

Les rites funéraires baoulé à l'épreuve du christianisme

Commé Jonathan DJA

Université Félix Houphouët Boigny

Jonath88an@gmail.com

Dakouri Mathias GADOU

Université Félix Houphouët Boigny

gadou_dakouri@yahoo.fr

Résumé

À l'intersection de l'anthropologie de la religion, et de la mort notamment les travaux sur les dynamiques des rites funéraires en contexte africain, cet article explore les transformations des pratiques funéraires chez les Baoulé de Côte d'Ivoire sous l'effet du christianisme. Fondée sur une enquête qualitative auprès de six personnes issues de trois sous-groupes baoulé (en milieu urbain et rural), l'étude interroge l'impact des prescriptions chrétiennes sur les conceptions du salut, les logiques rituelles et la gestion sociale de la mort.

Les résultats révèlent que l'introduction du christianisme ne produit pas une rupture frontale avec la tradition, mais une série d'ajustements par déplacements symboliques, délégations rituelles ou reformulations doctrinales. Au lieu de percevoir une contradiction entre foi chrétienne et appartenance coutumière, les acteurs construisent une continuité entre ancestralité et eschatologie chrétienne. En retour, certaines Églises intègrent les imaginaires locaux autour de la sorcellerie comme cause de la mort, proposant des protections spirituelles qui prolongent la fonction prophylactique des rites anciens.

Ce double mouvement – recomposition des rituels traditionnels et traditionnalisation du christianisme – met en lumière le rôle actif des individus dans l'agencement de plusieurs univers de sens. Les funérailles apparaissent ainsi comme un espace d'expression où se redéfinit, dans la continuité et non la rupture, l'articulation entre mémoire lignagère et croyance chrétienne.

Mots-clés : ancestralité, Baoulé, christianisme, recomposition rituelle, rites funéraires

Baoulé Funerary Rites Confronted with Christianity

Abstract

At the intersection of the anthropology of religion, theories of rites of passage, and recent studies on ritual transformations in African contexts, this article examines the evolving funeral practices among the Baoulé of Côte d'Ivoire under the influence of Christianity. Based on a qualitative investigation involving six individuals from three Baoulé subgroups – both rural and urban – the study explores how Christian prescriptions reshape notions of salvation, ritual logics, and the social management of death.

Findings reveal that the adoption of Christianity does not result in a radical rupture with traditional customs but instead leads to a range of adjustments through symbolic displacement, ritual delegation, or doctrinal reconfiguration. Rather than perceiving an inherent contradiction between Christian faith and customary belonging, actors create a lived continuity between ancestral spirituality and Christian eschatology. In return, certain churches integrate local imaginaries of witchcraft as a cause of death, offering spiritual protections that prolong the prophylactic function of earlier rites.

This two-way dynamic – ritual recomposition and the “traditionalization” of Christianity – highlights the active role of individuals in articulating multiple symbolic registers. Funerals thus emerge as a privileged space for the redefinition of identity, where ancestral memory and Christian belief intersect not in rupture but through negotiated continuity.

Keywords: *ancestrality Funeral rites, Baoulé, Christianity, Ritual recomposition,*

Introduction

Dans les sociétés africaines, les rites funéraires occupent une place centrale dans la gestion du rapport entre les vivants et les morts (Kouassi, 2005). Ils permettent de rendre hommage au défunt, de réguler les tensions sociales, de réaffirmer les hiérarchies et de rétablir les équilibres spirituels (Noret, 2017). La mort, dans ces contextes, ne constitue pas qu'un simple fait biologique ; elle est vécue comme une rupture symbolique, qui appelle une prise en charge rituelle élaborée (Fortes, 1987). Cette prise en charge participe d'un ordre cosmique et social dans lequel l'individu, le lignage et la communauté sont étroitement liés (Rosny, 1981). En ce sens, les funérailles africaines doivent être abordées comme des événements totaux (Mauss, 1925), où se rejouent les logiques sociales, politiques et religieuses de la société.

Parmi les Baoulé, peuple akan du centre de la Côte d'Ivoire, les pratiques funéraires sont marquées par une structuration ancienne et complexe. Chaque étape du rite (préparation du corps, veillée, inhumation, clôture du deuil) renvoie à des systèmes de représentations spécifiques. Le cadavre, dans cet univers symbolique, n'est pas une simple dépouille : il est un support de transition, de médiation, et même d'autorité posthume, car seul un traitement rituel conforme peut assurer au défunt l'accès au statut d'ancêtre (M'mien) – garant de protection pour les vivants (Koffi, 2015 ; N'Guessan, 2010). Cette organisation rituelle, longtemps transmise par les anciens, repose sur une vision intégrée du monde et du vivant.

Or, cette structuration est aujourd'hui selon plusieurs études, confrontée à de nombreuses transformations (Noret, 2005 ; Vidal, 1986 ; Jindra & Noret, 2022 ; Kouakou, 2005 ; Elias, 1987 ; Kaufmann, 1996). L'urbanisation, la scolarisation,

l'ouverture aux médias et les mutations socio-économiques ont toutes contribué à modifier les modalités pratiques des funérailles. Mais parmi ces facteurs, l'un d'eux apparaît particulièrement déterminant : l'essor du christianisme, dans ses différentes variantes - catholique, évangélique, pentecôtiste ou charismatique (Noret, 2014). Ces formes religieuses, en introduisant de nouvelles logiques de salut, de jugement post-mortem, et de rapport au corps du défunt, semblent remettre en question les fondements des pratiques rituelles traditionnelles (de Witte, 2001 ; Engelke, 2007).

Selon les résultats du dernier Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH 2021), publiés par l'Institut National de la Statistique (INS), la population chrétienne représente 44,5 % de l'ensemble des habitants de la Côte d'Ivoire, contre 37,2 % de musulmans et 6,7 % d'adeptes des religions traditionnelles africaines. Ces données permettent de constater que le pays, dans sa quasi-totalité adhère à l'une de ces religions monothéistes dites révélées, au point où l'on pourrait raisonnablement s'interroger sur la place qu'il reste aux coutumes antérieures.

