



HAL
open science

Fenêtres d'opportunité anthropologiques des politiques biosécuritaires en temps d'épidémie: une étude des rites funéraires senoufo de Côte d'Ivoire

Firmin Kra

► To cite this version:

Firmin Kra. Fenêtres d'opportunité anthropologiques des politiques biosécuritaires en temps d'épidémie: une étude des rites funéraires senoufo de Côte d'Ivoire. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Alassane Ouattara (Bouaké), 2023. Français. NNT: . tel-04406970

HAL Id: tel-04406970

<https://ird.hal.science/tel-04406970>

Submitted on 19 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License



UFR Communication, Milieu et Société
Département d'Anthropologie et de Sociologie

Fenêtres d'opportunité anthropologiques des politiques biosécuritaires en temps d'épidémie: une étude des rites funéraires senoufo de Côte d'Ivoire

THÈSE DE DOCTORAT NOUVEAU RÉGIME

Pour l'obtention du Grade de Docteur en Sociologie et Anthropologie

Option : Santé et politiques publiques

Présentée et soutenue publiquement par :

Firmin Kouadio KRA

Le 12 janvier 2023

Lieu : Chaire Unesco de Bioéthique (Campus 2 de l'Université Alassane Ouattara)

JURY

Ndoumy ABE	Anthropologue, Professeur (Université Alassane Ouattara)	Président
Francis AKINDES	Sociologue, Professeur (Université Alassane Ouattara)	Directeur de Thèse
Marc EGROT	Anthropologue-Médecin, Chargé de recherche (Institut de Recherche Pour le Développement)	Co-directeur
Roch HOUNGNIHIN	Anthropologue et Sociologue, Professeur (Université d'Abomey-Calavi)	Examineur
Walter KRA	Sociologue, Maître de Conférences (Université Alassane Ouattara)	Rapporteur



ANNÉE ACADÉMIQUE : 2021-2022

**Fenêtres d'opportunité anthropologiques des
politiques biosécuritaires en temps d'épidémie: une
étude des rites funéraires senoufo de Côte d'Ivoire**

Résumé

La mise en œuvre des politiques de biosécurisation des rites funéraires en temps d'épidémie se déroule souvent dans une ambiance délétère. Face à la complexité, des anthropologues sont sollicités pour appuyer les équipes d'intervention bio-médicale et les humanitaires. Or, généralement, ceux-ci n'ont ni l'expérience ni la formation requise pour agir en situation d'urgence. En parallèle, les institutions de santé globale incitent les États à se préparer aux épidémies, sans toutefois définir les dimensions sociales. La présente thèse sur les rites funéraires s'inscrit dans cette dynamique de la préparation et des réponses aux épidémies. Elle a pour objectif d'analyser les risques sanitaires imputables aux pratiques funéraires en vue de rechercher des cadres de compromis entre impératifs funéraires et exigences de santé publique pour favoriser la mise œuvre des politiques de réponses aux épidémies. Cette recherche de type qualitatif est basée sur la démarche de la théorisation ancrée. Le corpus est constitué de vingt-six (26) observations combinées avec des prises de vue, des discussions occasionnelles, et trente (30) entretiens. Ces données ont été renforcées par la recension de documents et la recherche bibliographique. Les résultats montrent que le réaménagement des rites funéraires, au gré du risque sanitaire, met en cause une diversité d'enjeux qui constituent des risques socio-culturels. L'analyse des occasions de contact, sur la base des savoir épidémiologiques, montre que tous les rites funéraires n'impliquent pas de contacts avec les cadavres. Par ailleurs, les politiques de réponses doivent tenir compte de la diversité des institutions sociales et de leurs logiques funéraires contradictoires. En revanche, il existe des contre-rites adaptables aux cadavres contagieux. La variabilité et la plasticité, ainsi que les entités nosologiques populaires liées à la manipulation des cadavres offrent des fenêtres d'opportunité permettant de négocier les mesures de biosécurité et de co-construire les prises de décisions avec les parties prenantes. Cette recherche montre que ceci impose une approche par les impératifs funéraires : rechercher les interdits, les obligations et les permissions, selon les types de mort, les changements funéraires et les formes d'adaptation pour mettre au jour des champs de possibles aménagements en temps d'épidémie. L'opérationnalisation de ces savoirs socio-anthropologiques nécessite la promotion d'une anthropologie des épidémies ayant une culture de l'action et privilégiant l'approche systémique de la co-construction.

Mots clés : préparation aux épidémies, risque épidémique, risque socio-culturel, impératif funéraire, fenêtre d'opportunité, Côte d'Ivoire

Abstract

The implementation of biosecurity policies for funeral rites in times of epidemics often takes place in a poisonous atmosphere. Faced with this complexity, anthropologists are called upon to support medical intervention teams and humanitarian workers. However, they generally have neither the experience nor the training required to act in emergency situations. At the same time, global health institutions are urging states to prepare for epidemics, but without defining the social dimensions. This thesis on funeral rites is part of this dynamic of epidemic preparedness and response. It aims to analyze the health risks attributable to funeral practices with a view to seeking frameworks for compromise between funeral imperatives and public health requirements in order to promote the implementation of policies for responding to epidemics. This qualitative research is based on the grounded theory approach. The corpus is made up of twenty-six (26) observations combined with photographs, occasional discussions, and thirty (30) interviews. These data were reinforced by document review and bibliographic research. The results show that the rearrangement of funeral rites in response to health risks involves a variety of issues that constitute socio-cultural risks. The analysis of contact opportunities shows that not all funeral rites involve contact with corpses. Moreover, response policies must take into account the diversity of social institutions with sometimes opposing or contradictory funeral logics. On the other hand, there are adaptable counter-rites to contagious corpses. The variability and plasticity, as well as the popular nosological entities linked to the handling of corpses, offer windows of opportunity to negotiate biosecurity measures and co-construct decision-making with stakeholders. This research shows that this requires an approach based on funerary imperatives: researching prohibitions, obligations and permissions, according to the type of death, funerary changes and forms of adaptation, in order to uncover fields of possible arrangements in times of epidemics. The operationalization of this socio-anthropological knowledge requires the promotion of an anthropology of epidemics that has a culture of action and favors a systemic approach to co-construction.

Keywords: epidemic preparedness, epidemic risk, socio-cultural risk, funerary requirement window of opportunity, Côte d'Ivoire

Liste des sigles, acronymes et abréviations

ARK :	Animation Rurale de Korhogo
ARTS :	Allocations de recherche pour une thèse au Sud
CAP :	Attitudes, Connaissances et Pratiques
CASS :	Cellule d'analyse en sciences sociales
CCC :	Communication pour le Changement de Comportements
CHR :	Centre Hospitalier Régional
Covid-19 :	Maladie à Coronavirus 2019
CRF :	Cellule Rites Funéraires
CRF :	Croix-Rouge Française
CUB :	Chaire Unesco de Bioéthique
Ebo-CI :	Ébola et la Côte d'Ivoire
EDS :	Enterrement Digne et Sécurisé
IMRAD :	Introduction, Matériels et méthodes, Résultats et Discussion
INHP :	Institut National d'Hygiène Publique
IOA :	Integrated Outbreak Analytics
IPCI :	Institut Pasteur Côte d'Ivoire
IRD :	Institution de Recherche pour le Développement
JEAI :	Jeune Équipe Associée à l'IRD
LPED :	Laboratoire, Population, Environnement et Population
MVE :	Maladie à Virus Ébola
OMS :	Organisation Mondiale de la Santé
PACE :	Programme d'Anthropologie Comparée d'Ébola
PCC :	Plan de Communication de Crise
RAEE :	Réseau Anthropologie des Épidémie Émergentes
RiF&piC :	Rites Funéraires et Épidémies en Côte d'Ivoire
SAD :	Systèmes d'Aide à la Décision
SRAS :	Syndrome Respiratoire Aigu Sévère
UAO :	Université Alassane Ouattara
UPGC :	Université Péléforo Gbon Coulibaly

Table des illustrations

Carte

<i>Carte 1: Sites d'étude.....</i>	62
------------------------------------	-----------

Tableau

<i>Tableau 1: Liste des répondants.....</i>	78
<i>Tableau 2: Liste des observations et des catégories d'acteurs observées.....</i>	83
<i>Tableau 3: Récapitulatif de l'analyse séquentielle et des occasions de contact dans les rites funéraires.....</i>	225

Figures

<i>Figure 1: Représentation d'un échantillonnage non probabiliste.....</i>	76
<i>Figure 2: Schéma de la démarche conceptuelle de la recherche.....</i>	109
<i>Figure 3: Cartographie des catégories d'acteurs impliquées dans les processus décisionnels funéraires.....</i>	158
<i>Figure 5: Les douze étapes de l'inhumation sans risque et dans la dignité les personnes décédées de maladie à virus Ébola suspectée ou confirmée.....</i>	274
<i>Figure 6: Processus de gestion des urgences.....</i>	303

Photos

<i>Photo 1: Un cercueil en forme avion.....</i>	79
<i>Photo 2: Maisons des ancêtres.....</i>	123
<i>Photo 3: Critères de catégorisation des cadavres agressifs ou à risques élevés.....</i>	141
<i>Photo 4: Caractéristiques des cadavres potentiellement dangereux ou agressifs.....</i>	145
<i>Photo 5: Critères de catégorisation des cadavres à risques modérés.....</i>	146
<i>Photo 6: Des linceuls souillés par des liquides corporels.....</i>	202
<i>Photo 7: Des chambres mortuaires au village.....</i>	204
<i>Photo 8: La douche mortuaire des initiés au poro dans un village.....</i>	207
<i>Photo 9: Un orchestre accompagnant la toilette mortuaire d'une initiée au poro.....</i>	218
<i>Photo 10: Des petites-filles transportant la dépouille de leur grand-mère au kafoudal....</i>	220
<i>Photo 11: Construction de la tombe d'un chef de village.....</i>	222
<i>Photo 12: Programme funéraire d'un cas de couwélé kalèlè.....</i>	230

Sommaire

<i>Résumé</i>	<i>I</i>
<i>Liste des sigles, acronymes et abréviations</i>	<i>III</i>
<i>Table des illustrations</i>	<i>IV</i>
<i>Sommaire</i>	<i>V</i>
<i>Note aux lecteurs</i>	<i>VI</i>
<i>Remerciements</i>	<i>VII</i>
<i>Avant-propos</i>	<i>IX</i>
<i>Introduction</i>	<i>1</i>
<i>Matériels et méthodes</i>	<i>57</i>
<i>Résultats</i>	<i>118</i>
<i>Analyse et discussion</i>	<i>266</i>
<i>Conclusion</i>	<i>327</i>
<i>Bibliographie</i>	<i>332</i>
<i>Annexes</i>	<i>XIII</i>
<i>Table des matières</i>	<i>XXVI</i>

Note aux lecteurs

Ce document que vous tenez en main est constitué de récits, avec des parties analytiques qui sont la contribution de l'ensemble de l'équipe de recherche. Ainsi, dans les récits présentés sous forme de vignettes ethnographiques, le pronom employé est le « je ». C'est une façon pour nous d'assumer notre terrain et ces réalités. Dans les parties analytiques, c'est le « nous » de modestie qui est employé, car les réflexions et les pistes d'analyse ont été construites collectivement, avec l'ensemble de l'équipe de recherche.

En outre, dans ce document, nous avons opté pour le terme « Senoufo », sans accent, car dans les bases de données en ligne, cette orthographe permet de retrouver également l'écriture avec accent.

Il importe également d'attirer l'attention du lecteur qu'à l'exception des auteurs convoqués, les prénoms contenus dans ce document sont des pseudonymes attribués aux répondants en vue du respect du principe éthique de l'anonymat. Ces prénoms fictifs ont été choisis sans référence à un acteur particulier dans la communauté.

Remerciements

Nos remerciements les plus sincères et les plus indescriptibles vont à l'endroit du Professeur Francis Akindès et du Docteur Marc Egrot qui ont conjointement dirigé cette thèse. Ils n'ont lésiné ni sur les ressources financières et logistiques pour nous mettre dans des meilleures conditions de travail, ni sur les ressources en temps pour le suivi et l'encadrement.

Nous voulons également remercier tous les chercheurs de la CUB, en particulier Docteur Soro Marceline, Docteur Séverin, Docteur Fofana Moussa, Professeur Ousmane Zina qui, d'une manière ou d'une autre, ont contribué au succès de cette thèse. Dans la même veine, nous remercions toute l'équipe du LPED, avec à sa tête Madame Bénédicte Gastineau, ainsi que les dynamiques assistantes pour les différents appuis lors de mes mobilités au sein de leur laboratoire. J'exprime également toute ma gratitude à la Docteur Julienne Anoko, de l'OMS/AFRO, pour son soutien et ses conseils.

A ma famille, merci de nous avoir soutenu et encouragé, surtout durant ces années d'études. Nous exprimons notre gratitude à Madame et Monsieur Adjoumani Yao de nous avoir accueilli chez eux durant les deux (2) premières années de notre parcours universitaire, lorsque l'université de Bouaké était délocalisée à Abidjan du fait de la crise de 2002. Également, nous tenons à remercier tous nos amis notamment Éric Adjoumani pour ses relectures et observations, Edwige Kouakou et Ange Kouakou pour leur sens d'humanisme durant les moments difficiles du travail. Je remercie tous les doctorants de la CUB notamment Alex Ngoran, Annick Gnazalé, Konaté Fona et Ange Balé pour les échanges réguliers autour de notre thématique de recherche pour des propositions constructives.

Cette thèse n'aurait pas été possible sans le concours d'un nombre important de participants et participantes lors de la collecte des données sur le terrain : chefs de village, de bois sacré, de terre, de lignage, de quartier, ainsi que des laveuses et laveurs de cadavres en pays senoufo. Nous les remercions infiniment de nous avoir fait part de leurs vécus et expériences sur les rituels funéraires. Une majeure partie de la collecte a été possible grâce au personnel d'une structure de pompes funèbres à Korhogo et des thanatopracteurs itinérants, ainsi que le personnel du service d'urgence médical du CHR de Korhogo. A toutes ces catégories d'acteurs, pour avoir accepté notre présence, afin de les observer et de les

suivre en situation dans le but d'apprécier la réalité indicible de l'intimité et des secrets dans les pratiques de fin de vie et les cérémonies funéraires, nous tenons à leur exprimer notre profonde gratitude. Nous remercions l'ensemble des répondants et des participants qui nous ont accordé de leur temps lors des entretiens et des échanges informels ou occasionnels. Nous remercions particulièrement Monsieur Sambou et son ami Touré, d'avoir facilité notre accès sur le terrain, mais aussi pour avoir fortement contribué à la construction des relations ethnographiques durant toute la période l'immersion.

Nous exprimons notre reconnaissance au département de sociologie et anthropologie de l'Université Péléforo Gbon Coulibaly (UPGC), d'avoir mis à notre disposition trois (3) étudiantes (Coulibaly Salimata, Soro Karidja et Silué Sidonie) pour collecter des informations sur la pratique de la toilette intime des femmes décédées. A ces étudiantes, nous traduisons notre profonde gratitude.

Nous ne saurions terminer ces pages de reconnaissance sans réitérer nos remerciements à tous les partenaires qui ont contribué la réalisation de cette thèse : IRD (la régie d'Abidjan, la responsable du Programme ARTS et son assistance), LPED, RAEE, Campus France, Aix-Marseille Université et INHP.

Avant-propos

« Vous n'aurez plus jamais de répit ! » (Akindès, 15/03/2015).

Le 15 mars 2015, les résultats à mi-parcours du programme de recherche Ebo-CI (Ébola et la Côte d'Ivoire), réalisé de 2015 à 2016, pendant l'épidémie de la maladie à virus Ébola (MVE) en Afrique de l'Ouest sont présentés aux autorités de l'Institut National d'Hygiène Publique (INHP). Cette institution d'État a en charge la mise en œuvre des politiques de réponse aux épidémies en Côte d'Ivoire. Hébergé à la Chaire Unesco de Bioéthique (CUB), le programme Ebo-CI était coordonné par le Professeur Francis Akindès et le Docteur Marc Egrot. Cette recherche a analysé les rumeurs autour de la MVE, la prise en charge des cas suspects, la vie sociale des mesures aux frontières et les expériences sociales des recommandations d'évitement de la manipulation des cadavres humains durant cette période à risque épidémique. Ce dernier point fut d'ailleurs l'objet de notre mémoire de master II. Ces recherches ont été réalisées dans le cadre du Programme Anthropologie Comparé d'Ébola (PACE) impliquant cinq (5) pays d'Afrique de l'Ouest¹.

Après la restitution, le directeur d'alors de l'INHP termine son discours dans les termes suivants : « si vous devez continuer à travailler sur une seule chose, ce sera les rites funéraires... ». Communiquer sur ces pratiques, considérées comme l'une des principales causes de diffusion de la MVE, fut en effet une équation très complexe à résoudre pour les acteurs de santé publique. Comment interdire à ses concitoyens de toucher leurs morts alors que l'on est parfois soi-même partie prenante de ces pratiques ? Au sortir de la salle de conférences, le Professeur Francis Akindès réunit les douze étudiants et dit : « vous avez entendu ce qu'il vient de dire ? Sachez que vous n'aurez plus jamais de répit ! ». Le sens de cette phrase fut particulièrement ressenti dans la suite de la construction de ma carrière de socio-anthropologue.

¹ Le PACE, financé par Expertise France, l'alliance Aviesan de l'Inserm, l'IRD — et Unicef en Côte d'Ivoire — s'est déroulé au Bénin (EbBen), au Burkina Faso (EboBuF), en Côte d'Ivoire (EboCI), en Guinée (EboGui) et au Sénégal (EbSen). Il fut coordonné par Bernard Taverne, IRD, coordonnateur du Réseau SHSÉbola, devenu depuis janvier 2016 le Réseau Anthropologie des Epidémies Emergentes (RAEE : <https://shsÉbola.hypotheses.org/>).

A la suite d'Ebo-CI naîtra le programme « Rituels funéraires et épidémies en Côte d'Ivoire » (RiF&piC)². De fait, pour répondre à la demande expresse de l'INHP, le Docteur Egrot proposa au Professeur Francis Akindès de mettre en place une Jeune Équipe Associée à l'IRD (JEA). Elle aura à s'occuper spécifiquement de mener des recherches sur la question des rites funéraires. Mais, le Professeur hésitait à mobiliser cet instrument de financement de l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD), parce que rebuté par son appellation « Jeune Équipe » alors qu'il approche la fin de carrière. Néanmoins, il finit par accepter par souci de renouvellement des chaînes de génération de chercheurs. En effet, le Professeur comprit, après des mois de réflexions, que la mise en place d'une « Jeune Équipe », peut correspondre à l'un de ses défis majeurs en tant que formateur : le souci de génération.

Ayant travaillé sur cette question des rites funéraires dans le cadre de mon mémoire de master II, la coordination de la rédaction du projet m'a été confié. Sous la supervision de Docteur Marc Egrot, nous avons travaillé d'arrache-pied pendant deux semaines pour monter le projet RiF&piC qui sera porté par la JEA. Le programme comprend trois axes : anthropologie, sciences politiques et juridiques et socio-économie. Il a pour objectif général de comprendre les rites funéraires en vue d'éclairer les politiques de réponses aux épidémies, notamment lorsque le mode de transmission est lié au contact direct avec le corps de la personne décédée, des liquides corporels ou par l'intermédiaire d'objets potentiellement souillés par ces fluides. La présente thèse, inscrite dans la perspective de la préparation aux épidémies est rattachée à l'axe anthropologie de ce programme.

² Conjointement élaboré et coordonné par le Professeur Akindès et le Docteur Egrot, RiF&piC est financé par l'IRD dans le cadre d'une Jeune Équipe Associée à l'IRD (JEA).

Introduction

Le plan de présentation que nous suivons dans cette thèse repose sur le format IMRAD (Introduction, Matériels et méthodes, Résultats et Discussion). La structuration de ce format indique que la partie introductive consiste en la construction de la problématique de recherche tout en montrant la pertinence et l'intérêt de la recherche. L'introduction est donc la partie où le chercheur présente le contexte de la recherche, discute les textes des auteurs ayant déjà travaillé sur le même objet pour mettre en exergue l'originalité, l'actualité ou encore les pans qui restent à exploiter (Pontille 2007). Pour rendre ce processus de passage de la question de départ à la définition de la question de recherche, la première partie est structurée comme suit : contexte de la recherche, constats de recherche, état de la question, perspectives théoriques et questions et objectif de la recherche. Ces grandes articulations qui constituent l'ensemble de l'introduction seront progressivement présentées.

1. Contexte de la recherche

En 2003, des anthropologues évoquaient la question de l'interdiction des rituels funéraires comme particulièrement délicate dans la réposte aux épidémies de MVE en Afrique Centrale et Équatoriale (Epelboin 2003a, Hewlett et Amola 2003). En effet, les données épidémiologiques attestent que le contact direct avec les liquides corporels et les cadavres représente le principal mode de transmission du virus en population humaine (Dowell et al. 1999, Khan et al. 1999, Boumandouki et al. 2005, OMS 2014a, Khan et al. 2015, Feldmann et al. 2020). Alors, pour limiter les risques de transmission, lorsqu'une épidémie de MVE sévit dans une zone, les mesures sanitaires interdisent la manipulation des corps des personnes décédées d'Ébola, suspectées ou confirmées (Epelboin 2012). Un film ethnographique souligne que ces mêmes mesures préconisaient l'incinération des draps ou linceuls, ainsi que les objets potentiellement souillés pour les liquides corporels de la personne décédée (Brunnquell et Epelboin 2007). La mise en œuvre de l'ensemble de ces mesures se déroule généralement dans une ambiance délétère. Ce même film ethnographique retraçant les efforts des équipes d'intervention à Kéllé (Congo) pour limiter la propagation de la maladie mentionnait l'assassinat de quatre instituteurs, accusés de complicité avec les personnes qui propageraient la maladie par sorcellerie (Epelboin 2003a). L'épidémie de MVE de 2013 à 2016, en Afrique de l'Ouest, remet cette question des rituels funéraires sur le devant de la scène, comme *hotspots* de la contagion et de la propagation du virus. Pour les années 2013 et 2014, l'OMS avançait des taux de transmission occasionnés par des rituels funéraires de 60 % en Guinée et 80 % en Sierra Leone (OMS 2014b, 2015a).

Devant l'ampleur de l'épidémie, l'OMS et ses partenaires réintroduisent les normes biosécuritaires interdisant les rituels funéraires (OMS 2014c, 2014a, 2015b). Néanmoins, afin d'éviter les débordements sociaux, un protocole pour des « enterrements dignes et sécurisés » (EDS) (CRF, Tran-Minh et Soubriard, 2016 ; I.F.R.C et R.C.S, 2015) ou encore des inhumations « dans la dignité et sans risque » (OMS 2014d) a été mis en place. L'application de cette procédure des EDS a certes

permis de dissiper les craintes des populations et réduire la propagation de la transmission (International Ebola Response Team et al. 2016). Mais sa mise en œuvre se heurte à des réactions sociales qualifiées de « résistance » de « méfiance » ou de « résistance » communautaire (Faye 2015, Wilkinson et Fairhead 2017). De fait, « des pratiques de dissimulation des malades et même des corps, d'enterrements non sécurisés de corps non prélevés, une grande mobilité des contacts, des cas suspects perdus de vue » ont continué d'être observées (Fribault 2015: 2). Au Liberia, la mise en œuvre de ce procédure d'EDS a donné lieu à des « enterrements secrets » (Moran 2017). Le point culminant est illustré par le massacre de Womey en septembre 2014, avec l'assassinat de huit (8) membres de l'équipe de sensibilisation (Anoko 2014)³. Les difficultés à mettre en œuvre les mesures d'EDS ont été également observées en 2017, lors de la énième résurgence de l'épidémie de peste à Madagascar où des pratiques d'exhumation et de vols de cadavres ont été rapportées⁴. Au début de la pandémie de covid-19 en Europe, l'interdiction des rituels funéraires (HCSP 2020) était perçue comme une « catastrophe morale » (Alfieri et al. 2020, Sams et al. 2021). Ces ressentis ont suscité des remous chez des populations européennes (Anderson et al. 2020, Gall 2020, Vidua et al. 2020, Khoo et al. 2020, Confavreux 2021, Coq-Chodorge 2021, Goanec 2021a, 2021b).

³ En septembre 2014, dans le village de Womey (préfecture de N'Zérékoré, Guinée forestière), huit (8) membres de l'équipe de sensibilisation, composée de cadres administratifs et médicaux nationaux, ont été tués par des jeunes déchaînés, soutenus par des femmes. 11 accusés de ce massacre ont été contaminés à perpétuités par la justice guinéenne.

⁴ Pendant cette énième épidémie de peste à Madagascar, des populations réclamant la pratique ancestrale appeler *famadhiana* (rituel de retournement ou les secondes funérailles) s'opposaient à la mise en œuvre des mesures sanitaires et exhumaient, voire volaient des corps de personnes décédées pour accomplir ce rite : https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/societe-africaine/madagascar-le-retournement-des-morts-coutume-toujours-en-vogue-malgre-la-peste_3058903.html / http://www.ipreunion.com/actualites-reunion/reportage/2018/03/25/la-peste-touche-toujours-la-grande-le-madagascar-l-enterrement-des-pestiferes-evolue_78808.html / <https://www.linfo.re/ocean-indien/madagascar/728227-madagascar-vol-des-cadavres-de-pestiferes>. L'histoire de la gestion des épidémies de peste à Madagascar montre que des protestations similaires ont été observées dans le passé lorsque les autorités interdisaient ces rites du fait de l'épidémie de peste (Boulay 2016).

La récurrence de ces problèmes socio-culturels, difficilement traitables dans l'urgence, invite à se préparer. Pour mémoire, en 1997, l'OMS attirait l'attention sur la nécessité de se préparer aux épidémies de MVE qui étaient connues en son temps comme une « fièvre hémorragique à virus Ébola » (OMS 1997). Des épidémies du Syndrome Respiratoire Aigu Sévère (SRAS) dans les années 2003 en Asie, en passant par la grippe aviaire et en s'intensifiant par la pandémie de covid-19, la « «préparation à la prochaine épidémie⁵» [est devenue] un nouveau paradigme au même titre que la prévention » (David et Le Dévédec 2019 : 363). La préparation aux épidémies, perçue comme un « nouveau principe dans la gestion des risques » (Keck 2015 : 74), est de plus en plus promue par des institutions de santé globale. Le risque épidémique qui semble être permanent et la contestation des mesures sanitaires, fait qu'aujourd'hui la question « n'est pas de savoir quand et où la pandémie [ou l'épidémie] commencera, mais si nous sommes prêts à affronter ses conséquences catastrophiques » (Keck 2021 : 15). Cependant, à bien des égards, les « sentinelles des pandémies » ne doivent pas être uniquement de l'ordre de la « biotechnologie » (Keck 2015, 2021, Kelly et al. 2019). Les réponses aux épidémies doivent d'être menées en accord avec la culture et non s'y opposer.

Alors, face à la complexité et la difficulté à mettre en œuvre les mesures sanitaires, des anthropologues sont sollicités d'urgence pour appuyer les équipes d'intervention sur le terrain (Desclaux et Touré 2018). Or, ceux-ci n'ont généralement pas d'expérience encore moins d'outils adaptés pour intervenir dans des situations d'urgence. Par conséquent, la préparation aux épidémies concerne aussi bien les États que les anthropologues. La présente thèse s'inscrit dans la perspective de la prise en compte des dimensions sociales de la préparation aux épidémies. A partir d'une anthropologie de la mort, chez les Senoufo de Côte d'Ivoire, cette recherche veut comprendre les pratiques funéraires dans leurs

⁵ La littérature montre que les principes de la préparation aux épidémies sont ancrés dans les normes biosécuritaires qui impliquent « une série de mesures destinées à empêcher les maladies » (Cooper et al. 2006 : vii). Ces principes incitent à la mise en place de dispositifs de « surveillance », de « contrôle » des maladies par « des techniques d'isolation, de quarantaine et de vaccination, par des programmes de supervision par la politique de la recherche scientifique et par l'épidémiologie » (Deziel 2008: 79).

contextes ordinaires afin d'éclairer la prise en compte des dimensions sociales des politiques de préparation et de réponses. Pour donner un ancrage empirique à la construction de la problématique de recherche, des constats de terrain ont été construits à partir des premières lectures couplées à des données d'immersion.

2. Constats de recherche

Ce travail doctoral envisage de réaliser des recherches anthropologiques sur les rituels funéraires en comparaison avec les travaux antérieurement effectués sur le même objet. Il fallait, pour ce faire, procéder par des constats de terrain en articulation avec les questions épidémiques et la biosécurisation des rituels funéraires. Ainsi, d'août 2017 à janvier 2018, une immersion a été effectuée en pays senoufo. Au cours de cette longue période d'immersion, des observations ont été faites à la morgue, au service d'urgence du Centre Hospitalier Régional (CHR) de Korhogo et dans des villages avec des thanatopracteurs itinérants. Sur la base de ces données de terrain et des lectures faites notamment sur les Senoufo, nous avons construit quatre (4) principaux constats pour contextualiser la problématique de cette recherche.

Constat 1 : L'indissociabilité des rituels funéraires aux institutions sociales sacrées et à la vie quotidienne des Senoufo

Nous n'avions qu'une connaissance vague du peuple senoufo avant ce travail doctoral et l'immersion dans cette aire culturelle. Jamais, nous n'avions imaginé que presque toutes les stratégies de survie dans cette sphère culturelle reposaient sur l'idée de la mort et les relations entre les morts et les vivants. La lecture de plusieurs travaux réalisés sur les Senoufo permettent de constater que ce groupe ethnique vit par la mort, avec la mort et pour la mort (Vendeix 1934, Coulibaly 1961, Roussel 1965, Holas 1968, 1985, Jamin 1973, 1977, 1979, Glaze 1975, Verdier 1976, Richter 1981, Sindzingre et Zempléni 1981, McCall 1982, Ravenhill et Glaze 1982, Sindzingre 1983, Erlmann et de Lannoy 1986, Förster 1993, Fujie et de Lannoy 1996, Ouattara 1999, Rongier 2002, Lemaire 2009,

Lorillard 2009, Diamitani 2011, Soro 2012, M'brah 2014, Mamadou 2015). Aucune de ces recherches sociologiques et anthropologiques, même celles ne portant ni sur la mort, ni sur la maladie, encore moins sur les rituels d'initiation comme celle de Roussel, n'ont pu se passer de la question des rituels funéraires. Il suffit seulement de chercher les termes « mort », « ancêtre », « funérailles », « rite » ou « rituels », dans ces textes pour se rendre compte du fort ancrage des rituels funéraires dans les rapports sociaux. La récurrence des mots en lien avec la mort consolide ainsi nos appréhensions dès les quatre premiers mois d'immersion. Malgré les cours d'histoire à l'école primaire qui nous enseignaient que les Senoufo étaient des voltaïques — comme nombre d'ivoiriens — nous continuons de préjuger que ce peuple était profondément marqué par l'introduction de l'islam dans leurs systèmes de croyances. De ce fait, ils devraient — dans leur grande majorité — non seulement se débarrasser rapidement de leurs morts, mais aussi abandonner le culte des ancêtres conformément aux principes funéraires islamiques (Brahmi 2011).

Outre la forte prégnance des pratiques ancestrales, en dépit de l'introduction des normes funéraires — en l'occurrence islamiques et christianismes — l'économie, le politique, les règles de contrôle social, les pratiques agricoles, bref, la quasi-totalité des espaces sociaux senoufo est régie par des principes mortuaires localement élaborés. L'omniprésence du funéraire dans la vie quotidienne des Senoufo et son fort ancrage institutionnel fait ainsi constater que la *nécrosociabilité*⁶ constitue la trame de fond de cette société. A ce propos, Marie Lorillard, une anthropologue qui a fait sa thèse dans cette aire culturelle, s'interrogeait — dans un échange de mails que nous avons eu avec elle au début de la thèse — « comment les Senoufo pourraient abandonner leurs pratiques en temps d'épidémie sans y laisser une partie de leur identité ? ». De ce point de vue, l'introduction de normes biosécuritaires dans une telle aire culturelle est susceptible, à bien des égards, de mettre en cause plusieurs enjeux que nous nous examinerons

⁶ Proposé par Thomas Laqueur pour décrire le processus de transformation des rapports sociaux des acteurs (Laqueur 2015), le concept de *nécrosociabilité* permet met en perspective le fait que la quasi-totalité des stratégies de survie d'une société seraient portées par des idéologies construites autour de la mort, des morts et le processus de socialisation (Kim 2016).

dans cette thèse. Une première question induite par ce constat est de savoir comment les Senoufo se représentent-ils la mort, les morts et les rites funéraires ? La seconde question qu'il suscite est de savoir quels sont les enjeux (intérêts sociaux, culturels, économiques, institutionnels, symboliques) que peut mettre en cause le réaménagement des rituels funéraires en temps d'épidémie ?

Constat 2 : Un système funéraire extrêmement exigeant dans une aire culturelle hermétique, mais ouverte

Il a été constaté que la société est une société initiatique. Se faisant, l'aire culturelle senoufo est, à première vue, caractérisée par son hermétisme. Il y a plusieurs institutions d'initiation : les sociétés secrètes *sandogo*⁷, *dozo*⁸, balafonistes et *poro*, la plus importante société secrète en pays senoufo. Il existe en outre une diversité de *poro*, par exemple, « selon les régions, les sous-groupes et les corporations (forgerons, sculpteurs et autres)⁹. Il faut aussi distinguer le *poro* communautaire des *poro* privés¹⁰. Le premier type relève de la collectivité et mobilise tous les jeunes d'une localité. Il est indispensable, sinon impératif, de se faire initier à ce type de *poro*. Les seconds (*kagba*, *nasolo*, *wambéley*, *korobla*, *nokarig*, *sizangbor*, etc.) appartiennent à des particuliers et leur cadre normatif varie.

⁷ « Une autre institution, plutôt féminine, le *sandoho*, assure l'unité et la pérennité des matrilignages par sa fonction de contrôle du respect des règles d'alliance et par le fait qu'elle se recrute en ligne matrilineaire, tout en fournissant les devins » : <https://matricien.wordpress.com/geo-hist-matriarcat/afrique/senufo/>. Comme le *poro*, les rites funéraires ostentatoires s'observent également dans le *sandogo* qui attache une importance particulière aux rites de mort.

⁸ Selon Koné Fahiraman et Bakayoko Niagalé, « les associations de *dozo* en Côte d'Ivoire sont avant tout adeptes d'une confrérie de chasseurs traditionnels reflétant, du point de vue anthropologique, une institution socio-culturelle propre aux traditions de l'aire culturelle Mandé répandue en Afrique de l'Ouest. En tant qu'institution sociale, cette confrérie est adossée sur un cadre normatif renvoyant à un univers de croyances, une vision particulière du monde, un imaginaire social, des règles de structuration et de fonctionnement interne, un rapport au monde externe, des valeurs fondamentales instituant des modèles de comportements et de pratiques. [...]. En Côte d'Ivoire la majeure partie des adeptes de la confrérie *dozo* appartiennent aux groupes mandés (malinké, bambara) et voltaïques (senoufo et lobi) ». (Koné et Bakayoko, 2018, p. 5-6).

⁹ Varoqui J. et Knops P., 2009, « l'ancien pays senoufo. Étologie, notes et photos », *archéologie.net*, en ligne : <https://archeographe.net/node/194>, consulté le 25/10/2018.

¹⁰ Les constats de terrains et les discours des répondants attestent qu'ils existent une diversité de *poro* chez les Senoufo. Il y a des *poro* communs à l'ensemble des populations d'un terroir pour lesquels l'initiation est obligatoire pour les Senoufo du village, des *poros* pour la chefferie et des *poro* privés appartenant à une famille ou un lignage.

Cependant, tous ces compartiments sociaux ne sont pas des cloisons culturelles. Un individu peut être initié à la fois au *sandogo* ; appartenir à la confrérie *dozo*, être balafoniste (xylophoniste) et être initié au *poro*.

Ainsi, au-delà de l'hermétisme, ces blocs sociaux sont donc ouverts les uns aux autres, à l'exception du *poro* où l'ouverture aux femmes est assez restreinte. En outre, un *senoufo* converti à l'islam ou au christianisme peut également être initié au *poro*. Des *Senoufo* peuvent ainsi faire cohabiter en eux, des identités différentes en s'abonnant à des intuitions sociales ayant des cadres normatifs divergents et des fonctions variées avec des prescriptions funéraires parfois incompatibles. Or, pour l'ensemble des institutions sociales, rendre hommage à un mort à travers des rituels funéraires, est un impératif. Diverses logiques enchevêtrées, parfois opposées, interfèrent alors avec les manières d'accompagner la personne mourante ou décédée. Néanmoins, dans la majorité des cas, les cérémonies funéraires se déroulent dans une ambiance plus ou moins conviviales. Pour l'intérêt de cette recherche, la question est de savoir quels sont les compromis interinstitutionnels pour les personnes ayant plusieurs identités, mais aussi les compromis intra-institutionnels lorsque les circonstances de la mort ne permettent pas l'implication des différentes institutions ? Quels sont les contre-rituels existant dans la culture pour réparer les erreurs et éviter le malheur lorsqu'une institution n'a pu accompagner son mort convenablement ?

Constat 3 : la diversité des espaces funéraires et variabilité des occasions de contact

En pays *senoufo* comme dans bien de cultures, la mort et ses rituels sont des moments d'importants rassemblements. En effet, dès les premiers jours d'immersion, j'ai été stupéfait de la diversité des espaces d'initiation communément appelés « bois sacré »¹¹ et qui faisait de cette aire culturelle une société sacrée et secrète et

¹¹ Le vocable « bois sacré » sert à désigner en propre une clairière ouverte dans un bois à usage exclusif d'individus devant subir les épreuves de l'initiation. Il est également employé par référence à un groupement d'arbres ou d'arbustes qui, dans l'espace habité du village, forme comme une sorte

très en lien avec les morts. De fait, ces espaces représentent des lieux de rencontre lors d'un décès. Outre ces espaces funéraires sacrés, les morgues et les hôpitaux, l'immersion a permis de constater que la plupart des villages abritent une case et une douche mortuaire, sans oublier les cimetières. Par conséquent, des soins de conservation sont souvent pratiqués à domicile. À bien des égards, l'hétérogénéité des rituels funéraires, des espaces et le syncrétisme identitaire peuvent impliquer différents types de contacts avec le cadavre. Ainsi, suivant par exemple les modes de transmission interhumaine de la MVE, ces espaces et les pratiques qui s'y déroulent lors d'un décès constituent des contextes culturels de propagation de la maladie. De ce point de vue, l'exécution de ces rituels funéraires en temps d'épidémie peut contribuer à alimenter l'explosion de nouveaux cas. En revanche, plusieurs de ces rituels n'impliquent pas nécessairement de contact, ni avec le cadavre, ni avec les fluides corporels de la personne décédée. Quels sont les risques sanitaires imputables à la prise en charge culturelle des personnes mourantes ou décédées ?

Constat 4 : La complexité des rites funéraires : enjeux et défis des politiques biosécuritaires

Les premières lectures et les données des premiers mois d'immersion en pays senoufo montrent que — pour cette aire culturelle comme ailleurs — il existe une importante diversité, variabilité et spécificité des rituels funéraires. Cette hétérogénéité est en lien avec les identités familiales ou lignagères, le modèle étiologique, les circonstances du décès ou les formes de manifestations de la mort, mais aussi l'état physiologique, le statut social (initié ou non), la fonction sociale (chef de bois sacré, chef de terre, chef de lignage), le sexe, l'âge ou encore la situation économique. Le constat fait en pays senoufo montre en revanche une plus

d'enclave réservée aux « dieux » » (Cartry, 2015, p. 194). Nommer *sinzang* en pays senoufo, le « bois sacré » est un « espace sacré en périphérie du village, strictement interdit aux non-initiés et considéré comme le lieu où réside la divinité *katieleo*, la vieille mère du village » Varoqui J. et Knops P., 2009, « l'ancien pays senoufo. Etiologie, notes et photos », [archeographie.net](https://archeographie.net/node/194), en ligne : <https://archeographie.net/node/194>, consulté le 25/10/2018.

grande complexité des rituels funéraires. En quoi cette diversité et variabilité des rites funéraires peuvent offrir des opportunités d'adaptation des mesures de biosécurité en temps d'épidémies ? Autrement dit, quelles sont les fenêtres d'opportunité qu'offre l'hétérogénéité des rituels funéraires pour la co-construction des prises de décisions et la négociation de l'acceptation sociale des politiques de biosécurisation en temps d'épidémie ?

Après la présentation des constats, nous allons appréhender scientifiquement l'objet et offrir un ancrage heuristique à la problématique abordée dans cette thèse grâce à des informations issues des recherches antérieures. Venons-en alors à la revue critique de la littérature, puisque c'est d'elle qu'il s'agit.

3. État de la question

L'état de l'art réexamine les savoirs en sciences sociales sur les modalités funéraires lors des crises de mortalité par épidémie et des décès ordinaires afin de savoir comment l'anthropologie de la mort peut contribuer à l'élaboration des politiques sociales de la préparation et de la réponse aux épidémies. Suivant les perspectives scientifiques de la recherche, les lectures ont porté sur deux aspects clés. Elles ont concerné, d'une part, les contributions des sciences sociales, notamment la socio-anthropologie, dans la préparation et la réponse aux épidémies. D'autre part, elles ont porté sur la mort et les rituels funéraires aussi bien en temps de crise par épidémie qu'en temps ordinaire, en passant par les décès extraordinaires. La littérature a ainsi permis de saisir les contributions des sciences sociales. Elle a également permis d'appréhender l'intérêt d'une anthropologie funéraire dans la conceptualisation de la préparation et la construction des politiques de réponse aux épidémies.

3.1. Les formes de socialisation de la mort

Les lectures et les constats de terrain ont montré qu'il existe une diversité, une variabilité et une spécificité de rituels selon l'âge, le sexe, le statut social, la fonction sociale, etc. de la personne décédée, mais aussi des circonstances, des lieux du décès. Autrement, les sociétés ont différentes manières de répondre ou de faire face à la mort. Le premier point central de la revue présente ces formes de réponses sociales à la mort à travers différents sous points.

3.1.1. La gestion sociale du funéraire et des cadavres de masse en temps d'épidémie

Plusieurs évènements : « (guerre, massacre, désastre naturel, famine ou épidémie) ont généré un nombre de morts important et conduit dans certains cas à de véritables crises de mortalité » (Castex 2007 : 109). Ainsi, par crise de mortalité, il faut entendre un ensemble « d'évènements ou de situations subvenant dans une conjoncture bien définie et exceptionnelle où est mise en danger l'existence d'un groupe humain et dont le résultat est le décès brutal de plusieurs individus sur un temps relativement court » (Castex et Cartron 2007 : 11). En revanche, dans la société contemporaine, ces mêmes types de décès sont qualifiés de « mort collective » (Clavandier 2004, 2007, 2009b). Selon cette sociologue, certes « les "morts collectives" sont certes des morts massives, cependant leur spécificité ne tient pas au nombre de victimes mais bien au traitement de la mort qui s'en suit, relevant d'un processus événementiel et rituel tout autre que pour la mort "ordinaire" » (Clavandier 2007 : 229). Cependant, les analyses de la sociologue portent principalement sur la construction sociale de ces façons de mourir par les autorités qui cherchent à les rendre intelligibles et donner du sens aux réponses apportées. Les crises de mortalité peuvent être de différents types, mais au regard du contexte scientifique de notre thèse, la littérature est focalisée ici sur les « crises de mortalité par épidémie » (Castex et Cartron 2007 : 11). Cette notion de crise de mortalité par épidémie fait sens avec notre travail qui veut informer les politiques de préparation et de réponses aux épidémies en s'inspirant des expériences de

gestion des décès. Ces décès provoqués notamment par une épidémie, conduisent à une « prise en charge particulière des cadavres, qui aboutit bien souvent à la constitution d'ensembles funéraires généralement différents de ce que l'on a l'habitude de rencontrer en période de décès plus "ordinaire" » (Castex 2007 : 109). Comment les cadavres issus des crises de mortalité par épidémie sont-ils traités ? Qu'est-ce qui justifie ces traitements ? Et qu'en est-il des autres circonstances ou types de mort ?

Les réactions sociales face aux cadavres massifs ont été appréhendées grâce à des recherches associant l'archéologie funéraire et l'anthropologie de la mort par l'analyse de la variabilité des sépultures lors des épidémies de peste en Europe, au XVIII^{ème} siècle. Plusieurs de ces travaux montrent que durant cette épidémie, les dépouilles étaient différemment traitées par rapport aux personnes qui mourraient dans des conditions collectivement considérées comme anormales (Signoli et al. 2002, 2009, Rigeade et al. 2006, Blanchard et Georges 2007, Tzortzis et Rigeade 2008, 2009). Pour ces auteurs, notamment Rigeade et ses collaborateurs, les fosses communes de cette époque et les postures des squelettes qui y étaient indiquent que devant la menace de la mort massive, les perspectives funéraires sont modifiées et certaines barrières morales ou sacrées sont subverties. Ils montrent que les pratiques rituelles associées aux décès et aux funérailles sont, par nécessité, fréquemment bafouées. D'autres recherches conjointes considèrent que les enterrements en masse, les exclusions et les ségrégations des corps des personnes décédées durant cette épidémie seraient une expression de la peur de la contagion (Castex et Kacki 2013). Ainsi, ces auteurs pensent que qualifier cette gestion sépulcrale d'abandon pur et simple des corps semble réducteur et mérite d'être discuté. L'analyse des sépultures multiples du néolithique français faite par (Boulestin 2008) abonde dans le même sens. Pour lui, point n'est besoin d'évoquer systématiquement des scénarios sanglants à propos des fosses communes lors des épidémies, car elles reflètent soit un phénomène social particulier — lorsqu'un décès est la cause des autres — soit un évènement particulier, lorsque les décès ont la même cause.

3.1.2. *La gestion du funéraire et des cadavres issus d'une mort culturellement idéale*

L'historien (Ariès 1975) analyse plutôt ce qu'il est convenu de qualifier de « bonne mort » sous un angle structurel. Pour ce dernier qui a étudié l'évolution des conduites face à la mort dans l'aire culturelle occidentale, une « bonne mort » repose sur des facteurs structurels et la mort chrétienne en est un modèle typique. Il explique qu'avant que la peur de « l'Enfer » n'étant pas commune dans la première antiquité chrétienne, « la bonne mort était aussi bien celle de Socrate et du paganisme ». Cette mort, selon lui, « était acceptée avec résignation, comme une nécessité du Destin, et elle était l'objet comme les autres moments forts, individuels ou collectifs, d'une solennité, d'une fête dont les rites étaient dictés par la coutume » (Ariès 1975: 9). Cependant, le christianisme, apportant « des motivations nouvelles à des sentiments beaucoup plus anciens qu'il a respectés », la « bonne mort » est à présent celle qui « avertit et qui se passe en public » (Ariès 1975 : 9). En prenant pour modèle la mort chrétienne et en la comparant à la mort de Socrate et au paganisme, l'historien met en perspective l'évolution des conceptions de la « bonne mort », voire la mort, en général, dans le temps. Suivant Ariès, la « bonne mort » est accompagnée de prières et se déroule au milieu des siens.

Pendant vingt ans, Louis-Vincent Thomas a consacré toute son œuvre à l'étude de la mort et une série de rites en Afrique (Thomas, 1975, 1982, 1985, 1991, 2000, 1968). Ainsi, de texte en texte, parfois avec des reprises, il propose de considérer la « bonne mort » et la « mauvaise mort » comme un duo conceptuel opératoire pour comprendre la variabilité et la diversité des rites funéraires et les pratiques face aux décès. Dans son ouvrage *cinq essais sur la mort africaine*, il définit la « bonne mort » comme « celle qui s'accomplit selon les normes traditionnelles (de lieu, de temps, de manière) sans provoquer l'intervention dangereuse, parce que terriblement contagieuse, du numineux ; elle peut être naturelle ou rituelle » (Thomas 2013 : 14). Dans un tableau, l'auteur présente un ensemble d'indicateurs avec plusieurs indices de ce qui est selon lui culturellement qualifié de « bonne mort » dans les sociétés qu'il a observé. Cette catégorie repose

sur des indicateurs de « lieu (mourir chez soi pour pouvoir bénéficier de la totalité des rites et présider ses funérailles) ; l'âge (mourir dans la « fleur de l'âge » pour le guerrier ou mourir vieux, gorgés d'années) ; la situation personnelle (avoir des enfants, mourir en leur présence, avoir vécu en accord avec la coutumes et avoir préparé sa mort) ; des modalités de décès (mourir de vieillesse et d'usure, avoir désiré sa mort, mourir par obligation rituelle : suicide sacrificiel) » (Thomas 1982 : 174-176). Par ailleurs, un travail théologique, analysant les représentations des anciens israélites, met en évidence quatre critères de « bonne mort » ou de « mort acceptable » (Spronk 2004). Dans leur argumentaire, une « bonne mort » ou « mort acceptable » est celle qui survient après une longue vie ; lorsqu'une personne meurt en paix ; lorsqu'il y a continuité dans la relation avec les ancêtres et les héritiers et lorsque la personne sera enterrée dans sa propre terre. En revanche, Luy Quijada et Ramírez González préfèrent le concept de « mort naturelle » en tant que « résultat final d'un processus morbide dans lequel n'interviennent pas de mécanismes externes » (Luy Quijada et Ramírez González 1997 : 68). Les notions de « bonne mort » et de « mort naturelle » doivent être prises avec beaucoup de recul, car quelles que soient les circonstances du décès, la mort suscite toujours de la tristesse, de l'angoisse, de la douleur et, dans plusieurs aires culturelles, elle est constamment suspectée. En définitive, l'aspiration à la « bonne mort », telle que définie par les principes coutumiers, demeure un idéal fortement ancré dans les représentations sociales (Palgi et Abramovitch 1984, Abramovitch 2001, Van der Geest 2006, Aguiar et al. 2013). La « bonne mort » apparaît alors comme une quête perpétuelle. La « bonne mort » n'est donc pas donnée et peut se construire selon les cas et les circonstances des décès. Les textes présentés montrent en revanche qu'il ne s'agit pas d'une opposition entre les différentes catégories de ce qui serait la « bonne mort ». Pour nous, il s'agit de rechercher des critères de catégorisation ou de qualification sociale des décès en vue d'y trouver des moyens d'adaptation pour continuer de reproduire de la « bonne mort » ou de la « mort paisible », en temps d'épidémie, sans exposer les intervenants et les populations au risque de contamination.

Des recherches menées chez les populations de Kwahu-Tafo ont en revanche mis en exergue la *peaceful death*, littéralement traduit par « mort paisible », (van der Geest 2004). L'auteur soutient que la « mort paisible » peut parfois concerner la personne ayant rempli convenablement ses jours, fait la paix avec les autres avant sa mort, et être apaisé avec sa propre mort. Mourir en paix, consiste donc à quitter ce monde étant réconcilié non seulement avec les autres, mais aussi avec soi. Pour lui, une « bonne » et « paisible » mort survient après avoir joui d'une longue et riche vie, une mort à la maison – incarnation de la tranquillité –, entouré d'enfants et de petits-enfants. Par ailleurs, « la mort paisible » se réfère aussi à la façon de mourir : non par la violence, un accident ou une redoutable maladie, pas par des moyens insignifiants et sans beaucoup de douleurs. Contrairement à ce qu'avance Thomas plus haut, les travaux de Van der Geest montrent qu'une personne qui vit longtemps peut parfois être traitée par la jeune génération comme une sorcière qui a réussi à vivre au détriment des jeunes qui sont morts prématurément. Pour lui, la qualité de la mort des individus est passible de manœuvres sociales et politiques et, par conséquent, intrinsèquement ambiguës. Comme le décrit (Yoro 2012) dans les funérailles en pays bété de Côte d'Ivoire, si mourir vieux est souvent perçu comme une manière idéale de finir sa vie, ce type de mort peut être parfois le support de soupçons. Le texte de cet auteur montre que dans cette aire culturelle, les jeunes sont de plus en plus violents envers les vieux qu'ils accusent de sorciers et de tuer les jeunes ou les cadres. En effet, la longue vie peut par exemple être considérée comme anormal au regard des conditions de vie qui, selon certains acteurs, ne seraient pas favorables à autant de nombres d'années d'existence. De ce point de vue, une crise de mortalité par épidémie peut être perçue par une frange de la population comme étant provoquée pour exterminer d'autres personnes. Ceci invite donc à considérer, même en temps d'épidémie, la variation des perceptions des manières de mourir, car les réactions sociales violent peuvent exprimer un conflit générationnel latent.

La socialisation d'une mort culturellement acceptable commence avant que celle-ci ne soit effective, c'est-à-dire dès les premiers signes annonciateurs, et ce, quelle que soit l'aire culturelle. Partant d'une recherche chez les swahilis, société comorienne fortement islamique, Chanfi et ses collègues expliquent ceci : « l'agonisant est couché sur le côté droit, le corps tourné vers la *qibla* [la Mecque], ou sur le dos, le visage et la plante des pieds tournés vers la *qibla*. On n'oublie pas de l'aider à réciter la *shahâda* (profession de foi musulmane) autant de fois qu'il est possible sans toutefois l'importuner » (Chanfi et al. 2002 : 189). Puis, ils ajoutent ceci : « si le défunt a fait le pèlerinage à la Mecque, il aura pu ramener de l'eau de *Zamzam*¹² dans une petite bouteille en plastique. On lui en fera boire un peu comme remède pendant sa maladie et on lui en administrera quelques gouttes, comme purifiant, au moment de son agonie » (Chanfi et al. 2002 : 190). En règle générale, le musulman doit mourir réconcilié non seulement avec son dieu, mais aussi avec les siens en remboursant par exemple aux ayants droit les dettes qu'il aurait contractées, en recueillant la demande de pardon, la bénédiction des proches (Koussay 2007, Brahami 2011). Louis-Vincent Thomas et Jean-Pierre Albert rappellent et insistent sur l'important rôle du sacrement de l'« extrême-onction » dans le processus d'accompagnement des mourants catholiques (Albert, 1999 ; Thomas, 1985). De toute évidence, les rites funéraires commencent avant l'effectivité du décès. Or, la plupart des scientifiques sociaux abordant la mort dans le contexte des urgences épidémiques occultent tout le travail du trépas. Dans son ouvrage intitulé *rite de mort pour la paix des vivants*, consacré uniquement à la description des rites funéraires, l'auteur construit deux grandes catégories de rites funéraires décomposées en plusieurs phases (Thomas, 1985). Il s'agit des rites d'oblation (impliquant des actes de sollicitude et de prévenance) et les rites de passage (comprenant les actions de séparation et d'intégration). Les rites d'oblation sont ceux qui sont déployés entre la fin de vie et l'entrée dans la mort. Ainsi, la spécificité de la mort culturellement idéale et acceptable est le fait qu'elle soit

¹² Selon les auteurs, *zamzam* est un puits qui se trouve dans la mosquée de la Mecque non loin de la ka'aba. La tradition fait remonter le creusement de ce puits à Ismaël et à sa mère Hâdjir. Le puits et son eau étaient déjà vénères par les Arabes avant l'islam.

accompagnée par des rituels. Dans ces contextes, les personnes mourantes sont aidées à entrer dignement et librement dans la mort par le biais des rites d'agonie (Thomas, 1991). Il s'agit, en clair, de maîtriser et accueillir la mort conformément à ses options eschatologiques et culturelles ou sociales.

3.1.3. *Le traitement social des décès culturellement indésirables*

Par opposition à la « bonne mort », Louis-Vincent Thomas propose « mauvaise mort » qui est « révélatrice du courroux des puissances religieuses, essentiellement anomique, dispensatrice d'impureté ; est tout particulièrement redoutée » (Thomas 2013 : 14). Ce type de mort concerne le « cas des morts subites et violentes (foudroiement, noyade) ; horribles (cas des lépreux, des pendus) ; insolites ou anormales (mort d'une femme enceinte, d'une parturiente, d'un initié durant la période de retraite) » (Thomas 2013 : 14). Par ailleurs, une « mauvaise mort » est caractérisée par quatre critères (Spronk 2004). Pour lui, la mort est vécue comme « mauvaise » lorsqu'elle est prématurée ; violente, surtout lorsqu'elle est honteuse (par exemple, lorsqu'un homme est tué par une femme) ; lorsqu'une personne n'a pas d'héritier et lorsqu'elle ne reçoit pas une sépulture appropriée. Mais, aux yeux de Luy Quijada et Ramírez González, la « mort violente », celle qui est due soit à un mécanisme suicidaire ou homicide, soit à un événement accidentel, c'est-à-dire exogène à l'individu, constitue à elle seule un type de mort (Luy Quijada et Ramírez González, 1997). En outre, le concept de « mal-mort » est utilisé pour qualifier le décès de ceux qui périssent dans la violence et dans la souffrance, « ceux qui ne voulaient pas mourir » (Ligny 2010). Par ailleurs, dans la culture ancienne de l'Occident, la mort qui frappe « en traître sans avertir, la mort soudaine *mors repentina*, et aussi la mort clandestine et solitaire, celle du voyageur sur les routes, du noyé, était redoutée comme un terrible malheur » [...] et était la « “mort laide et vilaine” opposée la bonne mort » (Ariès 1975 : 9). Concernant les personnes qui décèdent seules loin de leur famille, le texte de Seale analysant les discours de presse sur ces questions montre que la « mort solitaire » correspond à une « mort loin de chez soi », considérée dans certaines sociétés comme « mauvaise » (Seale 2004). La littérature montre qu'il existe plusieurs sous-

ensembles dans la vaste catégorie de « mauvaise mort », qui ne sont pas nécessairement antinomiques. Culturellement, ces décès qui prennent à rebours les humains, ces décès non ritualisés, induisent des sentiments parfois controversés et ambigus (thomas 1975, 1968).

En revanche, ces types de décès culturellement indésirables produisent des « morts malfaisants » qui sont à la fois ennemis des vivants, mais aussi des autres personnes mortes dans des circonstances idéales d'un point de vue de la culture (Jobbé-Duval 2000). En s'intéressant au caractère dangereux du corps des enfants décédés, des personnes qui décèdent par accident, l'auteur propose le concept de « morts malfaisants ». Dans les représentations et savoirs populaires romains, tous les décès recevaient le nom de *manes* parmi lesquels il faut distinguer les « *di manes* – les morts dont la condition est incertaine –, soit des *lares familiares* – protecteurs des vivants –, soit des *larvae* qui sont leurs ennemis » (Jobbé-Duval 2000 : 40). Ces types de mort sont cependant regroupés en deux catégories, à savoir les *lemures* désignant les « esprits des morts apparentés aux *manes* et aux *larvae* » [...], ayant tous les deux le « pouvoir de revenir sur terre certains jours et tourmenter les vivants » (Jobbé-Duval 2000 : 42-44). La seconde catégorie de morts malfaisants concerne les *larvae*, les « âmes des morts considérés comme les ennemis de l'homme » (Jobbé-Duval 2000 : 44-45). Cette différenciation entre les « morts malfaisants » visait, selon lui, à infliger une sanction morale et un rappel à l'ordre aux personnes qui auraient de mauvaises conduites dans la société durant leur existence. Cette distinction entre les différentes catégories de « morts malfaisants » avait donc pour but de réguler et de contrôler les conduites collectives.

Dans le second chapitre de Jobbé-Duval décrit neuf catégories de conditions pour qu'une personne décédée devienne malfaisante, (Jobbé-Duval 2000 : 60-90). Au premier abord, il y a la « mort non suivie de sépulture rituelle, celle qui n'a pas été suivie des honneurs funèbres » (Jobbé-Duval 2000 : 60). Celle-ci s'oppose à la « mort suivie de sépulture rituelle » qui correspondait à un « paiement... s'acquitter des derniers honneurs... ». Ensuite, il y a « les morts troublés dans leur repos : ceux qui, ayant été ensevelis suivant les rites, voyaient ensuite leur repos troublé, soit par

une violation de sépulture, soit par l'abandon des *sacra privata* » (Jobbé-Duval 2000: 66). Puis, il y a « ceux qui sont morts d'une mort prématurée » qui, selon la conception romaine comprenaient non seulement les « enfants morts en bas âges », mais aussi les « femmes mortes en couches » (Jobbé-Duval 2000 : 68-72). En sus, Jobbé-Duval mentionne les morts « suppliciées et autres morts d'une mort violente ». Les morts violentes sont mauvaises parce qu'elles « étaient considérées comme bannies et appartenant aux enfers, les âmes dont on pensait qu'elles ont été arrachées par la force, principalement du fait des atrocités des supplices, la croix, le glaive et des bêtes sauvages » (Jobbé-Duval 2000 : 73). Les morts troublés dans leur repos, les décès prématurés ainsi que les suppliciés et autres décès d'une mort violente font partie de la catégorie de ceux que l'auteur nomme des *tertullien*.

L'auteur poursuit avec les modalités des morts malfaiteurs avec les suicidés, qui seraient fondateurs de plusieurs institutions juridiques dans l'histoire romaine. Dans les représentations romaines, « le suicide est rangé parmi les morts violentes ; c'est une mort prématurée présentant un caractère étrange, démonique en quelque sorte, inspirant la terreur : des morts devenant malfaisants, doués d'une redoutable puissance magique » (Jobbé-Duval 2000 : 82). Les assassinés, rapprochés aux « pendus dans nombre de sociétés parce qu'ils relèvent d'une « mauvaise mort » et subissent tous presque le même sort : enterrement à part, souvent sur le lieu du décès », font également partie des morts malfaiteurs (Jobbé-Duval 2000 : 87). Par ailleurs, l'accident est « révélateur des hostilités des puissances invisibles » et sont eux aussi traités comme des « mauvaises morts » à cause de la brutalité de la mort (Jobbé-Duval 2000 : 88). De manière nuancée, il soutient que même si les soldats tués sur les champs de bataille, du fait qu'ils défendaient la patrie, jouissaient des honneurs funéraires et de sépulture rituelle, ils demeurent pour autant des « mauvais morts » à cause de la violence qui caractérise leur mort et qui la rend prématuré » (Jobbé-Duval 2000 : 89). La prématurité d'une mort ne serait donc pas nécessairement liée à l'âge biologique ou sociologique, elle est aussi dépendante du caractère inattendu de la mort, bien que le phénomène reste fortement imprévisible. L'auteur termine son énumération avec le cas des « individus frappés par la foudre »

(Jobbé-Duval 2000 : 90). Cette typologie de Jobbé-Duval montre qu'au sein d'une même catégorie de morts, il peut y avoir des spécificités. Il montre aussi comment les peurs collectives liées à l'agressivité de ces personnes décédées dans des conditions indésirables structurent les manières de traiter la dépouille. Ce travail met également en perspective les enjeux, en termes de contrôle social et compliance, liés à ces types de mort, ainsi que les risques qu'ils représentent pour les vivants.

Ces décès culturellement indésirables font appel à des rituels spécifiques. Dans son ouvrage sur les rites de passage, (Gennep, 1981) identifie des rites « prophylactiques » — permettant de contrecarrer le malheur et réduire ou limiter ses effets pour éviter sa propagation — et des rites « cathartiques » qui visent à purifier afin d'éloigner le mal. Les rites funéraires remplissent aussi une fonction expiatoire. Dans un article comparant les pratiques funéraires durant les tous débuts de l'épidémie du sida et les réactions sociales face à l'interdiction de ces pratiques pendant l'épidémie d'Ébola en Guinée, (Cros 2016) soutient que, si malgré le risque les populations tiennent à exécuter leurs rites, c'est parce qu'ils remplissent une fonction « apotropaïque ». Ces pratiques visent en effet à détourner le malheur en vue d'éviter ou annuler les effets néfastes du courroux des personnes décédées.

Dans la même perspective, suite au naufrage du navire *Jóola* au Sénégal, Ndiaye s'est penché sur la nécessité vitale, voire la fonction thérapeutique des rites funéraires, en général, mais en particulier du port du deuil bien fait et les conséquences néfastes de son manquement (Ndiaye 2012). Sur la base des expériences des décès provoqués par le chavirement du navire *Jóola*, l'auteur fait savoir qu'en « entretenant culturellement l'idée de la vie de la mort ou la symbologie de la mort en vie, la ritualité funéraire du deuil peut alors, après l'épuisement de son temps et le respect de la procédure, se targuer de mettre la personne explorée et même le groupe à l'abri des deuils compliqués ou psychiatriques » (Ndiaye 2012 : 294). Prenant l'exemple des Seereer, l'auteur souligne qu'il existe des « moyens détournés » pour que le mort dont le cadavre n'a pas été retrouvé (comme le cas des décès loin des contrées natales, par noyade ou encore par attaque et dévoration d'animaux sauvages) bénéficie de funérailles et de

deuil dignes de ce nom afin d'éviter les conséquences néfastes. Alors, l'usage du cercueil vide sert de moyen par le truchement duquel les parades symboliques de la mort fondatrices du deuil pourront être déployées. Par ailleurs, (Haxaire 1998) fait remarquer que chez les gouro de Côte d'Ivoire, lorsqu'une femme décède, alors qu'un conflit oppose l'époux et la femme, le mari doit verser une compensation appelée « prix du corps » afin que la belle-famille cède le corps de la femme à son époux. L'ethnologue explique que sans ce rite de compensation, qui peut varier selon la gravité de la faute, l'époux est dessaisi de la dépouille de son épouse. Culturellement perçu comme un affront envers la défunte, sans le rite de compensation, le double de la femme se vengera en infligeant la maladie *dejla* (funérailles) aux auteurs de ces manquements.

Chez les Senoufo du Mali, la mort étant parfois suspectée comme le résultat de forces malveillantes, impose des rites ayant pour but d'effacer ces erreurs et purifier les descendants du défunt tout en lui assurant une place parmi les ancêtres (Coulibaly et Frank 2015). Dans son livre traitant de *l'idéologie de la mort africaine*, Louis-Vincent Thomas consacre plusieurs pages à des exemples de pratiques funéraires qu'il qualifie de « pratiques palliatives » (Thomas 1982 : 178-179). Il explique que chez les Suk du Kenya, lorsqu'une personne décède loin de sa terre natale, si le lieu de la mort est connu, le groupe dépêche une personne qui frotte le cadavre avec une pierre qui, rapportée au village servira d'appui pour les rites funéraires. Un bijou, des cheveux, une pièce de vêtement prélevés sur le corps mort peut également remplir le même officie. Chez les Krou de Côte d'Ivoire, lorsque la même situation se présente, le corps est symboliquement transféré chez lui. Pour ce faire, un homme frappe trois le sol du chemin en appelant la personne décédée par son nom, puis il casse une branche d'arbre qui sera exposée dans la maison de la personne morte avant d'être inhumée. Dans la même dynamique, d'autres auteurs ont mis en évidence les fonctions réparatrices des rites funéraires à travers des rites de pardon et des rites de substituts (Anoko et Doug 2019). Cette anthropologue des épidémies explique dans son article sur la réparation, comment grâce aux rites de pardon et de substituts, elle a réussi à faire inhumer une femme enceinte avec

l'enfant dans le ventre durant l'épidémie d'Ébola en Guinée. Ce travail remarquable a permis d'éviter le potentiel risque de transmission liée à l'extraction de l'enfant, en épargnant la collectivité des malheurs liés à la transgression de cette pratique rituelle. Même s'il existe des rituels pour des circonstances de décès particulier, (Perlès 2003) attire l'attention sur la « règle » et l'« exception », car certains traitements infligés au corps de la personne décédée répondent à un déni des rites funéraires normaux, au sens culturel du terme. En analysant les pratiques funéraires du néolithique ancien de la Grèce, l'auteur relève diverses manières d'enterrer les personnes décédées avec la présence de sépultures primaires en fosses (individuelles ou multiples), des inhumations secondaires, des incinérations. Ces différentes pratiques permettant d'éviter ou prévenir le malheur, lorsqu'un décès impose des dispositions spécifiques dans la prise en charge du corps de la personne décédée, sont qualifiées de « contre-rites » par (Baudry 2005). D'autres rites, notamment appelés rites propitiatoires, jouent également de rôles importants dans la relation entre les vivants et les morts (Eschlimann et Trichet 2016). Ces rites visent en effet à solliciter l'autorisation des ancêtres dans le but de rendre propices et sans risque les éventuelles actions qui seront entreprises lors des rites funéraires. Dans la même perspective, lorsque (Durkheim 1968) soutient que le rite permet de séparer le sacré du profane, il rappelle que tout contact du profane avec le sacré nécessite au préalable des rites qui lui donnent un statut particulier. Certes, les cultures disposent de mécanismes ou pratiques ayant pour fonction d'annuler les malheurs liés à la transgression des normes funéraires prescrites par la coutume. Mais la question qui demeure est de savoir comment mobiliser ces savoirs locaux en situation d'urgence sanitaire. Il importe donc de travailler à l'opérationnalisation des savoirs anthropologiques pour mettre davantage en lumière leur utilité. Dans cette thèse, une attention particulière sera portée sur les éléments de réponse apportés à ces types de mort dans la culture senoufo et leur mobilisation pour adapter les mesures de biosécurité en situation d'épidémies.

3.1.4. *Fonctions sociales des rituels funéraires*

Ces rites remplissant une fonction thérapeutique apparaissent comme incontournables pour la restauration des groupes sociaux qui perdent un des leurs (Ndiaye 2012). Ils permettent, en outre, le rétablissement et le maintien de l'ordre social perturbé, de même que les liens sociaux fragilisés par la mort (Wu 2015 ; Wunn et Grojnowski 2016). Les tenants de la *continuing bonds*, littéralement, « obligations continues », un courant dominé par des psychologues, analysent les fonctions sociales des rites funéraires sous un angle identique (Field 2006.). Selon les défenseurs la *continuing bonds*, la pratique des rites funéraires permet non seulement de maintenir le lien entre les morts et les vivants pour s'assurer d'une vie meilleure, mais également elle montre le caractère humaniste et impératif des rites funéraires. Pour les tenants de cette approche, la mort ne rompt pas les liens sociaux et les obligations morales. Au contraire, l'attachement des uns aux autres s'affirme avec plus de force et de pouvoir lorsqu'elle survient. Au regard des importants rôles de ces pratiques funéraires, leur absence constitue une prise de risque pouvant avoir de lourdes conséquences néfastes sur la famille, voire l'ensemble du collectif. Dans la perspective de la *continuing bonds*, mais à travers une approche anthropologique sur les veufs et les veuves, (Souza 2017) analyse la manière dont les personnes ayant perdu un être cher parviennent à se réintégrer dans leur environnement social. En proposant le concept de « nouvelle normalité », l'auteur montre que, suite au décès d'un ou une partenaire, les conjoints ou conjointes modifient certaines de leurs relations sociales et en créent d'autres pour apprendre à vivre avec la perte. L'anthropologue rappelle toutefois le rôle incontournable des rituels funéraires dans cette réinsertion sociale des endeuillés, notamment dans les sociétés à faibles revenus.

Par ailleurs, plusieurs travaux en anthropologie montrent que l'approche par les rites ou rituels peut fortement aider à gérer les tensions et crises en temps d'épidémie. Contre les critiques des psychologues, accusant les anthropologues de privilégier les rituels au détriment du deuil, conduisant ainsi à occulter la dimension émotionnelle dans la mort, Moran soutient que seul le concept de rituel ou rite peut

aider à adapter les mesures de biosécurité en temps d'épidémie (Moran 2017). Partant de ses expériences de terrain des années 1982–1983, en Cape Palmas et Maryland County (Liberia), Moran montre que les « faux enterrements » qui ont lieu plusieurs mois ou années après l'enterrement, qui permettent de représenter le défunt par « un petit sanctuaire ou, dans le cas d'une femme, par un étalage extensif de sa collection de tissus fins » afin de lui rendre hommage, ne sont possible qu'au travers des rituels funéraires. Pour elle, dans une situation d'urgence sanitaire, l'approche par le deuil ne permet pas de substituer un mort afin de canaliser les émotions dans le temps et dans l'espace. L'absence total ou la transgression des rituels permettant de faire le deuil peut, en revanche, avoir des conséquences dans le processus de resocialisation après la perte d'un proche.

3.1.5. Les potentiels risques liés à un rituel funéraire bâclé ou transgressé

Avec l'épidémie de covid-19 et les kyrielles de mesures sanitaires empêchant les familles de faire leur travail de deuil, des psychologues rappellent et insistent sur les effets néfastes d'un « deuil compliqué » sur la santé physique et mentale des individus (Gesi et al. 2020, Mortazavi et al. 2020, Eisma et al. 2020, Chalom 2020, Kokou-Kpolou et al. 2020, Goveas et Shear 2020, Pirnia et al. 2020, Comtesse et al. 2020, Eisma et Stroebe 2021, Varshney et al. 2021, Stroebe et Schut 2021). Face à l'alerte des psychologues sur les inconvénients du deuil mal fait sur la santé des individus, l'OMS envisage d'intégrer désormais ces types de nosologies sur la liste de la classification internationale des maladies (Chalom 2020, Tanno et Demoly 2020). Toutefois, en décrivant les particularités du deuil selon les cultures et en contexte d'immigration, (Ben-Cheikh et al. 2020) appellent à une approche transculturelle sur le deuil dit compliqué et discutent des limites des classifications internationales pour diagnostiquer les complications du deuil. Pour eux, la culture et la religion peuvent rendre complexe la distinction entre un « deuil normal » et « un deuil compliqué » en contexte interculturel. Ils insistent sur la mise en avant de l'importance d'une approche culturellement sensible. L'approche par le deuil permet certes de mettre en évidence les risques que pourrait induire l'absence de rituel funéraire. En revanche, les risques liés à la transgression des rites n'ont pas

des conséquences que sur la santé physique ou mentale, elle peut affecter aussi le corps social dans toutes ses dimensions (Fairhead 2014). Ces autres types de risques qui ne portent pas sur des individus doivent pouvoir être traités ou pris en charge en situations d'épidémie afin de favoriser la mise en œuvre des plans de riposte. En plus, tous les enjeux socio-économiques, culturels, politiques, etc., que peut mettre en cause le réaménagement des rituels funéraires sont rarement abordés dans l'ensemble des travaux en sciences sociales et humaines.

3.2.Changement social et gestion des décès

La littérature montre que les profonds changements sociaux dus à l'urbanisation, à l'avancée de la médecine, etc. ont conduit inexorablement à des transformations dans le champ du funéraire. Les comportements, les pratiques funéraires et les paradigmes relatifs à la mort ont changé depuis lors. La présente section de la revue présente les conséquences des changements sociaux sur le funéraire et les débats théoriques suscités.

3.2.1. La médicalisation des décès et les changements de paradigmes

La littérature montre que les représentations individuelles et collectives de la « bonne mort » ont connu de profonds changements à cause du développement de la médecine, qui désormais a en charge la gestion des décès (Moller 2018). Aujourd'hui, la question est de savoir comment « bien mourir » (Hintermeyer 2004). Des travaux portant sur ces questions montrent qu'avec la médicalisation de la mort, les représentations de la « bonne mort » varient selon les catégories d'acteurs (Rubinstein 1995, DelVecchio Good et al. 2004). Pour Rubinstein qui a tenté de sonder l'opinion des filles d'âge moyen sur l'expérience de la mort d'un parent, une « bonne mort » est dépendante de la qualité des soins médicaux, de la personnalité de la personne décédée, des questions de prise de décision en matière de santé, de l'importance de la scène de la mort et de la qualité des liens sociaux au moment de la mort. Ainsi, une « bonne mort » résulte de l'enchevêtrement des soins médicaux avec l'histoire de la mort, mais du vécu social de la personne décédée. Pour

DelVecchio Good et ses collègues qui ont effectué un travail similaire auprès des équipes soignantes dans des centres médicaux universitaires de haute technologie, les termes « bonne mort » et « mauvaise mort » sont rarement utilisés par les médecins lorsqu'ils discutent de patients spécifiques et de décès individuels. Selon eux, il résulte des récits des médecins que les caractéristiques positives et négatives de la mort dépendent de la temporalité et du processus de gestion du décès. Les conceptions de la mort chez les médecins et les familles n'étant pas nécessairement opposées, il convient cependant de trouver un meilleur cadre d'articulation des différentes représentations pour atténuer les éventuels malentendus.

D'autres recherches montrent en revanche qu'avec le développement de la médecine, il est de plus en plus question de « belle mort », de « mort acceptable » ou encore de « mort digne ». Aux yeux de Hillyard et Dombrink, comme bien d'autres concepts, la « mort dans la dignité » a été créée par les malades et les cliniciens pour répondre aux besoins et aux valeurs des uns et des autres et, surtout, pour légitimer les pratiques en vigueur afin d'atténuer les conflits (Hillyard et Dombrink 2001). Mais pour (Allmark 2002) qui définit la dignité comme quelque chose qui s'attache aux personnes en raison de leurs qualités personnelles, mais aussi selon leur rapport aux normes sociales et avec les autres, les professionnels de la santé ne peuvent conférer aux patients ni la dignité ni la mort dans la dignité. L'auteur précise que néanmoins les professionnels de la santé peuvent faire en sorte que le patient meurt sans être couvert d'ignominie, en atténuant les douleurs et en évitant l'exclusion des malades de la participation aux décisions concernant leur vie et leur mort. Des travaux d'immersion d'Anselm L. Strauss sur la gestion des décès à l'hôpital traduits en français par Isabelle Baszanger, montrent qu'elle impose de négocier continuellement et constamment avec les familles, la personne mourante mais, avec les équipes soignantes (Strauss 1992). Il convient cependant de trouver des outils pouvant servir de support de négociation adaptables aux situations d'urgence épidémique où le temps devient une ressource plus que précieuse.

A l'aide d'une méthode matricielle des articles relatifs à la « mort dans la dignité » dans les disciplines des soins infirmiers, de la médecine, de l'éthique, de la psychologie et de la sociologie ont été examinés pour répondre à un double objectif (Proulx et Jacelon 2004). Cette revue vise, d'une part, à développer une compréhension de la notion de " mourir dans la dignité " afin d'améliorer les soins de fin de vie reçus par les patients mourants et, d'autre part, à contribuer à une analyse conceptuelle de la dignité en vue d'améliorer la clarté et la cohérence des recherches liées à la dignité des personnes vieillissantes. Au décours de cette revue critique de la littérature, ces auteurs parviennent à la conclusion selon laquelle la définition de la dignité dans la mort renvoie non seulement à une qualité intrinsèque et inconditionnelle de la valeur humaine, mais aussi des qualités externes du confort physique, de l'autonomie, du sens, de l'utilité, de la préparation et du lien interpersonnel. Pour d'autres auteurs comme (Thomas, 1996 : 132), il semble ne pas avoir d'ambiguïté autour du concept de mort digne, car pour lui, « mourir dignement, c'est quitter proprement la vie sans avoir subi la dégradation physique ou mentale ». Pour l'anthropo-thanatologue de la mort, « l'idéal que l'homme d'aujourd'hui devrait exiger de toutes ces forces, c'est la reconnaissance officielle du droit à la dignité dans la vie, donc dans la mort, à l'humanisation des ultimes moments » (Thomas, 2000 : 123). En revanche, l'auteur définit la « belle mort » comme une mort « subite, inconsciente et sans douleur » (Thomas, 1996 : 132). Les analyses de Thomas font suite aux travaux de l'historien Philippe Ariès qui soutient qu'avec la médicalisation de la gestion des décès, « beauté, grâce et majesté » sont devenus les nouveaux attributs de la mort (Ariès 1975 : 13) et les médecins, « les maîtres de la mort, du moment et aussi des circonstances de la mort. Selon lui, ces derniers « s'efforçaient d'obtenir de leur malade *un acceptable style of living while dying, un acceptable style of facing death* » (Ariès 1990: 75-76). Pour lui, avec la médecine, l'accompagnement des décès met l'accent sur l'acceptabilité de la mort. Il définit la « mort acceptable » comme « une mort telle qu'elle puisse être acceptée ou tolérée par les survivants » (Ariès 1990: 76). Le problème ici est que les critères de l'acceptabilité de la mort sont déterminés par la médecine. Or, le degré d'acceptation de la mort varie selon les aires culturelles, les circonstances du décès

et l'âge. Il importe donc de construire la qualité de la mort par la prise en compte de certains facteurs socio-culturels afin de rendre la mort acceptable pour les parents. Toutefois, avec la thanatopraxie, il est impossible de donner du sens à la mort sans tenir compte de l'influence des normes des institutions hospitalières et des entreprises de pompes funèbres (Hardy 2007, Gueullette 2008, Biotteau et Mayeur 2010, Biotti-Mache 2013, Classe 2017, Becquet et al. 2020). Au regard de la mondialisation de ces technologies et techniques de prise en charge des décès, plusieurs travaux permettent de noter que les sociétés africaines ne sont pas restées en marge de ces transformations funéraires (Noret 2003, 2005, 2012, Jindra et Noret 2011, Noret et Petit 2011). A ce propos, des auteurs rappellent le syncrétisme des rites funéraires en Afrique du fait des religions importées, notamment l'islam et le christianisme, qui n'ont pas totalement repoussé les pratiques funéraires localement élaborés, même si celles-ci ont connu des changements en interne (Baron et al. 1995, Walter 2003, Barou 2010, 2015). Des auteurs comme Golomski Casey ont, dans leurs travaux, montré qu'en Afrique des épidémies, en l'occurrence le sida, ont contribué à des modifications dans les rites funéraires (Golomski 2018). Ainsi, si l'introduction et la mise en œuvre de normes biosécuritaires bloquent, il faut rechercher les solutions à la fois du côté des institutions de santé globale, éditrices des mesures, mais aussi du côté de la culture locale (Faye 2015). L'auteur propose donc une approche symétrique, car autant le problème peut venir de la culture, autant il peut venir des institutions en charge de la gestion des décès. Mais pour nous, il ne faut pas oublier les acteurs qui ont parfois des intérêts différents. Ces transformations funéraires ont donné lieu à débat entre permissivité et *informalisation*.

3.2.2. La transformation sociale des rituels funéraires : entre permissivité et informalisation

Les changements de comportements et de pratiques culturelles dans les sociétés occidentales face à la mort ont fait l'objet de débats et de controverses en sciences sociales. Du « temps des gisants » à la « mort ensauvagée », (Ariès 1975, 1977, 1990, 1997) distingue quatre (4) grandes étapes qui marquent l'évolution des

rituels funéraires en Occident. La première étape est celle de « la mort apprivoisée », renvoyant à l'époque où il y avait de la « familiarité immémoriale avec la mort » : l'époque où la mort et ses rituels se déroulaient en public, en présence d'un officiant. La deuxième étape est celle de « la mort de soi », le moment où « la mort revêt plus d'importance et de sens, car il est lié à la conscience que chacun prend de sa propre biographie et de son avenir dans l'au-delà, de son amour des choses : il est lié à la volonté d'être et d'être plus ». La troisième étape est « la mort de toi », l'ère de la distanciation, d'une « nouvelle sensibilité » avec la mort. La quatrième étape est celle de la « mort interdite » ; l'époque où la mort « est bannie de la vie quotidienne », « sauf quand elle est violente ou soudaine ». Au regard de ces différents changements et des conduites actuelles face aux morts, l'auteur estime que la mort est devenue davantage « sauvage » dans des sociétés occidentales (Ariès 1997). Toutefois, comme l'auteur lui-même le reconnaît — et souligné par (Thomas 1985) —, le problème avec ce découpage chronologique est le chevauchement des époques. En effet, la temporalité de l'évolution des rituels funéraires permet de saisir la transaction de certains éléments rituels entre les époques. Rien n'est donc figé dans ces pratiques que certains anthropologues qualifient abusivement de « traditionnelles ». Il importe donc, dans les dimensions sociales de la préparation et des réponses aux épidémies, de tenir compte des nouvelles manières de gérer les décès et les enjeux sociaux qui y sont rattachés.

Dans une démarche temporelle, mais sous l'angle de la civilisation, Norbert Elias déplore la « solitude des mourants » dans ces changements culturels (Elias 2001). Il invite le lecteur à constater cet abandon des personnes mourantes à travers la mise en marge ou encore le « repoussement de la mort » dans les centres d'accueil de vieilles personnes. Dans la société moderne, la mort devient objet de tabou, elle fait peur et les populations s'interdisent de prononcer son nom. Plusieurs autres auteurs, en l'occurrence (Thomas 1985), voient dans les changements de comportements face à la mort une « déritualisation », un « déni de la mort », une « poussée de l'individualisme », une « marchandisation de la mort » avec pour conséquence une « désocialisation de la mort », une « laïcisation » et un

« syncrétisme » rituel (Thomas 1985 : 17-107). Des auteurs comme (Déchaux 2001, 2002, 2004), formulent un certain nombre de critiques contre ceux qui voient de la permissivité dans le changement des rituels funéraires. D'abord, Déchaux attire l'attention sur le fait que : « si la déritualisation est réelle, il serait bien imprudent d'en conclure que la mort se désocialise et plus encore qu'elle est devenue un interdit. Il importe ici de ne pas confondre le constat historiographique et la théorie qui lui est souvent associée, celle du déni social de la mort » (Déchaux 2002 : 255). Ensuite, il rappelle que la théorie du déni social de la mort « oublie que l'homme est naturellement aveugle à la mort, qu'aucune culture ne l'accepte et ne l'apprivoise et que chacune cherche à sa façon à civiliser son indicible altérité » (Déchaux 2002 : 255). Concernant « la vision binaire déni/familiarité, [Déchaux postule] que toute société se trouve placée devant l'incontournable nécessité de neutraliser l'effroi » et que « ce qui change selon les conditions sociales, économiques, techniques, culturelles, ce sont les modalités de cette neutralisation » (Déchaux 2002: 255). Pour Déchaux, c'est la « socialisation » de la mort qui doit faire l'objet d'analyses, car « la mort déritualisée de notre époque n'en est pas moins socialisée » (Déchaux 2002 : 256). Prenant singulièrement Norbert Elias à propos de « la solitude des mourants », Déchaux fait comprendre que son prédécesseur se serait « trompé concernant la mort dans les sociétés modernes, [...] parce qu'il se figure l'individualisation du "mourir" de façon trop réductrice » (Déchaux 2004 : 167). Déchaux estime qu'Elias est resté « prisonnier d'une vision tragique de la mort refoulée, se refusant à raisonner en termes de modalités et processus de neutralisation de la mort... » (Déchaux 2004 : 168). En revanche, selon l'auteur, il y a des leçons à en tirer dans le processus de « médicalisation de la mort », qui aurait pour effet la « solitude des mourants » (Déchaux 2002). Pour lui, à scruter les pratiques de gestion de la mort à l'hôpital, l'observateur constate que « la mort et le mourant sont des constructions sociales modelées par les règles de l'institution hospitalière » qui ont pour mandat « d'organiser la mort, de l'intégrer à l'activité quotidienne de l'institution » (Déchaux 2002 : 257). Par conséquent, certaines attitudes comme « le silence, la feinte commune, le retrait sont autant de micro-stratégies permettant aux soignants de la dédramatiser et à

l'organisation hospitalière de sauvegarder son efficacité » (Déchaux 2002 : 257). Les pratiques de soins palliatifs permettent de lire les accommodements entre les manières culturelles de gérer le funéraire et les normes biomédicales de la gestion des décès en milieu hospitalier (Moulin 2000). Par ailleurs, les pratiques médico-chirurgicales et médico-légales donnent également à voir des formes de conciliation entre le culturel et les champs médicaux (Moisseff 2016). Selon l'ethno-psychiatre, « on peut y repérer la ritualisation extrême du traitement appliqué aux corps par les officiants du culte médical » (Moisseff 2016 : 31). Néanmoins, elle attire l'attention sur le fait que, dans ces pratiques, les proches du défunt n'ont « qu'une part extrêmement périphérique, quand ils n'en sont tout simplement pas exclus, ce qui est plutôt la norme » (Moisseff 2016: 31). En revanche, le changement des rituels funéraires ne signifie pas nécessairement une « déritualisation » de ces pratiques, comme l'admet l'ensemble des auteurs cités. D'ailleurs, la demande de rituels funéraires pendant la pandémie de covid-19 dans des sociétés du nord (Moore 2020, Alfieri et al. 2020, Andrade Neves 2021), vient remettre en cause les conceptions de « déni social de la mort » dans ces aires culturelles. Par ailleurs, si les normes biomédicales de gestion des décès sont apparemment acceptées par les familles en temps normal, elles ne restent pas moins contestées en temps d'épidémie, comme cela est observé durant les épidémies de MVE en Afrique et pendant la pandémie de covid-19 au nord. Dès lors, dans un monde de plus en plus suspicieux, surtout en temps d'épidémie, il ne s'agit pas mettre les proches à la périphérie ou de les exclure des prises de décisions. Il importe de trouver des moyens pour les associer, les impliquer pour atténuer les doutes des populations.