Dès lors, le choix de centrer cette étude sur l'effet du christianisme sur les rites funéraires baoulé, se justifie, d'une part, par le poids démographique de ce groupe au sein de la population nationale, et, d'autre part, par une réalité largement observée sur le terrain et confirmée dans plusieurs travaux : les Baoulé, connus pour être majoritairement animistes, sont aujourd'hui largement affiliés à des confessions chrétiennes, notamment catholique et évangélique. Cette orientation religieuse, bien que rarement chiffrée de manière désagrégée, constitue un fait sociologique observable, notamment en milieu rural et urbain (Kouamé, 2012).

Dans ce contexte, il devient pertinent de s'interroger sur l'effet propre de cette christianisation sur les rites funéraires

baoulé. En d'autres termes : Comment les prescriptions chrétiennes influencent-elles le devenir eschatologique du défunt ? Quelles tensions rituelles émergent autour de l'organisation des funérailles entre prescriptions ecclésiales et normes ancestrales ? Et, que deviennent les représentations traditionnelles de la mort, dans un espace funéraire baoulé qui tend à se christianiser ?

1. Du pouvoir rituel de la mort à l'effet religieux sur les funérailles

Les travaux classiques en anthropologie de la mort ont montré que les rites funéraires, dans les sociétés africaines, ne relèvent pas seulement de l'ordre symbolique : ils participent à la régulation sociale, au maintien des hiérarchies, et à la reproduction de l'ordre cosmologique (Van Gennep, 1909 ; Hertz, 1905 ; Fortes, 1987). La mort y est un moment critique de désorganisation du groupe, que seule une ritualisation codifiée permet de traverser. Dans ce cadre, le défunt apparaît comme un acteur en devenir, susceptible d'accéder au statut d'ancêtre, à condition que les rites appropriés soient accomplis (Kouassi, 2005 ; Rosny, 1981). Cette conception d'une mort active, où le cadavre est une interface entre mondes visibles et invisibles, constitue un socle partagé dans de nombreuses sociétés d'Afrique subsaharienne.

À partir des années 1980, la recherche s'est déplacée vers les processus de transformation de ces rites, sous l'effet conjugué de l'urbanisation, de la scolarisation et de l'émergence de nouveaux registres religieux. Les funérailles sont alors décrites comme des scènes de reconfiguration des appartenances, où s'entremêlent enjeux de classe, tensions générationnelles, et conflits de légitimité (Vidal, 1986 ; Agier, 2015 ; Noret, 2017). Dans cette perspective, Joël Noret et Michael Jindra (2022) par-

lent de « pluralité rituelle », pour désigner l'accumulation ou la coexistence de logiques funéraires concurrentes dans un même espace cérémoniel. Au lieu de constituer un chaos, cette pluralité est organisée, située, et souvent négociée par les acteurs.

Mais cette transformation ne peut être saisie sans prêter attention à l'impact spécifique des religions monothéistes – notamment le christianisme et l'islam – sur les représentations et les pratiques funéraires. Ces religions, en valorisant un salut individuel, indépendamment des prescriptions ancestrales, introduisent un nouveau régime de sens (Engelke, 2007 ; Meyer, 2019). Elles déplacent les finalités du rite : là où la tradition visait l'intégration du défunt dans la communauté des ancêtres, les doctrines chrétiennes, en particulier, proposent un au-delà désincarné, universel, dépendant de la foi plutôt que de la lignée.

Plusieurs travaux ont mis en évidence ces effets de recomposition dans des contextes variés. Marleen de Witte (2001), à propos des Asante du Ghana, montre comment les Églises pentecôtistes tendent à supplanter ou refréner les pratiques coutumières, tout en tolérant des arrangements tactiques. Elle évoque notamment l'émergence de rites mixtes, les conflits intergénérationnels autour de la place du cadavre, et les tensions entre familles et institutions religieuses. Joël Noret (2014), dans une enquête menée au Bénin, souligne comment l'Église catholique a cherché à imposer une exclusivité rituelle, interdisant certains gestes perçus comme païens, tout en provoquant des négociations locales.

Ce qui se joue alors, oscille entre disparition des rites ancestraux et leur reconfiguration doctrinale et politique. Le statut du corps, les lieux d'inhumation, la temporalité des deuils, les paroles dites ou interdites : autant de dimensions affectées par les prescriptions religieuses. Le christianisme occasionne donc une restructuration de l'économie symbolique, en redéfinissant

les frontières d'acceptabilité, et en recomposant les légitimités rituelles (Sarr, 2010 ; de Witte, 2001).

Ces travaux suggèrent également que les réponses des individus ne se limitent pas à une adhésion ou un rejet. On observe au contraire des stratégies de contournement, de négociation, voire de double inscription rituelle. Le concept de « négociation culturelle » (Noret, 2005) permet de penser ces ajustements non comme des compromis passifs, mais comme des réponses actives à des injonctions multiples. Les individus, souvent pris entre plusieurs autorités (religieuse, lignagère, familiale), composent des solutions situées, parfois dissonantes, mais symboliquement cohérentes pour eux (c'est ce que nous allons montrer).

Dans cette perspective, les funérailles deviennent des lieux privilégiés pour observer l'impact concret de la christianisation, en tant qu'opérateur de transformation rituelle en soi, qui introduit d'autres normes, d'autres priorités, et parfois d'autres acteurs, dans un contexte baoulé, encore peu exploré. C'est à cette grille de lecture que s'arrime la présente recherche, en prenant pour cas d'étude les Baoulé de Côte d'Ivoire, dont les pratiques funéraires – autrefois ancrées dans un système lignager et ancestral – sont aujourd'hui traversées par des logiques chrétiennes qui, comme nous allons le découvrir en modifiant la structure, les temporalités, et les significations. Il ne s'agit pas de postuler une rupture, mais d'examiner, à partir du terrain, comment les prescriptions chrétiennes affectent, déplacent ou reconfigurent les rites funéraires baoulé. C'est à travers ce prisme que cette étude entend contribuer à la compréhension des dynamiques rituelles traditionnelles en contexte religieux.

2. Méthodologie

Cet article s'inscrit dans une démarche qualitative, fondée sur une approche compréhensive des reconfigurations rituelles chez les Baoulé de Côte d'Ivoire. L'objectif principal est d'analyser la manière dont les prescriptions chrétiennes influencent les pratiques funéraires traditionnelles, en mettant au jour les ajustements, les continuités et les recompositions symboliques opérées par les acteurs. Ce positionnement s'appuie sur l'idée que la réalité sociale se construit dans les discours et les interprétations des individus (Denzin & Lincoln, 2011), et que seule une méthode qualitative permet de rendre compte de la complexité des arbitrages entre foi chrétienne et héritage coutumier. L'entretien a été retenu comme outil principal d'enquête, selon l'approche interactionniste développée par Kaufmann (1996), qui conçoit l'entretien comme un lieu de co-construction du sens.

L'étude repose sur six entretiens approfondis réalisés auprès de membres de trois sous-groupes baoulé : les Fâly de Bouaké, les Ahitou de Sakassou et les Ouellé de Ouellé. Pour chaque sous-groupe, une personne a été rencontrée dans son terroir d'origine, et une autre à Abidjan, afin de croiser les expériences rurales et urbaines. L'échantillon a été constitué selon une logique raisonnée (Bertaux, 1997), en ciblant des personnes reconnues pour leur engagement rituel ou religieux. Les entretiens, semi-directifs, ont été menés sur trois ans, en présentiel lorsque possible, et complétés par des échanges à distance. Ce suivi longitudinal a permis de revenir sur certaines zones d'ombre et d'observer l'évolution des représentations à travers le temps.

L'analyse articule deux dimensions : la profondeur narrative, permise par la répétition des échanges, et la variation sociologique, liée à la diversité des trajectoires (urbaines, rurales, charismatiques, catholiques, etc.). En mobilisant les apports de

Blanchet & Gotman (2007) sur les entretiens longitudinaux et de la grounded theory (Glaser & Strauss, 1967), l'étude accorde une attention particulière aux contradictions apparentes, aux ajustements subtils, et aux négociations silencieuses. Ce qui ressort de l'analyse, c'est que les enquêtés, même fortement ancrés dans les pratiques ancestrales, ne perçoivent pas leur foi chrétienne comme une rupture. Ils expriment, au contraire, une fidélité plurielle, où la transmission lignagère et la doctrine ecclésiale ne sont pas vécues comme antagonistes, mais comme deux facettes d'un même parcours de sens.

3. Vers une redéfinition eschatologique : le défunt chrétien face à la tradition baoulé

Les pratiques funéraires baoulé ont longtemps été structurées par un système cosmologique où la qualité de la mort, le statut du défunt et l'accomplissement des rites conditionnaient son accès au monde des ancêtres. Dans cette logique, le traitement du Bo-houliê (le cadavre) n'était pas qu'un acte matériel ; il participait à un processus de réintégration symbolique. Cette structuration s'est toutefois trouvée ébranlée par l'émergence de nouvelles lectures religieuses du salut. Comme le montre M. Diby Jean-Claude, une autre personne ressource de l'enquête de terrain, originaire de Sakassou : « Il est féwa, mais il est chrétien. S'il est catholique, il a droit à sa messe de requiem » (22/11/2024). L'appartenance confessionnelle introduit ici un critère nouveau, désormais suffisant pour légitimer le salut du défunt, quelles que soient les conditions de sa mort. Pour une catégorie de personne devant être inhumée dans les 24 heures, l'appartenance au christianisme impose une pause à l'élan du rite funéraire.

Ce changement ne se limite pas à l'organisation des funérailles ; il touche plus fondamentalement la manière dont les

vivants conçoivent le devenir eschatologique de leurs morts. Le jugement post-mortem, autrefois affaire de la communauté, des ancêtres et des rituels, devient affaire de conscience personnelle. Comme l'explique une des personnes ressources de l'enquête, M. Kra Joseph du sous-groupe baoulé Ouellé : « Après la mort, je vais rejoindre un ou deux de ces environnements : si j'ai beaucoup péché, je vais en enfer. Si j'ai fait du bien, je vais faire le purgatoire avant d'aller au ciel » (07/10/2023). La balance du jugement se déplace ainsi du collectif vers l'individu, du lignage vers la subjectivité spirituelle, bouleversant les cadres d'interprétation du salut.

Ce basculement s'accompagne d'un autre déplacement : celui de la centralité du corps dans le dispositif rituel. Dans la cosmologie baoulé, le cadavre faisait l'objet d'un ensemble de gestes, de paroles, d'offrandes, visant à assurer une bonne transition de l'âme. Mais aujourd'hui, cette dimension semble s'effacer. M. Souanga Mathurin, ayant participé à l'étude, aussi originaire de Ouellé le dit clairement : « Pour un chrétien, la question du corps devient secondaire, car son devenir ne détermine pas celui de l'âme (Wawouê) » (11/06/2022). Le Bohouliê n'est plus le support d'un passage, mais un simple corps à gérer, relégué à une fonction logistique, voire symboliquement neutralisé.

En cohérence avec cette nouvelle perspective, les critères qui définissaient autrefois une « bonne mort » se transforment. Le lieu d'inhumation, par exemple, longtemps considéré comme essentiel — puisqu'être enterré près des siens favorisait l'intégration dans le monde des ancêtres — semble aujourd'hui relativisé. Le discours de M. Kra Joseph le résume : « Celui qui meurt rejoint les ancêtres. Chez le chrétien, celui qui meurt rejoint le Christ » (07/10/2023). Pourtant, cette délocalisation spirituelle ne supprime pas l'attachement au village. Des individus convertis continuent d'exiger l'inhumation sur la terre des

ancêtres, comme en témoigne le cas de M. Souanga Mathurin, fervent catholique, qui avait demandé à être enterré chez lui, ce qui fut fait.

Ce double attachement, à la foi et au lignage, invite à repenser les catégories binaires souvent mobilisées pour lire ces situations. Là où les distinctions traditionnelles établissaient des hiérarchies strictes entre les morts – selon qu’ils soient jeunes, âgés, féconds, mariés ou non – la lecture chrétienne unifie les destins eschatologiques. « On t’enterre comme tu as vécu » (07/10/2023), dit encore M. Kra Joseph. Mais cette phrase, dans la bouche d’un croyant, ne renvoie plus aux normes lignagères, mais à un jugement moral, détaché du statut social.

Cette moralisation du devenir post-mortem s’accompagne d’une relecture du sens même de la mort. Là où la tradition mobilisait les causes magiques ou sociales (sorcellerie, déséquilibre familial), le christianisme propose une explication théologique. M. Souanga Mathurin résume bien cette reconfiguration : « Le développement des religions telles que le christianisme propose une autre explication à la mort, à savoir la volonté de Dieu » (11/06/2022). La mort cesse alors d’être un indice de perturbation cosmique pour devenir un événement sacré, inscrit dans un plan divin.