Plusieurs travaux de recherche menés sur la mort en Afrique attestent que les rituels funéraires ne sont jamais statiques, au contraire, ils sont dynamiques, changeants et adaptables à de nouvelles normes (Isambert 1975, Noret 2003, 2004, 2005, 2012, 2017, Jindra et Noret 2011, Noret et Petit 2011, Dartiguenave et Dziedziczak 2012). Le défi cependant est de parvenir à faire accepter ou à adapter les normes de biosécurité dans ces aires culturelles en situation de crise épidémique. En effet, une étude menée par Raymond Mel sur la gestion de la fin de vie chez les

odjoukrou de Côte d'Ivoire montre que des signes apparents d'une meilleure articulation entre deux catégories sociales ne signifient pas absence de conflit (Mel 2014). Il résulte de ce travail que quand il faut accompagner les personnes mourantes, des conflits de valeurs subsistent entre les prescriptions funéraires de cette aire culturelle et celles proposées par le catholicisme (Mel 2014). Ainsi, ce travail nous interpelle sur le fait que l'introduction de nouvelles normes comme la biosécurisation des rituels funéraires en temps d'épidémie peut induire des conflits de valeurs qu'il convient d'anticiper en menant des recherches en période inter-épidémique.

Aux yeux de Wouters et ses collègues, les changements observés depuis les années 1960 et 1970 dans les pays du nord sont ce qu'ils considèrent comme « un processus *d'informalisation* » (Wouters 2004, 2007, Wouters et Dunning 2019)¹³. Ces sociologues ont en fait développé le concept d'*informalisation* contre la « permissivité » qui analyse les changements sociaux comme un relâchement des normes de comportement, de la morale à cause l'accroissement des libertés. Partant des rites funéraires, ce concept d'*informalisation* est proposé par Wouters et ses collègues pour décrire comment et pourquoi « les relations sociales et psychiques ont eu tendance à devenir moins hiérarchisées, moins raides et rigides et ont évolué vers des codes de conduite plus informels, plus indulgents et plus souples ». Pour eux, face à l'augmentation des exigences de la « capacité d'autodétermination », il n'est pas facile de répondre aux exigences de normes de comportement assouplies. Ces auteurs expliquent que les exigences croissantes des libertés humaines individuelles et collectives, d'émancipation et des questions de santé ont conduit à une *informalisation* des rituels funéraires. Pour ces auteurs, les changements intervenus en Occident au fil des décennies indiquent une évolution significative du processus de deuil, mais qui n'est pas aussi homogène. Ce changement, selon eux, se situe entre une obligation sociale institutionnalisée et un sentiment

¹³ Les décours que nous exposons ici est une traduction de l'anglais des textes de Wouters et ses collègues que nous avons ensuite ajusté pour donner du sens et de la cohérence dans la langue française.

hautement individuel et personnel, respectivement un processus public et privé, tous deux étant saisis dans le concept d'équilibre entre le « nous et moi »¹⁴. Pour eux, les normes funéraires ancestrales ont perdu leur rigidité et leur caractère absolu et sont venues à dépendre davantage du type de situation et de relation, exigeant une application plus souple et plus réfléchie, si possible, par consentement mutuel. Avec Wouters et ses collègues, les nouvelles façons de se conduire face à la mort et aux rituels funéraires ne signifient pas nécessairement perte de moralité, mais plutôt un processus d'adaptation de la culture à la dynamique sociale et aux exigences individuelles.

Il faut dire que d'autres travaux sur les transformations observées dans les rites funéraires catholiques montrent qu'il peut avoir un lien entre ce qui pourrait paraître nouveau ou scandaleux et des pratiques funéraires anciennes (Biot 1998). Ainsi, en 1994, lorsque l'évêque, célébrant l'absoute pour les funérailles du cardinal Albert Decourtray, archevêque de Lyon, fit intervenir le grand rabbin et le grand mufti de Lyon pour qu'ils fassent chacun une prière selon leur rite et dans leur langue liturgique auprès du corps, ce fut un scandale dans l'assemblée. Biot fait remarquer cependant que, cet ordonnancement de l'officiant n'est pas une fabrication *ex nihilo*. Il prend appui sur des rites alors en usage, sur ceux que l'Église avait connus et parfois délaissés dans les siècles passés et sur des expériences rituelles qui avaient été autorisées notamment en Allemagne et en France. De ce point de vue, les politiques de préparation et de réponse aux épidémies doivent trouver leurs fondements dans les cultures locales afin de favoriser l'introduction des normes biosécuritaires.

Deux approches théoriques émergent des différents textes analysés : la permissivité et *l'informalisation*. Dans cette thèse, nous suivons le chemin d'une rupture d'avec une anthropologie purement critique ou moraliste et moralisante comme le font les auteurs dont les travaux s'inscrivent dans la perspective de la

¹⁴ A plusieurs reprises, Cas Wouters et ses collègues s'appuient sur le concept du « nous et moi » de Norbert Elias développé dans le cas de ses travaux sur le changement social ou encore le processus de civilisation.

permissivité. Néanmoins, il est nécessaire de s'inspirer de ces savoirs pour maintenir un minimum culturel ou rituel acceptable dans les projets d'articulation des normes biosécuritaires avec les exigences funéraires. Par ailleurs, en nous rapprochant de *l'informalisation*, notre approche sera de reconsidérer les rituels funéraires dans leur contexte actuel, mais aussi dans leur contexte culturel afin d'identifier les possibilités d'adaptation. En prenant en compte les exigences de l'autodétermination — donc des exigences individuelles, mais aussi collectives —, ce travail permettra de repenser l'éthique dans la gestion des décès épidémiques.

3.3. Les pouvoirs publics dans la gestion du funéraire

Certaines situations de décès, notamment la mortalité par épidémie, obligent les pouvoirs publics à intervenir dans la gestion du funéraire afin de réduire les risques de transmission. Cette intervention est parfois qualifiée de « sanitisation » ou encore de biosécurisation. La littérature montre cependant que cette implication conduit parfois à des processus sociaux indésirables.

3.3.1. La « sanitisation »¹⁵ du funéraire en temps de crise de mortalité par épidémie

Durant les épidémies de peste au XXIXe siècle, en Europe, des travaux analysant l'interdiction des inhumations dans les églises et les caveaux familiaux, indiquent des situations de jeux de pouvoir entre les autorités de l'église, les familles et le pouvoir public (Fureix 2011). Pour Fureix, en son temps, « la souveraineté populaire est d'autant plus difficile à penser qu'elle s'exerce de manière disséminée, fragmentaire et éphémère. Elle s'insinue dans les interstices d'un espace public verrouillé, dans des rites de résistance et de prise de parole, dont les deuils publics parisiens sont une expression majeure. Elle ne s'observe pas à l'état pur, mais en fonction de codes et de cadres d'interprétation qui nous sont largement étrangers » (Fureix 2011: 36). Ainsi, comme le titre de son texte le

¹⁵ Nous tenons ce concept de (Fassin 1998 : 11) qui le définit comme étant la « traduction » d'une question sociale en problème sanitaire « où le politique se dit dans le langage du médical »

témoigne, la construction de la « souveraineté populaire » se fait au travers des rituels et des « deuils protestataires ». Cependant, des travaux comparant les expériences sociales de l'interdiction des rites funéraires durant des épidémies de choléra et de peste attirent l'attention sur les divergences entre les réactions pendant l'épidémie de peste et de choléra (Cohn Jr. 2018). Pour lui, si les émeutes de peste, en tant que réponses aux excès coloniaux en Inde, en particulier, ont uni différentes sections et classes sociales, les émeutes de choléra en Europe ont favorisé la division sociale. Pour cet auteur, il importe pour les scientifiques sociaux de regarder le processus socio-culturel et politique que les décès épidémiques activent ou réactivent.

D'autres travaux en sciences sociales ont consisté en l'analyse de l'interdiction de certaines pratiques funéraires, notamment le *famadihana*, appelé rite du retournement durant les épidémies de peste à Madagascar (Esoavelomandroso 1981). Selon Esoavelomandroso, au-delà des enterrements douloureux, les règles sanitaires édictées par des étrangers (les colons), sans tenir compte des traditions locales, empêchaient le retour du défunt sur la terre ancestrale. En revanche, aux yeux de la population malgache, considéré comme des « indigènes », à travers cette série de mesures prophylactiques sévères et souvent incohérentes, l'administration coloniale oppressive ne cherchait qu'à perpétuer sa domination. Ainsi, le mouvement national malgache et les leaders nationalistes se « saisissent-ils habilement de la question lui conférant une dimension politique et entreprenant une propagande active auprès de compatriotes enclins à les écouter » (Esoavelomandroso 1981: 169). Pour cet auteur, non seulement ses réactions face à la peste trouvent leur explication dans l'emprise des traditions, mais aussi dans le contexte politique colonial. Des auteurs comme (Pacaud 2001, Larson 2001, Razafindrakoto 2006, Sodikoff 2019) ont également mis en perspective le poids culturel et le contexte politique, expliquant les réactions sociales qualifiées de « résistances » des populations face à l'interdiction de certains rites funéraires dans des régions malgaches lors des épidémies de peste. D'autres contributions durant les épidémies d'Ébola, en Afrique de l'Ouest s'inscrivent dans la même perspective

en soulignant que ces réactions peuvent trouver des explications dans l'histoire politique et les rapports de pouvoir entre autorités gouvernementales et populations locales (Niang 2014, Faye 2015, Fribault 2015). Il résulte de ces textes que les comportements de défiance sont révélateurs des inégalités sociales, mais qui ne sont pas nécessairement de l'ordre de la santé.

Lorsque des recommandations sanitaires imposaient des traitements spéciaux aux corps des personnes qui décédaient du sida (Paillard 1993), la revue *Ethnologie française* consacra un numéro spécial intitulé *sida : deuil, mémoire, nouveaux rituels*, pour analyser les significations des pratiques alternatives inventées par les familles des victimes, en réponse à la privation du droit funéraire (Broqua et al. 1998). Dans ce numéro spécial, l'article de Hébert analysant le mouvement des *patchworks* montre que les protestations contre l'interdiction de soins mortuaires aux corps des personnes décédées du sida avait pour but de revendiquer le droit funéraire et le respect de la dignité des familles et des morts (Hébert 1998). Pour Robins qui analyse l'organisation et l'engagement des personnes vivant avec le VIH dans des activistes sociaux, dans son article *from "rights" to "ritual": AIDS activism in South Africa*, les actions revendicatives, pour des funérailles dignes en faveur des personnes qui décèdent du sida, mettent plutôt en perspective de nouvelles formes de citoyenneté (Robins 2006). En revanche, (Peter 1998) pense, pour sa part, que les pratiques de « rites de mémoire » et « d'expression publique du chagrin » tranchent avec les situations anciennes où les rites de deuil étaient la norme, mais que l'épidémie est venue disloquer. Ce point de vue contrarie les récents travaux qui montrent qu'avec sa composante cérémoniale et sa sociabilité, le rite funéraire recèle toujours une dimension publique d'expression des sentiments et des émotions (Fiore 2020). Ainsi, pour paraphraser (Balandier 2006), la question des rites funéraires lors des crises de mortalité par épidémie, apparaît comme des occasions de mise en scène du pouvoir. Étonnement, la variable jeu de pouvoir entre autorités politico-administratives ou et populations est rarement intégrée dans les analyses anthropologiques des situations de mort de masse.

3.3.2. *La biosécurisation du funéraire en temps de crise de mortalité par épidémie*

Des récentes études ethnographiques lors de l'épidémie de MVE en Afrique de l'Ouest ont questionné les logiques qui sous-tendent l'anonymisation des tombes. Des anthropologues ont fait constater qu'au cours de la première année de l'épidémie, plusieurs personnes décédées ont été inhumées sans que les tombes soient identifiées (Le Marcis 2015). Ainsi, dans *traiter les morts comme des fagots*, Le Marcis souligne qu'« au-delà des motifs de justification, ces pratiques révèlent un double déni : un déni d'altérité, et un déni d'humanité, témoignant finalement d'une crise morale et politique cristallisée par la prise en charge des patients décédés dans les CTE¹⁶ » (Le Marcis 2015 : 3). D'autres travaux anthropologiques, comparant les expériences sociales des mesures sanitaires imposées en France, aux USA et en Italie, lors de la pandémie de covid-19, qualifient la situation du dernier pays cité de « catastrophe morale » (Sams et al. 2021). Toutefois, il faut noter que hormis les situations de morts en masse, rendant particulièrement compliqué la gestion de la masse de cadavres, certaines circonstances de décès exigent, selon les aires culturelles, des tombes anonymes.

Une ethnographie des pratiques locales réalisées dans des quartiers de Monrovia et villages environnants montre que la crémation imposée par les autorités libériennes, durant l'épidémie, a perpétué la rupture sociale qui avait commencé avec l'isolement des malades (Pellecchia et al. 2015), mais aussi a induit des pratiques de « rituels funéraires secrets » (Moran 2017). Selon Pellecchia et ses pairs, cette mesure a induit des fractures socio-économiques à cause de la gestion inéquitable des morts. Les résultats révèlent que ceux qui pouvaient soudoyer les équipes d'enterrement obtenaient un enterrement dans un cimetière privé ou l'utilisation de maisons funéraires. À l'inverse, les personnes économiquement défavorisées étaient contraintes d'envoyer leurs morts à la crémation. La mise en œuvre de certaines mesures de biosécurité en temps d'épidémie peu ainsi mettre en

¹⁶ CTE signifie Centre de Traitement Ébola

cause des enjeux socio-économiques et culturels. Pour Moran, qui condamnait la qualification des rituels funéraires de « pratiques traditionnelles dangereuses », ces conduites et discours, souvent observées chez les journalistes et certains agents de santé publique, dénotent leur niveau de méconnaissance des pratiques mortuaires locales.

Une étude évaluant des obstacles et facteurs d'acceptation des mesures de biosécurité, notamment le dispositif « d'enterrement digne et sécurité », ou « enterrement digne et sans risque » en Sierra Leone durant l'épidémie d'Ébola, note quelques insuffisances dans la mise en œuvre (Lee-Kwan et al. 2017). Pour ces auteurs, en plus des inquiétudes concernant la rupture des pratiques culturelles, les obstacles à l'acceptation d'un enterrement sans risque comprenaient les inquiétudes des membres de la famille sur la possibilité de voir l'enterrement. Les inquiétudes des familles seraient également liées à la perception que les corps étaient mal manipulés et la crainte de la stigmatisation, si un membre de la famille reçoit un enterrement sécurisé. Ils soutiennent que les participants ont suggéré que le fait de donner aux membres de la communauté la possibilité de participer à des enterrements sûrs et dignes améliorerait l'acceptation de la communauté. Un autre travail similaire montre, pour sa part, que dans l'application de ces dispositifs sanitaires, l'impact émotionnel de la perte et du deuil a été subordonné à l'accent mis sur le rituel (Moran 2017). Les résultats de ce travail ont montré par ailleurs que certains acteurs impliqués dans la mise en œuvre des mesures n'avaient pas suffisamment de connaissances sur la manipulation des cadavres et l'impact émotionnel du deuil.

3.4.L'intérêt d'une anthropologie de la mort dans les politiques de préparation et de réponses aux épidémies

Avant d'aborder l'état de l'art sur les savoirs de l'anthropologie de la mort en vue de montrer sa portée dans les politiques de préparation et de réponses aux épidémies, un rappel des contributions des sciences sociales, de manière générale, s'impose.

3.4.1. Les sciences sociales dans la gestion des épidémies

Les sciences sociales peuvent contribuer non seulement à la préparation, mais aussi à la réponse (Desclaux 2005, Epelboin et al. 2008, Epelboin 2009, 2016, Atlani-Duault et Kendall 2009, Bourrier et al. 2014, Taverne et RAEE 2015, Desclaux et Sow 2016, Desclaux et Anoko 2017, Sams et al. 2017, Kelly et al. 2019, Giles-Vernick et al. 2019, Bardosh et al. 2020, Osborne et al. 2021, Carter et al. 2021). Les sciences sociales, l'anthropologie en particulier, ont — durant les trente dernières années — contribué à lutter contre les épidémies (Benoist et Desclaux 1996, Desclaux et Taverne 2000, Formenty et al. 2005, Epelboin et al. 2008, Epelboin 2009, Desclaux et Anoko 2017, Sams et al. 2017, 2021, Desclaux et al. 2018, Anoko et Doug 2019, Anoko et al. 2020, Carter et al. 2021). Elles ont tenté d'expliquer les facteurs socio-culturels, institutionnels auxquels se heurte la mise en œuvre des mesures de biosécurité (Formenty et al. 2005, Hewlett et Hewlett 2005, Desenclos et Bourdillon 2014, Fairhead 2014, Carter et al. 2014, 2017, Faye 2015, Steffens et al. 2015, Leditschke et al. 2015, CRF et al. 2016, Cros 2016, Victory et al. 2016, Lee-Kwan et al. 2017, Moran 2017, Sylla et Taverne 2019). Comme le témoignent plusieurs travaux, le texte de David et Le Dévédec qui discute certains aspects de ce paradigme d'un point de vue à la fois sanitaire et démocratique, la préparation révèle une orientation biopolitique nouvelle et problématique en matière de santé mondiale (David et Le Dévédec 2019). D'une part, elle reconfigure les connaissances sur les épidémies en les déconnectant des contextes sociaux et historiques dans lesquels elles surviennent. D'autre part, elle impose de nouvelles modalités d'intervention qui soulèvent des problèmes d'autonomie démocratique. Certains auteurs voient plutôt dans la préparation, une approche trop coercitive, voire militarisée dont la mise en place est souvent contestée par les populations (Bourrier et Burton-Jeangros, 2014 ; Bourrier, Burton-Jeangros et Bastide, 2014 ; Torny, 2012). En fait, les plans nationaux de préparation aux pandémies ou épidémies ne tiennent guère compte des besoins et des intérêts des personnes défavorisées (Garoon et Duggan 2008). L'analyse de ces auteurs révèle que les

dimensions scientifiques (sciences dites dures), politiques et juridiques, dans les directives de la préparation, dominent les aspects sociaux, culturels et éthiques.

En revanche, au niveau de la préparation, les apports des scientifiques sociaux se sont concentrés sur la *readiness*, qui renvoie littéralement à *l'état de la préparation*. Les contributions portent généralement sur l'évaluation de l'état des structures hospitalières (leur capacité à faire face à une épidémie) et des plans de réponse ou dispositifs mis en place par la santé publique pour contrer les épidémies (Lynteris 2016, 2019, Abramowitz 2016, Lynteris et Poleykett 2018, Kelly et al. 2019, Schmidt-Sane et al. 2020, Keck 2021, Leach et al. 2021). Dans cette perspective, d'autres contributions d'anthropologues analysent *a posteriori* les pratiques de la santé publique pour répondre à l'épidémie (Sylla et Taverne 2019). Ces travaux font le bilan des politiques des réponses en vue d'attirer l'attention sur les lacunes et d'autres actions susceptibles d'entraver la mise en œuvre des mesures sanitaires pour d'éventuelles épidémies. Toutes ces contributions anthropologiques ont été construites à partir des espaces culturels où des épidémies ont déjà sévi avant la pandémie de covid-19. De plus, les dimensions sociales du concept de préparation aux épidémies restent très peu conceptualisées (Desclaux et Touré 2018).

En termes de réponse aux épidémies, c'est-à-dire d'agir dans l'urgence, la plupart des contributions des anthropologues porte sur « l'engagement communautaire », la « mobilisation sociale », l'évaluation *in situ* du processus de déploiement des dispositifs de réponse (Ogoina et al. 2016, Sams et al. 2017, Broom et al. 2017, Wilkinson et al. 2017, Anoko et al. 2020). Dans cette perspective, d'autres contributions à la réponse consistent à analyser dans l'urgence le contexte économique, politique, social, culturel et religieux dans lequel émerge et se propage l'épidémie pour comprendre les raisons des réactions sociales face aux mesures sanitaires (Le Marcis et al. 2013, Faye 2015, Faye et al. 2015, Le Marcis 2015, Desclaux et al. 2016, Desclaux et Touré 2018, Anoko et Doug 2019). En outre, d'autres travaux réalisés par la Cellule d'Analyse en Sciences Sociales (CASS) ont mis en exergue l'intérêt d'une approche basée sur l'*Integrated Outbreak Analytics*

(IOA), Analyses Intégrées des Épidémies (IAE) (Carter et al. 2021). Mais cette approche intégrée est focalisée sur l'interdisciplinarité, la nécessité du travail collaboratif entre les différentes disciplines. En revanche, l'intégration de l'ensemble des catégories sociales dans la gestion des épidémies est faiblement abordée. En plus, la plupart des contributions des sciences sociales sont centrées sur les perceptions liées à la maladie et aux mesures sanitaires. Les questions funéraires ne constituent, *in fine*, qu'un élément abordé de façon occasionnelle. Or, la littérature en sciences sociales sur la mort et les rituels funéraires montre qu'à divers points de vue, l'anthropologie de la mort peut informer les politiques de préparation et de réponse aux épidémies à plusieurs niveaux.

3.4.2. La mort comme un « fait bio-social total »

Plusieurs travaux de scientifiques sociaux mettent en perspective le caractère totalisant de la mort. Dans sa *contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, Robert Hertz soutient que la mort, fait biologique, est un tout indissociable qui convoque tous les espaces du social (Hertz, 1907). Pour lui, « quand un homme meurt, la société ne perd pas seulement une unité ; elle est atteinte dans le principe même de sa vie, dans sa foi en elle-même » (Hertz 1928 : 83)¹⁷. Ainsi poursuit-il, en anéantissant un corps biologique, la mort entraîne systématiquement une remise en cause du système social et son fonctionnement. La mort n'annihile donc pas seulement un élément biologique du groupe, elle met aussi en branle l'ensemble du corps social et les acteurs qui le composent. L'alliage entre le biologique et le social ou le culturel dans la mort a été également constaté en Afrique par Louis-Vincent Thomas, lorsqu'il analyse notamment les conduites et pratiques face aux personnes mourantes ou décédées du sida (Thomas 1991). Il fait savoir que cette imbrication dans le discours suivant :

¹⁷ Extrait d'un texte obtenu grâce à la collection : « Les classiques des sciences sociales » fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay. Cette édition électronique est parue le 16 juillet 2003 à Chicoutimi, Québec. Elle été réalisée à partir du livre de Robert Hertz (1881-1915), *Sociologie religieuse et folklore* (1928). Recueil de textes publiés entre 1907 et 1917. Première édition : 1928. Paris : Les Presses universitaires de France, 1970, 2^{ème} édition, 208 pp. Collection : Bibliothèque de sociologie contemporaine.

« bien que donnée biologique dont le produit final a pour nom le cadavre, elle apparaît encore comme un fait culturel par conception qu'on s'en donne, l'origine qu'on lui impute, les attitudes qu'elle génère, les croyances le plus souvent apaisantes qu'elle suscite afin de s'en défendre. L'étude de la mort (sinon la mort) est inséparable des lieux et des milieux, des époques et des civilisations. Sans ambiguïté, le sens de la mort et le traitement des morts engagent globalement tout le système socio-culturel du groupe concerné » (Thomas 1991 : 19). L'auteur pense alors qu'« on pourrait, en paraphrasant Mauss, affirmer de la mort qu'elle constitue à tous les égards un fait social total, incluant tout l'homme dans son environnement physique, biologique, humain » (Thomas 1991 :19). En effet, dans son ouvrage *essai sur le don*, consacrant le concept de « fait social total », Marcel Mauss montre que, même les échanges dans la vie quotidienne polynésienne, s'étendent aux faits funéraires (Mauss et Moebius 1950). Ainsi, l'analyse de la mort et des rituels funéraires ont occupé une grande place dans les faits observés qui ont conduit à la construction du concept de fait social total. Il identifie également un lien entre les rituels funéraires et la justice au travers des rituels d'enquête judiciaire pour déterminer l'auteur de la mort. Il souligne que lors de ces différentes cérémonies même les interventions ou contributions individuelles sont « des prestations totales » en ce sens que les acteurs n'agissent pas de leur propre chef (Mauss et Moebius 1950, Tcherkézoff 2015b). La lecture de ces faits montre la nécessité de la concertation dans le processus de prise de décisions. L'omniprésence de la mort dans les questions sociales s'observe également dans des travaux d'Émile Durkheim, attestant ainsi le caractère englobant de ces pratiques culturelles (Durkheim 1968). L'analyse des formes élémentaires de la vie religieuse montre que la mort fait partie des questions primaires dans le processus de construction sociales des croyances et des représentations. Une *anthropologie médicale en sociétés créoles* faite par Jean Benoist souligne que le caractère englobant de la mort se fait sentir avant même qu'elle ne soit effective (Benoist 1993). Ainsi, précise Benoist, en auscultant non pas le malade mais le groupe de relations qui se nouent autour de lui, c'est la société tout entière qu'on ausculte. Pour lui, c'est le lieu de convocation de l'ensemble du corps social, et ce qui se déroule autour du

mourant et de la maladie dit mieux que tout autre discours, les réalités d'une société. L'analyse des imaginaires et des pratiques liés à la mort implique d'autres faits sociaux qui dépassent les événements mortuaires (Thomas 1991, Ladwig et Williams 2012). Un fait funéraire peut donc donner lieu à des translations sociales qu'il faut considérer dans la gestion des épidémies.

Les épidémies, comme Louis-Vincent Thomas l'a fait savoir pour le sida (Thomas 1991), qui sont une autre façon de mourir, se manifestent dans un large éventail de dimensions sociales imbriquées de manière complexe. Des travaux sur l'épidémie de la peste viennent ainsi renchérir la relation entre le biologique et le social par la proposition du concept de « fait bio-social total » (Chevé et Signoli, 2008). Pour ces auteurs, le phénomène épidémique, en affectant les entrelacs sociaux au travers desquels le virus circule, conjuguent le biologique, le social, la symbolique et l'imaginaire. La pandémie de covid-19 qui a débuté en décembre 2019, en Chine, remet à jour la conception heuristique de la mort en tant que fait social total (Santos et al. 2020, Ghahramani et al. 2021). Ainsi, la mort en tant que fait social total suppose comme corollaire que toute modification des rites funéraires est susceptible d'avoir des répercussions sur l'ensemble du corps social. Les implications des acteurs sociaux, dans les événements funéraires ne relevant pas uniquement de leur initiative personnelle, présume que tout changement sans compromis préalable peut induire la peur et la méfiance chez des populations. En revanche, l'introduction des mesures de biosécurité peut mettre en cause plusieurs enjeux. Dans cette thèse, il sera question non seulement de favoriser une approche holistique de la mort épidémique, mais aussi d'analyser les enjeux en lien avec le réaménagement des rituels funéraires.

3.4.3. Les rituels funéraires comme analyseurs du social

La mort comme « génératrice de la culture » (Assmann 2005 : 2), et participant par ailleurs à la « régénération de la vie » (Bloch et Parry 1982: 1), les rituels funéraires représentent des analyseurs du social. Dans son ouvrage *sociologie de la mort*, Clavandier considère la mort comme révélateur de société

(Clavandier 2009a). En effet, selon la sociologue de la mort, ce phénomène naturel offre « des clés de lecture pour saisir les reconfigurations de l'intime et du public, ou pour comprendre comment le décès est devenu une affaire privée alors que les cadres (légal, professionnel, normatif) se renforcent dans le même temps » (Clavandier 2009a : 12). Même si la mort offre une clé d'analyse des sociétés, pour nous, c'est au travers des rituels funéraires que le scientifique social peut saisir la dynamique sociale à laquelle Clavandier fait référence. Les rituels funéraires doivent alors constituer l'objet de recherche.

En outre, des travaux en sciences sociales sur « la mort et la manière dont elle est traitée rituellement » (Ladwig et Williams 2012 : 1) permettent de saisir les sociétés dans leurs différentes articulations. Partant des recherches en cultures bouddhistes, Ladwig et Williams soutiennent que « la mort offre un point de départ unique pour comprendre les relations entre les gens, les moines, les experts rituels et d'autres entités communément appelées "les morts", mais qui peuvent en fait comprendre une multitude d'entités de différents statuts ontologiques » (Ladwig et Williams 2012 : 1). Les travaux anthropologiques sur les conduites sociales en Afrique face à la mort ont permis de rendre compte de ce que Louis-Vincent Thomas appelle « idéologie funéraire », qu'il définit comme « les croyances, les mentalités, les attitudes, les rites » en lien avec la mort (Thomas 1982 : 22)¹⁸. Étudier les « idéologies funéraires » permet de comprendre le fonctionnement et l'organisation socio-politique des systèmes de parenté et les relations de pouvoir. Ainsi considérés comme des principaux analyseurs d'une société dans toutes ses dimensions, la mort et ses rites vont constituer des objets privilégiés de recherches de Louis-Vincent Thomas, qui a le mérite d'avoir institué « l'anthropologie de la mort » et la « thanato-anthropologie » à partir de ses travaux réalisés en Afrique (Thomas 1975, 1982, 2000, 2013a). Pour l'auteur, la mort est « une donnée socioculturelle par les croyances ou représentations qu'elle suscite et par les

¹⁸ Nous tenons ici à signaler au lecteur que les informations proviennent du format EPUB du livre. De ce fait, il peut avoir une différence dans la pagination.

attitudes et rites qu'elle provoque » (Thomas, 2000, p.137)¹⁹. De son point de vue, l'analyse des usages sociaux de la mort, des motivations et des attitudes des populations autour de la personne mourante ou décédée permet de comprendre une société dans sa globalité. Les animateurs de la revue *Systèmes de pensée en Afrique noire* leur ont consacré trois numéros (9, 11, et 13), en vue de comprendre et analyser les idéologies qui justifient ces pratiques dans des sociétés africaines (Liberski 1989, 1994, Liberski et Henry 1991). En comparant la conception européenne de la mort à celle des sociétés africaines, ces numéros spéciaux ont mis en évidence les rapports entre les vivants eux-mêmes, les personnes défuntées et les ancêtres, ainsi que la continuité des liens sociaux ou des formes de sociabilité (Pradelles de Latour 1996). Les rites funéraires permettent par ailleurs de lire les rapports à la terre et des imaginaires sociaux rattachés aux ancêtres, les personnes enterrées dans cette terre. Chez les moose du Burkina Faso, il existe un lien intrinsèque entre les représentations sociales quotidiennes du terroir et les espaces des personnes décédées (Degorce 2010). Il résulte donc que le choix des lieux d'inhumation n'est pas banal, et ces aspects doivent être pris en compte dans la mise en œuvre de la procédure EDS.

D'autres auteurs, en revanche, mettent en évidence des usages politiques et socio-économiques des rites funéraires (Verdery 1999, Fureix 2011, Chrościcki et al. 2012). La mort et les rites funéraires sont non seulement des espaces d'affirmation ou de production de soi, mais aussi de construction et de revendication des identités politiques. Ces dimensions politiques de la mort sont souvent associées à des aspects économiques (Gnabéli 1996, Barou et Navarro 2007, Trompette 2008, Trompette et Griffiths 2011, Tchéro 2013). Aux événements funéraires s'agrège ainsi une économie morale de la mort indissociable aux autres espaces du social. En effet, les rites funéraires permettent de comprendre des stratégies de survies des populations (Gnabéli 1996, Kim 2016). En Côte d'Ivoire

¹⁹ Cette assertion est extrait d'un article de Thomas intitulé « Les rituels funéraires » paru en 1984 dans la revue *Bulletin de la société de thanatologie*, 60-61 et qui a été édité dans *Les Chairs de la mort*.

— comme ailleurs — les politiques de régulation des funérailles ostentatoires se heurtent à cette économie morale et politique de la mort (Thomas 1985, Vidal 1986). Des associations en milieu urbain, des ressortissants d'une localité constituent des formes d'assurance funéraire permettant la prise en charge des frais du transfert du corps de la personne décédée dans son village natal. Les funérailles ostentatoires sont, par ailleurs, des moments de mise en exergue des politiques de réputation des familles, de reconnaissance et de reproduction des relations sociales, mais aussi des occasions de redistribution des biens (Guiblehon 2009). Le rôle des neveux et des esclaves dans les rituels funéraires analysé par Guiblehon en pays Any-bona de Côte d'Ivoire met en perspective les acteurs légitimes impliqués dans les prises de décision et les rapports de pouvoir dans cette aire culturelle. L'analyse du don et contre-don montre que les échanges lors des événements funéraires sont une démonstration de force qui appelle la réciprocité et la surenchère de la part des autres membres du groupe (Mauss 1924, Mauss et Moebius 1950, Tcherkézoff 2015a). Les rituels funéraires constituent donc un cadre d'expression de solidarité. Au regard de tout ce qui précède, l'intérêt d'une anthropologie de la mort dans la préparation et les réponses aux épidémies peuvent se résumer dans le discours suivant :

...l'étude de la mort et de ses symboles ou significations culturelles permet d'en apprendre beaucoup sur les réponses humaines à la mortalité. [...]. Les coutumes de la mort et du décès sont un miroir qui reflète les coutumes, les valeurs, les significations et les modèles de vie. Par conséquent, les façons, les moyens et les significations de mourir sont révélateurs des façons, des moyens et des significations de vivre (Moller 2018 : ix)²⁰.

²⁰ Notre traduction de l'anglais

Il est donc nécessaire de comprendre les formes de sociabilité et les enjeux qui les portent en vue de mieux se préparer pour favoriser la mise en œuvre des mesures sanitaires en temps d'épidémie.

3.4.4. Rites et rituels : des objets de contextualisation et de co-construction

Il résulte des lectures que le contenu des concepts de rite et rituel n'ont jamais fait l'unanimité, et ce, même au sein d'une même discipline. A plusieurs reprises, Louis-Vincent Thomas souligne que les rites sont des inventions culturelles pour s'adapter ou répondre aux événements épisodiques de la mort (Thomas 1975, 1982, 1985, 1991, 2000, 2010). Dans un travail de récession de documents effectué par Bussièrès sur le rite et ses fonctions, Claude Rivière considère que les rites sont toujours à considérer comme « ensemble de conduites individuelles ou collectives, relativement codifiées, ayant un support corporel (verbal, gestuel, postural), à caractère plus ou moins répétitif, à forte charge symbolique pour leurs acteurs et habituellement pour leurs témoins, fondées sur une adhésion mentale, éventuellement non conscientisée, à des valeurs relatives à des choix sociaux jugés importants, et dont l'efficacité attendue ne relève pas d'une logique purement empirique qui s'épuiserait dans l'instrumentalisation technique du lien cause-effet » (Bussièrès 2007 : 67-68). La seconde définition proposée par Bussièrès est celle de Martine Segalen pour qui « le rite ou rituel est un ensemble d'actes formalisés, expressifs, porteurs d'une dimension symbolique [...] caractérisé par une configuration spatio-temporelle spécifique, par le recours à une série d'objets, par des systèmes de comportements et de langages spécifiques, par des signes emblématiques dont le sens codé constitue l'un des biens d'un groupe » (Bussièrès 2007 : 68). Pour Louis-Vincent Thomas qui soutient qu'« il y a rite, chaque fois que la signification d'un acte réside dans sa valeur symbolique plus que dans sa finalité mécanique » (Thomas 1985: 12), il est clair que l'auteur privilégie la dimension symbolique des rites par rapport aux autres fonctions qu'ils remplissent. D'ailleurs, le rite est pour lui, un « type de cérémonie par lequel les manières d'agir, les gestes et les postures, les paroles ou les chants proférés, les objets manipulés, fabriqués, détruits ou consommés sont censés posséder des vertus

ou des pouvoirs qui leur sont attachés, ou produire des effets déterminés » (Thomas 2000 : 137). Contrairement à Louis-Vincent Thomas qui considère le rite comme un « type de cérémonie », (Duma 2015) se penche particulièrement sur la notion de cérémonie dans l'introduction du livre collectif intitulé *le rituel des cérémonies*. Il fait remarquer que les pratiques cérémoniales sont une expression symbolique du pouvoir. D'une part, les cérémonies sont caractérisées par leur dimension rituelle qui consacre leur fonction symbolique. D'autre part, elles ont une dimension globale parce qu'elles concernent des aspects politiques et culturels, et leur caractère rituel implique aussi bien des jeux que des fêtes. Pour lui, le caractère répétitif et spatio-temporel de ces pratiques montre que leur adaptation à des épisodes ne saurait être improvisée. Aux yeux de Denis Jeffrey qui tentait de distinguer le « rite du non-rite », la symbolisation et la formalisation de ces pratiques ne permettent pas de saisir des comportements strictement informels et a-symboliques (Jeffrey 2015). En considérant le rite comme une manière de se conduire ou de se comporter dans la société, l'auteur soutient que toute action humaine est susceptible d'être ritualisée. Il propose pour ce faire, de les appréhender au travers des identités. De fait, Jeffrey pense que seuls les pratiquants peuvent en réalité déterminer la dimension symbolique de leurs pratiques. De ce point de vue, il est nécessaire de mieux les comprendre pour une meilleure politique d'adaptation en temps d'épidémie. Aussi le processus d'adaptation ou d'opérationnalisation de ces concepts nécessite-t-il une implication de la collectivité concernée. En effet, au regard de leur fonction symbolique particulière, le sens d'une action rituelle ne peut être saisi en dehors des significations que les pratiquants et les participants lui donnent.

Du latin *ritus*, signifiant « ordre prescrit », les termes rite et rituel peuvent être considérés comme des synonymes selon l'usage qui en est fait (Picard 2002). La psychologue sociale rappelle que cette signification tire son origine d'une forme de l'indo-européen védique *rta* ou *arta*, évoquant « l'ordre du cosmos ». Les rituels ou les rites semblent ainsi être liés au monde surnaturel. Pour cette auteure, les rites ont trois différents niveaux d'agir. Il y a d'abord le niveau structurel où les rituels

apparaissent comme des conduites codifiées consistant en un enchaînement de comportements figés. Ensuite, vient le niveau fonctionnel où ils remplissent à la fois une fonction « sémiotique » facilitant la communication, une fonction « psychologique » de régulation des pulsions et une fonction « interactionnelle » permettant le contact interpersonnel. Enfin, certains rituels consacrent le revêtement du sens symbolique d'affirmation et de défense des valeurs d'une culture et de l'ordre social qui lui sont reliés. En tant que tels, ils permettent de circonscrire un groupe (formé par ceux qui les pratiquent) et de le distinguer des autres groupes sociaux. Pour (Maisonneuve 1999), étymologiquement, le rite désigne « un culte, une cérémonie religieuse, mais aussi plus largement un usage, une coutume » (Maisonneuve 1999 : 3). Selon lui, le rituel est « un système de rites dont ceux-ci sont les composants » (Maisonneuve 1999 : 3). Pour lui, ces rituels peuvent être religieux, séculiers, collectifs ou privés ; d'autres concernent simplement la vie quotidienne ou des pratiques superstitieuses. Par ailleurs, il fait remarquer que l'emploi de ces concepts et les autres notions sous-jacentes sont tributaires des disciplines scientifiques. Par exemple, « en ethnologie et en sociologie les rituels désignent un ensemble (ou un type) de pratiques prescrites ou interdites, liées à des croyances magiques et/ou religieuses, à des cérémonies et à des fêtes, selon les dichotomies du sacré et du profane, du pur et de l'impur » (Maisonneuve 1999 : 3). En se référant à au sociologue Javeau qui justifie la différence entre rite et rituel par une dichotomie entre le religieux et le profane, (Bujon 2008) fait également remarquer la conception religieuse des rites en sociologie. Mais pour Bujon, « le rite correspond à tout ce qui relève du religieux et du sacré et le rituel serait par contre associé à tous les actes profanes » (Bujon 2008 : 35). Il importe cependant de souligner qu'autant la frontière entre le socio-culturel et religieux est floue, autant la distinction entre le rituel et le rite n'est pas donnée. En effet, un objet profane peut recouvrir un caractère sacré et inversement. Il a toujours existé des transactions entre ces deux (2) mondes et ce trafic émotionnel, comportemental continue d'être. Pour ce faire, une recherche sur les pratiques funéraires dans la perspective de la construction des dimensions sociales de la préparation aux épidémies ne doit pas opposer ces différents espaces sociaux.

Le texte de l'ethnologue (Cuisenier 2006) qui tente de faire la distinction entre le cérémonial, rite et rituel revient sur l'étymologie du rite. En s'appuyant sur le travail définitionnel de Benveniste, l'auteur fait savoir que ce terme est « l'une des notions cardinales de l'univers juridique et aussi religieux et moral des indo-européens : c'est l'"ordre", qui règle aussi bien l'ordonnance de l'univers, le mouvement des astres, la périodicité des saisons et des années, que les rapports des hommes et des dieux, enfin, des hommes entre eux (...) sans ce principe, tout retournerait au chaos » (Cuisenier 2006 : 17). Au-delà donc de sa fonction régulatrice, le rite apparaît comme un moyen pour affranchir l'infranchissable, dompter l'indomptable, prévenir l'imprévisible, contrôler, l'incontrôlable. A propos de la différence entre rite et rituel, il soutient que le dernier vient du latin *rituale*, qui renvoie à « un livre liturgique qui rassemble les rubriques et formules d'administration des sacrements (baptême, onction des malades, mariage) et des rites connexes (funérailles, bénédictions, exorcismes) dont le simple prêtre est le ministre » (Cuisenier 2006 : 17). Selon lui, dans une perspective ecclésiastique, les rituels visent deux ordres d'opérations distinctes dont les unes sont indiquées sous le terme de « rubriques » et les autres caractérisent des « formules ». Les premières sont des instructions visant les actes, les gestes et les postures prescrits à l'officiant pour que son action soit valide. Les secondes sont les paroles que l'officiant doit prononcer, lors de certaines séquences de l'action rituelle indiquées de façon précise dans les rubriques, afin que l'action prescrite opère effectivement. Cuisenier résume que le rituel énonce l'ensemble des normes qui régissent l'accomplissement du rite, à savoir des normes de l'action, d'une part, et des normes de la parole, d'autre part. Comme les rituels, la définition que l'auteur donne au cérémonial montre que ce concept est également du domaine religieux. Pour lui, les théologiens et les liturgistes entendent par cérémonial des ensembles de rubriques destinées à indiquer de façon détaillée les gestes à accomplir, afin de donner de la solennité au rite. Constituant donc du rite, l'auteur précise que certains cérémoniaux renvoient, au surplus, à des formules de prières ; mais c'est pour situer celles-ci dans le contexte des rubriques, donner aux opérations du rite, pour certaines circonstances, de l'éclat et de la splendeur, de la « pompe ». Les précisions conceptuelles de

Cuisenier mettent en lumière les fonctions religieuses, communicationnelles et régulatrices des rites et des rituels. Dans une perspective épistémologique, Yannic invite à « distinguer le “rite”, qui est une pratique codifiée, et le “rituel”, qui est le produit de la codification des rites ; la “cérémonie”, qui est la forme extérieure codifiée et souvent solennelle donnée au rite, et le “cérémonial”, produit de la codification des pratiques cérémonielles » (Yannic 2010 : 12-13). L’auteur invite en outre à sortir de la dichotomie entre le religieux et le culturel dans l’analyse des rites car, « les techniques et les institutions qui caractérisent les sociétés humaines répondent, en première instance, à des exigences culturelles ou magico-religieuses : une culture, c’est d’abord une forme de culte » (Yannic 2010 : 12-13). Dans une action ritualisée, le culturel et le religieux sont donc indissociables. Comme les autres auteurs l’ont noté, le rituel, chargé de significations symboliques, recèle une dimension collective et spatio-temporelle précise visant à créer des liens. Pour lui, l’objectif commun des rites est de promouvoir la vie, la stabilité et la prospérité des sociétés et de leurs membres, et tous sont agencés suivant le même scénario et constituent des mêmes traits, diversement développés, combinés ou hiérarchisés. Pour Erving Goffman qui s’est consacré particulièrement à l’analyse des rites d’interaction, en établissant un rapport entre la dignité et l’exécution des rites, il utilise expressément les termes rituel et rite mais dans des significations contraires (Goffman 2015). Il emploie le terme rituel pour désigner les « actes dont le composant symbolique sert à montrer combien la personne agissante est digne de respect ou combien elle estime que les autres en sont dignes » (Goffman 2015 : 21). Par ailleurs, le terme rite « représente l’effort que doit faire l’individu pour surveiller et diriger les implications symboliques de ses actes lorsqu’il se trouve en présence d’un objet qui a pour lui une valeur particulière » (Goffman 2015 : 51). Le terme cérémonie chez Goffman renvoie à des éléments qui viennent rehausser l’image ou la teneur du rituel pour la solennité de l’évènement. Au travers des rites d’interaction, Goffman analyse ces moments de la vie sociale au cours desquels des individus en situation de coprésence se perçoivent mutuellement et agissent réciproquement les uns par rapport aux autres, conformément à l’ordre de l’interaction (Cefaï et Perreau 2012). Il apparaît clairement que les auteurs ne

parviennent pas à s'entendre sur une définition des notions de rites et rituels. La difficulté à saisir les concepts de rites, rituels et cérémonies rend compte d'une « indiscipline conceptuelle des rites » (Berthod 2015). Se focalisant sur la dimension symbolique de ces concepts, l'auteur pense que seuls les acteurs impliqués peuvent déterminer le sens réel de leurs actions. Les concepts sont tantôt employés comme synonymes, tantôt nuancés, voire antonymes. Selon les sensibilités scientifiques ou selon les écoles, ces concepts ont soit une connotation religieuse, soit une connotation culturelle. L'absence de consensus entour de ces notions clés dans le champ lexical de la mort, montre que les actions de santé publique construites de manière dichotomique risquent de créer des mésententes. Point n'est besoin, pour nous d'opérer un choix dichotomique entre le rite et le rituel ou entre le profane et le sacré. Il importe de chercher à comprendre comment tout ceci coopère dans un même espace et quels enseignements pouvons-nous en tirer pour informer les politiques de préparation et de réponses aux épidémies.

3.4.5. L'analyse séquentielle et la temporalité des rituels funéraires

Louis-Vincent Thomas définit plutôt les rites funéraires par leur finalité : « les rites funéraires axés sur la dépouille mortelle ou son substitut, puis sur ce qui en reste, traces matériels ou souvenirs-reliques, pourraient bien viser trois finalités. Ils président, croit-on, au devenir du disparu – à la fois métamorphose de son cadavre et destin de sa personne – chaque fois que la mort se définit comme transition, passage, délivrance. Ils prennent en charge les survivants proches, les deuilés qu'il faut consoler et rassurer. Enfin, ils participent à la revitalisation du groupe perturbé par la mort de l'un des siens » (Thomas 2000 : 137-138). Dans la définition de Yannic, un extrait de Georges Devereux, « les rites funéraires sont des “défenses culturelles” des parades à l'angoisse que la mort suscite toujours » (Yannic 2010 : 120)²¹.

²¹ Cette définition est extraite d'un texte de Georges Devereux (1973, p. 8).

Dans son livre portant sur les *rites de passage*, Van Gennep identifie trois (3) types de rites, à savoir des rites préliminaires (séparation), des rites liminaires (marge) et des rites post-liminaires (agrégation) (Van Gennep 1981). Pour lui, les rites funéraires font partie de ce vaste schéma des rites de passage, dans la mesure où ils consistent d'abord à mettre en marge la personne décédée, ensuite à s'en séparer et enfin l'agréger, c'est-à-dire l'incorporer dans le fonctionnement du système social. Dans la suite de ses travaux, (Thomas 1985) présentait les rites de séparation, ils comprennent des gestes, des techniques, des codes, des paroles parfois inaudibles, d'actions de toucher non moins anodin. L'auteur présente également les rites d'intégration ou d'ancestralisation qui permettent d'assigner définitivement le défunt dans le monde des morts en lui consacrant le statut d'ancêtre. Pour lui, les rituels de l'agonie visent à restituer une vie relativement « normale » en vue d'aider le mourant et ses proches à accepter la mort. Les actions déployées en cette phase de fin de vie ont pour fonction de permettre à la personne mourante d'entrer dignement et librement dans la mort par le biais des rites d'agonie. En outre, Thomas soutient que les rites funéraires, en particulier ceux déployés autour de la personne mourante et du corps mort entrent dans le cadre des interventions primaires qui consistent à prévenir le malaise afin de s'en prémunir ou éviter d'être infecté. Dans le chapitre IV de son livre *les chairs de la mort*, Louis-Vincent Thomas identifie six (6) étapes de la ritualisation de la mort, avec différents types de rites funéraires, depuis la phase de l'agonie : « les rites de séparation », « les rites d'intégration et de rupture de deuil », « l'assistance au mourant qui implique constatations et interrogations », « la toilette-purification et les rites de maternage », « la nourriture au mort » et « hommage au mort » (Thomas 2000: 139-152). Sa description, contrairement à bien d'autres auteurs, montre que le processus funéraire est plus vaste et que les rites de passage ne constituent qu'une étape ou une phase du schéma.

Pour décrire le processus funéraire, d'autres auteurs parlent plus en termes de funérailles. Ainsi, chez les Senoufo de la région Folona du Mali, les rites funéraires, qui autrefois se déroulaient en une seule cérémonie composée d'une

série d'étapes, se déclinent aujourd'hui en deux (2) grandes phases distinctes ayant chacune ses propres ensembles rituels (Coulibaly et Frank 2015). D'abord, il y a la phase de l'« *internment* », effectuée peu après la mort, connue sous le nom de *kutònrì* ou *kupirigi* qui renvoie aux « (funérailles “fraîches”) ». La seconde phase consiste aux « célébrations funéraires », appelées *kuugi* ou *kuwaagi* « (funérailles “sèches”) », visant à intégrer le défunt dans le monde des ancêtres. D'autres auteurs pensent par contre que le processus funéraire composé de « funérailles fraîches » et « funérailles sèches » constitue une caractéristique dans plusieurs aires culturelles en Afrique (Bidima 2008, Coulibaly 2009, Degorce 2010). Ces auteurs parlent aussi de « premières funérailles » et « secondes funérailles ». Néanmoins, Bidima introduit les termes de « funérailles chaudes (*be-puor*) » et « funérailles froides (*bo-bur*) », des traductions littérales des termes moose permettant de distinguer ces deux phases des événements funéraires. Cependant, avec le développement de la thanatopraxie permettant de conserver les dépouilles le plus longtemps possible, le temps que les familles s'organisent, il est difficile de distinguer, les « funérailles fraîches » des « funérailles sèches » ou les « premières funéraires » des « des secondes funérailles ». Il faut cependant souligner qu'en pratique, la chaîne opératoire funéraire n'observe pas une démarche linéaire comme le décrivent les auteurs. Néanmoins, une analyse séquentielle peut aider à repérer les occasions de contact, appréhender les logiques qui portent ces formes de manipulation afin d'analyser l'implication des familles dans la mise en œuvre des plans des réponses aux épidémies.

3.5. Positionnement de la thèse

Au décours de cet état de l'art, il importe de rappeler que l'objet de recherche n'est pas neuf. Néanmoins, le contexte de la recherche et l'angle d'analyse l'emportent dans une autre exploitation de nouveauté. De fait, la plupart des recherches en anthropologie de la mort porte principalement sur la compréhension du fonctionnement, de l'organisation socio-politique, des systèmes de penser, l'évolution des rituels funéraires, etc. des collectivités ou groupes sociaux. Concernant les crises épidémiques, les contributions des scientifiques

sociaux se focalisent généralement sur les perceptions, les représentations, les représentations de la maladie et des mesures sanitaires, mais aussi sur les expériences sociales de ces mesures. L'originalité de la thèse sur les pratiques funéraires réside notamment à deux (2) niveaux. D'abord, elle met en perspective les questions funéraires avec les normes biosécuritaires en temps d'épidémie. En outre, elle s'intéresse à la conceptualisation des dimensions sociales de la préparation aux épidémies, en vue de l'élaboration des plans de communication de crise : plans de réponse aux épidémies.

3.5.1. Les questions de recherche

Les lectures et les constats de terrain ont permis de construire des questions et objectifs de recherche qui guident l'ensemble du travail. Plusieurs questions de recherche sont donc formulées à partir d'une question principale. La principale question de recherche qui fonde ce travail est formulée comme suit : quels sont, chez les Senoufo, les risques sanitaires imputables aux pratiques funéraires et les fenêtres d'opportunité offertes par la culture aux réponses biosécuritaires en situation d'épidémie ? Cette question principale est déclinée en quatre questions subsidiaires en articulation avec les constats de recherche.

- i) Qu'est-ce que l'introduction de normes biosécuritaires dans une aire culturelle peut induire dans les représentations sociales de la mort et sur les rapports sociaux ?
- ii) Quels sont les enjeux (intérêts sociaux, économiques et symboliques) et les risques de remise en cause (symboles de pouvoir, positions sociales, autorités coutumières, règles sociales, principes religieux, etc.) liés au réaménagement des rituels funéraires ?
- iii) Quelles sont les occasions de contact (rituels, espaces où les acteurs touchent ou non le corps et les fluides corporels) et les risques sanitaires imputables à ces pratiques culturelles ?
- iv) Dans quelle mesure les contres-rituels peuvent offrir des cadres de médiation en temps d'épidémie et comment co-construire les prises de

décisions avec les parties prenantes grâce aux fenêtres d'opportunité, lorsque ces contres-rituels n'existent pas ?

3.5.2. Thèse défendue

La thèse défendue dans ce travail est formulée comme suit : Il existe des contre-rituels et des fenêtres d'opportunité dans les cultures, pouvant être exploités lors d'une épidémie de maladie transmissible par le contact avec le cadavre et les fluides corporels, pour co-construire les prises de décisions avec les parties prenantes en vue de favoriser la mise en œuvre des mesures de biosécurité lors des épidémies.

3.5.3. Les objectifs de recherche

En relation avec la question principale de recherche, l'objectif général est d'analyser les risques sanitaires imputables aux pratiques funéraires et les enjeux de la biosécurisation des rituels funéraires, en vue d'identifier des cadres de compromis entre normes sociales et exigences biomédicales. Les objectifs spécifiques qui en découlent sont les suivants :

- i) Prendre la mesure de la violence de l'introduction de normes biosécuritaires en période épidémique pour mieux envisager les défis de son atténuation ;
- ii) Analyser, à partir de ce qui précède, les enjeux et les risques socio-culturels liés au réaménagement des rites funéraires ;
- iii) Décrire les occasions de contact pour appréhender les risques sanitaires imputables à ces pratiques culturelles ;
- iv) Montrer comment les contres-rites et les fenêtres d'opportunité fournis, par la culture, peuvent servir de cadres de négociation pour co-construire les prises de décisions en temps d'épidémie.

Pour atteindre les objectifs de recherche formulés, il est nécessaire d'élaborer et mettre en œuvre un dispositif méthodologique adéquat.

Matériels et méthodes

Suivant le format IMRAD, la section « *matériels et méthodes* » qui est abordée maintenant est réservée à l'explication de la manière dont la recherche a été conduite (Pontille 2007). Tout d'abord, seront décrits la conception de la recherche, la logique du rapport entre les données empiriques et les propositions théoriques, les dispositifs de collectes des données et tous les appareils utilisés, des ajustements de méthodes ou de protocoles préexistants. La livraison de ces informations vise à garantir les exigences de reproductibilité des expériences et fonder la validité des énoncés. Dans le cadre de ce travail, cette section du manuscrit est subdivisée pour justifier le choix du site, le type de recherche et détailler les appareils techniques, la procédure, le déroulement de l'immersion, les moyens de recherche, les méthodes d'analyse, d'archivage et de traitement.

4. Faire une anthropologie des occasions de contact et des impératifs funéraires à partir de l'expérience de la maladie à Virus Ébola

Notre protocole de recherche doctorale, qui a été au cœur de la problématique du programme RiF&piC, fut inspiré par cette épidémie. Pour notamment décrire les occasions de contact afin d'appréhender les risques sanitaires imputables aux pratiques funéraires et repérer des contre-rites ainsi que des fenêtres d'opportunités, nous proposons de faire une anthropologie des occasions de contact et des impératifs funéraires à partir des expériences de la maladie à Virus Ébola. Le concept d'impératif funéraire est employé en 2016 par Thomas Vermeulen quand il analyse les rites funéraires dans l'Égypte ancienne. Pour lui, « les impératifs funéraires pourraient se résumer à enterrer le mort, à pratiquer les rituels funéraires appropriés et à établir un culte funéraire » (Vermeulen 2016). Mais, comme nous le verrons progressivement, notre conception des impératifs funéraires est bien plus ambitieuse. Pour nous, le premier sens de ce concept est ce qu'on ne peut pas ne pas faire lorsque la mort approche ou quand elle se produit. Cette recherche vise alors à analyser l'habitus qui « contribue à déterminer les choses à faire ou à ne pas faire, les urgences, etc., qui déclenchent l'action » (Chauviré et Fontaine, 2003 : 7). En outre, faire une anthropologie des occasions de contact et analyser les risques imputables aux pratiques funéraires consiste à décrire les moments, les lieux et les pratiques qui nécessitent de toucher ou non le corps de la personne mourante ou décédée ou de manipuler des objets potentiellement souillés par le liquide corporel. L'analyse des impératifs funéraires, est envisagé comme l'analyse de ce que les acteurs ne peuvent pas ne pas faire lorsque la mort est proche ou quand le décès s'accomplit. Il importe de rappeler les définitions recommandées par l'OMS pour les différents « cas décédés » ou « suspectés de » MVE, la maladie servant de cas d'étude.

Cas présumé : toute personne souffrant d'une forte fièvre qui ne répond à aucun traitement des causes habituelles de fièvre

dans la région et qui présente au moins l'un des signes suivants : diarrhée sanglante, hémorragie gingivale, hémorragies cutanées (purpura), injection des conjonctives et présence de sang dans les urines.

Cas suspect : toute personne, vivante ou décédée, présentant ou ayant présenté une fièvre élevée à début brutal, et ayant été en contact avec : un cas suspect, probable ou confirmé d'Ébola ou de Marburg ; un animal mort ou malade (pour Ébola) ; une mine (pour Marburg); OU toute personne présentant une fièvre élevée à début brutal et au moins trois des symptômes suivants : maux de tête anorexie / perte d'appétit ; douleurs abdominales ; vomissements ; diarrhée ; fatigue intense ; difficultés à avaler ; difficultés à respirer ; hoquet ; douleurs musculaires ou articulaires OU toute personne présentant des saignements inexpliqués OU toute personne morte subitement et dont le décès est inexpliqué²².

Cette définition est la plus récente, celle proposée lors de l'épidémie en Afrique de l'Ouest (2013-2016). Suivant la visée de ce travail doctoral, les variables comme fluides corporels (vomissements, la déjection, le sang), mort subite et décès inexpliqué et plusieurs décès en un laps de temps ont été considérées comme des formes de manifestations de la mort par épidémie de MVE. Ces quelques symptômes de la MVE seront comparés avec les situations de décès habituellement vécues pour appréhender la manière dont les populations étudiées perçoivent et interprètent les décès se manifestant sous ces formes. Ce travail comparatif permettra de saisir des éléments de rapprochement entre la mort par MVE et les autres façons de mourir connues par les Senoufo. A partir de l'exemple de cette maladie, les concepts d'occasions de contact, de risques encourus et d'impératifs funéraires que nous proposons, permettront d'analyser les perceptions sociales des formes de manifestations de la mort et la catégorisation des décès, les risques imputables aux pratiques funéraires et de rechercher des fenêtres d'opportunité pour une meilleure articulation des exigences sanitaires avec les impératifs funéraires. Ainsi, nous nous sommes d'abord appuyés sur les méthodes classiques de

²² Extrait du document de l'OMS intitulé « définition de cas recommandées pour la surveillance des maladies à virus Ébola ou Marburg (OMS 2015c: 1-2).

l'anthropologie pour produire des savoirs en articulation avec les questions épidémiques.

4.1. Les considérations éthiques de la recherche

Ici, seront soulignés les points clés comme les considérations éthiques et les méthodes envisagées dans l'élaboration du protocole et qui ont été affinées progressivement au contact avec la réalité du terrain. Comme toute recherche, les investigations en sciences sociales soulèvent des questions d'ordre éthique et la participation à une recherche en sciences sociales, comme les autres, doit être balisée par l'exigence de respect de certains principes fondateurs de l'éthique, qui revêtent, comme le souligne Jean-François Mattéi, « un statut normatif » (Mattéi 2014: 95). Cette thèse en anthropologie, réalisée dans une aire culturelle spécifique, s'inscrit dans l'optique soutenue ces dernières années par plusieurs auteurs, d'une éthique constitutive de la recherche conçue comme « la mise en forme d'un questionnement sur les conflits de valeurs suscités » (Massé 2001, 2003, 2016, CCNE et Benmakhlouf 2013, Badji et Desclaux 2016: 16, Classe 2017). Cette définition large d'une éthique sans cesse repensée doit permettre de conjuguer la recherche en sciences sociales avec l'exigence d'une science au service de sociétés plus justes, protégeant les individus et leurs cultures.

4.2. Choix du site d'étude

Après avoir construit l'objet de recherche en précisant les questions et les objectifs, il convient à présent de décrire la démarche méthodologique ayant permis la collecte, le traitement, l'archivage et l'analyse des données. Mais avant de traiter ces sections, il importe tout d'abord de faire une brève présentation de l'aire culturelle senoufo en vue de montrer les raisons qui ont conduit à la choisir comme site de recherche.

4.2.1. L'aire culturelle senoufo

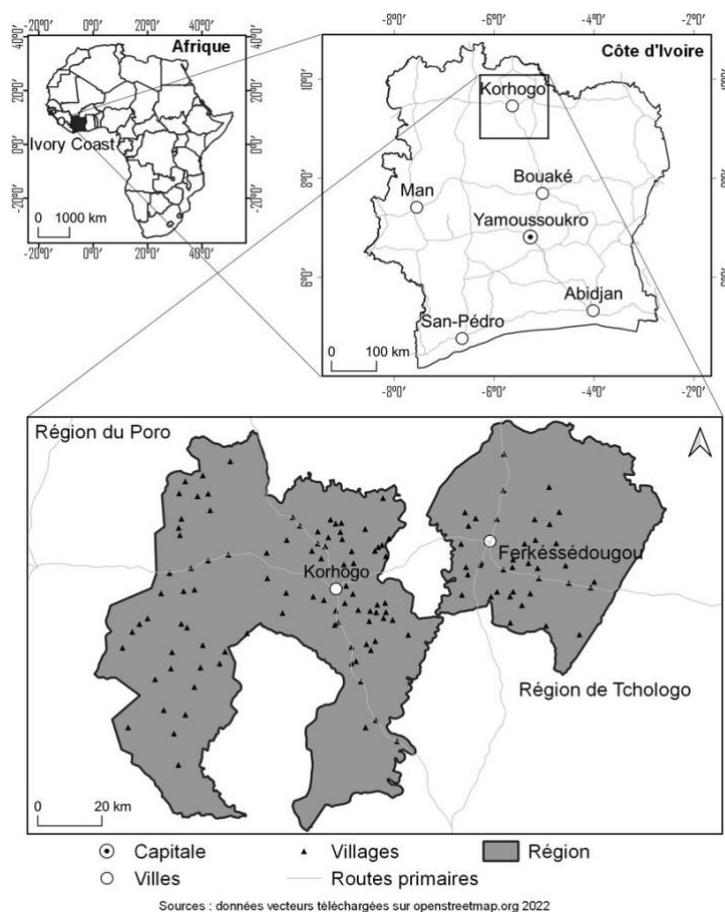
Rappelons que la visée de cette recherche est de contribuer à la conceptualisation des dimensions sociales de la préparation en vue de mieux éclairer les politiques de réponse aux épidémies. Pour cette raison, certains détails

sur la culture senoufo seront donc mis en sourdine pour se focaliser que sur les aspects ayant essentiellement trait aux rites funéraires : objet de la recherche.

Le peuple senoufo se répartit dans plusieurs États à savoir le Mali, le Burkina Faso, le Ghana et la Côte d'Ivoire (Boutin 2014). En Côte d'Ivoire, les Senoufo sont localisés au nord, dans la région des savanes. Selon Varoqui J. et Knops²³, ils sont composés de vingt-huit (28) sous-groupes. Ils partagent majoritairement le dialecte *senanri* qui a pour centre Korhogo, la plus grande ville senoufo de Côte d'Ivoire (Rongier, 2002). En matière de parler, c'est le *senanri* de Korhogo, nommé *cebara* ou *cebaara* ; *cebari* ou *cebaari* qui en revanche est devenu véhiculaire du fait de l'urbanisation, entraînant des contacts ethniques (Rongier, 2002). La langue apparaît alors comme l'un des caractères culturels communs, bien qu'il existe des variabilités d'organisation sociale et de pratiques religieuses. La carte ci-dessous présente une vue panoramique de la zone où l'étude s'est déroulée.

²³ <https://archeographe.net/node/194>

Carte 1: Sites d'étude



Notre choix pour cette aire culturelle, comme site de recherche, a été motivé par des prénotions et des préjugés sur la culture senoufo, en lien avec les pratiques funéraires. Comme disait Pannier, « les orientations méthodologiques choisies par le chercheur ne sont pas vides de présupposés. La manière dont le chercheur va mener ses enquêtes dépend de sa représentation de la réalité sociale et de ses choix théoriques » (Pannier 2008 : 1). Dans les règles de la méthode sociologique, Émile Durkheim recommandait de se débarrasser des prénotions, des préjugés, c'est-à-dire des idées reçues, ses propres croyances, pour appréhender objectivement le phénomène (Durkheim 1967). Il rappelle que ces idées préconçues constituent néanmoins le point de départ de toute réflexion scientifique. Ainsi, nous avons choisi le pays senoufo, comme unité d'observation, « sur la base de prises-pour

acquises, des procédures intuitives qui sont souvent appelées à rendre compte de cette sélection » (Flyvbjerg 2006: 236).

En Côte d'Ivoire, nombreuses sont des personnes qui présument que les Senoufo appartiennent au groupe social malinké, qualifié de dioula, parce que les normes islamiques auraient influencé les pratiques culturelles locales (Koné 1984, Carle 2004). La naïveté du jeune anthropologue lui a fait croire que les cérémonies funéraires des Senoufo étaient brèves, en référence aux principes funéraires islamiques (Brahmi 2011). Initialement, le choix pour cette aire culturelle était donc de tenter de découvrir ce que préconise l'islam pour les situations de décès exceptionnels. Mais comme nous l'avons signalé dans les constats de recherche, les illusions ont commencé par disparaître dès le début de l'immersion. En fait, en plus de l'islam et du christianisme, le peuple senoufo est caractérisé par plusieurs empreintes identitaires dont le plus important est le *poro* (Kouamé et al. 2014). Si le *sandogo* est au centre de la vie spirituelle de nombre de senoufos, l'institution initiatique du *poro* occupe une place capitale dans la société²⁴. De fait, « en plus d'assurer l'initiation des jeunes et donc la transmission des savoirs, l'initiation au *poro* assure également la cohésion sociale et politique du village »²⁵. Cette institution sociale régit finalement toutes les activités sociales, économiques, religieuses et politiques dans la mesure où c'est en son sein que les membres d'un clan acquièrent la connaissance des règles de conduite. D'un point de vue culturel, les principes funéraires (les manières de se conduire face aux personnes mourantes ou décédées, les représentations liées à la mort, les modèles explicatifs des causes de la mort, etc.), sont dictés le *poro*. L'initiation au *poro* est une pratique sociale qui mobilise une classe d'âge entière pour la faire accéder rituellement à l'état adulte, ayant une dimension holiste coercitive et obligatoire pour tous les hommes et, moins exclusivement pour les femmes, du groupe social (Muvacan, 2017). Le *poro* est perçu comme l'armature de la société senoufo.

²⁴ <https://archeographe.net/node/194>

²⁵ Idem

A propos de l'initiation et de d'hermétisme de la société senoufo, un chef de famille expliquait que même les danses des femmes qui paraissent profanes sont entérinées par des rituels d'initiation. Invité lors de la 3^{ème} édition du festival des arts sacrés de savanes, un cadre de la région du nord, disait ceci dans sa conférence : « nous sommes un peuple hermétique, parce que nous acceptons très peu de choses qui viennent de l'extérieur et aujourd'hui, c'est, cette forme d'hermétisme qui permet à la culture senoufo d'être l'une des plus naturelles de la Côte d'Ivoire »²⁶. Ces constats également faits par l'ethnologue Holas, l'ont poussé à proposer de considérer les villages senoufos comme des espaces sacrés : « le village senoufo réplique fidèle de la communauté primordiale conservée dans la mémoire des dépositaires du mythe initial, doit d'ailleurs être envisagé lui aussi comme un espace sacré, si l'on veut bien concevoir ce terme dans sa valeur sémantique spécifiquement africaine » (Holas 1985 : 22). Les idées reçues sur l'hermétisme de la société senoufo, avec notamment avec le *poro* justifient également notre choix. La validation de l'aire culturelle senoufo comme site de recherche est particulièrement liée aux caractéristiques culturelles, religieuses et sociales spécifiques, surtout avec son syncrétisme identitaire. Après avoir présenté le site de recherche, le point qui suit est consacré à la description et justification du type de recherche dont il est question dans cette thèse.

Après avoir donné un aperçu des approches méthodologiques sur lesquelles reposent la recherche, il paraît nécessaire de présenter les types de matériaux que ces méthodes permettent de collecter pour l'analyse anthropologique des occasions de contact dans les impératifs funéraires.

5. Types de données

Dans la présente section vont être présentés les matériaux collectés et ayant servi de support d'analyse dans ce travail. Ces matériaux collectés sont des

²⁶ Coulibaly S. S., 2014, « 3^{ème} édition du festival des arts sacrés de savanes », *Abidjan.net*, presse en ligne, 27 octobre 2014, <http://news.abidjan.net/h/513701.html>, consulté le 25/10/2018.

discours, des images et des documents. Ils ont été corroborés par l'observation, notamment des espaces et des pratiques funéraires. Les détails sur l'ensemble des matériaux sont présentés dans la matrice de collecte dans l'annexe.

5.1. Les données d'entretiens

Émile Durkheim recommandait de considérer les « faits sociaux comme des choses » (Durkheim 1967). Néanmoins, certains faits sociaux ne sont accessibles qu'à travers des discours écrits ou oraux au travers desquels l'anthropologue ou le sociologue peut saisir la réalité sociale. Les entretiens servent également à identifier et construire les critères, les indices ou indicateurs de ce qui serait une « bonne » ou « mauvaise » mort, selon les savoirs locaux. Les propos des acteurs locaux permettent par ailleurs de saisir les logiques sociales et culturelles qui justifient la catégorisation des décès et les rituels appropriés. Ainsi, les entretiens ont en général porté sur les représentations de la mort, les imaginaires sociaux, les idées, les opinions personnelles, les types de mort et les critères de leur catégorisation. Ils ont aussi porté sur le caractère impératif des rites funéraires, sur les risques encourus lorsqu'un rite n'est pas exécuté. Les entretiens ont aussi consisté à la collecte d'informations sur les acteurs impliqués dans les rites funéraires, les moments de contact avec le cadavre, les manières de pratiquer la toilette mortuaire, les objets et ingrédients utilisés, etc.

Les sens des gestes, des techniques, des lieux, des ingrédients pour la toilette mortuaire, selon les types de décès, sont également saisissables qu'au travers des discours. Les discours collectés lors des entretiens permettent ainsi de saisir les pratiques funéraires obligatoires ou indispensables, les interdits, le sens de la mort et de l'enterrement, les risques encourus et les contre-rites pour prévenir ou éviter ces dangers. Dans les discours peuvent aussi être saisis des témoignages sur des cas de décès pouvant servir à construire des vignettes ethnographiques pour les analyses. A travers les discours, sont également saisies les théories culturelles sur les principes ou les normes funéraires et leurs écarts par rapport à la réalité, à la pratique. Les entretiens ont permis de savoir les raisons du choix d'un espace

funéraire et les conséquences sociales et culturelles en cas de changement d'espace. Ces thématiques ont constitué la structure du guide d'entretien élaboré initialement pour la réalisation des entretiens.

Au fur et à mesure que les observations et les échanges quotidiens se multipliaient, le terrain a en effet induit des questionnements qu'il fallait prendre en compte. Ainsi, le guide a été modifié et réajusté en avril 2018 pour y introduire de nouveaux thèmes qui ont été émergés par le terrain, mais également par d'autres travaux sur les Senoufo. Ont été alors pris en compte, la représentation de la personne humaine et ses composantes, le rôle des petits-enfants dans les contacts avec la dépouille de la grand-mère, le soin des orifices (en occurrence la pratique de la toilette intime d'une femme décédée et les risques encourus lorsque cela n'est pas fait), les arrangements pour les rites funéraires d'une personne ayant plusieurs références identitaires.

5.2. Les données d'observations

Les données d'observations sont essentiellement des espaces, des pratiques, des acteurs en action et des objets. Pendant une semaine, les matinées étaient consacrées à des observations des pratiques d'accompagnement : des interactions entre les familles et les équipes soignantes, les rôles des accompagnants, l'accueil des personnes mourantes et leurs accompagnants par les équipes médicales. Ces observations ont porté également sur les pratiques de contact entre personne mourante et personne soignante, entre cette dernière et les accompagnants, mais aussi entre ces derniers et la personne mourante. Les observations à l'hôpital furent aussi l'occasion pour appréhender les contacts avec les objets (vases, draps) potentiellement souillés par des liquides corporels comme les urines, la salive.

D'autres faits observés furent les gestes, les techniques de soins mortuaires, ainsi que les rites ou rituels funéraires au sens de la culture locale. Ces pratiques ont aussi concerné les manières de traiter les linceuls souillés à la morgue. A la morgue comme à domicile (dans les villages) les objets et ingrédients de soins de

conservation, des amulettes des personnes décédées, des masques, des danses funéraires, des techniques de maquillage des corps morts ont été observés. L'objectif ne fut pas de les collecter, mais de les considérer comme matériaux qui seront soumis à des analyses anthropologiques des occasions de contact. L'analyse de ces objets vise à savoir les intrants et les extrants lors des soins mortuaires, mais aussi de comprendre et analyser en quoi ils peuvent être conducteur d'un virus comme la MVE en temps d'épidémie.

En outre, les unités d'observation ont concerné les *kafoudal* (espaces funéraires pour les hommages, notamment des personnes initiées au *poro*), des forêts sacrées (lieux d'initiation, mais aussi des prises des grandes décisions), des chambres mortuaires (lieu de conservation des corps dans les villages), les douches mortuaires (lieux de pratiques de la toilette mortuaire), les morgues (espaces de thanatopraxie pour les soins de conservation par le formaldéhyde des corps humains morts). De ce point de vue, les techniques d'observations ont été utiles à la localisation des occasions de contact avec le corps de la personne décédée (les moments, les pratiques, les objets induisant des touchers).

5.3. Les images

En outre, les films et les images ont été considérés comme des données d'analyse dans ce travail d'anthropologie des impératifs funéraires et des occasions de contact. Les images comprennent des photos qui sont des images fixes et des films qui sont des images animées. De fait, en même temps que les images ethnographiques peuvent constituer des formes de restitution des résultats d'une recherche, elles peuvent aussi constituer des données à analyser.

5.4. Les données documentaires

Des documents ont servi de matériaux d'analyse dans le cadre cette thèse. Par la recension de documents, il faut entendre littérature grise : thèses, mémoires, rapports n'ayant pas nécessairement un caractère scientifique avéré. Ainsi, pour analyser les représentations sociales de la personne humaine et de la mort,

l'organisation socio-politique des Senoufo, des normes sociales qui canalisent les pratiques et les conduites sociales, plusieurs documents ont été collectés. Comme annoncé plus haut, ces faits sociaux peuvent être saisis à travers des documents écrits quelle que soit la teneur de leur scientificité, ils peuvent nous renseigner sur certaines choses ou aiguïser l'esprit critique pour susciter des questionnements. Ces documents ont particulièrement servi à la construction des premières connaissances sur les Senoufo. Ainsi, ils ont contribué à la déconstruction des prénotions. Ils ont contribué aussi à la construction des constats de recherche et la justification du choix du site de la recherche. Cette littérature grise a également constitué une base importante de données d'analyse parfois mobilisées dans la restitution des résultats.

5.5. Les données bibliographiques

La méthode philologique proposée par Mauss, en plus de la récession des écrits, il importe sur le terrain de collecter, si besoin est, des documents, des objets, des images, etc. (Mauss 1966, 1967). A défaut d'être témoin direct de faits funéraires, l'étudiant mobilise des méthodes de recherche bibliographiques et de recension de document pour collecter des données dites secondaires (Augé et Colleyn 2010, Beretti et Picquart 2012, Fragnière 2013, Kalika 2015, N'Da 2015). Ce travail se fait tout au long du processus de recherche et utilise des outils de recherche en ligne (bureau du chercheur de l'IRD, bases de données, portails d'accès gratuit, archives ouvertes, bibliothèques en ligne, etc.), mais également l'important fonds documentaire de la CUB. Des méthodes plus classiques de recherche bibliographique en bibliothèques ou au niveau des archives nationales seront adoptées en fonction des besoins (Van Campenhoudt et Quivy 2011).

Ce recueil de données bibliographiques sert tout d'abord, avant le départ sur le terrain, à mieux connaître les populations étudiées (Becker 2002). Ces données sont également utilisées pour concevoir le contenu et les modalités de la communication indispensable à réaliser avant de commencer la phase de collecte des données sur les différents sites. La recherche bibliographique permet également de construire et d'ajuster au fur et à mesure la problématique à travers l'état de l'art

qu'elle offre des éléments d'information pour la structurer. Associée à la recension de documents, les données issues de ces approches aident à la conception et l'amélioration des outils de recueil des données (guides d'entretien, grilles d'observation, tableau de synthèse des données recueillies, formulaire de recueil des données spatiales, etc.). Ces travaux se poursuivent lors des étapes ultérieures pour mieux définir les concepts et les cadres théoriques nécessaires au traitement et à l'analyse des données, mais aussi pour comparer et analyser les données produites par la recherche. Avant de décrire comment ces données ont été collectées sur le terrain, il nous semble important de rappeler le protocole initial de recherche afin de permettre au lecteur d'appréhender l'évolution de la recherche et le travail itératif entre le laboratoire et le terrain. Il convient à présent de décrire comment tout ce projet de recherche a été mise en œuvre et comment la recherche s'est déroulée sur le terrain.

6. Le processus de collecte des données

6.1.L'immersion

La collecte des données en anthropologie se fait par une immersion progressive et un séjour prolongé sur les terrains (Laburthe-Tolra et al. 2003, Augé et Colleyn 2010, Moussaoui 2012, Horvat 2013). Cette immersion est en effet une étape indispensable à la construction de relations ethnographiques de qualité, mais aussi à une bonne connaissance générale de la société étudiée. Pour ce faire, j'ai résidé à Korhogo pendant les douze (12) du temps de l'enquête afin d'obtenir la meilleure insertion possible au sein des populations. Cette immersion longue en continue a permis, entre autres, de partager le quotidien avec des acteurs, d'avoir au quotidien des discussions occasionnelles, de participer occasionnellement à différentes activités, d'être le témoin des préoccupations des populations, de saisir régulièrement les scènes de la vie courante, etc. Tout ceci a été bien préparé avant d'engager le travail immersif.

6.1.1. L'entrée sur le terrain

En 2017, à Bouaké, j'ai fait la connaissance de monsieur Augustin Sambou par le biais de Docteur Désiré Kouassi. monsieur Sambou travaille en effet dans une structure privée à Korhogo. Lorsqu'il a voulu s'inscrire à l'Université Alassane Ouattara pour faire un doctorat en sociologie, il lui a été suggéré d'écrire au Professeur Francis Akindès afin de solliciter sa direction. Lorsqu'il écrit au Professeur qui a accepté de diriger sa thèse, il lui recommande de se rendre à Bouaké pour réaliser des recherches bibliographiques à partir du Bureau du chercheur²⁷ afin de construire un projet de thèse. Le Professeur Akindès lui recommanda, pour ce faire, de se référer à moi lorsqu'il sera à la CUB. Pendant son séjour à Bouaké, j'aidai monsieur Sambou à collecter quelques documents sur son sujet de recherche et relus parfois son projet de thèse. C'est ainsi que nous fîmes connaissance davantage et fûmes restés en contact.

Puisqu'il résidait à Korhogo, je lui ai fait part de ma venue et sollicité son soutien pour obtenir un logement, ainsi que l'identification d'informateurs. A travers son réseau, il m'a obtenu une chambre. Arrivé à Korhogo le 16 août 2017 à 18h45, un jeune mandaté par monsieur Sambou est venu m'accueillir à la gare et m'a accompagné à la maison, la chambre obtenue pour la période m'immersion. Le lendemain, comme je disposais d'une moto achetée par le programme de recherche, je suis allé rencontrer monsieur Sambou, dans la soirée. Je l'ai remorqué sur la moto pour l'accompagner dans le restaurant d'un de ses amis. C'était ce monsieur qu'il avait confié la mission de trouver une chambre pour ma période d'immersion. Après les formules de présentations et de politesse, cet ami me remercia pour le soutien lors du décès de génitrice. Ce dernier avait en effet perdu sa génitrice lorsque je préparais mon immersion sur le terrain. Alors que je ne l'avais jamais vu auparavant, lorsque monsieur Sambou m'avait informé, je lui ai proposé de lui remettre une somme de 5000 FCFA comme ma contribution pour les obsèques. Ce

²⁷ Le Bureau du chercheur est une base de données bibliographiques en ligne offert par l'IRD dans le cadre du partenariat avec la CUB.

récit montre que, pour la collecte des données, j'ai commencé à construire et entretenir mes relations ethnographiques avant même de me rendre sur le terrain.

La relation ethnographique va être davantage étendue sur le terrain grâce à l'appui Augustin. Pendant que nous échangeons, dans le restaurant de son ami, il sortit son téléphone et appela l'un de ses autres amis que je nomme Zana²⁸ qui, lui, est Senoufo-Tagbana. Ce dernier semblait en effet mieux connaître la ville et disposer d'un riche carnet d'adresses. Lorsqu'il est arrivé, après les formules de présentations et politesse, monsieur Sambou le sollicita afin de m'aider à entrer en contact avec des chefs coutumiers et toute autre personne susceptible de participer à la recherche. Sans condition, Zana accepta de m'aider. Il nous communiqua ses coordonnées avec pour consigne de l'appeler sans hésiter, dès que le besoin se fera sentir. Zana devint rapidement le guide, le collaborateur, un appui incontournable durant les douze (12) mois d'immersion. Grâce à lui, nous avons rencontré plusieurs personnes qui étaient ensuite devenues des répondants privilégiés. Tout ceci permet de souligner que l'immersion, dans le cadre de ce travail, a commencé bien avant que le chercheur de se rendre lui-même sur le terrain.

6.1.2. Les civilités

Sur terrain, le travail immersif a concrètement débuté avec les civilités. Cette phase a été entamée dès le lendemain de mon arrivée à Korhogo. Pour moi, un chercheur ne saurait mener des activités sur un territoire sans en informer les autorités locales qu'elles soient politiques, administratives, coutumières, religieuses, etc. Les civilités qui ont consisté à se présenter à certaines des autorités mentionnées ci-dessus, ont duré pendant environ une semaine parce que toutes les autorités n'étaient pour toujours disponibles à me recevoir immédiatement. Certaines rencontres ont été effectives suite à une prise de rendez-vous. Chaque

²⁸ Pour des principes éthiques, des prénoms fictifs ont attribué aux personnes ayant participé ou contribué à cette recherche sur le terrain.

rencontre est une occasion d'expliquer les objectifs de la recherche à réaliser dans la ville de Korhogo et des villages environnants. Les autorités ont été présélectionnées en fonction des objets de la recherche.

Ce travail de prise de contact a permis d'obtenir le soutien aux autorités locales de nous soutenir dans notre travail de recherche, et cela à travers plusieurs actes administratifs. Le premier acte fort suite aux civilités fut la délivrance de courriers de soutien et de facilitation de recherche par le préfet de région. Après avoir pris connaissance de notre lettre d'introduction délivrée par les directeurs de thèse et coordonnateurs du programme RiF&piC, le préfet de région a ordonné à son second secrétaire général de la préfecture de me délivrer des lettres de soutien et de facilitation de recherche. Ainsi, le secrétaire général de préfecture nous produit quatre (4) courriers : l'un adressé au directeur du CHR de Korhogo, un aux différents directeurs et chefs de service de la ville, un autre pour les chefs de village et le quatrième aux sous-préfets du département de Korhogo.

En définitive, les civilités ont permis la rencontre du deuxième secrétaire général de la préfecture de Korhogo, de la troisième adjointe au maire, d'un notable du chef canton, le directeur général du CHR de Korhogo, le chef de service du CHR, le responsable administratif et financier de la morgue de Korhogo, un curé de la cathédrale et le lieutenant-colonel de la gendarmerie assurant l'intérim en l'absence de son supérieur. Malheureusement, je n'ai pu rencontrer l'imam de la grande mosquée de Korhogo qui, à deux reprises, serait occupé, selon les personnes rencontrées dans la cour de la mosquée. Les civilités ont été bénéfiques pour la suite des activités d'investigation. Après les civilités qui ont permis de gagner en assurance pour la suite de l'immersion, mais aussi de se faire une idée des pratiques culturelles de fin de vie, des catégories d'acteurs impliqués dans les faits funéraires et des pistes de réflexions, place aux observations.

7. Méthodes et techniques de collecte

7.1.les méthodes de la théorisation enracinée

Le choix méthodologique conduisant cette recherche repose sur l'approche qualitative entérinée par les méthodes de la théorisation enracinée (MTE) (Luckerhoff et Guillemette 2012, Garreau 2012, Walsh 2015, Prévost et Roy 2017, Chun Tie et al. 2019). La *Grounded theory*, traduite en français par les concepts de « théorie fondée », « théorie ancrée » ou encore « théorie enracinée », est une méthodologie qualitative développée dans le but de construire une théorie fondée sur les données (Strauss et Corbin 1998, Glaser et Strauss 2009). Historiquement, elle a été développée dans le champ des recherches en santé en sciences sociales et est née des travaux sur la mort aux USA (Glaser et Strauss 1965). En clair, « la théorie enracinée est une des méthodes très populaire en sciences sociales et beaucoup utilisées dans le cadre des recherches qualitatives dans le domaine de la santé, où elle a été initialement développée » (Garreau 2012: 89). La première justification du choix de cette approche trouve son fondement dans cette définition, car notre recherche est en lien avec les questions de santé : la gestion des épidémies.