Cette sacralisation de l’au-delà produit également une transformation des rites. Le christianisme tend à uniformiser les rituels funéraires, notamment à travers la messe de requiem, qui devient une procédure standard pour tous les croyants, quelles que soient leurs conditions de décès. « En principe, le féwa, on ne fait pas de funérailles. On ne pleure pas » (04/02/2025), rappelle M. Kouakou Franck de Sakassou, un autre contributeur à cette étude. Mais dans le christianisme, « tout le monde a droit à son adieu » (04/02/2025), rétorque-t-il implicitement. Le rituel devient un droit, et non plus une reconnaissance méritée.

Pourtant, cette logique d'universalisation n'efface pas totalement les anciens repères spatiaux. Le village conserve son prestige symbolique, et nombreux sont les chrétiens qui choisissent d'y être inhumés. Ce choix ne relève pas seulement de la tradition, mais d'un besoin de continuité identitaire. Le cas de M. Souanga Mathurin, qui avait exprimé ce désir de « retourner auprès des miens » (11/06/2022) après sa mort, en est l'illustration. Le lien à la terre perdure, même dans une eschatologie dés-ancrée.

Dans cette articulation entre deux univers, ce qui frappe n'est pas tant la tension que la fluidité avec laquelle les acteurs baoulé les traversent. « Moi, je donne mon cas. [...] Lorsque je me retrouve face à ma culture, je rejoins les ancêtres qui sont morts là » (07/10/2023), dis M Kra Joseph. Cette déclaration témoigne d'une posture d'intégration, où les appartenances religieuses et culturelles ne s'opposent pas, mais cohabitent dans une continuité vécue comme cohérente et légitime.

Ainsi, les prescriptions chrétiennes ne suppriment pas la logique eschatologique traditionnelle, elles la déplacent, la re-composent, sans nécessairement la nier. Le Bo-houliê n'est plus le centre du dispositif rituel, mais il reste un lieu de mémoire. L'âme, le Wawouê, reste au cœur des préoccupations, mais sa trajectoire est désormais repensée dans le cadre d'une cosmologie chrétienne. Les Baoulé chrétiens ne renient pas leur culture funéraire : ils la vivent autrement, à la croisée des fidélités, dans une dynamique où le salut ne se joue plus seulement dans les gestes, mais dans la foi — et dans la manière de l'articuler à un héritage encore agissant.

4. Des compromis rituels sans rupture : cohabitation ajustée entre Église et tradition dans les funérailles baoulé

L'organisation des funérailles baoulé fait aujourd'hui l'objet de négociations multiples entre logiques chrétiennes et pres-

criptions ancestrales. Ce qui frappe d'abord, c'est que les tensions ne s'expriment pas toujours sous la forme d'une opposition frontale. Elles se matérialisent souvent dans les ajustements concrets que les familles opèrent, notamment autour du statut du corps du défunt, du rôle des sacrifices, ou encore de la structuration des veillées. Comme le résume M. Kouakou Franck de Sakassou : « Ce n'est pas parce que l'Église est venue que c'est pour nous imposer quelque chose. Mais si toi-même tu veux qu'on le fasse, ils vont faire » (04/02/2025). Cette déclaration montre que l'Église ne constitue pas une autorité coercitive absolue, mais un acteur avec lequel il faut composer, selon les contextes et les volontés des individus.

Les veillées funèbres sont probablement l'espace le plus visible de cette cohabitation rituelle. La tradition veut qu'elles soient festives, bruyantes, longues et collectives ; le christianisme les transforme en cérémonies sobres, ponctuées de prières et de cantiques. Cette alternance crée un effet de double temporalité : « Aujourd'hui, les veillées traditionnelles commencent après la veillée chrétienne, aux alentours de minuit ou une heure du matin » (04/02/2025) note M. Kouakou Franck. Les rituels s'enchaînent donc sans s'annuler. L'espace-temps rituel devient compartimenté : l'Église occupe la première partie de la nuit, les ancêtres la seconde.

Ce partage des rôles s'accompagne toutefois d'un déplacement des significations. Là où la veillée traditionnelle était un moment de lien avec l'ancêtre, la veillée chrétienne parle davantage de salut, de jugement, et de foi individuelle. Comme le souligne M. Kra Joseph : « Celui qui meurt rejoint les ancêtres. Chez le chrétien, celui qui meurt rejoint le Christ » (07/10/2023). On assiste ainsi à une superposition de régimes de croyances, dans laquelle la place du défunt bascule d'un référentiel communautaire à une logique ecclésiale. Le mort cesse

d'être un sujet collectif pour devenir un individu en route vers Dieu.

Dès lors, des conflits naissent portant sur les discours et les gestes. Les sacrifices et les offrandes sont parmi les pratiques les plus débattues. Pour beaucoup, il est désormais impensable de faire eux-mêmes les libations. Mais déléguer ces gestes devient un compromis acceptable. M. SOUANGA Mathurin affirme à ce sujet : « Tu es chrétien, si on te dit : donne un cabri. Tu fais et puis on te laisse en paix quoi » (11/06/2022). Le geste est alors privé de son intention rituelle, mais maintenu comme acte de cohésion sociale. La foi chrétienne n'efface pas la coutume ; elle la rend acceptable par délégation.

La durée du veuvage illustre une autre ligne de tension. Si l'Église n'impose pas de règles strictes, la coutume, elle, prescrit des temps de retrait très codifiés selon le sexe, le statut ou l'âge. Chez les Fâly ou les Ouellé, cela peut aller jusqu'à une année entière. Là encore, les arrangements sont fréquents : certains raccourcissent la durée, d'autres maintiennent les formes sans la charge symbolique. On lave toujours le veuf, mais « il y a un traitement religieux très sommaire » (07/10/2023) selon M. Kra Joseph, signe que la norme s'adapte aux convictions du moment.