Développée à partir de la fin des années 1960, la méthodologie de la théorisation enracinée (MTE) est destinée au développement d'une théorie enracinée dans des données systématiquement recueillies et analysées (Prévost et Roy 2017). Cette méthode permet de comprendre un phénomène et sa dynamique par un cheminement inductif, via divers niveaux de construction théorique — description, abstraction et catégorisation conceptuelle — en vue d'explorer les conditions sous-jacentes, les processus, les conséquences et les actions liés au phénomène (Glaser et Strauss 1995, 2009). De ce point de vue, et comme l'ont bien noté les promoteurs de cette approche, la MTE a été développée pour des recherches sur les objets complexes et sensibles (Strauss et Corbin 1998). L'approche MTE a été adoptée dans le cadre de cette thèse parce que son contexte d'émergence rime avec celui du présent travail. Tant les rituels funéraires constituent un objet particulièrement sensible à aborder, surtout dans l'aire culturelle senoufo où ces

pratiques et les rituels d'initiation au *poro* font un. Inscrite dans le vaste champ de la recherche qualitative, cette approche est particulièrement réputée pour sa flexibilité, sa souplesse et son ouverture (elle permet l'emprunt d'outils à d'autres méthodes (Cassell et Symon 2004, Green et Thorogood 2004, Royer et Baribeau 2005, Anadón 2006, Pope et Mays 2006, Olivier de Sardan 2008, Corbière et Larivière 2014, Boutaud et al. 2016). Les MTE permettent ainsi l'accommodement des trois (3) moments clés d'un travail de recherche identifiés par Granger : « décrire », « expliquer » et « analyser » (Granger 1982: 11). La description permet de faire connaître les unités d'observation ; l'explication de mettre en lien ces différents éléments ; l'analyse d'en donner du sens. En outre, l'approche qualitative se concentrant sur « l'analyse des processus sociaux, sur le sens que les personnes et les collectivités donnent à l'action, sur la vie quotidienne, sur la construction de la réalité sociale » (Deslauriers 1991: 6), les MTE basées sur l'induction sont adaptables à l'étude des rituels funéraires. L'ambition holiste, l'approche compréhensive et la construction de relations ethnographiques basées sur l'empathie et la confiance sont en effet des postures indispensables pour réaliser un tel travail de recherche, tout en étant suffisamment souple pour tenir compte de nouvelles orientations induites par le terrain (Olivier de Sardan 2008). Les méthodes permettent d'appréhender les pratiques et les représentations de manière systémique.

Par ailleurs, ayant l'ethnographie pour tradition, les MTE sont adaptées aux recherches portant sur des objets complexes comme les rituels funéraires. Pour mémoire, les initiateurs de la MTE l'ont d'ailleurs appliquée à l'étude de la mort en milieu hospitalier aux États-Unis d'Amérique (Glaser et Strauss 1965). Lorsque le sociologue Jean Pennef décide d'ethnographie les pratiques de soins dans des services d'urgents d'hôpitaux français, il ne définit pas de théorie préalable (Pennef 1992). Il se fait embaucher comme un brancardier volontaire et il bâtit progressivement ses analyses grâce à son immersion par laquelle il a ethnographié les pratiques de soins d'urgence. Avant lui, les travaux de Louis-Vincent Thomas, père fondateur de l'anthropologie de la mort, s'inscrivent tous dans la perspective

ethnographique (Thomas 1975). Tous ces arguments permettent de soutenir que les MTE entérinées par l'approche ethnographique sont adaptées à la recherche des occasions de contact, des impératifs funéraires, des contre-rituels, des risques encourus et à la typologie des décès, principaux objets de la thèse. Le recueil de données sur les différents terrains associe différentes techniques classiques en ethnologie.

7.2. Les techniques de collecte

Les techniques de collectes concernent ici les techniques d'observations, de prises de vues, de recension de documents et de recherche bibliographique. Ces techniques ont constitué la cheville ouvrière de la collecte des données.

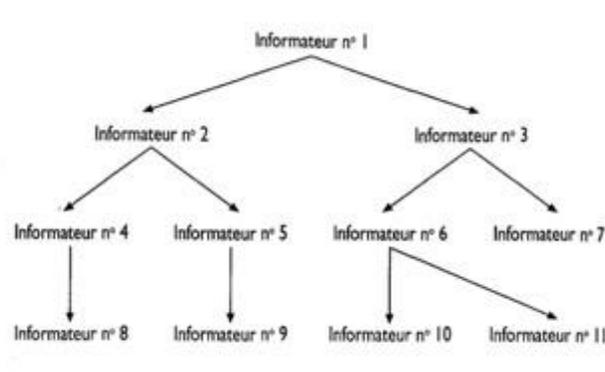
7.2.1. Les techniques d'identification des répondants

La réalisation des entretiens imposait tout d'abord d'identifier des acteurs stratégiques. Généralement, lorsque la question d'identification et de sélection des enquêtés est évoquée dans un travail académique, nombreux sont ceux qui s'attendent systématiquement à la construction d'un échantillon par la mobilisation de techniques d'échantillonnage (Granger 1982, Bryman 1988, Hunt et Lavoie 2011, Van Campenhoudt et Quivy 2011, Dépelteau 2013, Corbière et Larivière 2014). Cependant, plusieurs livres méthodologiques ayant une certaine bonne réputation au sein de la communauté scientifique soulignent instamment que dans une recherche qualitative, c'est l'exemplarité qui est recherchée et non la représentativité (Deslauriers 1991, Cassell et Symon 2004, Green et Thorogood 2004, Olivier de Sardan 2008, Gauthier 2009, Symon et Cassell 2012, Dépelteau 2013, Corbin et Strauss 2015, Marisette et al. 2016). Pour autant l'exemplarité repose sur une certaine démarche qui doit être rigoureusement conduite.

Ainsi, des chercheurs ont souvent recours à des techniques d'échantillonnage comme les « techniques non probabilistes », qui se déclinent en « échantillonnage accidentel », « échantillon par quotas », « échantillon typique (ou "par choix raisonné" ou "intentionnel") », « échantillon "boule de neige" »,

« échantillon de volontaires » (Dépelteau 2013 : 222-228). Ces techniques adaptées à des objets ou des terrains sensibles ou difficiles se présentent comme ci-dessous.

Figure 1: Représentation d'un échantillonnage non probabiliste



Source : Dépelteau (2013 : 228)

Ce schéma renvoie bien à ce qu'il est convenu d'appeler communément la technique « boule de neige ». A bien des égards, la méthode communément appelée « boule de neige » a permis d'identifier des répondants. Mais elle n'a pas suffi du fait de la loi du silence entretenu en pays senoufo, dont la rupture peut provoquer plusieurs malheurs. En revanche, les relations ethnographiques ont largement contribué à l'identification des répondants. Pour un travail immersif, l'identification des répondants implique l'ensemble de ces techniques qui s'adapte avec la réalité du terrain. En revanche, sur le terrain, il n'y a pas eu nécessairement ce lien d'identification à partir d'un premier enquêté. Le terrain a été perpétuellement négocié par le biais de personnes qui ne sont pas nécessairement des enquêtées.

Ainsi, après environ trois (3) mois de terrain avec un seul entretien réalisé, j'ai sollicité Zana, mon référent principal, de m'introduire auprès de quelques chefs de famille ou de quartier. Il a alors multiplié les contacts en moins de deux (2) semaines. Comme souligné plus haut, d'abord, il me met en contact avec un de ses amis, qui lui, m'introduit auprès d'un chef de quartier. Le vendredi 17 novembre 2017, dès 8h00, Zana me conduit au quartier Tégré, pour rencontrer un instituteur à la retraite, devenu directeur d'une école primaire privée. Ensuite, il me conduit chez l'ancien chef du quartier Jean Delafosse. Puis, il m'a accompagné à la

direction du centre culturel de Korhogo pour rencontrer le directeur régional de la culture. Il m'introduit auprès du directeur des ressources humaines de l'Agence d'Animation Rurale de Korhogo (ARK). Ce dernier devient plus tard l'un de mes répondants privilégiés. Pourtant sur proposition de certaines personnes, j'ai tenté à plusieurs reprises de le rencontrer, mais l'assistante de direction n'a jamais réussi à m'obtenir un rendez-vous. Il a fallu que Zana, d'ailleurs bien connu par la structure, m'y accompagne pour être reçu par le directeur qui me fixa un rendez-vous d'entretien. Pour terminer, Zana m'a conduit à Tioro pour rencontrer l'un de ses amis, qui m'a mis en contact avec Isaac, l'un des proches de Richard, le chef de village. Ces deux personnes (Isaac et Richard) deviennent également des répondants privilégiés. En revanche, certains répondants ont été identifiés en consultant les registres de décès de la morgue avec l'accord des responsables.

Les échanges quotidiens avec le personnel de la morgue, le mécanicien de moto et les répondants privilégiés à qui je rendais régulièrement visite ont été également d'une grande richesse en termes de collecte d'information que dans l'identification de répondants. Au travers des échanges occasionnels, ont été identifiés des acteurs impliqués dans les prises de décisions lors des rites funéraires (chefs de village, de terre, de bois sacrés, des laveurs/laveuses de cadavres, thérapeutes). La matérialité des discours permet aussi de repérer des groupes sociaux comme les familles, les lignages, les réseaux d'acteurs et des spécialistes culturels des décès dits mauvais. Pour des acteurs sociaux ayant un statut symbolique particulier, les entretiens ont également permis à appréhender ces catégories d'acteurs, leurs fonctions sociales, la teneur de leur légitimité dans des prises de décisions funéraires. Le tableaux ci-dessous indique la liste complète des différentes catégories d'acteurs ayant participé aux enquêtes.

Tableau 1: Liste des répondants

N°	Prénoms fictifs	Fonction sociales e statuts	Durée de l'entretien
1	Issouf	Chef de famille initié	98
2	Bernard	Prêtre catholique initié	97
3	Sylla	Chef de village et de bois sacré	177
4	Ismaël	Chef de famille initié	173
5	Zakaria	Chef de famille initié	
6	Ibrahim	Chef de famille initié	25
7	Abib	Chef de famille initié	68
8	Richard	Chef de village et de bois sacré	157
9	Ulk	Chef de famille et de bois sacré	124
10	Isac	Chef de famille initié et laveur de cadavres	179
11	Soum	Président de jeune	31
12	Razak	Sculpteur initié	105
13	Abdoul	Chef de village et de bois sacré	57
14	Sinan	Chef de famille initié	46
15	Ali	Chef de famille initié	76
16	Ousmane	Chef de village et de bois sacré	87
17	Gaoussou	Chef de famille initié	
18	Mohamed	Chef de famille initié	32
19	Yaya	Chef de famille initié	45
20	Arthur	Chef de famille initié	182
21	Moussa	Chef de famille initié	133
22	Salam	Chef de famille initié	38
23	Norbert	Chef de famille initié	40
24	Anzoumana	Chef de famille initié	49
25	Alaman	Tradi-thérapeute et initié	56
26	Georges	Tradi-thérapeute et initié	30
27	Assana	Laveuse de cadavre	58
28	Adja	Laveuse de cadavre	55
29	Maïmouna	Laveuse de cadavre	30
30	AïCha	Laveuse de cadavre	45

Source: Enquête @Kra, RiF&piC-LPED-CUB (2022)

7.2.2. Les techniques d'observations

Une majeure partie de la masse des données collectées au cours de l'immersion progressive et longue est issue des observations dans différents espaces. Tout d'abord nous avons procédé par des observations directes. Au départ, les observations se faisaient à cheval entre la morgue et le service médical d'urgence du CHR de Korhogo. Les après-midi étaient réservées à des observations à la morgue. Cette organisation initiale du temps de recherche était justifiée par le fait que les levées de corps se faisaient généralement dans les après-midi.

Des observations directes ont eu lieu aussi à la morgue. Certaines de ces observations ont été aussi induites par des objets ou instruments qui, pour moi, suscitaient de la curiosité. Ainsi, le 27 octobre 2017, en entrant dans la morgue aux environs de 13h00, je constatai la présence d'un cercueil en forme d'avion.

Photo 1: Un cercueil en forme avion



Source: @Kra, RiF&piC-LPED-CUB (27/10/2017)

Poussé par la curiosité je pris une photo du cercueil. Je me renseignai auprès du *chef thanato* qui m'informa qu'il s'agissait du cercueil d'un initié au *poro*, originaire de Warrané, un village situé à environ 3 km de Korhogo. Il rajouta que la toilette sera faite par des initiés au *poro* qui devraient arriver à 14h00. Les échanges autour du cercueil m'ont motivé à rester pour observer ce rite de toilette, puisque je n'avais pas encore assisté depuis mon arrivée sur le terrain. Plusieurs autres situations de curiosité ont conduit à des observations de certaines pratiques funéraires à la morgue de Korhogo. Nombreuses observations ont été réalisées ainsi dans des morgues de la région²⁹.

A la morgue de Korhogo, j'ai pu observer d'abord le cadre de travail. Ensuite, les observations ont porté sur les pratiques de soins de conservation, le traitement des instruments de travail, les interactions entre les familles et le personnel (thanatopracteurs et responsables personnel), certains rituels de toilette mortuaire selon le statut, l'âge, le sexe, etc. Également, j'ai pu me faire une idée de la durée de la conservation des corps selon l'âge, les circonstances de décès, les moyens financiers. D'autres observations directes et/ou participantes ont été conduites dans des villages avec, généralement, des thanatopracteurs itinérants. De fait, une semaine après mon arrivée à Korhogo, l'un des responsables de la morgue, ayant compris l'intérêt de mon travail, promet de me mettre en contact avec un thanatopracteur itinérant : un garçon de salle qui, après la retraite, s'est reconverti en soignant des personnes décédées. Mais il a fallu attendre quatre (4) mois pour que cette promesse soit tenue. Le mercredi 22 novembre 2017, lorsque nous nous sommes retrouvés pour la énième fois à la morgue, il me demanda si les travaux de recherche avançaient, si je parvenais à collecter quelques informations à travers les observations à la morgue. Je lui répondis que les recherches avançaient, mais très lentement. Spontanément, il répliqua : « tiens ! J'avais promis de te mettre en contact avec un ami ! ». Il sortit alors son téléphone portable et appela l'ami en

²⁹ Lorsque j'arrivais à Korhogo en 2017 il y avait deux morgues dans toute la région et les deux appartenaient à la même entreprise de pompes funèbres. Une troisième était en construction en 2018 au moment où nous avons mis fin au travail d'immersion.

question que nous nommons, Ibrahim. Après lui avoir présenté le contexte et le but de la recherche, Ibrahim, sans condition, accepta de me faire participer à ses travaux de soins mortuaires dans les villages. Il accepta par ailleurs que ses coordonnées téléphoniques me soient communiquées afin que je puisse le joindre au téléphone pour avoir son agenda de visite dans les villages. Avant même de raccrocher, il indiqua qu'il avait un programme dans un village et que je pouvais assister.

Je pris rendez-vous avec lui pour le 24 novembre à 15h00. Après quatre mois d'immersion, je vais enfin assister pour la première fois à des rituels funéraires dans un village. Je parcourus avec lui et son assistant sept (7) villages dans le département de Korhogo pour participer à des rites de toilette, des pratiques de présentification et de mise en bière. Ce thanatopracteur itinérant m'invitait aussi à des veillées funéraires dans la ville de Korhogo pour assister comment se déroulaient les veillées des hommes initiés au *poro*. Ces différentes situations ont été des opportunités d'observations des rôles des familles dans ces pratiques, les rituels de la toilette mortuaire et les acteurs impliqués dans ce moment de fort contact avec le corps de la personne décédée.

J'ai participé également à des cérémonies funéraires grâce au voisin de cour qui m'avait invité à des cérémonies funéraires dans son village. Aussi, grâce à Zana. La personne avec qui Augustin m'avait mis en contact dès mon arrivée à Korhogo. Ce dernier m'avait à un de ces amis, qui lui, m'a introduit auprès de son oncle, un chef de village. Zana m'a aussi introduit auprès de plusieurs autres personnes qui m'ont invité à des cérémonies funéraires. Ces relations ethnographiques ont permis la participation à des cérémonies funéraires aussi bien dans la ville de Korhogo que dans des villages. J'ai également participé à des rituels funéraires dans des villages grâce à des chauffeurs de fourgons mortuaires qui m'invitaient à les accompagner lors de transferts de corps au village. Ce sont au total huit (8) villages que nous avons parcouru dans le département de Korhogo et de Ferkessédougou. Pour des questions d'éthique, nous choisissons délibérément de ne pas mentionner les noms de ces villages.

Pour ces observations, le journal de terrain et la caméra sont révélés être des outils d'une grande importance. Lorsque la situation d'observation le permet, notamment pour les observations directes, des notes sont systématiquement prises dans le journal de terrain. Mais, cela n'est pas toujours évident du fait du regard des participants. Lorsque cela est possible, la caméra permettait de filmer et prendre des clichés de certains actes des cérémonies funéraires. Quand aucun de ces outils ne peut être utilisé *in situ*, je n'avais que la mémoire pour enregistrer le maximum des faits et gestes lors des pratiques. Le tableau ci-dessous présente la liste complète des observations et des différentes catégories d'acteurs impliquées dans situations observées.

Tableau 2: Liste des observations et des catégories d'acteurs observées

N°	Date	lieu	Participants	Durée de l'observation
1	28/08/2017	Service d'urgence médicale/CHR Korhogo	Infirmiers, infirmières, aides-soignantes, malades, accompagnants des malades	2 h
2	29/08/2017	Morgue de Korhogo	Thanatopracteurs, parents et connaissances des défunts	4 h
3	04/09/2017	service d'urgence médicale/CHR Korhogo	Infirmiers, infirmières, aides-soignantes, malades, accompagnants des malades	3 h
4	03/09/2017	Morgue de Korhogo	Thanatopracteurs, parents et connaissances des défunts	4 h
5	06/09/2017	Morgue de Korhogo	Thanatopracteurs, parents et connaissances des défunts	1 h
6	26/10/2017	Morgue de Korhogo	thanatopracteurs, parents et connaissances des défunts	1h
7	05/09/2017	Morgue de Korhogo	thanatopracteurs, parents et connaissances des défunts	30 h
8	30/10/2017	Morgue de Korhogo	Chauffeur de corbillard, parents et connaissances des défunts, chercheur	5 h
9	06/10/2017	Morgue de Korhogo	thanatopracteurs, parents et connaissances des défunts	30 minutes
10	21/10/2017	Morgue de Korhogo	thanatopracteurs	20 minutes
11	21/10/2017	Morgue de Korhogo	thanatopracteurs, responsable du personnel de la morgue et parents du défunt	20 minutes
12	31/10/2017	Napié	Chauffeur de corbillard, parents et chercheur	1h
13	07/11/2017	Morgue Ferké	thanatopracteur, vigile et chercheur	15 minutes
14	12/05/2018	Morgue Ferké	thanatopracteur, vigile et chercheur	15 minutes
15	08/11/2017	Morgue Ferké	thanatopracteur, vigile et chercheur	30 minutes
16	12/05/2018	Morgue Korhogo	thanatopracteurs et chercheurs	15 minutes
17	24/11/2017	Chiontélevogo	parents, connaissances, petits-enfants, thanatopracteurs,	1h30
18	26/01/2018	Tioro	initiés, griot, notables, parents, amis, connaissances, élus locaux	10h
19	25/01/2018	Soba	initiés, notables, parents, amis, connaissances	5h
20	01/12/2017	Kassounavogo	Initiées, initiés, parents, petits-enfants, thanatopracteurs	2h
21	19/01/2018	Village Sinématiali	parents, connaissances, petits-enfants, thanatopracteurs,	1h
22	24/02/2018	Koko	initiés, notables, parents, amis, connaissances	2h
23	17/02/2018	Komborodougou	initiés, notables, parents, amis, connaissances	24h
24	01/12/2017	Danon	parents, connaissances, petits-enfants, thanatopracteurs,	2h
25	19/01/2018	Fapa	parents, connaissances, petits-enfants, thanatopracteurs,	1h30
26	26//01/2018	Binguebougou	parents, connaissances, petits-enfants, thanatopracteurs,	3h

@Source: Enquête @Kra, RiF&piC-LPED-CUB (2022)

7.2.3. *Les prises de vues*

Comme cela a été envisagé dans le projet de recherche et qu'il convient de souligner, la prise de vues a constitué une importante technique de collecte de données en situation d'observation. Pour mémoire, cette technique de collecte a été expérimentée notamment par Epelboin dans le cadre de ses travaux lors des épidémies de MVE (Epelboin 2003a, 2003b, Brunquell et Epelboin 2007). A propos des images, Balandier disait qu'à travers elles, « s'effectue une conversion génératrice d'informations, de croyances, d'efficacité, d'effets émotionnels » (Balandier 1996: 11). En pays senoufo, les rituels funéraires sont des grands rassemblements, notamment la toilette mortuaire. Il est parfois difficile d'accéder à certains faits et gestes des pratiquants ou des participants. Par ailleurs, certaines actions se déroulent tellement rapidement qu'elles passent souvent inaperçues. Alors, il fallait, lorsque cela est autorisé, filmer l'évènement afin de le visionner plus tard pour mieux en saisir des détails. Il en est de même pour les photos. Un arrêt sur une image, dans la foulée, permet de saisir souvent des détails auxquels le photographe n'aurait jamais pensé en prenant la photo.

Les prises de vues (images animées ou fixes) ont lieu principalement lors des rituels funéraires à la morgue et dans les villages, mais uniquement pour les personnes non initiées notamment au *poro*. La majorité des images a été prise particulièrement lors des cérémonies funéraires des femmes quel qu'en soit leur statut (initiées au *poro* ou non). D'autres ont été recensées en ligne. De fait, il est interdit, lors des rites funéraires d'un homme initié au *poro*, de capter des images, car considérés comme des moments sacrés. Les films, pour une cérémonie funéraire, étaient souvent séquencés en différentes rushs d'une durée moyenne d'une à trois minutes. Aussi, certaines images fixes, qui ne sont pas comptabilisées dans la liste de celles à analyser sont-elles issues des films des cérémonies.

7.2.4. Les entretiens individuels semi-structurés et les échanges occasionnels

Des entretiens individuels semi-structurés et en profondeur sont réalisés, soit avec l'aide de guides d'entretiens régulièrement enrichis par l'induction du terrain, soit guidés par des questions émergeant au cours de l'entretien (Dufour et al. 1991, Abric 2005, Boullier et Lohard 2012, Sauvayre 2013, Arborio et al. 2014, Berthier 2014, Corbière et Larivière 2014). Ces entretiens peuvent se répéter avec une même personne, et ce, aussi longtemps que la personne soit en mesure de fournir de nouvelles données pertinentes pour la recherche (Olivier de Sardan 2008). Ces entretiens et les observations tenteront de trianguler les informations recueillies (Corbetta 2003, Cassell et Symon 2004, Green et Thorogood 2004, Somekh et Lewin 2005, Bryman 2012). En fait, les entretiens individuels seraient la méthode qui permettrait aux répondants de livrer plus facilement des informations importantes (Ranjard 2001). En plus, la prise en compte des logiques singulières et subjectives des acteurs est nécessaire pour comprendre les conduites décisionnelles, parfois très complexes (Mouchet et Bouthier 2006). Sur des thèmes précis, et lorsque cette méthode semblera pertinente, des entretiens de groupe seront conduits (Bloor et al. 2001). Après accord des répondants, ces entretiens seront enregistrés. De fait, le recours à des instruments de nature qualitative a exigé, au cours des années, le raffinement de dispositifs pertinents pour accéder à la compréhension des sujets (Royer et Baribeau 2005, 2009). Les entretiens semi-structurés, approfondis et des échanges occasionnels en vue d'approfondir certains aspects des rituels funéraires observés ont conduit à la mobilisation de la technique d'entretiens semi-structurés, mais aussi des échanges occasionnels.

La recherche a privilégié ces différentes techniques reliées les unes aux autres en raison de la sensibilité. Marie Lorrillard avec qui nous avons eu des échanges de mails dès le début de cette recherche attirait notre attention sur le fait que les Senoufos se livrent difficilement sur les questions funéraires. Comme nous le verrons dans les résultats, plusieurs répondants ont attiré notre attention sur le caractère extrêmement sensible des rites funéraires en pays senoufo. L'expression d'un des premiers répondants : « ceux qui savent n'en parlent pas » en dit long sur

ce sujet. De fait, non seulement ceux qui savent n'en parlent pas, mais lorsqu'ils veulent en parler un peu, surtout à une personne non initiée comme nous, ils s'assurent très souvent d'être seul. Généralement, il soutenu que dans plusieurs contextes culturels, le chef traditionnel parle souvent en présence d'un témoin. Mais, la sensibilité de l'objet de recherche révèle que la transmission d'un message n'a pas toujours besoin de témoin.

A plusieurs égards, la technique de l'entretien individuel semi-structuré apparaît nécessaire dans un tel contexte de recherche. Tout d'abord, grâce aux questions préconstruites, elle permet d'inciter l'interlocuteur à fournir certaines informations en fonction des objectifs de recherche. En plus, d'un point de vue éthique, cette technique se veut discrète et protège la personne enquêtée du regard des autres lorsque la recherche porte sur des objets sensibles, relevant de l'intimité, du sacré ou encore du secret. Dans la mise en œuvre de ces entretiens individuels semi-structurés, après accord du répondant, les entretiens ont été, pour la plupart enregistrés. Malgré le fait que nous ayons privilégié l'entretien individuel semi-structuré, un chef de village, estimant avoir parlé un peu trop sur les questions des rites funéraires, indissociables aux secrets du *poro*, a insisté avec force de pas le citer dans ce travail.

Mais pour les techniques d'entretiens répétés ou approfondis, portant sur des thématiques précises, et les échanges occasionnels, la tenue du journal de terrain a été la plus adaptée pour des prises de notes. Classiquement, le journal de terrain sert à rendre compte de l'ensemble des informations ainsi collectées (Malinowski 1985). Mais uniquement quand celui-ci est à portée de main et que le contexte d'échanges permet son utilisation. Ces techniques d'entretiens répétés ou approfondis ont permis de trianguler des informations auprès des répondants privilégiés, mais aussi d'en savoir un peu plus sur un fait observé lors d'une cérémonie funéraire.

7.3. La recherche bibliographique et la recension de documents

7.3.1. La recherche bibliographique

Comme annoncée au départ, la recherche bibliographique et de la recension de documents ont été faites durant toute la période de la recherche. Les principales langues dans lesquelles ce travail de recherche bibliographique et la recension a été réalisé sont le français et l'anglais. La recherche bibliographique a été effectuée principalement en ligne et à la bibliothèque de la CUB. Des ouvrages de méthodologie et des ouvrages généraux sur l'anthropologie de la mort ont été consultés essentiellement à la bibliothèque de la CUB. Pendant la période d'immersion, quelques ouvrages généraux en sociologie et en anthropologie ont été consultés à la bibliothèque de l'université Gbon Coulibaly. L'état de l'art a nécessité, par ailleurs, le recours à des écrits sur les types de mort, les rituels funéraires et leurs fonctions sociales. Des ouvrages et articles sur la connaissance de la société senoufo ont été presque exclusivement collectés en ligne. Ceux qui sont spécialisés sur les questions d'épidémies, mais dans le champ des sciences sociales, ont été également consultés en ligne. Au fur et à mesure, la recherche bibliographique s'est centrée autour des maladies susceptibles ou soupçonnées d'être transmissibles par le contact avec le corps de la personne décédée ou des liquides corporels. Cette délimitation impliquait principalement les maladies à virus Ébola, le choléra, la peste, la covid-19. Nous avons aussi pris en compte le sida, car bien que le corps d'une personne ne soit pas transmissible, les premières personnes décédées de cette maladie n'ont pas bénéficié de leur droit funéraire. Les idées reçues sur cette maladie stipulaient que le corps mort comporte des risques et aujourd'hui encore certaines personnes y croient.

Au regard des contestations populaires mises en exergue par l'ensemble des textes, les recherches bibliographiques ont été orientées vers les mouvements sociaux en santé et sur les processus *d'informalisation*. Ces textes étaient plus inscrits dans un intérêt théorique. Dans la même perspective, des textes sur les mesures de biosécurité en santé ont été collectés. De manière connexe, une autre catégorie de textes lus porte sur les politiques de réponses de la santé publique.

Ainsi, la recherche bibliographique a été consacrée à des textes sur la mobilisation communautaire, les stratégies de résilience, le marketing social en santé, etc. Ces données bibliographiques ont été recherchées à partir de la base du Bureau du chercheur et de la base de données d'Aix-Marseille université. Ces bases de données ont donné accès à une diversité de revues aussi bien en français qu'anglais.

Google Scholar, l'immense base de données scientifique a également servi dans la recherche de références bibliographiques. Pour faire un travail doctoral sur un objet tel que la mort, où il y a un foisonnement de publications, et se déroule en anthropologie, (discipline d'intersection), il a fallu s'intéresser à une diversité de disciplines scientifiques (Laburthe-Tolra et al. 2003, Augé et Colleyn 2010). Ainsi, au-delà de l'anthropologie, l'ethnologie et la sociologie, les textes lus sont aussi composés de textes d'histoire, de géographie, de philosophie, de psychologie, d'épidémiologie, etc. La méthode adoptée dans ce cas de figure est en effet ce qui est convenu d'appeler la méthode de la revue systémique en santé, qui consiste à embrasser un ensemble de textes au regard de la complexité de l'objet de recherche (Mohamed Elloumi 1994, Evans et Pearson 2001, Douglas et al. 2018, Cortegiani et al. 2020). La recherche étant inscrite dans une perspective des MTE, la recherche bibliographique s'est aussi servie de la méthode de la revue de la *grounded theory* qui consiste à enrichir progressivement les références bibliographiques en fonction des données de terrain et des lectures (Walls et al. 2010, Deering et Williams 2020). Ce travail de recherche bibliographique a permis la collecte de plus de trois cents textes.

7.3.2. La recension de documents

En ce qui concerne la recension de documents, une partie a été réalisée en ligne. Ainsi, des thèses, des mémoires de fin de cycle, des rapports d'études sur les Senoufo ont été collectés. Certains documents, notamment des rapports d'études, ont été consultés sur place, au centre de documentation de l'ARK. La recension de documents a donné lieu à une vingtaine de documents portant essentiellement sur la connaissance des Senoufo : système d'organisation politique, représentation de

la personne humaine et de la mort, institutions sociales de l'aire culturelle senoufo, représentation de la vie, etc. Ces données collectées (que ce soient les données bibliographiques, documentaires, les entretiens) sont classées et archivées au moyen de différents outils.

8. Les défis méthodologiques

Comme tout travail scientifique, notamment dans une recherche inductive, la mise en œuvre du protocole de recherche ne peut être appliquée de manière linéaire et les résultats escomptés ne sont pas toujours obtenus. Autant le déploiement du protocole sur le terrain peut révéler des surprises intéressantes en termes de rendements, autant il peut aboutir à des déceptions. Dans les deux cas, il y a toujours des leçons à en tirer pour les éventuels travaux de recherche. Dans le cadre de la présente thèse, la mise en œuvre du protocole a été confrontée à des défis méthodologiques qui ont influencé la qualité, la quantité et les types de données collectées. Au cours de l'immersion, il a fallu relever deux (2) défis majeurs. Le premier est lié à la sacralité et au secret entretenu autour des rituels funéraires dans la culture senoufo. Le second est lié aux questions éthiques induites par la recherche sur le terrain.

8.1. Peur et méfiance des personnels de la morgue au début de l'immersion

La première fois où je participais à des soins de conservation, c'était le 29 août 2017, soit deux (2) semaines après mon arrivée, et j'avais été invité par l'un des thanatopracteurs. Ce jour, je suis arrivé à la morgue autour de 9h00. Des parents venaient rendre visite à leur mort. Certains venaient avec un linceul, d'autres avec un drap pour faire changer la couverture du défunt. C'était la routine jusqu'à 15h00, mais avec une faible affluence. A 15h00, pendant que j'étais dans la salle des thanatopracteurs, le second était venu m'informer qu'il va pratiquer des soins de conservations et que je pouvais assister. Après m'avoir informé, il est entré dans la salle de soins aux morts. Quelques instants après, il est revenu me chercher. Nous

sommes rentrés dans la salle de soins et il a tiré le rideau de l'entrée pour nous mettre à l'abri des regards des visiteurs.

Mais, lorsque nous sommes entrés dans la salle, Saïde, celui que ses collègues appellent *chef thanato* dans leur jargon, ne voulait pas que j'assiste aux soins. Pour lui, ce ne serait pas éthique de leur part de laisser voir la nudité d'une personne décédée, qui non seulement est étrangère aux pratiques de soins mortuaires, mais en plus qui n'est pas membre de la famille de la personne décédée. Il avance qu'en choisissant le métier de thanatopracteur, ils ont décidé d'être les parents, les frères des personnes décédées. Face à son objection, son collègue est intervenu pour lui expliquer que le responsable personnel et financier est informé et qu'il a donné son autorisation pour participer aux soins dans le cadre de mes recherches. Plus tard, c'est l'autre responsable qui entre dans la salle de soins. Quand il m'a vu sans masque de protection, il m'interpela sur les risques sanitaires encourus en respirant du formaldéhyde. Selon lui, ce produit pourrait affecter les poumons et donc provoquer des problèmes de santé. Malgré ces péripéties, j'ai été quand-même admise par l'ensemble de l'équipe de soins à poursuivre les observations.

8.2. Qui doit consentir ? Entre l'éthique de la recherche, la morale et la déontologie professionnelle

En général, la question de qui doit ou peut consentir pour donner l'accord à la participation d'une recherche se pose particulièrement lorsque des mineurs figurent parmi les répondants. Cette question a d'ailleurs fait l'objet d'un numéro spécial dans la revue *ethnographiques.org*³⁰. Cette éthique se pose aussi en milieu hospitalier dans la prise en charge de personnes malades et qui ont perdu l'usage de

³⁰ Coordonné par Fabienne Hejoaka, Mélanie Jacquemin et Florence Bouillon, ce numéro 43 de la revue *ethnographiques.org* dont la publication est prévue pour printemps 2022 veut mettre en perspective les spécificités de l'enquête avec des enfants et des adolescents en interrogeant leurs fondements et leurs manifestations, à partir de terrains et d'expériences de vie variés. Il s'agit en d'autres termes de questionner les outils méthodologiques et les défis éthiques que cela soulève. <https://www.ethnographiques.org/appels/enfants-adolescents>

la parole. Mais, dans le cadre de ce travail, la question s'est posée alors que tous les répondants sont majeurs. Le problème de consentement s'est posé principalement avec l'observation des soins mortuaires.

Certes, les personnes décédées ne constituent pas des unités d'observations pour la recherche, mais pour les thanatopracteurs, il est important de respecter l'intimité de ces personnes. En plus, dans leurs imaginaires, le corps qu'il traite appartient à la famille. Même si les responsables de la morgue ont donné leur accord pour observer les soins de conservation, l'anthropologue se pose la question de savoir si cela suffisait pour que les thanatopracteurs permettent à d'autres personnes de voir l'intimité des personnes décédées. Cette question se pose encore avec acuité lorsque nous devrions participer et filmer certaines cérémonies funéraires dans lesquelles apparait le corps de la personne décédée. Ces questionnements autour du consentement oscillent entre déontologie professionnelle (aussi bien pour les thanatopracteurs que pour le chercheur), sécurité professionnelle, respect de l'intimité et des sensibilités culturelles et processus de recueil du consentement.

9. Les politiques de terrain

Face aux contraintes sur le terrain, il a fallu développer des stratégies de terrain adaptées à l'objet rituels funéraires chez les Senoufo. Appelée « politiques du terrain » (Olivier de Sardan 2008 : 39), cette pratique renvoie aux ajustements et adaptations de différentes méthodes et techniques de recherche sur le terrain pour le recueil de données.

9.1. Le recrutement d'enquêteuses pour des questions féminines

Sur des questions en lien avec les soins mortuaires aux corps des femmes, en particulier la toilette intime, la collecte d'informations a été difficile. Alors, pour y arriver, j'ai sollicité l'appui du département d'anthropologie et de sociologie de l'université Gbon Coulibaly de Korhogo. Le chef de département, après lui avoir présenté les objectifs de recherche et les contraintes de terrain, il ordonna au délégué

des étudiants de master de recruter trois (3) filles en licence pour m'appuyer. A ces filles, j'ai construit un guide spécial destiné aux femmes afin de collecter des données sur la toilette mortuaire des femmes, avec un focus sur la toilette intime. Ces filles ont pu réaliser six (6) entretiens pour la recherche, et la richesse de leurs données était au-delà de mes attentes !

9.2. Les observations : une solution pour étudier le silence ?

Pour relever ce défi méthodologique, la méthode d'immersion longue et continue a été d'une très grande utilité. Elle a été favorable aux observations participantes et/ou directes au travers desquelles certains non-dits ont été saisis. Les observations ont permis par ailleurs de saisir des contradictions entre les discours et les faits. Tous les répondants admettent que, culturellement, ce sont les femmes qui doivent pratiquer la toilette mortuaire des femmes et les hommes s'occuper de celle des hommes. Un jour, les thanatopracteurs travaillant à la morgue ont refusé, pour cette raison, de pratiquer la toilette mortuaire d'une femme, malgré la sollicitation du veuf. Ce dernier était obligé d'aller en ville chercher des toiletteuses pour laver le corps de défunte femme. Pourtant, comme nous le verrons dans la suite de la restitution, les toilettes mortuaires des femmes auxquelles nous avons participé dans les villages étaient pratiquées par Ibrahim et son assistant Moussa.

Mais, les observations ne suffisent pas toujours à relever certains défis méthodologiques lorsqu'il s'agit notamment de mener des recherches sur la toilette intime des femmes. Les toilettes mortuaires auxquelles nous avons pris part dans les villages avec Ibrahim et son assistant Moussa, lorsqu'il s'agissait de faire la toilette intime de la défunte, ils cédaient la place aux femmes et tous les hommes présents tournaient dos. Ils n'ont pas le droit de regarder. Ces défis ont conduit au recrutement de filles qui ont mené des entretiens auprès de leurs grand-mères et certaines vieilles femmes qui interviennent dans les toilettes mortuaires des femmes. La combinaison des observations et des entretiens a ainsi aidé à relever certains défis afin d'obtenir des données qui ont permis de construire les analyses autour des occasions de contact et des impératifs funéraires.

10. Le déroulement du traitement et de l'analyse des données

L'ensemble des données collectées par entretiens, observations, recherche bibliographique, capture d'images photographiques ou vidéographiques, prise de notes dans le journal de terrain, recueillies sous forme de documents ou d'objets ont été soit commentés, soit transcrits systématiquement avec un logiciel de traitement de texte. Parfois, ces activités étaient précédées d'un travail de traduction lorsque les données orales ont été recueillies dans l'une des langues locales. De fait, il existe différentes manières de traiter et analyser les données qualitatives, selon le type des données collectées. Cette section décrit les différentes manières dont la masse de données a été traitée et analysée. Dans cette section, nous décrivons le processus de traitement des données. Il s'agit de présenter la démarche suivie pour l'organisation, la classification et la catégorisation des données collectées en ligne et sur le terrain.

10.1. *La sauvegarde et l'archivage des données*

Le traitement des données collectées a commencé par la sauvegarde et l'archivage progressifs. Les données bibliographiques et documentaires ont été importées systématiquement dans le logiciel Zotero® pour la sauvegarde et l'archivage. Toutes les références bibliographiques y ont été saisies et corrigées lorsqu'une erreur liée à la numérisation du document est constatée. En effet, il arrive que des erreurs se produisent sur les noms des auteurs, la pagination, l'édition ou la revue, etc. lors de l'indexation en ligne. Lorsque cela a été possible après vérification dans le fichier concerné ou en ligne, ces imperfections sont corrigées pour obtenir les bonnes références. Par ailleurs, le travail de présélection impose en amont une lecture rapide du résumé. Les articles mal référencés ou n'ayant pas d'objectif clair sont par conséquent écartés de la liste des textes à exploiter. Cette exclusion ne remet cependant pas nécessairement en cause leur qualité scientifique. Il s'agit ici d'optimiser le temps du travail chronophage qu'impose la thèse. Ces données sont aussi triées selon leur pertinence par rapport aux objectifs de la recherche. Les références bibliographiques des livres physiques consultés dans les bibliothèques, et qui paraissaient pertinentes pour la recherche, ont été tous

enregistrées dans le logiciel Zotero® grâce à l'ISBN (International Standard Book Number).

Étant donné qu'un même document peut être téléchargé plusieurs fois, une autre activité a consisté à traiter ces doublons en les fusionnant. Puis, elles sont classées en fonction des thématiques de la recherche bibliographique ou documentaire. Sur la base des lectures, ces informations sont encore catégorisées en fonction de leur éventuelle mobilisation dans les différentes parties de la thèse. Puisque la majorité des documents recensés sont de types académiques, ils ont subi des traitements identiques à ceux des données bibliographiques. Par ailleurs, les pages web, après les captures dans Zotero® pour y être sauvegardées, les format PDF y ont été ensuite importées pour être archivées. Ce travail d'archivage a été aussi effectué avec le logiciel NviVo® en y important, depuis les sites web, la page en format PDF pour l'ultérieure activité d'encodage.

Les images collectées à travers les prises de vues sur le terrain ou en ligne ont été également traitées pour être sauvegardées et archivées. Tout d'abord, les images sont enregistrées dans la liste des images conçue dès le début du programme de recherche sous le nom généré par l'appareil. Celles recensées en ligne ou sont également enregistrées sur la même liste avec le titre généré par le site web ou sous le nom de l'auteur. Des éléments d'information tels que la date, le lieu, les circonstances, les acteurs, etc. leur sont associés en vue d'une ultérieure description et analyse. A l'instar des images, les observations et les entretiens ont été également enregistrés au fur et à mesure dans des listes différentes. Des codes ont été attribués à chacun des fichiers audios ou des fiches de prises de notes pendant les observations ou les échanges occasionnels. Ce travail de sauvegarde et d'archivage a été suivi par la transcription des fichiers audio des entretiens enregistrés et des films des observations réalisées sur le terrain, et ce, après un inventaire des données.

10.2. *La transcription des données*

L'ensemble des données collectées par entretiens, observations, supports vidéographiques ont fait l'objet d'une transcription systématique. Ce travail de transcription a débuté dès la phase de terrain. Ainsi, des rapports journaliers étaient faits chaque soir. Ces rapports consistaient en effet en la transcription du journal de terrain. Par ailleurs, les films réalisés pendant les observations sont visionnés et transcrits. De même, les photos étaient commentées dans un fichier de traitement analytique. Des pauses de 2 à 3 jours étaient faites pendant l'immersion de terrain pour se consacrer à la transcription des films et aux commentaires des photos.

Ceux-ci ont été intégralement transcrits. Cette étape de la recherche anthropologique est l'une de plus contraignante en termes de temps. Une heure d'entretien représente environ 14h00 de travail. Pour ce faire, le programme a recruté cinq transpositeurs, avec contrat de prestation, pour appuyer le doctorant et les deux étudiants en master à transcrire les entretiens. Les transpositeurs ont fait 60% de ce travail et les 40% ont été réalisés par le doctorant. En mettant ainsi ces propos en forme par écrit, les données sont passées du statut d'informations orales au statut de données empiriques (des textes). Ce travail a donc permis la transformation des données qualitatives brutes en des données malléables, palpables. Le travail de transcription impose par ailleurs un contrôle de qualité. Ainsi, il fallait relire les textes pour apporter toutes les corrections nécessaires, en réécoutant parfois les codes temps notés par les transpositeurs. Les observations et les films transcrits, ainsi que les photos antérieurement commentées, ont été également passés en revue ou réécrits pour en faire des vignettes ethnographiques.

10.3. *L'importation et l'organisation des données dans NviVo®.*

Il faut rappeler qu'initialement, ce n'était pas prévu que les données soient traitées et analysées sous NviVo®. Mais, avant la fin du travail immersif, le programme en a acheté trois licences installées sur trois ordinateurs fixes. Dans la même période le docteur Kouamé Séverin m'a octroyé une licence pour notre

ordinateur personnel. Ayant suivi auparavant plusieurs formations sur le traitement et l'analyse des données qualitatives sous NviVo®, j'abandonne la méthode classique de tri manuel pour tout refaire avec ce logiciel. Après avoir fini la transcription et mis à plat les données, elles ont été importées et organisées dans NviVo®. Les fichiers PDF, surtout les pages Web capturées, ont été également importés dans le logiciel. L'importation des données a été précédée de la création d'un projet NviVo® pour l'organisation. Les données ont été classées en fichiers d'entretiens, d'observations et en documents. Dans les observations étaient également compris les fichiers issus des films et des photos. Pour pouvoir créer les « cas » (unités d'observation ou personne enquêtées), il a fallu procéder à une rénomination des fichiers qui a consisté à leur réattribuer les prénoms fictifs. Pour ce travail, les cas étaient composés de personnes et de lieux d'observation. Il convient de rappeler qu'en plus de constituer un logiciel d'analyse des données qualitatives, NviVo® est aussi un outil de sauvegarde et d'archivage des fichiers Word issus des audio transcrits. Ainsi, l'importation, la rénomination des fichiers et l'organisation des corpus dans ce logiciel a permis de constituer une base de données pour l'analyse.

11.L'analyse des données

L'analyse des données ayant été effectuée sous NviVo®, cette étape de la recherche a suivi deux grandes phases. La première phase a consisté en l'encodage qui renvoie au travail classique de tri thématique impliquant la conceptualisation, la construction des codes. La seconde phase a consisté au croisement par la formulation des requêtes pour catégoriser les corpus.

11.1. *Le processus d'encodage des données*

Il faut rappeler que pour ce travail, le choix méthodologique s'est porté sur les méthodes de théorisation enracinées. Suivant ces méthodes, la construction de l'arbre d'encodage ou de tri s'est fait progressivement sans pour autant abandonner totalement la grille de collecte qui servait de support. Par ailleurs, le processus

d'encodage et l'élaboration des codes ont été réalisés simultanément en lisant chacun des textes. Le but est de faire émerger des nœuds ou des codes au fur et à mesure que se faisait l'encodage des textes. Cela a d'ailleurs permis de se rendre compte du fait que ce serait impossible de faire une anthropologie de la mort ou des rituels funéraire sans savoir comment les populations se représentent la personne humaine et ses composantes. Alors que ce n'était pas initialement prévu, ce travail inductif a donné naissance aux deux premiers chapitres de la restitution des résultats. Il a par ailleurs, permis de se rendre compte que la typologie des décès ne peut être faite en isolant les normes sociales (obligations, interdits, impératifs, permissions) qui régulent les conduites individuelles et collectives et les types de sanction envisagés en cas de transgression.

Ce travail à la fois chronophage et ennuyeux constitue en effet l'une des phases les plus exigeantes de la recherche qualitative basée sur les méthodes de la théorisation enracinée. Inscrite dans cette perspective méthodologique, l'analyse des données impose une lecture rigoureusement et minutieuse de tous les fichiers avec des prises de notes ou la construction des *mémos*. Mais finalement, avec le logiciel, l'ennuyeux fait place à un jeu d'encodage et le caractère chronophage, consommateur de temps, devient moins pesant et fait donc économiser du temps. De fait, le travail qui n'a pas pu être fait manuellement après trois mois d'activités, il a été réalisé en deux mois. Les nombreux séminaires avec les directeurs de thèse, permettant de faire le travail itératif entre la production des données et les potentielles pistes d'analyse par la reformulation souvent des objectifs de recherche, ont fortement contribué à la construction théorique des nœuds. A la fin de ce travail, ce sont quatre-vingt-dix-sept (97) nœuds ou codes qui ont émergé après l'encodage des fichiers. Ce travail d'encodage a permis de faire une première catégorisation des données.

Après l'encodage, l'autre étape du traitement et d'analyse des données était le croisement des nœuds par la formulation de requêtes pour procéder à la deuxième catégorisation des données. Mais il faut rappeler que tout le travail de traitement et

analyse des données réalisées jusque-là a concrètement débuté avec l'immersion sur le terrain.

11.2. *Le croisement des codes ou les requêtes*

Classiquement, les méthodes adaptées à l'analyse des données qualitatives sont les méthodes d'analyse de contenu. En effet, dans la recherche sociale, ce type d'analyse est convenable pour traiter d'une manière méthodique les discours ou les récits présentant une certaine complexité (Cresswell et Godelier 1976, Miles et al. 2003, Van Campenhoudt et Quivy 2011, Boullier et Lohard 2012, Dépelteau 2013). Il existe en effet une diversité de méthodes d'analyse de contenu : analyses thématiques, formelles, structurales, catégorielles, typologies, etc. (Henry et Moscovici 1968, Bonnafous et Temmar 2007, Bardin 2013). Dans ce travail, plusieurs de ces méthodes d'analyse de contenu ont été mobilisées grâce au traitement assisté par le logiciel NviVo®.

En somme, les analyses de contenu consistent en l'étude des idées ou des propos émis par les enquêtés. Il s'agit, en étude qualitative, de reconstruire les faits, les témoignages afin d'en dégager les significations (Royer et Baribeau, 2005). Les données ainsi découpées en des mots ou des morceaux de phrases ont donné lieu à des interprétations. Ces explications ont consisté, de manière générale, à repérer des indices ou indicateurs d'un ensemble catégoriel pour ensuite les croiser afin de faire ressortir les similitudes et/ou les contradictions, les divergences et/ou les convergences, les nuances et/ou les gradations. Ainsi, ont été formulées des requêtes, soit dans le contenu d'un nœud, soit dans plusieurs nœuds en associant ou en combinant parfois les mots. Les résultats de ce travail, les différents concepts générés par les enquêtés sont mis en relation pour être interprétés. Les interprétations et les explications sont effectuées suivant l'analyse systémique.

Par exemple, les termes peur, pardon, maladie, malheur, problème, sacrifice, mourir ont été recherchés dans un premier temps dans le nœud « contre-rituel ». Dans un second temps, ils ont été recherchés dans le nœud « rituels de réparation »,

« rituels de pardon », « rituels propitiatoires », « rituels conjuratoires », « rituel de la toilette intime » « types de mort », « risques encourus », etc. Dans un troisième temps, ces mêmes termes ont été recherchés simultanément dans ces différents nœuds. Cela a permis, par exemple, de générer les types de risques encourus et les enjeux en lien avec la toilette intime (qu'elle soit pratiquée ou non), les personnes concernées par ces éventuels malheurs et les différentes fenêtres d'opportunité qu'offre la culture pour les prévenir ou les éviter. Ainsi, s'est effectué le processus de passage des données aux résultats de la recherche qui permet de revenir sur les propositions théoriques et conceptuelles qui constituent le soubassement des analyses des données recueillies.

12. Cadre conceptuel d'analyse

Pour rappel, la recherche entreprise dans ce travail doctoral repose sur la tradition de la théorisation enracinée. Suivant les principes de cette démarche méthodologique et théorique, tels que décrits plus haut, nous n'avons pas préalablement défini un cadre théorique pour la collecte et l'analyse des données. Par conséquent, il ne s'agit pas ici de présenter un cadre analytique ou de construire un modèle standard comme on le voit très souvent dans les travaux académiques en sciences sociales. Notre démarche consiste à nous appuyer sur un ensemble d'outils conceptuels pour observer et analyser les pratiques funéraires en vue d'éclairer les politiques de réponses sociales aux épidémies. Pour mener au mieux ce travail, l'approche ancrée a consisté notamment à apprécier les risques sanitaires associés aux pratiques funéraires et mettre au jour des contre-rites et des fenêtres d'opportunité offertes par la culture afin d'aboutir à des propositions d'adaptation circonstanciée ou contextualisée des mesures de biosécurité. En effet, comme le souligne Juliet Corbin dans la préface du livre de Luckerhoff, et Guillemette, l'approche des méthodes de théorisation enracinée ne « cherche pas à prouver quoi que ce soit. Elle vise plutôt l'exploration de situations, l'identification de concepts pertinents et la génération d'hypothèses » (Luckerhoff, et Guillemette 2012 : 1). Dans une perspective prospective, comme c'est le cas ici, il s'agit de présenter des

outils conceptuels qui ont permis d'appréhender la réalité funéraire afin de mener au mieux notre anthropologie des occasions de contact et les impératifs funéraires. La présentation de ces concepts qui s'agrègent les uns aux autres est l'objet de cette section.

12.1. Rites funéraires et fenêtres d'opportunité

Notre travail n'a pas pour ambition de revenir sur les débats interminables sur les notions de rites et rituels autour desquels la définition du concept de rite funéraire est construite. Nous n'avons pas besoin d'entrer dans une discussion des complications sémantiques liées à l'utilisation du terme rite en sciences sociales et humaines. Nous nous concentrons sur le concept de rite funéraire, sans entrer dans, ici encore, dans les débats sémantiques notamment de funérailles et obsèques. Nous entendons par rite funéraire l'ensemble des dispositifs socio-culturels ou religieux, ayant un caractère sacré ou profane, permettant de rendre un décès culturellement ou socialement acceptable, mais aussi pour atténuer ses effets sur les personnes endeuillées et sur l'ordre social. Ils peuvent être évolutifs ou réinventés selon les époques ou les circonstances à partir d'un référentiel social, culturel ou religieux. Par rite funéraire, nous voulons également désigner les pratiques en lien avec la mort d'une personne et dont le déroulement donnant lieu à des jeux de pouvoir entre différents acteurs ou différentes institutions au sein du groupe. Sans être totalement opposée à l'acceptation de Thomas (2000), au-delà des fonctions sociales, notre conception du rite funéraire implique les enjeux de pouvoir et intérêts contradictoires qui y sont dissimulés. En effet, pour Thomas, « les rites funéraires axés sur la dépouille mortelle ou son substitut, puis sur ce qui en reste, traces matérielles ou souvenirs-reliques, pourraient bien viser trois finalités. Ils président, croit-on, au devenir du disparu – à la fois métamorphose de son cadavre et destin de sa personne – chaque fois que la mort se définit comme transition, passage, délivrance. Ils prennent en charge les survivants proches, les deuilés qu'il faut consoler et rassurer. Enfin, ils participent à la revitalisation du groupe perturbé par la mort de l'un des siens ». (Thomas 2000 : 137-138). Néanmoins, la conception de

Thomas a le mérite de mettre en exergue le fait que l'exécution d'un rituel nécessite un support et la dimension temporelle de ces pratiques.

Au regard du caractère écrasant des rites funéraires, ils sont considérés ici comme ce que la famille, les groupes d'appartenance, voire l'ensemble du groupe ne peuvent pas ne pas faire, d'un point de vue culturel, religieux ou sociale, lorsque la mort approche ou quand elle se produit. D'une part, il s'agit des devoirs, des obligations de la famille envers la personne mourante ou décédée et, d'autre part, des devoirs, des obligations de la communauté envers la personne décédée et la famille endeuillée. Cette proposition conceptuelle trouve son fondement dans des travaux antérieurs en anthropologie sur les rites funéraires. En analysant le caractère écrasant des rites funéraires, Louis-Vincent Thomas souligne l'ambivalence du cadavre dans l'ensemble de ses travaux (Thomas 1985). Parlant de l'ambivalence du cadavre, l'auteur met en évidence le fait que malgré le risque que la dépouille comporte, les vivants sont obligés de remplir un ensemble de devoirs envers lui. Ces travaux évoquent l'indispensabilité des rites funéraires, leur caractère impératif, écrasant et imposant quelles que soient les circonstances du décès. Les rites funéraires orientent alors les façons de tenir face à un décès.

Partant de ce principe, nous avons considéré les rites funéraires comme l'ensemble des règles entérinées par des institutions sociales pour réguler les façons d'agir et de se conduire face à une personne mourante ou décédée, mais aussi face une famille endeuillée. En considérant les rites funéraires comme des règles imposées par une ou des institutions sociales, cela nous a rapproché du droit. En nous inspirant des contributions juridiques de la théorie des impératifs, nous avons considéré les rites funéraires comme des obligations, des injonctions, des interdictions et des permissions ou des autorisations culturelles selon les types de mort et les risques imputables à la manipulation ou non des cadavres. En effet, la théorie des impératifs développée dans le champ du droit positif enseigne que les « règles juridiques contiennent des ordres, c'est-à-dire des propositions impliquant des injonctions et des interdictions » qui ne sont cependant pas nécessairement opposées, mais plutôt complémentaires et interchangeable parce que résultant des

types « *facere et non facere* » (Mikucki 1934: 107 ; 119). Toutefois, c'est le formalisme de la logique déontique qui ouvre des pistes analytiques plus opératoires de la théorie des impératifs. De fait, la logique déontique propose un raisonnement sur les normes et les impératifs en prenant appui sur trois (3) concepts principaux à savoir : obligations, interdictions et permissions (Royakkers 1998). Sur la base de ces notions, l'auteur distingue deux types de permissions : « la permission qui est une exception à une obligation ou une interdiction et la permission qui découle de l'absence d'une interdiction » (Royakkers 1998: 169). C'est en ce sens que nous parlons d'impératifs funéraires. D'un point de vue interventionnel ou en termes d'ingénierie sociale, les impératifs funéraires peuvent se définir comme l'ensemble des permissions, des interdits, des obligations culturellement institués pour prendre en charge la mort.

Ce qui précède nous a conduit vers une autre dimension des rites funéraires : les contre-rites. Nous mobilisons la notion de contre-rite pour faire référence à l'ensemble des actes, gestes ou paroles permettant de purifier le corps de la personne décédée ou les personnes endeuillées en vue de congédier, prévenir ou éviter d'éventuels malheurs, soient liés à un type de décès perçu comme extraordinaire ou dangereux, soient relatifs à des situations dans lesquelles certains rites funéraires n'ont pas été effectués conformément aux normes en vigueur valorisées localement par la société. Dans une perspective de la préparation et des réponses aux épidémies, nous les considérons comme des ressources, des compétences ou la capacité d'une culture locale et des populations à se reconstituer ou se réinventer, à partir de certains types de rituels existants, pour surmonter ou atténuer les effets d'une rupture violente provoquée par une mort inattendue mais aussi toute autre façon de mourir culturellement perçu comme dangereux. Dans une perspective d'ingénierie sociale, les contre-rite représentent des instruments ou des dispositifs culturels permettant de résoudre socialiser certains types de mort. Ce concept fut employé par Baudry (2005), lorsqu'il écrivait : « aucune société ne se débarrasse du corps mort comme s'il n'avait, dès lors qu'il ne vit plus, aucune importance. S'il fallait se débarrasser d'un "mauvais mort", il fallait encore prendre

la précaution de funérailles bâclées, et oser, mais en l'organisant, un "contre-rite" » (Baudry 2005: 168). Concept inspiré des travaux de Louis-Vincent Thomas (1965,1975, 1985), la notion de contre-rite permet de souligner le caractère impératif et indispensable des rites funéraires. Cependant, dans l'ensemble de ses travaux, Louis-Vincent Thomas n'emploie pas la notion de contre-rite, sans doute parce qu'il ne considère pas ces types de rites en opposition aux rites de purification, de protection, de réparation, de conjuration, de séparation, d'intégration, etc. (Thomas 1985). Dans cette perspective plus vaste, les contre-rites ne sont pas construits spécifiquement pour des décès « hors normes », encore moins pour des situations d'épidémies. Néanmoins, ils peuvent servir à régler plusieurs problèmes que peut poser les décès en période épidémique. Ainsi, les contre-rites font partie de l'ensemble des rites funéraires ordinaires et ne sont pas des catégories totalement distinctes ou opposées. La santé publique peut alors apprendre à se servir de ce qui existe d'ores et déjà dans une aire culturelle. En revanche, les concepts « d'humanisation » et de « dignité » (Desclaux et Sow 2015 ; CRF et al. 2016 ; Epelboin et al. 2008) trop peu philosophiques (Goffi 2005, Bieri 2016), ne nous semblent pas suffisamment opératoires pour appréhender ces types de rites funéraires. Tout ceci fonde notre proposition du concept d'impératif funéraire qui, rappelons-le, renvoie à ce qu'on ne peut pas ne pas faire lorsque la mort approche ou quand elle se produit. Dans une autre mesure, il désigne simplement ce qui est permis, autorisé ou interdit par la culture ou la religion revendiquée par la personne mourante ou sa famille pour prendre en charge au mieux le corps.

En revanche, lorsque de tels rituels n'existent pas ou ne sont pas clairement identifiables dans une aire culturelle, il est possible de s'appuyer sur des fenêtres d'opportunité. Nous définissons ces fenêtres d'opportunité comme des ressources socio-culturelles existantes, à partir desquelles il est possible de co-construire ou d'envisager avec les populations locales, des réponses adaptées aux façons inhabituelles de mourir, comme les crises de mortalité par épidémie. Ces solutions peuvent être mobilisées pour résoudre des problèmes parfois imprévus ou inattendus auxquels des issues n'avaient pas été envisagées préalablement. Les

fenêtres d'opportunité sont ainsi adaptées aux situations plus complexes, notamment dans le domaine de la santé où des politiques réglementaires du social impliquent des risques sanitaires et des risques socio-culturels. Initialement, le concept de fenêtres d'opportunité fut construit par Kingdon (2014) dans la perspective de l'analyse des politiques publiques. Il emploie cette notion pour désigner un ensemble de solutions alternatives existant dans une organisation donnée, mais qui ne sont pas créées pour résoudre des problèmes particuliers et n'ont pas besoin de ces problèmes pour exister. Le recours à ce concept réside dans le fait que nous considérons, dans ce travail, la biosécurisation des pratiques funéraires comme des politiques publiques de santé visant à réglementer ou introduire un changement à long ou moyen terme dans le processus culturel de prise en charge des décès.

12.2. Des risques sanitaires et des risques socio-culturels

Sans entrer dans le débat conceptuel et le vaste champ du risque investigué par les sciences sociales, nous abordons la notion du risque sous deux (2) angles : le risque sanitaire et le risque socio-culturel. Nous lisons le risque sanitaire à la lumière des modes de transmission de la MVE. De fait, la santé publique considère, pour cette maladie — comme bien d'autres- qu'il y a risque de contamination lorsque les populations manipulent notamment le corps de la personne décédée, les liquides corporels d'une personne infectée, se rassemblent lors des cérémonies funéraires en périodes épidémiques. Pour analyser ces risques sanitaires imputables aux pratiques funéraires, nous procédons par une description des occasions de contact. Il s'agit d'identifier et apprécier les moments, les lieux et les pratiques funéraires donnant lieu à des contacts directs avec la personne mourante ou décédée, avec les liquides corporels de ces personnes ou encore avec les objets potentiellement souillés par les fluides corporels, mais aussi entre les vivants eux-mêmes. Notre conception du risque sanitaire diffère alors des autres travaux en sciences sociales qui se focalisent particulièrement sur les aspects suivants :

« conséquences des activités humaines sur l'environnement et leur choc en retour sur le lien social [...] ; leurs incidences climatiques et écologiques [...], inventaire des ruptures possibles de l'écosystème menaçant des zones d'habitation ; étude des risques liés à l'usage d'industries dangereuses en puissance [...] ; recension des problèmes de santé publique encourus par les populations à cause de la vitesse sur les routes, de leur mode de vie, de leurs habitudes alimentaires, leurs activités sexuelles, etc. ou de conséquences inattendues de la productivité industrielle ; crise économique et financière avec les conséquences sociales qu'elle entraîne ; prolifération des bidonvilles dans les agglomérations, urbanisation sans fin de l'espace... » (Le Breton 2017: 9-10).

Dans une perspective de la préparation aux épidémies, nous prenons pour risque socio-culturel les enjeux en cause (intérêts culturels, socio-économiques, institutionnels, symboliques), ainsi que des risques de dégradation de la dignité, de remise en cause de l'ordre des interactions, de l'autorité coutumière, des symboles de pouvoir, etc. en lien avec l'introduction des normes biosécuritaires dans une aire culturelle. Notre conception du risque se rapproche de celles qui s'attachent à « l'identification des enjeux politiques et sociaux du risque, des conflits entre différents groupes, des points de vulnérabilité sociale, et elles s'emploient à analyser les comportements ou les représentations des acteurs, à discuter des systèmes de précaution, de prévention, d'information, etc. » (Le Breton 2017: 10). En revanche, nous nous inscrivons dans une perspective de risque socio-culturel encouru, c'est-à-dire prendre la mesure de ce que l'introduction des préconisations sanitaires dans une société peut faire aux acteurs, aux stratégies de survie et aux institutions sociales garantes de la stabilité et de la cohésion sociale. Par risque socio-culturel encouru, il faut entendre les formes de sanctions et les éventuels malheurs auxquels les populations sont exposées lorsqu'un ou plusieurs rites funéraires ne peuvent être exécutés à cause du contexte de décès. Ainsi, la dimension socio-culturelle du risque que nous proposons d'aborder dans ce travail, consiste à appréhender les modes de contamination, du point de vue biomédical, et les mesures de biosécurité au prisme du social.

Étant donné le caractère prospectif de la recherche, notre conception du risque s'apparente davantage à celle de Borraz (2008) qui considère le risque comme une « qualité », mais aussi comme le « résultat d'un processus de qualification ». D'une part, l'auteur définit le risque comme une « qualité que l'on attribue à une activité, une substance ou une installation qui présente des incertitudes pour les intérêts, les valeurs ou les enjeux d'individus, de groupes ou d'organisations », et d'autre part, comme « le résultat d'un processus de qualification, dont l'enjeu est de réduire les incertitudes qui entourent une activité, une substance ou une installation, de manière à rendre celle-ci contrôlable » (Borraz 2008: 13). Notre intérêt pour cette conception de Borraz réside dans le fait que l'analyse des risques permet de saisir les représentations, les enjeux, les intérêts, les incertitudes et les valeurs associés à l'introduction d'une nouvelle norme ou d'un nouvel objet dans une société. L'utilité de cette de conception du risque est qu'il permet la cartographie des forces centrifuges (institutions et groupes ayant des intérêts contradictoires par rapport à une politique de sécurité sanitaire). Pour appréhender tout ceci, nous avons mobilisé le concept de représentations sociales.

12.3. *Des représentations sociales*

Dans ce travail sur les rites funéraires en lien avec les politiques de préparation et de réponses aux épidémies, nous entreprenons d'analyser les représentations sociales liées à la mort. Nous prenons pour représentations sociales les idées reçues, les idéologies, les savoirs, les connaissances, les sentiments, les normes culturelles, les croyances et les significations rattachées à la mort, aux rites funéraires et aux cadavres, mais aussi les usages culturels, politiques, religieux qui se camouflent derrière la manipulation ou non, des objets et des fluides corporels lorsqu'une personne doit mourir ou quand elle meurt. Par ce concept, nous analysons les façons dont les populations perçoivent les différentes façons de mourir et les formes de manifestation de la mort : selon notamment les circonstances, présence ou absence de liquides corporels pendant la mort. Il s'agit d'appréhender les manières de penser qui conditionnent les façons d'agir face à la mort, depuis la phase de l'agonie jusqu'à l'ancestralisation.

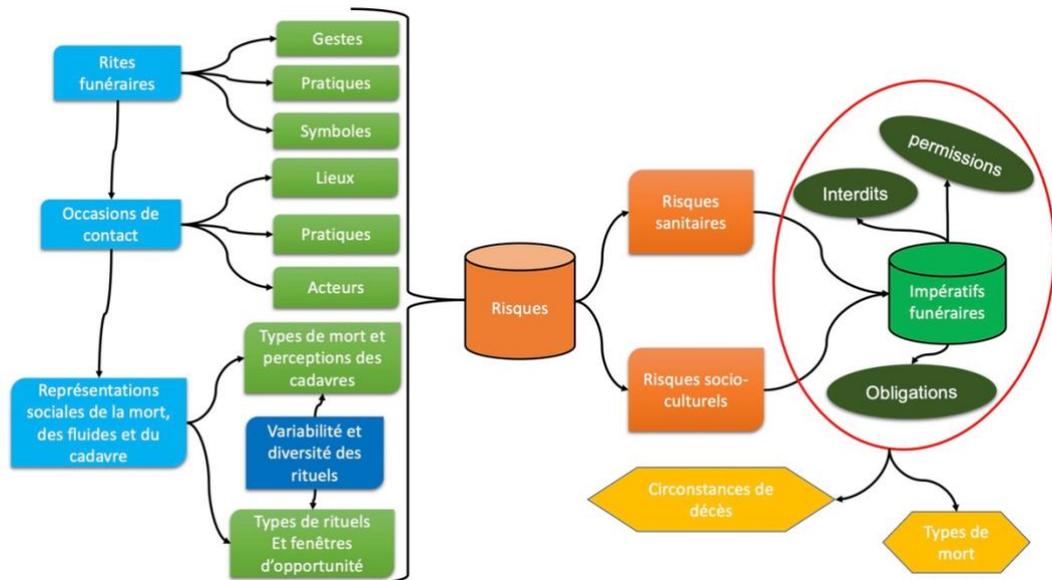
Notre conception des représentations sociales s’aligne sur la proposition d’Émile Durkheim qui leur concède un caractère collectif lorsqu’il les qualifie de « représentations collective » (Durkheim 1898). Il définit les représentations sociales comme les « résidus laissés par notre vie antérieure ; les habitudes contractées, les préjugés, les tendances qui nous meuvent sans que nous nous en rendions compte, c’est, en un mot, tout ce qui constitue notre caractère moral » (Durkheim 1898 : 6). Même si cette définition nous sera utile à bien des égards, il importe cependant de souligner que la conception des représentations collectives chez d’Émile Durkheim, supposant un déterminisme rigide orientant les modes de conduites et de pensées des membres, a été fortement critiquée par ses pairs. Toutefois, nous reprenons chez Jodelet Denise (2002), deux (2) propriétés des représentations collectives : « une acception molle ou forte » (Jodelet 2002: 15). Pour elle, l’acception molle des représentations collectives renvoie à des « ensembles articulés de rôles et de communications résultant, par une activité d’échange collectivement réalisée, en des co-constructions de significations » (Jodelet 2002: 15). Elle suppose en revanche que la définition de Durkheim revêt la conception forte de la notion des représentations collectives. Dans ce travail, nous considérons les deux (2) dimensions de la notion de représentations : molle et forte. En effet, la conception molle « conduit à saisir des productions limitées dans l’espace et le temps sans permettre de lier les modes de pensée à l’organisation de la société, au système de normes, de valeurs et de croyances qui lui correspondent et aux relations sociales qui en découlent » (Jodelet 2002: 15). Ainsi, en nous intéressant à cette dimension molle, nous voulons appréhension aux limites du poids des normes sociales qui régit les rites funéraires et qui sont collectivement perçues comme inviolables et les stratégies d’adaptation pour continuer à faire fonctionner correctement la société. Nous considérons la dimension forte des représentations pour apprécier la manière dont les normes funéraires dictées par la culture s’imposent aux populations et les conflits de valeur que l’introduction des normes biosécuritaires peut induire.

En outre, par les représentations sociales, nous nous intéressons à la façon dont les populations perçoivent les normes biosécuritaires, prescrites par la santé publique, par rapport aux prescriptions funéraires culturelles entérinées par des institutions sociales collectivement perçues comme sacrées. Par représentations sociales, nous faisons allusion aux façons dont les populations voient les normes sociales en lien avec la mort et la prise en charge des personnes décédées, dictées par les institutions sociales sacrées comme le *poro*. Nous utilisons le concept de représentations sociales ici pour aussi désigner la façon dont les idées reçues sur les sanctions ou les dangers encourus par la transgression des normes sociales influencent les comportements et les décisions des uns et des autres, face au corps d'une personne décédée. Dans une perspective d'analyse des risques sanitaires imputables aux rites funéraires, par l'analyse des représentations sociales liées à la mort, nous saisissons comment les populations perçoivent collectivement les risques de contamination par rapport aux risques de transgression des prescriptions funéraires.

13.4. La démarche opérationnelle de l'anthropologie des occasions de contact et des impératifs funéraires

Nous présentons ici de manière synthétique le processus l'opérationnel des concepts ayant servi de cheville ouvrière dans la réalisation empirique de ce travail. Comme il est présenté sur le schéma ci-dessous, il s'agit ici de permettre au lecteur de comprendre comment les outils conceptuels ayant permis de regarder la réalité sociale ont été mobilisés afin d'aboutir à une théorisation ancrée.

Figure 2: Schéma de la démarche conceptuelle de la recherche



Source : @Kra-RiF&piC-CUB-LPED (2022)

Sur le terrain, nous sommes d'abord entrés par les rites funéraires. Nous y avons observé des gestes, des pratiques et des symboles lors des cérémonies funéraires, des toilettes mortuaires, des pratiques de fin de vie. Ainsi, nous avons saisi les occasions de contact en décrivant les espaces et les pratiques, donnant lieu à des contacts, et identifier les principaux acteurs concernés. Ceci a permis dans un premier temps, d'apprécier les risques sanitaires imputables aux pratiques funéraires depuis la fin de vie à l'inhumation. Il s'est agi en fait d'appréhender les pratiques culturelles susceptibles d'être conductrices d'agent infectieux sur fond des modes de transmission de la MVE. Puis, nous avons analysé les représentations sociales liées à la mort, aux fluides corporels et aux cadavres. L'analyse des perceptions liées aux manifestations de la mort et aux manières de mourir a permis d'identifier les types de décès, de cadavres et de rites funéraires qui leur sont associés. Ainsi, nous avons pris connaissance des façons de socialiser les décès dits ordinaires et ceux considérés extra-ordinaires. Ceci a permis ensuite de repérer des contre-rites et des fenêtres d'opportunité à partir des écarts entre les discours et les pratiques observées, mais aussi au travers des adaptations apportées aux changements induits notamment par l'urbanisation et la thanatopraxie. Tout ce

travail conduit ensuite à l'analyse des risques sanitaires imputables aux pratiques funéraires : les risques de contamination d'un point de vue de la santé publique. Ces risques analysés au prisme du social, a permis d'appréhender les risques socio-culturels encourus par le réaménagement des rites funéraires. Ceci a permis de prendre la mesure des peurs, des inquiétudes et des éventuels effets sur les acteurs et les institutions sociales de l'introduction des normes biosécuritaires dans la société.

Ce processus méthodologique de la théorisation ancrée a conduit à la construction et à la proposition du concept d'impératif funéraire. Ce concept suppose que pour favoriser l'appropriation des mesures de biosécurité préconisées par la santé publique lors des épidémies les politiques de réponses doivent tenir compte d'un ensemble d'impératifs culturellement construit, et dont leur non respect comporte d'autres dangers pour les populations. Cette d'anthropologie des occasions de contact et des impératifs funéraires permet de savoir comment adapter les mesures de biosécurité ou de co-construire des prises de décision avec les populations concernées en temps d'épidémie. La réalisation de tout ce travail de recherche du début jusqu'à la fin a nécessité la mobilisation de moyen que ce soit en temps, en finance et en logistique.

13. Les moyens de la recherche

Pour une recherche qualitative, surtout adossée aux méthodes de la théorisation enracinée, il faut tenir compte des moyens financiers et matériels, mais aussi du temps imparti pour le travail de terrain (Dépelteau 2013). Le docteur Kouamé Séverin, celui grâce à qui j'ai intégré la CUB, ne cessait de me rappeler qu'« on ne fait une thèse par défaut ». En effet, il faut certes avoir des aptitudes et l'intime conviction de la faire, mais il faut surtout se donner des moyens. Et le premier moyen est le temps.

13.1. Les moyens en temps

Plusieurs auteurs ont fait remarquer que « le coût temporel du processus de recherche en théorie enracinée est très important » (Garreau 2012: 89). D'ailleurs, cet investissement en temps constitue aujourd'hui l'un des points essentiels du débat sur la différence entre anthropologie ou ethnologie et sociologie. L'anthropologie ou l'ethnologie se revendique, comme particularité, cette approche immersive longue et continue sur le terrain (Laburthe-Tolra et al. 2003, Augé et Colleyn 2010). Il résulte de ce discours que faire une thèse en anthropologie est un travail à temps plein et l'objet de recherche peut aussi jouer dans le choix méthodologique. Travailler sur un fait social tel que la mort, avec un foisonnement de travaux anthropologiques, requiert un énorme investissement en temps : temps de lecture, temps de terrain.

Mais en même temps, une thèse ne peut se faire de manière isolée. Elle nécessite des participations à des colloques à des séminaires, à la rédaction d'articles, à la participation de la vie du laboratoire qui offre le cadre de travail. Dans le cas présent, la thèse a été réalisée dans le cadre d'un réseau de chercheurs, d'un programme de recherche. La thèse était également labélisée par des laboratoires, notamment la CUB et le Laboratoire, Population, Environnement, Développement (LPED). Plusieurs responsabilités m'ont été confiées aussi bien dans le réseau qu'au sein de la CUB et du programme. Travailler dans un tel contexte a imposé l'établissement d'un chronogramme de travail souvent rigoureux. D'un point de vue académique, la durée d'une thèse de recherche est de trois ans. Mais, dans la faisabilité, cela paraît quasi-impossible.

Dans les pays où des moyens financiers suffisants sont alloués à un travail de recherche doctorale, en l'occurrence en sciences sociales, la première année est presque entièrement consacrée à la construction de l'objet par l'élaboration d'un projet solide de thèse (Olivier de Sardan 2013). Dans une dynamique identique, après avoir pris la première inscription de thèse dès février 2016, ce n'est qu'en août 2017 que la phase d'immersion sur le terrain a été validée par les directeurs.

Pendant un an, le travail a été purement théorique avec des lectures pour monter un projet de thèse avec un chronogramme de recherche, puis le présenter, l'ajuster et le réajuster avant d'obtenir l'accord pour le terrain. Les douze (12) autres mois qui ont suivi ont été consacrés à l'immersion sur le terrain et les vingt-quatre (24) derniers pour le traitement, l'analyse et la rédaction. Il faut rappeler que jusqu'ici, le sujet de thèse initiale a été changé et modifié environ dix fois ! Entre le découragement et la lassitude qui s'emparent parfois de l'esprit, il a fallu y consacrer du temps avec pour but d'y parvenir au bout de quatre années. Au passage il est important de signaler que, certes, l'étudiant doit consacrer du temps pour la réalisation de son travail doctoral. Mais, il est tout aussi capital que les directeurs de thèse en donnent également pour l'encadrement scientifique. Sur ce point, les directeurs de la présente thèse n'ont jamais lésiné sur leur temps afin que je parvienne à de meilleurs résultats. Toutefois, le temps seul ne suffit pas. Il faut aussi des moyens financiers et les deux semblent indissociables.

13.2. Les moyens financiers

Dans les pays où la recherche scientifique fait partie des priorités, le contrat doctoral vise à permettre à l'étudiant de ne consacrer qu'au moins ses trente-six mois à venir à cette activité. Mais elle a aussi pour but de lui offrir les moyens financiers pour y parvenir, et ce, pour plusieurs raisons. D'un point de vue psychologique, les soucis primaires tels que se sustenter, se soigner, payer ses factures, etc. peuvent rendre improductif le travail intellectuel. Un tel travail imposant un long séjour sur le terrain nécessite d'avoir un soutien financier conséquent pour tenir. De ce point de vue, ce travail a pu être réalisé que grâce à un financement de l'IRD dans le cadre d'une JEAI qui a permis l'élaboration du programme RiF&piC qui inclut la présente thèse. Sur la ligne budgétaire de l'axe anthropologique, un fonds a été alloué au doctorant pour couvrir les frais de santé, logement, communication, sustentation, etc. pendant la première année de thèse. Ce budget visait également à prendre en charge, pendant le terrain, les frais de

participation à des cérémonies funéraires, de mariages, les déplacements des répondants, le logement, les factures sur le terrain, etc.

Pendant ce temps, nous étions en attente des résultats d'une bourse doctorale à laquelle le programme avait présenté ma candidature. Mais, le retour a été négatif, et ce, à deux reprises jusqu'à ce que la troisième tentative soit positive mais uniquement pour un an. Ce succès est en grande partie lié au changement stratégique d'unité de recherche du codirecteur de la thèse. Entre temps, pour pouvoir réaliser le travail immersif, les principaux coordonnateurs du programme ont été obligés de revoir tout le budget alloué afin de les réajuster. Ainsi, certaines lignes budgétaires ont été supprimées pour les reverser sur la ligne doctorale afin de permettre la collecte des données sur le terrain. Parfois, des contrats de prestation m'étaient proposés au sein du laboratoire de recherche ou du RAEE en vue de me soutenir financièrement. Ces différentes contributions financières jusqu'au début de la troisième année de thèse ont joué un important rôle dans le processus de collecte des données sur le terrain. La production scientifique nécessite aussi des moyens logistiques.

13.3. Les moyens logistiques

La réalisation d'une thèse, c'est aussi le matériel et le cadre de travail. A cet effet, le présent travail s'est déroulé dans des conditions plus ou moins favorables que ce soit à la CUB (Bouaké) ou au LPED (Marseille). Ces deux laboratoires de recherche qui labellisent conjointement la thèse ont offert du matériel et fourni de la documentation. Grâce au financement du programme, un ordinateur équipé, avec accès au bureau du chercheur de l'IRD, m'a été acheté pour la réalisation de la thèse. En plus de l'agréable cadre de travail, la CUB met également à notre disposition une connexion internet grâce au financement de différents programmes de recherche qu'elle héberge. Pour faciliter les déplacements durant l'immersion longue sur le terrain, le programme a mis une moto à ma disposition.

Le partenariat entre la CUB et l'IRD au travers, d'abord, du MIVEGEC, puis du LPED, du fait du changement d'unité de recherche du codirecteur de la thèse, nous avons bénéficié de l'accès à la bibliothèque numérique et physique d'Aix-Marseille Université. Dans cette dynamique partenariale nous avons effectué plusieurs missions scientifiques d'accueil au LPED durant la phase de traitement et d'analyse des données. Dans la troisième année de thèse, l'ordinateur acheté par le programme étant défaillant, le LPED me racheta un autre plus performant et équipé. En définitive, la thèse a bénéficié de tous les soutiens nécessaires (financiers, matériels, logistiques, encadrement scientifique, etc.) pour parvenir aux résultats qui vont être restitués dans la partie suivante. Mais avant, nous allons tirer les leçons de cette recherche en vue de montrer les difficultés et les limites de ce travail.

14. Corpus de données et biais de la recherche

Cette section est consacrée à la présentation de l'ensemble des données collectées. Il s'agit de donner une vue panoramique le nombre d'entretiens, d'observations, mais aussi de répondants ayant participé à la recherche sur le terrain. Cette section est aussi le lieu de présenter les biais et les limites de la recherche.

14.1. Les biais et les limites de la recherche

Ce travail est sans doute soumis à des biais aussi bien sur le terrain que dans les analyses. L'un des biais qui pourrait émerger de ce travail est en lien avec les obstacles linguistiques. De fait, certaines expressions de la langue nafara ou tchiembara sont intraduisibles en français. De ce fait, il serait possible de sur-interpréter ou sous-interpréter ou encore de distordre des propos des répondants. Ce problème peut provenir aussi du fait que les entretiens se soient réalisés en français. De ce point de vue, le répondant pourrait employer des termes français qui ne renvoient pas nécessairement à la réalité. Le problème de biais peut émaner aussi du fait que nous ayons gardé les explications françaises des répondants face aux termes intraduisibles. Cela est dû au fait que la description chronologique des

évènements funéraires dans les discours ne concorde pas nécessairement avec la pratique. Il a été constaté une divergence et une variabilité dans la chronologie des rituels funéraires. Certains répondants sont plus détaillants, tandis que d'autres restent vagues sur certains faits. En pratique, certains des faits chronologiquement décrits par les répondants peuvent se dérouler simultanément. La toilette mortuaire peut se dérouler en même temps que la présentation des dons. La complexité des faits ne permet donc pas de faire une description exhaustive des rituels et rituels funéraires. Mais pour rendre ces faits plus intelligibles, nous avons essayé de les présenter par étapes.

D'un point de vue méthodologique, la logique aurait voulu que le chercheur soit le plus précis possible dans la description du site de recherche et les caractéristiques sociodémographiques des répondants. Mais pour des questions éthiques, certains détails sur les lieux d'observations et les caractéristiques sociodémographiques des répondants ont été passés en sourdine. Cette posture vise aussi à respecter le choix des répondants qui accepté de participer à condition qu'aucun détail dans le travail ne puisse pas permettre de les identifier. Dans d'autres mesures, il s'agit d'un choix du chercheur qui estime que certains détails sur des faits isolés pourraient porter préjudice à la culture du peuple qui nous a accueilli gracieusement et offert son hospitalité.

En outre, comme annoncé plus haut, nous avons commencé par des observations directe au CHR de Korhogo. Mais, au bout d'une semaine, le constat a montré que des évènements pouvaient se produire à tout moment aussi bien à la morgue comme à l'hôpital. Il a fallu alors décider de se concentrer sur un seul lieu pour des observations plus complètes. Ainsi, étant donné que l'objet de recherche initialement portait sur les occasions de contact dans les impératifs funéraires le choix a été fait de limiter les observations dans un premier temps à la morgue. De plus, là-bas, il y a des opportunités de négocier des observations dans les villages, de participer à des rituels de toilette. J'ai alors décidé de recueillir des données sur les pratiques culturelles d'accompagnement en fin de vie à travers des entretiens sur la base des premières déclarations des équipes soignantes et des observations au

service médical d'urgence. De plus, la morgue constitue pour la plupart des décès à l'hôpital, un passage obligatoire avant le transfert au lieu d'inhumation.

Par ailleurs, à cause des idées reçues sur les interdits du *poro*, avant et pendant l'immersion, lors des cérémonies funéraires, je ne prenais pas le risque d'observer un rituel quand je ne suis pas invité par un guide. Cette même raison explique le fait que nous gardons l'anonymat des structures qui ont accepté que leurs pratiques soient ethnographiées. Des biais peuvent par ailleurs provenir de la recherche bibliographique du fait du foisonnement des textes. En effet, comme souligné plus haut, nous aurions passé à côté de certains textes, peut-être, plus pertinents que ceux qui ont été mobilisés dans le travail. De manière connexe, certains textes mobilisés seraient peut-être sous-exploités.

Il ressort que ce travail demeure perfectible et qu'il n'est pas à l'abri des acerbes. Cependant, nous estimons que les questions éthiques soulevées méritent une attention particulière dans les travaux de recherches à venir. Par ailleurs, il importe de retenir que la qualité et la quantité du corps reste tributaire du choix méthodologique, des moyens disponibles. Dans la même optique, le foisonnement d'écrits sur une thématique de recherche peut induire des biais par manque de recul suffisant.

14.2. Le corpus de données

L'entretien social du secret autour des rituels funéraires de peur de mourir en transgressant la norme et les questions éthiques concernant aussi bien le chercheur que les acteurs locaux ayant participé à la recherche ont des conséquences sur la qualité et la quantité des données collectées pour l'analyse. Ces considérations scientifiques et socioculturelles ont influencé le corpus de données et biaisé les analyses. Au total, le corpus des données repose principalement sur vingt-sept (26) observations (voir liste des observations). Elles sont composées d'observations directes et indirectes. Ces observations ont été corroborées par trente (30) entretiens individuels semi-structurés et approfondis. Pour éviter un double

comptage, les entretiens approfondis, réalisés avec des personnes ayant déjà participé à des entretiens ont été considérés comme une suite des échanges antérieurs. D'autres données, difficiles à quantifier, sont aussi issues des expériences de la vie quotidienne au cours de l'immersion longue et continue qui a permis la construction des relations ethnographiques. C'est ce que nous qualifions de discussions quotidiennes ou d'entretiens occasionnels, suivant l'appellation de François Dépelteau cité plus haut. Le tableau.

Comme il est perceptible au travers du tableau de la liste des observations présenté et des potentiels discussions et échanges que nous avons eu avec les participants lors des cérémonies funéraires, le nombre exact de ces échanges, rapportés dans le journal de terrain, est difficile à préciser. Néanmoins, il peut se rapporter au nombre des observations réalisées dans la mesure où la plupart de ces échanges occasionnels ont lieu en situation d'observation. Les résultats reposent également sur des documents recensés principalement en ligne. L'analyse de ces données repose sur des publications scientifiques en lien avec la problématique traitée dans ce travail de recherche.

Résultats

Les modalités de collecte des données étant précisées dans la partie précédente, il convient de présenter les résultats obtenus grâce aux méthodes appliquées. Suivant la démarche du format IMRAD, il s'agit ici de présenter, sans commenter, les résultats qui découlent des analyses faites des matériaux recueillis. Cet exercice commence avec un préambule. Celui-ci expose les limites du travail en rappelant les embûches rencontrées durant la collecte des données et comment nous avons tenté de les surmonter pour obtenir les résultats escomptés.

Chapitre 1 : La mort, les types de mort et les impératifs funéraires dans l'aire culturelle senoufo

Introduction

L'objectif de ce premier chapitre est de présenter les éléments essentiels issus de l'anthropologie de la mort chez les Senoufo pour montrer comment ce peuple perçoit les différentes façons de mourir. Le but est de construire une typologie des décès et des cadavres sur la base de ces perceptions collectives des manifestations de la mort. Ce chapitre vise également à montrer comment les Senoufo socialisent chaque type de mort grâce aux rituels funéraires, perçus comme des impératifs socio-culturels. L'intérêt de cette analyse des perceptions de la mort et des cadavres est de construire un rapprochement entre les perceptions sociales liées aux différentes manières de trépasser et la mort provoquée par les épidémies. Les résultats ayant montré un traitement différencié entre les morts, l'enjeu est de faire ressortir des éléments de catégorisation des décès pour analyser le processus social induit par la mort et les logiques qui soutiennent cette distinction entre les cadavres. Le problème qui a conduit à la rédaction de ce chapitre est que, pour l'anthropologie, la diversité et la variabilité des rituels funéraires dépendent, entre autres, des types de mort. Dans la même perspective, les décès épidémiques peuvent être aussi des types particuliers de mort pouvant faire appel à des rituels spécifiques. Connaître les types de mort et les critères culturels de différenciation peut aider à prendre la mesure de la violence de l'introduction de normes biosécuritaires en temps d'épidémie. Le chapitre est organisé autour des principaux points suivants : représentations sociales de la mort, des formes de manifestations de la mort, du risque de contagion cadavérique et logiques sociales liées à l'impérativité des rituels funéraires.

1.1. Les représentations sociales de la mort chez les Senoufo de Côte d'Ivoire

Des paramètres funéraires ont été examinés. Le but de ce travail est de comprendre les raisons du fort attachement des populations aux rituels funéraires pour prendre la mesure de la violence de l'introduction des normes biosécuritaires en période épidémique, afin de mieux envisager les enjeux de son atténuation pour une politique de riposte plus socialement acceptable. Dans un premier temps, nous avons cherché à savoir les imaginaires rattachés à l'être humain en tant que donnée culturelle. Cette démarche visant à saisir le sens de la mort d'un être humaine et l'ancrage du traitement de la dépouille humaine avec déférence. De manière connexe, elle vise aussi à décrire et comprendre les modèles explicatifs des causes des décès susceptibles d'influencer les conduites face à la mort et le choix des rituels. Ainsi cette première section du chapitre comprend deux articulations. Le premier point porte sur les conceptions culturelles de la personne humaine et les représentations collectives de la mort. Le second point concerne les modèles explicatifs culturels des causes de décès et qualification de la mort.

1.1.1. Conceptions culturelles de la personne humaine et représentations collectives de la mort

Pour prendre la mesure de la définition culturelle de la mort, nous avons commencé par comprendre ce qu'est la personne humaine dans les représentations des Senoufo. Dans l'aire culturelle senoufo, la personne humaine est constituée de six éléments, à savoir « le *ceri*, le *pili*, le *neri*, le *syi*, le *myegi* et le *cenni* »³¹. Les explications combinées des documents linguistiques et des discours recueillis sur le terrain informent que le *ceri* est le « corps physique » qui — mort ou vivant — fait l'objet d'une grande attention avec des soins qui lui sont prodigués. En revanche, le *pili* est « l'âme » définit comme la « substance immortelle de l'homme »,

³¹ Il est probable que les composantes de personne humaine soient plus de trois (3) entités. Rongier, (2002 : 109-110) en a identifié six (6) éléments : le *ceri* (la corporéité), le *pili*, (âme) le *neri*, (substance maléfique qui menace sans cesse la vie de l'homme), le *syi*, (*syi* est une force vitale, un souffle de vie), le *myegi* (nom qu'on donne à la personne humaine), et le *cenni* (nom attribué par la société).

« invisible » et « destinée au pays des morts ». Le *neri* est, par ailleurs, « une substance maléfique qui menace sans cesse la vie de l'homme »³². En outre, le *syi*, également invisible comme le *pili* et le *neri*, est une « force vitale, un souffle de vie » donnant « mouvement au corps », et dont « l'absence entraîne la mort » [...] « souvent attribuée à un être maléfique ». Le *myegi* est le « nom qu'on donne à la personne humaine » et le *cɛnni* « (singulier de *cɛngele*) est secondaire par rapport au *myegi* »³³. Cette brève description des composantes de la personne humaine montre que, contrairement à la conception biomédicale de la mort, dans les imaginaires senoufo, l'être humain est immortel. Dans un entretien avec deux (2) frères, l'aîné conte une histoire pour témoigner, non seulement de l'immortalité de l'être humain, mais aussi pour montrer que la mort est un voyage.

Le voyage de Valey

Dans les années 1967-1977, un jeune du nom de Valey est décédé à Korhogo. Son ami Kamagaté résidant à Mbengué, environ 70 km de Korhogo, n'était pas informé du décès. Par coïncidence, le jour des funérailles, ce dernier se rendait à Korhogo à vélo pour des courses personnelles. Sur la route, il rencontra son ami Valey qui était également à vélo. Les deux amis se saluèrent conformément aux formalités de politesse et d'amitié. Pendant les échanges, Kamagaté demanda à Valey où est-ce qu'il partait. Celui-ci lui répondit qu'il voyageait et qu'il n'était pas sûr de revenir de si tôt. Après cette brève conversation, au moment de se séparer, Valey laissa ce message à Kamagaté pour son papa :

Tu vas dire à mon père, là où j'ai l'habitude de m'asseoir pour prendre mes ablutions, il y a une pierre ; à côté, j'ai planté des fleurs. Dis-lui de creuser à côté des fleurs, il trouvera une boîte contenant une somme d'argent. Comme je ne sais pas quand est-ce que je vais revenir, qu'il se débrouille avec cette somme en attendant mon retour.

Arrivé à Korhogo, Kamagaté se dirigea vers la cour du papa de Valey pour lui transmettre le message. A l'approche de la maison, il aperçoit une foule dans la cour. Il s'interrogeait sur l'évènement qui pouvait bien mobiliser la présence d'autant de participants. Il avança, entra dans la cour et, dans la foule, s'approcha du père de son ami Valey. Il le salua après les formalités de politesse, Kamagaté se mit à lui raconter sa rencontre avec son ami et le message que ce dernier lui avait laissé. Dans la stupéfaction et l'ahurissement,

³² Le *neri* est libéré dès la mort du *ceri* et reste dans le monde des *mandebele* (esprits) mais il disparaît complètement une fois que les cérémonies rituelles en faveur du mort ont été faites » (Rongier 2002: 109-110).

³³ Dans les imaginaires collectifs, « c'est par le *myegi* que le sorcier atteint sa victime. C'est pourquoi il est défendu de répondre au premier appel ou de répondre sans voir ou connaître celui qui appelle ».

le papa de Valey désigna deux jeunes qui accompagnèrent Kamagaté pour aller chercher l'écritoire. Les trois hommes creusèrent le lieu indiqué et sortirent une boîte qu'ils apportèrent au papa de Valey. Celui-ci ouvrit le coffret qui contenait une importante somme d'argent avec le montant exact annoncé. Avec consternation, le papa de Valey informa Kamagaté que c'étaient les funérailles de son ami qui se déroulaient. Kamagaté comprit alors que c'était l'esprit de son ami Valey qu'il venait de rencontrer...

Extrait de l'entretien avec Moussa et Mohamed, le 24/04/2018

Dans l'imaginaire des Senoufo, mourir, c'est se rendre à *koubelekaha* (village des morts)³⁴, aussi appelé « village de l'autre côté ». Pour toutes ces raisons, Moussa et Mohamed rappellent instamment dans leur discours qu'« on ne meurt pas, on déménage... ». Dans les imaginaires, il existe un lieu où résident toutes les personnes décédées qui, depuis là-bas, observent les faits et gestes des vivants. L'idée d'une vie éternelle représentée par *koubelekaha* est d'ailleurs fortement ancrée dans les imaginaires sociaux. Comme le distingue Richard, un répondant privilégié³⁵, « le corps c'est autre chose ; il peut partir, mais l'âme est toujours là ! ». Ce n'est donc pas surprenant que plusieurs des répondants considèrent le mort comme une personne qui s'apprête à rejoindre « les autres morts, les siens » dans l'au-delà. Ainsi, « le mort est considéré comme une personne qui part dans un autre monde »³⁶. Le mort, entendu comme la personne décédée qui n'est pas encore inhumée, est un messager des vivants auprès des ancêtres. Pour Ousmane, « celui qui part est mieux placé pour parler à ceux qui sont là-bas, il est plus proche d'eux »³⁷. En tant qu'« intercesseur des vivants auprès des ancêtres »,³⁸ le mort est un trait d'union entre les vivants et les ancêtres. Il est celui à qui les vivants formulent et transmettent directement leurs vœux pour obtenir les faveurs des ancêtres. L'analyse de la personne humaine en tant que donnée culturelle met ainsi en perspective les raisons de l'impérativité des rituels funéraires. De ce point

³⁴ Marc Heilig définit le « village des morts », comme un lieu indéterminé et souterrain où les ancêtres attendent le défunt (<https://archeographe.net/Un-pagne-funeraire-s>).

³⁵ Extrait de l'entretien de Richard, le 18/11/2017. Richard est un pseudonyme attribué au répondant pour respecter le principe d'éthique. Dans cette même logique, nous taisons les autres détails comme la profession des répondants.

³⁶ Extrait de mon journal de terrain lors d'échanges avec Norbert, le 25/05/2018

³⁷ Extrait de l'entretien avec Ousmane du 13/04/2018

³⁸ Extrait de mon journal de terrain lors d'échanges avec Norbert, le 25/05/2018

de vue, comme en communication de crise, la communication préventive ou la communication pour le changement de comportements lors des épidémies doit tenir compte de ce que représente l'humain après la mort organique. En effet, la personne décédée impose des devoirs aux vivants. Ceux-ci ne doivent pas se dérober à ces obligations surplombantes au risque d'attirer le malheur sur la société. De toute évidence, c'est ce que la personne décédée peut faire aux vivants qui conditionne l'attitude de ces derniers.

1.1.2. L'ininterruption de la vie après la mort

Comme dans d'autres cultures, en pays senoufo, le lien entre les vivants et les ancêtres n'est jamais rompu. Il est impératif d'entretenir ce lien pour la stabilité sociale et la quiétude des uns et des autres. Pour maintenir la relation avec les ancêtres, ces derniers sont représentés sous plusieurs formes. L'image suivante présente une maison des ancêtres dans la cour de la chefferie d'un village, devenu un quartier de la ville de Korhogo.

Photo 2: Maisons des ancêtres



Source : @Kra, RiF&piC-LPED-CUB (13/04/2018)

A la fin de l'entretien avec le chef de ce village devenu un quartier, avant de se séparer, il nous rappela pour nous indiquer la chambre des ancêtres dans la concession de la chefferie. Accompagné par l'un de ses conseillers, le chef nous indiqua deux constructions en forme de piliers au centre de la cour de la chefferie. Construits en terre battue, ces piliers, d'environ 1 mètre de hauteur chacun, étaient auparavant protégés par une clôture également construite en terre battue. Mais, comme nous pouvons remarquer sur la photo, avec le temps, le ruissèlement de la pluie a fini par démolir cette clôture. Le chef présente ces deux constructions en disant :

Tu vois ça ? C'est la maison de nos ancêtres, ils dorment ici. C'est cassé, mais je vais reconstruire. Les esprits de tous nos ancêtres sont ici. Chaque année, nous leur donnons quelque chose (Ousamane, 13/04/2018)

D'autres marqueurs sociaux similaires à ceux présentés par Ousmane ont été identifiés dans les entretiens. A propos de la symbolique marquant la présence sociale et quotidienne des personnes décédées, Mohamed et son grand frère Moussa évoquent le *koubele kodorlor*³⁹. Désignant littéralement le « canari des défunts », il s'agit, d'une cabane construite dans des cours familiales pour la résidence des ancêtres. Dans cette cabane est placé un canari qui symbolise et représente les défunts de la famille ou de la lignée. Cet espace aménagé est en effet le lieu de culte des familles ou des lignées.

³⁹ Comme on peut l'observer dans la thèse de Koné réalisée en 1984, les dénominations de ces symboliques sociales de la présence des ancêtres peut varier. Voilà l'extrait de sa thèse : « Les morts du lignage maternel sont représentés dans la case du membre le plus âgé du lignage, par un petit pot de terre qu'on appelle *tylo*. C'est singulièrement cet objet de culte qu'a évoqué chez nos interlocuteurs la question à propos de *kotylo*. L'un d'eux dit très nettement : " quand tu entends *tylo*, ça se trouve, chez nous, dans les « maisons » (autrement dit les *nérigba*). Toutes les maisons. Dans de petits pots. On dit d'eux "nos morts". D'autres les appellent « *tylo* »; à Womon par exemple. A Tindara, on dit : « le dessous de notre ; jarre ». De *nérigba* en *nérigba*, votre lignée du sein, la tête de votre lignée du sein se trouve quelque part. Si votre lignage est très épanoui, le jour de l'adoration de vos morts, il arrive d'autres personnes qui se joignent à vous. Et ils sortent tous les « petits pots » pour les adorer » (extrait de la thèse de Koné (1984 : 165).

Dans toutes les familles, il y a un emplacement (le foyer funèbre) pour les défunts, pour les esprits : tous ceux qui sont morts. Tout enfant dans une famille se confie à cette cabane. Le senoufo a choisi un canari, koubele kodorlor (ça s'adore) ça veut dire canari mais, canari de défunt. Dans nos anciens temps-là, quand la femme prépare la nuit, on ne bouffe pas entièrement ! Il faut toujours laisser un reste là-bas... (Moussa et Mohamed, 24/04/2018).

Ces dispositifs permettant d'entretenir le rapport entre le monde des vivants et celui des morts mettent en évidence la continuité de la vie après la mort. Ceci permet de revenir sur l'immortalité de la personne humaine et l'indissociabilité de la mort à la vie. Une conception sociale imposant le respect des ancêtres dont aucun acte ne puisse être posé sans les avoir préalablement invoqués.

Il [le senoufo] leur parle toujours ! Même avant de voyager, avant d'aller aux champs, ou il y a une cérémonie, il appelle son parent qui est décédé : « il faut m'accompagner, je vais seul mais, c'est toi mon compagnon, c'est toi qui vas me protéger ; c'est sur toi que je compte pour pouvoir commencer cette saison des pluies, que la campagne soit bonne, surtout dans la santé que tu protèges les enfants tout et tout... Donc, il y a cette vie-là, cette communication qui est là en permanence (Arthur, 21/04/2018).

L'invocation des ancêtres, comme un acte propitiatoire avant toute activité, montre l'intemporalité de la personne humaine. Une intemporalité qui explique en partie l'impérativité des rites funéraires. Il y a, par ailleurs, une contradiction entre la définition culturelle et biomédicale de la mort. Tandis que la science n'envisage pas de vie après la mort organique, la culture estime que la vie n'a pas de fin après la mort. Cette conception de la temporalité de la vie, met en exergue la nécessité d'une analyse temporelle dans la conceptualisation des politiques de préparation et de réponse aux épidémies. L'analyse de la personne humaine en tant que donnée culturelle permet ainsi de prendre la mesure des notions de risque et de sécurité dans les pratiques funéraires en tenant compte de la notion de temps. Elle invite à analyser le risque et la protection sanitaire dans une approche temporelle : Ce qu'est

le risque pendant la vie et le risque encouru après la mort d'une personne. En revanche, l'introduction de normes biosécuritaires, sans prise de dispositions préalables induit un choc entre l'idée sociale de la continuité de la vie dans la mort, fortement ancrée dans la conscience collective, et la définition biomédicale de la mort comme une fin définitive. Les politiques de communication en santé doivent être élaborées sans s'opposer à cette idée de la continuité de la vie après la mort, car dans les représentations collectives, cette autre vie doit être entretenue au bonheur des vivants. Pour les senoufo, comme d'autres populations, l'entretien de la vie post-mortem est autant important comme l'entretien des liens de sociabilités entre les vivants. Faut-il le rappeler, pour les vivants, ne pas s'investir dans l'entretien de cette relation entre les morts et les vivants peut faire courir un risque plus important qu'un risque de maladie. Nous reviendrons sur ces points avec plus de précisions. En attendant, la question à traiter est de savoir comment les Senoufo expliquent-ils les causes de la mort d'une personne, si pour eux l'être humain est immortel. Cette question constitue l'essence du point suivant.

1.1.3. Modèles culturels explicatifs des causes de décès

La question de réinterprétation des maladies épidémiques étant l'une des questions majeures souvent soulevées par les scientifiques sociaux et considérant que la mort est la conséquence de la maladie, nous avons plutôt tenté d'appréhender les modèles explicatifs des causes de décès en pays senoufo. L'un des résultats marquants de l'analyse des discours est l'enracinement des causes de la mort dans les institutions sociales, en occurrence le *poro*. Le *poro* est la principale institution sociale de l'aire culturelle senoufo. Cette institution sacrée élabore et dicte les normes de conduites individuelles et collectives. Tout contrevenant aux prescriptions du *poro* est jugé très dangereux par l'ensemble des répondants. Les conséquences d'un tel acte peuvent en effet conduire à la mort. Ainsi, pour reprendre une des phrases des répondants à propos de la dangerosité ou du caractère mortifère des conséquences de la transgression des interdits de cette institution : « on ne joue pas avec le *poro*, tout le monde a peur du *poro* ». Comme l'explique

Abdoul, personne n'est exonérée des conséquences désastreuses de la violation des normes de cette institution.

Des fois, il y a des cérémonies si tu as fait, c'est que tu vas mourir ! Par exemple, si tu as fait poro, il y a des coins tu n'as pas droit d'arriver là-bas ; il y a des coins ce n'est pas toi qui dois faire les sacrifices. Si tu es parti là-bas, tu vas mourir, ça il n'y a pas médicament. Mais c'est dans même poro-là. Moi-même qui suis là-là, c'est moi le chef de poro ici mais, il y a des poro quand ils ont commencé avant que je n'arrive là-bas, et puis j'arrive là-bas, je vais mourir ! Si j'ai fait exprès pour arriver là-bas, non, non, je ne vais pas dire que c'était hier que j'avais fait [rires] ! C'est ça ! C'est très dangereux, on ne s'amuse pas avec ça ! Si j'ai fait faux pas-là, où je ne dois pas arriver et puis je suis arrivé là-bas-là, c'est vite fait même. Si les vieux, vieux ont dit tant, tant est mauvais, si tu veux t'amuser avec ça ! Non, tu ne vas pas dire que c'était hier que j'allais faire ça, tu ne peux pas, tu ne peux pas ! C'est pourquoi poro-là on ne sort pas tout ! Parce que si tu ne connais pas faut pas t'amuser avec ça ! Tu t'es amusé avec ça, toi-même tu auras des problèmes. Masque que tu vois-là, ce n'est pas vrai masque ! Si c'est vrai masque-là ah... Il y en a qui sont pour les morts ; il y en a aussi surtout pour vol-là ! Non, on ne peut pas dire ça, tu vas mourir ! C'est très dangereux (Abdoul, 22/03/2018).

Étant donné que l'hégémonie du *poro* s'étend à l'ensemble des espaces sociaux et que sa sanction probable est la mort, les logiques d'imputation et les conceptions culturelles de la mort sont indissociables au fonctionnement de cette institution. Ainsi, lorsqu'un décès survient, les causes sont d'abord recherchées au sein ou en lien avec les principes de cette institution sociale. La mort apparaît en effet comme une sanction de la violation des normes du *poro*. Face à la peur collective qu'inspire cette institution, un prêtre à la retraite, qui fut lui-même initié au *poro*, attirait notre attention sur les risques que nous encourons en menant des recherches sur les rites funéraires. En pays senoufo, parler des rites funéraires, c'est incontestablement parler du *poro* et ses principes qui sont tenus secrets. Pour ce faire, le prêtre profite de l'occasion pour nous donner des conseils afin de ne pas attirer de malheur, ni sur nous-même ni sur les personnes qui accepteront délibérément de nous parler.

Si vous allez continuer votre enquête, vous pouvez demander dans des villages ou bien même ici en ville, les gens qui font ces toilettes-là comment ils procèdent selon les cas. S'ils veulent vous dire, ils vont vous dire, mais s'ils pensent qu'il y a des choses qu'ils ne peuvent pas vous dévoiler, ils ne vont pas vous dire, ça c'est clair [rire] ! Il ne faut pas trop insister parce ce que vous ne voulez pas mourir avant eux, il ne faut pas trop insister (Bernard, 27/10/2017).

Un autre fait est qu'en pays senoufo, l'ordalie est encore prégnante dans le système culturel de la justice sociale, selon les dires des répondants. Conformément au système judiciaire local, lorsqu'il y a un litige entre deux individus, les autorités coutumières tentent d'abord de résoudre en convoquant les deux parties antagonistes. Lorsque les autorités ne parviennent pas à trouver un point d'entente, le système judiciaire culturellement établi offre d'autres alternatives. Les deux parties, d'un commun accord, parfois avec le soutien des autorités coutumières, peuvent se rendre dans la forêt sacrée pour procéder à des pratiques ordaliques. Cette alternative pour le règlement des différends consiste à recourir à *katcheleor*, la vieille divinisée dans le *poro*, pour lui demander de rendre justice. De même, les discordes entre personnes initiées au *poro* qui ne parviennent pas à trouver solution peuvent conduire à une convocation des protagonistes dans un « bois sacré » pour jurer devant *katcheleor*. Les personnes initiées au *poro* rencontrées soutiennent que la riposte de *katcheleor* est tellement foudroyante que son invocation peut faire parfois avouer le coupable ou faire désister les protagonistes qui renoncent : « on dit hum, si tu sais que c'est ça allons dans bois sacré et là tu es obligé de dire la vérité ! », disait Ismaël. Il faut souligner que plusieurs autres institutions sociales comme le *sandogo* ou la terre peuvent également servir de support d'ordalie et peuvent conduire aux mêmes conséquences mortifères.

Sous des formes variées et pour différentes raisons, le recours à ces pratiques de justice peut avoir des conséquences désastreuses, particulièrement pour les membres de la famille de la personne coupable. Les effets mortifères de ces imprécations peuvent provoquer des maladies susceptibles d'entraîner des décès dans de la famille ou le lignage. Les rituels funéraires de ces décès sont ainsi

conditionnés par des prescriptions de l'institution ayant été invoquée dans la gestion du problème. Ainsi, la mort et ses rituels funéraires participent à la régulation, au contrôle social des conduites individuelles et collectives. Ce rôle social de la mort régulatrice sociale, est entériné par des institutions culturelles qui incarnent le pouvoir. Au demeurant, la performance des institutions sociales, dans le contrôle des comportements repose sur des forces, comme la maladie ou la mort, permettant d'entretenir la peur collective, en vue de favoriser la compliance des acteurs. L'analyse des discours des répondants montre qu'une malédiction est capable de provoquer une maladie qui, à son tour, peut conduire à la mort. En conséquence, la maladie et la mort apparaissent dans la conscience collective comme de probables conséquences d'une malédiction.

Les témoignages rendent compte ainsi du caractère létal de la transgression des normes coutumières et la manière dont les imaginaires sociaux fabriquent ou construisent les suspicions autour des décès. Collectivement considérée comme une sanction, la mort, pour les Senoufo n'est jamais neutre. Elle est toujours suspectée comme la conséquence d'un acte délictueux : la transgression des interdits des institutions sociales. Le doute et la suspicion constante de la mort comme un phénomène « pas simple », montre qu'elle donne généralement lieu des interprétations subjectives ou collectives. Les explications culturelles des causes permettent de comprendre que les conceptions de la mort reposent sur des construits fortement ancrés dans des institutions sociales. Rechercher les causes d'un décès au travers des normes des institutions sociales qui régulent les comportements fait sens avec la performance de celles-ci et leur raison d'être. Elle fait aussi écho au contrôle social des comportements individuels et collectifs. En revanche, la communication préventive ou de changement de comportements autour des causes des décès par épidémie vient ainsi se heurter aux modèles explicatifs entérinés dans des institutions sociales locales. Ici, les perceptions sociales de la cause d'une mort ne sont pas seulement du fait d'une perception individuelle. Elles trouvent leur fondement dans le système de fonctionnement des institutions sociales et les normes qui les régissent ainsi que les conséquences de ces normes lorsqu'elles sont violées.

Une communication préventive ne prenant pas en considération ces constructions institutionnelles des modèles explicatifs de la cause de la mort peut paraître pour les populations locales comme un déni de la performance des normes de leurs institutions sociales. Après avoir examiné les conceptions culturelles de la personne humaine et les modèles explicatifs des causes de la mort, nous allons nous intéresser maintenant aux différentes façons dont les acteurs perçoivent les formes de manifestations de la mort.

1.2. Perceptions sociales des formes de manifestations de la mort et catégorisation des décès

En pays senoufo, lorsqu'un décès survient, avant de procéder à l'exécution de rituels funéraires sur le corps de la personne décédée, les savoirs culturels exigent que les acteurs sociaux sachent préalablement le type de ce décès. Pour ce faire, il faut s'enquérir des causes du décès. Ce processus repose sur la technique d'autopsie verbale. Il aboutit à la classification du décès sur la base des façons de percevoir les formes de manifestations de ce décès. Comme nous l'avons annoncé dans la partie matériels et méthodes, dans la présente section, notre attention se focalise sur les indices permettant aux populations de catégoriser le décès pour ensuite tenter de comprendre comment ces indicateurs font sens avec la mort provoquée par une épidémie telle que la MVE.

1.2.1. Les liquides corporels lors du décès

Pour identifier des points de rapprochement entre la mort par épidémie de MVE et les autres expériences de décès localement connues, des informations ont été recueillies sur ce que représente pour les populations la présence de fluides corporels (sang, salive, vomissure, déjection, urine) lors du décès. A l'issue de ce travail comparatif, il convient de retenir que la présence de fluides corporels dans les derniers instants de la personne mourante est culturellement perçue comme de la souillure. Les idées reçues sur ces formes de manifestations du décès font susciter du doute sur ce modèle étiologique de la mort. Comme le disait Adja, une laveuse

de cadavre : « le sang, l'urine, la salive, les déchets sont des signes d'un mauvais présages »⁴⁰. En revanche, la présence de ces fluides peut obscurcir le degré d'acceptabilité de la mort et donc émettre des réserves sur la manipulation ou la prise en charge sociale du cadavre. En effet, au-delà de l'idée de la souillure, la présence de fluides corporels pendant ou après le décès est collectivement interprétée comme le signe que ce décès peut être corolaire d'un acte antérieur ou peut avoir des corolaires si le cadavre n'est pas traité avec prudence. Susceptible donc d'induire d'autres risques, cette façon de mourir nécessite la mise en œuvre d'un ensemble de rituels différents ou parfois spécifiques à son caractère. Ces connaissances peuvent non seulement aider à la construction d'un plan de communication de crise (PCC) incluant des dimensions sociales de la préparation et des réponses aux épidémies, car elles permettent de tenir compte des inquiétudes des populations par rapport aux risques perçus en lien avec la souillure pendant la mort, mais également offrir des opportunités pour l'élaboration des politiques de communication plus en phase avec les savoirs locaux.

En outre, le liquide étant considéré comme de la souillure, les répondants estiment que sa présence ternit l'image sociale de la personne décédée. Ainsi, dès que la mort survient, les accompagnants procèdent à un nettoyage rapide avant que la constatation et l'annonce du décès, des moments également très ritualisés, ne soient faites. Pour ce faire, il faut adopter une certaine attitude autour de la personne mourante.

...il faut t'arrêter à côté de lui, même s'il a chié, tu enlèves caca-là ; s'il a pissé tu enlèves le pipi, jusqu'à... il faut lui donner de l'eau à boire avant qu'il ne décède ! (Isaac, 24/01/2018)

⁴⁰ Extrait du journal de terrain du 19 mai 2018

En revanche, et nous y reviendrons, ce discours montre aussi que même les décès avec souillure sont rituellement accompagnés. Le discours d'Isaac informe la santé publique que dans les imaginaires, la phase moribonde n'est pas dissociée de la phase du refroidissement ou de cessation de fonctionnement de l'organisme. Tout cet ensemble de pratiques participe à la transition vers la mort. Lors des échanges, Norbert mentionna un rituel auquel nous n'avions jamais pensé : le rituel du baissement des paupières qui s'inscrit également dans la phase transitoire de la mort. Il est parfois difficile de baisser les paupières de certaines personnes quand elles décèdent. Lorsqu'un cas pareil se présentait, l'on fit appel à une personne reconnue comme pratiquante de rite de baissement des paupières. Pour y parvenir, l'exécutant du rituel faisait simultanément des incantations et des gestes, puis, il crachait dans sa paume et l'appliquait sur les paupières du haut vers le bas pour les baisser. Lorsqu'il arrivait que ce spécialiste fût dans l'incapacité de se déplacer, il pouvait faire ces incantations avec les gestes et cracher dans de l'eau ou simplement dans un gobelet pour remettre à une personne de la famille qui va appliquer sur les paupières du mort. Lorsque le chef de famille est rassuré que la personne décédée est dans un état socialement acceptable, alors le décès peut être annoncé à l'ensemble des populations.

Au regard de ce que représentent les liquides corporels, les perceptions collectives des formes de manifestations de la mort apparaissent comme une variable importante dans la construction de la dimension sociale de la préparation aux épidémies. Les politiques de préparation doivent, par ailleurs, veiller à garantir la dignité de la personne mourante en préservant le corps de la souillure corporelle.

1.2.2. La temporalité, les lieux, l'état physiologique et les circonstances du décès

L'analyse temporelle et circonstancielle du processus de la mort repose sur le fait que la crise de mortalité articule à la fois le temps et les circonstances. Cette analyse a permis de comprendre que les représentations sociales d'un décès tiennent compte de la manière dont la mort survient dans le temps. Le décès peut en effet

survenir dans la douceur, sans souffrance apparente, en surprenant sa victime. Dans leur grande majorité, les répondants attestent que ces façons de mourir sont socialement acceptables lorsqu'il s'agit d'une vieille personne. Une telle mort pour cette catégorie de population ne fait pas systématiquement objet de suspicion ou de doute sur la cause. En effet, comme le disait le répondant Sylla, « on naît dans la fête et on meurt dans la fête, mais cela dépend de l'âge... ». Cette conception semble s'accommoder aux logiques de conservation et des soins mortuaires en pays senoufo. Suite aux civilités, un responsable d'une morgue explique que « chez les Senoufo, ne conserve pas de cadavre qui peut, ni qui veut ! ». Il fait aussi savoir que la conservation des corps est intrinsèquement liée aux principes funéraires culturellement établis. Ainsi, les personnes socialement qualifiées de jeunes (0-45 ans, voire 50 ans) ne passent généralement pas plus d'une semaine à la morgue. Au contraire, les vieux ont généralement droit à des soins mortuaires avec une longue période de conservation. Cela peut durer plusieurs semaines, voire des mois, selon le poids financier des familles. Dans ces contextes, les Senoufo parlent de *ia*, pour signifier que ce décès mérite des rituels funéraires ostentatoires. Ces types de cérémonies funéraires varient selon le statut social et les causes de la mort.

L'âge — d'un point de vue à la fois culturel et biologique — et la temporalité du décès sont des facteurs incontournables dans la perception sociale de la mort. Si le décès subit d'une vieille personne ne suscite presque pas systématiquement de questionnement sur les causes, c'est totalement le contraire pour la composante jeune. S'agissant des personnes jeunes ou encore des adultes jeunes, un décès subit ou brusque, c'est-à-dire inattendu, est généralement attribué dans un premier temps à un acte d'homicide subrepticement commis au travers des pratiques de sorcellerie. Pour les Senoufo, la mort se prépare sur des années, voire durant toute sa vie et les jeunes sont supposés organiser les funérailles de leurs parents. Par conséquent, la précocité de sa survenue est suspicieuse parce qu'elle entre en contradiction avec l'ordre et la temporalité de la mort. Comme l'affirme Ismaël, « quand c'est une mort subite, nous trouvons qu'il y a une cause. Donc il

faut chercher la cause avant de s'engager dans les funérailles »⁴¹. Ce discours permet de préciser que même le décès subit d'une vieille personne fait objet de suspicion. De ce point de vue, la santé publique doit s'attendre à toutes éventualités en temps d'épidémie où les décès sont collectivement considérés comme exceptionnels, donc anormaux. De fait, et nous y reviendrons, ces décès dont les manifestations suscitent des incertitudes chez les populations imposent alors des dispositions préalables avant l'organisation et la mise en œuvre des rituels funéraires. Dans les imaginaires collectifs, ces manières de mourir peuvent avoir des conséquences dans la société si les acteurs sociaux ne prennent garde de bien identifier les causes profondes en vue de réaliser les rituels appropriés. Ces différentes façons de percevoir la mort ne sont pas toujours différentes des décès épidémiques qui obligent la santé publique à imposer des normes biosécuritaires dans la prise en charge des corps des personnes décédées confirmées ou suspectées. Or, habituellement, de tels décès sont facteurs de bouleversements profonds dans l'ensemble du corps social. Ceci étant, des propositions de modification venant de l'extérieur peuvent paraître comme une perturbation supplémentaire des rituels funéraires et de l'ordre des interactions.

Un autre enseignement de cette recherche concerne la durée de la maladie. Pour rappel, cette variable est en lien avec un critère de la définition du cas suspect d'Ébola : « toute personne morte subitement et dont le décès est inexpliqué ». Les données recueillies montrent que la temporalité du décès constitue également un facteur considérable dans la perception de la mort. Dans l'aire culturelle senoufo — comme dans bien d'autres cas⁴² —, mourir suite à une courte ou longue maladie peut induire de la suspicion ou une diversité d'interprétation du modèle étiologique de la mort, selon les catégories d'âge. Pour les vieilles personnes, les longues maladies, accompagnées ou non de liquides ou encore de dégradation corporelle, sont perçues comme un signe du refus des ancêtres de l'accueillir. Une telle

⁴¹ Extrait de l'entretien avec Ismaël et Zacharia, le 18/03/2018.

⁴² Selon la gestion des décès hospitalière de la mort dans certains pays, le décès subit d'une personne biologiquement jeune est systématiquement suspecté, et de ce fait, le corps doit être en principe soumis à une autopsie.

conception trouve son fondement dans l'idée selon laquelle la personne ou un membre de sa famille aurait offensé les ancêtres. Sur la base de ces savoirs populaires, certaines familles vont consulter un *sandogo*. Sur les conseils ou prescriptions de ce dernier, la famille exécutera des rituels de pardon pour que les ancêtres autorisent le départ de la personne en acceptant de l'accueillir au village des morts. Ces rituels peuvent consister à sacrifier un poulet aux ancêtres qui ne veulent pas l'accepter. En revanche, lorsqu'il s'agit d'un jeune, ces manifestations de la mort sont perçues comme une punition, un supplice de la part du bourreau ou des dieux. Cette conception fait sens avec l'attribut âge qui, au fond, est aussi un indicateur du temps. La temporalité associée aux fluides corporels est ainsi un facteur considérable dans les interprétations culturelles de la mort. Ces informations mettent en perspective les formes d'interprétations possibles que peut induire un nouveau modèle étiologique provoquant une crise de mortalité par épidémie. Se préparer aux épidémies, d'un point de vue social, c'est donc savoir articuler la temporalité de la mort par épidémie et la temporalité des décès habituellement vécus dans la société, en tenant compte de la variable âge.

En outre, il résulte de l'analyse temporelle que tout décès prenant à rebours sa victime, et survenant hors des cadres culturels définis pour mourir, est appelé *senon*. Selon les discours recueillis, en langue senoufo, *senon* veut littéralement dire « mourir en brousse ». Cette définition suppose donc que tout décès survenant hors des cadres d'habitation est *senon*. D'autres types de décès sont préalablement intégrés dans la catégorie *senon*, en raison des circonstances conjoncturelles de leur production. Ils sont — comme dans bien d'autres cultures — considérés comme des situations d'une mort accidentelle. Ils concernent les cas de circulation, de noyade, de chute dans un puits, de mort par balle lors d'une chasse. Dans la même liste sont classés les décès causés par la morsure de serpent, le foudroiement par un éclair, l'éboulement d'un mur, la chute d'arbre. Les assassinats ou les meurtres à l'arme ou par empoisonnement — qu'il soit accidentel ou intentionnel — sont des *senon*. Les situations de suicide comme la pendaison et l'auto-empoisonnement

sont autant de circonstances de décès qualifiés de *senon* en pays senoufo. Pourtant, ces manières de mourir peuvent survenir dans des espaces d'habitation.

Une ambiguïté dans cette catégorie de mort concerne les femmes enceintes. En fait, une femme qui décède pendant la grossesse ou lors de l'accouchement avec ou sans le bébé dans le ventre est considérée comme un décès *senon*. De toute évidence, l'état physiologique caractérisé par la grossesse et l'accouchement, caractérisant les circonstances de la mort, forment l'exceptionnalité de ce décès. Mais, du point de vue de la temporalité, du lieu, l'anthropologue peut s'interroger sur les vraies raisons de cette catégorisation. Néanmoins, tout comme les autres cas susmentionnés, le décès d'une femme enceinte impose des rituels spécifiques autour de la dépouille, mais aussi pour ceux qui seront en contact avec ce corps. Ces cadavres sont enterrés dans l'immédiat, comme le recommande la culture.

1.2.3. La fréquence de décès dans le temps et dans l'espace

Étant donné qu'une épidémie est particulièrement caractérisée par le nombre de décès en un laps de temps, la prévalence de décès dans le temps et l'espace a été introduite dans notre recherche. Nous avons questionné les sentiments et les idées populaires rattachés à plusieurs décès simultanés dans un village. Les résultats montrent que ces décès suscitent de nombreux questionnements au sein d'une collectivité. Des expériences de modèles étiologiques de décès associés au mythe fondateur de l'aire culturelle senoufo ont été évoquées à titre illustratif par des répondants. Les entretiens réalisés et d'autres travaux portant sur le mythe fondateur des Senoufo de Korhogo insinuent que les terroirs ont été conquis sur les *bandéguèlé*⁴³. Dans les imaginaires ancestraux, les terroirs jamais exploités constituent des espaces habités par des génies de la brousse. Ces terroirs étaient à juste titre perçus comme chaotiques et menaçants. Le processus d'installation et d'exploitation a été possible qu'en négociant avec ces génies. Les ancêtres senoufos

⁴³ Littéralement, les *bandéguèlé* désignent les génies de la brousse avec qui les premiers occupants ont négocié leur installation (Jamin 1973)

ont alors signé des pactes avec ces *bandéguèlé*. Ces accords plaçaient les ancêtres sous la domination et l'autorité des *bandéguèlé*, qui ont gracieusement offert leur hospitalité aux premiers senoufos ayant occupé l'espace nord de la Côte d'Ivoire. Ils leur dictaient les conduites à tenir et les pratiques sociales. Toute attitude contraire aux accords d'installation et d'exploitation du terroir signés avec les *bandéguèlé* était vivement réprimandée de différentes manières. Ainsi, il y avait souvent des décès simultanés dont les modèles étiologiques paraissaient étranges aux populations. Les causes de ces situations de décès collectifs ou de masse étaient interprétées comme la conséquence de la transgression de l'ordre social établi avec les *bandéguèlé*. Face à la catastrophe, les populations déguerpissaient les lieux pour aller s'installer sur d'autres terroirs. Ce bref récit, mettant en lumière le lien entre la mort et le mythe fondateur, montre que les populations ont des expériences de décès proches des situations épidémiques. Ce récit permet de revenir sur le fait que les suspicions dans les événements mortuaires ont souvent un ancrage historique ou mythique. La notion d'épidémie n'existant pas dans leur langue locale, construire des messages de sensibilisation sur la base de ces types de décès peut favoriser un accommodement entre discours biomédicaux et discours culturels. D'une part, une connaissance de ces expériences peut servir de support de construction des messages de sensibilisation autour des décès épidémiques. D'autre part, les connaissances sur les façons culturelles dont ces types de décès ont été gérés peuvent constituer des bases de négociation pour la mise en œuvre des politiques de biosécurité en temps d'épidémie.

En plus des décès simultanés, nous avons essayé de sonder ce que représente les décès rapprochés à l'échelle d'un village et à l'échelle d'une famille. Ainsi, nous avons analysé la mort de deux (2) personnes au sein d'une famille dans un intervalle d'une semaine et la mort de trois (3) personnes dans un village sur la même période. Les résultats montrent que le rapprochement entre les décès constitue un facteur important dans le processus de déploiement des rituels funéraires. En effet, le ressort des décès rapprochés peut être aussi lié à des pratiques ordaliques

secrètement diligentées dont les conséquences et leurs ampleurs peuvent varier selon les souhaits du commanditaire.

Le fétiche peut tuer vingt (20) personnes comme cela parce ce qu'on ne sait pas ! Ces 20 personnes là, c'est un malheur, ça-veut-dire qu'ils ne savent pas ce qui se passe ! Donc, ils ne sont pas en paix ! (Alaman, 2/11/2017).

Le rapprochement entre des décès au sein d'une famille ou dans un village suscite également de la suspicion. Ici encore, le temps représente un facteur important dans l'interprétation du modèle étiologique et cela a des répercussions sur les conduites face aux cadavres et la façon d'organiser les rituels. La famille est alors invitée à manipuler le corps avec beaucoup de précautions. Le non-respect des mesures de précaution peut provoquer, dans un laps de temps et de façon assez surprenante, d'autres décès dans la famille. Généralement qualifiés de mystérieux, ces décès sont très souvent imputés à un acte délictueux : vol, faux témoignages, diffusion des secrets du *poro*. A bien des égards, les décès suspects ou potentiellement provoqués permettent de mettre en perspective les théories de complots qui deviennent virales en périodes d'épidémie. Ils montrent qu'en pays senoufo la mort est constamment associée à des idées conspirationnistes. La santé publique doit donc savoir que les idées conspirationnistes sont indissociables aux évènements de mort.

La représentation synthétisée de ce que nous proposons comme décès suspects ou provoqués permet de rappeler que les Senoufo ont des expériences de gestion des décès ambigus ou complexes comme le cas des épidémies. En effet, prendre soin du corps d'une personne décédée, alors que son décès est susceptible d'être délictueux peut susciter le courroux des forces invisibles et induire d'autres types de malheur. La survenue d'un décès dans ces circonstances est culturellement considérée comme potentiellement transgressive ou provoquée. Ces types de faucheuse imposent aux acteurs sociaux des conduites particulières. Tout contact, avec le corps ou les liquides corporels ou encore des objets ayant été en contact

avec celui ou celle qui a trépassé, est collectivement perçu comme une prise de risque pouvant avoir des effets néfastes dans la société. Alors, par précaution, la culture senoufo impose des restrictions, qui seront détaillées ultérieurement, en vue d'éviter d'autres décès dans la famille ou dans la collectivité. L'analyse des perceptions sociales des formes de manifestations des décès permet ainsi de mettre en perspective des types de décès proches des situations épidémiques comme la MVE. Cependant, la typologie ou la catégorisation la plus opératoire pour comprendre et analyser les comportements face aux cadavres est les perceptions sociales des risques de contagion cadavérique.

1.3. Perceptions sociales du risque de contagion cadavérique et catégorisation des cadavres

Les experts de l'OMS en épidémiologie attestent que l'un des modes de transmission bien connus de la MVE est le contact direct avec le cadavre de la personne infectée. C'est dans cette perspective que la présente section propose d'analyser les imaginaires sociaux rattachés au cadavre humain, selon les types de décès. Les résultats des données montrent que le traitement distinct du corps de la personne dépend du degré de risque que représente ce cadavre. Dans les représentations collectives, tout cadavre humain représente des risques pour la société. Quelles que soient les circonstances du décès et les formes de manifestation de la mort, les contacts avec un cadavre comportent des risques immédiats ou à long terme. L'anthropologie de la mort en pays senoufo a bien montré que les décès sont classés en fonction de la charge d'agressivité de la personne morte. Cette agressivité est dépendante des circonstances de décès, des modèles étiologiques, des formes de manifestations de la mort. Ainsi, les données ont permis d'identifier trois types de cadavres : les *senon* ou cadavres dangereux et agressifs, cadavres moins agressifs et moins dangereux et les cadavres potentiellement dangereux et agressifs.

1.3.1. Les *senon* ou les cadavres dangereux et agressifs

A l'unanimité, tous les répondants admettent que les *senon* sont très agressifs et violents et leurs cadavres sont les plus dangereux. Ces cadavres *senon* étant capables de plusieurs malheurs, leur manipulation impose des dispositions particulières avec des acteurs spécifiques. Dans la conscience collective, ces cadavres comportent des risques très élevés. Dans l'univers culturel senoufo, ces dépouilles mortelles suscitent une peur collective extrême chez les populations. Ils sont capables de s'attaquer à un individu, une famille, voire un village en provoquant plusieurs types de malheur. Après plusieurs échanges avec Norbert et Siaka, il ressort que le terme *senon* pourrait être rapproché du terme *senanw*, désignant le buffle, animal féroce socialement perçu comme doté d'une force mystique exceptionnelle. Pour ces deux interlocuteurs, ce mammifère est capable de détruire plusieurs superficies de plantations et n'hésite pas à attaquer les chasseurs qui tenteraient de l'abattre. Il faut donc être un chasseur rusé et doté d'un pouvoir mystique pour venir à bout de cet animal. Suivant ces interlocuteurs, *senon* a été certainement attribué à ces types de décès, en comparaison aux forces de nuisance, à l'agressivité et au sentiment de peur que suscite le buffle. Quelques critères de catégorisation des *senon* ou cadavres hautement dangereux ou agressifs sont résumés dans le photo ci-après.

Photo 3: Critères de catégorisation des cadavres agressifs ou à risques élevés



Source: Enquête @Kra, RiF&piC-LPED-CUB (2022)

Pour les répondants, ces personnes sont surprises par le décès. Du fait de ce décès inattendu, elles n'ont pas pu évacuer ou réduire la quantité de nuisance, d'agressivité qu'elles disposent. Leur vie étant violemment court-circuitée, la brutalité et la précipitation font emmagasiner une bonne quantité de nuisance dans « l'âme » du défunt. Quant aux situations de suicide par pendaison ou d'auto-empoisonnement, par exemple, la personne est manifestement autrice de son décès. Néanmoins, les répondants pensent qu'une personne ne peut en aucun cas vouloir sa propre mort ou s'autodétruire. Se suicider pour eux est suscité par des individus malintentionnés qui la construisent discrètement cette idée à travers des pratiques de sorcellerie. Leur décès serait donc provoqué et précipité par d'autres personnes. Là encore, elles n'ont pas eu le temps de purger leur force d'agressivité et de

nuisance avant le décès. Pour cela, leur « âme a de la force et elle est fâchée », affirmait Alaman.

Une autre justification de cette peur collective des décès *senon* est que, conformément aux principes funéraires de fin de vie, le mourant doit impérativement boire de l'eau. Or, les personnes qui meurent dans ces circonstances ne bénéficient pas de ce rituel d'accompagnement.

*Quand on les qualifie de dramatique comme les *senon*, ce sont des personnes qui vont sans cette eau-là, eux ils vont sans communiquer à travers l'eau avec ceux qui sont très proches de lui ; ils n'ont pas eu le temps de le faire. Ils n'ont pas pu communiquer. C'est pour ça avant quand ça arrivait dans un village, on versait l'eau des canaris ! Si c'est une femme enceinte qui meurt par exemple ou si c'est un accidenté, on versait l'eau des canaris ou on quittait le village parce qu'on a peur qu'il vienne boire chez nous et qu'il risquait de nous transmettre le malheur (Arthur, 18/04/2018).*

L'absence de cet acte rituel justifie en partie la peur collective, car les personnes décédées dans ces circonstances viendront chercher à boire avant de partir dans le monde des morts. Cette explication a conduit à des interrogations sur le cas des femmes enceintes classées parmi les *senon*, car ces femmes peuvent avoir bu de l'eau avant de mourir. Mais aucun répondant n'a pu apporter une explication claire aux peurs sociales construites autour du décès de la femme pendant sa grossesse ou lors de l'accouchement avec ou sans le bébé dans le ventre. Ce que nous savons est que ces morts sont plus puissants et plus dangereux que les autres types de *senon*. C'est pourquoi lorsqu'un tel cas se présente, toutes les autres femmes en âge de procréation sont contraintes d'abandonner momentanément le village pour éviter un quelconque malheur. Ainsi, les politiques de communication préventive peuvent s'inspirer des risques perçus autour de ces types de cadavres qui nécessitent une prise en charge spécifique. Toutefois, la peur des acteurs ne signifie en aucun cas absence de rituel.

Culturellement considérés comme les plus dangereux, les cadavres *senon* offrent ici plusieurs possibilités d'articulation entre impératifs funéraires et normes biosécuritaires. D'abord, ces types de mort nous informent que dans la culture, certains décès imposent l'intervention d'acteurs extérieurs, ceux que nous qualifions d'experts culturels du *senon*. Dans l'aire culturelle *senoufo*, la prise en charge des cadavres *senon* échoit aux *Fodonon*, un autre groupe *senoufo*.

Si quelqu'un va se pendre, meurt par noyade, accident ou hors du village, on dit : « senon or wi ».⁴⁴ Tout le monde ne touche pas ce corps. Il n'y a que les Fodonons seuls que l'on va appeler ; ils vont venir avec leurs rituels, leurs médicaments... Généralement, ce sont des gens qu'on n'enterre pas avec un pagne ; on les enterre avec des épines ! C'est un mauvais cadavre ! Vraiment, ce n'est pas à la portée de n'importe qui. Tu n'es pas fodonon, tu n'as pas le droit d'être là-bas où on l'enterre. Maintenant, avec le modernisme, les accidentés sont enterrés comme cela ! Ou bien, on envoie la personne à Korhogo. La manière d'enterrer ceux-là est différente. Qu'il soit un initié au poro ou pas, ce sont les fodonons qui l'enterrent ... (Richard, 8/11/2017)

En articulation avec l'enterrement des cadavres contagieux, il y a ici des possibilités d'adaptation des mesures biosécuritaires, notamment les « enterrements dignes et sécurités », et de communication pour l'acceptation des équipes d'intervention. Pour se préparer à la gestion des cadavres épidémiques par l'intervention d'acteurs extérieurs, la santé publique peut s'appuyer sur ces principes funéraires culturellement établis.

1.3.2. Les cadavres potentiellement dangereux et agressifs

Les cadavres considérés comme potentiellement dangereux et agressifs sont les personnes dont le décès est culturellement perçu comme provoqué. En d'autres termes, ces cadavres potentiellement dangereux et agressifs sont une émanation des décès soupçonnés par les populations comme étant induite par une pratique de

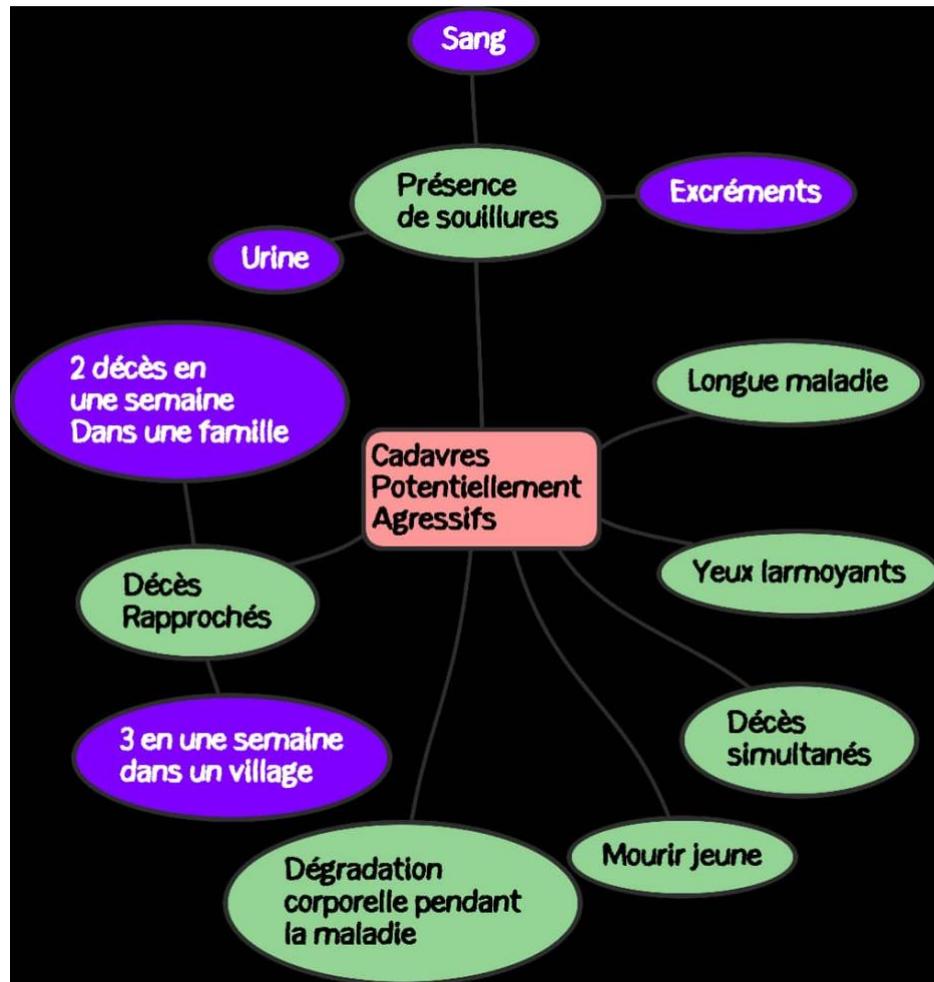
⁴⁴ Phrase *senoufo* qui, littéralement, veut dire : « ce n'est pas une bonne mort ».

sorcellerie. Ces décès sont pour la plupart associés aux personnes considérées comme jeunes dans la société. Mourir jeune est, en conséquence, soupçonné par l'ensemble de la société comme étant une émanation d'une œuvre maléfique ayant nui à la vie de la victime. Pour nombre de senoufos, être victime collatérale d'un acte délictueux comporte plusieurs risques. L'imaginaire collectif suppose en effet que la personne décédée dans ces circonstances est susceptible de se venger. En conséquence, ces personnes décédées constituent des dangers dans la société en ce sens qu'elles peuvent s'en prendre aux personnes en charge des soins de leur corps, mais aussi aux personnes impliquées dans la cause de leur mort.

Quand c'est comme cela, c'est mauvais mort parce ce que tu n'as pas volé, tu n'as pas pris l'argent mais tu dois mourir pour ça. Ce n'est pas bon ! Donc ton âme-là ne peut pas se reposer parce ce que toi tu n'es pas content de partir. Quand on dit que c'est fétiche qui a tué l'homme-là, chez nous-là, on doit chercher à laver le corps d'abord et puis aller demander le fétiche et puis venir enterrer la personne. Parce que si on enterre, on ne demande pas pardon au fétiche, la personne qui a pris la décision pour enterrer le corps-là meurt aussi. On te dit de laver-là il faut, chez nous-même là ! C'est-à-dire ce sont les blancs qui ont facilité les choses, sinon chez nous, quand on dit le village t'enlève pour dire que c'est toi qui vas attacher les cadavres pour aller enterrer ou soit pour creuser tombe tout ça-la, il faut que tu connaisses quelque chose, les vieux-là mêmes-là, dès qu'ils vont te choisir-là même-là, eux-mêmes te montrent déjà les médicaments. Si on t'appelle sur ce genre de choses, peut-être on peut t'appeler urgemment s'il n'y a pas un vieux à côté de toi pour te renseigner, si eux ils te donnent en maintenant le jour qu'on t'appelle si genre de chose tu sais comment il faut faire tu rentres en brousse comme cela tu prends le médicament tu te laves, tu vas, c'est fini (Alaman, 2/11/2017).

Les personnes ayant participé aux entretiens font remarquer que des individus malveillants usent parfois des pratiques de sorcellerie pour provoquer des maladies visant à tuer. Dans les représentations collectives, les personnes dont la mort est suspecte peut se venger à tout moment. Pour ce faire, il convient de le manipuler avec prudence et précaution. Les caractéristiques de ces cadavres potentiellement dangereux ou agressif sont synthétisées dans le schéma ci-dessous.

Photo 4: Caractéristiques des cadavres potentiellement dangereux ou agressifs



Source: Enquête @Kra, RiF&piC-LPED-CUB (2022)

Même s'il y a ici encore des possibilités d'adaptation des mesures sanitaires, une information capitale mérite d'être soulignée. Dans l'aire culturelle senoufo, il y a deux possibilités pour gérer ces types de morts. Soit des rituels sont mis en œuvre pour permettre à la personne décédée de se venger, soit pour atténuer sa colère. Ces rituels sont à co-construire avec les familles, généralement suite à des pratiques divinatoires ou en enterrant le mort avec certains objets.

1.3.3. Les cadavres à risques modérés

Les cadavres à moindre risque sont ceux qui n'exposent pas des acteurs sociaux à des risques majeurs, suite à la manipulation du corps de la personne décédée. En effet, le terme *ia*, désignant littéralement des funérailles ostentatoires, vise à exprimer une reconnaissance sociale ou à réparer d'un tort ou une injustice faite à la personne décédée. En termes de reconnaissance sociale, *ia* s'applique généralement aux vieilles personnes s'étant conduites conformément aux normes sociales et, éventuellement, ayant connu la joie de la maternité ou de la paternité. Suivant les discours des trois répondants ayant employé explicitement ce terme dans leurs propos, il y a *ia* lorsque le décès permet toutes les étapes funéraires. Ces types de décès méritant des cérémonies ostentatoires répondent aux critères résumés dans la photo ci-dessous.

Photo 5: Critères de catégorisation des cadavres à risques modérés



Source: Enquête @Kra, RiF&piC-LPED-CUB (2022)

En revanche, le cadavre de ces personnes peut se révéler dangereux et agressif si les rituels funéraires ne sont pas exécutés conformément aux prescriptions culturelles. Pour rappel, il a été souligné dans l'analyse de la personne humaine en tant que donnée culturelle que, lorsque des cérémonies funéraires ne sont pas exécutées conformément aux normes culturelles, ce dernier peut se révéler agressif.

1.3.4. Tout cadavre humain comporte des risques

Étant donné que personne n'est à l'abri des humeurs de la personne défunte, en pays senoufo, la manipulation du corps d'une personne décédée impose des prises de précautions préalables. Un devin et tradipraticien prodiguait quelques conseils à juste titre.

On n'a pas besoin de médicament pour laver le corps. Mais, toi-même qui laves les corps, si c'est un bon corps ou si ce n'est pas un bon corps, il faut te protéger d'abord. Chaque jour c'est ton boulot ; il faut te protéger. Toi, tu dois parler avec les vieux pour qu'ils te donnent des feuilles tu vas te laver avec ça. Une fois qu'on t'appelle pour ces genres de choses, il faut connaître quelque chose. Même s'il n'y a pas de malheur qui vient, mais quelqu'un peut te gêner dans ça ; c'est facile pour gêner l'homme dans ça, c'est facile pour mélanger l'homme dans ça. Il y a des médicaments tu dois te laver parce ce que quand tu laves les corps, souvent les morts viennent t'effrayer ; souvent tu vois des trucs quand tu dors. Quand tu ne te laves pas avec le médicament, ça peut diminuer ta vie. Si on t'appelle sur ce genre de choses (peut-être on peut t'appeler urgemment), tu rentres en brousse, comme cela tu prends le médicament tu te laves (Alaman, 03/06/2018).

Ce discours d'Alaman est un parfait résumé de ce que représentent le cadavre humain et les pratiques qu'il impose. La manipulation d'un corps est en effet une haute prise de risque dans la mesure où ces pratiques peuvent induire des malheurs pour le praticien. Comme Alaman, plusieurs personnes estiment que même si le mort ne peut nuire, le moment de soins mortuaires ou des funérailles, en général, constitue des occasions pour les individus de mauvaises intentions pour

détruire d'autres. Ainsi, dans l'imaginaire collectif, le cadavre humain constitue un vecteur, voire une opportunité de transmission de malheur. Pour donner un aperçu des éventuels risques que comporte le cadavre humain, Alaman invite à observer la vie des thanatopracteurs. Selon lui, la prise en charge des cadavres humains affecte à long terme non seulement la santé physique de cette catégorie socio-professionnelle, mais aussi tous les aspects de leur vie sociale.

Même ceux qui sont à la morgue qui lavent, habillent les corps-là, il faut regarder ces personnes. Arriver à un moment, si la personne n'arrive pas à se chercher, il devient bizarre, la personne va se laisser bizarre comme cela, c'est-à-dire que ça agit sur la personne. C'est un travail qui est compliqué, ce n'est pas tout le monde qui peut faire. Les gens ont peur parce que c'est un travail un peu compliqué. C'est vrai que c'est l'argent qu'on cherche mais, souvent il faut essayer de te protéger, il faut protéger ta vie... (Alaman, 03/06/2018).

Pendant que la santé publique ne prend des précautions ou des mesures préventives que lorsqu'il y a une épidémie, les résultats montrent que les populations se sont toujours montrées méfiantes envers le cadavre humain. Des personnes rencontrées durant l'immersion pensent que la manipulation des cadavres a un impact négatif sur la santé et la qualité de leur vie, si celles-ci ne prennent pas des dispositions préalables pour les éviter. Les peurs des populations par rapport à la manipulation du corps partent du fait que tant que la personne n'est inhumée et les autres rituels funéraires n'ont pas été exécutés, le mort erre encore dans les broussailles et autour des habitations.

[...] parce qu'il est dans la nature, si tu ne fais pas ça tu peux avoir ce malheur-là ! Aussi, on a certaines maladies mystiques ! C'est pourquoi quand les gens viennent d'un enterrement, ils se lavent les mains, ils n'ont pas touché le corps mais, ils se lavent les mains. On se dit qu'il y a à des choses (Ismaël, 18/11/2017).

Dans la conscience collective, tous les cadavres représentent des risques. Il est donc important de prendre des précautions avant et après la manipulation. D'un point de vue social ou culturel, la préparation doit tenir compte des risques que représente un cadavre. Pour ancrer culturellement les stratégies de communication préventive et de mise en œuvre des réponses sociales, il importe pour la santé publique de savoir que dans des représentations collectives, tous les cadavres comportent un risque.

Conclusion partielle

Le chapitre a présenté des éléments de l'anthropologie de la mort permettant de prendre la mesure de la violence de l'introduction de normes biosécuritaires en période épidémique pour mieux envisager les enjeux de son atténuation, en vue d'une politique de riposte plus socialement acceptable. Pour ce faire, nous avons procédé à une anatomie culturelle de la personne humaine qui a montré que chez les Senoufo — comme ailleurs — l'être humain est immortel et la mort n'est pas nécessairement opposée à la vie. En conséquence, la mort n'est pas une fin définitive de l'existence de la personne humaine. La description et l'analyse des composantes de la personne humaine en tant donnée culturelle montrent que lorsque celle-ci meurt, elle représente encore plus un danger pour les vivants. Un autre enseignement est qu'en pays senoufo, la mort d'une personne trouve généralement explication dans les normes des institutions sociales qui entérinent les conduites individuelles et collectives. Ainsi, la mort, perçue comme une sanction, est constamment suspectée. En revanche, les perceptions sociales des formes de manifestations de la mort montrent que tous les cadavres comportent des risques avec des degrés variés.

Le chapitre a aussi consisté à analyser les logiques de l'impérativité des rituels funéraires. L'une des informations majeures issues de cette analyse est que ces rituels ayant un caractère collectif sont indissociables des institutions sociales et la socialité des individus. Un enseignement important du chapitre est que les rituels funéraires commencent dès la phase de l'agonie et cette phase se situant à

l'interface entre la vie et la mort est particulièrement décisive pour les Senoufo. Il convient de noter que pour les Senoufo « puristes », c'est-à-dire ceux qui sont encore attachés à l'initiation au *poro* et les valeurs inculquées par cette institution, il n'y a rien de plus valisant pour l'humain que les rituels funéraires. Si les cérémonies funéraires permettent de marquer le vécu social de la personne humaine, l'introduction de normes biosécuritaires sans un PCC préalablement construit est susceptible de mettre en cause plusieurs enjeux de différentes natures. Il importe alors d'attirer l'attention de la santé publique sur ces éventuels enjeux, et c'est ce qui fera l'objet du chapitre suivant.

Chapitre 2 : Enjeux liés au réaménagement des rituels funéraires

Introduction

Sur la base des éléments présentés dans le chapitre précédent, le présent a pour objectif de montrer les enjeux que l'introduction de normes biosécuritaires en période épidémique peut mettre en cause. La question qui guide ce chapitre est de savoir quels sont les défis auxquels la santé publique peut faire face en introduisant des mesures sanitaires dans la gestion funéraire en temps d'épidémie. Ainsi, le but du chapitre est d'appréhender les enjeux (intérêts sociaux, économiques et symboliques) et les risques de remise en cause (symboles de pouvoir, positions sociales, autorités coutumières, règles sociales, principes religieux, etc.) liés au réaménagement des rituels funéraires. L'intention ici n'est pas de définir les enjeux de la mise en œuvre des politiques de réponse, mais plutôt de rechercher les valeurs socio-culturelles pouvant servir de base à la négociation des rituels funéraires. Ce travail passe par l'appréhension des facteurs sociaux susceptibles d'entraver l'acceptation des normes biosécuritaires en temps de crise de mortalité par épidémie, en vue de contribuer à la construction de la dimension sociale de la préparation. Pour ce faire, nous ferons d'abord une cartographie des principales catégories d'acteurs susceptibles d'être impliqués dans les processus décisionnels et la prise en charge des corps. Ensuite, nous analyserons les risques liés à la

manipulation des corps sans précaution culturelle. Enfin, nous présenterons les intérêts culturels, symboliques et socio-économiques en lien avec les rituels funéraires que l'introduction d'un nouvel ordre social, du fait du risque de contamination, peut mettre en cause.

2.1. Cartographie des principaux acteurs légitimes locaux impliqués dans les processus décisionnels et la prise en charge des corps

Pour rappel, l'un des constats de terrain atteste qu'en pays senoufo, une personne peut être initiée à la fois au *sandogo* ; appartenir à la confrérie *dozo*, être balafoniste (xylophoniste) et initié au *poro*. Il a été également constaté qu'un senoufo converti à l'islam ou au christianisme peut être initié au *poro*. Plusieurs personnes peuvent ainsi faire cohabiter, en eux, des identités différentes en s'abonnant à des intuitions sociales ayant des buts et fonctions variés avec des prescriptions funéraires différentes. Ainsi, une pluralité d'acteurs est susceptible d'être impliquée dans les processus funéraires et influencer les prises de décisions. Le travail descriptif des espaces et des pratiques funéraires a permis d'en construire des catégories en vue de faire connaître les groupes en position dominante et ayant une connexion directe ou indirecte dans les enjeux du pouvoir.

2.1.1. La catégorie des personnes initiées : les acteurs du *poro*, *sandogo*, *dozo*

La grande catégorie d'acteurs identifiée grâce aux observations et entretiens concerne les personnes initiées au *poro*, la plus importante institution culturelle locale. Comme nous l'avons signifié, une personne peut être initiée à la fois au *poro*, au *sandogo* et au *dozo*. Sans oublier qu'il y a la possibilité de se faire initier à plusieurs autres types de *poro*. En plus, ces personnes initiées au *poro* peuvent être converties à l'islam ou au christianisme sans forcément abandonner le *poro*. Ainsi, au sein de la grande famille des initiées au *poro*, nous pouvons y avoir différentes parties prenantes : *sandogo*, *dozo*, chrétiens et musulmans. Il importe, de ce fait, que le PCC intègre des stratégies de négociation permettant d'inclure les

leaders de ces différentes composantes afin de faciliter la mise en œuvre de la réponse. Plusieurs répondants soulignent que du fait de ce syncrétisme identitaire, des conflits peuvent éclater entre les différents acteurs pour des questions de leadership dans les prises de décision lors des cérémonies funéraires. Heureusement, et nous y reviendrons, qu'il existe du côté du *poro* des rituels permettant d'adapter localement les prises de décision lorsque la personne est convertie en la religion musulmane ou chrétienne.

Une note spécifique mérite cependant d'être faite sur la catégorie des personnes initiées au *sandogo*. Les discours sur cette institution, constituée principalement de femmes, soutiennent que ces acteurs ont souvent des rituels spécifiques interdisant la participation de toutes les personnes n'appartenant pas à cette institution sociale. Ces personnes interviennent dans les prises de décision et la prise en charge des cadavres lorsqu'il s'agit notamment d'un des leurs. Comme le *poro*, les cérémonies funéraires ostentatoires s'observent également dans le *sandogo*, qui y attache une importance particulière. En plus, cette institution a une place de choix dans la société senoufo. La recension de documents en ligne permet de rappeler que le « *sandogo* assure l'unité et la pérennité des matrilignages par sa fonction de contrôle du respect des règles d'alliance et par le fait qu'elle se recrute en ligne matrilineaire, tout en fournissant les devins »⁴⁵. En clair, les personnes initiées au *sandogo* sont des devins, veillant au bon fonctionnement et à la sécurité de la société. A bien des égards, leur opinion peut être capitale en cas de négociation des rituels funéraires en situation d'épidémie.

Une autre catégorie d'acteurs méritant quelques précisions sont les *niandouble* qui littéralement signifient « creuseurs de tombes⁴⁶ ». Ces acteurs, dont les fonctions sociales sont conditionnées par l'initiation au *poro* interviennent à

⁴⁵ <https://matricien.wordpress.com/geo-hist-matriarcat/afrique/senufo/>.

⁴⁶ D'un point de vue méthodologique et linguistique ce serait interagissant pour chacun des termes senoufos de recherche le verbe et le substantif en senoufo. Mais, cela nécessite davantage d'effort d'énergie et de moyens financier. Sans négliger l'importance de ce travail, nous avons limité nos analyses aux explications des répondants.

différents niveaux du processus funéraire selon les groupes senoufos. En tant que fossoyeurs, les *niandouble* ont généralement en charge le creusement des tombes et la mise en terre des dépouilles.

C'étaient eux [parlant des niandouble] qui étaient tenus de faire coucher le cadavre dans la tombe. Donc sans ceux-là, on ne pouvait pas enterrer ! Tu ne peux pas faire coucher un cadavre dans un trou que tu n'as pas creusé ! Et avant, quand on finissait de creuser la tombe, on mettait de la terre rouge-là dans un récipient on passait avec ; quand tu vois que c'est de la terre qui est dedans-là, si tu es content tu mets quelque chose dedans (argent) ... (Ismaël et Zakaria, 18/11/2017).

Soumis à l'ordre social établi par le *poro*, ces acteurs sont désignés par lignages au décours de l'initiation au *poro* pour constituer ce groupe. De ce point de vue, la prestation des fossoyeurs est totale, c'est-à-dire qu'ils n'agissent pas en leur propre nom et leur responsabilité impliquée leur lignage.

Chez nous, il y a des gens qui sont assermentés pour creuser la tombe. Mais, on les désigne dans le quartier par famille⁴⁷. On dit : « dans le quartier, vous donnez quelqu'un ! » et on désigne ceux-là. Vous êtes donc les fossoyeurs et quand il y a un décès, on informe le chef de village, qui les appelle pour leur dire : « il y a un décès, allez y creuser la tombe dans tel endroit »... (Richard, 8/11/2017).

Certes, l'organisation sociale attribue la fonction de fossoyeurs à ces personnes collectivement désignées. Néanmoins, lorsqu'il y a un décès, elles sont aidées dans leur tâche par d'autres jeunes lorsqu'il s'agit notamment de procéder à un enterrement rapide ou quand il s'agit d'un chef de village ou encore d'un chef de lignage.

⁴⁷ Par famille, il faut entendre par lignage, car la société senoufo est constituée en lignage comme dans toutes sociétés

L'autre fonction sociale identifiée est qu'au terme de leur parcours initiatique, ces personnes sont investies du pouvoir d'officier les rituels propitiatoires à la construction des sépultures. Mais, cette responsabilité spécifique échoit au chef des fossoyeurs appelés *niandougoulè* en tchiembara. Conformément aux principes du *poro*, les fossoyeurs sont sous l'autorité des *katcheleor*, au sein desquels nous pouvons trouver les chefs de village, de canton, de lignage ou de famille, impliqués dans les importantes décisions. Mais, au regard de leur rôle spécifique dans le creusement de la tombe et l'inhumation, il importe de tenir compte de leur avis dans la prise de risque de modification des rituels funéraires.

Parmi cette diversité d'acteurs, il faut aussi compter des laveurs et laveuses de cadavres qui sont encore reconnus par la collectivité. Ces personnes interviennent lorsque les décès ont lieu à domicile et que le corps doit être rapidement enterré. Tout comme les répondants l'ont souligné pour les fossoyeurs, lorsque les laveurs de cadavres pratiquent la toilette mortuaire à domicile, ils sont récompensés. Et cette prise de risque participe à l'ostentation de leurs cérémonies funéraires. La sensibilisation contre le risque épidémique doit tenir compte des intérêts symboliques et matériels de ces acteurs.

2.1.2. Les familles et les lignages

L'organisation socio-politique dans l'aire culturelle des Senoufo repose sur un système matrilineaire. Conformément aux principes de cette organisation socio-politique, les enfants appartiennent à la famille maternelle. Les lignages maternels (*nierigba*) ont donc la lourde responsabilité d'assurer leur éducation et leur formation. Ainsi, ils sont tenus de verser les frais d'initiation au *poro* ainsi que la scolarité des neveux. Même si l'application de ces principes paraît de plus en plus faible, l'autorité de la famille maternelle se relève particulièrement écrasante lorsqu'un décès survient. Chez les Senoufo, lorsqu'une personne venait à mourir, la responsabilité incombe au lignage maternel d'assurer l'exécution des rituels funéraires. Quand un individu décède, « c'est l'oncle qui s'occupe du corps, c'est

l'oncle qui s'occupe des funérailles »⁴⁸. C'est en cela que la culture désigne d'avance les oncles maternels comme les *koufolo*, désignant littéralement « propriétaire du corps ».

Suivant le système de parenté, les lignages interviennent à différents niveaux des événements funéraires. D'abord la phase de fin de vie est gérée par la famille proche de la personne mourante ou un membre de son lignage. Certains répondants soutiennent que cette phase est généralement prise en charge par les femmes pour préparer son entrée dans la mort. Lorsque la mort semble imminente, ces vieilles femmes qui accompagnent la personne mourante peuvent en informer l'un des frères, des enfants (fils aîné ou fille aînée), qui vient offrir de l'eau à boire au moribond avant le dernier soupir.

On sait que c'est la femme qui met au monde, que ce soit l'homme ou la femme ! Donc, à un certain âge, elle est appelée à pouvoir rester à côté pour pouvoir préparer son départ comme elle a préparé son arrivée, c'est dans ce sens-là... (Arthur, 21/04/2028).

Lorsque la mort survient, cette famille nucléaire et le lignage sont également consultés dans les prises de décisions pour l'organisation et l'exécution des cérémonies funéraires. Même si les oncles maternels en tant que *koufolo* jouent un rôle de premier rang aux yeux de la société, les prises de décisions suivent un ordre d'interaction entre ceux-ci et les enfants de la personne décédée.

Au niveau des inhumations, une laveuse de cadavre à domicile faisait savoir que le fils aîné de la personne défunte pouvait participer à cet ultime moment de séparation. Elle affirme dans son intervention que c'est à celui-ci que revient la responsabilité de « faire coucher le corps dans la tombe ». Toutefois, il ne suffit pas d'être fils aîné pour participer aux cérémonies funéraires des parents, notamment le père, si celui-ci est initié au *poro* et que les rituels sont assurés par des masques

⁴⁸ Ismaël et Zakaria, 18/11/2017

sacrés. Par exemple, un fils aîné qui n'est pas initié au *poro*, si le père décède, non seulement il ne sera pas impliqué dans certaines prises de décisions, mais aussi il ne verra pas le corps. Un répondant illustre cette information en racontant l'histoire d'un de ses amis d'enfance, fils aîné de son père.

Je prends le cas d'un de mes amis enseignants. Nous, on a fait le poro ; lui, il n'a pas voulu faire et il a perdu un oncle, donc, il est venu. Alors que là, ce sont nos enfants qui sont les initiés dans les masques. Au moment de s'occuper un peu du corps, le masque est venu, comme ils le connaissent très bien, un des enfants est venu, il appelle son oncle et il dit : « je voulais te demander quelque chose poliment. Nous sommes arrivés à une étape où les non-initiés ne sont pas admis. Et l'autre est venu lui dire ah, quitte parmi les hommes ! » Lui, il est sorti calmement et effectivement comme on dit les hommes, il est allé prendre son sac, directement il est allé prendre la route pour retourner où il enseigne. Le même soir, il m'appelle et me dit : « mon frère, si je remets les pieds ici là, le jour que je reviens là, c'est directement au bois sacré, parce que cette humiliation par mes enfants ? » (Arthur, 21/04/2028)

Cette illustration permet de revenir sur la place qu'occupent le *poro* et les initiés dans les processus décisionnels, notamment lors des cérémonies funéraires. En revanche, il résulte de l'analyse de la place de la famille nucléaire et du lignage que les oncles maternels, représentant les chefs de lignage, sont au cœur des prises de décisions et leur pouvoir est entériné par le *poro*.

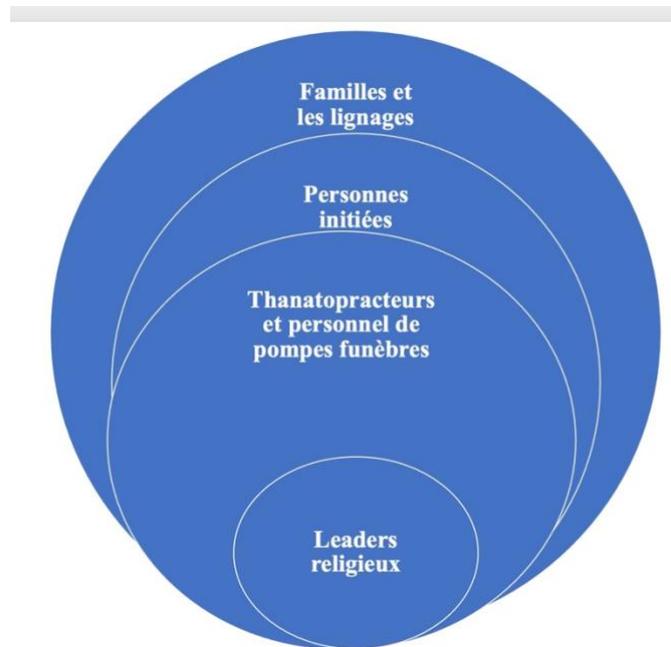
2.1.3. Les thanatopracteurs et le personnel des entreprises de pompes funèbres

Avec la thanatopraxie et le développement des entreprises de pompes funèbres, le personnel de la morgue est une catégorie d'acteurs clé dans le travail de la mort. Le personnel de l'entreprise de pompes funèbres, ethnographié dans le cadre de travail doctoral, était composé de deux (2) responsables, deux (2) thanatopracteurs et deux (2) vigiles. Avant la fin de l'immersion, un jeune qui venait souvent passer ses journées à la morgue, et aidait parfois les thanatopracteurs, fut employé comme thanatopracteur. Ainsi, le nombre de thanatopracteurs est passé de

deux (2) à trois (3). Dans leurs différentes activités de soins thanatiques, les vigiles interviennent souvent pour apporter un coup de main, et ce, de manière régulière. Lorsque les thanatopracteurs sont occupés à faire des soins et que l'hôpital appelle pour l'enlèvement d'un corps, ce sont également les vigiles qui assurent ce rôle. Les deux (2) responsables tiennent, à tour de rôle, l'administration (recueil de certificats de décès pour constituer le dossier de la personne décédée), reçoivent les familles pour leur expliquer les conditions de soins. Ils tiennent également la comptabilité de la structure locale et rendent compte à la direction générale à Abidjan.

Une catégorie de thanatopracteurs a été identifiée pendant l'immersion : ceux que nous qualifions de thanatopracteurs itinérants. Ce sont en général des personnes qui ont servi dans des hôpitaux et qui, à la fin de leur carrière, se sont reconverties dans les métiers de la thanatopraxie. Appartenant au peuple senoufo, ils sont connus dans la région. Lorsqu'un décès survient dans les villages, ils sont sollicités par les familles pour le traitement et la conservation du corps à domicile. Leurs activités s'inscrivent donc dans le secteur informel des métiers de la thanatopraxie en Côte d'Ivoire. L'opinion et l'implication de ces personnes à qui les familles confient souvent les soins de conservation peuvent être importantes dans la négociation de la gestion des cadavres en temps d'épidémie. La familiarité étant installée entre ces acteurs et les populations, leur implication peut rassurer la communauté qui leur fait confiance depuis longtemps. La présentation ci-dessous présente une vue synthétique des différentes catégories d'acteurs impliquées dans le processus décisionnel, notamment lors des funérailles.

Figure 3: Cartographie des catégories d'acteurs impliquées dans les processus décisionnels funéraires



Source: @Kra, RiF&piC-LPED-CUB (27/10/2017)

Pour rappel, au regard du système matrilinéaire, lorsqu'il y a un décès, la famille est au centre des prises de décision. Si la personne est initiée, alors son institution d'initiation peut intervenir, mais en concertation avec la famille. L'institution *poro*, laissant une large place à l'intervention aux autres institutions, si la personne est convertie en islam ou au christianisme, cette institution peut également participer aux prises de décisions. Cependant, ces dernières sont parfois plus exigeantes et campées, tout comme les initiés au *sandogo*. Elles peuvent souvent s'opposer aux décisions familiales, notamment pour la prise en charge du cadavre. Ainsi, en fonction du statut de la personne décédée et de son groupe d'appartenance religieux revendiqué, des acteurs peuvent se retrouver en position dominante, dominée ou intermédiaire. Lors d'un décès, chacune de ces catégories d'acteurs lutte pour se positionner et faire valoir son pouvoir sur le corps.

La cartographie des principaux acteurs légitimes locaux montre que le processus funéraire en pays senoufo implique différentes catégories d'acteurs des logiques parfois enchevêtrées. La diversité des institutions sociales, ayant des buts contradictoires, et le syncrétisme identitaire des individus alertent sur la complexité de la gestion des enjeux dans les cérémonies funéraires en temps d'épidémie. La diversité des acteurs et le syncrétisme identitaire permettent d'avoir une idée de l'enchevêtrement des logiques institutionnelles dans cérémonies funéraires. De ce point de vue, les experts de santé publique invitent à discuter avec des parties prenantes pour prendre en compte leurs intérêts menacés, lesquels seraient susceptibles d'entraver la mise en œuvre des politiques sanitaires. Il importe de souligner, que ces différentes catégories d'acteurs peuvent à la fois constituer des groupes de soutien mais aussi d'opposition à un projet de réaménagement des rites funéraires. De fait, selon le niveau où une politique de régulation funéraire doit intervenir, leurs intérêts peuvent convergés ou être contradictoires.

2.2.« Le senoufo vit des funérailles et le senoufo a peur de la honte... » : logiques sociales liées à l'impérativité des rituels funéraires

Les résultats présentés jusqu'ici montrent qu'en dépit des risques que comporte le cadavre humain, les rituels funéraires demeurent un impératif socio-culturel. Aux yeux des populations, ils sont indispensables : elles (les populations) ne peuvent pas ne pas les exécuter. Les données montrent aussi que ces impératifs funéraires sont mis en place dès les premiers signes annonciateurs de la mort. Quelles sont les logiques sociales qui portent ces prises de risques en dépit des dangers que comporte le cadavre et quelles sont les fonctions sociales que remplissent ces rituels funéraires collectivement perçus comme incontournables ?

2.2.1. Assister le mourant, prendre soins du corps : entre construction d'une mort acceptable et reproduction sociale de la dignité humaine

Une information importante fournie par les données est que, même si la présence de souillure fait peser des suspicions sur le modèle étiologique de la mort, ces décès sont néanmoins ritualisés. Dès les premiers signes annonciateurs du décès, un ensemble de rituels sont déployés pour favoriser une entrée dans la mort plus apaisée. Au contraire, la totalité des documents de l'OMS et des autres institutions comme la Croix-Rouge, en charge de la gestion des crises de mortalité par épidémie ne considère les rituels funéraires qu'après la confirmation de la mort. En conséquence, lors des épidémies, les dispositifs de réponse tiennent très peu compte des rituels d'oblation permettant d'accompagner la personne dans les normes culturelles qu'il faut mourir. L'analyse des documents de ces institutions de santé globale révèle un cloisonnement entre la phase de l'agonie et le processus post-mortem qui serait dû à la diversité des institutions, mais aussi du fait que les équipes d'intervention n'ont ni les mêmes cahiers de charge ni les mêmes rôles. Ce fut d'ailleurs un objet de discussion avec l'anthropologue Julienne Anoko de l'OMS, lors d'un atelier organisé, en novembre 2019, dans le cadre de la restitution à mi-parcours des résultats du programme RiF&piC. En effet, en situation d'épidémie, comme pour la MVE qui sert d'exemple dans ce travail, les équipes de fossoyeurs et les équipes soignantes ont des espaces d'intervention bien définis et délimités.

Les discours recueillis sur le terrain, et réconfortés par les lectures, permettent cependant d'affirmer que les rituels funéraires commencent dès les premiers signes annonciateurs de la mort. Dans le processus funéraire des Senoufo, la phase de l'agonie constitue l'un des moments les plus décisifs. La fin de vie est une phase particulièrement sensible pour la famille et le groupe d'appartenance de la personne mourante, et ce, pour plusieurs raisons. Les actes et les gestes à l'endroit de la personne mourante sont d'abord définis comme une expression sociale de la compassion. Dans la conscience collective, la personne mourante est comparable à

« un nouveau-né qui ne peut rien faire ; donc il faut prendre soin d'elle »⁴⁹. Ces pratiques culturelles d'accompagnement en fin de vie consistent dans les termes suivants :

C'est bon quand on donne l'eau à la personne qui est en train de mourir. C'est à cause de tout ça quand la personne est malade, on dit que quelqu'un n'a qu'à rester auprès de lui. Parce ce qu'il y a des gens quand ils veulent mourir, ils demandent de l'eau à boire ; dès que tu donnes l'eau, il dit : « bon, au revoir ». Donc de la manière qu'il est parti, si c'est quelqu'un qui lui a fait du mal, si on lui demande pardon il peut accepter. Mais quelqu'un qui est très énervé-là, même si tu lui donnes de l'eau à boire, il ne va pas prendre ; tu vas le forcer mais l'eau ne va pas descendre, parce ce qu'il est très énervé (Alaman, 2/11/2017).

Au-delà de cet impératif culturel qui consiste à offrir de l'eau à boire à la personne agonisante, avant le dernier soupir, il importe de procéder à une pré-toilette. Pour rappel, les rituels funéraires commencent bien avant que la mort ne soit effective. Le travail du trépas est aussi l'occasion pour la famille de garantir l'honneur et assurer la dignité de la personne en fin de vie. En lien avec les conceptions culturelles de la personne humaine, le travail du trépas repose sur le principe du respect de la dignité de la personne mourante en tant qu'être humain. Dans un autre sens, sauver la face de la personne mourante participe à la mise en sens d'une mort socialement acceptable. Culturellement, il ne suffit pas d'être présent au chevet de la personne agonisante pour faire accepter la mort. Il faut mener des actions permettant de rendre la mort plus humaine et restituer une image acceptable de la personne qui vient de mourir à l'ensemble du groupe. La qualité et la teneur de la suite de l'évènement en dépendent.