Une autre tension réside dans la reconnaissance de l'autorité rituelle au moment des funérailles, en particulier en contexte villageois. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'adoption du christianisme n'efface pas l'influence des autorités lignagères ou traditionnelles telles que le Komian (devin) ou le chef de lignage. Dans les villages, il ne s'opère pas une substitution des registres funéraires, mais une superposition pragmatique : chaque acteur – prêtre, pasteur, chef de lignage, devin – revendique sa légitimité sans exclure la cohabitation des autres. Cette dynamique est clairement formulée par M. N'da Kouakou, une personne ressource de l'étude :

« Ici au village, c'est la tradition d'abord. Tu es chrétien on ne refuse pas. Mais si tu fais façon, les gens ne vont pas s'occuper du corps de ton parent toi-même ça ne va pas te plaire. Donc il faut faire pour toi mais il faut respecter la tradition ». (03/02/2025)

Ce témoignage souligne que, malgré la conversion chrétienne, l'ordre lignager reste premier dans la définition des devoirs funéraires. Toutefois, cette configuration n'est pas universelle : lorsque le défunt est enterré en milieu urbain, l'extraterritorialité de l'inhumation – loin des contrôles lignagers directs – peut favoriser une prise en main totale du rituel par l'Église. Dans ce cas, la gestion chrétienne de la mort s'impose plus aisément, sans la nécessité de négociations coutumières. Ainsi, le fidèle se trouve dans des configurations différenciées selon le contexte géographique, tantôt obligé d'arbitrer entre tradition et religion au village, tantôt plus libre d'aligner la cérémonie funéraire sur les prescriptions chrétiennes en ville.

Cela dit, la pression du groupe joue un rôle majeur dans la mise en œuvre des rites. Même un chrétien fervent ne souhaite pas se couper de sa communauté. La peur du rejet ou du conflit pousse souvent à des concessions. « Même si ton papa t'a dit ça avant de mourir, il faut faire beaucoup de sacrifices avant de l'enterrer avec un cercueil » (04/02/2025), dit M. Kouakou Franck. Ces paroles montrent que les traditions gardent une force contraignante, non par obligation spirituelle, mais par impératif de cohésion. Dans cette logique de négociation, les familles inventent des scénarios hybrides. Une cérémonie chrétienne peut précéder un hommage coutumier ; une messe de requiem être suivie de danses et de libations. M. Kra Joseph, à ce propos, déclare : « Moi, je suis à l'aise. Je suis dans un milieu culturel qui est le mien... Mais si je suis dans un cadre catholique, avec des cérémonies religieuses, je suis aussi à l'aise »

(07/10/2023). Cette capacité à passer d'un registre à l'autre sans dissonance marque un régime d'adaptation souple où la foi ne supprime pas l'appartenance.

La manière dont les décisions sont prises en famille révèle enfin une recomposition des pouvoirs rituels. Les enfants urbains, scolarisés, parfois plus distants de la coutume, négocient avec les aînés ruraux, gardiens des normes ancestrales. Dans ces échanges, chacun cède un peu pour que l'accord tienne. L'autorité rituelle devient partagée, négociée, distribuée selon l'âge, le lieu, la foi.

Enfin, ces compromis révèlent que les tensions ne mènent pas forcément au conflit. Elles deviennent le moteur d'une recomposition constante, dans laquelle les rites ne sont jamais figés. Ils se plient aux circonstances, aux désirs du défunt, aux contraintes du groupe. Le Bo-houliê devient alors plus qu'un cadavre : un lieu de convergence symbolique où s'articulent mémoire, croyance, et stratégie. Que dis-je, la mort devient l'occasion de réinventer l'ordre sociale.

5. Quand le christianisme adopte le regard baoulé sur la mort : entre soupçon sorcellaire et protection rituelle

Dans la tradition baoulé, la mort n'est pas qu'un simple fait biologique. Elle est perçue comme le résultat d'une action intentionnelle, généralement malveillante. Derrière chaque décès se cache un agresseur : un sorcier, un ennemi tapi dans l'ombre des relations sociales. Cette vision profondément ancrée du décès comme acte hostile structure non seulement les rites funéraires mais aussi l'ensemble des représentations collectives. Comme le souligne M N'da Kouakou de Bouaké : « Chez nous, quand quelqu'un meurt, on cherche toujours à savoir qui est derrière, qui a fait ça ? » (03/02/2025). Cette quête d'explication est essentielle car elle permet de restaurer symboliquement l'ordre social menacé par la mort.

Face à cette tradition, l'enseignement chrétien semble proposer un renversement radical : la mort est présentée comme la volonté de Dieu. Elle est perçue non comme une injustice ou une attaque, mais comme un passage voulu ou permis par Dieu. Le prêtre et le pasteur insistent sur l'idée que la vie appartient à Dieu et que la mort doit être acceptée dans l'espérance du salut. Cependant, sur le terrain, cette perspective théologique reste largement théorique. Dans les faits, les discours chrétiens sur la mort en milieu baoulé sont marqués par une ambivalence persistante. « On dit que c'est Dieu qui a donné et qui a repris, mais derrière, on consulte pour connaître le ou la responsable. Pendant mon enfance à Ouellé, ce sont des choses que j'ai vu plusieurs fois » (22/11/2024), confie M Diby Jean Claude.

Cette double lecture produit une forme de duplicité discursive : en public, notamment dans les messes de funérailles, le discours dominant est celui de l'acceptation de la volonté divine. Mais dans les échanges privés, en famille ou entre proches, la question du responsable, du sorcier potentiel, refait surface. Cette coexistence de deux grilles d'interprétation est particulièrement marquée lors des moments de deuil intense, où les affects ravivent les réflexes d'accusation. M Souanga Mathurin précise ainsi : « À l'église, on pleure, on prie pour son âme, mais après, le devin peut demander, si la famille le veut, il peut demander au défunt de révéler l'identité du coupable » (11/06/2022). La tension entre résignation chrétienne et soupçon coutumier ne se résout pas : elle se gère, au quotidien, dans un compromis tacite.

Par ailleurs, le rôle des prophètes charismatiques est déterminant dans cette dynamique d'hybridation. Ces figures, très présentes dans les Églises évangéliques et charismatiques, n'hésitent pas à utiliser le langage de la sorcellerie pour ré-

pondre aux attentes populaires. Ils organisent des prières d'« anéantissement des œuvres du diable », dénoncent publiquement des « esprits de mort », et parfois même désignent des « sorciers tueurs » au sein de l'assemblée. Loin de purger les imaginaires baoulé, ils les réactivent en leur donnant une coloration chrétienne. « Il y a des pasteurs ici qui peuvent te dire : ta tante est sorcière, c'est elle qui a tué ton fils » (22/11/2024), rapporte M Diby Jean-Claude. Ce phénomène montre que le christianisme local ne se contente pas d'une cohabitation avec la tradition : il l'épouse parfois jusqu'à en reproduire les mécanismes accusatoires.