⁴⁹ Extrait de l'entretien avec Assana, le 19/05/2018.

Tout être humain doit se débarrasser de tout ce qui est impureté avant l'arrivée de la mort. Tout le corps doit être redressé, ordonné sur le défunt pour faciliter l'enterrement et rendre le défunt beau. Le défunt doit être droit avant de rendre l'âme, cela montre ou signifie une bonne mort (Adja, 19/05/2018).

Comme pour l'ensemble des répondants, le discours d'Adja permet de souligner la continuité entre la phase de l'agonie et la suite du processus funéraire. En effet, aider à mourir conformément aux principes socio-culturels participe à la constriction sociale de l'acceptation de la mort, au sens où les populations locales l'entendent. Ainsi, rendre présentable la personne qui vient de s'éteindre apparaît dans la conscience collective comme un acte social indispensable au passage de la vie à la mort. Suivant les différents discours évoqués jusque-là, s'occuper d'une personne mourante et rendre son corps propre s'inscrit dans le principe du respect de la dignité humaine. Le respect et le maintien de la dignité de l'individu à travers l'hygiène sont mis en exergue dans plusieurs discours, dont l'un est convoqué ici à titre illustratif.

On ne doit pas l'enterrer avec la saleté et dans la saleté. Donc on te fait un nettoyage complet au savon. Il y a des gens qui apportent de l'eau, donc tu n'as pas de raison à ce qu'il ne soit pas propre ! C'est une propreté extrême... c'est le dernier bain donc on le fait proprement mais, selon votre grade aussi, il y a ça ! Ton endurance, ce que tu as fait-là (Ismaël, 18/11/2017).

En outre, la toilette mortuaire répond non seulement au besoin du respect de la dignité humaine ontologique, mais elle a également une fonction de reconnaissance sociale. En effet, la ritualité de la toilette mortuaire est respectueuse des grades dans le *poro*. Elle entend restituer à la personne décédée ce qu'elle a rendu à la société. Pour la catégorie des personnes initiées au *poro*, la manière de pratiquer la toilette mortuaire varie selon la fonction sociale. En conséquence, il est important d'avoir une idée des logiques, sinon des fonctions sociales qui entérinent le caractère impératif des rituels funéraires. Penser la dimension sociale de la

préparation aux épidémies, c'est aussi œuvrer à maintenir un minimum culturel acceptable pour garantir la dignité de la personne mourante et l'honneur de la famille. Cette construction sociale de la préparation, supposée comporter les stratégies de réponses sociales aux épidémies, doit trouver son fondement dans les perspectives qu'offre la culture locale.

En soutenant et en accompagnant la personne mourante, le travail du trépas a pour but de construire et celer une alliance avec celui ou celle qui s'apprête à rejoindre le monde des morts. La personne mourante considérée comme un « nouveau-né », les rituels de l'agonie visent à faciliter sa désagrégation du monde des vivants et son intégration au monde des morts. Dans les imaginaires collectifs, une personne maltraitée ou abandonnée dans ses derniers moments de maladie peut être agressive quand elle meurt. Il est donc impératif pour les proches de prendre soin d'elle en lui donnant de l'eau à boire. Les populations espèrent ainsi atténuer le pouvoir de l'entité maléfique de la personne humaine et, en revanche, se protéger contre les foudroiements des ancêtres.

2.2.2. Les rassemblements funéraires comme une mise en sens de l'enterrement culturellement honorable

Inscrits au cœur de la socialité, les événements funéraires sont des moments décisifs chez les Senoufo. Occasions d'importants rassemblements, les rituels funéraires apparaissent pour les Senoufo comme un impératif à la fois social, religieux et culturel. Pour montrer que les événements funéraires occupent une place de choix dans la vie quotidienne des Senoufo, Arthur explique : « chez nous, il n'y a pas de moments de fête comme *paquinou*⁵⁰ chez les baoulés. Chez nous, ce sont les funérailles ! ». Entre février et juin, période presque spécifiquement dédiée aux cérémonies funéraires des personnes décédées durant toute l'année précédente,

⁵⁰ Néologisme composé du terme pâques et *nou* (terme baoulé traduisant littéralement moment) est inventé par les baoulés pour désigner les fêtes de pâques qui constituent le moment immanquable dans cette aire culturelle, un événement incontournable qui mobilise tous les baoulés de Côte d'Ivoire pendant une voire deux semaines, induisent des phénomènes migratoires massifs qui convergent tous vers le pays baoulé, de loin le plus grand événement festif de l'aire culturelle baoulé.

c'est la ferveur dans tout le pays senoufo. Les ressortissants des villages qui ont migré en ville sont contraints d'être présents. Marie Lorillard, une anthropologue française qui a fait sa thèse chez les Senoufo, explique dans un échange de mails que « les funérailles en milieu rural senoufo sont des lieux intenses de rencontres entre les jeunes gens... ». Mais, cette place importante qu'occupent les rites funéraires dans la société senoufo ne s'observe pas uniquement en milieu rural. Le travail d'immersion a permis de constater que même dans les villes Senoufo, les moments funéraires sont tout autant intenses et cruciaux, surtout comme annoncé plus haut, lorsqu'il s'agit d'un vieil homme initié au *poro*. L'anthropologue nous racontait ceci dans un mail :

Un « vieux » est enterré avec tous les honneurs de la société initiatique du poro : le masque sort à cette occasion, les camarades de promotion initiatique du défunt vont chanter dans la langue des initiés etc... Rien à voir avec l'enterrement d'un nouveau-né qu'on va enterrer rapidement derrière la maison pour qu'il revienne au plus vite dans le monde des vivants (Lorillard, 13/03/2017).

Du point de vue du *poro*, l'enterrement qui relève de la dignité est d'abord une expression de reconnaissance envers un vieil homme qui aurait mené une vie conformément aux prescriptions de cette institution et ayant contribué à la formation d'autres générations. Être dignement enterré se mesure particulièrement par le nombre de masques sacrés qui vient rendre hommage à la personne décédée, en plus de ceux du village, mais aussi des danses invitées. Cependant, il ne suffit pas d'être initié pour avoir tous les honneurs. Cela varie selon les grades et les fonctions sociales, mais surtout des comportements. Comme il a été annoncé au début de cette section, l'enterrement digne, c'est aussi et surtout la présence qui présuppose une contribution en dons et en nature pour le rehaussement de la cérémonie. Ainsi, être dignement enterré est dépendant du poids du capital social de l'individu, reposant sur ses réseaux de relations et ses alliances matrimoniales et entre « bois sacré ». Comme cela a été souligné dans les constats de recherche, la société senoufo est une société de réseaux. Et les acteurs investissent énormément

dans ces réseaux toujours pour le même but : avoir des cérémonies funéraires grandioses. Ici, se joue l'importance d'être soi-même initié au *poro*, mais aussi d'avoir des enfants qui sont eux aussi initiés et des filles mariées à des hommes également initiés. L'intérêt de ces différences alliances entre se manifeste lors de la présentation des dons.

Il y a la cérémonie de 15 h00 où on commence la présentation de linceuls. Les délégations viennent sur la place publique pour présenter leurs dons. Les linceuls, vont servir à faire l'enterrement, emballer le corps. Quand un homme meurt, ses filles qui sont mariées sont informées et ces belles-familles doivent venir avec une danse ou bien un balafon mais surtout, vous devriez venir avec un bois sacré (un masque sacré). C'est comme ça : il faut que chaque fille qui est mariée soit accompagnée avec un bois sacré, (le mari doit faire venir une danse et puis un bois sacré). Ça s'accompagne généralement d'un bœuf. Mais, c'est facultatif. Par contre, le bois sacré qui doit venir et le balafon, ça, c'est obligatoire. Quand tous les rituels ont été respectés ; si on juge que ce qui devrait être fait pendant les funérailles a été fait normalement : toutes les étapes ont été respectées. Et si tous les beaux-parents sont venus avec des danses et des bois sacrés, maintenant les enfants, surtout les hommes, s'ils ont été à la hauteur de nourrir tous ceux qui sont venus aux funérailles, il faut qu'ils repartent aussi en bonne santé. Si au cours des funérailles, il n'y a pas eu de blessé, il n'y a pas eu de bagarre, on peut dire que les funérailles se sont bien déroulées : il a eu un enterrement digne de ce nom (Ali, 16/04/2018).

Pour revenir à la signification sociale de tout ce long processus funéraire, tous les discours vont dans un seul sens pour dire que culturellement, la notion même d'enterrement est un construit. Il ne s'agit pas d'une simple mise en terre. Nous allons y revenir dans la section sur le séquençage du processus funéraire pour montrer que l'enterrement est un processus dont l'étape finale est la mise en terre. Cette étape finale qui, pour les Senoufo, n'a pas grande portée sans un important rassemblement avec des dons et les hommages des masques sacrés du *poro*. Au regard des objectifs et de la visée de ce travail doctoral, pour construire une dimension sociale de la préparation, adaptée à la gestion du funéraire, il est

nécessaire de connaître le sens culturel de l'enterrement et les indicateurs qui le rendent digne.

2.2.3. La logique sociale de la honte et la dignité dans la mort

En pays senoufo, la dignité et l'honneur de la personne se jouent dans les rituels funéraires, et cela est particulièrement fort pour un chef de famille ou de village. Dans les représentations collectives, la dignité et l'honneur de cette catégorie d'acteur se mesurent le jour de sa mort. Ce jour, le groupe évaluera comment il a préparé ses funérailles et comment son lignage entend lui rendre hommage. Dans l'entendement de plusieurs personnes rencontrées, le meilleur héritage qu'un chef doit léguer à son successeur est de garantir l'image sociale de la famille et du lignage, en s'assurant des cérémonies funéraires la mesure du rang de son lignage. Mourir de vieillesse sans avoir penser à ses funérailles après avoir rempli d'importantes fonctions sociales est perçu en pays senoufo comme une grande honte.

Tu es chef, tu dois partir, il faut faire passation de service et vous devez préparer vos funérailles. Le senoufo vit des funérailles et le senoufo a peur de la honte ; le vrai senoufo qui connaît ses valeurs préfère vivre avec des habits déchirés et avoir des greniers pleins, avoir beaucoup de pagnes, avoir des animaux... Le chef en tant que gestionnaire, il ne veut pas qu'on dise c'est à son tour que la famille n'a pratiquement pas trouvé grand-chose. Donc, il a peur ! Il y a des gens qui vont mourir avec de grosses sommes sur eux parce qu'il se dit le jour qu'il ne sera pas là, il ne faudrait pas qu'on ne trouve quelque chose. Ce qui fait que le senoufo c'est quelqu'un qui ne gaspille pas, qui sait économiser, qui sait gérer... Si on ne trouve rien après votre mort, c'est la plus grande honte ! Que toi-même tu n'aies pas de pagne à côté de toi, ou un peu d'argent ou de la nourriture ; les gens sont obligés d'aller payer ou de prendre du crédit maintenant pour donner, c'est la plus grande honte. C'est pour cela on dit que les Senoufo vivent des funérailles ! Puisqu'il a peur de cette honte-là, alors il est obligé de se priver de beaucoup de choses (Arthur, 21/04/2028).

Si donc pour les Senoufo, il n'y a rien de plus valorisant que les cérémonies funéraires, il faut alors comprendre qu'ils soient prêts à prendre tous les risques dans leur vie pour espérer recevoir la reconnaissance le jour de leur mort. Dans un entretien avec Arthur, il expliquait qu'un vieux dans un village avait bravé les risques de la composition du cadavre humain pour emmailloter le corps d'une vieille femme dans des linceuls. Les enfants de cette dernière n'étant pas au village, il fallait les attendre avant d'inhumer leur maman. Dans l'attente, le corps a commencé à se décomposer. Pendant que les habitants fuyaient la puanteur, ce vieil initié au *poro* s'en était occupé pour lui redonner sa valeur humaine et permettre aux enfants de la défunte de participer à l'inhumation. En se conduisant ainsi dans sa famille et au sein du groupe social, l'individu construit le type de funérailles qu'il aura à sa mort. Arthur explique qu'au regard de ce geste, si ce vieux venait à mourir, non seulement les enfants de la défunte assisteraient aux cérémonies funéraires, mais en plus, ils contribueraient aux charges.

Un prêtre à la retraite racontait avec ironie ce qu'il appelle la « philosophie » senoufo. Cette conception de la vie qui vise à se conduire de manière très modeste, voire misérabiliste pour obtenir ou s'assurer des cérémonies funéraires ostentatoires, signe du vrai sens de l'existence humaine.

Vous voyez quelqu'un même sa nourriture ce n'est pas ça ! Il ne va pas manger des choses qu'il aurait voulu manger, mais il va préférer mettre de côté ses moyens qu'il a pour attendre [rires], c'est bête ça ! Mais, c'est une philosophie, c'est une manière de concevoir la vie, c'est comme ça. Parce que, si tu venais à mourir, il ne faudrait pas que tu crées beaucoup de soucis à ta famille ; si tu n'as pas prévu ceci ou cela, c'est à eux que tu crées des problèmes. Par conséquent, tu es obligé de t'organiser pendant que tu es encore en vie et que tu travailles (Bernard, 17/10/2017).

Vivre sans grand bruit et quitter le monde des vivants avec tous les honneurs, telle est l'une des importantes idéologies inculquées et entretenues dans le *poro*. Pour rappel, il a été souligné plus haut que, contrairement à la composante jeune, lorsqu'une vieille personne mourait, le corps est conservé et les cérémonies

funéraires peuvent se dérouler sur plusieurs jours. La mort étant imprévisible, des cérémonies funéraires peuvent être qualifiées de *ia* lorsque la famille et le lignage parviennent à organiser des funérailles grandioses pour ses membres quelle que soit la période du décès.

Vous savez, c'est maintenant que les funérailles sont retardées hein ! Dans le temps, quand quelqu'un meurt, on commence en même temps ! Si quelqu'un meurt, si c'est un initié qui meurt ce soir-là comme ça, cette nuit-là est consacrée à ce que j'ai dit là : kpouwar, c'est-à-dire qu'on tape le poro toute la nuit mais, on ne considère même pas ça dans les funérailles. kpouwar ça veut dire c'est cadeau pour le corps, c'est demain maintenant qu'on va faire le sizensor ce qu'on pense qu'il mérite maintenant-là. C'est comme ça que ça commence, avant de faire la troisième nuit : le koulé. C'est maintenant que les gens attendent et puis se préparent. On fait du formol sur le corps, on fait enterrement d'abord et puis on fixe une autre date pour faire les funérailles. Nous qui avons vu ces choses-là, on est un peu perdu dedans ! Sinon avant, il n'y avait pas ça. Là-même, on jugeait de la solidité d'une famille, de ce qu'ils avaient comme nourriture. Maintenant-là, c'est les sacs de riz que les gens aiment payer pour aller nourrir. Alors que, en ce moment quand quelqu'un meurt, c'est tout droit du grenier de la famille. C'est là qu'on voyait que cette famille est vraiment solide. Quand on arrive à faire des funérailles comme ça, on dit vraiment cette famille elle est ia ! Ils ont pu faire des funérailles dignes alors que la mort ne prévient pas ! (Ali, 16/04/2018).

Dans une perspective temporelle, un enterrement digne renvoie à la capacité d'une famille, d'un lignage, voire de toute une collectivité à faire face à l'imprévisibilité de la mort, car il y va de l'intérêt de tous. Cette construction du *ia* étant entérinée et entretenue par la logique de la honte, il faut comprendre que l'introduction de normes biosécuritaires visant à modifier les pratiques funéraires peuvent être perçue comme une atteinte à l'intégrité de la dignité, non seulement de la personne décédée, mais aussi de tout son lignage, voire de la collectivité. Dans cette perspective, les discours montrent que la logique de honte est un facteur déterminant dans le traitement du corps de la personne décédée et des rassemblements lors des cérémonies funéraires.

2.2.4. « Si tu cotises pour moi, si pour toi arrive, il faut que je fasse aussi !... » : la logique de la solidarité sociale et de la redevabilité dans la mort

Nous venons de montrer comment, d'un point de vue de la culture senoufo, l'enterrement est caractérisé par le nombre de participants et de dons faits à la famille et au lignage de la personne décédée. Il a été constaté que les cérémonies funéraires sont des grands moments de mobilisation, de rassemblement et de partage. En effet, en pays senoufo, l'organisation sociale s'exprime dans des rapports de réciprocité basés sur le partage, l'échange et la solidarité. Ce rapport est encore plus fort dans le *poro* qui semble être la principale institution régulatrice de ces rapports. Dans cette perspective, l'expression de la compassion et de la solidarité sociale ne se limite pas à la sphère familiale et lignagère. En revanche, les résultats de la recherche montrent que les rituels funéraires apparaissent comme une forme sociale de s'entre-aider et se soutenir mutuellement. Participer et contribuer aux cérémonies funéraires d'une personne est socialement perçu comme un investissement qui vise un retour. En effet, comme annoncer plus haut, les participants s'attendent à une reconnaissance de la part des autres quand ils seront confrontés à la même situation de deuil. C'est ce qu'un répondant tente de faire passer comme message principal dans son discours.

Si tu cotises sur moi, si pour toi arrive, il faut que je le fasse aussi. C'est comme ça que ça se passe ! Souvent, quand tu t'en vas dans un village, tu vois partout il y a balafon. Cela ne veut pas dire que c'est les enfants seuls du corps ! C'est toute la famille qui contribue pour faire les funérailles (Soum, 19/03/2018).

Cette participation et contribution collective s'inscrivent dans la logique de l'expression sociale de la compassion, mais surtout de la solidarité à l'endroit du lignage endeuillé. Pour les Senoufo, offrir de l'argent, un linceul, voire de son temps pour les cérémonies funéraires est collectivement interprété comme une manière de préparer sa propre fin et ses propres funérailles.

Vous voyez, lorsqu'on doit se séparer du corps, il y a une cérémonie où les gens viennent présenter des dons : c'est une solidarité. Chez nous, on dit que tu es venu nu et on ne doit pas te laisser partir nu. Il faut donc qu'on vous habille, mais qui va t'habiller ? Ce sont les autres qui sont devant toi qui vont t'habiller parce qu'ils savent qu'un jour ils vont partir. Chez nous quand tu as arrangé un corps, ce n'est pas le corps que tu as arrangé, c'est ton corps que tu as arrangé. C'est ton décès que tu es en train de faire... Pour ça, en pays senoufo, il y a un respect pour le corps (Ismaël, 18/11/2017).

Les cérémonies apparaissent ainsi comme un espace de construction sociale de la redevabilité et un cadre d'évaluation sociale de la sociabilité des uns et des autres. Au travers des rituels funéraires se lit et se communique le degré d'intégration sociale. En effet, comme il a été souligné dans la section précédente, la teneur des cérémonies funéraires est dépendante de la qualité des relations avec les membres du lignage, mais aussi avec l'ensemble de la collectivité.

C'est selon sa vie ; selon que vous ayez vécu dignement, vous n'avez pas été un problème pour les gens ; selon que votre famille aussi ; selon que vous ayez vécu dignement dans votre famille et que les membres de la famille vous ont regardé avec beaucoup de respect ; selon votre vie sociale et l'initiation que vous ayez eu à faire. Ce sont tous ces paramètres-là qui interviennent quand vous décédez. Alors chacun apporte ce qu'il pense pouvoir honorer, qui peut faire qu'on dise que telle personne a eu des funérailles grandioses. Quand tout cela est fait comme cela, on dit lui là il a eu de bonnes funérailles, il a eu des funérailles dignes. Par opposition, si votre vie n'est pas ça, mais on est pressé de vous enterrer, on ne peut pas dire que vous avez eu des funérailles grandioses hein, bon débarras ! (Bernard, 27/10/2017).

Lors de ces cérémonies funéraires, une *nécrographie* de la personne décédée, mais aussi de son lignage, est faite. Lors de la toilette mortuaire, tous les ancêtres du lignage de la personne décédée sont cités avec une description de leurs parcours de vie. Cette trajectoire sociale détermine, selon les répondants, le nombre et la qualité des personnes présentes, mais aussi le nombre et les types de masques qui participent aux cérémonies funéraires. Un enterrement culturellement digne est

donc une longue histoire sociale d'un individu ou d'un groupe social, qui se raconte lors des cérémonies funéraires. Le déroulement de l'évènement apparaît comme un message symboliquement envoyé aux autres membres de la collectivité qui doivent faire une évaluation de leur conduite sociale et envisager leur sort quand ils mourront. Ainsi, les cérémonies funéraires permettent d'entretenir les relations sociales, mais aussi de veiller à la conformité des conduites individuelles et collectives par rapport aux normes sociales. Par ailleurs, le discours de Bernard montre que la teneur des cérémonies funéraires est aussi dépendante du traitement de la famille durant votre vie, dans la maladie et au moment de la mort. La manière dont la famille aura présenté la personne décédée déterminera les contributions de la société. Ainsi, un enterrement digne, du point de vue de la culture, ne se caractérise pas que par le respect des principes funéraires ou la participation des masques sacrés du *poro*. Il prend en compte plusieurs autres paramètres culturels et la qualité des cérémonies n'est que la combinaison de tous ces aspects. Toutefois, la participation à des cérémonies funéraires trouve son ancrage dans les normes coercitives du *poro* qui imposent assistance et solidarité entre les initiés.

2.2.5. La transmission des valeurs et l'entretien social de l'ordre des interactions

Il ressort de l'ensemble des discours que les personnes initiées au *poro* sont celles qui, en général, s'occupent des corps. Cela est dû au fait que nombreux sont les Senoufo qui font leur initiation au *poro*. Là encore, les moments funéraires rappellent et réaffirment le pouvoir de ces catégories d'acteurs et leur institution dans les prises de décision. Les déclarations des répondants ont permis de construire cette organisation sociale hiérarchisée dans l'ordre décroissant suivant : *katcheleor*, *tandjoble*, *gnanfo* et *kyeloble*. Selon les explications des répondants, *katcheleor* désigne les anciens initiés à qui revient le pouvoir de décision. Outre le pouvoir politique, certains de ces anciens ont en charge la gestion de certaines affaires religieuses. Les *tandjoble*, très proches des *katcheleor*, constituent la promotion qui a achevé son parcours de formation à qui les anciens demandent des comptes en cas de transgression d'une norme ou de trouble social. Ils sont suivis des *gnanfo*, qui

tendent vers la fin de leur initiation. La dernière catégorie, les *kyeloble*, regroupe les jeunes en pleine formation. Lorsqu'une importante décision doit être prise ou lorsqu'une amende doit être infligée à une personne, les anciens initiés disent qu'ils vont « consulter *katcheleor*» (la vieille). Alors, ces anciens initiés appelés également *katcheleor* se réunissent dans la forêt sacrée pour se concerter. Toutes les décisions qui seront prises au sortir de cette concertation sont socialement perçues comme irrévocables. Elles s'imposent ainsi à l'ensemble de la société parce qu'elles sont des décisions émanant de *katcheleor*, la vieille protectrice du village. Culturellement, ce ne sont donc pas les personnes vivantes qui sont les principaux décideurs, mais les êtres divins, invisibles résidant dans le terroir sacré.

Nous venons de le dire : les personnes initiées au *poro* ont le devoir de participer activement à l'organisation et à la réalisation des rituels funéraires des pairs. Il résulte de l'analyse des différents discours que l'exécution des rituels funéraires permet d'entretenir les valeurs et savoirs culturels locaux. En effet, par ces rituels sont transmis certaines valeurs et savoirs participant à la survie et au fonctionnement des institutions sociales locales. Cette fonction des rituels funéraires est particulièrement remarquable lors de la toilette mortuaire chez les personnes initiées au *poro*. Cela est d'autant plus vrai étant donné que dans toutes les cérémonies funéraires des personnes initiées au *poro*, les jeunes hommes initiés ou en initiation constituent les principaux acteurs.

La levée du corps d'un initié à la morgue

Le 27 octobre 2017, un cercueil en forme d'avion dans le hall de la morgue a particulièrement attiré mon attention. Poussé par la curiosité, je pris une photo (Cf. image 1). Après sa mort au CHR de Korhogo, le corps du jeune homme de la trentaine initié au *poro* fut traité et conservé à la morgue durant une semaine. A 14h00, une dizaine de personnes en cache-sexe, dont l'âge variait entre 20 et 40 ans, firent leur entrée dans la morgue. Saïde, *le chef thanato*, nous informa qu'ils venaient pratiquer la toilette mortuaire d'un des leurs.

Parmi eux se trouvait un homme de la cinquantaine qui tenait un récipient avec des feuilles d'arbre à l'intérieur. Il y avait un jeune de la vingtaine qui lui tenait un morceau de savon et une éponge. Ils entrèrent tous dans la salle des toilettes mortuaires. Un instant plus tard, l'un d'entre eux vint demander une lame au personnel pour couper les amulettes que portait encore le jeune décédé.

Nous échangeons à propos de ce groupe d'initiés quand un monsieur d'environ 40 ans pénétra brusquement dans la pièce avec un pagne en main. Il s'excusa et se mit à se déshabiller à la hâte, laissant sa petite culotte en disant : « je ne m'attendais pas à une telle situation ici, mais je suis obligé de participer à la toilette sinon les vieux vont m'amender ». Après qu'il eut fini de se déshabiller, il utilisa le pagne qu'il venait d'emprunter à une femme dans la cour de la morgue pour faire un cache-sexe, le porta rapidement et rejoignit ses camarades dans la salle des toilettes mortuaires.

Pendant que certains faisaient la toilette du défunt, d'autres étaient arrêtés à l'entrée de la salle et observaient attentivement. Pendant qu'ils lavaient le corps, les thanatopracteurs avaient placé des linceuls sur une natte dans le hall pour les aider à accélérer la suite de l'emmaillotement. Mais quand les initiés vinrent avec le corps, ils reprirent cette mise en place et retirèrent un linceul avant de terminer l'emballage. Quand ils eurent fini le processus d'emmailloter le corps, ils le placèrent dans le cercueil. L'un d'eux déposa une calebasse au pied du corps et des personnes venues pour la levée y mettaient de l'argent. Pendant ce temps, un initié emballait les amulettes dans les linceuls qui ont servi à couvrir le corps pendant sa conservation à la morgue. Puis, il les remit à un autre plus jeune.

La somme recueillie fut comptée par un jeune initié qui l'emporta dans un sac de la forêt sacrée. Les autres transportèrent le cercueil dans le fourgon mortuaire, trois d'entre eux montèrent pour s'asseoir à côté du corps. Avant de quitter la morgue, tous les initiés ayant été en contact avec le corps se lavèrent les mains dans la salle des toilettes mortuaires.

Les répondants soutiennent que la toilette mortuaire est pratiquée par les initiés qui viennent de terminer leur formation, sous le contrôle des prédécesseurs et sous le regard des cadets. La toilette mortuaire apparaît alors comme un espace de reproduction et de transmission des savoirs du *poro*. Cette pratique funéraire constitue non seulement une occasion de mettre en pratique des savoirs et savoir-faire appris lors de l'initiation dans la forêt sacrée, mais aussi une opportunité d'apprentissage pour les plus jeunes.

Zakaria : Tes grands frères sont là, c'est-à-dire que ceux qui sont sortis et puis tu es entré là, ils sont toujours à côté de toi, pour te dire fais ça, fais ça jusqu'à ce que les sept ans-là finissent. Quand vous finissez, toi aussi tu prends leur place, tu suis tes petits frères jusqu'à la fin des sept ans-là. Quand lui, il finit, c'est à lui de former ses petits frères, c'est comme ça : ça se transmet de génération en génération...

Ismaël : Le corps doit être propre ! Dès que c'est mal fait, on te dit : « non ce n'est pas bien fait » et tu dois reprendre. Tes devanciers sont là pour contrôler si le corps est bien lavé (Ismaël et Zakaria, 18/11/2017).

En permettant la transmission, les rituels funéraires participent à l'entretien, à la pérennisation des valeurs culturelles locales et à la vie des institutions sociales. En revanche, il ressort des entretiens que la manipulation des cadavres sans respect de précautions culturelles peut faire courir plusieurs risques sociaux.

2.3. Les risques liés à la manipulation des corps sans respect des précautions culturelles

Pour rappel, nous avons souligné dans le premier chapitre que pour les Senoufo, tous les cadavres comportent des risques. De ce point de vue, la question de la précaution dans la manipulation du cadavre se pose aussi bien pour la culture et les populations que pour santé publique en vue de limiter les risques. Il est vrai que les données présentées jusqu'ici attestent du caractère impératif des rituels funéraires. Cependant, contrairement à la santé publique, la culture n'attend pas une situation de crise de mortalité par épidémie pour tirer la sonnette d'alarme sur les risques liés à la manipulation des cadavres. Et dans la conscience collective, tout contact avec un cadavre sans ces précautions prescrites par la culture peut avoir plusieurs effets néfastes, non seulement pour la personne, mais aussi éventuellement pour le groupe.

2.3.1. La peur du courroux des ancêtres et la vengeance du mort

Il a été signalé que pour les Senoufo, l'être humain est immortel. Plusieurs histoires de réincarnation ou d'ubiquité recensées dans des discours rendent compte du pouvoir numineux de la personne humaine décédée. Un pouvoir qui inspire la peur et impose des devoirs envers le mort. Ainsi, dans les imaginaires collectifs, le non-respect ou l'absence de rituels funéraires peut courroucer la personne qui a trépassé et susciter sa vengeance. Comme dans plusieurs aires culturelles, la toilette mortuaire constitue un impératif funéraire chez les Senoufo. Dans les présentations

collectives, comme l'explique un répondant, si cette pratique mortuaire n'est pas effectuée, le mort en colère peut rendre malade toutes les personnes impliquées dans cette prise de décision.

On vient dans l'eau et on retourne dans l'eau. Même s'il reste des os, il faut verser de l'eau dessus. Sinon, tous ceux qui vont dire de ne pas laver le corps vont avoir des problèmes. Les yeux vont vous brûler ; après, tu peux voir une personne sans pouvoir prononcer son nom. Tes pieds vont te faire mal, tu ne pourras pas marcher... Tu gagnes l'argent mais, ça ne reste pas (Georges, 19/02/2018).

Au-delà de la maladie, il ressort des entretiens que la transgression des impératifs funéraires peut avoir des conséquences bien plus graves aux yeux des populations. Certains répondants soutiennent que lorsque ces impératifs sont subvertis, sans aucune précaution préalable, la personne défunte peut provoquer d'autres décès dans la famille nucléaire, voire dans le lignage.

C'est important de faire la toilette intime de la défunte parce qu'il est important de laisser la défunte monter au ciel propre, elle doit être propre avant de partir. De son vivant, elle se lavait tous les jours ! Donc il faut la laver, la rendre propre avant qu'elle ne parte. Si cela n'est pas fait, la défunte peut apporter des malheurs dans la famille. Cette malédiction passera de génération en génération dans la famille. Tous les autres morts de la famille subiront le même sort, les enfants auront ça sur leur conscience, les membres de la famille mourront comme des poulets. A chaque fois que vous enterrez quelqu'un, une autre personne meurt. Ce malheur s'appelle couwiri (Adja, 19/05/2018).

Ainsi, des personnes décédées peuvent se venger si elles estiment ne pas être traitées et enterrées dignement. C'est donc l'une des raisons qui explique à la fois la peur collective des cadavres et l'obligation de soins du corps de la personne décédées. Ce caractère ambivalent des personnes décédées invite la santé publique à tenir compte de la double face du risque perçu chez les populations dans la dimension sociale de la préparation aux épidémies. Elle doit d'une part, considérer les risques encourus par les populations lorsque les rituels ne peuvent pas être

exécutés et, d'autre part, tenir compte des risques encourus lorsque les rituels doivent être modifiés au nom de la biosécurité.

Outre la vengeance de la personne décédée, l'introduction de nouvelles pratiques sans consensus ou compromis préalable avec les ancêtres peut provoquer la colère de ces derniers. En conséquence, ceux-ci pourraient alors imposer ces nouvelles pratiques aux vivants, et ce, après avoir provoqué plusieurs autres décès. Or, dans les représentations, cette façon de traiter le corps des personnes décédées est perçue comme une déchéance de la dignité de la personne, son lignage, voire la société elle-même dans son fondement. L'expérience d'un lignage dont l'usage de la peau de mouton, comme linceul, est devenue un impératif qui a été rapportée à titre d'exemple par deux répondants. A une époque, des membres du lignage auraient utilisé la peau de mouton pour emmailloter une orpheline de père et de mère. Depuis lors, les ancêtres ont maudit le lignage et l'usage la peau de mouton est devenu une tradition.

On a une famille ici. C'était une orpheline de père et de mère. La fille, quand elle est morte, ils ont trouvé que ce n'était pas la peine de l'habiller comme les autres. Ils l'ont fait avec une peau de mouton. Cette famille a été maudite par la défunte ! Si bien que, depuis cette date, quand il y a mort là-bas, il y a les linceuls. Ensuite, on couche le corps dans des peaux de mouton parce qu'ils avaient enterré cette orpheline-là dans un trou sans mettre de pagne. Ils ont eu de graves problèmes : maladies, décès... Ils ont consulté un devin c'est sorti et c'était la réalité. Même aujourd'hui, on les enterre avec une peau. Après la toilette mortuaire, c'est sur la peau. C'est comme ça même aujourd'hui Même aujourd'hui, ils le font ! Si tu n'as pas fait ça, tu auras de problèmes. Dans cette famille, tu es enfant de bourgeois, tu es enfant de pauvre, il faut la peau-là pour t'enterrer (Moussa et Mohamed, 24/4/2018).

Par ce discours, il faut comprendre que pour des populations, certains malheurs liés au non-respect des impératifs funéraires sont susceptibles de s'éterniser en ternissant la dignité d'un lignage. Les réactions sociales face à l'introduction de normes biosécuritaires en temps d'épidémie peuvent trouver leur

fondement dans ces types expériences sociales qui participent à l'entretien de la peur de la prise de risque pour la modification des rituels funéraires. Dans des consciences collectives, ces cas sont des référents en termes de conséquences liées à un éventuel réaménagement des impératifs funéraires. Au-delà du fait que la maltraitance du mort et les prises de risques sans la consultation des ancêtres peuvent avoir des conséquences graves sur la vie d'un vivant, des contacts avec les cadavres sont potentiellement porteurs de risques d'entités nosologiques populaires.

2.3.2. La peur des entités nosologiques populaires liées aux cadavres

Comme il a été indiqué plus haut, les discussions quotidiennes et les entretiens réalisés ont permis de comprendre que le cadavre humain est fondamentalement considéré comme dangereux et porteur de divers risques⁵¹. Cette conception est largement partagée par les répondants. Principalement perçus comme sources majeures de différents types de malheurs, pendant la période d'immersion, plusieurs des interlocuteurs n'ont jamais cessé d'attirer l'attention sur les risques pour nous de participer à des soins mortuaires. Ils n'hésitaient pas de nous encourager à aller consulter des vieux pour nous préparer des potions pour nous laver, nous purifier et nous protéger contre les éventuels dangers liés au contact avec les cadavres humains. Combien de personnes ne nous ont pas posé cette série de questions quand nous expliquions notre approche méthodologique ! « Tu n'as pas peur ? Qui t'a dit d'aller passer ton temps dans les morgues ? Tu arrives à dormir ? ». Ce qui nous paraissait curieux dans ces nombreuses questions est qu'il n'y a pas que les répondants qui nous posaient ces types de question ! Même des anthropologues et sociologues nous posaient également ces questions sur notre méthode de travail qui est immersion avec des observations participantes. Une sociologie spontanée peut faire comprendre que ces questions relèvent de la

⁵¹ Au regard des risques perçus autour du cadavre humain, « avant de toucher le mort, les participants s'enduisent les mains et les pieds de bouse de vache pour se protéger des souillures éventuelles, des humeurs du cadavre ». <https://www.rezoivoire.net/ivoire/patrimoine/2862/la-mort-chez-les-senoufo.html#.YKOhRes69pQ>

curiosité ou de notre audace à étudier un tel objet. Mais au fond, ces questionnements expriment la peur collective culturellement construite autour du cadavre humain. En effet, l'idée selon laquelle le corps d'une personne décédée est susceptible d'avoir un impact sur la vie de ceux qui le manipulent est presque partagée dans toutes les cultures. Dans des consciences collectives, même si une personne décède d'une mort naturelle — au sens où les savoirs culturels la conçoivent —, sa dépouille ne demeure pas moins un danger pour ceux qui ont la responsabilité d'en prendre soin.

Ainsi, les entretiens permettant d'identifier des entités nosologiques populaires liées à la manipulation des cadavres ont été recensées. Un laveur de cadavre et ancien porteur de masque *poro* explique que lorsque le corps est en état de putréfaction, « l'odeur peut rentrer dans le ventre ». Plusieurs autres répondants estiment que le fait de respirer la puanteur de la décomposition peut affecter l'état de santé des personnes qui pratiquent la toilette mortuaire. De ce point de vue, il y aurait une contamination par voie aérienne en lien avec la putréfaction du corps de la personne décédée. Ces risques perçus peuvent constituer des éléments pour la construction des politiques de communication préventive.

Les répondants soulignent qu'en plus de cette éventuelle contamination aérienne, ces pratiquants de la toilette mortuaire peuvent faire des songes dans lesquels ils verront le mort, perturbant ainsi son sommeil. Or, dans l'aire culturelle senoufo, voir dans son sommeil une personne décédée est interprété comme un symptôme d'un processus pouvant conduire à l'altération de la santé, si l'individu ne prend pas des précautions pour éloigner le mort. Cette conception entre en parfaite résonance avec le discours de la santé publique sur le manque de sommeil comme un problème de santé.

Des contaminations par l'intermédiaire d'un objet, d'un espace de soin aux morts ou encore d'une personne ayant été en contact avec le corps d'une personne décédée ont été identifiées dans des discours de répondants. Comme ailleurs, dans les savoirs populaires senoufos, les enfants constituent une catégorie vulnérable.

Pour ce faire, les Senoufo pensent que « le corps peut attraper l'enfant » qui joue sur les lieux de la toilette mortuaire contenant encore des eaux de la toilette. En outre, lorsqu'un laveur de cadavre ne s'est pas purifié après la toilette mortuaire et qu'il partage son éponge de douche avec les enfants, ces derniers risquent également d'être « attrapés par le mort ». Ces contacts sans protection préalable et sans purification *a posteriori*, peuvent provoquer des hallucinations et des cauchemars chez l'enfant.

Quand tu fais ça, si tu te laves avec même éponge avec un enfant, le corps-là peut attraper cet enfant. Quand les enfants s'amuse dans les coins où on a lavé le corps-là, on dit ça agit... Tu sais, il y a des gens qui disent même après le décès, les enfants les voient ; ça veut dire que la personne devient malade. Quand il voit ça, sa respiration n'est pas bien, ça lui donne maladie... (Isaac, 24/01/2018).

Outre les hallucinations et les cauchemars, le discours d'Isaac met en lumière un autre modèle étiologique lié aux cadavres chez les enfants. De son discours, nous pouvons retenir qu'un enfant qui entre en contact avec des objets ou des espaces souillés par le liquide corporel d'une personne décédée peut causer un problème respiratoire chez cet enfant.

Une autre entité nosologique populaire liée aux cadavres est « *n'teman* ». Cette pathologie est décrite par les répondants comme une pathologie transmise par le contact ou le fait de voir le sang d'une personne décédée suite à un accident comme par accident de la circulation, noyade, pendaison, morsure de serpent, fusillade, etc. Cette entité nosologique est très connue dans l'aire culturelle senoufo, car toutes les personnes rencontrées durant l'immersion en ont parlé. Cette maladie peut être également provoquée par la manipulation ou la vision du cadavre d'une femme enceinte qui meurt avec ou sans le bébé dans le ventre, que ce soit en couche ou suite à une maladie. Ces premières informations montrent que cette entité nosologique populaire est principalement induite par les cadavres *senon*. En revanche, deux (2) interlocuteurs soutiennent que ce modèle étiologique peut être aussi imputé à la manipulation de tout autre cadavre. En rapport avec les autres

types de cadavres, cette maladie semble n'affecter particulièrement que les laveurs de cadavre du fait de voir et nettoyer les parties intimes des personnes décédées. Du point de vue des savoirs populaires, cette pathologie se manifeste par les larmoiements des yeux souvent associés à la fièvre et des maux de tête. Lorsque la maladie n'est pas traitée, elle peut conduire à ce que les répondants appellent *fù*, qui désigne la cécité. A ce stade, il n'y a plus de possibilité de recouvrir la vue. Les stratégies de sensibilisation peuvent s'inspirer de ces pathologies pour faire passer les messages qui feront sens chez les populations.

Un chef de village attirait notre attention sur une autre éventuelle pathologie liée au cadavre humain. Il nous informe dans son discours que le fait de regarder longuement et fréquemment un cadavre humain peut avoir des conséquences sur l'ouïe. Suivant ses propos, les laveurs de cadavres ont parfois des troubles auditifs. Il explique que cette maladie se manifestant par des douleurs au niveau de l'ouïe peut aboutir à la surdité. Au regard de l'intérêt de cette recherche, les informations sur les entités nosologiques populaires liées aux cadavres peuvent aider à la définition de la dimension sociale de la préparation et des réponses aux épidémies. Les politiques de communication en santé peuvent s'inspirer de ces savoirs locaux pour construire les messages de sensibilisation. Cependant, l'introduction de normes biosécuritaires peut mettre en cause des intérêts qu'il va falloir prendre en compte pour des réponses inclusives aux épidémies.

2.4.Intérêts culturels, symboliques et institutionnels en cause par le réaménagement des rituels funéraires

Plus haut, nous avons signalé la question des enjeux (intérêts sociaux, économiques et symboliques) et les risques de remise en cause (symboles de pouvoir, positions sociales, autorités coutumières, règles sociales, principes religieux, etc.). En quoi l'introduction de normes biosécuritaires peut mettre en cause ces intérêts ? L'analyse de ces différents intérêts des acteurs permet en effet d'identifier et de prendre en compte les préoccupations de l'ensemble des acteurs

afin de favoriser la mobilisation et l'implication de ceux-ci dans la mise en œuvre des mesures sanitaires.

2.4.1. « Ceux qui savent n'en parlent pas... » : entre peur et protection des valeurs

Dans la description du déroulement de l'immersion, il a été souligné le rôle important qu'a joué Zana dans l'identification des répondants. Grâce à lui, nous avons pu rencontrer Ismaël qui, après l'exposition des objectifs de recherche, répond : « ceux qui savent n'en parlent pas ». Il poursuit son intervention en expliquant que dès que l'on parle des possibilités de réparation des erreurs ou des transgressions dans les funérailles, le *poro* est systématiquement invoqué. Or, le *poro* est une pratique sacrée dont les secrets ne doivent pas être dévoilés aux personnes non-initiées. Pourtant, ceux qui seraient mieux placés pour nous renseigner sur les rituels funéraires sont des personnes initiées aux *poro* et ces derniers n'ont pas le droit de diffuser les secrets du *poro*. En effet, les données montrent que le silence occupe une place importante dans les modalités de communication et de gouvernance des conduites individuelles et collectives des Senoufo de Côte d'Ivoire. Ainsi, le silence est savoir et pouvoir. Le silence est donc une dimension essentielle de la vie sociale des Senoufo. Se taire et faire taire sont deux des qualités indispensables à l'acquisition du statut d'érudits dans cette société. En pays senoufo, les principes du *poro* sont inséparables des conduites quotidiennes et des rituels funéraires. Le premier défi qu'il nous a fallu relever lors de la collecte des données de terrain était liés à la sacralité, l'entretien de la peur autour des morts au regard des règles du *poro* et au silence autour de toutes ces pratiques sociales. Le jour du rendez-vous de l'entretien avec Ismaël, dès que nous avons abordé la question des rituels funéraires, il nous rappelle son discours de prise de contact : « c'est pourquoi la dernière fois je t'ai dit dans, le *poro* ceux qui le savent n'en parlent pas ». De même, Richard racontait ceci :

Tu peux avoir la barbe comme moi, si c'est une affaire d'initié, on est dans le village, on veut parler de ça, on va dire : "on est de trop" ou bien on dit : "les enfants sont là". Tu as beau avoir la barbe ; tu n'as pas fait le poro, tu es un enfant, parce qu'il y a des choses que tu ne connais pas ; tu es dehors ; tu imagines ; tu es intelligent ; tu as fait école comment, comment ; tu es allé faire culture, heu... comment on appelle... coloniale ; tu es très, très doué ; tu es très intelligent tu peux tout imaginer, mais tu ne peux jamais connaître ce qui est là-bas, temps que tu n'y es pas entré, ce n'est pas possible ! Ça, c'est vraiment un secret qu'on ne peut pas expliquer, qu'on ne comprend pas ! Les vieux on vraiment arranger cette affaire-là ! [Rires]. C'est quand tu es entré que maintenant tu connais... (Richard, 18/11/2017).

La recherche a été ainsi confrontée à la réalité du terrain à cause des secrets entretenus autour des rituels d'initiation, notamment le *poro*. Dans les imaginaires collectifs, la transgression de ces secrets peut induire plusieurs malheurs pouvant conduire même à la mort. Or, comme il a été observé dans tous les entretiens et lors des cérémonies funéraires, les différentes manières culturelles de traiter un mourant et le corps d'une personne décédée sont ancrées dans les rituels d'initiation. Cet entretien social de la peur des conséquences de la transgression du secret constituait un premier obstacle au processus de collectes des données sur les rituels funéraires. Si déjà dans les circonstances d'une situation dite normale les participants ont peur de livrer certaines informations, il est possible que ce silence soit encore plus durci dans des contextes d'urgence où les expériences ont montré que populations locales sont davantage méfiantes. Pour symboliser le silence et l'entretien du secret en société senoufo, Arthur explique que la représentation du calao dans le *poro* est illustrative.

...cela fait partie de notre formation aussi ; c'est cela le senoufo. Quand vous prenez le calao là, il a un gros ventre ? Il absorbe tout, mais avec une petite bouche, il parle très peu, des oreilles qui lui permettent d'écouter mais, il parle très peu, c'est ce qui caractérise les Senoufo ; la valeur simple du calao... (rires) (Arthur, 21/04/2028)

Les différentes informations attestent en revanche que le silence, – objet fuyant, énigmatique et parfois inextricable –, peut s’appréhender au travers de la peur sociale qu’inspire l’idée même de sa rupture. De fait, en pays senoufo, le rapport du pouvoir à la société n’est pas essentiellement différent du rapport établi entre les savoirs, les interdits, et cette relation est évidemment chargée de sacralité. En effet, la contrainte exercée par la loi du silence sur l’individu et est tellement forte qu’il recèle en lui une parcelle de sacré. Cette loi du silence entretenu également dans les rites funéraires consacre en partie son caractère dangereux pour ceux qui prendrait le risque de les transgresser. Moyen de contrôle social, le silence est institué, notamment au travers des rites d’initiation au *poro*, importante institution sociale de cette aire culturelle. Ces savoirs durement acquis à travers des épreuves d’initiation sont considérés comme sacrés. En partie pour cette raison, ils ne doivent pas être diffusés aux sénoufos non-initiés, encore moins à des personnes étrangères. Là où la parole est absente pour entretenir ou consolider les liens sociaux, des rites et des interdits sont en effet convoqués.

Plusieurs personnes ont d’ailleurs attiré notre attention sur le caractère sensible des rituels funéraires en pays senoufo. Après avoir échangé pendant plus d’une heure avec Ousmane, avant de nous quitter, il sort la phrase suivante : « Fais très attention, parce que tu travailles sur un truc sensible chez nous ». Avant lui, Bernard, un prêtre initié au *poro*, avait suggéré de ne pas insister sur des questions que les personnes essaient de contourner pour ne pas répondre. Cette peur de communiquer sur les secrets du *poro* a poussé un chef de village, qui fut un informateur privilégié durant l’immersion, à interdire de citer son nom dans ce travail.

Nous avons tous peur du poro. Il y a des règles qu’il faut impérativement respecter sinon tu meurs, on ne joue pas avec. Voilà, je t’ai donné assez de détails. S’il te plait, ne dit pas mon nom quand tu vas écrire, sinon je serai amendé. Or, en tant que chef si on doit m’amender, c’est un bœuf... » (Sylla, 30/04/2018).

A propos de la sanction, l'histoire d'un important homme politique de la région nous a été raconté pendant l'immersion. Ce dernier qui fait partie d'une famille royale de région aurait été courroucé par les pratiques des parentés à plaisanterie lors du transfert du corps au village d'un membre de sa famille. Il aurait alors refusé de continuer au village, et malgré les supplications des vieux, l'homme politique resta sur sa position. Le lendemain, avant le lever du jour, il reçut une délégation de ses pairs initiés, lui informa qu'il était amendé.

La sanction d'un important homme politique par ses pairs initiés

Le 21 avril 2018, lors d'un voyage avec Arthur pour assister à des cérémonies funéraires dans un village, il racontait sans entrer dans les détails, la sanction d'un important homme politique initié au *poro*. Deux jours plus tard, lors d'une discussion avec le personnel de la morgue, l'un d'eux évoqua spontanément ce fait et nous avons saisi l'occasion pour avoir des détails sur cette histoire de sanction. Ce dernier faisait partie de la catégorie des *kakyeleor*. C'était en effet dans le courant du mois de juin 2018 à l'occasion des funérailles auxquelles l'homme politique avait participé. Lors des funérailles en pays sénoufo, les petits enfants ainsi que des personnes ayant des alliances lignagères avec la personne décédée font des mises en scène pour une théâtralisation du décès. Appelée « mama dé », cette pratique consiste à imiter la personne décédée, et souvent, bloquer le cortège funéraire pour réclamer une somme avant l'enterrement. C'est ainsi qu'un groupe d'alliés avait bloqué le cortège funéraire auquel faisait partie l'homme politique. Ces derniers avaient exigé une somme de 10 000 FCFA à l'homme politique avant de laisser passer le fourgon mortuaire. Mais, l'homme politique n'avait pas apprécié l'acte et décida de ne plus aller aux funérailles. Il ordonna alors son chauffeur de le ramener chez lui à la maison. Malgré l'intervention des anciens initiés, l'homme politique ne participa point aux rituels d'enterrement. Le lendemain matin, pendant qu'il s'apprêtait à retourner à Abidjan, il reçut la visite d'une délégation des vieux du *poro*. Il fut informé que pour avoir désobéi à ses aînés, il était passible d'une amende consistant à la remise d'un bœuf. Les deux témoins, rapportent que cet homme politique avait immédiatement reporté son voyage pour le remettre au lendemain. Il acheta alors un bœuf et se rendit dans le « bois sacré » avec les vieux pour lever la sanction, ce jour-là.

Comme celui-ci est économiquement puissant, l'amende d'un bœuf ne constitue pas un problème majeur pour lui, afin de restaurer son image vis-à-vis des siens. Si c'était un chef de famille ou de village n'ayant pas suffisamment de moyen pour sauver sa face, quelle humiliation ! En conséquence, la peur de froisser son image sociale ou de subir une censure communautaire ou encore des effets de la

transgression des principes de l'institution, il vaut mieux se taire. Ce silence collectivement entretenu autour des institutions sacrées peut être renforcé. Ceci, lorsque l'introduction d'une nouvelle norme comme les mesures de biosécurité se fait de manière violente, sans avoir préalablement jaugé les potentiels risques encourus par les acteurs concernés.

2.4.2. Le risque de remise en cause des enjeux socio-économiques et de l'image du lignagère

L'analyse des données sur ce que représentent le mort et les ancêtres dans l'aire culturelle senoufo permet de soutenir que le réaménagement des rituels funéraires en temps d'épidémie sans prise de précaution peut, *a posteriori*, mettre en cause des enjeux socio-économiques. Rappelons cette phrase d'un des répondants qui dit que le mort est l'« intercesseur des vivants auprès des ancêtres »⁵². En conséquence, tout manquement envers cet intercesseur peut le conduire à ne pas transmettre les vœux des vivants aux ancêtres. Or, comme Arthur le soulignait, « le senoufo ne fait rien sans avoir invoqué ses ancêtres » afin que ceux-ci bénissent son commerce, fructifient ses récoltes agricoles, favorisent le succès et la réussite des enfants du lignage, etc. Ainsi, ne pas réaliser les rituels funéraires peut susciter chez les populations un sentiment de prise de risque qui, ultérieurement, peut avoir des effets sur leurs économies. Par ricochet, la capacité du lignage à offrir des cérémonies funéraires ostentatoires à ses membres peut s'affaiblir. Si la malédiction de la transgression des normes funéraires n'est pas conjurée ou réparée, cela peut, à long terme, dégrader l'image sociale du lignage.

En outre, comme nous l'avons fait constater dans le premier constat de recherche, l'initiation au *poro* — indissociables aux rites funéraires — permet une forme d'organisation familiale, sociale et politique. Les résultats de recherche montrent que ceci permet également une maîtrise croissante des ressources naturelles et des richesses ainsi que des propriétés. Ainsi, à propos des risques de

⁵² Extrait de mon journal de terrain lors d'échanges avec Norbert, le 25/05/2018

remise en cause des enjeux socio-économiques et de l'image sociale du lignagère, les informations collectées grâce aux entretiens montrent que lors des cérémonies funéraires, chaque chef de lignage est tenu de faire don d'un linceul au lignage endeuillé pour l'embaumement du corps de la personne décédée. Ces mêmes informations attestent qu'après l'enterrement, le chef du lignage garde le reste des linceuls dans une caisse, appelée *kougbeul*, pour soutenir d'autres lignages lorsqu'il y aura un décès. Ainsi, chaque chef de lignage a une réserve de linceuls. Lorsqu'un décès survient chez lui, il présente d'abord sa réserve à l'ensemble avant que les populations de présentent leurs dons. Selon les discours, ce fonds de linceul est un bien commun. Tous les membres du lignage peuvent s'en servir et ils contribuent ensemble à la reconstitution de ce fonds.

D'habitude, les gens cultivent dans la famille, quand ils récoltent, ils utilisent l'argent pour payer des pagnes blancs-là pour déposer dans le kougbeul. Le jour où quelqu'un a besoin de pagne, il vient voir le vieux pour dire : « je vais faire enterrement dans tel coin, je veux que tu me donnes un pagne ». Ça, c'est ton oncle, même si tu as l'argent, tu donnes l'argent à ton oncle pour payer des pagnes pour garder, voilà ! (Isaac, 24/01/2018)

En effet, le contenu du fonds de linceuls détermine le prestige social du lignage. Et lorsqu'un corps doit être enterré dans l'immédiat, c'est ce fonds du lignage qui supporte le coût des linceuls. Le lignage perd son prestige et son image sociale, prend un coup lorsqu'il ne parvient pas à assurer ce minimum de linceuls pour l'enterrement de son membre. Il semble donc nécessaire que la préparation aux épidémies prévoie un fonds afin de contribuer à l'enterrement, mais aussi pour sauver la face des familles qui perdent brusquement des membres en vue d'atténuer les frustrations sociales. Ceci nécessite une anthropologie économique du funéraires en vue de mieux envisager la budgétisation de frais dans l'élaboration du plan de réponse.

2.4.3. Le risque de remise en cause de l'autorité et l'ordre des interactions sociales

L'analyse des données montre que l'introduction de normes biosécuritaires risque d'intervertir l'ordre des interactions et l'autorité coutumière qui trouvent leur fondement dans les institutions sociales locales. Nous avons souligné que le *poro* en charge de l'intégration sociale de la composante masculine transmet des savoirs et savoir-faire et promeut la solidarité entre les pairs au travers des rituels funéraires. D'un point de vue institutionnel, au travers des rituels funéraires, le *poro* permet la reproduction des jeux sociaux, des rôles, des positions sociales et entretient de l'ordre des interactions entre différentes catégories d'acteurs. Par ces rites funéraires, le *poro* garantit la sécurité de chacun de ses membres, voire de l'ensemble de la société. Ce faisant, les anciens (*katcheleor*) justifie leur pouvoir et leur hégémonie sur l'ensemble de la société en entretenant un état de sécurité et de prospérité collectives. Ce pouvoir de contrôle et de protection enracinés en partie dans les rites funéraires leur permet d'ordonner et faire agir les plus jeunes. La répartition institutionnelle des tâches et des rôles lors des cérémonies funéraires permet de saisir ce que peut faire l'introduction d'une norme biosécuritaire dans le fonctionnement d'une institution sociale et l'ordre social.

Avant les ambulances, quand la personne meurt dans un village, c'est les poroman qui vont la chercher, même si le corps est décomposé et qu'il coule sur leurs têtes, ils sont obligés de le faire parce que ça fait partie de la formation ! Et la seule chose qui peut vous forcer à faire, c'est l'initiation, c'est le poro, sinon je ne vois pas ce qu'aujourd'hui pourrait faire que tu vas demander à un jeune de prendre un corps décomposé et puis il va le faire ! (Arthur, 21/04/2028).

Ainsi, pendant la formation, les impétrants doivent impérativement participer aux rituels funéraires des personnes initiées, car ils sont appelés à assurer ces pratiques et les transmettre à la génération future, leurs cadets. Ce faisant, le *poro* construit des esprits de discipline, de reconnaissance, de solidarité entre les pairs initiés. Outils de contrôle ou de régulation sociale, les rituels funéraires

constituent des espaces mise en scène du pouvoir des différentes catégories d'acteurs fabriquées par l'initiation. Au regard de l'indissociabilité des rituels funéraires aux rituels d'initiation, modifier ces rituels sans un compromis ancré dans les institutions sociales locales fragilise le fondement de la société et des institutions qui l'incarnent. Au regard du fort ancrage des rituels funéraires dans le *poro* qui incarne le pouvoir politique, ne pas les réaliser peut avoir plusieurs conséquences sur l'ordre social en général, mais aussi sur l'ordre des interactions entre les différents groupes sociaux. Les rituels funéraires, l'un des principaux piliers du *poro*, leur absence sans compromis affaiblit le pouvoir de cette institution sociale qui régule les conduites individuelles et collectives. En revanche, cela a pour conséquences, la fragilisation, l'affaiblissement du pouvoir des *katcheleor* : les « vieux sages » ayant le pouvoir de décision. Cette chaîne de conséquences induit un effritement, un délitement des liens sociaux *a posteriori*. Ce dernier point soulevé montre la nécessité de la perspective temporelle dans l'élaboration et la mise en œuvre des plans de réponse aux épidémies. Penser la dimension sociale de la préparation aux épidémies, c'est penser aux conséquences inattendues que le réaménagement des rituels funéraires peut induire ultérieurement et les stratégies de leur atténuation.

Conclusion partielle

Le chapitre qui finit ici a analysé les enjeux (intérêts sociaux, économiques et symboliques) et les risques de remise en cause (symboles de pouvoir, positions sociales, autorités coutumières, règles sociales, principes religieux, etc.) liés au réaménagement des rituels funéraires. Les analyses attestent que l'introduction de normes biosécuritaires peut mettre en cause plusieurs enjeux. La connaissance de ces enjeux permet d'envisager les défis auxquels l'introduction de la mise en œuvre des mesures sanitaires en temps d'épidémie pourrait être confrontée.

Le premier défi concerne la diversité des acteurs et des institutions sociales impliquées dans les processus décisionnels avec des logiques parfois enchevêtrées, voire opposées. En effet, du fait d'appartenir à plusieurs différentes institutions sociales, le jour de la mort, toutes les structures d'appartenance voudront rendre hommage au mort. L'introduction de normes biosécuritaires en temps d'épidémie, sans une approche inclusive préalablement bâtie, peut léser certains groupes d'appartenance dans leurs droits et devoirs vis-à-vis de la personne décédée. Intervenir dans un tel contexte nécessite une approche permettant d'identifier le groupe, la religion ou la culture d'appartenance privilégié par la personne décédée ou revendiquée par la famille. Cela permet de revenir sur la nécessité des rituels de l'agonie. En effet, le groupe, la religion ou la culture d'appartenance privilégiée par la personne décédée ou revendiquée par la famille est repérable au chevet de la personne mourante, car en général, cette phase finale est réservée aux intimes.

Le deuxième défi auquel l'introduction de normes biosécuritaires va devoir faire face dans le réaménagement des rituels funéraires est en lien avec la culture de dignité, l'un des piliers des dispositifs d'intervention. Dans le contexte des Senoufo de Côte d'Ivoire, la culture de la dignité exige que le corps d'une personne initiée au *poro* ou au *sandogo* ne soit en principe pris en charge que par les pairs. Par conséquent, la manipulation du cadavre d'une personne abonnée à l'une ces institutions par d'autres personnes est perçue par les pairs comme une profanation du corps et un mépris envers leur institution. En outre, cette culture de la dignité promeut des cérémonies funéraires ostentatoires avec une forte participation des populations et de masques sacrés, lorsqu'il s'agit notamment de personnes initiées au *poro*. En revanche, ne pas respecter ces rituels funéraires apparaît comme un émiettement de la dignité à la fois de la personne décédée et de son lignage dont le mode de vie visait à éviter la honte dans la mort. L'émiettement de la dignité d'une personne décédée peut conduire à la perte du prestige social de la famille ou du lignage.

Le troisième défi est en lien avec la question de sécurité, une autre importante dimension de l'approche biosécuritaire pour la gestion des cadavres de masse en temps d'épidémie. Comme dans d'autres aires culturelles, le contexte senoufo montre qu'un rituel mal exécuté ou pas du tout réalisé, peut avoir des effets néfastes sur la famille, le lignage, voire la société. Culturellement, c'est un impératif d'offrir de l'eau à boire à la personne agonisante. Un autre impératif consiste à fermer les paupières de la personne qui vient de mourir, puis de procéder à une pré-toilette. L'absence de ces quelques impératifs funéraires peut susciter le courroux de la personne décédée ainsi que les ancêtres. Le réaménagement des impératifs funéraires sans prise de précaution préalable, trouvant son fondement dans les institutions sociales locales, peut induire un sentiment d'insécurité chez les populations. Dans les dispositifs de l'enterrement digne et sécurisé, au-delà des mesures de protection des populations contre le risque de la transmission de la maladie, il importe de penser au risque numineux qui apparaît aux populations comme bien plus important que le risque de contamination.

Le quatrième défi de l'introduction de normes biosécuritaires est en lien avec les intérêts socio-économiques. En effet, pour toutes les situations d'observations, que ce soit à la morgue comme au village, lors de l'emballage du corps, une calebasse est posée au chevet du corps et les participants y mettent de l'argent. Il en est de même pour le creusement et la construction des tombes. Parfois, c'est directement sur le cadavre en instance d'emballage que les participants jettent l'argent. Lorsque la toilette mortuaire et l'emballage du corps ont été pratiqués par les personnels de la morgue, la somme collectée leur revient. Il en est de même lorsque les thanatopracteurs itinérants s'occupent de la dépouille. En revanche, pour les personnes initiées au *poro*, les répondants expliquent que l'argent recueilli par les jeunes initiées est versé au bois sacré. Culturellement, les personnes impliquées dans ce processus de prise en charge du corps jouissent parfois d'un certain prestige dans la société. L'introduction de mesures biosécurité sans penser en amont à ces aspects peut mettre en cause ces prestiges.

Le cinquième défi lié au réaménagement des rituels funéraires au nom des principes biosécuritaires est d'ordre symbolique. En effet, l'autorité des *katcheleor* est en grande partie consacrée par le *poro* qui lui-même repose sur le pouvoir des ancêtres. Et les rituels funéraires sont indissociables aux rituels d'initiation et aux dispositifs de contrôle social. La modification brusque de tels rituels est susceptible de mettre en cause l'ordre des interactions et les symboles de l'autorité de ces anciens initiés qui ont la charge des affaires politiques. Ainsi, l'un des enjeux sera de s'inscrire dans une perspective temporelle afin d'assurer la quiétude sociale et garantir la performance des institutions sociales après la crise de mortalité par épidémie. Cela permettra de réduire les risques d'effritement des rapports et liens sociaux en post-crise de mortalité par épidémie. Après avoir montré les enjeux liés à l'introduction brutale de normes biosécuritaires dans la société senoufo et les éventuels défis de la mise en œuvre des mesures sanitaires en temps d'épidémie, le chapitre suivant va examiner les impératifs funéraires à la lumière des exigences sanitaires.

Chapitres 3 : Les pratiques mortuaires face aux exigences sanitaires : le social au prisme de la biosécurité

Introduction

L'objectif du présent chapitre est de décrire les espaces et les pratiques mortuaires impliquant des contacts avec la personne mourante ou décédée ainsi que les objets potentiellement souillés par les liquides corporels. Il s'agit de dégager, dans le processus funéraire, les moments où les acteurs touchent le corps ou les objets souillés par les fluides corporels, mais aussi les moments où n'impliquent pas de contact. La question à laquelle nous tentons de répondre ici est de savoir quelles sont les occasions de contact, c'est-à-dire les moments et les pratiques à fort risques, à moindres risques ou sans risque de contamination en temps d'épidémie. Le but est d'identifier les présumés risques liés aux impératifs funéraires pour envisager son atténuation ou sa prévention en situation d'épidémie comme la MVE. L'intérêt de la recherche est d'analyser les occasions de contact dans les rituels

funéraires est d'y circonscrire les zones de risques majeurs, les zones à moindres risques et les zones de risques mineurs, voire les zones sans risque. Les pratiques funéraires seront ainsi lues à la lumière des modes de transmission de la MVE et des normes biosécuritaires visant à limiter les risques de transmission.

3.1.Lieux et pratiques funéraires constituant des occasions de contact avec la personne mourante et ses liquides corporels

Comme dans plusieurs sociétés ailleurs, la fin de vie est un moment décisif en pays senoufo. Selon que la mort se déroule à domicile ou dans un centre hospitalier, des pratiques parfois ritualisées sont mises en œuvre pour accompagner la personne mourante afin de l'aider à entrer dignement dans la mort. Ces pratiques peuvent constituer des zones de risques importants de transmission en situation d'épidémie.

3.1.1. Les pratiques culturelles d'accompagnement des personnes mourantes à domicile

Culturellement, les personnes mourantes sont généralement assistées par un membre de la famille ou du lignage, selon les discours recueillis. Une personne mourante peut être assistée par un neveu ou une nièce, une sœur ou un frère, un fils ou une fille, un cousin ou une cousine, le conjoint ou la conjointe, un petit-fils ou une petite-fille. Du point de vue des principes culturels, le choix de ces acteurs repose sur le droit d'ainesse. C'est donc l'ainé ou la personne la plus âgée de la famille qui est habilité(e) à assister une personne mourante. Lorsque ceux-ci sont indisponibles, d'autres membres de la famille ou du lignage peuvent accompagner la personne mourante. En plus de ces potentiels accompagnants, la personne mourante peut recevoir la visite non seulement des membres de la famille et du lignage, mais également des personnes de son réseau social (groupes d'appartenance). Ces acteurs jouent différents rôles autour du malade, comme le témoigne le discours ci-dessous.

On touche une personne malade ou morte parce que le malade t'appartient. À tout moment on peut le toucher. Il faut être à ses petits soins pour ne pas que le malade ou le mort manque de quelque chose. Il faut donner à boire lorsque le malade est en train d'agoniser. Il n'y a pas d'interdit à toucher le malade, mais il faut lui donner à boire parce que lorsque quand il agonise, la gorge devient sèche... (Adja, 19/05/2018).

Les assistants ont ainsi pour rôle d'aider le mourant à manger ou à boire ou encore de lui faire prendre ses médicaments. Lorsque la personne est dans un état de dégradation avancée, la famille désigne une ou deux personnes qui restent permanemment à son chevet. Quand il doit assouvir l'un de ses besoins biologiques, une personne lui vient en aide. Pour lui donner à manger, par exemple, l'un des accompagnants le tient par le busque tandis que l'autre lui met la nourriture dans la bouche. L'autre rôle des accompagnants consiste à s'occuper de l'hygiène de la personne mourante. Assurer l'hygiène implique le traitement des liquides biologiques, l'entretien des draps et des habits ainsi que l'entretien corporel et l'habillement. Ainsi, en cas de vomissure ou d'urine dans un drap ou dans un récipient ou dans les draps, l'accompagnant nettoie l'objet ou les draps souillés. Ces accompagnants surveillent l'évolution de l'état du moribond pour informer le chef de famille ou du lignage dès expiration de la personne.

Le processus d'annonce du décès est indissociable aux pratiques culturelles de constatation du décès. L'annonce du décès débute dès les premiers soupçons du dernier soupir avec les pratiques de constatation. Lorsque les accompagnants soupçonnent un arrêt total de la respiration, ils envoient une personne pour en informer le chef de famille.

Au village, c'est les vieilles qui sont à côté. Quand elles se rendent compte que le monsieur ou bien la dame n'est plus, elles disent : « allez-y nous chercher le chef de la famille pour venir ». Elles ne disent jamais que la personne est décédée. Quand on va le chercher, il arrive, elles disent : « ah! viens voir le malade ou la malade » (Arthur, 18/04/2018).

Celui-ci vient s'acquiescer de l'état du mourant. En général, il procède d'abord par une pré-toilette avec de l'eau froide. Ensuite, selon son autorité par rapport à la personne qui vient de décéder, et conformément aux principes culturels, il en informe directement le chef du village ou sollicite d'autres vieux pour venir attester le décès. Lorsqu'au moins une seconde personne vient attester le décès, cette dernière essaie de prendre le pouls, vérifie si les paupières ont été baissées, etc. Dans certaines circonstances de décès, les pratiques de constatation peuvent imposer des rituels de baissement des paupières.

Suivant la démarche culturelle, le décès ne peut être annoncé à l'ensemble des populations qu'après les constatations par plusieurs personnes, notamment les chefs de famille ou de lignage. Ceux-ci représentent alors la catégorie vulnérable dans cette phase qui précède immédiatement l'annonce du décès. A domicile, les principaux acteurs impliqués dans ces différents contacts sont des membres de la famille nucléaire ou du lignage, notamment les vieilles femmes qui, comme d'autres aires culturelles, représentent la population la plus vulnérables dans cette phase de la mort. Il résulte de cette brève description que des pratiques culturelles d'accompagnement en fin de vie que cette phase décisive, nécessitant la présence de famille, constitue une importante occasion de contact avec la personne mourante et les objets potentiellement souillés par les liquides corporels. Mais ces pratiques décrites peuvent également se dérouler à l'hôpital, parfois avec les mêmes types d'acteurs.

3.1.2. Les pratiques d'accompagnement dans les espaces hospitaliers

Le lundi 28 août 2017, il était 8h 53, un taxi stationna à l'entrée du service d'urgences du CHR de Korhogo. En plus du conducteur, le véhicule transportait cinq autres personnes dont trois (3) femmes de la cinquantaine et deux (2) hommes de la quarantaine. Les trois (3) femmes occupaient les sièges arrière, tandis que les hommes partageaient le siège avant. Les deux hommes descendirent et allèrent appeler le technicien de surface qui vint avec un fauteuil roulant. Les femmes descendirent, mais la troisième restait assise. Elle était la malade, visiblement très

affaiblie, accompagnée par les autres. Aidés par le technicien de surface, les hommes firent sortir la femme malade, la déposèrent dans le fauteuil roulant pour la conduire dans un box de malade. A 10h08, une autre malade, dans un état très avancé de la maladie, arriva dans les mêmes conditions que la première. Accompagnée par deux (2) femmes et un homme, elle était non communicante. Ne pouvant pas se tenir dans le fauteuil roulant, le technicien de surface vint avec un brancard. Les deux (2) hommes et le technicien de surface, aidés volontairement par d'autres personnes assises devant le service d'urgence, sortirent la mourante du véhicule. Ils la firent coucher sur la civière et le technicien de surface la conduisit rapidement dans un box où les hommes la prirent dans les bras, sans gants, pour la déposer sur le lit de soins. Non communicante, l'un des infirmiers vint recueillir quelques informations auprès des accompagnants, puis ordonna à une aide-soignante de prendre la tension de la mourante. Le 4 septembre 2017, à 10h30, un autre taxi vint stationner à l'entrée du service d'urgences de l'hôpital. A bord, il y avait un homme occupant la place de devant, à côté du chauffeur et, derrière, deux (2) femmes encadraient une femme malade, dont les traits physiques la rendaient plus jeune que les deux (2) accompagnantes. Dès que le taxi a stationné, le technicien de surface se précipita pour sortir un fauteuil roulant. Il aida les accompagnants à sortir la malade du taxi pour la déposer dans le fauteuil roulant. Il la conduisit devant un box, puis, avec les parents, ils la firent coucher sur le lit de soins. Quelques instants plus tard, une femme, physiquement beaucoup plus avancée en âge, les rejoignit en pleurs. L'une des femmes venues avec la malade dans le taxi s'assit au chevet du lit et déposa la tête de la malade sur ses cuisses. L'autre femme, assise en face, les regardait tristement. Pendant ce temps, l'homme qui les accompagnait alla rapidement acheter les premiers médicaments que venait de prescrire le médecin, après les premiers diagnostics.

Plusieurs informations peuvent être tirées de ces situations décrites ici à titre illustratif. Elles permettent de comprendre que le transport d'une personne mourante, du domicile à l'hôpital, peut, en plus des membres de la famille et des équipes soignantes, occasionner des contacts avec le chauffeur, le technicien de

surface, qui joue aussi le rôle de brancardier, et d'autres personnes dans la cour de l'hôpital. Ainsi, le risque de contamination qui s'étend du domicile à l'hôpital peut impliquer une diversité d'acteurs ; En outre, le volontarisme des personnes qui prennent le risque de venir aider à porter la personne malade sans se poser de question montre la compassion et la solidarité dans les contacts qui, d'un point de vue de l'épidémiologie, comportent des risques de transmission. Pourtant, ces gestes d'humanisme trouvent en effet leur fondement dans la culture. L'ancrage de ces contacts dans les valeurs culturelles promues dans les processus de socialisation fait que, même à l'hôpital, il est souvent difficile pour la famille d'abandonner un tant soit peu la personne malade avec les équipes soignantes. Ainsi, des échanges sur les pratiques d'accompagnement des familles avec une cohorte de quatre (4) stagiaires de l'Institut National de Formation des Agents de Santé (INFAS) de Korhogo au service d'urgences ont permis de savoir que parfois des tensions peuvent naître entre des personnes accompagnantes et les équipes soignantes qui leur demandent de se retirer afin qu'elles puissent procéder aux examens médicaux. L'une de ces stagiaires expliquait que le 21 novembre 2017, un monsieur avait accompagné sa génitrice aux urgences. Lors des soins, les soignants lui avaient demandé de sortir du box. Mais, il avait refusé en dépit des tentatives d'explications des soignants. Toujours selon elle, il avait fallu l'intervention du médecin généraliste, chef du service d'urgences, pour que le monsieur accepte de sortir afin de laisser les soignants traiter sa mère. Ainsi, la fin de vie qui constitue d'importantes occasions de contact apparaît aussi comme des moments de tensions entre les équipes soignantes et les personnes accompagnantes.

Dans les échanges avec la même cohorte de stagiaires de l'INFAS, il ressort que parfois des religieux fassent des séances de prières au service des urgences pour accompagner les personnes mourantes. Pour ce faire, des pasteurs et des imams vont souvent prier pour les personnes en fin de vie. Ces stagiaires expliquent que, par exemple, tous les vendredis, un religieux musulman passait pour prier pour les personnes mourantes. Ils soulignent que parfois des visites religieuses sont conduites spécifiquement pour une personne malade ciblée. Ainsi, à la demande de

la personne elle-même ou de la famille, un groupe de prière peut s'y rendre en vue de prier pour une personne en fin de vie. Également, les pratiques culturelles d'accompagnement en fin de vie telles que le don de l'eau et le recueil des derniers vœux sont parfois pratiquées au service d'urgences. Une stagiaire aide-soignante expliquait qu'une personne agonisante avait demandé à boire de l'eau. Quand son accompagnant avait mis l'eau dans la bouche, celle-ci rendit l'âme quelques minutes plus tard. Une autre rapporte qu'une jeune fille mourante tenait à parler à sa tante pendant les soins, alors que l'équipe soignante avait demandé à cette dernière de se retirer. Face à l'insistance de la mourante, les soignants firent appel à la tante qui rentra dans le box de soins. Les soignants sortirent et la tante prit la main de la fille pour converser quelques minutes avec elle. Quand elles eurent fini d'échanger, la fille commença à agoniser. La tante fit appel aux soignants qui, après des diagnostics avaient recommandé à la tante de ressortir, sachant que la fille n'allait pas survivre. Quelques instants plus tard, les soignants ont annoncé le décès de la fille à sa tante. En effet, ces pratiques d'accompagnement apparaissent comme des impératifs funéraires visant à rendre la mort socialement, religieusement ou culturellement acceptable. Néanmoins, à bien des égards, ces pratiques en fin de vie sont potentiellement des moments de contacts avec la personne mourante⁵³ ou des objets tels que le gobelet ayant été en contact avec ce moribond. Nous tenons à attirer l'attention de la santé publique sur un fait identifié dans les entretiens et qui sont susceptibles de constituer des voies de contacts avec les liquides corporels. En effet, des répondants ont relevé que certaines personnes, pour se protéger contre toutes attaques mystiques, avalent des bagues préparées par des devins-thérapeutes. Ces mêmes répondants notent qu'en fin de vie, la personne mourante vomit cet objet avant de rendre l'âme. Toujours avec ces mêmes sources orales, les accompagnants récupèrent la bague, la nettoient et l'avalent à leur tour pour se

⁵³ Par exemple, « le sacrement de l'Extrême-Onction » : « Souvent, avant de se séparer de quelqu'un pour longtemps, on le prend dans ses bras pour se sentir profondément relié à lui. Le sacrement de l'Extrême-Onction aide le mourant à prendre une dernière fois son corps "dans ses bras", afin qu'il puisse s'en séparer. Cette dernière étreinte est essentielle. Il arrive après cela que le mourant veuille à nouveau se lier à son corps, et que son état de santé s'améliore » : <https://www.lacommunautedeschretiens.fr/sacrements/l-extreme-onction>

protéger. En revanche, même si la ritualisation de la fin de vie peut contribuer à apaiser les familles et favoriser des décès acceptables en temps d'épidémie, comme nous le verrons ultérieurement, suivant les modes de transmission de la MVE, cette ritualité est potentiellement à risque. Penser la dimension sociale de la préparation aux épidémies au travers des impératifs funéraires nécessite donc d'élaborer des politiques de communication permettant de sensibiliser les populations sur les risques que comportent ces pratiques culturelles en fin de vie.

3.2.Lieux et pratiques funéraires constituant des occasions de contact avec le corps de la personne décédée et ses fluides corporels

Un autre niveau d'analyse relatif aux occasions de contact porte sur les pratiques funéraires autour ou sur le corps de la personne décédée. Dans la présente section, nous rendons compte des moments, des espaces et des pratiques mortuaires impliquant des contacts avec le corps de la personne décédée et des objets potentiellement souillés par des fluides corporels.

3.2.1. La thanatopraxie et la gestion du funéraire à la morgue

Avec le développement de la thanatopraxie, les morgues, en Côte d'Ivoire, sont devenues des lieux privilégiés pour des soins de conservation des corps des personnes décédées. Dans toute la région du *poro*, il n'existe qu'une seule morgue avec une succursale dans la région du *tchologo*⁵⁴. Plusieurs observations ont été conduites dans ces deux (2) espaces mortuaires. La façon de pratiquer la thanatopraxie dans ces structures est dépendante des dispositifs logistiques qui y sont installés et qui sont fonctionnels. Principaux espaces de soins de conservation, les morgues représentent des lieux de multiples formes de contacts avec la dépouille et les liquides corporels. Des observations participantes menées dans ces lieux permettent de rendre compte des moments et pratiques impliquant des contacts avec le corps de la personne décédée et des objets potentiellement souillés par des fluides

⁵⁴ En 2018, la construction d'une troisième morgue avait débuté dans la région du *poro*. Selon le propriétaire de cette nouvelle morgue, elle devrait être fonctionnelle en 2020.

corporels. La restitution de ces observations permet ainsi de saisir les pratiques qui, dans les soins thanatiques, tels qu'ils sont pratiqués, peuvent potentiellement constituer des occasions de transmission d'une maladie. Les activités menées dans ces espaces étant presque identiques, avec les mêmes thanatopracteurs, nous avons fait le choix de présenter ici des observations de la morgue de la région du *poro* à travers une vignette ethnographique.

Une séance de thanatopraxie à la morgue

Le 29 août 2017, pendant que j'étais dans la salle de repos des thanatopracteurs, Jack, l'un d'eux, vint me voir : « tu as de la chance ! Il y a du travail, je viens faire formol⁵⁵. Tu dis que tu veux voir comment on fait, non ? ». Puis, il entra dans la salle des soins de conservation pour mettre en place le dispositif et revint me chercher. Nous entrâmes dans la salle de soins et il tira le rideau pour nous mettre à l'abri des regards indiscrets des éventuels visiteurs.

Nous étions cinq (5) personnes dans la salle de soins : Jack et Saïde (les thanatopracteurs), Marouane (l'un des vigiles), l'anthropologue et la personne décédée⁵⁶. Les thanatopracteurs et le vigile étaient dans leurs tenues habituelles de travail. Nous portions tous des gants. Mais quant à Jack, en plus des gants, il portait un masque chirurgical. Aux différents coins de la salle étaient rangés des anciens bidons de formaldéhyde remplis d'eau. Il y avait également deux seaux, des calebasses et une boîte vide de tomate concentrée, contenant du savon et un filet de douche et une bouteille d'eau minérale remplie de javel diluée avec de l'eau.

Sur la table en béton était couché le corps filiforme d'un homme. Il était à moitié nu, juste un morceau de pagne cachait la région pubienne. Sur cette table en béton se trouvait également un bocal d'injection de 3 litres, rempli de formaldéhyde. Deux canules sont reliées à ce bocal : une entrante et l'autre sortante. La canule entrante comportait un aspirateur manuel, tandis qu'au bout de la canule sortante avait été inséré un crochet chirurgical. Outre ce bocal, se trouvaient également des instruments chirurgicaux sur la table (bistouri, crochets chirurgicaux, écarteur, aiguille de suture, fil de suture, lame).

⁵⁵ « Venir faire formol », est l'expression utilisée dans leur langage professionnel pour qualifier l'activité de soins de conservation (la thanatopraxie).

⁵⁶ La personne décédée est considérée ici comme un acteur dans la mesure où les actes posés tenaient compte d'elle.

Pour commencer les soins, Jack retira le pagne et le déposa à côté de la dépouille. Avec un crochet chirurgical, il ferma les yeux et la bouche, disposa les mains au niveau du bas-ventre.

Après avoir arrangé ainsi le mort, Jack fait une pause pour m'expliquer qu'ils injectent le formaldéhyde par deux principales voies. La première consiste à faire une incision, soit au niveau du cou pour atteindre la carotide, soit au niveau de la cuisse pour atteindre l'artère fémorale. La seconde consiste à utiliser des seringues pour injecter le formaldéhyde par voie veineuse.

Après ces quelques explications, Jack pencha légèrement la tête du mort sur un côté, puis, avec un bistouri, il fit une incision longitudinale sur le cou. Quand il atteignit la carotide, il se servit d'un écarteur pour la dégager et la dénuder avant de la sortir au travers de l'ouverture cutanée. Il la maintenait avec un autre crochet chirurgical et nous disait : « c'est ça, c'est dans ça qu'on met le formol ». Il fit ensuite un abord sur la carotide, y introduisit un autre crochet chirurgical que lui et ses collègues appelaient « bec » dans leur jargon. Il orientait le bout de cet instrument vers le crâne du mort et, avec un fil de suture, il le nouait pour le maintenir dans l'artère carotidienne. Puis, il fit signe à Saïde de pomper. Pendant qu'il pompait, Jack palpait les lèvres, le nez et les oreilles du mort. Quand Jack estima que le produit faisait effet sur le corps, il demanda à Saïde de faire une pause. Il dénoua le crochet pour le réorienter vers le tronc du corps et Saïde se mit à pomper encore. Pendant qu'il pompait, le ventre se ballonnait, la peau se durcissait... Alors, du sang coulait par l'abord artériel ; d'autres fluides coulaient par la bouche et les narines. Au fur et à mesure que ces liquides apparaissaient sur le corps, Marouane, avec une calebasse, y versait de l'eau. Les eaux usées s'évacuaient dans la fosse septique au travers du canal d'évacuation installé sur la table de soins. Après s'être rassuré que la quantité de produit injecté était suffisante pour la conservation du corps, Jack retira le crochet et le déposa sur la table en béton. Saïde retira l'aspirateur de la canule et le déposa également sur la table en béton. Pendant ce temps, Jack procédait à la suture de la partie incisée. Après la suture, il prit une lame et coupa le fil.

Après avoir fini d'injecter le formaldéhyde, Jack et Saïde, aidés par Marouane et moi, firent la première toilette du mort. Marouane apporta de l'eau de robinet dans un seau. Saïde fit mousser le filet de douche avec du savon dans une calebasse et commença à laver le corps en commençant par la tête. Pour laver le dos, nous avons placé le corps sur un côté. Après avoir fini la toilette du mort, Marouane prend une raclette et poussa les eaux souillées dans un autre canal d'évacuation installé sous la table en béton. Pendant ce temps, Jack nettoyait les instruments de soins dans un seau d'eau.

La thanatopraxie, même si elle contribue à neutraliser les agents infectieux, sa pratique est un moment d'intense manipulation du cadavre. Par ailleurs, outre les multiples contacts avec les instruments souillés (les crochets chirurgicaux, les aiguilles et fils de suture, les lames, etc.) utilisés à plusieurs reprises, les salles de

soins sont potentiellement souillées par des aérosols du fait du jaillissement parfois des liquides corporels. De ce point de vue, la préparation en vue de la construction d'un plan de communication de crise doit définir des normes hygiéniques pour l'entretien des espaces, des instruments et autres outils de travail dans les morgues, mais aussi pour la protection des personnels en fournissant des équipements adéquats. Une autre pratique pouvant exposer les acteurs à des risques de contamination est relative à la gestion de ce que les thanatopracteurs appellent « corps frais », dans leur jargon.

3.2.2. La gestion des « corps frais » et des linceuls souillés par des fluides corporels à la morgue

Dans les structures de soins aux corps des personnes décédées, un corps pouvait être conservé dans une chambre froide ou même dans l'une des salles de soins pendant des jours, en attendant que les parents donnent leur accord ou que les documents administratifs autorisant les soins soient établis. Ce sont ces cadavres que les thanatopracteurs qualifient de « corps frais ». En effet, des familles ne sont pas toujours favorables à la thanatopraxie à cause de leur conviction religieuse ou culturelle. En revanche, celles qui sont favorables à cette pratique, pour des questions juridiques liées à la toxicité du formaldéhyde, sans autorisation de la famille avec tous les documents réunis (attestation de décès notamment), les thanatopracteurs ne peuvent en aucun cas procéder aux soins. Ainsi, lorsque la famille n'avait pas encore donné son accord ou qu'elle ne voulait pas de soins thanatiques, les thanatopracteurs conservaient la dépouille dans un casier pendant des jours sans aucun soin préalable. Lorsqu'il n'y avait pas de casier libre, ces corps pouvaient rester sur la table en béton, dans la chambre de soins, jusqu'à 48h 00.

Les « corps frais » et la souillure des linceuls

Les 6 et 25 octobre 2017, j'ai remarqué la présence de linceuls dans la cour de la morgue. Habituellement, le personnel de la morgue restait dans le hall ou dans la chambre de pauses pour attendre les levées de corps ou les visites des parents pour le changement des linceuls. Mais, les 6 et 25 octobre, je les ai trouvés dans la cour de la morgue. Pour ces deux (2) cas, j'ai été accueilli par une puanteur insupportable depuis le hall de la morgue. L'odeur était si forte

que nous suspendions la respiration pour traverser le hall à la hâte pour sortir du côté de l'hôpital afin de pouvoir respirer.

J'ai constaté alors la présence de linceul jeté à terre avec des tâches noirâtres et des mouches qui les envahissaient. Ces linceuls ont en effet servi à couvrir des corps qui n'ont pas été traités et qui étaient conservés dans la chambre froide pendant plusieurs jours. En état de putréfaction, les thanatopracteurs sortent les linceuls et les jettent à terre, sous le soleil, derrière le bâtiment. Les images ci-dessous rendent compte de ces observations.

Photo 6: Des linceuls souillés par des liquides corporels



Source: @Kra, RiF&piC-LPED-CUB (06 et 25/10/2017)

Ces linceuls blancs avec des traces de la lividité cadavérique — coloration noirâtre — et une colonie de mouches appartenaient à des « corps frais ». Dans le jardón des thanatopracteurs observés, un « corps frais » est une dépouille qui n'a pas encore reçu de soins de conservation. Les tâches noirâtres sur ces linceuls sont en effet des traces de liquides corporels et de la lividité de cadavre en putréfaction avancée.

Pour les deux (2) cas, je suis resté jusqu'à 17h 00, pour savoir ce que deviendront ces linceuls. Mais les thanatopracteurs ne les récupéraient pas avant mon départ. Par ailleurs, ces linceuls n'y étaient plus le lendemain. Les deux (2) jours qui suivaient, j'ai vérifié l'espace d'incinération des habits et objets souillés, sans jamais y trouver de trace récente.

La manipulation de ces linceuls souillés par la lividité cadavérique expose les personnels à des risques de contamination, suivant les modes de transmission secondaire de la MVE. Toutefois, il importe de savoir qu'il n'y a pas que le comportement des familles qui conduise à la conservation de « corps frais ».

Plusieurs problèmes logistiques en interne peuvent en effet conduire à ces situations à risques. De fait, la capacité d'accueil de la structure de pompes funèbres y joue un rôle. La chambre froide installée dans un coin du hall de la morgue comprend neuf (9) casiers. Chaque casier était en principe destiné à accueillir un seul corps. Les numéros inscrits sur les casiers indiquaient dix-huit (18) places, soit deux (2) corps par casier. En revanche, les thanatopracteurs peuvent parfois conserver jusqu'à trois corps dans un seul casier, et ce, en fonction des corpulences. Pour ce faire, ils rangent les corps à tête-bêche. Lorsque leur capacité d'accueil est totalement en surexploitation, ils bricolent parfois pour pouvoir accueillir d'autres corps. Ainsi, en décembre 2017, le nombre de corps reçu dépassant la capacité d'accueil de la morgue, l'une des salles qui étaient jusque-là inexploitées a été réaménagée pour y conserver des corps. Alors, trois (3) nouveaux climatiseurs y étaient installés et les corps traités étaient disposés au sol. La précarité des conditions de travail peut ainsi contribuer à intensifier les contacts avec les cadavres et les liquides corporels, et donc exposer davantage les personnels à des risques de contamination. Les pratiques, les espaces et les moments funéraires engageant des contacts directs ou indirects avec le corps et les liquides de la personne décédée ont été aussi observés dans des villages.

3.2.3. Les « cases » de conservation et les douches mortuaires dans les villages

Durant toute la période d'immersion, nous n'avons pu participer à des soins de conservation à domicile. Lors de la première rencontre avec l'un des responsables du personnel de la morgue, il avait souligné cette pratique de conservation des cadavres à domicile qui a lieu aussi bien en milieu urbain qu'en zone rurale. Les images ci-dessous présentent deux (2) chambres mortuaires de deux (2) villages différents.

Photo 7: Des chambres mortuaires au village



Source: @Kra, RiF&piC-LPED-CUB (18 et 19 /01/2018)

Dans les villages où ces dispositifs n'existent pas, les corps des personnes décédées sont conservés dans leur chambre ou alors la famille aménage l'une des chambres de la concession pour la conservation. De ce point de vue, les espaces de contacts avec le cadavre apparaissent comme omniprésents dans l'aire culturelle senoufo. En situation de crise de mortalité par épidémie, ces chambres de conservation et douches mortuaires constituent potentiellement des espaces à risque dans la mesure où ils peuvent servir de lieux de manipulation des cadavres. Mais, il importe de noter que la présence de ces espaces s'inscrit dans la logique du respect de la dignité culturelle. En effet, la conservation d'un corps à la morgue et le temps qu'il y passe symbolisant la place et le pouvoir économique de la famille, les personnes n'ayant pas les moyens de s'offrir ce luxe funéraire optent pour des soins de conservation à domicile. Ainsi, elles préservent leur image sociale en se donnant du temps pour réunir les fonds nécessaires et organiser les cérémonies funéraires acceptables.

Ça, c'est selon les familles. Si la famille a des moyens, elle peut, comme on le dit, faire le formol et garder le corps. Il y a des villages où ils ont fait une maison, un endroit comme une morgue, mais il n'y pas les installations de la morgue là-bas. Quand il y a un décès, on appelle un infirmier qui vient et qui fait le formol, c'est là que le corps est gardé jusqu'au jour de l'enterrement. Sinon, c'est immédiatement ! Par exemple, si c'est le matin, la nuit on donne l'annonce et puis on peut dire « c'est demain l'enterrement » pour permettre aux alliés, aux parents, aux différents amis qui sont loin de pouvoir venir. Mais si on ne fait pas de formol, on ne peut pas le garder, au plus un jour le lendemain on l'enterre (Bernard, 27/10/2017).

S'il est vrai que la manipulation des cadavres à domicile est justifiée par des problèmes économiques des familles, les discours montrent, en revanche, que l'idée de « cases mortuaires » fait partie des pratiques culturelles des Senoufo. Selon les répondants, ces « cases mortuaires » étaient construites dans les forêts sacrées pour le traitement du corps des personnes initiées au *poro*. Il faut rappeler que les principes funéraires dans le *poro* interdisent que le corps d'une personne initiée soit manipulé par des personnes non-initiées. Il faut également signaler qu'au nom de ces impératifs culturels, des personnes initiées au *poro* ou *sandogo* se rendent elles-mêmes à la morgue pour pratiquer la toilette mortuaire. Plus haut, nous avons décrit le cas de la toilette mortuaire d'un initié au *poro* dont les pairs se sont rendus à la morgue pour pratiquer eux-mêmes la toilette mortuaire. La vignette ci-dessous restitue la toilette mortuaire d'une femme pratiquante du *sandogo* dont les consœurs se sont rendues à la morgue pour la toilette.

Levée de corps d'une femme pratiquante du *sandogo*

Le 5 octobre 2017, il était environ 9h00 et comme d'habitude, j'étais assis dans le hall de la morgue avec notre caméra en main en train d'observer les allers-retours des personnes ayant un programme de levée de corps. Le cas d'une pratiquante de *sandogo*, dont le corps a été traité et conservé à la morgue, a particulièrement attiré notre attention. Le corps était déjà transféré dans la salle des toilettes mortuaires de la morgue.

Vers 10h00, Saïde, le responsable des thanatopracteurs, fit signe à ses trois autres collègues, qui le rejoignirent dans la salle des toilettes mortuaires. Saïde m'informa qu'ils partaient laver le corps d'une femme. Pendant qu'ils étaient

dans la salle en train de laver le corps, trois femmes arrivèrent avec des objets. Une tenait deux Calebasses neuves (une plus petite et l'autre plus grande). Une autre tenait une assiette en argile dans laquelle il y avait des feuilles vertes d'un arbre. Elle tenait également un sac bleu en plastique. Cette dernière se tint devant la porte des toilettes mortuaires, se mit à vérifier le contenu du sac. Puis, elle sortit un cache-sexe blanc ayant des bordures brodées avec du fil rouge qu'elle remet à l'une des femmes dans la salle des toilettes mortuaires.

Quelques instants plus tard, les thanatopracteurs ressortirent et vinrent s'asseoir dans le hall. Les femmes entrèrent dans la salle des toilettes avec les objets et accessoires qu'elles avaient apportés. Saïde m'expliquait qu'elles devaient pratiquer des rituels sur le corps de la défunte.

Quand les femmes eurent fini leurs rituels, les thanatopracteurs rentrèrent dans la salle, emballèrent le corps dans un linceul blanc et l'emmenèrent dans le hall pour poursuivre l'emballage sous le regard des participants. La dépouille portait du talc autour du cou. Après l'emballage, les thanatopracteurs mirent le corps dans le cercueil. Mais, les parents exigèrent le retrait du corps du cercueil, car il y avait des pagnes et des habits qu'il fallait impérativement mettre dans le cercueil. Avec un air coléreux, les thanatopracteurs retirèrent le corps de la défunte du cercueil, les parents y introduisirent quelques pagnes.

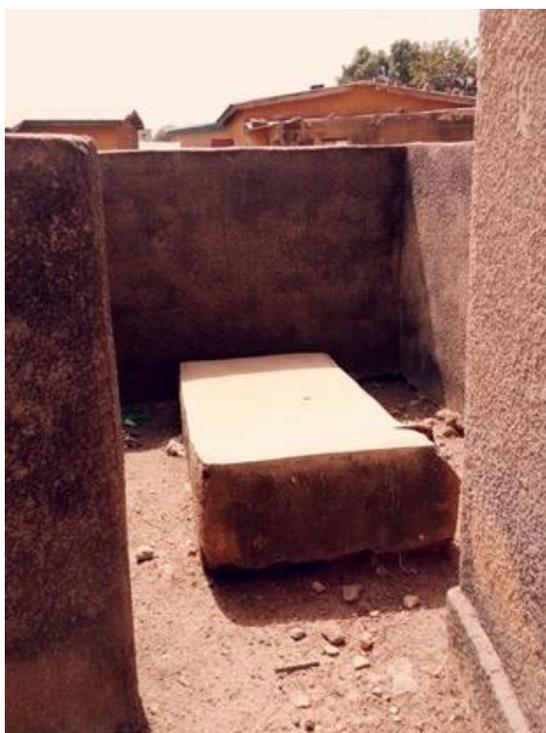
Comme pour toutes les autres levées de corps, après la mise en bière les thanatopracteurs placèrent une Calebasse au pied du cercueil et l'un d'entre eux ouvrit la tête du cercueil pour permettre à la famille de voir le visage de la défunte avant son transfert à domicile ou au cimetière. Les membres de la famille faisaient le tour du cercueil et certains mettaient des pièces d'argent dans la Calebasse avant de sortir. Après cette phase de don, les thanatopracteurs fermèrent le cercueil. Puis, avec un « chasse-mouche », une femme essaya d'essuyer la poussière sur le cercueil. Comme si le « chasse-mouche » était inefficace, la dame retira l'un des pagnes qu'elle avait attachés pour essuyer le cercueil qui est resté dans le hall jusqu'à 16h00, avant son transfert au village

Lorsque les parents s'apprêtaient à mettre le corps dans le fourgon mortuaire, une moto à trois roues transportant un groupe de musiciens stationna à l'entrée de la morgue. Les musiciens descendirent du véhicule avec leurs instruments et entonnèrent un chant, esquissèrent des pas de danse auprès du cercueil. Avant de transporter le cercueil dans le fourgon mortuaire, des danseuses du *sandogo*, se précipitèrent pour y prendre place. Quand le cercueil eut été installé dans le fourgon mortuaire, elles descendirent pour monter dans le véhicule à trois roues, qui se mit devant le fourgon mortuaire, suivi du cortège pour le transfert au village...

En effet, dans la culture senoufo, le respect de la dignité est aussi dépendant de la personne qui manipule le corps de la personne décédée, selon son statut social, sa position ou fonction sociale. Ces différentes logiques culturelles justifient, en partie, le maintien des douches mortuaires et des chambres de conservation dans les

villages. La photo ci-dessous présente la douche mortuaire d'un village situé à environ 5km de Korhogo.

Photo 8: La douche mortuaire des initiés au poro dans un village



@Kra, RiF&piC-LPED-CUB (28/01/2018)

Ces types de douches mortuaires sont généralement réservés aux hommes initiés au *poro*. En outre, comme nous le verrons dans la section suivante, lorsqu'il s'agit en revanche de femmes, la toilette mortuaire est généralement pratiquée dans l'une des douches habituelles de la cour ou dans une douche fabriquée pour la circonstance. Par ailleurs, en pays senoufo, autant chaque village dispose de forêts sacrées où se déroulent les rituels d'initiation au *poro*, autant ces villages disposent de cases et de douches mortuaires. Signalons que, selon les répondants, conformément aux impératifs culturels, et au nom de la culture de la dignité, certaines personnes comme des chefs de canton ou de bois sacré sont parfois inhumées dans les forêts sacrées. Le choix de ces espaces pour l'inhumation répond au respect de la dignité du lignage de la personne décédée et la reproduction sociale des positions et des prestiges des différentes composantes de la société. Les rituels

funéraires étant indissociables aux principes des institutions d'initiation, il importe d'attirer l'attention sur les possibles manipulations des corps, notamment ceux des personnes initiées au *poro*, dans les forêts sacrées. Ces espaces sacrés dont l'accès est uniquement réservé aux personnes initiées peuvent ainsi constituer de potentiels lieux de manipulation de cadavres en temps d'épidémie, si l'introduction des normes biosécuritaires se fait de manière brutale.

3.2.4. Les toilettes mortuaires et la mise bière au village

Avec les thanatopracteurs itinérants, nous n'avions participé qu'à des pratiques de toilette mortuaire et de mise en bière. Le responsable de la morgue, qui nous a établi le lien entre nous et le thanatopracteur itinérant, nous expliquait que les pratiques de soins de ce dernier consistaient à injecter le formol par voie veineuse en utilisant des seringues. En revanche, les participations et les entretiens réalisés permettent d'affirmer que des soins de conservation sont pratiqués à domicile. Pour toutes les toilettes mortuaires des femmes auxquelles nous avons participé, le corps de ces femmes ont été traités et conservés au village. Comme le témoignent plusieurs vignettes ethnographiques dont nous en resituons que quelques-unes à titre illustratif, des toilettes mortuaires des femmes impliquent des contacts de multiples formes avec une diversité et une variabilité d'acteurs.

Des cérémonies funéraires d'Abiba

Du 26 au 27 janvier 2018 se sont déroulées les cérémonies funéraires d'Abiba, une sexagénaire du groupe senoufo tagban, initiée au *poro*. Décédée début janvier, le corps de la défunte avait été conservé dans sa chambre pendant plusieurs semaines après avoir reçu des soins de conservation de la part d'une équipe de thanatopracteurs itinérants.

Lorsque nous arrivions dans le village avec les thanatopracteurs itinérants aux environs de 10h30, les cérémonies de présentation des dons étaient en cours. Des femmes s'occupaient de la cuisine pour accueillir les invités ; d'autres étaient assises sous le manguier.

Quelques minutes après les formalités de bienvenue, le balafon retentit. Un groupe de *kyeloble*, portant tous des cache-sexes et une tenue traditionnelle, vinrent dans la cour où le corps avait été conservé en jouant au balafon. Ils

constituèrent un demi-cercle sous le soleil ardent face à la chambre où le corps d'Abiba était conservé.

Des femmes de la cour et d'autres venues d'ailleurs sortirent avec des « chasse-mouches » et se mirent à danser. Alors, les mains nues, Ibrahim, Moussa et moi sortions de la chambre la dépouille emballée dans un linceul blanc pour l'amener dans une douche derrière la maison. Cette douche était juste un dispositif mis en place à côté de celle de la cour avec des bâches tenues par des jeunes.

Nous fîmes coucher la défunte sur une planche placée dans ce dispositif pour la toilette mortuaire. Des femmes y avaient déjà apporté de l'eau dans plusieurs seaux, un filet de bain, du savon dans unealebasse neuve. Ibrahim retira le linceul, fit mousser le filet de bain avec du savon et comme d'habitude, avec les mains nues, il se mit à la laver le corps. Comme à l'accoutumé, il commença par la tête, lava ensuite les membres supérieurs et la partie abdomen, descendit dans la région génitale où il souleva légèrement le cache sexe de la défunte pour y glisser la main en dessous avant de terminer par les membres inférieurs. Aidés par certains jeunes qui assistaient, nous plaçons le corps sur un côté et Ibrahim lava le dos. Pendant ce temps, avec laalebasse neuve, Moussa y versait de l'eau pour nettoyer la mousse de savon.

Quand Ibrahim eut fini de laver la défunte, il demanda si les femmes allaient faire la toilette intime d'Abiba. Pendant ce temps, une vieille femme de la soixantaine était allée chercher les accessoires pour la toilette intime. La femme revint avec un canari, mais comme personne n'avait signifié cela à Ibrahim, il procéda aux pratiques d'esthétique et à l'habillage. Mais, c'était trop tard quand la vieille femme arrivait avec le canari de la toilette intime. Malgré les injonctions de la vieille, Ibrahim poursuivit son travail d'habillage. Avec un visage renfrogné et un sentiment de frustration accompagné de bouderies, la vieille femme retourna avec son canari.

Après avoir appliqué de la pommade apportée par l'une des petites-filles de la défunte sur ses articulations et son visage, il procéda à l'habillage de la défunte. Il commença par lui porter un cache-sexe traditionnellement tissé. Ensuite, aidé par Moussa et nous, il fit porter plusieurs robes à la défunte avant que nous ne la transportions sous le manguier de la cour. Là, elle fut placée dans un lit picot et, sous le regard des participants, les thanatopracteurs itinérants procédèrent à l'enveloppement du corps pendant que nous faisions des prises de vue. Tout ce processus était accompagné du rythme du balafon sacré du *poro*. Pendant que les thanatopracteurs emballaient la dépouille dans des linceuls, des personnes jetaient des pièces ou des billets d'argent sur le corps et Moussa ramassait pour les mettre dans sa poche. C'est ainsi qu'ils sont remerciés pour avoir pris soin de la défunte et l'avoir rendue présentable.

Après qu'ils eurent fini de l'envelopper dans les linceuls, ils placèrent le corps dans le cercueil et le fermèrent. Les petites-filles de la défunte vinrent prendre le cercueil, le transportèrent dans une moto à 3 roues au lieu des cérémonies funéraires du village pour la veillée (*koutchonw*)...

Une autre étude de cas portant également sur la toilette mortuaire et la mise en bière d'une femme initiée au *poro*, mais cette fois chez les tchiembara, permet de comprendre davantage que ces pratiques favorisent d'importants rassemblements, et sont des moments potentiellement à risque en temps d'épidémie, si les autorités ne se préparent pas en vue de se doter d'un plan de communication de crise ou de d'organiser des politiques de sensibilisation pour réduire ces types de pratiques à domicile.

Des cérémonies funéraires d'une sexagénaire initiée au *poro*

Le vendredi 1^{er} décembre 2017, il était environ 15h 00 quand nous arrivions dans le village de Fatou. Appartenant au groupe senoufo tchiembara, la sexagénaire décédée en novembre est initiée au *poro*. Son corps a été conservé dans son village dans un entrepôt aménagé pour la circonstance.

Quand les thanatopracteurs itinérants et nous sommes entrés dans la cour où le corps de la défunte était conservé, nous y avons trouvé deux vieux assis sous le manguier. Entre les deux hommes, il y avait un poulet noir tacheté de blanc avec des pattes nouées et un bidon de 5 litres de *tchapalo*⁵⁷. Après les salutations d'usage, ils nous ont installés à côté d'eux et après quelques échanges, ils sont allés informer le chef de village que les personnes qui doivent pratiquer la toilette mortuaire et la mise en bière de Fatou sont arrivées.

Le chef de village nous a rejoints et, progressivement, la cour s'était remplie avec une dominance féminine. Parmi les femmes, il y avait cinq (5), vraisemblablement plus âgées, qui s'étaient assises à terre sous le manguier. Des personnes venaient encore quand soudain le tambour du *poro* retentit dans une forêt, à l'extrémité du village. Une dizaine de jeunes hommes en cache-sexes firent leur apparition, jouant à différents instruments de musique du *poro*. Ils se dirigèrent devant la chambrette où la dépouille était conservée. Ils furent accueillis sur leur chemin avec des pas de danse par les cinq (5) vieilles femmes qui s'étaient assises à terre sous le manguier. Elles retirèrent leurs foulards de la tête ; les tinrent horizontalement avec les deux mains et dansèrent à reculons. Ces femmes étaient en effet initiées au *poro* et étaient les seules à pouvoir participer à cette danse. Arrivés devant la chambrette, les jeunes firent un demi-cercle, jouaient quelques minutes, avant de constituer un cercle pour danser circulairement. Après cette danse rituelle, ils regagnèrent la forêt sacrée.

Quelques instants plus tard, un autre tambour retentit encore depuis la forêt. Immédiatement, toutes les filles et les jeunes femmes encore en âge de procréer qui étaient dans la cour s'enfermèrent dans les maisons. Sauf les cinq

⁵⁷ Le tchapalo est une boisson alcoolisée, localement fabriquée à base de maïs ou de mil fermenté.

(5) vieilles initiées étaient restées. Les jeunes apparurent, encore jouant à des instruments de musique, mais cette fois-ci à un rythme différent et accompagnés de deux grands tambours. Ils furent encore accueillis par les vieilles femmes initiées avec des pas de danses plus intenses. Elles dansaient à reculons devant les musiciens en balançant leurs « chasse-mouches » dans les airs. Arrivés devant la chambrette, ils firent des danses circulaires avec des chants et des cris. Après plusieurs tours, l'un des tambourinaires entra dans la chambrette. Les autres musiciens se mirent en file indienne devant la porte. Le corps de Fatou, couvert d'un linceul blanc, était couché dans la chambrette sur un lit picot.

De manière synchronique avec les autres musiciens, le tambourinaire dans la chambrette frappait le tambour en marquant des pauses. Ces instants étaient coordonnés par l'un des percussionnistes de tambourin à main qui émettait un cri et soulevait la main droite. Après ce rituel, les *kyeloble* regagnèrent la forêt sacrée.

Après leur départ, les femmes qui s'étaient enfermées dans les maisons sortirent pour aider les vieilles à transporter des seaux d'eau derrière la chambrette où une douche mortuaire avait été fabriquée avec une bâche pour la toilette mortuaire. Il y avait une vieille porte en bois couverte avec un morceau de bâche, deux seaux d'eau, unealebasse neuve, un filet de bain déjà utilisé et un morceau de savon encore dans son emballage.

Avec l'aide de quelques jeunes, Ibrahim et Moussa (des thanatopracteurs itinérants) transportèrent le corps dans la douche mortuaire, le tenant dans les bras. Ils le firent coucher sur la vieille porte en bois couverte de morceaux de bâches. Ibrahim retira les linceuls, à main nue, pour ne laisser que le cache-sexe. Il fit mousser le filet de bain avec du savon, puis, avec laalebasse neuve, Moussa versa de l'eau sur tout le corps de la défunte. Ibrahim procéda ensuite au lavage du corps toujours à main nue. Il commença par laver la tête pour descendre progressivement vers les membres inférieurs. Ibrahim souleva légèrement le cache-sexe de la défunte, glissa l'éponge en dessous pour laver la région génitale. Se faisant aider par deux autres jeunes, tous à main nue, ils placèrent le corps sur un côté pour laver le dos. Pendant qu'il lavait le corps, Moussa y versait tout doucement de l'eau avec laalebasse.

Cela se passait sous le regard vigilant des cinq (5) femmes initiées et d'autres femmes. Des hommes de différentes catégories d'âge étaient également présents, mais étaient restés dehors. Quand Ibrahim eut fini, il déposa l'éponge dans l'un des seaux d'eau et il sortit de la douche. Les vieilles femmes qui assistaient firent alors appel à l'une des femmes qui assistait à la toilette⁵⁸. Quand cette dernière est entrée dans la douche, tous les hommes sont sortis. Ceux qui étaient dehors ont tourné dos⁵⁹. Elle venait pratiquer la toilette intime

⁵⁸ Les informations recueillies plus tard auprès d'Ibrahim, stipulent que cette femme pourrait être soit la fille aînée de la défunte, soit une sœur, ou soit une cousine maternelle.

⁵⁹ Selon les principes funéraires de la culture senoufo, les hommes ne doivent pas assister à la toilette intime d'une défunte.

de la défunte. Quand elle eut fini le toilettage intime de la défunte, les participantes rappelèrent Ibrahim. Pendant qu'il revenait, une vieille femme accompagnait la toiletteuse qui avait le visage caché avec un *dang*⁶⁰. Elle la conduisit vers une décharge d'ordures où elle lui retira l'objet qui masquait son visage.

Ibrahim remplaça le cache-sexe et enveloppa la défunte dans un nouveau linceul blanc. Puis, Moussa et les petits-fils de la défunte ramenèrent le corps dans la chambrette, le tenant encore dans les bras. La défunte a été replacée sur le lit picot. Là, Ibrahim et Moussa maquillèrent la défunte et la vêtirent de nombreux habits offerts par les enfants, les sœurs, les cousines, nièces et les belles-filles. Pendant ce temps, les cinq (5) vieilles femmes et des petites-filles⁶¹ de la défunte les observaient. Cette phase était animée par les petites-filles de la défunte qui chantaient en *senoufo* pour rendre hommage à leur grand-mère, en poussant des cris de joie et en l'imitant. Pendant qu'elles chantaient, les enfants de la défunte et certains vieux leur offraient des pièces et des billets d'argent.

Après ces pratiques, la dépouille fut transportée dehors sous le manguier de la cour. Sous le regard des participants, Fatou fut enveloppée dans des linceuls blancs offerts par les chefs de familles et de lignages du village, les beaux-fils et les amis des enfants de la défunte. Les participants étaient disposés de façon circulaire et Ibrahim et Moussa étaient au centre avec la défunte qu'ils enveloppaient. Quand ils eurent fini d'emballer le corps avec les nombreux linceuls, ils l'introduisirent dans le cercueil et la veillée funéraire pouvait de dérouler...⁶²

Il résulte de ces vignettes que les petits-enfants et les petites-filles sont des acteurs majeurs dans la préparation du corps de leur grand-mère, en vue de marquer son statut matrimonial et son parcours de vie digne. Au contraire, pour les hommes initiés au *poro*, seuls les hommes initiés ont le droit d'approcher, voir et toucher le corps de la personne décédée. La toilette mortuaire de ces personnes implique moins de participants, contrairement à celle des femmes. Les contacts sont donc contrôlés. La vignette ci-dessous rend compte de ce constat.

⁶⁰ Un récipient en forme de chapeau, fabriqué avec la palme de raphia.

⁶¹ Les filles des garçons de la défunte

⁶² Nous n'avons pas pu assister à la veillée funéraire parce que les personnes avec qui nous étions partis dans le village retournaient à Korhogo. Or, nous n'avions pas de contact dans le village. Avant que nous ne quittions le village, le *poro* s'appêtait à sortir pour la veillée funéraire. Des personnes nous avaient expliqué que la dépouille sera enterrée le lendemain dans la soirée.

Des cérémonies funéraires d'un *katcheleor* sexagénaire

Du 16 au 17 février 2018, se sont déroulées les cérémonies funéraires qualifiables de *ia* d'un autre octogénaire dans un village nafara. La veillée funéraire (*sizanzoror*) s'est déroulée toute la nuit du 16 février. Le masque *wembeley*, originaire du groupe tchiembara, avait participé à cette veillée ainsi que le masque *loborl*, lequel provient de l'aire culturelle nafara. Chaque sortie de chacun de ces masques faisait fuir les femmes dans les maisons et toutes les autres danses qui participaient à la veillée faisaient systématiquement une pause. En fait, la veillée funéraire est une cacophonie totale ! Plusieurs danses se déroulaient simultanément et seule la sortie d'un masque sacré du *poro* mettait fin à tous ces ballets. Lorsque le masque *wembeley* sortit, il déambula devant la chambre où était conservé le corps de la personne décédée ; fit quelques tours dans les environs de la maison avant de retourner dans une maison inachevée, aménagée pour le reposoir des masques.

Dès que le *wembeley* est rentré dans le reposoir, les autres danses reprirent, mais le masque *loborl* sortit et les obligea à marquer une pause. La prestation de ce masque obligea encore les femmes à s'enfermer dans les maisons et de marquer une pause aux autres danses. Il fit presque des gestes identiques au *wembeley*. Il erra devant la maison du défunt, en fit le tour, entra dans le quartier avant de retourner au reposoir. Ce ballet de sorties de masques et de danses profanes se déroula jusqu'à l'aube, avec la présence des initiés, notamment les plus jeunes.

Le 17 février vers 5h 00 du matin, comme pour clôturer la veillée funéraire, le masque *loborl* fit une autre sortie. Cette fois-ci, il fit des rituels de circumambulations en faisant le tour de la maison où était couché le corps de la personne décédée. Le *korobla* fit sa sortie également. Avant la toilette mortuaire, le masque *loborl* sortit encore, mais avec plus de vigueur, en fonçant à plusieurs reprises devant la chambre où était conservé le corps de la personne décédée. A midi, pendant que les vieux, les amis de la promotion et connaissances du défunt étaient réunis dans un espace public du village pour présenter les dons, certains masques faisaient leurs entrées dans village.

Comme chez les tchiembara, de 15h00 à 18h30, tous les masques s'étaient réunis au *kafoudal*, à l'extrémité du village, pour faire leurs parades et rendre un dernier hommage au mort. Ces rituels s'étaient déroulés avec la participation du masque *kagba* dont la vision est interdite aux femmes, mais aussi aux hommes non-initiés au *poro*.

Après les rituels d'hommages, le cercueil fut déposé sur un chariot par les jeunes en initiation qui le conduisirent au cimetière. Le masque *loborl* était en tête du cortège, suivi par le cercueil avec des jeunes *kyeloble* en cache-sexe. Sur le chemin, à chaque carrefour, le masque marquait un arrêt pour danser, en émettant des cris avant de poursuivre son chemin. Au dernier carrefour, avant d'entrer dans le cimetière, le masque marqua un arrêt ; dansa pendant plusieurs minutes en faisant plusieurs tours du cercueil avant de retourner dans la forêt sacrée. Les jeunes continuèrent avec le cercueil pour l'introduire dans une tombe construite en ciment.

Les restrictions culturelles imposées par le *poro* limitent en effet le nombre de participants à la toilette mortuaire de la composante masculine initiée. En outre, comme le témoigne la description pratique de la toilette mortuaire d'un jeune initié à la morgue, cette pratique peut donner lieu à des contacts avec des amulettes de la personne décédée. Dans le cas décrit plus haut, nous avons souligné qu'avant la toilette les amulettes que portait le défunt ont été sectionnées avec une lame et que ces objets ont été emballés dans les linceuls qui ont servi à couvrir le corps pendant sa conservation à la morgue. Se préparer à une épidémie en vue de construire un plan de communication d'urgence nécessite donc de tenir compte de la gestion des objets potentiellement souillés que portait la personne. En revanche, comme le témoignent les pratiques décrites jusque-là, tous les espaces funéraires et les actions menées n'impliquent pas nécessairement des contacts avec le corps du mort.

3.3.Des rites funéraires ne constituant pas d'occasions de contact avec le cadavre et des objets souillés

Parler de rites funéraires ne constituant pas d'occasions de contact avec le cadavre et des objets souillés revient à décrire et identifier les zones de risques de transmission faible dans ces pratiques pour éclairer les plans de riposte de la santé publique lors des épidémies. L'exploitation des entretiens et des observations ont permis de comprendre que tout le processus funéraire ne constitue pas des occasions de contact, ni avec le cadavre, ni avec les fluides corporels. Il importe de relever ces moments et pratiques funéraires en vue d'une réponse sociale inclusive. La connaissance de ces moments et pratiques qui n'impliquent pas de contacts directs avec le cadavre et les fluides corporels permet d'envisager, dans l'élaboration du plan de communication de crise, le niveau d'intervention des populations et comment négocier ces implications communautaires.

3.3.1. L'annonce du décès

Nous avons vu plus haut qu'une partie de l'annonce du décès (la constatation) implique des contacts avec le corps et éventuellement les fluides de la personne décédée. Mais, après cette phase, la suite de l'annonce qui vise à diffuser l'information n'implique aucun contact, ni avec le corps de la personne décédée, ni avec les objets souillés par les liquides corporels. Ainsi, après les constatations, les chefs de lignages sont convoqués et informés de l'évènement. Cette procédure d'annonce est en effet réglementée par le *poro*. Pour mémoire, cette institution interdit aux plus jeunes et aux femmes d'annoncer un décès aux vieux. Alors, en cas de décès, ceux-ci doivent impérativement recourir au chef de famille ou de lignage. Ce dernier, à son tour, informe le chef de village qui réunit les chefs des lignages pour donner l'information.

Ce n'est pas le jeune qui dit ! Il dit d'abord à son chef, parce que chacun à un chef (le chef de village ou le chef de famille). Il va le voir et lui dit : « vraiment viens voir la maladie de mon papa, je comprends papa ». Le chef de famille, c'est lui qui va voir le chef de village et lui, il va appeler les vieux, les chiyuitane⁶³. Parce que dans un village, il y a des familles, un village peut être formé de cinq, dix, vingt familles. Vous ne pouvez pas en tant que jeunes dire que votre papa est décédé ! Ça veut dire en clair, même si c'est votre père qui meurt devant vous, vous ne pouvez pas dire que votre papa est décédé. Vous devez chercher le chef pour qu'il vienne constater que votre père est mort. Mais on ne dit jamais « il est mort ; il est décédé ». Dès que deux ou trois vieux ont constaté le décès, alors c'est le poro qui annonce (Ismaël et Zakaria, 18/11/2017).

Deux leçons sont à tirer de ce discours. D'abord, le processus d'annonce d'un décès respecte l'organisation socio-politique et l'ordre des interactions entre les acteurs sociaux. En effet, il y a des manières d'annoncer le décès, surtout quand il s'agit des personnes initiées. L'annonce du décès aux chefs de lignages se fait par euphémisme. Dans la langue senoufo — comme dans bien d'autres langues—, il y

⁶³ Les chefs de lignages

a des expressions qui permettent d'annoncer élégamment un décès sans heurter les émotions et les sentiments. Ces formes d'expressions ou ces lexiques mortuaires varient selon le statut ou la fonction sociale de la personne décédée. Quelques-uns de ces énoncés permettant d'annoncer le décès ont été répertoriés.

On dit « le vieux dort », « le roi a mal à la dent... » (houimounant). Ou bien tu dis houiquatata-yemiane ça veut dire : « je ne pense pas qu'il soit avec nous ». Là, on sait... Quand on dit qu'il dort (dormenacais houimounant), on sait. Holaniyolonie⁶⁴ (le vieux n'est plus avec nous encore). Voilà les expressions qui permettaient d'annoncer le décès de quelqu'un (Ismaël et Zakaria, 18/11/2017).

Lorsque les chefs de lignages sont informés, le décès peut alors être annoncé publiquement à l'ensemble des habitants. Là encore, cette annonce publique se fait selon le statut social, le sexe de la personne décédée. Pour les personnes initiées au *poro*, c'est au travers du tambour du *poro* que les populations apprennent le décès. En effet, lorsque les chefs de lignages sont informés ils envoient les jeunes en phase d'initiation (*tcheloblé*) pour annoncer le décès depuis la forêt sacrée.

On ne dit pas dans la bouche qu'un tel est décédé. Son repos sera annoncé que par le poro. C'est pourquoi, dans une organisation, il y avait toujours un jeune initié qui était toujours aux aguets ! Dès que la personne est décédée, il court au bois sacré pour taper le tam-tam parleur qu'il y a un décès. Dès qu'on tape ça, tout le monde sait qu'il y a un décès, mais ils ne savent pas qui c'est. Alors, les jeunes initiés, dès que tu entends, tu cours en même temps dire à une autre personne. C'est comme cela chez nous, c'est le tam-tam parleur qui annonce le décès des initiés. Des gens qui ont fini leur initiation peuvent amender, donc ils courent, s'ils ont été les premiers, tu ne peux pas lui prendre ça, voilà ! Et là, les autres ont des problèmes, ils seront amendés... (Ismaël et Zakaria, 18/11/2017).

⁶⁴ Nous tenons à rappeler instamment au lecteur que ces expressions quasi-intraduisibles dans la langue française peuvent ne pas correspondre exactement aux explications données par les répondants. L'orthographe peut aussi ne pas être correcte d'un point de vue phonétique.

Les décès des femmes et des personnes non initiées au *poro* sont annoncés différemment. Pour ces personnes, après que le chef de village et les chefs de lignages soient informés, en général, c'est de bouche à oreille que la nouvelle se reprend. Leur mort n'est donc pas annoncée au travers du *poro*. Néanmoins, tous ces décès sont annoncés aux villages environnants, afin d'en informer les autres membres de la famille. Selon les répondants, suivant les prescriptions culturelles, l'annonce des décès dans les villages où résident souvent les autres membres du lignage est en principe le rôle des potentiels futurs beaux de la famille endeuillée. Lorsque la famille ne dispose pas de futur beau, ce sont les jeunes initiés qui sont désignés qui s'en occupent, sous l'autorité des anciens.

Il y avait deux groupes de personnes qui devaient aller annoncer le décès : soit c'est les jeunes initiés qui partaient annoncer le décès, ou soit dans la famille, si vous avez des filles, ces filles sont fiancées... Tu sais chez nous, on fiance les filles à bas âges et le monsieur est tenu d'aller travailler dans le champ de ces beaux-parents. Dès qu'il y avait un malheur, un trouble, dans la famille, alors on cherchait ceux qui ont leur fiancé dans la famille. C'est eux qu'on envoyait : « vas dire à un tel ça et ça... » et tu es tenu d'aller faire la commission sinon ta femme tu vas la perdre ! (Ismaël et Zakaria, 18/11/2017).

Lorsque le décès est annoncé à l'ensemble des lignages qui composent le village et ceux des villages environnants, ils se réunissent avec le chef du lignage endeuillé pour décider ensemble la gestion du cadavre. Ainsi, en fonction de la période de décès, des moyens financiers, mais aussi des formes de manifestation de la maladie, ils peuvent décider soit de procéder à une inhumation immédiate du corps et ajourner les rituels funéraires, soit de faire pratiquer des soins de conservation. Comme nous pouvons le remarquer, l'annonce du décès qui est une phase particulièrement importante dans le processus funéraire n'implique pas de contacts ni avec le corps, ni avec les fluides corporels. En revanche, le respect de cette phase en temps d'épidémie permet de réunir les acteurs clés et de les faire participer au processus décisionnel. Ce faisant, non seulement les jeux des rôles

sociaux et des positions sont entretenus, mais aussi la mise en œuvre des mesures sanitaires demeure inclusive.

3.3.2. Les cérémonials de la toilette mortuaire

Les vignettes ci-dessous décrivant la toilette et la mise en bière des femmes et les autres situations observées sur le terrain montrent que ces pratiques sont précédées d'une annonce, soit par le *poro*, soit par le balafon. Ces moments conduisent certes à d'importants rassemblements lors de la toilette et de la mise en bière. Mais lors de la toilette mortuaire, les contacts concernent notamment les toiletteurs, les femmes qui pratiquent la toilette intime. Comme le témoigne les vignettes ci-dessous les contacts peuvent éventuellement impliquer les petits enfants ou petites-filles. En revanche, comme le témoigne l'image ci-dessous, la danse qui accompagne la toilette pour égayer les endeuillés et transformer les moments de douleurs en moments de joie afin de l'inscrire toujours dans la continuité de la vie ne conduit pas nécessairement à des contacts avec le cadavre et les fluides corporels.

Photo 9: Un orchestre accompagnant la toilette mortuaire d'une initiée au poro



Source: @Kra, RiF&piC-LPED-CUB (28/01/2018)

Les cérémonials de la toilette mortuaire des femmes sont dépendants de leur statut social. Comme le témoigne l'image ci-dessus, lorsque la femme est initiée à un type de *poro*, la toilette mortuaire est animée par des danses et orchestres de cette institution. En revanche, pour les hommes et les femmes non-initiés, la toilette mortuaire est animée par un orchestre de balafon. Ce que nous voulons mettre en exergue ici, c'est que dans un plan de réponse aux épidémies, ces danses de socialisation de la mort, n'impliquant pas de contacts, ni avec le cadavre, ni entre les vivants, pourraient être maintenues et encadrées. Cette approche permet d'inscrire les normes biosécuritaires dans les représentations de la mort des populations : la continuité entre la vie et la mort. Ce faisant, la santé publique peut favoriser la participation des populations à la gestion du funéraire en temps d'épidémie.

3.3.3. Les cérémonies d'hommage au kafoudal (espace funéraire)

Après la toilette mortuaire et la mise en bière, animées par des danses pour apaiser la douleur des endeuillés et montrer que la mort et la vie sont indissociables, le cercueil contenant la dépouille mortelle est transporté au *kafoudal* pour les derniers hommages. Pour les cas que nous avons observés, lorsqu'il s'agit d'un vieil homme initié, ce sont les jeunes en *kyeloble*, les jeunes en formation, qui portent le cercueil au *kafoudal*. Au contraire, comme l'indique la photo ci-dessous, lorsqu'il s'agit d'une vieille femme, ce sont plutôt les petites filles et les petits-enfants qui transportent le cercueil au *kafoudal*.

Photo 10: Des petites-filles transportant la dépouille de leur grand-mère au kafoudal



Source: @Kra, RiF&piC-LPED-CUB (28/01/2018)

La photo présente des petites-filles qui portent le cercueil de leur grand-mère au *kafoudal* pour le *koutchonw* (la veillée funéraire). Pour la santé publique, il importe de souligner, qu'en générale, dès lors que la mise en bière est faite, les populations ne touchent plus la dépouille. Il n'y a donc plus de contact avec le corps lors des cérémonies d'hommages au *kafoudal*. Le risque de contamination par le contact avec le cadavre et ses fluides semble mineur et contrôlable pendant les cérémonies d'hommages à la personne décédée. Au regard des expériences antérieures et les ambiances délétères dans lesquelles se déroule la mise en œuvre des mesures sanitaires et les appels de l'OMS à impliquer les communautés locales, connaître ces pratiques permet d'élaborer un plan d'intervention pour mieux déterminer le niveau d'implication des groupes sociaux.

En outre, les femmes qui décèdent sont souvent accompagnées dans leur tombe avec des ustensiles de cuisine et de l'alimentation. Dans les imaginaires collectifs, ces femmes qui déménagent à *koubelekaha* en auront besoin pour leur installation et leur nouvelle vie de couple. Ainsi, au moment d'aller au cimetière pour l'enterrement, des femmes rassemblent des cuillères dans un panier de raphia ou un « filet »⁶⁵. Elles y ajoutent parfois du mil ou du riz localement produit. Après avoir réuni tous ces éléments nécessaires, elles les font porter par l'une des petites-filles de la défunte. Les femmes convoient ensuite la petite-fille au cimetière pour mettre ces objets dans la tombe. Dans la même logique, les hommes sont souvent inhumés avec des instruments de travaux champêtres. Au regard des modes de transmission secondaire de la MVE et de la nécessité d'impliquer les populations locales dans la mise en œuvre des mesures de biosécurité, penser socialement la préparation aux épidémies, c'est trouver des stratégies pour canaliser ces pratiques en s'appuyant sur les représentations sociales liées aux cadavres, selon les formes de manifestations de la mort.

3.3.4. Le creusement et la construction de la tombe

Le hasard du terrain a permis d'être témoin de la construction d'une sépulture le 22 octobre 2017, durant la phase de recueil de données de notre travail doctoral. La construction de cette sépulture a mobilisé des acteurs de différentes catégories avec des fonctions sociales différentes. Prémafolo, un village progressivement englobé par l'extension de la ville, est en effet le quartier dans lequel nous résidions à Korhogo. En plein cœur de ce quartier, il y avait une forêt de tecks. Les échanges spontanés avec notre voisin de quartier à propos de cette forêt ont permis de savoir qu'il s'agissait d'un cimetière. Une piste, constituant un raccourci pour les piétons, traversait cette forêt. Ce 22 octobre 2017, j'étais resté à la maison pour faire le point de nos activités de la semaine. Dans l'après-midi, nous sortions pour marcher dans les rues du quartier et, étant à pied, nous avons emprunté ce chemin dans l'intention de voir ce cimetière. En s'approchant, j'aperçu

⁶⁵ Entretien avec Ismaël et Zakaria le 18/11/2017

un groupe de personnes qui construisaient une sépulture. Je les saluai et marquai un arrêt pour les observer. L'un d'entre eux nous posa la question de savoir si nous voulions quelque chose. Nous lui répondîmes : « nous admirons nos enfants construire une si belle tombe... ». Il comprit donc l'existence d'une alliance à plaisanterie entre notre groupe ethnique et le leur⁶⁶. Alors, il nous demanda de décliner notre identité. Mais nous refusâmes, bien évidemment, selon le jeu des alliances à plaisanterie. Il informa alors les autres : « je crois qu'on a un esclave ici, on l'enterre avec le chef ! ». Les échanges étaient ainsi partis et nous avons pu prendre quelques images avec leur accord.

Photo 11: Construction de la tombe d'un chef de village



Source: @Kra, RiF&piC-LPED-CUB (22/10/2017)

⁶⁶ Étant bron d'origine, et sachant l'existence [d'une alliance \(pacte de non-agression\) entre les Senoufo et les bron](#), j'ai très souvent mobilisé cette approche dans mes pratiques ethnographiques.

En plus des images, les échanges ont permis d'avoir une idée des participants. Le maître d'œuvre était le neveu du défunt. Maçon de par sa formation professionnelle, il avait dû suspendre ses activités personnelles et professionnelles pour construire la sépulture de son oncle, son « premier papa », disait-il. La construction de la tombe permet de revenir sur le caractère collectif et inclusif des rituels funéraires. Pour le cas de Moumouni, le neveu était aidé par ses apprentis maçons et d'autres personnes du quartier qui ne sont pas nécessairement des *niandouble*. Pendant qu'ils construisaient la sépulture sous le soleil ardent, des vieux étaient venus les encourager en leur offrant de l'argent. Ces pièces et billets étaient recueillis dans une vieille boîte de concentrée de tomates tenue par l'un des participants. Un fait similaire à cette pratique fut observé dans un autre village. En effet, pendant que les rituels de toilettage se déroulaient, Arthur, le fils aîné du défunt et nous, sommes allés visiter la sépulture. Satisfait, le fils offrit la somme de 30 000 FCFA aux *niandouble* et maçons qui ont participé à la construction. En effet, il est de coutume que des vieux se déplacent pour aller constater la réalisation de la sépulture. Il ressort de la description des espaces et pratiques funéraires que tous les lieux et les actes en lien avec un décès ne constituent pas nécessairement des occasions de contact avec la dépouille humaine ou des objets souillés. Par ailleurs, permettre ces pratiques aux populations lors d'une épidémie contribue à favoriser l'entretien des liens et du jeu social. La construction d'un plan de communication doit mieux saisir ces différents moments et pratiques pour envisager les potentiels niveaux d'implication des populations dans la mise en œuvre des mesures de biosécurité. Il importe par ailleurs de noter qu'en pays senoufo, le creusement de la sépulture est un moment important, et ce, pour plusieurs raisons. La construction d'une sépulture impose certains préalables rituels dont l'absence peut avoir des conséquences sur la société tout entière. Ainsi, le choix du lieu et le type de sépulture s'insèrent dans le long processus de la prise en charge du corps de la personne décédée avec sa série de rituels.

3.3.5. Analyse des risques sanitaires imputables aux pratiques funéraires à l'une des modes de transmission interhumaine de la MVE

Il ressort de ce qui précède qu'il existe une diversité et une variabilité d'espaces funéraires constituant des occasions de contact avec le cadavre, les fluides et les objets potentiellement souillés. Les principaux espaces constituant des occasions de contact sont les morgues, les cases et les douches mortuaires, ainsi que les centres de soins hospitaliers. Les pratiques qui impliquent des contacts directs avec le corps de la personne mourante sont les soins ritualisés de la fin de vie, incluant souvent la pré-toilette mortuaire qui constitue des pratiques de constatation du décès. Les autres pratiques qui sont des occasions de contact direct avec la personne décédée ou les fluides corporels sont évidemment les soins de conservation, la gestion des « corps frais » et les linceuls ou draps souillés par les fluides de ceux-ci. Certes le corps aseptisé présente moins de risque aux yeux des acteurs impliqués dans la prise en charge des dépouilles et c'est d'ailleurs le but de la thanatopraxie : réduire les agents infectieux. Mais il importe, par principe de précaution, de considérer la pratique de la toilette mortuaire, l'habillage et l'embaumement et la présentification, pratiqués après injection du formaldéhyde, comme potentiellement à risque. Suivant les modes de transmission de la MVE, ces pratiques participent à la circulation du virus dans le corps social en temps d'épidémie.

Par ailleurs, toutes les pratiques funéraires n'impliquent pas nécessairement de contacts directs avec le corps ou les fluides corporels, et ce, de quelques manières que ce soit. Ce sont entre autres l'annonce du décès, les cérémonials de la toilette mortuaires, les cérémonies d'hommages au *kafoudal* et le creusement de la tombe. Tout comme les levées de corps, que ce soit au village ou la morgue, ces moments sont certes des occasions de rassemblements, mais une meilleure canalisation sur la base des savoirs locaux peut aider à construire les niveaux d'intégration des populations dans la mise en œuvre des mesures et la manière de les y impliquer. Comme présentés ci-dessus, la qualité et le nombre d'acteurs impliqués dans les différentes pratiques varient selon les lieux, le type de la mort, le statut social de la

personne décédée et souvent les sexe. Le tableau ci-dessous récapitule ces pratiques avec les acteurs impliqués et le degré de risque de contamination associé aux différentes pratiques.

Tableau 3: Récapitulatif de l'analyse séquentielle et des occasions de contact dans les rites funéraires

Espaces d'observation	Pratiques observées	Acteurs impliqués	Niveau de risque
Morgues	- Soins de conservation	- Thanatopracteurs	Risque majeur
	- Toilette mortuaire	- Thanatopracteurs - Laveurs de cadavres - Jeunes initiés	Risque majeur
	- Gestion de corps frais	- Thanatopracteurs	Risque majeur
	- Entretiens des objets souillés	- Thanatopracteurs - Laveurs de cadavres - Familles	Risque majeur
Domicile	- Toilette mortuaire (intime)	- Thanatopracteurs itinérants - Jeunes initiés - Filles aînées/femme du lignage (toilette intime)	Risque majeur
	- Présentation de dons	- Initiés - Amis - Familles - Connaissances	Risque mineur
	- Présentification (habillage, emballage, pratiques d'esthétique)	- Petites filles (pour les femmes) - Jeunes initiés pour les hommes initiés - Thanatopracteurs (itinérants)	Risque majeur
Hôpital	- Pratiques d'accompagnement en fin de vie	- Membres de la famille - Soignants	Risque majeur
Espaces funéraires	- Rites d'hommage	- Initiés - Amis - Connaissances - Familles	Risque mineur
Cimetières	- Creusement de tombes	- Jeunes initiés - Membres de familles - Fossoyeurs	Risque mineur

Source: Enquête @Kra, RiF&piC-LPED-CUB (2022)

L'analyse des occasions de contact (voir tableau récapitulatif du corpus des observations) permet une vue panoramique des moments, des espaces, des pratiques pouvant comporter des risques de contamination en temps d'épidémie. Elle présente également des acteurs impliqués dans et des niveaux de risques associés à ces pratiques. Elle montre les zones où les risques sont majeurs et les zones où ils sont mineurs. Il convient de noter qu'une meilleure gestion des pratiques, qui sont des impératifs socio-culturels dans les imaginaires collectifs, nécessite un travail de

préparation en vue de proposer un plan de communication tenant compte des représentations liées à ces pratiques mortuaires. En pays senoufo, les personnes initiées, les responsables religieux, les chefs de lignages ont une conscience et une responsabilité sociales plus fortes. En conséquence, les politiques de réaménagement des rites funéraires réaménagement devront être imaginées et conduites de façon créative et participative. Cela permettra d'avoir un plan de communication de crise plus inclusif et tenant compte des impératifs socio-culturels des populations locales pour qui, la mort et la vie ne peuvent être désincarnées.

Conclusion partielle

Le chapitre qui vient de prendre fin a permis de caractériser — dans le processus funéraire — des espaces, des pratiques et des moments qui constituent des occasions de contact ou non. Il a également mis en exergue les catégories d'acteurs impliqués dans les pratiques funéraires et les prises de décisions. Pour rappel, ce travail d'analyse des occasions de contact a été progressivement mené sur fond du risque sanitaire construit par la santé publique à partir des données épidémiologiques. À l'analyse, le nombre et la qualité des personnes impliqués dans la manipulation d'un cadavre dépendent notamment du statut social et du sexe de la personne décédée. Il résulte aussi de l'analyse des espaces funéraires et des pratiques qui s'y déroulent que tous les espaces et pratiques funéraires n'impliquent pas nécessairement de contacts entre le cadavre, ses fluides corporels et encore moins entre les vivants. De ce point de vue, l'ampleur du risque de contamination est à relativiser selon les espaces et les pratiques funéraires. De l'analyse des occasions de contact dans les rites funéraires, il résulte que certaines pratiques peuvent apparaître aux yeux des populations comme indispensables, obligatoires. Toutefois, certains rites peuvent être facultatifs et les rites collectivement considérés comme obligatoires ou indispensables peuvent être réparés lorsqu'ils sont transgressés. La question qui sera abordée dans le chapitre suivant est alors de savoir les risques socio-culturels encourus lorsque les différentes pratiques funéraires culturellement considérées comme des devoirs ou des obligations sont transgressées. La réponse à cette question conduit à rechercher des pratiques

culturelles permettant de prévenir ou d'éviter les malheurs, lorsque les circonstances de la mort imposent de changer ou de modifier un ou plusieurs de ces rituels.

Chapitre 4 : Contre-rituels et fenêtres d'opportunité pour la co-construction et la négociation en temps d'épidémie

Introduction

L'objectif du dernier chapitre de la restitution des résultats est de présenter les contre-rites ou rites de réparation existant dans la culture senoufo, ainsi que les fenêtres d'opportunité permettant la co-construction lorsque ces contre-rites ou rites de réparation n'existent pas. La question qui porte ce chapitre est de savoir comment les Senoufo préviennent ou évitent les risques liés la transgression des rituels funéraires lorsque les circonstances de la mort ne permettent pas de les exécuter comme d'habitude. Le but ici est de s'inspirer des savoirs et savoir-faire des populations locales en termes de modification des impératifs funéraires pour envisager l'atténuation des peurs des populations, mais aussi de favoriser une riposte inclusive ou participative. Ce faisant, l'intérêt est d'étendre la question de la sécurisé, lors des crises épidémiques, au-delà des risques sanitaires pour rassurer les populations sur leurs éventuelles peurs liées à la colère des morts. Sur le terrain, nous avons certes remarqué que, le fait que toute la vie quotidienne en pays senoufo soit entérinée par des rituels donne l'apparence d'une culture impénétrable, mais tous ces compartiments sociaux ne sont pas des cloisons culturelles. Ces blocs sociaux sont en effet ouverts les uns aux autres, à l'exception du *poro* où l'ouverture aux femmes est assez restreinte. Ainsi, la culture dispose de plusieurs moyens pour socialiser la mort, quelles que soient les circonstances de sa production.

4.1.Des contre-rituels pour le non-respect des impératifs funéraires

Pour mieux envisager les enjeux de l'atténuation des peurs des populations face à l'introduction brutale de normes biosécuritaires en vue d'une politique de riposte plus socialement acceptable, il importe de s'appuyer sur des répertoires culturels. L'analyse des données ont en effet montré que pour éviter ou prévenir les risques sociaux susmentionnés, la culture dispose de plusieurs moyens dont quelques-uns ont été identifiés dans les discours. Néanmoins, faut-il souligner, et nous y reviendrons avec plus de détails, lorsque les circonstances de décès ne permettent pas l'exécution de ces rituels indispensables à l'inhumation, la culture prévoit des pratiques alternatives pour les rattraper *a posteriori*. Une meilleure connaissance des options peut aider la préparation et service de piste de négociation des réponses biosécuritaires aux épidémies. Par ailleurs, la construction des politiques de communication doit penser à cette possibilité d'exécution des rituels *a posteriori*, pour ne pas donner le sentiment de s'opposer à ces impératifs culturels. Le présent point est consacré à la description de ces moyens culturels de limitation des conséquences de la transgression de rituels funéraires.

4.1.1. *Couwélé kalèlè* ou les rituels de simulation et de substitution

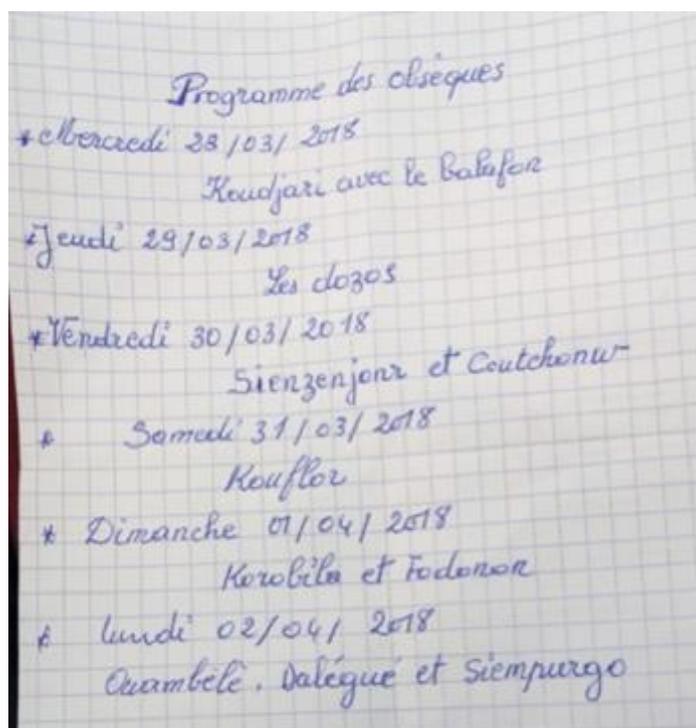
Le cadavre est culturellement considéré en pays senoufo comme un important support de l'exécution des rituels funéraires. En revanche, son absence ne peut en aucun cas entraver le bon déroulement de ces pratiques. En effet, dans les représentations collectives, s'il est vrai que les rituels sont réalisés sur ou autour du corps de la dépouille humaine, sa performance vise ce que les répondants appellent « l'âme » dans leurs discours. Ainsi, les rituels visant à assigner définitivement le défunt au village des morts et lui attribuer le statut d'ancêtre peuvent être ajournés. Pour les personnes initiées dont les rituels funéraires sont les plus exigeants, un report ne constitue pas nécessairement une entrave. En effet, le *poro* prévoit des possibilités de rattrapage avec des substituts pour reprendre les rituels dans les moindres détails, comme si le cadavre est présent. Appelé *couwélé kalèlè* en langue senoufo, plusieurs des répondants ont souligné la portée de ce

dispositif culturel qui permet d'articuler les divergences d'idéologies funéraires autour des personnes ayant un syncrétisme identitaire.

Les cérémonies vont reprendre comme si la personne venait de décéder ! On fait tous les rituels comme si le corps était présent, c'est-à-dire même le lavage du corps, tout ça est répété comme si le corps était là. Après, vous verrez encore qu'ils vont procéder à l'enterrement du même corps parce que tant que ces rituels-là ne sont pas encore faits, on suppose que le corps est toujours parmi nous, il n'a pas le repos de l'autre côté. L'autre côté, les gens ne l'acceptent pas parce qu'il n'a pas bénéficié de toutes les cérémonies proprement dites... (Razak, 22/03/2018).

Il convient de rappeler que dans la culture senoufo, les rituels funéraires sont généralement reportés après les travaux champêtres pour permettre à la famille, non seulement de se préparer, mais aussi pour permettre la participation de nombreuses personnes. Ainsi, le jour des grandes funérailles, un jeune initié annonce le décès dans la forêt sacrée et le début des rituels funéraires. Ce jour, les initiés pratiquent le *sizanzor* qui consiste en la veillée funéraire. Avec les masques, ils feront des aller-retours entre le *kafoudal* et la forêt sacrée. Pendant ce temps, le corps de la personne est représenté dans un linceul blanc emballé dans une natte. Autour de ce succédané sont alors repris tous les rituels funéraires jusqu'à l'acte d'enterrement. Le programme des cérémonies funéraires ajournées d'un vieux vient attester les discours des répondants.

Photo 12: Programme funéraire d'un cas de couwélé kalèlè



Source: @Kra, RiF&piC-LPED-CUB (2017)

Ce programme du vieux, initié et converti à l'islam, reprend toutes les grandes étapes des cérémonies funéraires pour un vieil initié au *poro*. Les cérémonies funéraires ont été ajournées car, la mort est survenue en période des travaux champêtres. Ces différentes phases et contributions sont identiques aux rites exécutés lorsque la personne décédée préside ses cérémonies funéraires. La vignette ci-dessous restitue le déroulement d'un *couwélé kalèlè* d'un vieil initié au *poro*.

Les rituels funéraires de rattrapage d'un vieil initié au *poro*

Le 23 février 2018, lors des échanges avec un chef d'un des quartiers fondateurs de la ville de Korhogo, il nous invite à assister à des cérémonies funéraires le lendemain. Il s'agissait d'un vieil homme initié au *poro* dont les rituels funéraires ont été ajournés.

Lorsque nous arrivions à l'espace funéraire du quartier à 16h00, l'étape de la toilette mortuaire était terminée et les parades d'hommages se déroulaient. Un orchestre de balafon faisait une danse circulaire devant la chambre mortuaire. Puis, ils entrèrent un à un dans la chambre mortuaire pour faire une danse de circumambulation autour d'une natte placée au centre de la chambre, dans

laquelle était emballé un linceul blanc. Le chef de quartier expliquait que cette parade est un hommage au défunt qui fut lui-même un joueur de balafon.

Après cette parade, ce fut le tour des différents masques du *poro* qui firent leur entrée dans le *koufoudal* pour rendre hommage au mort. Pendant la parade des masques, la natte contenant le linceul fut sortie de la chambre mortuaire pour être placée au centre de l'espace funéraire. Chaque masque, avec un guide qui lançait des cris, saluait les vieux qui lui donnait des pièces d'argent, avant de se rendre à côté de la natte pour tambouriner.

Quand les masques eurent fini leurs passages, une femme vint asperger de l'eau lustrale sur la natte. Le sabre était constitué de feuilles de néré et de feuilles d'un autre arbre, qui sont souvent utilisées pour fermer la tête de certains masques interdits aux femmes en pays senoufo. Après cette étape, les jeunes initiés ont emporté la natte et le substitut qu'elle contenait.

En décrivant les espaces de manipulation des cadavres, nous avons signalé que certaines personnes sont inhumées dans les bois sacrés du fait de leur fonction sociale. La présente vignette permet cependant de revenir sur les possibilités de réparer ce rite qui consiste à inhumer dans le bois sacré afin de restaurer la dignité de la personne et de tout son lignage. En effet, il est ressorti des entretiens que lorsque les circonstances ne permettent pas cette pratique, un morceau des linceuls offerts pour l'emballage du cadavre est utilisé, avec d'autres objets enterrés dans la forêt sacrée. Le lieu où ce substitut est enfoui représente alors la sépulture de la personne. A la question de savoir si cette pratique de substitution consistait à prélever des parties (ongles, cheveux) du mort, en vue d'évaluer des potentiels risques de contamination, les réponses restent mitigées. Sans exclure cet éventuel prélèvement, les répondants, notamment des initiés au *poro*, soutiennent que cette pratique n'est cependant pas indispensable à la construction du substitut dans la mesure où ils n'ont pas accès à tous les corps. Il y a donc une possibilité de construire un substitut sans manipuler le cadavre. La négociation de l'introduction de normes biosécuritaires en situation d'épidémie peut ainsi prendre appui sur ce type de substitut permettant d'offrir une sépulture à une personne particulière dans la forêt sacrée.

Un autre exemple de *couwélé kalèlè* permet de répondre à la question de savoir comment sont gérés les rites funéraires des personnes initiées au *poro* et qui sont, par exemple, converties en la religion islamique ou au catholicisme. Rappelons encore qu'en pays senoufo, nombre de personnes ont plusieurs identités, parfois syncrétiques. En effet, les résultats de la recherche ont permis de comprendre que le *poro* n'est ni anti-islamique ni antichristianisme. Cette institution décrite par les répondants comme trop hermétique, trop stricte, est en revanche flexible et s'adapte à la dynamique sociale. La vignette ci-dessous rend compte de sa flexibilité et son adaptabilité.

Les cérémonies funéraires de Souleymane

Souleymane est un vieil initié au *poro*, puis converti en l'islam. Il résidait à Abidjan où il est décédé. Le jeudi 25 janvier 2018, la dépouille a été transférée à Korhogo pour l'inhumation, suivie des cérémonies funéraires cumulées : 3^{ème}, 7^{ème} et 40^{ème} jour. Après cette phase islamique, les initiés ont pris le relais pour les rituels funéraires, conformément aux prescriptions du *poro*. Ainsi, du 26 au 27 janvier 2018 s'est déroulé le *sizanzor* de 21h00 à l'aube.

Ces rituels se sont déroulés au *kafoudal* de son village, devenu un quartier de la ville de Korhogo. Cet espace abrite un bâtiment avec plusieurs chambres dont une chambre de conservation et d'exposition des corps de la personne décédée et une douche mortuaire.

A 22h00, des initiés au *poro*, venant de la forêt sacrée en file indienne, firent leur entrée sur la place funéraire par ordre hiérarchique, allant des plus vieux aux plus jeunes. L'un des jeunes tenait un bois de fagot en ignition. Arrivés au *kafoudal*, l'un des jeunes rentra dans la chambre mortuaire pour y déposer un objet, puis ils (les initiés) firent trois (3) tours en dansant au rythme du *poro*. Après cette première phase, ils retournèrent dans la forêt sacrée et revinrent sous un autre rythme du *poro*. Pendant leur absence, toutes les autres danses se jouaient, mais leur retour les réduisit immédiatement au silence. Ils firent encore une danse de circumambulation et retournèrent à nouveau dans la forêt sacrée. Ce fut ainsi toute la nuit jusqu'à l'aube, avec la participation d'autres initiés au *poro*, venus soutenir leur confrère endeuillé. Les autres rituels ont suivi toute la journée du 27 janvier pour prendre fin dans la soirée avec une simulation d'inhumation.

Cette vignette met en exergue les compromis, c'est-à-dire des concessions que les institutions sociales font dans la gestion funéraire des personnes ayant une identité hétéroclite. Lorsqu'un cas de figure se présente, la prise en charge du cadavre échoit d'abord à la religion ou au groupe d'appartenance revendiqué par la

personne décédée ou sa famille. Généralement, la décision de savoir qui s'occupera du corps se dessine déjà lors du travail du trépas. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, les types d'acteurs et de rituels privilégiés pour accompagner la personne mourante afin de lui permettre de mourir selon ses principes religieux ou ceux de sa famille déterminent d'avance les potentiels responsables du cadavre. Ainsi, si la personne mourante (initiée) ou sa famille revendique, par exemple, des rituels islamiques ou catholiques pour la fin de vie, il s'ensuit que les soins mortuaires et les rituels d'inhumation se dérouleront suivant les principes funéraires, soit de l'islam, soit du catholicisme. Dans ce cas, les pairs initiés n'interviennent pas dans la prise en charge de la dépouille. Lorsque les religieux ont fini leurs rituels funéraires et inhumés le corps, le *poro* prend le relais. Cependant, il importe de rappeler que l'exécution des rituels funéraires du *poro* suppose un accord préalable de la famille, voire du lignage, l'aboutissement d'un processus de concertation entre les initiés et la famille.

Le *couwélé kalèlè* donne ainsi un aperçu des richesses en termes de savoirs culturels permettant d'adapter les normes biosécuritaires aux impératifs funéraires. Pour rappel, même lorsque les circonstances n'ont pas permis une toilette mortuaire respectueuse des injonctions du *poro*, grâce au *couwélé kalèlè*, cet impératif funéraire peut être réparé et la dignité, d'un point de vue ontologique comme culturel, sera restauré. Ces connaissances localement construites sont exploitables pour construire les politiques de réponse aux épidémies lorsque la maladie est transmissible par des contacts avec le corps de la personne décédée.

S'il est vrai que le *poro* est flexible, certaines religions refusent souvent cette adaptation. Les résultats montrent par exemple qu'à l'exception du catholicisme, les autres ramifications du christianisme refusent la collaboration avec le *poro*. Ainsi, les rituels funéraires d'une personne initiée au *poro* et appartenant à l'une de ces composantes chrétiennes sont exclusivement pris en charge par son groupe religieux. Comme le témoigne l'extrait ci-dessous d'un répondant, même après l'inhumation le *poro* n'organise pas de cérémonies funéraires en mémoire de cette personne.

Je prends l'exemple sur baptiste, quand eux ils finissent de faire leur veillée, personne ne tape quelque chose. Mais le cas contraire, si c'est catholique, ce qui est sûr, ils vont finir de faire l'enterrement, le lendemain on continue en même temps. Si ce n'est pas le cas de baptiste, s'il est musulman aussi, après on propose un autre pour jour venir faire les funérailles (Soum, 19/02/2018).

Contrairement à ce que nombre d'anthropologues laissent entendre ou de ce qu'insinuent les documents de l'OMS, mettant l'accent sur les religions islamiques et chrétiennes lors des épidémies en Afrique, cette recherche doctorale permet d'attirer l'attention de la santé publique sur la radicalité de certaines composantes chrétiennes. Par conséquent, la culture souvent perçue comme hermétique, moins ouverte, est plus malléable, plus flexible face à l'introduction de nouvelles normes.

4.1.2. Le *latchow* ou *latchôw gueul* ou le substitut du cadavre absent

En pays senoufo comme ailleurs, il arrive qu'une personne décède loin de sa terre natale et que les circonstances ne permettent pas le transfert du corps au village ou que le corps soit introuvable ou ait disparu. Les populations ont aussi l'expérience des décès *senon*, notamment pour les cas d'accident, dont le corps est inhumé sur le lieu du décès. Les répondants assurent que pour offrir des rituels funéraires à ces personnes, la culture fournit également des substituts en vue du rattrapage ou de la réparation des rituels. Comme signalé plus haut, culturellement, lorsqu'une personne meurt par accident, noyade ou encore par pendaison, le corps est enterré sur le lieu du décès. Mais, l'enterrement est après simulé afin de pouvoir faire convenablement les rituels funéraires en vue de permettre à celui ou celle qui a trépassé d'intégrer le village des morts. Le corps est alors substitué par un tronc d'arbre appelé *latchow* ou encore *latchôw gueul*. Ce tronc d'arbre remplace le corps et tous les rituels funéraires sont exécutés sur ce succédané qui, après, est transporté au cimetière pour être inhumé. Ainsi, celui qui n'avait pas de tombe trouve désormais repos au milieu des siens et peut recevoir le statut d'ancêtre.

Les expériences avec la MVE et d'autres situations de catastrophes naturelles ont montré que des circonstances de décès peuvent faire disparaître des corps ou que la santé publique interdise le transport des cadavres du fait du risque de contamination. Ce procédé peut aider à régler ces problèmes de la disparition des cadavres lors des catastrophes naturelles, mais aussi le problème de l'impossibilité du transport du corps en temps d'épidémie, du fait du risque de la contamination.

4.1.3. Les pratiques expiatoires pour extirper la malédiction

Les pratiques expiatoires concernent des actions sacrificatoires identifiées dans l'espace culturel senoufo ayant pour but d'effacer une faute. Plusieurs situations de décès peuvent faire recourir à des rituels expiatoires. Il s'agit des cas de décès dits délictueux, provoqués souvent par des pratiques ordaliques suite à un vol ou une injustice, ou encore de violation des principes d'une institution sacrée. Des attitudes de malveillance envers une personne mourante ou décédée peuvent également induire des malheurs qui nécessitent d'être expiés afin de rétablir l'ordre. Dans de tels cas de figure, la culture senoufo met à la disposition des populations plusieurs possibilités pour demander pardon et réparer la malédiction.

Les populations ont recours aux pratiques divinatoires pour rechercher la cause des décès. Dans certains cas de figure, la consultation des devins s'impose avant même de pratiquer la toilette mortuaire. En effet, selon la gravité de la faute, la toilette mortuaire sans l'exécution des rituels pour demander pardon à la divinité qui a été offensée ou sollicitée pour rendre justice, d'autres décès peuvent subvenir dans le village, la famille ou dans le lignage de celui ou celle qui a trépassé. Si la consultation révèle que la personne décédée a enfreint une loi du *poro* ou est morte suite à une imprécation, il faut impérativement passer par des rituels de pardon et de réparation avant l'enterrement. Pour les décès induits par la violation d'une norme du *poro* par exemple, le rituel de réparation se fait généralement dans le bois sacré avec une amande de cabri, de poulet, voire de bœuf. L'amande varie selon l'ampleur ou la gravité de l'erreur et ses éventuels effets néfastes. Georges, un

tradipraticien, disait : « tant que cela n'est pas fait et qu'on enterre le défunt, c'est chargé »⁶⁷. Lorsqu'il s'agit de décès par accident, la même démarche s'impose pour déterminer les raisons ayant conduit à ce décès violent et inattendu afin de réparer le maléfice.

Généralement, l'expiation d'un malheur identifié comme la cause des décès successifs ou violents dans une famille ou un village précéderait les rituels d'inhumation. Dans le cas contraire, non seulement la réparation sera encore plus lourde, mais la sanction sera lourde pire pour la famille ou le village. Dans la conscience collective, lorsqu'un maléfice ou une malédiction provoquant des décès n'est pas identifié(e) et remédié(e), la mort restera toujours dans la famille ou dans le village. Tant que la vraie raison souterraine des décès n'est pas expiée « c'est comme goudron et puis terre rouge. Quand il y a du goudron sur une route, tu ne sens pas les secousses. Quand c'est terre rouge, il y a beaucoup de secousses et tu avances difficilement... »⁶⁸. En effet, les discours collectés attestent que lorsque le mal n'est pas extirpé depuis la base, les personnes décédées ne peuvent pas regagner le village des morts et il y aura davantage de décès. En plus des rituels expiatoires qui visent à rompre les racines du mal, il a été identifié des rituels de pardon qui ont des fonctions plus spécifiques.

4.1.4. Les rituels de pardon et de réparation (coufiguri)

A la différence des rituels expiatoires dont les performances visent les racines du mal, les rituels de réparation ou de pardon sont mobilisés pour obtenir les faveurs de la personne décédée ou pour atténuer sa colère. Les différentes explications des répondants à propos des rituels de réparation et de pardon montrent que ces dispositifs se mettent en place dès la phase de l'agonie. Les rituels de l'agonie faisant partie du processus funéraires et visant à favoriser des décès culturellement dignes ont pour fonction d'apaiser déjà la force coléreuse du mort.

⁶⁷ Extrait de l'entretien avec Georges le 19/02/2018,

⁶⁸ Idem

Le don d'eau pendant le travail du trépas répond à ce besoin de protection. Cependant, lorsqu'une personne décède sans avoir bu de l'eau, il y a une possibilité de réparer, pour apaiser le pouvoir destructeur de celui qui vient de mourir. Ce rituel appelé *coufiguiri* (éteindre l'esprit du mort) est une association de différentes approches.

Il faut donner à boire et faire des sacrifices pour demander pardon aux morts, si c'est un bœuf ou des poulets ou un mouton que la défunte demande, il faut faire le sacrifice au domicile de la défunte. Et si elle refuse le sacrifice ça devient une malédiction familiale. Ce sacrifice s'appelle coufiguiri, c'est-à-dire éteindre l'esprit du mort. Ça se fait au moment de laver le mort ou de l'enterrement. Ce sont les sages qui doivent le faire ou bien le koufola (propriétaire du cadavre) (Awa, 19/05/2018).

Comme il a été décrit et analysé dans le premier chapitre, dans l'imaginaire des Senoufo, l'être humain étant composé de plusieurs éléments, le décès ne met pas systématiquement fin aux forces vitales d'une personne. C'est le cas du *neri*, une composante présentée comme particulièrement agressive, qui doit être maîtrisée en attendant que les autres rituels funéraires soient accomplis, afin de l'assigner définitivement au village des morts. Le *coufiguiri* permet donc d'apaiser la colère du mort, s'il a été offusqué par les siens, mais aussi de l'interner momentanément sans qu'il ne fasse du mal à personne, en attendant les cérémonies d'ancestralisation.

4.2.Pratiques d'évitement ou de prévention des dangers liés aux corps et aux prises de risques dans les pratiques funéraires

Il a été souligné que dans les représentations des Senoufo, tout cadavre représente un risque, et qu'en revanche, il fallait prendre des précautions lors de la manipulation. L'exploitation et l'analyse des données collectées ont permis d'identifier des pratiques funéraires ayant pour fonction de prévenir ou d'éviter des dangers liés aux corps de la personne décédée. En effet, puisque le cadavre humain est collectivement considéré comme potentiellement inducteur de malheur, la

culture dispose de plusieurs moyens pour réduire les incidences de la manipulation du cadavre ou pour éviter leur émergence. La culture senoufo dispose donc de moyens pour prévenir ou limiter l'ampleur des entités nosologiques liées à la manipulation des corps de la personne décédée.

4.2.1. Des dispositifs préventifs et prophylactiques contre les entités nosologiques populaires liées aux cadavres

Nous avons identifié plusieurs entités nosologiques populaires liées à la manipulation des cadavres. Par conséquent, tout contact avec un cadavre est précédé d'un ensemble de précautions culturelles permettant de se prémunir des éventuelles transmissions. Par exemple, lorsque des initiés sont contraints de prendre soin d'un corps en état de putréfaction, ils recourent aux vertus d'une plante appelée *koudieg*. Ils utilisent les feuilles qu'ils frottent dans la paume pour humer. Ils peuvent aussi en mettre dans l'eau qui va servir à laver le corps. Même après avoir touché un corps, les pratiquants se purifient pour, non seulement se protéger, mais aussi protéger leurs proches. Ainsi, la plante *koudieg* permet aussi bien d'éloigner le mort de la sphère des vivants que de repousser la puanteur de la putréfaction. Un laveur de cadavre racontait les bienfaits de cette plante dans la protection contre les risques liés à la manipulation du cadavre.

Si tu quittes là-bas, si le corps était gâté, tu viens, il y a des feuilles qu'on appelle koudieg. Quand tu prends ces feuilles-là, tu te laves les mains, tu mets dans l'eau et puis tu te laves toi-même, tu ne sens plus odeur de corps ! Même si l'odeur rentrait dans ton ventre, quand tu te laves avec ces feuilles, ça va. Même quand tu jettes dans la cour ou dans la maison, le mort ne peut pas venir. Koudieg-là, c'est fort hein ! C'est avec ça seulement je travaille. Si tu laves ça, tant que tu n'as pas de problème avec le corps, tu ne l'as pas tué, il ne faut pas avoir peur de corps ! (Isaac, 24/01/2018).

Ce discours permet de revenir sur le risque de la contagion cadavérique identifié à propos des enfants qui peuvent faire des cauchemars ou convulser parce qu'ayant vu ou été en contact avec une personne décédée ou encore un objet en

contact avec un cadavre. L'extrait ci-dessus permet de noter que d'un point de vue culturel, l'utilisation de cette plante peut protéger l'enfant de ces éventuelles contagions. Le risque lié à la manipulation ou non d'un cadavre étant socialement perçu comme relevant d'un autre ordre, parfois du numineux, recourir à ces savoirs et pratiques culturelles en temps d'épidémie, peut induire un effet placebo et mieux rassurer les populations face à leur crainte.

Parlant de la protection des enfants, un rituel a été identifié dans les discours des répondants. Culturellement, lorsqu'une personne décède, pour éviter que le mort vienne hanter les enfants ou pour éviter que « le mort attrape les enfants », comme le disait Isaac, il y a un rituel qui est exécuté lors de la toilette mortuaire. Si c'est une femme (la mère) qui décède, le pied droit de chacun des enfants mineurs est lavé sur la défunte avant de procéder à la toilette mortuaire. Pour l'homme (le père), c'est le pied gauche de chacun des enfants mineurs qui est lavé sur le défunt père avant de procéder au toilettage. En pratique, ce rituel semble potentiellement à risque. Il convient de privilégier la purification avec la plante.

Outre ces précautions, il existe d'autres dispositifs pour prévenir et éviter les dangers liés aux corps, notamment les *senon* : les morts par accident, en brousse, noyade, etc. Pour rappel, cette catégorie de cadavre est particulièrement perçue comme principal facteur de l'entité nosologique populaire appelée *n'teman*. D'abord, la prise en charge du corps de la personne décédée est réservée à une catégorie d'acteurs spécialisés : les Fodonon (forgerons). Un enseignement peut être déjà tiré ici. En effet, les documents *d'enterrement digne et sécurisé*, ainsi que ceux portant sur la préparation aux épidémies, montrent que la biosécurisation des rituels funéraires suppose l'introduction de nouveaux acteurs dans le système funéraire. De ce point de vue, la santé publique peut s'en inspirer, voire s'appuyer sur ce type de cadavre dont le traitement fait intervenir d'autres acteurs, pour communiquer sur la nécessité de l'intervention d'une équipe d'experts, des personnes formées pour l'inhumation de cadavres épidémiques.

Pour prévenir ou éviter cette maladie, les spécialistes de *senon* préparent une potion à base de feuilles d'arbre dans unealebasse neuve. Laalebasse contenant la potion est placée sur l'espace public et chacun vient s'en servir pour se laver le visage et s'y frotter le corps. Lorsqu'une personne contracte cette maladie, elle peut aller consulter l'un de ces spécialistes qui prépare une potion pour se laver le visage.

Quand c'est des corps d'accidenté, je dis un accident avec grand A, ça peut être soit quelqu'un qu'ils ont tué, soit quelqu'un qui est mort d'un accident de la circulation ou bien il est allé au champ et puis bon il a eu le malheur ; il y en a qui tombe en route ou bien il y a un arbre qui est tombé sur lui... Quand c'est ce genre de décès, après l'enterrement, il y a des feuilles que les gens vont chercher en brousse. Ils mettent sur la place publique et les enfants, les femmes, etc. viennent pour s'y frotter le corps pour vraiment éloigner l'esprit. On suppose que quelqu'un qui meurt accidentellement, son esprit ne trouve pas vite le repos parce que sa vie sur terre n'était pas encore terminée (Razak, 22/03/2018).

En définitive, que le corps de la personne décédée soit dangereux, agressifs ou non, les savoirs culturels imposent des prises de précautions pour une manipulation sans risque. Ce souci de protection, de limitation du risque, explique l'intervention de spécialistes, selon la dangerosité du cadavre. Considérant que le corps d'une personne décédée peut directement ou indirectement induire le malheur, les participants se lavent les mains comme dans plusieurs aires culturelles, après un enterrement. Ces différentes pratiques et savoirs constituent de potentielles pistes exploitables par la santé publique pour l'adaptation des mesures et la construction des messages de sensibilisation. Au-delà de ces dispositifs culturels permettant de prévenir et éviter les risques, il existe des contre-rituels qui sont aussi mobilisés pour construire les politiques de réponses aux épidémies.

4.2.2. Des rituels propitiatoires lors des prises de risques : l'exemple du creusement de la tombe

Les rituels propitiatoires interviennent généralement en amont des actes funéraires. L'exemple considéré comme plus explicite dans le cadre de ce travail porte sur la construction des sépultures. Dans l'ensemble des entretiens réalisés, les interlocuteurs insistent sur des sacrifices propitiatoires qui précèdent la construction d'une sépulture ou une tombe. Lorsqu'un enterrement doit avoir lieu dans un cimetière, il importe préalablement d'offrir un poulet (*niandougou go* : la poule des fossoyeurs) et du *tchapalo* aux fossoyeurs. Ces rituels propitiatoires remplissent plusieurs fonctions sociales. L'une consiste à rendre propice le creusement de la fosse et favoriser l'accueil du mort à *koubelekaha*. Ce rite vise par ailleurs à demander l'autorisation aux ancêtres qui vont recevoir celui qui s'apprête à les rejoindre.

Pour creuser une tombe, c'est normal qu'on tue un poulet, parce qu'on doit informer les morts : « il y a quelqu'un qui veut entrer chez vous, est-ce que vous acceptez que la personne entre ? ». Quand on tue le poulet, il montre que les morts ont accepté, vous pouvez creuser la tombe à côté d'eux. Moi, je suis dans ma maison ici, si quelqu'un vient me donner un étranger, qu'est-ce qu'il doit faire ? Il doit me demander d'abord si je suis d'accord pour que l'étranger reste avec moi. Si moi, je n'accepte pas que l'étranger reste avec moi, tu vas chercher quelque part d'autre ! Donc, on doit demander l'autorisation des morts avant de creuser la tombe, sinon les morts peuvent refuser la personne... (Alaman, 2/11/2017).

En perspective avec les représentations sociales de la mort et de l'au-delà, les répondants soutiennent que la personne qui s'apprête à effectuer le voyage à *koubelekaha* doit être chaleureusement accueillie par les ancêtres. Cet accueil lui évitera d'errer dans le monde des vivants. Pour ce faire, il est nécessaire non seulement d'en informer les ancêtres, mais aussi d'avoir préalablement leur autorisation ou leur accord avant de convoier le trépassé. Culturellement, cette démarche rituelle aide à faire accepter le mort par les ancêtres en vue d'éviter les agressions.

Ces rituels qui apparaissent comme une première tentative d'établissement de lien entre le mort et les ancêtres est une occasion de se faire pardonner par le futur ancêtre pour tous les manquements. En conséquence, ces rituels qui précèdent le creusement de la fosse ont pour but de prévenir d'éventuels malheurs en apaisant la colère de la personne décédée et celle des ancêtres. Pour ce faire, les vivants doivent parvenir à identifier le lieu propice ou approprié pour le repos de la personne décédée.

Pour trouver le bon endroit, on prend les matériels pour creuser la tombe et on demande au propriétaire⁶⁹ de donner un poulet. Il [niandougoulè⁷⁰] va aller sur les lieux, égorger le poulet et le jeter. Le poulet va sauter, sauter, sauter, sauter... Là où il s'immobilise, c'est que c'est à cet endroit que se trouve la tombe du défunt ; c'est là on va creuser la tombe (Richard, 8/11/2017).

Le choix de lieu de l'enterrement apparait alors comme un processus important dans les actions funéraires. Excepté une répondante, la majorité des interlocuteurs soutiennent que ces rituels sont obligatoires, quels que soient le type de décès et le lieu de l'inhumation. Cette majorité insiste par ailleurs sur le caractère impératif de ces rituels lorsqu'un corps *senon* doit être inhumé dans un cimetière localement homologué. Les fonctions conjuratoires et protectrices de ces rituels permettent de rappeler l'intérêt de la participation des populations dans le processus d'adaptation des mesures de biosécurité en temps d'épidémie. Ce rituel propitiatoire peut aider à atténuer les polémiques qui émergent souvent en contexte épidémique à propos des tombes et des lieux d'inhumation.

En dépit de l'importance de ce rite, d'un point de vue des impératifs funéraires culturellement institués, il résulte des entretiens que cette pratique n'est pas toujours respectée pour des personnes de confession chrétienne ou musulmane.

⁶⁹ La personne désignée, selon les règles de l'organisation sociale, comme responsable de la personne décédée.

⁷⁰ L'un des répondants privilégiés expliquait que le chef des *niandouble* est *nandougoulè* et c'est lui qui exécute le rite propitiatoire.

Les données collectées témoignent que pour ces acteurs sociaux, les rituels propitiatoires liés au creusement de la tombe sont incompatibles avec les principes de leur foi religieuse. Dans de telles situations, après l'inhumation, le chef de village peut sacrifier un poulet en vue de demander pardon aux ancêtres. Cela permet de revenir sur la portée de ce rituel propitiatoire, dont la pratique en temps d'épidémie n'implique aucun contact avec le cadavre et les fluides, mais qui, en revanche, permet de dissiper les craintes psychologiques culturellement construites.