Dans ce contexte, la protection contre la mort n'est plus exclusivement assurée par les sacrifices traditionnels ou les prescriptions rituelles lignagères ; elle passe aussi par des pratiques aujourd'hui considérées comme chrétiennes. Des séances de délivrance, des veillées de prière, l'usage d'eau bénite ou encore d'objets symboliquement investis (croix, huiles consacrées) sont mobilisés pour conjurer le mal, repousser les esprits ou « briser les chaînes de la sorcellerie ». Comme le résume M N'da Kouakou : « Maintenant, on ne fait plus des sacrifices, mais on prie beaucoup et on utilise l'eau bénite » (03/02/2025). Ce qui apparaît, à l'échelle du discours, comme une rupture avec les pratiques ancestrales, se révèle dans les faits comme un simple déplacement du registre symbolique. Ce sont moins les gestes qui changent que leur habillage doctrinal. Mais ce déplacement n'est que rarement perçu par les acteurs eux-mêmes : chaque fois que cette continuité rituelle implicite a été suggérée à des enquêtés, leurs premières réactions ont été la surprise ou la dénégation, avant qu'ils n'en reconnaissent la logique. Ainsi, sans toujours en avoir conscience, ils substituent un système de médiation à un autre — changeant de langage et de divinité, mais conservant la structure de l'action rituelle.

Cette transformation dans l'économie de la protection n'efface donc ni les affects, ni les inquiétudes qui entourent la mort. Le soupçon reste actif, et l'hostilité sociale continue d'être perçue comme un facteur déterminant du décès. Il n'est pas rare que certaines cérémonies chrétiennes soient motivées, voire structurées, par une angoisse persistante : peur de la sorcellerie, peur d'un retour du défunt non apaisé, peur d'une « contamination spirituelle ». Certains fidèles, malgré leur adhésion aux Églises, ne se défont pas totalement de leurs objets de protection issus des pratiques ancestrales. M N'da Kouakou observe ainsi que « même à l'église, les gens viennent avec des protections cachées, ou bien ils ont ça dans leurs maisons. Quand on parle entre nous, on sait ce qu'on se dit » (03/02/2025). Cette attitude traduit une forme de cumul des assurances spirituelles : pour faire face à la peur de la mort, on préfère souvent ajouter une croyance à une autre plutôt que de choisir. Ce syncrétisme pragmatique révèle moins un affaiblissement de la foi chrétienne qu'une stratégie d'accumulation symbolique, dans laquelle les logiques de l'efficacité rituelle l'emportent sur les exigences doctrinales de cohérence.

Les funérailles offrent donc un observatoire privilégié pour saisir cette porosité entre deux systèmes d'interprétation. Lors des veillées, les prières pour l'âme du défunt côtoient les soupçons murmurés sur les circonstances du décès. L'acte rituel chrétien n'efface pas la question de la causalité occulte ; il lui offre un nouveau cadre d'expression. Ainsi, l'Église devient moins un espace de refondation qu'un lieu d'ajustement des inquiétudes anciennes. Comme l'exprime M Kouakou Franck : « Aujourd'hui, il y a des gens, des pasteurs ou prophètes, quand tu vas les voir, ils peuvent te dire clairement qui a tuer ton parent... oui un peu comme le Komian (devin) » (04/02/2025).

Cette dynamique produit une inversion partielle des rôles : là où autrefois le devin-guérisseur (Komian) était consulté après les funérailles pour identifier les sorciers, c'est désormais parfois dans l'Église même que l'on cherche la révélation. Cette substitution institutionnelle montre que la pénétration du christianisme dans la société baoulé ne s'est pas faite contre la culture locale, mais à travers elle. L'Église ne combat pas toujours la sorcellerie comme croyance : elle en propose une traduction doctrinale compatible avec ses dogmes sur le mal, Satan et la lutte spirituelle.

Finalement, l'analyse montre que l'imaginaire sorcellaire baoulé a résisté à l'évangélisation, non en s'opposant frontalement au christianisme, mais en l'infléchissant de l'intérieur. Les catégories de la tradition – sorcier, mal mort, protection rituelle – continuent d'irriguer la vie spirituelle des Baoulé chrétiens. Cette influence inversée rappelle que l'Église, n'impose pas un modèle étranger, en revanche, elle se laisse modeler par les univers de sens locaux. Ainsi, dans la gestion sociale et rituelle de la mort, c'est la tradition baoulé qui, silencieusement mais efficacement, façonne les adaptations chrétiennes.

6. La foi sans rupture dans les rites funéraires baoulé

Le cas baoulé présenté ici s'inscrit dans une dynamique largement documentée dans les travaux consacrés aux transformations religieuses en Afrique. Des auteurs comme Dozon (1995), Thomas (1982), de Witte (2001) ou plus récemment Norret (2014, 2017) ont montré comment les rituels funéraires, autrefois ordonnés par des cosmologies lignagères, se reconfigurent à mesure que les Églises chrétiennes investissent la scène rituelle. Les messes de requiem, l'effacement progressif de certaines distinctions entre morts « achevés » et « inachevés », ou encore le recentrage du rituel autour du salut individuel, marquent les traits d'un mouvement régional où la tradition

s'adapte, se dédouble, ou parfois s'efface. Le cas baoulé confirme ces analyses tout en les situant dans une configuration ivoirienne spécifique, où les appartenances confessionnelles s'articulent étroitement aux appartenances lignagères. Comme l'observe Dakouri Gadou (2017), le christianisme n'efface pas la tradition, il l'oblige à se repositionner dans un environnement rituel plus concurrentiel, marqué par la circulation des doctrines, mais aussi des émotions.

Cela étant, cette recherche ne se contente pas de reconduire ces acquis. Elle introduit une inflexion analytique importante en insistant sur la manière dont les acteurs vivent ces recompositions rituelles. Car si les Églises et les systèmes symboliques peuvent paraître doctrinalement incompatibles, cette disjonction ne produit pas, pour autant, de contradiction ressentie par les fidèles eux-mêmes. Les Baoulé chrétiens ne vivent pas nécessairement leur foi comme une alternative à la tradition, mais bien comme une modalité renouvelée d'habiter leur appartenance ancestrale. Ce que cette étude met au jour, c'est cette solution de continuité opérée par les individus, souvent sans la verbaliser, mais dont les pratiques témoignent avec éloquence. Là où la littérature évoque des formes de bricolage rituel ou d'hybridation pragmatique (Comaroff & Comaroff, 2009), cette enquête fait un pas de plus en révélant que l'unité du système ne passe pas par la cohérence des prescriptions, mais par la subjectivité de celui qui les agence.