4.2.3. Les pratiques divinatoires et la co-construction de la réparation

La description des pratiques funéraires a montré que la toilette intime d'une femme décédée constitue l'un des actes impératifs. Mais, il arrive que cet acte ne soit pas toujours exécutable et exécuté, comme l'exige la culture. Là encore, la culture prévoit un rite de réparation pour éviter les effets néfastes de la colère de la défunte. Une répondante racontait son expérience avec sa défunte mère.

Quand j'étais jeune, j'ai perdu ma maman. Je ne savais pas que c'est moi qui devrais faire sa toilette intime. Les gens aussi ne m'ont pas dit. Après l'enterrement de ma maman j'ai commencé à faire des rêves. Souvent je voyais ma maman nue dans mon rêve avec un visage serré. J'ai expliqué aux gens. On m'a demandé si j'ai fait sa toilette intime avant de l'enterrer. J'ai dit non. On m'a demandé si on l'a enterrée avec son kodjo⁷¹ (pilougo fanou)⁷². J'ai dit que je ne sais pas. On dit d'aller consulter. Quand je suis partie, c'est là où on m'a dit que c'est pour cela qu'elle était fâchée et puis elle venait nue. Donc on m'a demandé de trouver un kodjo pour aller enterrer sur sa tombe. On m'a dit de fouiller dans ses affaires qu'elle doit avoir un kodjo dedans. La défunte laisse toujours un kodjo dans ses affaires pour que la personne qui doit faire la toilette intime prenne pour aller creuser sur sa tombe pour mettre le kodjo dedans. J'ai fouillé dans ses affaires et j'ai trouvé un kodjo. J'ai pris et je suis allée sur sa tombe. Je me suis mise à genou, j'ai creusé un trou à côté de la tombe, et puis, j'ai dit « maman, pardonne-moi. Je ne savais pas que c'est moi qui devrais faire ta toilette. Les gens aussi ne m'ont pas dit que c'est moi qui devrais le faire. C'est pourquoi on

⁷¹ Appellation populaire du cache-sexe chez plusieurs groupes sociaux.

⁷² Le cache-sexe en senoufo

t'a enterrée avec la saleté. Voilà ton kodjo ». Et puis, j'ai enterré le kodjo à côté de la tombe. Depuis que j'ai fait, je ne la vois plus en rêve, même quand je la vois, elle sourit (Maïmouna, 19/05/2018).

Cette histoire de Maïmouna permet de revenir sur l'indispensabilité du cache-sexe pour les femmes défuntées. Pour tous les cas de toilette mortuaire et de mise en bière que nous avons observés dans les villages, toutes un cache-sexe a été toujours placé par le toiletteur. Cette histoire nous montre, en revanche, que lorsque cet objet dont le port expose à plusieurs contacts avec le corps de la personne décédée, des possibilités de co-construction existent pour réparer l'erreur.

4.3.Cimetières, tombes et pratiques d'inhumation

Une autre question à laquelle cette recherche s'est intéressée concerne le débat autour des tombes anonymes que le contexte d'épidémie ou de catastrophe induit. Pour mémoire, en situation d'épidémie les autorités nationales ouvrent souvent des cimetières pour l'inhumation de la masse de cadavre. Il arrive cependant que face à cette masse de cadavre et à l'urgence, des tombes ne soient pas identifiées par les fossoyeurs. Cette question constitue souvent des objets de vives critiques à l'endroit des équipes d'intervention. En réponse, les documents de recommandations de l'OMS et de la Croix-Rouge, en particulier, insistent sur l'identification des tombes en temps d'épidémie et de catastrophe. Cette injonction vise à permettre aux familles de pouvoir se recueillir sur les tombes de leurs morts. Cette mesure participe bien évidemment au respect de la dignité familiale et du mort. Mais, au regard de données collectées et à bien des égards, nous pensons que cette question doit être relativisée.

4.3.1. Diversité et variabilité des espaces d'inhumation

Les savoirs recueillis en ligne et sur le terrain à propos des sépultures en béton attestent par ailleurs qu'elles ne portent pas toutes de monument funéraire ou de symbole particulièrement remarquable par le profane. Certaines sont ainsi construites dans des petits cimetières près de forêts sacrées, tandis que d'autres sont

dans des cimetières plus vastes, à l'extrémité du village. Outre la diversité et la variabilité des types de sépultures, il s'ensuit que les espaces d'inhumations sont aussi variables et divers. Des entretiens réalisés, il ressort que culturellement, toutes les personnes décédées ne sont pas inhumées dans un même cimetière. Il existe en effet une diversité d'espaces d'inhumations et le choix du lieu d'enterrement dépend notamment du statut social de la personne décédée, du lieu et des circonstances du décès. L'extrait ci-dessous offre une idée un peu détaillée de la différenciation ou distinction sociale et culturelle entre les espaces d'inhumations.

Lorsque tu vas au cimetière par exemple, les tombes, c'est par grades que nous les fabriquons. C'est aujourd'hui qu'on construit les tombes comme ça... ! (Ismaël et Zakaria, le 17/11/2018)

Un autre répondant donne plus de détails sur la raison de la différenciation des espaces d'inhumation.

Il y a les cimetières des nobles, des dignitaires, des prolétaires. Ici, il y avait des esclaves, il y avait le cimetière des esclaves. Selon les classes ! Il y a le cimetière des forgerons... Maintenant, il y a le cimetière des catholiques et le cimetière des musulmans. Nous, on est des dignitaires, les nobles, on a nos cimetières à part ! C'est comme ça. Dans certains villages, le chef de terre a sa terre, son endroit où on enterre des cadavres. S'il t'a donné une portion de terre, alors toi aussi tu as ton endroit où tu enterres tes corps. Souvent, il y en a qui décident d'enterrer des corps dans le village, surtout les chefs ! On les enterrait à côté ou dans leur maison ! Ça, c'était avant, maintenant, c'est rare ! Ce n'est pas tout le monde qu'on enterre dans le bois sacré. Premièrement, les chefs de cantons ; deuxièmement, si pendant l'initiation quelqu'un décède là-bas, c'est là-bas qu'on l'enterre. Troisièmement, celui qu'on peut enterrer là-bas encore, c'est le chef suprême. Le reste, c'est dehors. Quand tu es initié et que tu meurs, on ne doit pas savoir et pendant la période d'initiation, on ne doit pas savoir, on vous enterre là-bas. Quand on dit « la vieille », dans « la vieille », il y a « la vieille » ; dans « le vieux », il y a « le vieux ». Il y a toujours quelqu'un qui commande les sages de la congrégation, alors c'est celui-là seul qu'on peut enterrer là-bas. Toi qui es le chef suprême, tu commandes tout le monde,

on ne doit pas voir ton corps dehors parce ce que dehors, on peut profaner. Mais là-bas, on ne peut pas profaner, c'est pour ça qu'on enterre le chef suprême là-bas (Richard, 8/11/2017).

A l'instar de plusieurs aires culturelles, certains acteurs sociaux sont socialement considérés comme propriétaires terriens et les autres sont catégorisés comme étant les protégés des premiers occupants du terroir. Ainsi, pour marquer cette distinction sociale entre les catégories d'acteurs et les groupes sociaux, les personnes décédées sont inhumées dans différents endroits. Le croisement des données a permis d'identifier une disparité d'espaces d'inhumations, et cela répond à différents besoins socio-culturels. Par exemple, la logique de production et d'entretien social de la noblesse justifie par ailleurs l'inhumation de certains chefs de village dans leur maison ou dans le bois sacré. Cela reste cependant modéré par les grades dans le système de chefferie. Sylla rappelle les restrictions imposées autour de la dépouille d'une personne initiée au *poro*, avant d'expliquer les raisons d'une inhumation dans le bois sacré.

Si moi par exemple, si je meurs, un non-initié ne peut jamais être à mon enterrement, ils vont tous les écarter ! Parce que moi, en tant que chef, ils vont m'enterrer dans le bois sacré. Les personnes qui ne sont pas dans la famille de la chefferie, on peut les envoyer au cimetière municipal. Voilà, c'est comme ça. Maintenant, si toi, tu joues un grand rôle dans la chefferie, tu travailles beaucoup pour la chefferie, pour t'honorer, on peut donner l'ordre de t'enterrer au bois sacré. C'est honorifique, voilà c'est comme ça (Sylla, 30/04/2018).

Les personnes qui décèdent dans la forêt sacrée lors de l'initiation y sont également inhumées mais pour une raison contraire à celle qui justifie l'enterrement d'un chef dans ces lieux sacrés. De fait, le décès d'un impétrant lors des initiations ne doit pas être su au village. Il se constate le jour de la cérémonie de consécration des parcours d'initiation. Mourir dans cette circonstance est en effet interprété culturellement comme un enlèvement de *katcheleor*, la vieille divinisée dans le bois sacré, à qui il faut remettre le corps de la personne qu'elle a saisie.

En outre, les *senon* sont enterrés à différents endroits, selon leurs catégories. En principe, pour les décès par accident (circulation, pendaison, agression d'animal, assassinat, etc.), l'inhumation se fait sur le lieu de l'évènement. Pour les femmes enceintes qui décèdent en couche ou pendant la grossesse, la culture préconise qu'elles soient enterrées ailleurs. En règle générale, elles ne sont pas enterrées dans le même cimetière que les autres personnes. Par ailleurs, les lieux d'inhumation des enfants restent modérés par leur degré d'intégration sociale. Les espaces d'inhumations sont ainsi reproducteurs des catégories d'acteurs sociaux qui composent la société et participent à l'entretien de l'équilibre social. Ils offrent aussi un cadre concret de lecture de ce qui, culturellement ou socialement, est considéré comme digne ou honorable. Cette dernière question sera traitée et approfondie dans un autre chapitre qui sera consacré au concept de dignité dans les rites funéraires.

4.3.2. Les tombes anonymes

En effet, comme dans nombreuses aires culturelles, chez les Senoufo de Côte d'Ivoire, tous les défunts n'intègrent pas la mémoire collective. Certaines personnes sont enterrées pour être oubliées. Les lieux d'inhumations et les types de sépultures permettent notamment de marquer cette distinction sociale entre les défunts. Les discours enseignent que dans les imaginaires sociaux, « ne pas avoir de tombe » renvoie au fait d'être enterré à un endroit outre que les espaces collectifs destinés aux inhumations. Ainsi, il revient constamment dans les entretiens que les *senon* ne disposent pas de sépulture. En effet, les principes culturels imposent que ces corps soient inhumés dans des lieux différents que les autres. En règle générale, en plus d'être enterrées dans les cimetières communs, ces personnes ne bénéficient pas de linceul pour l'emballage du corps.

Mort par noyade, suicide, accident ; mort en dehors du village, c'est senon, parce que tu as souillé la terre, et c'est

un malheur. C'est pour cela qu'on les enterre là-bas⁷³. Il ne faut pas les mettre dans le même cimetière que les autres. Je prends le cas de ceux qui se sont pendus-là. On monte, mais pas pour te détacher ! On coupe la corde, tu dois tomber même et on t'enterre là avec tes habits. Les anciens disaient que ce mort-là, les autres ne l'acceptent pas parce qu'ils disent que ce n'est pas une mort naturelle. En ce moment-là, il vadrouille, il n'est ni parmi les morts, ni parmi les vivants... (Ismaël et Zakaria, le 17/11/2018 à Korhogo).

Il résulte des discours recueillis que cet impératif funéraire qui consiste à séparer les *senon* des autres défunts s'applique à tous les acteurs sans distinction de statuts ou de fonctions sociales. Dans les représentations collectives, ces personnes qui décèdent par suicide, accident (circulation, bale, agression animale, etc.), ou encore les femmes enceintes, sont potentiellement porteuses de malheurs et ne sont pas acceptées par les ancêtres. La prise en charge de ces corps étant réservée aux experts culturels agrégés pour l'inhumation des *senon*, ils sont en conséquence les seuls qui connaissent le lieu exact de l'enterrement. Par ailleurs, certains de ces défunts ne sont pas comptabilisés dans la construction généalogique de l'histoire sociale. Ces personnes ne font pas partie des ancêtres évoqués lors des cérémonies funéraires ou des cultes. Ainsi, enterrer des corps hors des espaces culturellement homologués a donc pour but de les supprimer de l'histoire collective. Il s'ensuit que les sépultures de ces morts ne participent pas à l'entretien social de la mémoire collective.

Tout comme les *senon*, les enfants et les autres catégories d'acteurs telles que les personnes non-initiées au *poro* sont considérées comme jeunes ne bénéficient pas non plus de sépulture. Conformément aux principes culturels, ces morts ne sont également pas évoqués lors des cérémonies funéraires et pendant les cultes des ancêtres. Ainsi, ces morts sont exclus de la mémoire collective. Cette information est également importante à savoir pour construire une politique d'intervention culturellement acceptable.

⁷³ Par cette expression de lieu, le répondant désigne l'endroit de la pendaison, du suicide.

Du point de vue de la culture, ces pratiques sont admises comme telles par l'ensemble des acteurs sociaux et elles ne sont en aucun cas perçues comme une atteinte à la dignité humaine. Ici, c'est la culture qui est en jeu. Il ressort donc de cette description que d'un point de vue culturel, le fait d'inhumer dans l'anonymat ou isoler certains morts n'est pas nécessairement un manque de respect pour ces personnes décédées. Mais, il s'agit du respect des principes culturels par rapport à des types de décès. En revanche, tout acte contraire est perçu comme sans égard pour la culture et cela est culturellement susceptible d'induire des malheurs dans la société. Il importe de savoir si, selon les circonstances de la mort, la famille la culture autorise la famille de se recueillir sur la tombe sans avoir à attirer de malheur ou de malédiction dans la société.

4.3.3. Les enterrements rapides du fait de l'âge ou des manifestations de la mort

Lors des épidémies, la question du temps de conservation ou de la gestion des cadavres constitue une question cruciale. Les normes biosécuritaires recommandent en général des inhumations rapides. La mise en œuvre de cette préconisation conduit souvent à des tensions populaires, car les populations la perçoivent comme un déni de la dignité de la personne, mais aussi sa famille. Alors nous avons apporté une attention particulière à la question du temps dans les rituels funéraires et plusieurs constats permettent de donner des pistes de négociation à la santé publique. En effet, les données collectées en pays senoufo montrent que la durée de conservation d'un corps est dépendante des circonstances de décès, de l'âge, les formes de manifestations de la mort, la durée de la maladie.

Il y a des fois même quand la personne a été trop malade, dès que la personne décède après une heure du temps vous voyez que le corps commence à dégager, comme on le dit. Quand c'est comme cela, même la nuit on fait la tombe et puis on l'enterre parce que les gens ne veulent pas que celui qui est décédé rend d'autres personnes malades ; on fait vite, on

enterre vite et après on fait les rituels nécessaires. Par exemple si c'est un initié, même si c'est la nuit, ils font les rituels et puis on l'enterre immédiatement... (Bernard, 27/10/2017).

Le cas d'une jeune femme dont nous avons accompagné le corps au village permet de mettre en perspective les inhumations rapides des jeunes.

Le décès de la jeune Françoise

Le 31 octobre 2017, nous avons accompagné un chauffeur du fourgon mortuaire pour le transfert d'un corps dans un village nafara. La jeune femme d'environ vingt-cinq ans est décédée tôt le matin à l'hôpital et le corps avait été transféré à la morgue. Sans soins de conservation ni toilette mortuaire, la famille avait décidé de transférer immédiatement la dépouille au village pour une inhumation rapide. Nous étions guidés par l'un des membres de la famille qui était dans le fourgon mortuaire. A l'approche de la cour où le corps devrait être accueilli, le chauffeur du fourgon mortuaire marqua un arrêt. Le parent qui accompagnait le corps appela au téléphone une personne de la famille pour l'informer que la dépouille était arrivée. Une personne fut alors déléguée pour venir s'acquiescer de l'effectivité de l'information. Puis, il nous autorisa à entrer dans la cour. Nous y avons été reçus par un seul garçon, tandis les femmes étaient assises en train d'éplucher du manioc. L'homme qui nous avait accueilli, nous orienta vers une chambre. Puis, nous sortîmes le corps sur la civière pour le déposer dans la chambre, sur une natte qui y était déjà étalée. Il n'y eut aucun cri, ni de pleur.

Au retour, le chauffeur du fourgon mortuaire nous disait que la tombe était en train d'être creusée pour l'inhumation. Sur le chemin, une connaissance du chauffeur qui partait à Korhogo monta dans le véhicule. Dans les échanges, nous lui avons demandé pourquoi personne ne pleurait quand nous avons amené le corps de la jeune femme. Il répondit en disant : « ce sont les enfants qui sont supposés pleurer leurs parents et non l'inverse ». Ainsi, plusieurs témoignages durant l'immersion mettent en perspective l'enterrement immédiat des jeunes. Un exemple a été d'ailleurs recueilli dans les entretiens.

La dernière fois, il y a un jeune qui est mort ici. C'est le fils du vieux qu'on a fait les funérailles et puis tu es venu-là. Une semaine après les funérailles de son papa, il est tombé malade. On l'a envoyé à l'hôpital à Korhogo, il est mort là-bas. La nuit-là, on a annoncé ça dans le bois sacré. Les poroman sont partis creuser la tombe, ils l'ont lavé, habillé.

La nuit-là, le poro est sorti pour aller l'enterrer (Isaac, 19/03/2018).

Les impératifs funéraires dans l'aire culturelle senoufo exigent ainsi de brefs rituels funéraires autour de la dépouille des personnes appartenant à la composante jeune. De ce point de vue, leurs corps ne sont généralement pas conservés. Dans le cas contraire, le corps ne passe pas plus d'une semaine à la morgue. Même, si celui-ci est initié au *poro*, il sera inhumé rapidement avec les quelques rituels indispensables à la toilette et à l'inhumation. Les cérémonies d'hommage sont ajournées.

Avant de poursuivre la restitution des résultats, il importe de revenir sur le cas de Françoise pour signaler un fait important lors du transfert d'un corps au village. Ce cas permet en effet de noter que, chez les Senoufo, un corps n'entre pas dans un village sans l'autorisation formelle du chef de lignage et des autorités du village. Il importe alors d'attirer l'attention de la santé publique sur la nécessité d'informer les autorités du village de l'approche du cadavre afin de, non seulement obtenir leur accord, mais aussi de leur permettre de prendre les dispositions nécessaires pour accueillir le corps.

4.3.4. Les enterrements rapides et les pratiques de dissimulation des cadavres à risques majeurs

Si les jeunes sont rapidement inhumés du fait de leur âge, ce n'est pas le cas pour les décès *senon*. En effet, pour ces types de cadavres culturellement considérés comme agressifs et dangereux, les pratiques d'enterrements rapides et de dissimulation sont du fait du risque de la contagion cadavérique. Ainsi, comme nous l'avons souligné au travers des discours des réponds, pour ces types de cadavres, la culture restreint le nombre de personnes devant prendre en charge la dépouille. En plus, la culture impose que le corps de ces personnes ne soit pas exposé, contrairement aux autres types de cadavres. Les résultats montrent que la dissimulation des cadavres, du point de vue de la culture, est une pratique de

protection, contre les risques. Cette pratique de restrictions culturelles, imposant la réduction du nombre d'acteurs est encore plus palpables lorsqu'il s'agit d'un cas de *senon*. Plusieurs histoires avaient été recensées dans les discours des répondants sur la gestion de ces types de décès. Une histoire racontée par Zakaria à propos du décès de la femme de son frère est rapportée ici à titre illustratif.

Le décès de Mariam en couche

Dans les années 2004-2005, Mariam, une jeune fille tchiembara est morte en couche avec l'enfant dans le ventre au CHR de Korhogo. En effet, Mariam vivait en concubinage avec Djakaridja. Le couple avait déjà une fille et attendait leur deuxième enfant. La dot n'avait pas encore été faite ; le mariage traditionnel n'était donc pas encore célébré. Mais les deux familles étaient informées de la vie de couple entre Mariam et Djakaridja. Pendant sa deuxième grossesse qui était presque à terme, Mariam eut des contractions un soir. Elle avait été conduite immédiatement au CHR de Korhogo, accompagnée de vieilles femmes de sa famille. Les sages-femmes ont tenté d'aider Mariam à accoucher, mais leurs efforts furent vains. Mariam a rendu l'âme avec le bébé dans le ventre pendant qu'elle était en travail. Sa mort était survenue entre 5h00 et 7h00 du matin. Les sages-femmes, ayant constaté la mort, informèrent les vieilles femmes qui l'avaient accompagnée. Ces dernières ont alors transmis l'information au chef de la famille et aux beaux-parents de Mariam.

Dès que le décès eut été annoncé, le corps fut immédiatement transporté au domicile familial de Mariam. Les vieilles la préparèrent rapidement pour l'enterrement. Elles chauffèrent de l'eau, firent la toilette mortuaire, l'habillèrent et l'emballèrent dans des linceuls. Simultanément, des jeunes du quartier étaient au cimetière pour creuser la tombe. Après la toilette, l'habillage et l'emballage de la dépouille, les vieilles remirent le corps aux vieux pour l'inhumation. Jusqu'à 13h00, tout était déjà prêt et le corps avait été transporté par des jeunes du quartier au cimetière municipal de Korhogo, où la défunte avait été enterrée.

Un autre cas dont nous avons été en partie témoins permet d'insister sur la possibilité qu'offrent les enterrements rapides culturels pour sensibiliser sur la nécessité des inhumations rapides en temps d'épidémie. Il s'agit en fait du décès en

couche d'une femme et son bébé mort-né au CHR de Korhogo que nous rapportons ici à titre illustratif.

Le décès de Noura et son bébé au CHR de Korhogo

Le 8 novembre 2017, du retour de Ferkessedougou après des soins de conservation, j'étais à la morgue avec le personnel jusqu'à 17h00 quand le téléphone de service qui servait de liaison entre l'hôpital et la morgue sonna. Saïde décrocha, il s'agissait d'un appel de la maternité de l'hôpital. Une femme de trente-cinq ans venait de décéder en couche avec un bébé mort-né, celui qui devrait être son septième enfant. Saïde sortit le brancard pour aller chercher le corps. Nous lui proposâmes de l'accompagner et sans hésiter, il accepta.

Lorsque nous étions arrivés dans le service d'accouchement, nous avons été conduits par une sage-femme en pleurs, dans la chambre où se trouvaient les corps. Le bébé décédé avant la naissance aurait provoqué des complications pendant le travail de la mère. Elle eut une hémorragie après que les sages-femmes aient réussi à extraire le corps de l'enfant. Malgré leurs efforts pour interrompre l'hémorragie et sauver la mère, elles n'ont pu parvenir.

La maman décédée était couchée sur le lit et le bébé était déposé dans une poubelle de la chambre. Tout le lit avec les draps étaient trempés de sang ainsi que des parties du sol. Nous mettions nos gants, puis placions la femme sur le brancard en prenant soins de protéger sa région génitale avec ses pagnes trempés de sang. Puis, nous sortions le corps du bébé de la poubelle et le plaçâmes sur les genoux de sa maman pour ensuite les transporter à la morgue. Arrivées à la morgue, nous déposons les corps sur la table en béton de la salle de soins aux morts. Nous avons attendu jusqu'à 19h 00, espérant qu'un parent allait venir pour les formalités administratives de la morgue. Mais, comme personne ne se présentait, alors nous avons décidé de rentrer à la maison.

Lorsque nous arrivions à la morgue à 9h00, Saïde m'informa que des membres de la famille étaient venus chercher le corps avant la levée du jour. Il expliqua que ces corps sont immédiatement enterrés et ne bénéficient pas de soins de conservation.

L'analyse des conduites face aux décès *senon* permet de comprendre que les populations ont des expériences qui peuvent être utilement et intelligemment exploitées par la santé publique pour construire des plans de préparation aux épidémies, à la mise en œuvre des plans de réponses aux épidémies. Il importe alors de rappeler que culturellement certains décès imposent d'éviter la manipulation du corps de la personne décédée et d'autres rituels funéraires exigent de limiter le nombre de participants. Sans exception d'âge ni de statut social, les personnes qui décèdent dans ces circonstances sont immédiatement inhumées suivant les

prescriptions culturelles. Culturellement, le corps de ces personnes ne doit absolument pas être conservé. Cependant, ces rituels doivent être exécutés sur le corps avant l'inhumation. Comme pour les jeunes personnes, d'un point de vue social, certains répondants soutiennent que les personnes qui meurent par accident, ainsi que les femmes enceintes, n'ont pas droit à des funérailles à titre personnel après leur enterrement. Pour autant, comme nous l'avons montré, la culture offre des possibilités avec des rituels de substituts permettant d'offrir des rituels funéraires à ces catégories de décès. Néanmoins, l'enterrement rapide n'exclut en aucun cas, l'indispensable toilette mortuaire et emballage dans des linceuls blancs. En revanche, comme déjà souligné, il y a des possibilités culturelles pour pratiquer la toilette a posteriori ou de verser de l'eau à la terre et aux ancêtres pour symboliser la toilette mortuaire, mais aussi pour demander pardon à la personne décédée.

4.4. La diversité et la plasticité des rituels funéraires

L'un des constats de terrain, appuyé par des lectures, a souligné la diversité et la variabilité des rituels funéraires. Comment l'hétérogénéité des rituels funéraires peut offrir des cadres de négociation entre exigences sanitaires et impératifs funéraires en temps d'épidémie ? C'est à cette question que nous tentons de répondre dans la présente section du chapitre.

4.4.1. Le séquençage des cérémonies funéraires : entre opportunités d'agir et vigilance dans la négociation des normes biosécuritaires

Pour les initiés au *poro*, les rituels funéraires post-mortem commencent, généralement, la nuit du vendredi avec l'étape du *sizenzor*. Littéralement, cette étape consiste, pour les initiés au *poro*, à veiller dans la forêt sacrée. Mais, en pratique, le *sizenzor* qui désigne la veillée funéraire des personnes initiées au *poro* consiste à faire des aller et venir entre l'espace funéraire (*kafoudal*) et la forêt, accompagnés du rythme du *poro*. Entre les intervalles des va et vient des initiés interviennent des balafons, et ce, jusqu'à l'aube. Le samedi, entre 9h 00 et 10h 00, il y a l'étape du *pintrigue* ou *pritrigue*. Cette étape renvoie à la sortie des

instruments nécessaires du *poro* pour les rituels funéraires. En file indienne, chacune des promotions d'initiés fait son entrée sur l'espace funéraire, au rythme du *poro*. Lorsque les initiés entrent avec les objets funéraires, alors vient l'étape du *koutorl*, qui se déroule souvent à partir de 15h00. Littéralement appelé cérémonie d'enterrement, le *koutorl* se décline en plusieurs sous-étapes, selon Sylla. Il est d'abord composé de la présentation des linceuls et des dons. Pendant cette phase, chaque chef de famille offre un linceul pour l'embaumement du corps de la personne décédée, suivi parfois d'une somme d'argent pour la suite des cérémonies. Les amis et connaissances du défunt ou des enfants du défunt ou encore des autres « bois sacrés » du défunt ainsi que les beaux présentent leurs dons et linceuls. Quand les dons sont faits et que les linceuls sont présentés, la question est posée au chef de lignage pour savoir le nombre de linceuls qu'il aimerait utiliser pour enterrer le mort. Le chef de lignage renvoie la question aux enfants de la personne décédée. Les enfants, à leur tour, demandent au chef de lignage de décider. Cette phase de présentation des dons et des linceuls est suivie du *kouwele ou kouwelegue*, qui renvoie littéralement à la toilette mortuaire. Globalement, du point de vue du *poro*, cette phase est très cruciale. Ce rituel est interdit aux personnes non-initiées. Pendant ce rituel, les masques encerclent tout le secteur et bouchent tous les artères pour faire obstacle à toute intrusion dans les rayons. Pour pratiquer le *kouwelegue*, des jeunes initiés transportent le corps dans la douche mortuaire réservée aux hommes initiés du village⁷⁴. Quand ces jeunes ont fini la toilette, ils informent les vieux. Puis ils transportent le corps au *kafoudal* pour l'emballage, ce que plusieurs répondants décrivent comme « l'ensevelissement ». Pendant l'emballage du corps, le son du *poro* continue de retentir. Les jeunes reviennent informer les vieux que le corps est en train d'être enseveli. Ceux-ci entrent au *kafoudal* pour offrir des pièces d'argent aux acteurs (les jeunes qui prennent soin de la dépouille). Lorsqu'ils ont fini d'emballer le corps, ces jeunes le sortent sur la place publique du *kafoudal* pour les derniers hommages. A ce moment, tous les masques sacrés des *poro* locaux ou venus des autres « bois sacrés » d'initiation viennent faire leur *coutorg*. Ils sortent

⁷⁴ Le village dispose d'une douche construite en dure destinée uniquement aux toilettes mortuaires.

pour pratiquer leurs rituels d'enterrement en rendant un dernier hommage à la personne décédée. Culturellement, les rituels funéraires *ia*, d'un homme initié au *poro*, sont définis sur la base de ces différentes séquences cérémoniales.

Soulignons que, lorsqu'il s'agit d'une personne non-initiée au *poro*, le terme approprié pour désigner la veillée funéraire est *koutchonw*. Néanmoins, dans *sizanzor*, il y a toujours du *koutchonw*, car les autres danses populaires interviennent par moment : entre les sorties et les entrées des masques sacrés. Ceci met en perspective l'hégémonie de l'institution *poro* dans cette aire culturelle. Dans la suite du processus funéraire, certains répondants expliquent qu'après *koutchonw* vient *kouwélé* qui est le lavage du corps, ensuite *koufan* (don et présentation des linceuls), *koutorl* (habillage et emballage), puis *koupor* qui est l'enterrement. La phase de l'ancestralisation est *kouleg* (les funérailles qui permettent de donner un statut d'ancêtre, une place au défunt). Nous avons qu'en pays senoufo, il est difficile de saisir le processus funéraire de manière tout à fait cohérent.

En revanche, dans les faits, les événements ne se déroulent pas toujours de manière linéaire et chronologique, comme les répondants le décrivent. Des rituels funéraires peuvent se dérouler simultanément. Certains se superposent, tandis que d'autres se juxtaposent. Mais, faut-il le rappeler encore, tout ce processus rituel peut être ajourné et cette possibilité peut orienter la préparation et les plans de réponse sociale aux épidémies. La restitution de différentes cérémonies funéraires qualifiables de *ia*, observées durant l'immersion permet de mettre en évidence les nuances et les contradictions. La vignette ci-dessous construite à partir d'une observation directe en rend compte.

Des cérémonies funéraires *ia* d'un *katcheleor* octogénaire

Début janvier 2018, un *katcheleor* octogénaire, du groupe tchiembara, décède dans une commune située à environ 6 Km de la ville de Korhogo. Après avoir reçu des soins de conservation, son corps a été conservé dans sa chambre pendant près de trois semaines en attendant que la famille et le village

s'organisent pour les cérémonies funéraires. Considéré comme le dernier de sa génération, les habitants voulaient lui rendre un vibrant hommage. Le 27 janvier était le grand jour prévu pour la séparation et les hommages dignes de son rang.

Lorsque nous arrivions le matin, après avoir participé à une veillée funéraire, la cour du chef de village par intérim était remplie de personnes de différentes composantes et catégories d'âge. Hommes et femmes, jeunes et vieux, tous étaient présents. Les femmes, comme les hommes, étaient en groupes sous les manguiers de la cour avec leurs instruments de danse. Ces personnes étaient, pour la plupart, venues des villages environnants et des villages alliés. Les rituels funéraires avaient en effet débuté la veille avec *sizenzoror*, auquel ces personnes ont participé avec leurs différentes danses.

Pour la circonstance, le chef avait fait clôturer sa cour avec des bâches en vue d'empêcher les femmes de voir les masques sacrés. Non seulement il est le voisin du défunt, mais aussi sa cour est à quelques mètres du *kafoudal* et de la douche mortuaire du village.

J'ai été accueilli par l'épouse du chef, car il était dans la cour du défunt pour des réunions. Quelques minutes plus tard, il vient et après les formalités de politesse, nous avons commencé à échanger sur les modalités de ma participation. Soudain, le son du tambour du *poro* se fit entendre. En dépit des barricades installées autour de la cour, les femmes coururent à la hâte pour se cacher dans les maisons. Un masque sort derrière l'appartement du chef, fit trois allers et retours entre le *kafoudal* et la cour du défunt pendant que le corps était dans la chambre. En effet, cette sortie du masque signale le transport des objets et instruments funéraires du *poro* au *kafoudal*. Avant de retourner dans la forêt sacrée avec le masque, les jeunes partent dans la cour du défunt pour demander son nom sacré (son nom d'initié) à sa famille⁷⁵. S'il s'avère que la famille ne connaît pas le nom sacré du défunt, alors elle sera amendée par les jeunes.

Pendant ce temps, la présentation des linceuls se déroulait dans la cour du défunt, sous une bâche installée pour la circonstance. Tous les chefs de familles et des lignages du village, les amis et connaissances venus d'ailleurs étaient présents. Des femmes faisaient la cuisine dans de grosses marmites dans la cour voisine. Trois (3) femmes de la soixantaine étaient assises devant la porte de la chambre où se trouvait le corps de la personne décédée. Les dons de linceuls, d'argent et de nourriture se poursuivaient quand trois griots firent leur entrée avec une délégation des élus locaux.

Aux environs de 13h 00, deux (2) jeunes initiés, en cache-sexe, arrivèrent dans la cour du défunt ; l'un tenant un linceul blanc en main. Dès que les jeunes firent leur entrée dans la cour, les vieilles femmes qui étaient assises devant la porte se retirèrent. Les jeunes entrèrent dans la chambre et ressortirent quelques instants après, mais sans le linceul. Au tour de 14h 30 cinq (5) autres

⁷⁵ En effet, tous les initiés ont un nom sacré qui leur est attribué durant les rituels d'initiation.

jeunes initiés vinrent accompagner de deux (2) masques du *poro*. Dès que les femmes qui cuisinaient entendirent le son du tambour, elles se précipitèrent dans les maisons pour se cacher, abandonnant les repas au feu. Sous la musique du *poro*, les masques et les jeunes firent une danse circulaire devant la chambre du défunt. Puis, les jeunes rentrèrent dans la chambre et sortirent avec le corps dans un cercueil. Deux (2) autres tenaient un canari, appelé *pègue* en langue senoufo, et unealebasse neuve. Quand ils furent sortis de la chambre, ils marquèrent un arrêt sous le manguier dans la cour pour encore pratiquer leur danse circulaire autour du cercueil pendant quelques minutes avant de poursuivre leur chemin.

Quelques instants après leur départ, les vieilles femmes qui étaient assises devant la porte rentrèrent dans la chambre avec deux (2) poulets dans un panier. Elles sacrifièrent ces volailles dans la chambre du défunt et les jetèrent dans la cour. Puis, elles puisèrent de l'eau avec un gobelet en plastique et se lavèrent les mains. Une autre ramassa ensuite du sable pour fermer les gouttes de sang des poulets versées devant la porte de la chambre.

Les jeunes, qui étaient partis avec le corps, l'ont lavé et emballé sous le regard de certains de leurs aînés initiés. Quand ils eurent fini la mise en bière, ils transportèrent le cercueil couvert avec un linceul blanc et le déposèrent au centre du *kafoudal*. Une vieille femme vint asperger une eau lustrale sur le cercueil avant que les rituels d'hommage ne commencent.

Les cérémonies d'hommage ont commencé avec la parade des *dozo*, qui firent trois tours du cercueil. Après ces mouvements circulaires, les *dozo* ont fait une démonstration de coups de feu en tirant à terre. A la suite des *dozo*, les masques de *poro*, une dizaine, firent leurs parades. Venant de forêt sacrée, chaque masque fit son entrée, accompagné d'un guide qui communique avec lui à travers une chanson. Il y avait, pour la circonstance, deux personnes qui faisait entrer les masques un à un. Lorsqu'un guide disait des choses qui déplaisent au masque, ce dernier repartait sur les pas pour tout reprendre. Chaque masque qui entrait sur les lieux saluait d'abord les anciens initiés (*katcheleor*) en les appelant par leur nom sacré. Ensuite, lorsque les masques arrivaient à côté du cercueil, ils faisaient plusieurs tours, puis, ils s'accroupissent pour frapper son tambourin (*cadabra*). Certains masquent posèrent la paume de leur pied sur le cercueil avant de taper le tambourin.

Après les parades qui ont duré des heures (15h 00-18h 30), vient le moment de la séparation, le moment d'aller au cimetière pour l'inhumation. Mais avant, des initiés firent plusieurs danses circulaires au son de différents tambourins. Ensuite, chacune des promotions d'initiés prenait le cercueil ; fit un demi-tour sur le chemin du cimetière et revint le déposer. Dans l'ordre décroissant de la hiérarchie des grades dans le *poro*, les anciens (*katcheleor*) commencent pour terminer avec les plus jeunes (*kyeloble*), qui continuent avec le corps au cimetière...

Le fait que les cérémonies funéraires ne se déroulent pas de manière linéaire, telle que décrite par les répondants, montre qu'elles se déroulent constamment sur

fond d'arrangement, d'adaptation. Cette action non-linéaire peut à la fois offrir des opportunités d'adaptation ou de médiation des mesures et poser des difficultés à la santé publique. En termes de difficultés, cela invite la santé publique à prévoir toute éventualité de modification des comportements des acteurs lors de la mise en œuvre des stratégies de réponse. En revanche, la variabilité des rites funéraires peut aider la santé publique à envisager plusieurs alternatives ou possibilités d'adaptation lors de la construction d'un plan de communication de crise, faisant suite à un travail de préparation aux épidémies.

4.4.2. Les changements socio-culturels et l'informalisation des rituels funéraires

Les rituels funéraires, l'une des caractéristiques de la culture ou encore de ce que certains socio-anthropologues qualifient de « tradition », ne sont ni statiques, ni atemporels. Ces pratiques funéraires ont connu et connaissent encore des changements et des modifications aussi bien en milieu urbain que rural. Pour tirer parti de ces changements en vue d'éclairer les politiques de réponses aux épidémies, il nous a paru importer de comprendre comment le local s'accommode avec le global. Les données ont montré qu'autrefois, les cadavres étaient transportés sur la tête pour aller au cimetière. Mais aujourd'hui, pour plusieurs raisons, l'urbanisation et le développement de la thanatopraxie avec ses dispositifs de professionnalisation des soins mortuaires, les corps ne sont plus transportés sur la tête.

Avant, le corps d'un initié était transporté sur la tête par des initiés depuis le lieu de décès, pour l'envoyer au kafoudal ! Même quand la morgue est venue nouvellement, ils partaient chercher les corps sur leurs têtes pour l'envoyer au kafoudal. Mais, comme la ville est grande, on est en train d'interdire ça. Maintenant, le corps est transporté dans un fourgon mortuaire pour traverser la ville. Les initiés attendent à un endroit pas trop loin de kafoudal et ils récupèrent le corps et

le transportent à kafoudal. Même il y a certains masques qu'on ne fait plus sortir... (Sylla, 17/11/17).

En plus, de ces changements et des adaptations observés dans les pratiques funéraires des initiés au *poro*, culturellement considérés comme plus exigeants, l'institution *poro*, définie comme une société secrète, connaît des mutations dans ses pratiques initiales. Un chef de village donne quelques détails sur les risques encourus en transgressant les principes du *poro*, avant de revenir sur les modifications introduites dans cette institution sociale sacrée.

Si tu as fait poro-là, il y a des coins tu n'as pas le droit d'arriver là-bas. Il y a des choses, ce n'est pas toi qui dois faire, si tu es parti là-bas, tu vas mourir, et ça, il n'y a pas médicament ! Moi qui suis-là, si j'ai fait faux pas-là, où je ne dois pas arriver et puis je suis arrivé là-bas-là, c'est vite fait même [rires], c'est vite fait. Si les vieux ont dit tant est mauvais, si tu veux t'amuser avec ça, non, tu ne vas pas dire que c'était hier que j'allais faire ça, tu ne peux pas, tu ne peux pas... C'est pourquoi poro-là on est en détail, détail !⁷⁶ Si tu ne connais pas, il faut ne pas t'amuser avec ça ! Tu t'es amusé avec ça, toi-même tu auras des problèmes. Moi-même qui suis là, c'est moi le chef de poro ici mais, il y a des poro qu'ils ont commencés dans les temps ou je n'étais pas là. Si j'arrive là-bas je vais mourir, je ne peux pas arriver là-bas. Si je fais exprès pour arriver là-bas, non, je ne vais pas dire que c'était hier que j'avais fait [rires]. C'est très dangereux, on ne s'amuse pas avec ça ! (Abdoul, 22/3/2018).

Ainsi, en dépit de son caractère hermétique généralement valorisé, la culture senoufo entérinée par le *poro*, du fait notamment des pratiques d'initiation, a connu de grands changements sociaux et elle reste adaptable aux aléas liés aux transformations sociales. Plusieurs répondants ont ainsi souligné la flexibilité et l'adaptabilité des pratiques culturelles. Ainsi, certains masques sacrés, considérés comme hautement dangereux pour les personnes non initiées au *poro*, ne sortent

⁷⁶ Le répondant veut dire que c'est au regard de ce caractère mortel qu'ils ont dilué ou adapté la radicalité du *poro* en termes d'interdits.

plus en ville pour lors des rituels funéraires. Ils sont néanmoins activés dans la forêt sacrée et y restent pour les rituels d'hommage. Ces informations montrent que le sacré et le culturel ne sont pas opposés à l'introduction de nouvel ordre de changement. Cependant, ces données interpellent sur la nécessité d'un travail socio-anthropologique de préparation en vue de construire un plan de communication avec des méthodes permettant d'éviter le choc entre normes biosécuritaires et normes sociales.

Un autre indicateur des changements et de l'adaptabilité de la culture senoufo concerne la transformation sociale des sépultures. Certes les sépultures sont construites selon les positions sociales, mais elles ont connu d'importantes mutations dans l'aire culturelle senoufo. Les informations sur la construction et les types de sépultures dans l'histoire des Senoufo vont être précisées par Richard, chef de village adjoint. Ce dernier explique comment le peuple senoufo est passé des modèles de sépultures verticales (en forme de puits), aux sépultures à double pièce, en passant par les modèles rectangulaires largement adoptés dans la société senoufo contemporaine.

Avant, c'était tout droit. On creusait comme un puits, et puis, on mettait le corps, les pieds devant (en bas), la tête en haut. On fermait avec un vase sur le corps et on y mettait de la terre. Après, on avait eu l'idée de creuser et coucher le corps et versé le sol dessus. Après on creusait et on faisait chambre-salon [double pièce]. On mettait le corps dans la chambre et on enfermait ; la terre ne touchait plus le corps et il était tranquille, et puis, on bouche le salon. Avant, on mettait deux ou trois jours pour creuser une tombe ! Ensuite, on a copié sur les musulmans. On creusait la tombe, on faisait un petit trou vers l'est où on pouvait tout juste faire coucher le corps pour que la terre ne vienne pas. C'est une manière de faire comme on le faisait avant en chambre-salon. Mais, pour les dioula-là⁷⁷, ce n'était pas assez profond. Sinon pour nous-là, le salon pouvait être ici et le corps là-bas [indiquant environ un mètre de distance]. Mais souvent tu n'avais pas la chance, on disait : « c'est ici qu'on va enterrer le corps ». Quand on commençait à creuser, on sortait sur une tombe mais, on ne voyait que la terre morte. Alors, on creusait et on tombait sur

⁷⁷ Le répondant fait allusion ici aux pratiquants de l'islam.

le corps, on laissait pour chercher un autre endroit. Les gens ont trouvé que c'était du gaspillage de sol. Alors, quand on creusait, on faisait en sorte que le corps ne soit plus trop loin du salon. Depuis, le salon on voyait le corps mais, on mettait des briques ou bien des feuilles, et puis on versait de la terre dessus.... (Richard, 8/11/2017)

De ce discours se dégagent trois types de sépulture qui ont marqué l'histoire du peuple senoufo. Le premier type de sépulture était de forme verticale, le second en double pièce (encore adopté exclusivement par les Senoufo pratiquants de l'islam). Le troisième et dernier type de sépulture, largement adopté par les chrétiens et les autres catégories est la forme rectangulaire. Comme Richard, d'autres répondants ont par ailleurs abordé les mutations induites dans l'architecture des sépultures. L'exploitation de ces différents discours attestent que cette mutation est imputable à plusieurs facteurs socio-culturels. Certes, l'invasion islamique entre le XVII et XVIIIème siècle⁷⁸ dans l'espace senoufo a influencé l'architecture des sépultures dans cette aire culturelle. Mais suivant les explications de Richard, le modèle de sépulture islamique existait auparavant dans la culture senoufo. De ce point de vue, il est difficile d'affirmer ici lesquelles des pratiques islamiques ou senoufos ont laissé plus d'empreinte dans ce choc culturel. Ce qui convient de retenir ici, c'est que pour être résiliente, la culture elle-même a besoin de mutation, de changement. En revanche, la brutalité du changement peut induire de la résistance en vue de prendre localement la mesure des conséquences afin de pouvoir mieux y faire face.

Soulignons alors que les changements sociaux peuvent aussi être induits de l'intérieur, et connaître ces pratiques locales d'adaptation peut contribuer à la construction et à la mise en œuvre des politiques de réponses aux épidémies. Autrefois, les toilettes mortuaires étaient exclusivement réservées aux femmes. Mais, les hommes estimèrent qu'abandonner cette pratique aux femmes portait

⁷⁸ En effet, « les populations mandingues islamisées du Nord (Mali et Burkina Faso) rejoignent le pays senoufo au XVe siècle. Aux XVII et XVIIIe siècles, apparaissent des royaumes dont le plus important celui de Kong ». (Rongier 2002: 10). Cette invasion islamique a influencé plusieurs des pratiques culturelles Senoufo et suscité des modifications (Jamin 1973).

atteint au respect de l'intimité des hommes, surtout à cause de ce qui se racontait après sur la personne. Alors, pour privatiser et sacraliser la toilette mortuaire, lorsqu'une personne non initiée décède, le *korobla* est appelé pour procéder à l'initiation du corps et s'occuper du toilettage.

Dans le temps, quand c'était seulement le sizangbor, il n'y avait pas d'autre bois sacré. Quand les femmes venaient laver le corps et puis après elles critiquent le corps : « ah lui-là il était membré hein ! Hi ! Lui mon vieux ! Il avait bagage hein ! En tout cas, sa femme souffrait ». Donc, par rapport à tout ça, on interdit les femmes. Donc on peut voir les gars de korobla payer des amendes et puis, ils vont venir faire le poro et laver le corps. Pour que les femmes n'aient pas accès au corps... (Sylla, 17/11/2017).

La thanatopraxie a en revanche contribué à l'informalisation des rites funéraires, notamment la toilette mortuaire des femmes. Il ressort des discours que le corps d'une femme initiée au *poro* est pris en charge par les consœurs. Les vignettes ethnographiques que nous avons présentées mettent en lumière les contradictions de cette théorie culturelle qui soutient que la toilette mortuaire des femmes est pratiquée par des femmes. En effet, pour toutes les situations observées dans les villages, la toilette mortuaire fut pratiquée par des hommes : les thanatopracteurs itinérants. Ainsi, plusieurs enseignements peuvent être tirés pour le compte de la santé publique, en vue de la préparation et de l'élaboration d'un plan de communication pour l'atténuation des éventuelles résistances des populations en situation de crise épidémique.

Conclusion partielle

Le dernier chapitre a présenté des contre-rituels pour la réparation des rituels funéraires bâclés et des fenêtres d'opportunité pour la co-construction des prises de décisions et la négociation des normes biosécuritaires en temps d'épidémie. Il ressort des analyses que lorsque les circonstances ou le caractère ambivalent de l'identité de la personne décédée ne permet pas l'exécution des rituels funéraires culturels. Néanmoins, il existe des rituels de simulation et de substitution pour

rattraper et réparer l'affront. Ces pratiques instituées par le *poro* permettent en effet de reprendre tout le processus funéraire après l'inhumation. Il existe également des pratiques de substitut lorsque le cadavre, support des rituels, est absent. Ces pratiques permettent de rétablir la dignité de la personne, de sa famille et de son lignage. Lorsque toutes ces pratiques instituées n'existent pas, les pratiques divinatoires et les concertations sociales permettent d'en co-construire avec la famille. Le plan de communication de crise doit trouver son ancrage dans ces pratiques instituées, en vue de rassurer le rétablissement social après la catastrophe. Par ailleurs, lorsque les rituels culturels d'accompagnement en fin de vie n'ont pas pu être réalisés, la culture prévoit également des rituels de pardon et de réparation pour apaiser la colère du mort afin de garantir la sécurité des populations.

Les résultats montrent également l'existence de rituels propitiatoires qui, en articulation avec la communication culturellement sensible en temps d'épidémie, correspondent à l'exigence de la *social license to operate (SLO)*, pour « autorisation sociale d'opérer ». Précédant toute prise de risque de réalisation ou de modification d'un rituel, ces pratiques propitiatoires visent à obtenir préalablement l'autorisation des ancêtres. Ce faisant, les acteurs, en obtenant l'approbation des ancêtres, favorisent l'acceptabilité et la confiance sociales, mettent l'ensemble des parties prenantes d'accord, en garantissant la légitimité et la crédibilité de leurs actions.

De ce chapitre, il faut également retenir qu'il existe des dispositifs préventifs et prophylactiques contre les entités nosologiques populaires liées aux cadavres. En outre, la culture préconise des enterrements rapides pour des cadavres du fait des formes de manifestation de la mort ainsi que les pratiques de dissimulation des cadavres à risques majeurs, afin d'éviter des contagions cadavériques. Ainsi, la diversité, la plasticité ou encore la variabilité des rituels funéraires peut offrir un éventail de possibilités pour mieux se préparer aux crises sociales susceptibles d'être induites par l'introduction des normes biosécuritaires. Les changements socio-culturels et *l'informalisation* des rituels funéraires, observés dans cette aire

culturelle hermétique montrent que la culture senoufo, comme ailleurs, est flexible. Cependant, il convient de noter qu'autant le séquençage des cérémonies funéraires peut offrir des opportunités de négociation, autant il peut déjouer la mise en œuvre d'un plan de réponse du fait des aléatoires dans le déroulement de ces cérémonies.

Toutes ces informations montrent les possibilités exploitables en temps d'épidémie pour construire les politiques de communication et les messages de sensibilisation contre les risques liés à la manipulation des cadavres. La culture offre ainsi plusieurs opportunités à la santé publique pour négocier la mise en œuvre et l'acceptabilité sociale des normes biosécuritaires, mais aussi pour la mobilisation sociale et l'engagement communautaire. Non seulement cette fenêtre d'opportunité culturelle peut aider à co-construire les prises de décisions à propos du temps de l'inhumation, mais aussi pour sensibiliser les populations aux risques de contagion cadavérique lorsqu'une dépouille infectée reste longtemps exposée. Néanmoins, au regard des imprévisibilités dans le déploiement des rituels funéraires, il importe d'accorder une plus grande importance à l'approche de la co-construction de la mise en œuvre des mesures sanitaires en contexte d'épidémique.

Analyse et discussion

Dans la partie résultats, nous avons restitué les données significatives en lien avec les objectifs et les questions de recherche. Dans la présente partie, nous allons évaluer et interpréter les implications des résultats présentés, en articulation avec les contributions d'anthropologues à la préparation et réponse aux épidémies. En comparant nos résultats entre eux, nous les discuterons également avec les travaux d'autres chercheurs en anthropologie. L'intérêt de la discussion est de mettre en évidence les implications pratiques et théoriques des résultats et les perspectives de recherche que ces résultats suscitent.

1. Retour sur les questions de recherche et les résultats clés

Pour mémoire, la thèse défendue dans ce travail est qu'il existe des contre-rituels et des fenêtres d'opportunité offertes par la culture, pouvant être exploités lors d'une épidémie de maladie transmissible par le contact avec le cadavre et les fluides corporels, en vue de co-construire les prises de décisions avec les parties prenantes pour favoriser la mise en œuvre des mesures de biosécurité. L'objectif général a ainsi consisté à rechercher des cadres de compromis entre impératifs funéraires et exigences biosécuritaires pour favoriser la mise œuvre des politiques de réponses aux épidémies. Par ailleurs, la principale question de recherche qui fonde ce travail est : comment l'anthropologie des impératifs funéraires chez les Senoufo de Côte d'Ivoire peut éclairer les politiques de réponses aux épidémies. Pour répondre à cette question, nous avons formulé des interrogations sur ; i) la violence que peut induire chez les populations, l'introduction brutale de normes biosécuritaires contre la manipulation des cadavres en temps d'épidémie ; ii) les enjeux liés au réaménagement des rituels funéraires en temps d'épidémies ; iii) les occasions de contact et les risques sanitaires imputables aux pratiques funéraires ; iv) les contres-rituels existants et les fenêtres d'opportunité qu'offre la culture pour co-construire les prises de décisions avec les parties prenantes.

Sur la violence de l'introduction brutale de normes biosécuritaires contre la manipulation des cadavres en temps d'épidémie

Pour prendre la mesure de la violence de l'introduction brutale de normes biosécuritaires en période épidémique en vue de mieux envisager les défis de son atténuation pour une politique de riposte plus socialement acceptable, nous avons d'abord analysé les représentations sociales liées à la mort et aux morts. Ensuite, nous avons analysé les perceptions sociales liées aux différentes formes de manifestations de la mort et comment ceci influence la catégorisation des décès. Enfin, nous avons analysé les perceptions sociales liées aux risques de contagion cadavérique et comment ceci influence également la catégorisation des cadavres. Il résulte de ces analyses que :

- L'être humain est immortel et, par conséquent, la mort n'est pas nécessairement opposée à la vie. En revanche, une communication de crise non synchronisée avec les perceptions sociales de la mort et de la vie peut induire chez les populations un choc dans leurs manières de voir la vie.
- Culturellement, les façons de mourir et les rituels funéraires trouvent explication dans les normes des institutions sociales qui entérinent les conduites individuelles et collectives. Ainsi, l'introduction de normes biosécuritaires avec des modèles explicatifs de la mort contraire à au cadre normatif existant apparaît comme une violence faite aux institutions
- Les perceptions sociales des formes de manifestations de la mort montrent que tous les cadavres comportent des risques avec des degrés variés. De ce point de vue, l'introduction normes biosécuritaires proposant une autre façon de traitement des cadavres induit un sentiment d'insécurité sociale.
- Les rituels funéraires commencent dès la phase de l'agonie et cette phase se situant à l'interface entre la vie et la mort est particulièrement décisive pour les Senoufo. En revanche, l'introduction de normes biosécuritaires prenant en compte que la phase de la confirmation du décès induit une fracture dans le processus funéraire et expose
- Pour les Senoufo « puristes », c'est-à-dire ceux qui sont encore attachés à l'initiation au *poro* et les valeurs inculquées par cette institution, il n'y a rien de plus valorisant pour l'humain que les rituels funéraires. De ce point de vue, l'introduction de mesures sanitaires interdisant ces pratiques est une violence contre la dignité de la personne décédée, sa famille, son lignage, voire de la culture.

Sur les enjeux liés au réaménagement des rituels funéraires en temps d'épidémies

Pour analyser les enjeux liés au réaménagement des rituels funéraires en temps d'épidémies nous avons tenté de faire ressortir les intérêts sociaux, économiques et symboliques et les risques de remise en cause (symboles de pouvoir, positions sociales, autorités, règles sociales, principes religieux, etc.) liés aux rituels funéraires. Ce travail a permis d'établir une liste, non exhaustive, de défis auxquels la mise en œuvre de mesures sanitaires en temps d'épidémie pourrait être confrontée. Ainsi, nous avons retenu les cinq défis qui suivent :

- Le premier défi concerne la diversité des acteurs et des institutions sociales impliquées dans les processus décisionnels avec des logiques parfois enchevêtrées, voire opposés, quatre (4) principales catégories d'acteurs à savoir : les thanatopracteurs, les familles et les lignages, les personnes initiées au *poro* ou au *sandogo* et les *fodonon*. Ces catégories peuvent varier ainsi que leur niveau d'implication.
- Le deuxième défi auquel l'introduction de normes biosécuritaires va devoir faire face dans le réaménagement des rituels funéraires est en lien avec la culture de la dignité, l'un des piliers des dispositifs d'intervention, mais aussi l'un des piliers de la personne humaine dans son contexte culturel. Culturellement, ne pas respecter les rituels funéraires, apparaît en effet comme un émiettement de la dignité à la fois de la personne décédée et cela peut conduire à la perte du prestige social de la famille ou du lignage.
- Le troisième défi est en lien avec la question de sécurité, une autre importante dimension de l'approche biosécuritaire pour la gestion des cadavres de masse en temps d'épidémie. Dans les dispositifs de « l'enterrement digne et sécurisé », il importe de penser au risque numineux qui apparaît aux yeux des populations comme bien plus important que le risque de contamination.

- Le quatrième défi de l'introduction de normes biosécuritaires est en lien avec les intérêts socio-économiques. Culturellement, les personnes impliquées ce processus de prise en charge du corps jouissent parfois **d'un** certain prestige dans la société. L'introduction de mesures biosécurité sans penser en amont ces aspects peut mettre en cause ces prestiges.
- Le cinquième défi lié au réaménagement des rituels funéraires au nom des principes biosécuritaires est d'ordre symbolique. La modification des rituels est susceptible de mettre plus tard en cause l'ordre des interactions et les symboles de l'autorité de ces anciens initiés qui ont la charge des affaires politiques.

Sur les occasions de contact et les risques sanitaires imputables aux pratiques funéraires

Pour analyser les occasions de contact et les risques de transmission imputables aux pratiques funéraires à la lumière des normes biosécuritaires de la MVE, nous avons procédé par la description des pratiques, des espaces et des moments où les acteurs touchent le cadavre ou les fluides corporels. En revanche, tous les espaces et pratiques funéraires n'impliquent pas nécessairement de contacts avec le corps et les fluides ou les objets souillés. Il a été retenu que :

- Les principaux espaces constituant des occasions de contact sont les morgues (du fait de la thanatopraxie), les cases, les douches mortuaires et les levées de corps au village.
- Les pratiques qui impliquent des contacts avec la personne décédée sont évidemment les soins de conservation, la toilette mortuaire, l'habillement et l'emballage du corps dans les linceuls (la mise en bière).
- Toutes les pratiques en lien avec les faits funéraires n'impliquent pas nécessairement de contacts avec le corps ou les fluides corporels (annonce du décès, cérémonials de la toilette mortuaire, cérémonies

d'hommage au *kafoudal* et creusement de la tombe). Il n'y a donc pas besoin de les interdire en temps d'épidémie, mais il faut les encadrer.

Sur les contres-rituels existants et les fenêtres d'opportunité pour co-construire les prises de décisions avec les parties prenantes

Pour identifier les contres-rituels existants et les fenêtres d'opportunité qu'offre la culture pour co-construire les prises de décisions avec les parties prenantes, nous avons commencé par identifier les contre-rituels pour le non-respect des impératifs funéraires. Ensuite, nous avons relevé les pratiques d'évitement ou de prévention des dangers liés aux corps et aux prises de risque dans les pratiques funéraires. Puis, nous avons identifié les types de tombes, les espaces d'inhumation et analysé la temporalité de la gestion des cadavres. Enfin, nous avons analysé la diversité et la plasticité des rituels funéraires. Au décours de ce travail, nous avons retenu que :

En termes de contre-rituels, retenons cela :

- Le *poro* a institué des pratiques rituelles de simulation de la toilette mortuaire et de substitution pour rattraper et réparer l'affront, lorsque les circonstances ou le caractère ambivalent de l'identité de la personne décédée ne permettent pas l'exécution des rituels funéraires culturels.
- Il existe également des pratiques de substitut lorsque le cadavre, support des rituels, est absent afin de rétablir la dignité de la personne, de sa famille et son lignage.
- Lorsque les rituels culturels d'accompagnement en fin de vie n'ont pas pu être réalisés, la culture prévoit également des rituels de pardon et de réparation pour apaiser la colère du mort afin de garantir la sécurité des populations.
- Il existe des pratiques expiatoires ayant pour but d'effacer une faute, notamment lorsque le décès est perçu comme délictueux ou provoqué

par une main invisible. La mobilisation de ces types de rituels suppose que la cause réelle du décès soit identifiée.

Concernant les fenêtres d'opportunité, nous avons retenu les points suivants :

- Les pratiques divinatoires et les concertations sociales habituelles lors des décès constituent des possibilités pour co-construire avec la famille ou le lignage la gestion funéraire en temps d'épidémie.
- Les rituels propitiatoires visant à recueillir l'autorisation des ancêtres lors des prises de risque, constituent également des opportunités que la santé publique peut saisir pour légitimer l'introduction des normes biosécuritaires et le réaménagement des rituels funéraires. Permettant d'obtenir une *social license to operate (SLO)*, pour « autorisation sociale d'opérer », le recours à ces pratiques peut favoriser l'acceptabilité, la crédibilité des équipes d'intervention, en garantissant la confiance sociale.
- Les dispositifs préventifs et prophylactiques contre les entités nosologiques populaires liées aux cadavres sont également des possibilités exploitables pour construire une communication sensible en temps d'épidémie.
- Les normes culturelles préconisant des enterrements rapides des cadavres, du fait notamment des formes de manifestation de la mort, ainsi que les pratiques de dissimulation des cadavres à risques majeurs afin d'éviter des contagions cadavériques, sont des sillons que la santé publique peut exploiter pour ancrer culturellement les normes biosécuritaires contre la manipulation des cadavres.
- La diversité, la plasticité ou encore la variabilité des rituels funéraires offre un éventail de possibilités pour négocier les rituels funéraires et l'introduction des normes biosécuritaires.
- Certes, le séquençage des cérémonies funéraires offrir des cadres de canalisation des pratiques funéraires, mais la porosité entre les étapes

invite à rester vigilant sur les éventuelles translations pouvant déjouer la mise en œuvre d'un plan de réponse.

- Les changements socio-culturels et *l'informalisation* des rituels funéraires observés dans cette aire culturelle hermétique, montrent la flexibilité, l'adaptabilité de la culture senoufo.

2. Contextualiser les dispositifs « d'enterrement digne et sécurisé »

2.1. Enterrement culturellement digne et sécurisé selon les institutions de santé globale

Pour rappel, en octobre 2014, soit environ un an après la déclaration de l'épidémie de MVE en Afrique de l'Ouest, sur la base des expériences des équipes de terrain, l'OMS publie un guide concernant la « gestion sûre de l'inhumation des personnes décédées de maladie à virus Ébola suspectée ou confirmée » (OMS 2014d). Ce protocole décrit la « façon dont les équipes de fossoyeurs doivent procéder pour garantir la sécurité des inhumations, depuis le moment où les équipes arrivent dans le village jusqu'à leur retour à l'hôpital ou dans leurs locaux après les procédures d'inhumation et de désinfection ». A partir de cette conception s'esquissent les douze (12) étapes du protocole « d'inhumation digne et sans risque », proposées par l'OMS.

Figure 4: Les douze étapes de l'inhumation sans risque et dans la dignité les personnes décédées de maladie à virus Ébola suspectée ou confirmée

- Étape 1 : Avant le départ – Composer l'équipe et préparer les désinfectants**
- Étape 2 : Réunir tout l'équipement nécessaire**
- Étape 3 : Arrivée chez le patient décédé – Préparer l'inhumation avec la famille et évaluer les risques**
- Étape 4 : Enfiler l'équipement de protection individuelle (EPI) complet**
- Étape 5 : Placer la dépouille dans la housse mortuaire**
- Étape 6 : Placer la housse mortuaire dans un cercueil, lorsque cela correspond au contexte culturel**
- Étape 7 : Désinfecter l'environnement familial**
- Étape 8 : Retirer l'EPI, gérer les déchets et appliquer les mesures d'hygiène des mains**
- Étape 9 : Transporter le cercueil ou la housse mortuaire jusqu'au cimetière**
- Étape 10 : Inhumation au cimetière – Placer le cercueil ou la housse mortuaire dans la tombe**
- Étape 11 : Inhumation au cimetière – Inviter la communauté à prier afin de dissiper les tensions et d'offrir un moment de paix**
- Étape 12 : Retourner à l'hôpital ou dans les locaux de l'équipe**

Extrait du guide « comment inhumer sans risque et dans la dignité les personnes décédées de maladie à virus Ébola suspectée ou confirmée » (OMS, 2014)

Comparées à notre travail, ces douze (12) présentent quelques lacunes. Prenons les point 1 et 2 qui préconisent de composer les équipes et présenter les désinfectants et de réunir les équipements nécessaires. En pays senoufo comme ailleurs, la mort en tant que fait social imposant des prestations totales, la composition ou la désignation des équipes en charge d'un corps ne se fait pas par un petit groupe d'experts. La désignation des personnes qui doivent, par exemple creuser la tombe, pratiquer la toilette mortuaire, se fait de manière concerté entre les lignages concernées, mais en tenant compte de la façon dont la mort s'est produite. Le choix des produits de purification également se fait également de manière concertée et suivant le type de décès. Le but de ces concertations et du caractère total des prestations est de partager les responsabilités dans ces prises de risques et de décisions. Pour dissiper les opinions populaires ou conspirationnistes selon lesquelles les équipes d'intervention propagent le virus dans la société, la santé publique peut composer les équipes et préparer les désinfectants en présence au moins d'un membre de la famille endeuillée. Il ne s'agit pas là d'un témoin

comme le pense certains anthropologues ou professionnels de santé publique intervenant dans la prise en charge des cadavres en temps d'épidémie. Mais ceci permet de partager les responsabilités en impliquant la communauté au travers d'une personne désignée par elle-même et qui participe à tous les processus. En contextualisant ainsi la prise en charge des cadavres lors d'une épidémie, ceci permet non seulement de gérer collectivement le risque, mais aussi de rendre transparent la réponse à l'épidémie.

En outre, contrairement à ce que suggèrent les documents de l'OMS, mettant l'accent sur les religions musulmanes et chrétiennes lors des épidémies en Afrique (OMS 2014), la cartographie des institutions sociales en pays senoufo permet d'attirer l'attention de la santé publique le syncrétisme identitaire à considérer lors des épidémies. Ce syncrétisme identitaire, du fait de la pluralité des appartenances, accentue l'enchevêtrement des logiques funéraires individuelles et collectives parfois contradictoires. Tout comme l'analyse du *polatch* (Mauss 1899, 1924), le travail réalisé chez les Senoufo sur les rites funéraires montre que les échanges et les arrangements lors des cérémonies funéraires ne se font pas entre individus, mais plutôt entre institutions. Ainsi, l'obligation de participer aux cérémonies funéraires trouve son fondement dans des normes ou alliances coercitives inter et intra-institutionnelles construites par les ancêtres. La participation d'un individu toute sa famille ou son lignage, sa génération d'initiés, son « bois sacré ». Ainsi, comme l'a montré Marcel Mauss, les contributions funéraires relèvent d'une « prestation totale », les acteurs — par l'intermédiaire de leur propre chef — agissent au nom de la « famille » ou du « clan » (Tcherkézoff 2015). De ce point de vue, l'articulation des différentes identités et logiques en contexte d'épidémie est un défi majeur qui nécessite un véritable travail anthropologique de préparation en amont. Cette imbrication entre autorité, ordre social et rites funéraires explique aussi pourquoi, les habitudes de la santé publique de passer systématiquement par des agents de santé communautaires se révèlent pour une mesure comme l'interdiction des rites funéraires en période épidémique comme illégitimes, inefficaces voire dangereuses (Diouf et Faye 2020 ; Lee-Kwan et al., 2017). Cela explique en partie

le dysfonctionnement, voire l'échec des comités villageois de veille (CVV) initiés et mis en place par le Fonds des Nations Unies pour l'enfance (Unicef) dans la préfecture de Forécariah (Guinée) où les « autorités politiques locales (préfets et sous-préfets) ont fait appel aux chefs de districts qui ont désigné (sur la base de leurs parents, amis, affinités politiques) des représentants de chacune des catégories déjà prédéfinies dans la circulaire étatique » (Diouf et Faye 2020 : 16).

Les participations individuelles étant caractérisées par un « système de prestation totale » (Tcherkézoff 2015), il importe de privilégier l'approche collective ou institutionnelle dans les stratégies de négociation de la biosécurisation des pratiques funéraires en temps d'épidémie. L'analyse institutionnelle des impératifs funéraires en pays senoufo permet de soutenir que l'« engagement communautaire » (Anoko et al. 2020, Diouf et Faye 2020, Tambo et al. 2021) ou de « mobilisation des communautés » lors des crises épidémiques (Faye 2017), promues par des scientifiques sociaux, doivent donc trouver leur fondement dans des institutions sociales locales. L'articulation des différentes identités et des logiques contradictoires complexifie la mise en œuvre des mesures sanitaires dans l'urgence. L'analyse institutionnelle des impératifs funéraires permet en outre de soutenir que l'« engagement communautaire » (Anoko et al. 2020, Diouf et Faye 2020, Tambo et al. 2021) ou de « mobilisation des communautés » lors des crises épidémiques (Faye 2017), promues par des scientifiques sociaux et les institutions de santé globale, doivent donc trouver leur fondement dans des institutions sociales locales. Il convient plutôt de s'aligner sur ce qui est interdit ou autorisé par les institutions sociales locales pour adapter les mesures sanitaires car, en arrière-plan de ces pratiques de prise en charge des morts ou des malades se jouent plusieurs enjeux de positionnement.

Baptisé « enterrement digne et sécurisé », pour la Croix-Rouge (Faye 2015, CRF et al. 2016) et mieux connu sous ce concept, le protocole de prise en charge des cadavres infectés par le virus Ébola invite à « manipuler le moins possible les dépouilles mortelles », qu'en revanche, toute manipulation doit se faire dans le respect des « questions culturelles et religieuses ». Pour la Croix-Rouge, « les

enterrements dignes et sécurisés visent à trouver un équilibre entre traditions, demande de la famille et stricte application des règles de biosécurité dans la gestion des corps des personnes décédées d'Ébola » (CRF et al. 2016 : 231). Dans cette perspective, nos résultats de recherche montrent que la préconisation d'interdiction ou de permission partielle de la manipulation des cadavres en temps d'épidémies peut trouver son fondement dans la culture, sans susciter des sentiments d'indignation chez les populations. Comme nous l'avons présenté dans les résultats, la culture interdit de trop manipuler, par exemple, le cadavre de femmes enceintes, de personnes dont la maladie fait apparaître des fluides corporels. Ceci peut constituer des opportunités pour informaliser les rites funéraires en temps d'épidémie sans forcément ternir l'image de la famille ou l'honneur de la personne décédée. Tout comme la Croix-Rouge, l'OMS prend le soin de rappeler qu'« avant de démarrer une opération, la famille doit être pleinement informée de la procédure d'inhumation dans la dignité et de ses droits religieux et individuels afin de respecter la personne décédée ». Elle assure qu'« aucune inhumation ne doit commencer avant que la famille ait donné son accord » (OMS 2014d : 1). Nous sommes bien ici dans une dimension éthique de la « procédure d'inhumation dans la dignité et sans risque » qui consiste à informer les parties prenantes des décisions de santé et recueillir leur consentement. En articulation avec les enseignements tirés de notre recherche, dans les événements funéraires, il ne suffit pas d'informer et de recueillir les avis. Une participation ou une implication des populations dans la mise en œuvre des mesures ne nous semble pas suffisante pour favoriser l'adhésion et dissiper les incertitudes. Il faut co-construire les prises de décisions et le processus de leur mise en œuvre avec les parties prenantes, et ce, même dans un contexte d'urgence sanitaire. La question ici est de savoir comment co-construire, comment négocier des pratiques aussi complexes dans une situation d'épidémie où plus l'enterrement est retardé, plus le risque de contamination augmente ? A cet effet, nos résultats permettent de soutenir que l'approche temporelle et séquentielle des rites funéraires offre des pistes de co-construction. En effet, en pays senoufo, le temps de la concertation lors d'un décès pour une prise de décision est dépendant des circonstances et des manières de mourir. En revanche, la Croix-Rouge précise

que « l'enterrement doit avoir lieu dans les meilleurs délais (au maximum 24 heures après le décès) et être à la fois digne : dans le respect du défunt, de ses proches, de la communauté et de ses traditions » (CRF et al. 2016 : 146). Or, l'analyse des impératifs funéraires montre qu'un enterrement culturellement digne impose de prendre son temps et bannit toute action précipitée. En revanche, ces mêmes analyses mettent en évidence le fait que le temps d'attente pour un enterrement est relatif aux circonstances, à l'âge et aux manifestations de la mort dans les derniers instants de la maladie. Ici encore, l'approche temporelle des impératifs funéraires offre des possibilités de négociation du temps d'inhumation du corps d'une personne infectée d'un virus transmissible par le cadavre ou les fluides corporels. Cependant, aussi bien ces institutions comme les anthropologues ayant travaillé sur la mort et ses rituels ne définissent clairement ce qu'est un enterrement et en quoi est-ce qu'il serait digne et sécurisé. Avant qu'il ne soit digne et sécurisé, c'est quoi un enterrement et en quoi est-il digne du point de vue de la culture ?

2.2. Les concepts « d'enterrement » et de « dignité » au prisme de la culture

La Croix-Rouge, dans ses soucis de protection des équipes en charge des inhumations fait savoir que « la mise en terre est une opération délicate. Il est essentiel de : ne jamais descendre dans la tombe ; déposer délicatement le corps dans la tombe ; ne pas percer le sac mortuaire » (CRF et al. 2016: 146). Au regard de nos résultats et des lectures, il importe de rappeler que ces pratiques prescrites relèvent du champ lexical de l'inhumation et ne permettent pas de définir l'enterrement selon la culture. De l'autre côté, l'OMS rappelle que « la procédure d'inhumation est une question délicate pour la famille et pour la communauté, et elle peut générer des problèmes, voire donner lieu à des conflits ouverts » (OMS 2014d: 1). L'expression « procédure d'inhumation » permet de se rapprocher du concept d'enterrement, mais le lecteur se demande si c'est la « procédure d'inhumation » suivant les normes biosécuritaires qui est délicate ou plutôt celle culturellement établie. Cependant, les recherches réalisées en pays senoufo permettent de soutenir que l'enterrement est un processus qui commence depuis l'annonce du décès jusqu'à la mise en terre, la phase terminale. Chez les Senoufo

de Côte d'Ivoire, le processus de l'enterrement est composé d'au moins cinq (5) principales phases : *sizanzor ou koutchonw* (veillée funéraire), *kouwélé* (toilette mortuaire), *koutorl* (habillage et emmaillotement du corps), *koupor* (l'enterrement) et *kouleg* (les funérailles : l'ancestralisation). Chacune de ses phases peut être composées de plusieurs sous-rubriques et il est difficile de saisir ce processus funéraire de manière tout à fait cohérente et exhaustive.

Comme (Moran 2017) l'a observé chez les populations du sud-est du Libéria, pour la culture senoufo également, le caractère « digne » d'un enterrement réside dans le respect rigoureux de toutes les étapes de ce processus complexe. Tout ceci met en perspective la dimension temporelle de la notion de dignité qui contraste avec des mesures biosécuritaires préconisant une inhumation en 24h00 maximum lors des épidémies de MVE. A ce propos (Faye 2015: 15) écrivait :

« Si le dispositif de la riposte a défini des normes de biosécurité et recommandé des conduites qui dénie aux populations leurs droits au nom de l'exceptionnalité d'Ébola, celles-ci ne la considèrent et ne la vivent pas toujours comme un événement hors norme. Un mort d'Ébola n'est pas exceptionnel pour les communautés, au sens où, malgré le risque de transmission, il doit être géré et son corps enterré de manière conforme à la norme sociale (ce qui en fait un enterrement digne) ».

Chez les Senoufo, certes, il n'y a pas d'opposition entre la vie et la mort. Mais un enterrement culturellement digne articule impérativement différentes temporalités. Cela montre que tous les morts ne sont pas enterrés obligatoirement de la même manière et dans les mêmes circonstances. En principe, et suivant ici le règlement funéraire dans le *poro*, un enterrement est dit digne pour un vieil homme lorsque toutes les étapes énumérées plus haut sont respectées. Cela peut se dérouler sur trois (3) jours. Dans cette aire culturelle, ce que la santé publique considère comme un « enterrement digne » nécessite donc de se donner du temps pour réaliser tous les rituels. Par conséquent, l'introduction de normes biosécuritaires visant à supprimer ou raccourcir ce processus long peut être perçue comme un émiettement

de la dignité de la personne décédée parce qu'elle retire les devoirs des vivants envers le mort. Ceci constitue une prise de risque pouvant provoquer la colère du mort et exposer la famille ou la communauté à plusieurs malheurs. Ainsi toute mesure ayant tendance à raccourcir ce temps qui permet de respecter les impératifs funéraires peut induire de la peur ou des incertitudes chez les acteurs sociaux. Ainsi, nos résultats permettent de soutenir qu'en temps d'épidémie, il ne s'agit pas d'imposer un délai pour un enterrement au nom du risque sanitaire. Il convient de négocier le temps imposé par la culture pour caractériser la dignité dans la mort. Cette négociation pour raccourcir le temps de l'enterrement, dans le respect des impératifs funéraires, peut trouver son fondement dans les fenêtres d'opportunité qu'offre la culture. Ces ressources culturelles permettent de favoriser l'acceptabilité sociale de l'enterrement rapide. La culture senoufo préconise en effet des enterrements rapides lorsque la personne décédée est jeune, lorsque la maladie a duré, lorsque la mort s'est manifestée par la présence de fluides corporels ou encore lorsque le décès est survenu par accident. Une panoplie de temporalité s'offre ainsi à la santé publique pour favoriser un enterrement rapide raisonnable sans induire un sentiment d'indignation ou d'insécurité chez les populations.

Lorsque les Senoufo optent pour un enterrement rapide, cela ne signifie pas que les rites funéraires sont subvertis. Mais, il s'agit du respect des impératifs funéraires ou des interdits de la culture selon le type de mort et les malheurs que représente le cadavre. Ainsi, le fait de briser les membres d'un mort, de lui crever les yeux — comme l'a fait observer Thomas (1985) —, lui priver parfois de toilette mortuaire ou de toilette intime, quand il s'agit d'une femme (comme nous l'avons observé chez les Senoufo), peut paraître au premier abord comme une dégénérescence de la dignité humaine, un manque de respect pour la culture. Mais il ne s'agit là que d'actes et de choix basés sur les prescriptions culturelles. Selon les circonstances ou le contexte, la culture autorise, interdit ou invite à sursoir certaines pratiques, quoique celles-ci relèvent de la dignité humaine. Lorsque des travaux en anthropo-archéologies sur les rites funéraires lors des épidémies de peste en occident (Signoli et al. 1998, Castex et Cartron 2007a, Georges et Blanchard

2007, Tzortzis et Rigeade 2009, Souquet-Leroy et al. 2011, Castex et Kacki 2013), soulignent des enterrement dans des fosses communes et en tête-bêche, nous ne croyons pas que ces pratiques soient qualifiées de normales ou d'acceptables dans d'autres circonstances de décès. En revanche, comparé à nos résultats, il convient de noter que de telles pratiques sont fortement ancrées dans des impératifs socio-culturels. Comme nous l'avons souligné, chaque circonstance de décès implique des obligations et des facultatifs, des interdits et des permis. Elles ont pour but de protéger les populations contre le pouvoir vindicatif du mort et cela varie d'une famille à l'autre, d'un lignage à l'autre et d'une circonstance de décès à l'autre. Ainsi, au travers des impératifs funéraires, l'anthropologue ou le sociologue peut apprécier de manière empirique les indicateurs sociaux, culturels ou religieux qui rendant compte de qu'est une mort acceptable, plus tolérable et moins stressante. Le concept d'impératif funéraire permet donc de sortir des mots pour aller vers du concret afin de mieux négocier le réaménagement des rites funéraires en temps d'épidémie.

La pertinence de l'approche par les impératifs funéraires est qu'il permet de sortir du carcan des concepts de « dignité » et d'« humanisation » qui sont, de notre point de vue, trop philosophiques et peu opératoires sur le terrain. De fait, le concept d'impératif funéraire permet d'appréhender les obligations, les interdits et les permissions selon les circonstances du décès, l'âge, le sexe, la fonction sociale, le statut social, les principes funéraires de la religion revendiquée par la personne décédée ou sa famille. En effet, la notion d'humanisation et de dignité varient selon les aires culturelles, les façons de se conduire dans la société (Goffi 2005, Bieri 2016). Or, dans toutes les aires culturelles, il existe des interdits, des obligations ou des devoirs, mais aussi des permissions pour accompagner une personne mourante ou décédée et ces aspects du funéraire sont empiriquement saisissables. Au contraire, comme nous l'avons observé chez les sénoufo, les concepts de « dignité » et d'« humanisation » sont presque insaisissables dans les faits parce qu'intraduisibles dans les langues. L'approche par les impératifs funéraires permet en effet d'appréhender ce qui est autorisé ou non, ce qui est obligatoire ou

indispensable, ce qui est nécessaire mais pas obligatoire, pour rendre un décès acceptable ou culturellement digne.

L'exposition des cadavres, imposant d'importants rassemblements, l'une des caractéristiques d'un enterrement culturellement digne, fait également débat lors des épidémies comme la MVE. Cette pratique est en effet perçue, selon les données épidémiologiques, comme potentiellement à risque parce qu'elle constituerait une occasion de contact avec le cadavre, mais aussi entre les vivants. Mais à bien des égards, cette exposition avec les danses autour du corps de la personne décédée répond aux représentations culturelles de la personne humaine et de la mort. Et cet impératif de rassemblement contribue à honorer le mort et sa famille. Comme plusieurs anthropologues l'ont montré (Thomas 1975, Bloch et Parry 1982, Gire 2014), la personne humaine étant immortelle, la mort est une continuité de la vie. Par exemple, selon Thomas, dans la pensée des populations de l'Afrique noire, la mort est perçue comme : « i) de l'évanouissement ; ii) du sommeil, iii) certaines formes de possessions ; iv) de la maladie mentale » (Thomas, 2013 : 16). Un autre scientifique social résume les représentations sociales de la mort comme suit :

Dans certaines cultures, la mort implique différentes conceptions à savoir le sommeil, la maladie et l'atteinte d'un certain âge. Dans d'autres cultures, la mort s'identifie à un arrêt total de la vie ; certaines traditions culturelles conçoivent la mort comme une transition à d'autres formes d'existence ; d'autres proposent une interaction continue entre les morts et les vivants ; certaines y voient plutôt un motif circulaire de plusieurs morts et renaissances ; d'autres encore considèrent la mort comme la fin définitive, donc rien ne survient après. Ces conceptions différentes ont une influence notable sur leurs modes de vie, leurs expressions de chagrin et de deuil et la nature des rituels funéraires. Toute conceptualisation suffisamment large des enjeux de la mort aurait nécessairement intégré ces diverses variations culturelles (Gire, 2014 : 1)

Dans la même perspective que ces auteurs, nos résultats montrent que pour les Senoufo, la personne humaine est immortelle et elle semble avoir encore plus de pouvoir et de droits après la mort. L'exposition du cadavre et les veillées funéraires, parfois festives, autour du corps de la personne décédée, symbolisent le triomphe de la vie sur la mort, mais aussi l'ininteruption de la vie. Se rassembler autour du mort est une autre façon pour les Senoufo de célébrer la vie. Notre recherche montre, de ce point de vue, qu'il ne suffit pas de respecter les étapes funéraires pour qu'un enterrement soit respectueux des prescriptions funéraires. Il importe de réinscrire la mort dans la vie. Et cela permet de rassurer les vivants et atténuer les douleurs. Chez les Senoufo, lorsqu'il s'agit d'une personne initiée au *poro*, chacune de ces étapes est précédée de la sortie d'un masque sacré qui oblige les femmes à se cacher et, parfois, les hommes non-initiés. En revanche, lorsqu'il s'agit d'une personne non-initiée, ces phases sont accompagnées par le balafon. De même, en pays senoufo, « on naît dans la joie et on part dans la joie », pour reprendre un répondant. Dans cette aire culturelle, lorsque tout le processus qui conduit à l'inhumation se déroule dans le silence ou dans la discrétion, l'enterrement est perçu comme indigne. Nous nous souvenons d'un fait observé dans un village. En effet, un vieil homme est venu menacer toute une famille de la convoquer dans le bois sacré parce qu'elle n'a pas fait retentir le balafon lors de la toilette d'une vieille.

Concernant le caractère cérémonial du processus d'enterrement, comme (Moran 2017) l'a observé chez les populations du sud-est du Libéria, cette allure festive de la mort, symbolisant également un enterrement digne, n'implique pas de contact avec le cadavre ou les fluides corporels de la personne décédée. En plus, chez les Senoufo, lorsque le balafon joue pendant la toilette mortuaire, les participants ne sont pas obligés de danser ou de se toucher en dansant. Ces pratiques permettant d'apaiser la souffrance, peuvent être encadrées et accompagnées en donnant la priorité au balafon qui, en général, est joué par une dizaine de personnes maximum et ne se touchent presque jamais en prestant. Mais, il convient de souligner que tous les décès ne donnent pas lieu à des célébrations. Bien

évidemment, certains morts sont inhumés dans le silence et la façon de mourir interdit des rassemblements lors de l'enterrement. Là encore, il ne s'agit pas d'une indifférence sociale, mais plutôt du respect d'une norme funéraire. A défaut de pouvoir encadrer les rassemblements, la santé publique peut saisir ces occasions pour sensibiliser sur les risques liés aux rassemblements en temps d'épidémies. Maintenir cet aspect festif de l'enterrement, ne serait-ce que quelques minutes, permet d'entretenir la continuité de la vie dans la mort. Contrairement à ce que disait (Epelboin 2014: 20) à propos des kissi de la Guinée, que leurs « coutumes mortuaires autochtones imposent des temps d'exposition du cadavre, pleuré, embrassé, touché par les affligés », les Senoufo ne pleurent pas les morts et l'exposition du cadavre dépend notamment des circonstances du décès, de l'état physiologique et de l'âge. Pour eux, c'est la vie qui est célébrée dans le processus d'enterrement. Cette célébration de vie ne peut être digne, si elle est accompagnée de pleurs. En plus, nous n'avons jamais vu une exposition de cadavre hors du cercueil, encore moins des embrassades entre les vivants et le cadavre. Comme (Faye 2015) le fait constater chez les populations en zone forestière de la Guinée, il n'y a pas de différence entre la vie et la mort. Pendant les douze (12) mois passés en pays senoufo, jamais nous n'avons vu une personne se lamenter publiquement pour exprimer sa douleur face à une perte. La personne humaine étant immortelle et la vie étant célébrée dans la mort, tout enterrement se déroule dans le silence ne marque pas la grandeur de la personne décédée.

Nous avons montré déjà en quoi la variabilité des temporalités d'enterrement peut permettre d'éviter l'exposition des cadavres en s'appuyant sur les principes culturels d'enterrement rapides. Mais, Faye (Faye 2015: 12) notait une autre difficulté rencontrée par la santé publique dans la mise en œuvre des dispositifs d'enterrement digne lors de l'épidémie de MVE en Guinée. Il fait remarquer que :

les pratiques d'humanisation par la Croix-Rouge n'impliquent pas vraiment les familles dans la mise en œuvre de l'enterrement, familles supposées témoins de son caractère digne. Les communautés souhaitent s'occuper elles-mêmes de « leurs » morts, afin de les accompagner dans le voyage vers l'au-delà. Se rencontrent ainsi dans la gestion de l'espace mortuaire deux logiques contradictoires : celle de la riposte, qui met en avant le risque épidémique afin de justifier la mise à l'écart des familles, et celle des communautés qui souhaitent gérer le risque social et accompagner « leurs » défunts.