Autrement dit, la tension entre ancestralité et christianisme est moins portée par les institutions qu'incorporée par les individus. C'est dans leur manière d'habiter simultanément plusieurs univers de sens, de faire tenir ensemble des logiques apparemment dissonantes, que s'opère la recomposition. Ce déplacement du regard – des structures aux subjectivités – permet de revisiter le débat sur la conflictualité rituelle. Il ne s'agit plus

seulement de constater une superposition des formes, mais de comprendre comment cette superposition est rendue intelligible par ceux qui la pratiquent. Noret (2017) l'avait déjà suggéré dans ses travaux sur le Bénin, sans toutefois mettre l'accent sur le rôle de l'acteur comme point de jonction vivant entre les normes coutumières et les références chrétiennes. C'est à ce niveau que le cas baoulé enrichit la littérature : il donne à voir une subjectivation du religieux, dans laquelle la foi n'abolit pas l'héritage, mais le réinterprète dans les termes de la croyance vécue.

Cette continuité vécue se double, dans certains contextes, d'un phénomène inverse : une traditionnalisation du christianisme lui-même. En captant l'imaginaire de la sorcellerie, en intégrant le soupçon comme mode d'interprétation de la mort, en réinvestissant des dispositifs de protection familiaux – objets bénis, prières d'onction, séances de délivrance – les Églises, notamment pentecôtistes et charismatiques, traduisent leur message dans le langage symbolique local (Meyer, 2019 ; Engelke, 2007). On assiste alors à une dynamique que l'on pourrait qualifier de réversibilité rituelle : si les chrétiens baoulé adaptent les rites aux exigences de leur foi, ils modèlent aussi leur foi sur les attendus du monde coutumier. L'horizon chrétien devient alors un répertoire parmi d'autres, mobilisé pour garantir la paix du défunt, mais aussi pour se prémunir contre les puissances invisibles. Gadou Dakouri (2004), dans ses travaux sur les prophétismes en pays Dida, note déjà cette appropriation stratégique du langage traditionnel par les acteurs religieux eux-mêmes, soucieux de répondre à la demande locale de protection.

Ce glissement sémantique ouvre une piste originale : celle de la patrimonialisation des croyances chrétiennes. Non pas leur muséification, mais leur inscription dans des chaînes de légitimation qui les rendent compatibles avec l'univers de sens an-

cestral. Ce phénomène, encore peu étudié, mérite d'être exploré, car il suggère que les identités religieuses ne se construisent pas uniquement par rupture ou conversion, mais aussi par enchevêtrement. Il serait réducteur de penser que les Églises captent les Baoulé à travers une substitution doctrinale ; elles les captent en épousant leurs manières de croire, en naturalisant les références chrétiennes au point de les rendre parfois indiscernables des croyances ancestrales. Il ne s'agit pas là d'une simple stratégie missionnaire, mais d'un processus d'intériorisation croisée où l'Évangile devient un opérateur culturel autant qu'un message spirituel. C'est à ce croisement que s'ancre la contribution originale de cette recherche.

En définitive, cette étude suggère que ce ne sont pas les logiques chrétiennes ou traditionnelles qui s'ajustent l'une à l'autre de manière structurelle, mais les sujets eux-mêmes qui produisent la continuité entre elles. Le dépassement des contradictions doctrinales ne passe pas par une réforme des Églises ni par un effacement des rites ancestraux, mais par une plasticité croyante, incarnée dans les gestes, les choix, les récits. Le christianisme, dans ce contexte, ne domine pas la tradition ; il s'y fonde par endroits, s'en distingue à d'autres, et surtout se transforme à son contact. Ce sont là des lignes de fuite que la littérature actuelle ne cesse d'ouvrir, mais qu'il reste à suivre dans leur complexité concrète. À ce titre, le terrain baoulé n'est pas une exception : il est une scène exemplaire où se donne à voir la fabrique ordinaire de la coexistence rituelle.

Conclusion

Ce que révèle cette étude sur les rites funéraires baoulé, ce n'est pas tant une opposition entre tradition et christianisme

qu'un ajustement silencieux, négocié, souvent imperceptible, mais profondément structurant. Là où les lectures classiques identifient des ruptures – entre ancestralité et salut, entre hiérarchie rituelle et égalitarisme religieux –, les acteurs rencontrés, eux, fabriquent des continuités. Ces continuités ne sont ni systématisées ni revendiquées comme telles : elles se donnent à voir dans les gestes, dans les arbitrages, dans la manière de faire tenir ensemble l'eau bénite et le sacrifice, la prière au Christ et le respect des ancêtres. La cohérence ne vient pas des doctrines, mais des personnes elles-mêmes, qui, à l'intérieur de leur subjectivité, opèrent une jonction entre des univers de sens que tout semble séparer.

Ces constats confirment certains acquis de la littérature. Des auteurs comme de Witte (2001), Noret (2014, 2017) ou encore Gadou Dakouri (2005) ont bien montré comment les Églises participent à la transformation des rites funéraires africains, en imposant de nouveaux formats symboliques et une logique du salut individuel. Mais cette enquête invite à déplacer le regard. Il ne s'agit plus seulement de dire que les traditions s'adaptent, ni que les Églises captent des éléments culturels locaux. Il s'agit de montrer que ce sont les individus – en l'occurrence, les Baoulé – qui fabriquent du lien entre des régimes symboliques a priori incompatibles. En cela, l'acteur baoulé chrétien ne subit pas la recomposition rituelle : il en est l'artisan discret.

Ce déplacement n'est pas anodin. Il ouvre une perspective originale sur ce que l'on pourrait appeler une patrimonialisation interne du religieux chrétien, dans laquelle la foi, n'efface pas l'héritage coutumier, mais en devient un des langages possibles. Il arrive même que le christianisme soit mobilisé pour légitimer les croyances ancestrales – comme si l'Église, après avoir été un marqueur de rupture, devenait à son tour une ressource symbolique inscrite dans le patrimoine rituel. Cette évolution, observable surtout dans les courants charismatiques,

suggère une reconfiguration locale de la doctrine, non pas imposée par les Églises, mais négociée par les fidèles eux-mêmes, au nom d'une exigence de continuité symbolique.

C'est dans cette perspective que les funérailles apparaissent comme des lieux particulièrement révélateurs. Loin d'être des scènes d'affrontement entre passé et présent, elles deviennent des théâtres d'invention, où les contradictions sont dépassées non par consensus théologique, mais par des pratiques concrètes. Le défunt, les messes de requiem, les veillées partagées entre chants liturgiques et libations, les paroles de prophètes et les silences des aînés : tout cela compose un univers ritualisé où ce qui importe, finalement, ce n'est pas la conformité doctrinale, mais l'efficacité symbolique perçue par ceux qui croient.

En analysant ces arrangements, cette recherche propose un éclairage renouvelé sur la plasticité des systèmes rituels africains. Elle montre que l'unité du rite ne repose pas sur l'homogénéité de ses références, mais sur la capacité des individus à produire du sens dans des contextes traversés par la pluralité. C'est à cette condition que les funérailles baoulé conservent leur vitalité : non comme reproduction figée d'un ordre ancien, mais comme mise en forme dynamique d'identités en mouvement. Elles ne marquent pas la fin d'un monde, mais deviennent l'espace même où se redessinent les lignes d'appartenance et les contours du croire.

Bibliographie

Agier, M. (2015). *Anthropologie de la ville*. Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.agier.2015.01>

- Appadurai, A. (1996). *La modernité à l'épreuve : Dimensions culturelles de la mondialisation [Modernity at Large]*. Presses de l'Université du Minnesota.
- Blé, M. Y. (2012). La violence dans les rites funéraires en milieu rural Bété (Côte d'Ivoire). *European Scientific Journal*, 8(18), 118-131.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. L. (2009). *De la révélation et de la révolution. Tome 2 : La dialectique de la modernité sur une frontière sud-africaine [Of Revelation and Revolution, Vol. 2]*. Presses de l'Université de Chicago.
- De Rosny, É. (1981). *Les yeux de ma chèvre : Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*. Plon.
- De Witte, M. (2001). *Vive les morts ! Les funérailles en mutation chez les Asante du Ghana [Long Live the Dead!]*. Aksant.
- Elias, N. (1987). *La solitude des mourants*. Christian Bourgois.
- Engelke, M. (2007). *Un problème de présence : Au-delà des Écritures dans une Église africaine [A Problem of Presence]*. Presses de l'Université de Californie.
- Fortes, M. (1987). *Religion, morale et personne : Essais sur la religion tallensi [Religion, Morality and the Person]*. Presses de l'Université de Cambridge.
- Gadou, D. M. (2001). Du sens de la mort et du salut dans la pensée religieuse des Dida et Bété de Côte d'Ivoire. *Kassa Bya Kasa*, 1, 79-103. Abidjan : PUCI.
- Gadou, D. M. (2004). Les prophétismes en pays Dida et la logique du marché (Côte d'Ivoire). *Journal des anthropologues*, (98-99), 147-170.
- Gadou, D. M. (2017). *Sorcellerie et effervescence religieuse en Afrique : L'exemple de la Côte d'Ivoire [Thèse de doctorat d'État, Université Félix Houphouët-Boigny]*.
- Goffman, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne. Tome 1 : La présentation de soi*. Éditions de Minuit.

- Goody, J. (2004). *Mort, propriété et ancêtres : Étude des coutumes funéraires chez les LoDagaa d'Afrique de l'Ouest* [Death, Property and the Ancestors]. Presses de l'Université de Stanford.
- Hertz, R. (1905). Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. *L'Année sociologique*, 10, 48-137.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Dirs.). (2012). *L'invention de la tradition* [The Invention of Tradition]. Presses de l'Université de Cambridge.
- Jindra, M., & Noret, J. (Dirs.). (2022). *Les funérailles en Afrique : Explorations d'un phénomène social* [Funerals in Africa]. Berghahn Books.
- Kaufmann, J.-C. (1996). *L'entretien compréhensif*. Armand Colin.
- Kouakou, K. (2005). La mort en Afrique : Entre tradition et modernité. *Études sur la mort*, 128, 145-149.
- Kouamé, R. A. (2012). *Les populations Akan de Côte d'Ivoire : Brong, Baoulé Assabou, Agni*. L'Harmattan.
- Mauss, M. (1925). Essai sur le don. Dans *Sociologie et anthropologie* (pp. 143-283). Presses Universitaires de France.
- Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Karthala.
- Meyer, B. (2004). Le christianisme en Afrique : Des Églises indépendantes aux Églises pentecôtistes-charismatiques. *Annual Review of Anthropology*, 33, 447-474.
- Meyer, B. (2019). *Traduire le diable : Religion et modernité chez les Ewe du Ghana* [Translating the Devil]. Presses de l'Université d'Édimbourg.
- Noret, J. (2005). Négocier le changement culturel ? L'évolution des funérailles en pays Asante (Ghana). *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 174, 261-268.

- Noret, J. (2014). Sur le dos des morts ? Organiser des funérailles catholiques à Abomey (Bénin). *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 62, 54–69.
- Noret, J. (2017). Sociologie actuelle des funérailles. Prise en charge de la mort et espace social dans l’Afrique d’aujourd’hui. *Cahiers d’études africaines*, 228, 1011–1033.
- Sahlins, M. (1995). *La pensée indigène : À propos du capitaine Cook [How “Natives” Think]*. Presses de l’Université de Chicago.
- Sarr, F. (2010). *Afrotopia*. Philippe Rey.
- Strauss, A., & Corbin, J. (1990). *Fondements de la recherche qualitative : Procédures et techniques de la théorie ancrée [Basics of Qualitative Research]*. Sage.
- Turner, V. (1969). *Le processus rituel : Structure et anti-structure [The Ritual Process]*. Aldine Publishing.
- Van der Geest, S. (2000). Funérailles pour les vivants : Conversations avec des personnes âgées à Kwahu, au Ghana. *Revue d’études africaines*, 43(3), 103–129.
- Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage*. Nourry.
- Vidal, C. (1986). Funérailles et conflit social en Côte d’Ivoire. *Politique africaine*, 24, 9–19.
<https://doi.org/10.3406/polaf.1986.4042>