Au regard des diverses possibilités que la culture senoufo offre pour pouvoir inclure les populations, nous postulons que cette difficulté observée lors de l'épidémie de MVE est liée à la méconnaissance des fenêtres d'opportunité que renferme la culture. C'est en cela qu'une analyse séquentielle⁷⁹ du processus funéraire est pertinente, car elle permet de décomposer le processus en plusieurs phases en vue d'identifier les occasions de contact : les pratiques et les espaces où les acteurs touchent le corps ou les objets souillés par les fluides corporels. Ainsi, une analyse des occasions de contact permet d'isoler les zones de risques majeurs et les zones de risques mineurs afin de repérer les niveaux d'intégration des familles. Nos recherches en pays senoufo montrent que tout le processus conduisant à un enterrement culturellement digne n'implique pas de contact avec le cadavre. Par exemple, étant donné que le creusement de la tombe ne représente presque aucun risque contamination, cette action peut être totalement confiée à la communauté qui désignera des fossoyeurs. Nos résultats permettent ainsi de souligner la nécessité de penser en amont les dimensions socio-culturelles de la préparation aux épidémies. Dans une perspective de communication de crise, cette approche permet de « coproduire la résilience communautaire et la réponse aux crises » (Hyvärinen et Vos 2016 : 99). Ceci invite à une déstandardisation des processus d'enterrement digne en temps d'épidémie et de se préparer en construisant les dimensions sociales de la préparation aux épidémies avec un accent particulier sur la question des impératifs

⁷⁹ « Cette approche se présente comme un cadre d'analyse fondé sur le principe du séquençage, c'est-à-dire une grille organisée en séquences d'action permettant de diviser un processus politique – le développement d'une politique publique – en étapes distinctes » (Jacquot 2014: 82).

funéraires. Comme le suggère déjà l’OMS et la Croix-Rouge, nos résultats permettent de soutenir la nécessité d’accorder la primauté à la co-construction de l’enterrement afin que sa dimension digne puisse trouver un ancrage dans la culture. Cette co-construction peut se faire notamment avec la famille et les responsables religieux ou culturels qui sont en mesure de déterminer la symbolique de la dignité dans une circonstance de décès à contagieux.

Or, comme le soulignent plusieurs auteurs ayant publié sur la crise épidémique de MVE en Guinée, la légitimité et la crédibilité des personnes en charge des inhumations et de la sensibilisation à un enterrement digne et sans risque étaient socialement faible (Niang 2014, Faye 2015, Fribault 2015, Fairhead 2016, Lee-Kwan et al. 2017). Face à la faible légitimité et au discrédit des acteurs impliqués dans ce processus, les résultats de nos recherches en pays senoufo permettent de soutenir que la prise en charge des corps par des personnes étrangères peut se négocier en s’appuyant sur des pratiques existant dans la culture. Chez les Senoufo, ces types de décès dont le cadavre est socialement considéré comme hautement dangereux, les règlements funéraires culturels imposent une restriction du nombre de participants avec une interdiction. Généralement ces cadavres sont pris en charge que par des Fodonon (forgerons) et ces types de mort sont enterrés dans le silence, sans musique. Une fois encore, la santé publique peut exploiter ces possibilités culturelles pour faire suspendre les cérémonials à risque. En effet, pour communiquer ou sensibiliser sur les risques liés aux rassemblements lors du processus d’enterrement culturellement digne en contexte épidémique, la santé publique peut s’appuyer sur les façons de gérer l’enterrement des décès par noyade, par accident ou encore des femmes enceintes. Aussi faut-il rappeler qu’avec le développement de la thanatopraxie, les corps sont de plus en plus pris en charge par des thanatopracteurs des entreprises de pompes funèbres ou des thanatopracteurs itinérants. Ces acteurs centraux dans la gestion des cadavres, qui ont largement la confiance des communautés peuvent être formés et intégrés aux équipes de la Croix-Rouge en temps d’épidémie pour favoriser les enterrements culturellement dignes et sans risque. En revanche, les structures de pompes funéraires doivent

constituer des partenaires privilégiés de la Croix-Rouge dans la gestion de la masse de cadavre et la gestion du funéraire. Les personnels de ces structures peuvent en effet constituer des négociateurs pour l'acceptabilité sociale des mesures de biosécurité.

Des travaux sur l'enterrement digne et sécurisé ont pointé du doigt le fait que plusieurs des fossoyeurs en charge des inhumations n'aient pas une connaissance de la culture (Lee-Kwan et al. 2017). Comme le soulignait (Goffman 2015 : 21) à propos des rites d'interaction, « le composant symbolique des actes sert à montrer combien la personne agissante est digne de respect ou combien elle estime que les autres en sont dignes ». A bien des égards, il ne suffit pas d'informer une famille de la « procédure d'inhumation dans la dignité et de ses droits religieux et individuels afin de respecter la personne décédée », ou encore de tenir compte des « questions culturelles et religieuses », comme le suggère l'OMS, pour rendre un enterrement digne en temps d'épidémie. Dans la culture senoufo, un enterrement digne est relatif à la qualité et au nombre des participants au processus. Pour un initié au *poro*, l'important nombre de masques sacrés symbolise un enterrement digne et rend compte de combien la personne décédée et son lignage sont dignes de respect. En pays senoufo, le choix des acteurs joue un rôle important pour le sens et la performance du rite d'enterrement, mais aussi pour le respect de la dignité de la culture, de la personne décédée et de son lignage. Encore, importe-t-il que les acteurs impliqués dans le processus d'enterrement aient de la crédibilité aux yeux de la population et de la culture pour que leurs actions soient dignes. Nos résultats montrent que la participation des non-initiés aux rituels funéraires des initiés au *poro* est perçue comme un affront à l'institution et à la personne décédée. Traiter un mort avec dignité ou avec déférence, apparaît ici comme une expression de reconnaissance sociale envers la personne qui a trépassé et son lignage qui ont contribué à la perpétuation de la culture en participant à l'initiation d'autres personnes.

Un autre aspect de l'enterrement culturellement dignité qui aurait fait défaut lors de l'épidémie de MVE en Guinée et récemment lors de la pandémie de covid-19 en Italie, concerne la gestion des tombes. Et qui dit gestion des tombes, dit gestion des corps. En introduction de son article évocateur, « “Traiter les corps comme des fagots” production sociale de l'indifférence en contexte Ébola (Guinée) », (Le Marcis 2015: 1) racontait :

Guéckédou, novembre 2014. Le cimetière créé à proximité du Centre de Traitement Ébola de MSF Belgique est plein et un nouveau cimetière en périphérie vient d'ouvrir. Le premier compte au moment de sa fermeture près de 350 tombes dont environ 200 ne sont pas identifiées. Ce problème est soulevé lors de la réunion matinale journalière dirigée par le coordinateur préfectoral Ébola. De mai 2014 à novembre 2014, les patients décédés dans le CTE ont été enterrés sans que l'on prenne la peine de retenir l'emplacement de leurs tombes. Cette situation suscite l'angoisse des parents des défunts, privés de la possibilité d'effectuer les rites d'ancestralisation et inquiets des conséquences en termes d'infortune. L'embarras des soignants guinéens, comme la désapprobation des fossoyeurs employés par la Croix Rouge guinéenne, ont fait remonter, sans effet, le problème au coordinateur MSF...

Une situation similaire a été observée durant la première vague de la pandémie de covid-19 dans la région de Lombardie, en Italie (Sams et al. 2021). Ces auteurs qui qualifient les enterrements en fosses communes et la perte de cendres des morts de « catastrophes morales », rapportent les propos de l'avocat représentant les parents des victimes du covid-19, qui déclarait : « avec tout ce qui s'est passé, la ligne de la décence a été sérieusement franchie » (Sams et al. 2021 : 6). Nous ne nions pas les graves atteintes à la dignité des morts et leur famille, car l'État et la santé publique en imposant des normes biosécuritaires devraient se donner des moyens de préserver une dignité minimale des victimes. Par ailleurs, les études anthropo-archéologiques des tombes des pestiférés du XVIII^{ème} montrent que face à la peur de la contagion des personnes étaient enterrés dans des fosses communes, et parfois, tête-bêche (Signoli et al. 1998, Castex et Cartron 2007a, Georges et Blanchard 2007, Tzortzis et Rigeade 2009, Souquet-Leroy et al. 2011,

Castex et Kacki 2013). D'un côté, lorsque le choix des espaces et des manières d'inhumer viennent des autorités politico-administratives, les populations ont tendance à protester parce qu'elles y voient une indignation. Par contre, lorsque la décision vient des populations elles-mêmes d'inhumer dans des fosses communes et dans l'anonymat, cela semble ne pas atteindre à la dignité des personnes décédées. Ceci permet de revenir sur la question de la légitimité et de la crédibilité des décideurs locaux, des concepteurs et des personnes chargées de la mise en œuvre des dispositifs d'enterrement digne et sécurisés. En revanche, les résultats de nos recherches en pays senoufo permettent de soutenir que culturellement, il y a une diversité de cimetières et une variabilité de tombes. Par exemple, les personnes qui décèdent par accident, pendaison, noyade ou en brousse sont enterrées sur les lieux du décès parce que les populations estiment qu'elles sont porteuses de malheurs. Pour les mêmes raisons, une femme enceinte qui meurt (en couche) ou une personne qui meurt par éboulement de mur n'est pas inhumée dans les mêmes cimetières que les autres morts ordinaires. Ainsi, contrairement à Le Marcis qui estime que l'anonymisation des tombes seraient une atteinte à la dignité des personnes décédées et leur famille, nous soutenons que tout dépend du contexte culturel et de la signification culturelle des circonstances de décès. Et ces aspects méritent d'être mieux appréhendés pour savoir négocier et réparer les erreurs. En pays senoufo, comme nous venons de le voir, selon les principes culturels de l'enterrement digne, à cause des circonstances de décès et du risque lié à ces types de cadavres, les tombes de certaines personnes restent dans l'anonymat et les familles ne s'y recueillent pas au risque d'attirer le malheur. Dans leurs représentations collectives, une telle attitude n'est pas nécessairement un déni ou une violation de la dignité de ces personnes et un manque de respect pour leur famille. Chez les Senoufo, l'anonymisation ou l'identification des tombes dépend de la manière dont les populations se représentent la mort selon les circonstances de sa survenue. Ainsi, tous les morts ne reçoivent pas le statut d'ancêtre. En plus, avec l'urbanisation favorisant les mobilités, aujourd'hui presque toutes les populations ont développé des stratégies pour s'adapter aux éventuelles inhumations hors du terroir natal. A bien des égards, ces pratiques d'adaptation ou de résilience

communautaire ont toujours existé dans les cultures. Celles-ci ont toujours su s'adapter aux changements induits par l'introduction de pratiques venues d'ailleurs et aux dynamiques internes de la société. En revanche, si la mort par MVE est perçue comme un malheur, nous ne pouvons toute suite déduire l'anonymisation des tombes comme une violation flagrante de la dignité humaine uniquement sur la base des risques numineux, car la dignité dans la mort trouve son fondement dans la culture locale.

2.3. De la sécurité dans une crise de mortalité par épidémie

Nous voulons discuter particulièrement est la question de sécurité, l'une des dimensions clés des dispositifs de réponse aux maladies transmissibles par le contact avec le corps de la personne décédée ou mourante et les fluides corporels. Selon la Croix-Rouge, la dimension sécurité des EDS consiste à enterrer les personnes décédées confirmées ou suspectées de MVE « dans le respect de la biosécurité, en protégeant à la fois l'équipe d'intervention, les proches du défunt et la communauté » (CRF et al. 2016: 146). Avant cette précision, la Croix-Rouge faisait remarquer que « le respect de la biosécurité est essentiel pour prévenir les risques de contamination, en particulier en cas de décès car il s'agit du moment où le taux de virémie est le plus haut dans le corps de la personne infectée » (CRF et al. 2016: 140). Ces précisions conceptuelles mettent en exergue la priorité accordée au risque sanitaire dans la gestion des risques lors des crises de mortalité par épidémie. Comme le souligne Diouf et Faye, cité plus haut, « les enterrements sécurisés reposaient principalement sur le traitement des corps et des espaces mortuaires, en proscrivant tout contact physique avec le corps et ses fluides et préconisant le port des "Équipements de Prévention et de Protection" (EPP) par les équipes. » (2020 :8). Mêmes quand ces organismes internationaux veulent étant le champ des risques à prendre en charge, ils se limitent aux risques psychologiques. Pour autant, plusieurs travaux en anthropologie soulignent le risque ou le danger que courent les personnes endeuillées lorsqu'un rituel est mal exécuté ou qu'il n'a pas été réalisé. Pour les Senoufo, un rituel mal exécuté ou non exécuté peut induit ce qu'ils appellent *kouwiri*, c'est-à-dire qu'il va avoir un spectre de malheurs se

manifestant par des maladies, voire d'autres décès dans la famille nucléaire ou dans le lignage. Ainsi, à propos des tombes non identifiées en Guinée lors de la flambée de MVE, (Le Marcis 2015 : 7) soutenait que :

...les patients d'Ébola pris en charge et décédés dans le CTE de Guéckédou entre mai et décembre 2014 ont donc subi une double peine : au drame de l'infection s'est ajoutée l'impossibilité de funérailles adéquates, en raison de l'absence de corps. Mais au-delà des enjeux pour les défunts (entendus comme individus) se pose également un problème collectif. Le régime de l'urgence s'éloigne et les acteurs guinéens des CTE posent un regard réflexif sur l'année écoulée. Pour eux, comme pour les familles des défunts, se pose la question du risque que leur font courir les personnes ou parents décédés. Ceux-ci sont forcément en colère car mal enterrés et dans l'impossibilité de devenir des ancêtres. Après l'épidémie d'Ébola, une seconde épidémie se prépare à laquelle les populations guinéennes feront face seules : une épidémie de malheurs et d'infortune, envoyée par des personnes décédées et non ancestralisées

Nous ici face à un type de risque socio-culturel pouvant influencer les choix des acteurs devant le risque sanitaire. Des psychologues parlent de « deuil pathologique » pour les *complicated grief* (deuil compliqué) ou les *unresolved Grief* (deuil non résolu) ou encore de bad grief (mauvais deuil) pouvant éventuellement provoquer des maladies mentales chez les personnes qui n'ont pas pu faire convenablement leur deuil (Field 2006, Boss et Yeats 2014, Gesi et al. 2020, Varshney et al. 2021, Corpuz 2021, Diolaiuti et al. 2021). Dans la même perspective, les Senoufo pensent qu'un rite funéraire non exécuté ou bâclé peut troubler le sommeil des vivants au travers des cauchemars où le mort réclame ses droits funéraires. Ce que nous avons observé chez les Senoufo permet de soutenir qu'il n'y a pas que l'absence de rite ou de deuil qui peut avoir des conséquences sur les individus ou sur la société. Pour eux, tout cadavre présentant un risque, qu'il est manipulé ou pas, que le deuil est lieu ou pas, les populations courent toujours un danger. Culturellement, au-delà de la question des rituels funéraires et du deuil, le risque de la contagion cadavérique ou du deuil pathologique dépend de la qualité des personnes en charge du corps, des circonstances du décès et la façon de

pratiquer les soins mortuaires. Au regard des résultats de nos recherches en pays senoufo, plusieurs points sont discutables aussi bien pour les anthropologues que pour les psychologues.

Mais, nous nous intéressons ici particulièrement à comment mobiliser des savoirs locaux pour atténuer ces potentiels risques socio-psychologiques associés à l'introduction de normes biosécuritaires imposant le réaménagement des impératifs funéraires. Nos résultats montrent que l'introduction en urgence d'un tel changement doit préalablement reposer sur des rites propitiatoires. Ces types de rituels qui précèdent toute prise de risque de transgression d'un impératif socio-culturel permet d'obtenir une « social license to operate (SLO) », « autorisation sociale pour opérer » (Morrison 2014, Boutilier et Thomson 2019). Dans la réponse aux épidémies, il s'agit de passer par trois niveaux de relation avec les parties prenantes : l'acceptation, l'approbation et l'identification des potentiels risques socio-culturels encourus par l'introduction de normes biosécuritaires. Ces trois niveaux sont délimités par trois paliers : la légitimité, la crédibilité et la confiance sociale. En effet, nos résultats montrent que chez les Senoufo comme dans bien d'autres sociétés la mise en œuvre de tout projet de que ce soit dans le cadre du développement ou de modification des rites funéraires, les rites propitiatoires permettent d'obtenir préalablement l'autorisation des ancêtres. Comme expliquer dans les résultats, ce rite qui consiste souvent à sacrifier un poulet, en fonction du type de la portée du risque à prendre, permet de légitimer les décisions et d'obtenir l'approbation des populations. Il permet de dissiper les inquiétudes des populations par rapport aux éventuels effets des décisions.

Par ailleurs, comme le souligne Moran dans ces travaux au Libéria, les observations des anthropologues portent généralement sur le risque que le mort en colère suite à une maltraitance, peut provoquer plusieurs malheurs sur la famille, voire l'ensemble de la société. Les mêmes constats ont été faits chez les Senoufo de Côte d'Ivoire. Mais contrairement à (Le Marcis 2015 : 7), qui soutient qu'« au drame de l'infection s'est ajoutée l'impossibilité de funérailles adéquates, en raison de l'absence de corps », il importe de rappeler grâce à nos recherches que le corps

n'est qu'un support des rituels funéraires. Son absence ne devrait donc pas entraver le bon déroulement des cérémonies funéraires. Il importe de rappeler avec Richard, l'un des répondants privilégiés, que pour les Senoufo, « le corps c'est autre chose, il peut partir, mais l'âme est toujours là ! ». Dans les imaginaires collectifs, les rites funéraires visent l'âme et non le corps de la personne décédée. Pour eux, tous les rituels visent l'âme et non pas le corps. De ce point de vue, l'absence du cadavre ne peut pas affecter la performativité de ces rituels. En plus, plusieurs contre-rituels existants dans la culture permettent de prévenir ou d'éviter les risques que courent les populations à cause de la modification ou de l'absence des rituels funéraires, mais aussi pour restaurer la dignité du mort. Moran parle de « faux enterrement » (Moran 2017 : 415) chez les peuples du sud-est du Libéria pour simuler un enterrement pour les personnes décédées hors du village. Ce rite a lieu plusieurs mois après l'inhumation, après les travaux champêtres. De même, en pays Senoufo, les cérémonies funéraires visant à accompagner le mort à *koubelekaha* (village des morts) sont souvent ajournées. Le mort n'est enterré qu'avec un minimum culturel permettant d'apaiser sa colère en attendant les rituels qui aboutiront à l'encestralisation. Ainsi, il existe un rite appelé *koubele kalèlè*. Se déroulant souvent après les activités agricoles, il permet de rattraper tout ce qui n'a pas pu être effectué (toilette mortuaire, cérémonies d'hommage, enterrement dans un cimetière culturellement homologué, etc.) du fait des circonstances ou de la période de la mort. Ce rite qui associe des rituels de substitution, permettant de rattraper tout le processus funéraire à une fonction réparatrice et de pardon. En outre, lorsqu'une personne est décédée en brousse ou par accident, les Senoufo ont un rituel de substitut pour offrir une tombe afin de pouvoir offrir le statut d'ancêtre au mort.

Parlant de la gestion des décès lors des épidémies de MVE, (Epelboin 2009 : 8) propose que « si le pronostic vital est compromis, cela doit être anticipé, que ce soit ici encore en termes d'information de la famille, mais également en termes d'anticipation des rituels mortuaires qui doivent être réinventés de façon à ne pas provoquer de contaminations supplémentaires, que ce soit du fait des contacts avec le cadavre ou du fait du rassemblement de population ». En effet, comme dans

plusieurs aires culturelles et dans plusieurs religions, les rituels funéraires en pays senoufo commencent dès les premiers signes annonciateurs de la mort. Dans la culture senoufo comme ailleurs en Côte d'Ivoire, c'est un impératif d'offrir à boire à la personne mourante avant le dernier soupir afin d'atténuer sa colère ou la puissance de son pouvoir du fluide vindicatif capable de poursuivre les personnes ayant contribué à bâcler ses cérémonies funéraires. Cette ritualisation de la mort vise aussi à la rendre culturellement digne et socialement acceptable en permettant à la personne mourante d'entrer paisiblement dans la mort. C'est un moment décisif ayant des répercussions sur la suite du processus funéraire. D'ailleurs, les Senoufo expliquent que c'est l'absence de cette ritualité de la fin de vie qui rend les morts par accident, noyage, pendaison, etc., plus dangereux que les autres situations de décès. Mais lorsque de tels rituels n'ont pas été réalisés, le contre-rituel consiste à ce que le chef de lignage verse de l'eau pour demande pardon au mort et réparer la faute afin d'atténuer sa colère. Il existe ainsi une diversité et une variabilité de contre-rituels ayant pour fonction d'éviter les risques socio-psychologiques potentiellement associés aux rituels funéraires. Lorsque tous ces contre-rites n'existent pas, les pratiques habituelles de divination, de concertation avec les *katcheleor*, les chefs de lignage et chefs de village permettent de co-construire les décisions adéquates. Les quelques contre-rites identifiés permettent ainsi de sortir des critiques ou des discours anthropologiques pour tendre vers l'opérationnalité en vue d'aider la santé publique à conduire des mesures sanitaires plus humanistes. La mobilisation de ces contre-rites contribue à une gestion intégrée du risque, c'est-à-dire prendre en compte les autres effets inattendus de la modification des rituels funéraires. Cette approche par les contre-rites permet aussi d'ancrer culturellement et socialement les normes biosécuritaires afin de favoriser leur acceptabilité. En outre, les risques encourus par la modification étant lointain, comme insiste que les spécialistes de communication de crise (Coombs et Holladay 2010, Coombs 2014, Lilleker 2021), en temps d'épidémie les dispositifs de réponse doivent intégrer une perspective temporelle. En effet, nos résultats permettent de soutenir que les inquiétudes ou la peur des populations par rapport aux mesures de modification ou d'interdiction des impératifs funéraires sont en lien avec la période post-épidémie.

La peur collective est de savoir ce que deviendrait la société après une telle crise de mortalité qui oblige à modifier ou à changer brutalement les normes sociales. Au contraire, les mesures de biosécurité et les messages de communication de crise portent uniquement sur le risque présent. Pourtant avec la perspective temporelle, c'est-à-dire lutter contre le virus présent en pensant à l'après-crise permet de rassurer les populations dans le présent et dans le futur en vue d'un meilleur rétablissement ou recouvrement social.

Cependant, il n'y a pas que les risques numineux qui suscitent la peur chez les populations. En effet, pour aller dans le même sens que (Heiderich 2020 : 8-9)⁸⁰, les rituels funéraires en tant que fait social total, comportent un fort « potentiel social », « c'est-à-dire la probabilité qu'un large champ social s'en empare » d'un problème lié à ce phénomène est beaucoup plus fort. De ce point de vue, nous pouvons considérer que les rituels funéraires sont des objets sensibles. En effet, selon (Heiderich 2020 : 8) « nous pourrions définir pour situation sensible toute situation qui peut conduire à des controverses, des polémiques, des affrontements communicationnels et enfin une crise. De ce point de vue, il est nécessaire de considérer le potentiel de polémique d'un sujet et le contexte économique, social et politique dans lequel il évolue ». De fait, dans les cérémonies funéraires se jouent les jeux de pouvoir, l'équilibriste de l'ordre des interactions, le positionnement social, les intérêts socio-économiques, culturels, institutionnels et symboliques. En revanche, tout changement brutal est susceptible de conduire à des risques de remise en cause des prestiges sociaux, de l'autorité, de légitimité, des symboles de pouvoir qui constituent en réalité des ressources de contrôle. Ce sont là, des corollaires de l'introduction d'une norme biosécuritaire dans un univers culturel auxquels les

⁸⁰ Parlant de la communication sensible l'auteur pense qu'« afin de traduire ce qui anime un individu ou un groupe social face à un événement, un sujet ou un projet et les risques d'opinion qui peuvent en découler, nous postulons que deux principaux champs sont à prendre en considération: d'une part les émotions qui animent un individu ou un groupe social impacté par un événement, et d'autre part le potentiel social du sujet, c'est-à-dire la probabilité qu'un large champ social s'en empare.

anthropologues et autres scientifiques sociaux s'intéressent très peu lors des épidémies.

Certes, les enjeux de pouvoirs sont abordés par certains scientifiques sociaux qui ont analysé les contextes d'émergences et les mouvements sociaux lors des crises d'épidémies de MVE (Hewlett et Hewlett 2007, Fribault 2015, Gasquet-Blanchard 2016). Mais, ces analyses sont focalisées sur les relations entre gouvernants et gouvernés parasitées par la pérennité des inégalités sociales. De fait, à l'intérieur même des populations sont disputés le pouvoir, les positionnements, la légitimité des statuts. Par ailleurs, au regard de nos résultats sur le caractère totalisant des rituels funéraires en senoufo, il serait difficile de traiter cette question lors des épidémies sans voir dans l'opinion des populations concernées une translation interne ou locale du thème central de la crise vers la périphérie. Nos résultats montrent alors que dans des circonstances d'épidémie, la tentative d'élargissement du champ de la crise vers la dénonciation de l'affaiblissement du pouvoir de l'autorité coutumière, des ressources relationnelles, de la déstabilisation des institutions sociales, des alliances culturellement établies, de la perte de l'image sociale est forte. Bref, on ne saurait gérer les crises épidémiques sans tenir compte, non pas seulement des risques psychologiques que l'absence de rites funéraires peut générer, mais de tous ces risques socio-culturels que nous venons d'en énumérer quelques-uns.

Le caractère sensible des rituels funéraires et la porosité entre ces pratiques et les autres espaces du social, imposent de s'intéresser aux « relations publiques de crise [qui] posent pour principe le retour des fondamentaux de la communication, de l'importance de la relation avec les personnes et groupes sociaux directement en lien avec une crise et aussi du bannissement des publics sans rapport avec l'événement » (Heiderich 2020 : 8). Cependant, nos résultats montrent que pour une communication sensible ou « culturellement sensible » (Berkeley et al. 1998, Brooks et al. 2019) autour d'un objet comme la mort, la prise en compte de l'ensemble des parties prenantes est importante pour limiter les possibilités de récupération. C'est en ce sens que (Leach et al. 2021) plaident en faveur d'une

approche qui met en lumière la politique de la connaissance, les constructions du temps et de l'espace, les exigences des institutions et des administrations et les défis de l'éthique et de la justice. A l'instar de ce qu'indiquent nos résultats, « embrasser l'incertitude dans les réponses de préparation aux maladies signifie donc rendre les dimensions sociales, politiques et culturelles contextuelles centrales » (Leach et al. 2021 : 1). L'anthropologie avec sa méthode immersive, couplée à des entretiens approfondis, permettent ainsi d'élaborer un plan de communication intégré, sensible enjeux culturels des acteurs concernés. Cela dit, l'anthropologie et ses méthodes classiques peut aider à construire des instruments de politiques de santé éclairant les premières décisions en temps de crise épidémique. Tout ce que nous avons présenté permet d'aborder deux (2) autres points de discussion, à savoir la tension entre anthropologie et santé publique du fait des positions parfois opposées et le débat sur la nécessité des réformes en anthropologie afin de répondre aux urgences épidémiques.

2.4.Tension entre anthropologie et santé publique

Les points que nous avons discutés sur la dignité culturelle et la question du risque, voire de la sécurisation des enterrements pendant les crises de mortalité par épidémie mettent en perspective une tension entre l'anthropologie et la santé publique. Pour mémoire, la tension entre ces deux disciplines qui sont pourtant condamnées à faire chemin ensemble date pas d'aujourd'hui (Massé 1995, 2001, 2003, 2009a, 2009b, Dozon et Fassin 2001). La santé publique est constamment soupçonnée d'imposer ses normes et d'être le lieu de traduction des intentions tacites du politique, bref elle est perçue par des anthropologues comme un *astroturfing*, c'est-à-dire qu'elle permet au politique d'avancer masqué tout en distillant subrepticement ses intentions politiques dans la société⁸¹. Mais dans le

⁸¹ Selon (Heiderich 2020: 8), l'« *astroturfing* » a pour origine une marque de pelouse artificielle. [Dans le cadre de la communication sensible en entreprise où il emploie ce concept, il explique qu'il s'agit pour les décideurs d'avancer masqués] pour prendre part au débat : soit par l'entremise d'un *Astroturf*, une personnalité à l'allure de neutralité ou de façon plus grossière, par la création *ad hoc* d'associations qui peuvent sembler d'intérêt général mais qui en réalité ont pour objectif de porter le message de l'entreprise ».

contexte de notre recherche ici, la tension provient de la faible maîtrise des faits funéraires par la santé publique. Tout d'abord, le dispositif d'enterrement digne commence après confirmation du décès. En plus, à scruter la mise en œuvre de ces dispositifs, elle est centrée sur le respect des règles funéraires de la culture ou de la religion de la personne décédée confirmée ou suspectée de MVE et la famille de celle-ci. Or, pour l'anthropologie, non seulement les rites funéraires commencent dès les premiers signes annonciateurs de la mort, mais aussi un enterrement culturellement digne est un processus dont l'ancestralisation est la phase aboutie. Au regard de nos résultats, un enterrement digne est encore plus complexe. Le travail réalisé en pays senoufo permet de soutenir avec (van der Geest 2004) qu'un enterrement digne est conditionné par un décès culturellement digne ou socialement acceptable, une mort ritualisée, idéalement en présence des siens. Nos résultats vont également dans le même sens que les analyses de (Bieri 2016, Boissonnat-Pelsy et al. 2021) qui montrent que la dignité d'une personne est la résultante de la manière de se conduire dans la société (participation ou intégration à la vie sociale, relation au sein de la famille, le degré de sociabilité, etc.), mais aussi de son poids social, d'un point de vue financier. Ainsi, un enterrement culturellement digne est la restitution de la manière dont un individu s'est conduit vis-à-vis des normes sociales, des autres acteurs de la société et de son investissement dans le progrès de la communauté.

Un autre point de tension est en lien avec la gestion des risques lors des crises épidémiques. En effet, comme nous avons souligné avec (Faye 2015, Le Marcis 2015, Cros 2016, Desclaux et al. 2016) la santé publique a tendance à se focaliser sur le risque sanitaire, négligeant parfois les corolaires de la biosécurisation du social. Or, ces effets induits par l'introduction des normes biosécuritaires sont, aux yeux des populations, des risques d'un autre ordre. La Croix-Rouge rappelait à cet effet que les EDS « permettent de protéger la famille et les proches de la personne décédée des risques de contamination, par l'application de règles strictes de biosécurité. Cet enterrement doit se faire autant que possible dans le respect des traditions locales » (CRF et al. 2016 : 218). Même,

quand la santé publique tente d'aller au-delà du risque sanitaire, c'est uniquement la dimension psychologique qui est souvent prise en compte. Cela est certainement dû au fait que la santé publique ne soit pas suffisamment outillée pour agir de manière efficiente sur les dimensions sociales des épidémies. Pour ce faire, la santé publique a tendance à présenter ses normes comme non négociables, en durcissant parfois son discours avec des injonctions. Pourtant nos résultats enseignent qu'en entrant par les impératifs funéraires ou en exploitant les fenêtres d'opportunité, il est possible de dissiper ces tensions entre la culture et la santé publique. Comme le disait (Thomas 2000 : 370), « en opérant sur des substituts par des mécanismes de déplacement et de sublimation, il devient possible de bousculer le tabou sans enfreindre la loi ». De fait, la biosécurité n'a de sens qu'en la rendant plus humaniste (Formenty et al. 2005, Epelboin et al. 2008, Desclaux et Sow 2015). Epelboin (2009) suggère des « recommandations compréhensives ». Pour lui, « être compréhensif signifie traiter des personnes et non pas des organes, des corps et des populations anonymes infectés par le virus : cela implique de tenir compte des caractéristiques individuelles et collectives, d'avoir un souci permanent d'humanisation de la réponse à l'épidémie, de façon à ne pas encore rajouter de la souffrance et de l'angoisse » (Epelboin 2009: 8). Nous validons cette conception à plusieurs égards. Cependant, les résultats évoqués plus haut sur le caractère total des participations funéraires, permettent d'introduire quelques nuances. De fait, les questions relatives à la mort sont généralement traitées entre institutions alliées et reposent généralement sur des normes sociales particulièrement coercitives. La dimension individuelle n'intervient souvent qu'attire consultatif par formalité, pour ne pas dire à titre informatif. En outre, comme nous l'avons indiqué, même dans les situations dites normales, la question de l'humanisation varie selon les cultures et les circonstances de mort.

Contre les remarques et observations permissives, du fait d'une éventuelle déritualisation ou encore de déni de la mort en temps d'épidémie, nos résultats montrent que les contre-rites peuvent favoriser des adaptations dans la mise en œuvre des mesures sanitaires. En s'appuyant sur ces contre-rites, il est également

possible de construire une communauté résiliente face éventuellement aux changements sociaux liés à l'introduction brutale des normes biosécuritaires. Pour ce faire, il importe de donner la primauté à la méthodologie de la co-construction pour deux raisons majeures. Premièrement, la méthode de la co-construction trouve son fondement dans le fait que les rites sont un fait social total et que la modification d'un rituel peut avoir des répercussions sur l'ensemble des autres compartiments de la société. Deuxièmement, la portée de cette approche réside dans le caractère symbolique des rituels funéraires et de l'enterrement culturellement digne, dont seules les populations sont en mesure d'en décoder le sens réel (Berthod 2015). C'est au regard de cette complexité à cerner le concept de dignité que nous avons proposé dès le départ de cette thèse le concept d'impératif funéraire. Avec ce concept, nous avons pour intention de sortir la santé publique et l'anthropologie de la conception philosophique et de la symbolique de la notion de dignité pour aller vers des objets saisissables ou observables. Par ailleurs, au regard des difficultés, autant pour la santé publique comme pour l'anthropologie à gérer les sensibilités culturelles en situation d'urgence, nous estimons qu'il y a nécessité de construire une anthropologie des épidémies.

3. Vers la nécessité d'une anthropologie des épidémies

Comme la littérature l'a montré, les sciences sociales, l'anthropologie en particulier ont — durant ces dernières années — contribué à lutter contre les épidémies émergentes (Benoist et Desclaux 1996, Desclaux et Taverne 2000, Dozon et Fassin 2001, Formenty et al. 2005, Desclaux 2006, Epelboin et al. 2008, Epelboin 2009, Desclaux et Anoko 2017, Sams et al. 2017, 2021, Desclaux et al. 2018, Anoko et Doug 2019, Anoko et al. 2020, Carter et al. 2021). Elles ont tenté d'expliquer les facteurs socio-culturels, politiques, institutionnels auxquels se heurte la mise en œuvre des mesures de biosécurité (Hewlett et Amola 2003, Berliner 2004, Hewlett et Hewlett 2005, 2007, Carter et al. 2014, 2017, Faye 2015, Steffens et al. 2015, Leditschke et al. 2015, Cros 2016, Victory et al. 2016, 2017, Lee-Kwan et al. 2017, Sylla et Taverne 2019). Dans un livre collectif intitulé *The anthropology of*

epidemics, les coordonnateurs présentent une esquisse ce qui peut constituer une anthropologie des épidémie.

En rassemblant les engagements anthropologiques dans le domaine des épidémies, ce volume cherche à développer des outils pour examiner ces phénomènes et leur impact social plus large. Trois fils thématiques relient les chapitres de ce livre : l'étude des zoonoses ou de la transmission inter-espèces des agents pathogènes, les aspects infrastructurels et matériels des épidémies, et l'intervention contre les épidémies. Ce n'est pas parce que ce sont les seuls thèmes explorés et examinés par les anthropologues qui s'intéressent aux maladies épidémiques aujourd'hui, mais parce que nous pensons que c'est sur les lignes de ces thèmes que l'étude anthropologique des épidémies produit les aperçus analytiques et les désarrois les plus pertinents pour la pensée anthropologique dans son ensemble. Plutôt que d'être une collection de plus d'ethnographies de maladies, ce volume aspire à mettre les épidémies au premier plan du débat anthropologique, comme une arène exemplaire pour l'étude et l'analyse des sciences sociales (Keck et al. 2019: 4)⁸².

La primauté accordée par Keck et ses collègues à l'étude des zoonoses ou de la transmission inter-espèces des agents pathogènes, les aspects infrastructurels et matériels des épidémies, et l'intervention contre les épidémies trouvent leur fondement dans le fait que « répondre et se préparer à l'émergence inévitable et pourtant imprévisible de nouvelles épidémies et pandémies est devenu un terrain prolifique pour imaginer l'avenir de l'humanité. Les épidémies suscitent la question suivante : comment et par quels mécanismes pouvons-nous continuer à vivre ensemble ? » (Keck et al. 2019: 1). Dans la suite de cette question, et toujours dans une perspective d'anthropologie des épidémies, Keck (2021), en s'appuyant sur les méthodes de l'anthropologie sociale, montre comment les techniques de la préparation en vue d'une pandémie transforment les relations entre les humains et les animaux. Notre travail de recherche et le débat que nous engageons ici s'inscrivent dans la continuité de ce qu'ont amorcé Keck et ses collaborateurs au travers de l'anthropologie des épidémies, mais aussi de ce que lui-même considère

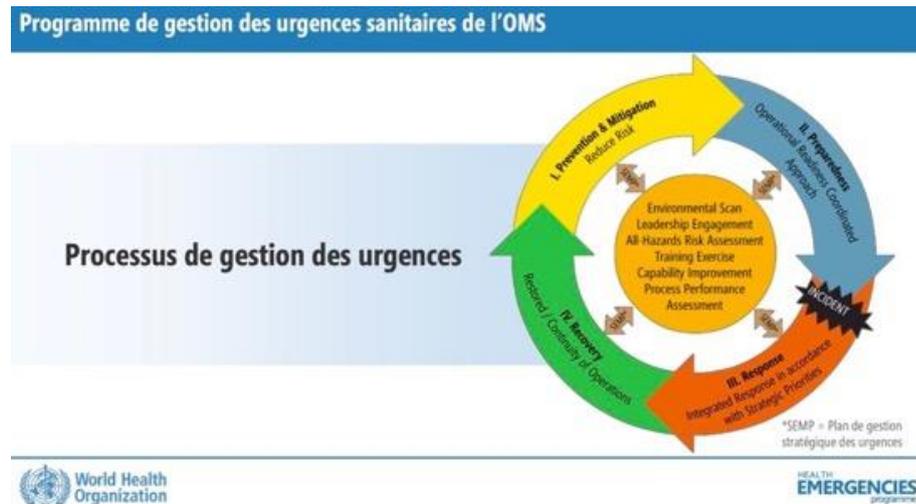
⁸² Notre traduction de l'anglais sur <https://www.deepl.com/translator>

comme une « anthropologie de la biosécurité » (Keck 2021: 61). Toutefois, le niveau que nous voulons discuter se focalise sur les approches anthropologiques à propos de la préparation et de la réponse aux épidémies. Contrairement au travail de Keck, nous nous intéressons ici à ce que l'anthropologie peut apporter — de manière pragmatique— aux renforcement de la résilience sociale des États et des communautés. Il ne s'agit pas de mobiliser des outils anthropologiques pour décrire, avec une posture trop critique, les pratiques de la santé publique ou les contributions des autres disciplines à l'élaboration et la mise en œuvre des plans de riposte. Les questions qui fondent de débat sont formulées comme suit : L'anthropologie en l'état est applicable aux processus épidémiques ? A quel niveau de ces processus épidémiques cette anthropologie est-elle applicable ? Au regard de l'urgence imposée par le contexte épidémique, n'avons-nous pas besoin aujourd'hui d'une anthropologie urgentiste pour les contextes d'urgences épidémiques ?

3.1.L'anthropologie en l'état dans les politiques de préparation et de réponse aux épidémies

Notre travail de thèse montre que l'anthropologie avec ses méthodes d'immersion longue peut largement contribuer à la gestion des éventuelles épidémies. Cependant, la littérature montre que non seulement la question de la préparation, promue par les institutions de santé globale est très peu investiguée par les anthropologues et, en conséquence, les dimensions sociales de la préparation aux épidémies sont peu conceptualisées (Desclaux et Touré 2018). Avant de penser les dimensions sociales de la préparation, il importe d'abord de savoir à quoi renvoie ce paradigme de préparation. En effet, le programme de gestion des urgences sanitaires de l'OMS, présenté ci-dessous repose presque principalement sur les trois concepts mentionnés : la prévention, la préparation, la réponse.

Figure 5: Processus de gestion des urgences⁸³



Extrait du premier module de formation en ligne de l'OMS : le programme de gestion des urgences sanitaires de l'OMS et le rôle de l'OMS dans les situations d'urgence⁸⁴

De fait, le cycle de gestion des urgences, proposé par l'OMS, repose sur quatre (4) piliers dont le contenu reste vaguement défini : la prévention ou l'atténuation pour la réduction des risques suite à des alertes i ;) la préparation qui implique l'opérationnalisation, l'état de la préparation et la coordination ii ;) la réponse qui repose sur les priorités iii ;) et le recouvrement qui est le rétablissement après-crise iv ;). Ici, la discussion porte principalement sur la préparation qui, comme présentée ci-dessus, est indissociable des autres niveaux de gestion des urgences. Pour mieux cerner ce concept en vue de proposer des contributions anthropologiques dans la construction des politiques de préparation aux épidémies, nous allons nous appuyer essentiellement sur les travaux de (Coombes 2014) qui définit la préparation dans les termes suivants :

La préparation est le facteur le plus connu de la gestion des crises, car elle inclut le plan de communication de crise (PCC). [...] La préparation comprend également le diagnostic des vulnérabilités en cas de crise, la sélection et la formation d'une équipe de gestion des crises et de porte-parole, la création d'un portefeuille de crises et le

⁸³ https://s3.xopic.de/openwho-video/videos/7ICOmcm1mBiVAMHgU3pvEY/slides_v1.pdf

⁸⁴ <https://openwho.org/courses/systeme-de-gestion-des-incidents/items/45wH616wdNekPpdMdp22So>

perfectionnement d'un système de communication en cas de crise (Coombs 2014: 21-22)⁸⁵.

Ainsi, la préparation aux épidémies consiste en un ensemble de travaux à réaliser dans une période d'accalmie en vue d'élaborer un plan de communication de crise et des stratégies d'intervention en cas d'épidémie. Penser les dimensions sociales de la préparation aux épidémies consiste en effet à prendre la mesure d'un champ social susceptible d'être objet de polémiques en cas de crise pour mieux envisager des enjeux d'une réponse à une épidémie. En croisant les résultats de nos recherches avec la définition de Coombs, nous pouvons soutenir que penser les dimensions sociales de la préparation aux épidémies consiste, entre autres, à faire un diagnostic des vulnérabilités, des enjeux sociaux et politiques pour se faire une idée des défis communicationnels et interventionnels. Il s'agit de faire une analyse des parties prenantes, des intérêts (socio-culturels, économiques, symboliques, etc.) pour avoir une idée des réactions sociales en cas de changement brusque de l'ordre social. La préparation c'est aussi faire une analyse des risques sociaux que pourraient courir les populations (risques de remise en cause des symboles de pouvoir, de l'autorité, du prestige social, de l'ordre des interactions, etc.) afin de prévoir des stratégies de leur atténuation. Se préparer aux épidémies, c'est penser en amont les éventuels processus sociaux que pourrait induire l'imposition d'un nouvel ordre social par l'introduire de normes biosécuritaires. Comme le soutient (Keck 2021) à propos des sentinelles des pandémies aux frontières de la Chine, la préparation aux épidémies consiste à mener des recherches pour scénariser les réponses en cas de flambée. Notre travail de thèse, s'inscrivant dans cette perspective montre que nous qualifions d'anthropologie en l'état peut largement contribuer au contrôle des éventuelles épidémies et à l'atténuation de leurs incidents sociaux.

⁸⁵ Notre traduction de l'anglais sur <https://www.deepl.com/translator>

Par anthropologie en l'état, il faut entendre l'anthropologie telle qu'elle continue d'être pratiquée et enseignée avec ses approches d'immersion longue avec tenue de journal (Mauss 1967, Malinowski 1985, Francois 1996, 1996, Bryman 2001, Olivier de Sardan 2008, Murchison 2010, Agar 2011, Diamitani 2011, Moussaoui 2012, Horvat 2013). Le travail des anthropologues, praticiens de cette approche ethnographique productrice de savoirs à foison consiste en ce qui suit :

En effet, "ce que font les anthropologues", c'est essayer de comprendre et de représenter les réalités de visions du monde culturelles et sous-culturelles particulières, en résumant leurs caractéristiques clés et leurs principes sous-jacents, afin de "donner un sens" au comportement humain. Ils essaient de le faire de manière à ce que cette compréhension puisse être communiquée d'une culture à l'autre, agissant comme un pont de traduction entre des groupes dont les croyances, les valeurs et les pratiques peuvent être complètement différentes (Strang et Powell 2009: 2)⁸⁶.

De même, (Epelboin 2009 : 4) soutient que « la connaissance des théories locales, populaires et savantes, scientifiques, parascientifiques et religieuses de la souillure et de la contamination va permettre d'apprécier et d'anticiper les usages sociaux et politiques, individuels et collectifs du malheur, notamment en termes de stigmatisation des individus et populations atteints et/ou jugés responsables de la propagation de l'épidémie ». Plus loin encore il ajoute que qui affirme que « c'est la fréquentation répétée du (des) terrain(s), en situation épidémique ou non, qui donne sa légitimité et sa pertinence à l'anthropologue » (Epelboin 2009: 7). Or, à bien des égards, cette anthropologie qui impose un séjour long avec tenue de journal est inapplicable en situation d'urgence épidémique. Une situation de crise où le facteur temps devient une denrée précieuse et où le niveau de suspicion sociale est particulièrement élevé. En effet, comme le reconnaît depuis (Olivier de Sardan 2008), les dispositifs méthodologiques de ce que nous qualifions d'anthropologie en l'état est difficile à déployer en situation d'urgence. Néanmoins, comme nous avons pu l'expérimenter dans ce travail ainsi que d'autres auteurs (Keck 2015, 2021,

⁸⁶ Notre traduction de l'anglais sur <https://www.deepl.com/translator>

Kelly et al. 2019), l'approche ethnographique de la description *fine* sur fond d'immersion longue et d'entretiens approfondis est parfaitement convenable au premier niveau de préparation aux épidémies.

Comme le lecteur peut le constater jusqu'ici, le défi majeur de la santé publique, sinon des pouvoirs publics est la communication autour du risque. Le travail que nous avons réalisé montre que l'anthropologie en l'état a un grand rôle à jouer à tous les niveaux du processus de communication sur le risque. Au sens large du terme, la communication est définie comme la « transmission ou l'échange d'informations et implique le partage d'un sens entre les personnes qui communiquent » (Thomas 2006: 1). Il a pour but de : « 1) initier des actions, 2) faire connaître des besoins et des exigences, 3) échanger des informations, des idées, des attitudes et des croyances, 4) susciter la compréhension, et/ou 5) établir et maintenir des relations » (Thomas 2006: 1)⁸⁷. En matière de santé, la communication « englobe l'étude et l'utilisation de stratégies de communication pour informer et influencer les décisions individuelles et communautaires qui améliorent la santé » ou encore pour « informer et influencer les connaissances, les attitudes et les pratiques » (Thomas 2006: 1). Ceci est à l'origine des études KAP (Knowledge, Attitudes and Practices : Attitudes, Connaissances et Pratiques) qui, de notre point de vue, restent superficielles. Ce travail, généralement basé sur une méthode quantitativiste, ne permet pas de saisir la profondeur des logiques sociales et culturelles qui conditionnent les choix et les conduites des individus. En revanche, la communication en tant qu'échange d'informations, d'idées et de croyances, l'anthropologie avec ses méthodes d'immersion longue peut aider à mieux structurer à cette transaction. Grâce à ses méthodes de terrain, mobilisées dans le cadre de ce travail, l'anthropologue peut fournir des données sur les valeurs, les idées, les normes et les institutions sociales qui structurent les logiques et orientent les actions des acteurs autour d'une pratique identifiée par la santé publique comme particulièrement à risque. En permettant d'acquérir des capacités

⁸⁷ Thomas tire cette définition de la communication de (U.S. Office of Disease Prevention and Health Promotion, 2004). Cette définition est traduite de l'anglais avec www.DeepL.com/Translator

de description des faits sociaux, d'analyser les logiques d'acteurs, l'anthropologie classique offre ainsi la capacité de réfléchir aux enjeux de communication en temps d'épidémie en mobilisant les compétences anthropologiques.

Ce travail de traduction du social est inhérent à l'anthropologie classique. Mais dans une perspective appliquée aux épidémies, ce travail classique qui consiste à rendre accessible les pensées des groupes sociaux nécessite une approche anthropologique transdisciplinaire. L'anthropologie doit, par nécessité, converger plusieurs disciplines scientifiques, en recourant par exemple à des théories de la communication. En articulant compétences anthropologiques et communication politique, il est possible pour l'anthropologue, de comprendre et faire comprendre « la manière dont le récit se développe et est façonné par les différents acteurs, et du rôle joué par les interactions au sein de l'environnement d'information » (Coman et al. 2021: 1). Il s'agit ici d'un travail anthropologique de contextualisation des politiques de communication lors des crises épidémiques pour une meilleure adaptation ou actualisation des plans de communication préventive. Cette approche anthropologique transdisciplinaire, visant à dépasser les frontières disciplinaires, le décloisonnement de certaines positions anthropologiques, peut également trouver fondement dans les théories de la communication stratégique en santé.

En effet, « basée sur une approche multidisciplinaire, s'appuyant sur la sociologie, la psychologie, l'anthropologie, le marketing et d'autres disciplines, la communication stratégique combine la science d'un processus systématique basé sur des données avec l'art d'une programmation créative » (McKee et al. 2004: 30)⁸⁸. Dans le domaine de la santé, « la communication stratégique est une approche de la conception et de la mise en œuvre des programmes qui accroît leur impact sur le comportement et le changement social » (McKee et al. 2004: 30). Ces définitions permettent de revenir sur l'intérêt de l'anthropologie dans l'élaboration des politiques et plans de communication en santé. De fait, la complexité et le caractère totalisant des rites funéraires, qui tend à s'amplifier en contexte d'épidémie,

⁸⁸ Traduit de l'anglais avec www.DeepL.com/Translator

imposent aujourd'hui à l'anthropologie de la santé de s'inscrire dans une approche non pas multidisciplinaire comme indiquée par McKee et ses collègues, mais plutôt dans une approche transdisciplinaire⁸⁹. L'anthropologie des épidémies doit en effet converger différents aspects sociaux afin d'éclairer les stratégies de communication et permettre d'éviter les *coups de com*. Comme l'a évoqué Epelboin cité plus haut, en temps d'épidémie, les messages doivent avoir du sens pour les populations concernées. Pour nous, cette implication passe par la mobilisation des théories de la communication qui permettent de traduire des savoirs anthropologiques en des actions concrètes. En mobilisant des théories de la communication (en santé), ainsi que l'analyse des politiques publiques en santé, l'anthropologie peut éclairer et définir de manière appliquée, les plans de communication. Ainsi, l'anthropologie peut contribuer à une redéfinition des stratégies de communication, de la budgétisation des plans de communication et de la facilitation de leur mise en œuvre des politiques de réponses.

En outre, l'anthropologie ayant un faible pour les questions d'ordre culturelle, « la communication sensible » (Heiderich 2020) ou « communication culturellement sensible » (Berkeley et al. 1998) peut également constituer des cadres d'analyses pertinentes pour la construction d'une anthropologie appliquée aux épidémies. Pour Heiderich, le préalable d'une communication sensible est de « comprendre les publics et les phénomènes sociaux » (Heiderich 2020: 8), tandis que pour Berkeley et ses contributeurs, il faut surtout considérer le contexte qui signifie : « “tisser ou lier ensemble” ou “l'ensemble du texte d'une œuvre” » ou encore, « ce qui vient avant et après quelque chose, aidant à fixer le sens » (Berkeley et al. 1998: ix). La communication culturellement sensible, basé sur la prise en compte du contexte semble ainsi être compatible à l'approche et aux ambitions de l'anthropologie : prendre en compte la réalité des populations locales concernées.

⁸⁹ Transdisciplinarité, comme la considérons ici « peut être définie par ce qui est à la fois entre les disciplines, à travers les différentes disciplines et au-delà de toute discipline. Sa finalité est « la compréhension du monde présent, dont un des impératifs est l'unité de la connaissance » (Lascaux et Morel 2015 : 352).

Selon les derniers auteurs, une communication culturellement sensible, fonde des « "systèmes d'aide à la décision" (SAD)⁹⁰ », permettant de « combler le fossé entre certaines disciplines (sciences sociales, informatique, etc.), de créer un dialogue constructif et de montrer les différences de perspective entre elles » (Berkeley et al. 1998: ix). L' « adaptabilité » et « d'ajustabilité », chères à l'anthropologie de la santé, sont deux (2) concepts fondateurs de la communication culturellement sensible. En effet « pour qu'un système d'aide à la décision soit sensible au contexte, il doit être optimable et ajustable aux différents contextes externes (en termes de contenu, d'utilisateur, de temps) » (Berkeley et al. 1998: ix). Comparée cette approche de la communication sensible à notre travail sur les rites funéraires, il convient de souligner que la connaissance des contre-rites et des fenêtres d'opportunité offertes par la culture, ainsi que la connaissance des enjeux associés au réaménagement impératifs funéraires peut aider à ajuster ou adapter les mesures de biosécurité en temps d'épidémie. L'ajustement ou l'adaptation des mesures, sur la base des instruments ou savoirs locaux, permettent de formuler des messages culturellement sensible. C'est en cela que l'anthropologie est incontournable dans la communication sur les risques.

L'approche par la communication de crise vient conforter cette utilité implacable de l'anthropologie dans la préparation, le renforcement des capacités à faire face à une menace ou à riposter à des crises épidémiques.

La communication de crise peut être définie au sens large comme la collecte, le traitement et la diffusion des informations nécessaires pour faire face à une situation de crise. En période de pré-crise, la communication de crise s'articule autour de la collecte d'informations sur les risques de crise, de la prise de décisions sur la manière de gérer les crises potentielles et de la formation des personnes qui seront impliquées dans le processus de gestion de la crise. La formation concerne les membres de l'équipe de crise, les porte-parole de la crise et toutes les personnes qui participeront à l'intervention. La communication de crise comprend la collecte et le traitement des informations

⁹⁰ Traduction en français de « Decision Support Systems' (DSS) ».

nécessaires à la prise de décision de l'équipe de crise, ainsi que la création et la diffusion des messages de crise aux personnes extérieures à l'équipe (définition traditionnelle de la communication de crise). L'après-crise consiste à disséquer l'effort de gestion de la crise, à communiquer les changements nécessaires aux individus, et à fournir des messages de suivi de la crise si nécessaire (Coombs 2010: 20)⁹¹.

En effet, « les théories de la communication de crise problématissent le processus de construction des messages et du sens dans toutes les formes d'interaction et de coordination humaines qui entourent ces événements menaçants et à forte incertitude » (Seeger et Sellnow 2013: 2-3). Il importe de rappeler qu'au regard des missions de l'anthropologie, elle peut intervenir en période « pré-crise » (pour la production des savoirs et, éventuellement, l'élaboration des plans de réponses et la formation des potentielles équipes d'intervention), en période de crise (pour la mise en œuvre des plans de communication) et en post-crise (pour la production d'autres savoirs basés sur les expériences et les leçons de la crise). Comme nous avons essayé de le faire au travers de ce travail doctoral, « il faut anticiper la demande sociale pour être pertinent au moment où on est sollicité » (Epelboin 2009: 9). Ces approches de la communication de crise confortent la légitimité de notre travail qui, au départ, était critiqué parce qu'il est conduit dans un pays qui n'a jamais connu de crise majeure d'épidémie comme Ebola. Les approches de la communication de crise et la définition de la préparation, consolident nos recherches anthropologiques conduites en temps normal dans une aire culturelle n'ayant jamais connu de crise d'épidémie de MVE. Conscients des difficultés méthodologiques en situation d'urgence, alors que la demande anthropologique dans ces contextes est de plus en plus forte, des anthropologues (Epelboin 2009, Desclaux et Anoko 2017) promeuvent et militent pour ces types de recherches préalablement menées en vue de la production de savoirs pour orienter les plans de réponse.

⁹¹ Traduit avec www.DeepL.com/Translator

Un autre niveau de la préparation où les méthodes d'immersion longues et d'entretiens approfondis sont applicables concerne la *readiness* qui est l'état de la préparation, la capacité d'un État ou d'une communauté à réagir en cas de catastrophe imprévue. A ce propos, le travail réalisé par (Keck 2021) sur les pratiques de recherche en biologie et les techniques de surveillance des animaux aux frontières de la Chine est particulièrement emblématique. Ce niveau de la préparation qui consiste à décrire les infrastructures sanitaires notamment, en vue d'évaluer la capacité d'un pays ou d'une région à faire face à une flambée épidémique est la plus documentée par des anthropologues. Ainsi, les contributions des scientifiques sociaux, notamment les anthropologues, portent généralement sur l'évaluation des structures hospitalières (leur capacité à faire face à une épidémie) et des plans de réponse ou dispositifs mis en place par la santé publique pour contrer les épidémies (Lynteris 2016, 2019, Abramowitz 2016, Lynteris et Poleykett 2018, Kelly et al. 2019, Schmidt-Sane et al. 2020, Keck 2021, Leach et al. 2021). Dans cette perspective, d'autres contributions d'anthropologues analysent *a posteriori* les pratiques de la santé publique pour répondre à l'épidémie (Sylla et Taverne 2019). Ces travaux post-épidémiques permettent d'« anticiper les recherches de boucs émissaires ou de stigmatisations des anciens malades, voire de leurs familles » (Epelboin 2009 : 8). Les anthropologues, en faisant le bilan des politiques des réponses avec leurs approches classiques, produisent des connaissances permettant d'attirer l'attention sur les lacunes et d'autres actions ayant contribué à entraver la mise en œuvre des mesures sanitaires.

Ce faisant, ils envoient un message aux institutions de santé globale afin de revisiter leur stratégie d'intervention pour les éventuelles épidémies. En revanche, les enseignements tirés de notre travail permettent de souligner la nécessité de se pencher sur les structures de pompes funèbres et leurs infrastructures dans les recherches en vue de la préparation. Comme nous l'avons présenté dans nos résultats, ces espaces constituent des occasions de contact et sont, de ce fait très fortement à risque. Il importe donc d'évaluer, notamment en Côte d'Ivoire, les conditions de travail dans ces structures, les normes d'hygiène appliquées, le degré de confiance entre les populations et les personnes en charge des soins mortuaires. Il importe également de faire une cartographie des morgues informelles. Ce travail préparatif ne pouvant se réaliser en situation d'urgence, les méthodes classiques sont indiscutablement utiles pour une meilleure connaissance de ce secteur d'activité afin de penser des éventuels partenariats de ces institutions locales avec les institutions de réponse aux épidémies. Dans une perspective opérationnelle, le travail anthropologique en période hors épidémique, mais articulé avec l'action publique en temps d'épidémie, doit aboutir à l'élaboration et à la mise en œuvre d'un plan de communication pour la sensibilisation des personnels des morgues et les thanatopracteurs itinérants aux risques sanitaires.

Si l'importance des sciences sociales, en particulier l'anthropologie, dans la préparation et la réponse aux épidémies est devenue indiscutable, les recherches en anthropologie restent « sous-financée, avec une portée limitée et de faibles investissements initiaux » (Bardosh et al. 2020: 1). De manière plus large, pour que les sciences sociales puissent contribuer effectivement à la préparation et à la riposte aux épidémies, il faut « des investissements multiformes au même titre que les disciplines connexes, telles que l'épidémiologie et la virologie » (Bardosh et al. 2020: 2). Notre expérience avec le ministre de la santé ivoirien dans l'élaboration et la réalisation du programme de recherche RiF&piC, au sein duquel a évolué notre travail doctoral, est intéressant à souligner. En effet, comme mentionné dans l'avant-propos du présent document, le programme de recherche RiF&piC a été élaboré à la commande du ministère de la santé par le biais de l'INHP. Mais, après la commande, nous n'avons obtenu aucun financement du ministère. Les nombreuses lettres de soutien sollicités en vue d'obtenir un appui institutionnel dans la recherche de bourse doctorale pour renforcer ainsi les fonds octroyés par l'IRD, n'ont jamais eu de réponse.

Du 18 au 20 novembre 2019 nous avons organisé un atelier pour présenter les résultats à mi-parcours des recherches. Au cours de cet atelier où nous avons réfléchi sur l'opérationnalisation des résultats, nous avons déplacé depuis Dakar le point focal de l'OMS AFRO, en charge des dimensions sociales de la préparation et de réponse aux épidémies. Nous avons également invité l'INHP. Au cours de cet atelier, le point focal de l'OMS AFRO, la docteure Julienne Anoko a fait comprendre l'intérêt de nos recherches et la nécessité de les poursuivre, en invitant expressément l'INHP à introduire une lettre de manifestation d'intérêt afin que l'OMS puisse nous apporter un appui financier. Là encore, nous avons pris le temps de proposer une lettre à laquelle nous n'avons jamais obtenu de suite. En définitive, les expériences de ce programme de recherche incitent à soutenir que la constitution d'une anthropologie des épidémies dans les pays en développement, où les politiques de recherche sont plus orientées vers la production matérielle ou au pire vers les recherches-actions, la production des connaissances immatérielles pour des

besoins à long terme et la mise à jour des données sociologiques ne constituent pas une priorité de l'État.

Or, comme l'a si bien dit Jean-François Faré : « aucun projet d'application [anthropologique] n'est pensable sans une solide expérience en anthropologie fondamentale; la locution d' "anthropologie appliquée" ne renvoie en tant que telle à aucun contour intellectuel discernable, mais rien n'interdit de penser aux applications de l'anthropologie » (Baré 1995: 11). Si les États et les institutions de santé globale veulent avoir des anthropologues capables de soutenir les prises de décisions dans l'urgence, il est nécessaire de soutenir la recherche fondamentale en anthropologie. Soutenir ce travail anthropologique en amont est favorable à la définition des politiques sociales en temps de crise épidémique. Lors de la journée d'étude évoquée plus haut, Julienne Anoko expliquait qu'elle a négocié un fonds auprès de l'OMS pour soutenir les familles endeuillées, acheter les objets ou animaux pour certains rites de réparation. Il convient de souligner que participer et contribuer aux cérémonies funéraires, relève des approches de l'anthropologie classique. Ceci participe à la construction de la relation ethnographique pour attirer la sympathie des populations.

En définitive, recruter des anthropologues dans les équipes d'intervention, chanter les louanges de l'anthropologie dans les cercles de décision à l'international (comme l'a fait Margaret Chan dans son discours à la 68ème Assemblée mondiale de la Santé au Palais des Nations) ou instrumentaliser leurs outils qualitatifs ne suffit pas pour rendre cette discipline pleinement opérationnelle dans la gestion de l'urgence sanitaire. C'est en permettant à l'anthropologie de se déployer à travers les dispositifs de riposte de façon symétrique et réflexive qu'elle pourra produire de la science et éclairer l'action publique (Faye, 2015 : 15).

Toutefois, une analyse symétrique peut aider à trouver les fondements du désintérêt pour l'anthropologie immersive dans la conception même de la mission

de cette discipline par « certains anthropologues “puristes” qui soutenaient que l’anthropologue ne devait pas intervenir dans l’action et devait se distancier » (Epelboin 2009: 8). De ce point vue, et Faye (2015) y revient, l’anthropologie elle-même s’est fixée des limites à son implication dans l’action publique. Cette restriction fait que l’anthropologie n’a pas toujours cette culture de l’action, même en période hors crise. Suivant le cycle de gestion des urgences de l’OMS présenté plus haut, le travail actuel de l’anthropologie des épidémies reste toujours inachevé. En effet, le cycle montre que la préparation implique un aspect opérationnel qui consiste en l’élaboration d’un plan de réponse ou à la planification des stratégies de réponse. Cela voudrait dire que la distance anthropologie ne suffit pas de gérer les questions épidémiques actuelles.

Les travaux de l’anthropologie descriptive en lien avec la gestion des crises épidémiques restent inachevés en ce sens que la forme opérationnelle ou concrète de la préparation est l’élaboration d’un plan de communication de crise (Coombs et Holladay 2010, Coombs 2014). Or, l’anthropologue se limite généralement à la production du savoir ; le travail d’application de ces données n’est pas toujours accompli. Pour faire comprendre ce travail inachevé de l’anthropologie classique sur les problématiques épidémies ou sanitaires, en général, il faut rappeler la définition de ce qu’est une communication de crise. Elle comprend en effet « la collecte et le traitement des informations nécessaires à la prise de décision de l’équipe de crise, ainsi que la création et la diffusion des messages de crise aux personnes extérieures à l’équipe » (Coombs et Holladay 2010: 20). Applicable en « période de pré-crise » sa mobilisation dans « l’après-crise consiste à disséquer l’effort de gestion de la crise, à communiquer les changements nécessaires aux individus, et à fournir des messages de suivi de la crise si nécessaire (Coombs et Holladay 2010: 20). En articulation avec le but de la thèse, une lecture des pratiques de l’anthropologie classique (méthodes d’immersion, d’observation et d’entretiens approfondis) au travers des lunettes de la communication de crise met en exergue les principales temporalités de l’anthropologie dans la gestion des épidémies.

La communication de crise permet en outre de mettre en perspective l'utilité et le pragmatisme de l'anthropologie classique sur les questions d'épidémies. Cependant, la plupart des recherches anthropologiques inscrites dans la perspective de la préparation ne vont pas au-delà de la production des savoirs et des données. Elle reste souvent largement critique sans vraiment proposer de solution concrète. Dans la perspective actuelle des épidémies qui sont à la fois violentes et figurantes, il importe que les anthropologues revisitent leur position s'ils veulent être invités à la table des prises de décisions ou « à courir avec les autres disciplines » comme le disait la directrice de l'Institut Pasteur Côte d'Ivoire (IPCI) lors d'un atelier de restitution en 2016 à Bouaké. Avec le temps le constat évident est que les objets de recherche de l'anthropologie, notamment dans le champ de la santé ont connu une évolution, sans que les méthodes de recherche soient réellement remaniées. Les épidémies de ces dernières décennies sont différentes du sida (une mort lente) qui a entériné la place de l'anthropologie dans le débat de la santé.

3.1. Pour une anthropologie des urgences

Lors de la grande épidémie de MVE en Guinée, « bien que de nombreux socio-anthropologues aient été impliqués, leurs collaborations avec les acteurs sanitaires locaux ont été rares, du fait notamment de la brièveté de la plupart des interventions, sous forme de consultations ou d'approche "fast in, fast out"⁹² » (Desclaux et Touré 2018: 24). En outre, comme le soulignent ces auteurs, « les ressources étaient limitées du fait de l'absence de laboratoire de recherche en sociologie et anthropologie, d'anthropologues spécialisés en santé dans les instances de santé publique locales comme dans les universités guinéennes, de cursus universitaire en socio-anthropologie de la santé, ainsi que de cursus en santé communautaire ». Ce contexte particulier n'a certes pas joué en faveur de l'intégration des anthropologues locaux dans la lutte contre Ébola. Mais les données que nous avons recueillies grâce à nos recherches sur les rites funéraires dans le

⁹² Les auteurs définissent *fast in, fast out* comme « recueils de données rapides menés par des chercheurs (étrangers dans ce cas) destinant leurs résultats uniquement au niveau international ».

contexte universitaire ivoirien, et notre expérience à l'hôpital Européen de Marseille, en France, viennent nuancer les justifications de la faible intégration des anthropologues dans les actions d'urgence. Nos expériences montrent que si les résultats de la recherche ne sont pas inscrits dans une perspective de l'action, les promoteurs de la recherche sur les crises épidémiques resteront réticents face aux demandes de financement. Si nous avons été presque demandé par l'hôpital, et si nous avons réussi à mettre rapidement en place une Cellule Rites Funéraires (CRF) pour accompagner les décès pour réparer les familles, mais aussi les soignants, c'est bien parce que nous avons commencé à penser à une anthropologie de l'action. En effet, les résultats bruts qui ne sont, généralement, qu'une description des faits ne comportent presque aucune caractéristique de l'action. Par conséquent, il peut exister de laboratoires de recherche et des départements en anthropologie. Toutefois, il importe de repenser les pratiques de recherche pour construire une culture de l'action en anthropologie.

En temps d'épidémie, les autorités de santé publique veulent une « anthropologie à chaud ». Or, comme nous venons de l'indiquer dans le paragraphe précédent, cette discipline n'est pas initialement conçue pour les questions « à chaud ». En amenant l'anthropologie sur un terrain qui n'est pas le sien, elle a dû se réinventer sur le tas, n'ayant pas la culture de l'action. Dans les contextes épidémiques, l'action anthropologique est généralement focalisée, voire limitée à des recherches évaluatives *in situ* pour attirer l'attention de la santé publique sur les failles des dispositifs de réponses en vue d'une éventuelle amélioration. En revanche, pour éviter le bricolage scientifique dans l'urgence, il nous semble important de construire une culture de l'action en anthropologie. Il importe de mettre à la disposition des anthropologues urgentistes des outils bien calibrés leur permettant de procéder rapidement à un diagnostic social complet : analyse situationnelle et contextuelle rapide, analyse des parties prenantes, identification des contre-rite et des fenêtres d'opportunité analyse des risques et enjeux sociaux liés à la modification d'un ordre social au nom de la biosécurité. De fait, les épidémies n'ayant pas toujours les mêmes contraintes, il y a nécessité de développer

une anthropologie des épidémies qui va être une science sociale capable, ayant ses propres méthodes permettant d'agir dans l'urgence. Cette discipline que nous proposons a pour but de promouvoir une ingénierie sociale en gestion des épidémies. Les expériences d'anthropologues durant l'épidémie de MVE en Guinée permettent de soutenir la nécessité d'une anthropologie des épidémies.

En novembre 2016, lors de l'atelier organisé à Bouaké dans le cadre du programme d'anthropologie comparée d'Ébola (PACE), qui a induit le programme RiF&piC, le Professeur Moustapha Diop a été invité à partager son expérience d'anthropologue mobilisé dans la réponse à l'épidémie de la MVE en Guinée. Dans son intervention, il racontait que lorsque les autorités de santé publique de la Guinée l'ont contacté, elles ont fait comprendre qu'elles voulaient une « anthropologie à chaud ». En effet, avant que l'épidémie de la MVE en Afrique de l'Ouest (2013-2016) ne viennent remettre sur la table le vieux débat de l'utilité de l'anthropologie, cette science sociale était beaucoup plus « à froid ». Elle n'était généralement pratiquée que dans une démarche prospective (comme dans le cadre de notre travail) ou rétrospective, c'est-à-dire en post crise, à l'instar du travail anthropologique réalisé sur les survivantes d'Ébola en Guinée (Sylla et Taverne 2019). Or, durant cette épidémie qui a particulièrement marqué le XXI^{ème}, avant la pandémie de covid-19, la santé publique avait besoin d'anthropologues urgentistes, capables d'intervenir en situation d'urgence comme le font les médecins. Une « anthropologie à chaud » est donc cette anthropologie qui offre à ses praticiens et praticiennes, des outils pour pouvoir agir dans l'urgence au même titre que les médecins urgentistes tout en maîtrisant son champ de compétence. L'absence d'une « anthropologie à chaud » trouve en fait ses racines dans l'histoire même de l'anthropologie classique.

De fait, en instituant une spécialité consacrée aux champs de la santé a emporté avec elle les outils et méthodes de l'anthropologie sociale sans jamais penser à leur applicabilité en situation d'urgence. Si nous considérons une situation de crise d'urgence comme une situation de crise nécessitant une approche adaptée et une réponse particulière, le lecteur s'aperçoit que « la crise n'a pas été un concept

constitutif dans l'histoire de l'anthropologie (anthropologie sociale et culturelle, ethnologie européenne, ethnologie) » (Beck et Knecht 2016: 56). Subséquemment, les questions liées notamment « aux catastrophes, aux maladies [...] n'ont pratiquement jamais été examinés en tant que problème théorique indépendant de l'anthropologie sociale et culturelle. Un concept de crise concis et théoriquement solide ne fait pas partie du vocabulaire élémentaire de la discipline » (Beck et Knecht 2016: 56). De même, à l'exception des travaux de la sociologue (Clavandier 2004, 2007, 2009b) sur la « mort collective » et ceux des anthropo-archéologues sur « les crises de mortalité par épidémie » (Beauvalet-Boutouyrie 2007, Castex et Cartron 2007b, Castex et Kacki 2013), qui traitent partiellement des circonstances exceptionnelles de décès comme des situations de crise », les analyses anthropologiques de la mort n'ont presque jamais intégré la dimension crise. Or, nos résultats montrent que même dans la vie quotidienne l'ordinaire, lorsque la mort se produit hors des normes culturelles du mourir, elle est perçue collectivement comme une crise. De ce fait, ce type de mort met en branle toute la société et impose des traitements spécifiques avec la mobilisation des contre-rites, des rites de réparation, de pardon, des pratiques divinatoires pour rechercher les causes. Même lorsque la mort est perçue comme culturellement normale, elle import des réaménagements temporaires dans l'ordre social parce qu'elle est inductrice de tension. Tout ceci permet finalement de soutenir que si l'anthropologie doit intervenir dans des contextes de crise ou d'urgence, elle doit alors réadapter son approche et conceptuelle, mais aussi revisiter le contenu de sa formation.

Les Réseaux Anthropologie des Épidémies Émergentes (RAEE) et Sonar Global auxquels nous sommes abonnés et au sien desquels notre thèse a évolué tentent de répondre à ses questions depuis la fin de l'épidémie de MVE (2013-2016) (Desclaux et Touré 2018, Giles-Vernick et al. 2019). Pour avoir participé à l'élaboration des premiers modules de formation⁹³ grâce à nos recherches sur les

⁹³ La version anglaise du curriculum intitulée « Sonar-Global team. SPECIAL SOC EPIDEMICS: Training social scientists on the social dimensions of epidemics » est accessible ici: <https://www.sonar-global.eu/sonar-global-training/>

rituels funéraires, les questions majeures restent encore en suspens pour une anthropologie qui veut se réinventer pour les situations d'urgence. A propos de la formation pour le renforcement des compétences, supposée contribuer à la préparation et favoriser l'intégration de l'anthropologie dans la lutte contre les épidémies en situation d'urgence, des anthropologues comme (Desclaux et Touré 2018 : 25) pose la question de savoir « qui former (anthropologues ou médecins), avec quels objectifs ? ». Ces questions sont certes pertinentes, mais outre ces questions de formation et de financement de la recherche en sciences sociales (Bardosh et al. 2020), la thèse que nous défendons et ses ambitions de professionnalisation de l'anthropologie soulève d'autres questionnements. De fait, quel type de formation anthropologique pour quel type d'anthropologues pour les situations d'urgence ? Comme le définit (Coombs 2014: 24), la réponse étant « l'application des éléments de préparation à une crise », n'avons-nous pas besoin aujourd'hui de former des anthropologues urgentistes et médiateurs, capables d'intervenir sur les terrains d'urgences ou de crise ? Pour le dire de manière déclarative, dans la perspective de notre thèse et pour l'utilité des résultats obtenus, nous estimons qu'il est nécessaire de former des anthropologues capables d'appliquer, dans l'urgence, les éléments des dimensions sociales de la préparation. En effet, pour entretenir ou consolider la légitimité des anthropologues à intervenir en situations d'urgence, il ne suffit pas d'« émettre des recommandations compréhensives » (Epelboin 2009: 8). Comparés ces discours à nos résultats, il importe également, de construire et transmettre des outils nécessaires pour agir dans les prises de décisions urgentes et intervenir sur le terrain.

D'autres anthropologues proposent « l'engagement communautaire », la « mobilisation sociale » (Sams et al. 2017, Wilkinson et al. 2017, Anoko et al. 2020). Cependant, en comparant nos résultats, avec des travaux antérieurs, il faut des anthropologues médiateurs capables de faire le travail de traducteurs culturels dans l'urgence. Par exemple, un travail récent dix (10) leçons apprises lors de la réponse à Ebola que les pays africains devraient adapter dans leur réponse aux épidémies (Anoko et al. 2020: 1). à savoir :

- i. Impliquer des spécialistes des sciences sociales dès le début de la réponse ;
- ii. Mobiliser les chefs de famille pour la surveillance, la détection des cas, l'identification et le suivi des contacts et quarantaine ;
- iii. Traiter les contacts avec dignité et avec l'empathie qu'ils méritent l'empathie qu'ils méritent ;
- iv. Communiquer rapidement les résultats de laboratoire ;
- v. Prendre soin des personnes gravement malades, tout en maintenant les familles ;
- vi. Prévenir la stigmatisation des personnes et des familles de ceux qui se rétablissent ;
- vii. Recruter du personnel local pour l'intervention et faire participer la population locale à la mise en place des structures d'intervention ;
- viii. Recruter du personnel local dans la réponse et impliquer les populations locales dans la construction des structures de réponse.
- ix. Mobiliser et impliquer les communautés résistantes dans la réponse afin de surmonter les dissensions ;
- x. Impliquer les dirigeants locaux dans la préparation et la mise en œuvre des mesures d'intervention, mobiliser les acteurs des médias, y compris les médias sociaux les réseaux.

Dans la même veine, nos résultats montrent qu'il faut certes impliquer les collectives locales pour une réponse efficace. Mais comment mobiliser un groupe méfiant, suspicieux en contexte d'urgence alors que l'anthropologie ne dispose pas de moyens pour agir en contexte d'urgence ? Au regard de nos résultats qui montrent que les actions et les décisions des acteurs trouvent leur fondement dans les institutions sociales locales, les messages destinés à la mobilisation sociale ou l'engagement communautaire doivent être ancrés dans les institutions sociales. Il s'ensuit que les anthropologues d'urgentistes doivent être dotés d'outils leur permettant de faire une analyse contextuelle rapide pour identifier les institutions qui régulent les conduites collectives et individuelles. Suivant nos résultats,

l'intégration des sciences sociales fait parfois émerger des temps dans trois (2) mondes différents, mais complémentaires : le monde de la santé publique, le monde culturel et le monde anthropologique. En temps de crise de mortalité par épidémie, voire d'urgence, les anthropologues urgentistes seront les médiateurs de ces différents mondes en vue de les concilier afin de faciliter, d'une part, l'intégration de l'anthropologie et, d'autre part, favoriser l'acceptabilité sociale des normes biosécuritaires. Dans la même dynamique, (Abramowitz 2014) énumérait en dix (10) points les possibles contributions de l'anthropologie dans la gestion des épidémies.

1. Les anthropologues peuvent apprendre aux épidémiologistes comment compter les morts en Afrique de l'Ouest ;
2. Les anthropologues peuvent systématiquement observer, rapporter, interpréter et expliquer les perspectives locales de la réponse à l'épidémie d'Ébola ;
3. Les anthropologues peuvent détecter les risques sanitaires émergents dans le "bruit" qui entoure Ébola ;
4. Les anthropologues peuvent identifier les capacités sanitaires locales et les capacités structurelles sociales latentes pour les réponses émergentes au virus Ébola ;
5. Les anthropologues peuvent réunir des groupes d'étude multidisciplinaires dans les universités, comprenant des étudiants de premier cycle, des étudiants diplômés et des professeurs, pour suivre l'épidémie en temps réel, en se concentrant sur les aspects sociologiques, économiques, politiques et culturels de l'épidémie ;
6. Les anthropologues peuvent partager leurs réseaux de contacts locaux avec les experts en santé mondiale qui tentent de coordonner une réponse ;
7. Les anthropologues peuvent assurer la formation, la coordination et l'analyse de données qualitatives pour soutenir les équipes locales

- libériennes, sierra-léonaises et guinéennes qui tentent d'utiliser les informations locales pour concevoir des interventions efficaces ;
8. Les anthropologues peuvent prendre l'initiative de générer des solutions innovantes aux défis de la communauté de la santé mondiale en matière de communication de masse sur la santé ;
 9. Les anthropologues, peuvent plaider plus vigoureusement en faveur d'un "siège à la table" pour que les sciences sociales puissent contribuer à l'effort d'Ébola ;
 10. Les anthropologues américains peuvent accroître la pression sur le Congrès afin de financer les subventions de recherche RAPID de la NSF pour la recherche sur Ébola, et pour toute autre recherche fondamentale en sciences sociales qui cherche à s'engager dans les urgences en temps réel⁹⁴.

Comparés à nos résultats et la thèse que nous défendons, ces actions ne peuvent se réaliser en grande partie que grâce à l'anthropologie classique. En revanche, la capacité d'être dans le feu de l'action pour contribuer de manière active nécessite une révision des concepts et outils de cette anthropologie. L'urgence impose la nécessité de réadaptation, de réinvention, voire de changement. Et cela ne doit pas se limiter au changement d'objet de recherche. A propos de la contribution anthropologique à la gestion des urgences, la Cellule d'analyse en sciences sociales (CASS) propose la Integrated Outbreak Analytics (IOA) (Analyses Intégrées des Épidémies (AIE) (Carter et al. 2021). Grâce à cette approche intégrée, la CASS a travaillé en étroite collaboration avec des épidémiologistes, mais en s'assurant en que « les questions de recherche étaient pertinentes, qu'elles s'appuyaient sur les données épidémiologiques du terrain, que la recherche pouvait être menée rapidement (c'est-à-dire souvent en quelques jours), que les résultats étaient régulièrement et systématiquement présentés aux

⁹⁴ Ces points ont été traduits de l'anglais www.DeepL.com/Translator

partenaires et que les recommandations étaient élaborées conjointement avec les acteurs de la réponse » (Carter et al. 2021: 1). Dans la même logique (Bardosh et al. 2020: 2) écrivait que : « les sciences sociales ne doivent pas constituer un système parallèle, ni être "cloisonnées" dans la communication des risques et l'engagement communautaire. Elles doivent plutôt être intégrées dans les systèmes et réseaux existants et déployer des connaissances interdisciplinaires "transversalement" dans tous les secteurs et piliers de la préparation et de la réponse ». Néanmoins, étant donné que l'anthropologie de la mort et le travail réalisé en pays senoufo montrent que la mort est un fait social total, l'approche intégrée paraît pertinente pour une réponse scientifiquement collective. En effet, nos résultats ont montré la complexité des rituels funéraires, et ce, même en temps normal. En plus, les faits funéraires en tant qu'objets culturellement sensibles chez les Senoufo comme dans bien d'autres cultures, la probabilité pour que ces pratiques soient récupérées dans d'autres champs sociaux est très élevée. Il s'ensuit que dans l'urgence, la complexité de ce phénomène social peut se renforcer davantage. Au regard du caractère sensible et englobant des rituels funéraires et des épidémies, il nous semble nécessaire d'intégrer l'approche « intégrée de la communication sensible » qui invite à « déstandardiser la communication sur les sujets sensibles, de sortir des formules, des petites phrases et des prospectus pour lui donner une logique globale » (Heiderich 2020: 9). Du point de vue de l'auteur, cette approche repose sur sept (7) qui sont :

- 1 Dès qu'un sujet peut être source de polémiques, la communication doit intervenir en amont ;
- 2 Ne plus considérer la sensibilité d'un sujet sous l'angle de la réaction à des événements ponctuels, mais comme une construction ;
- 3 Appréhender les publics et les oppositions ;
- 4 Analyser distinctement les positions et les oppositions et déterminer les thèmes émergents pour mieux les appréhender ;
- 5 Avoir une ligne clairement définie et une intégration de la communication à tous les niveaux ;

- 6 Renouer avec les publics dans une co- construction de la communication ;
- 7 Incarner la communication pour lui redonner la sincérité qu'elle mérite ;

En plus de promouvoir une approche intégrée des différentes dimensions de la société pour appréhender un fait social potentiellement sensible, la communication sensible invite également à associer la communication de crise, la communication sur le risque. Au regard de nos résultats et de l'intention de sortir d'une anthropologie à « froid » pour de l'action, une anthropologie des épidémies peut également puiser dans l'approche du marketing social en santé.

En effet notre travail doctoral nous enseigne que la gestion des épidémies consiste en réalité à faire des compromis entre les différents champs. En un mot, l'anthropologie des épidémies aura pour but de « faire des deals » avec la culture. C'est en cela que le marketing social semble pertinent, car il repose sur le principe selon lequel :

Tous les hommes et toutes les femmes ont le droit de déterminer ce qui leur est précieux [et que] notre travail n'est pas de changer leurs valeurs, [mais] d'offrir aux gens quelque chose qu'ils apprécient déjà en échange d'un comportement qui, selon nous, ne leur sera pas seulement bénéfique en tant qu'individus, mais aussi en tant qu'ensemble de la société (Nancy et Kotler 2019: 46)⁹⁵.

Comme le défendent les approches de marketing social en santé, il ne s'agit pas de développer une stratégie de communication visant pour le changement des comportements (CCC). Mais il s'agit de rechercher dans la culture des éléments qui ont déjà de la valeur aux yeux des populations et qui peuvent servir de point d'ancrage aux messages de sensibilisation. En articulation avec notre travail, nous savons que les populations ont un savoir-faire dans la gestion des décès dits extraordinaires avec les contres-rituels qui existent dans les cultures. Nous savons

⁹⁵ Traduit de l'anglais www.DeepL.com/Translator

également qu'il existe des fenêtres d'opportunité pour co-construire des processus de prise de décision, mais aussi des contre-rites lorsque ceux-ci n'existent pas. Il s'agit pour la santé publique de trouver, que ce soit pour la mobilisation sociale, l'engagement communautaire ou pour la construction des messages de communication, leur fondement dans la culture locale afin de susciter un sentiment de changement volontaire.

Ce que nous avons proposé pour promouvoir une anthropologie appliquée nécessite une approche transdisciplinarité. Ce besoin réside dans le fait que les crises épidémiques, comme évoquées plus haut, implique notamment des crises politiques, relationnelles, socio-économiques, de valeurs. Ceci impose une meilleure stratégie de communication, articulant sensibilités culturelles ou réalités sociales avec les exigences de santé publique. Ainsi, dans la phase de la préparation qui consiste à collecter des informations pour l'élaboration d'un plan de communication de crise, il importe de mobiliser l'anthropologie politique, l'analyse des relations de crise pour apprécier les enjeux de pouvoir. Certes, le travail de l'anthropologue ne consiste pas à communiquer ou à convaincre des populations de changer leurs pratiques, parce que dévolu aux communicateurs. Mais les contributions anthropologiques, dans une perspective appliquée, doit éclairer les communicateurs, en vue de construire des messages sensibles à la culture ou à la réalité sociale des destinataires. Pour ce faire, l'anthropologue ne saurait se passer des théories de la communication en santé dans ses approches des crises épidémiques pour des raisons déjà expliquées. En sortant de son espace disciplinaire, l'anthropologie peut se construire des outils d'intervention dans l'urgence en mobilisant des savoir-faire des autres sciences sociales ayant la culture de l'action. Les approches de communication de crise, de communication politique, de communication sensible peuvent offrir des cadres d'analyses pour l'anthropologie en vue de l'opérationnalisation des savoirs anthropologiques produits dans la perspective de la préparation.

Au regard de la complexité et du caractère totalisant des crises épidémiques, la fécondité d'une anthropologie des épidémies nécessite une alliance disciplinaire

entre, notamment, l'anthropologie, la sociologie, les sciences de la communication, la science politique, la santé publique et l'épidémiologie. Une anthropologie des épidémies, ayant pour objet épistémique l'analyse des crises de mortalité par épidémie, doit rompre avec les frontières infra-disciplinaires qui souvent induisent une ultra-spécialisation. En articulant ces différentes approches avec notre travail anthropologique, nous préconisons une approche intégrée systémique de la co-construction, reposant sur des concertations avec les acteurs sociaux locaux légitimes. Les outils de cette approche doivent trouver leur fondement dans l'anthropologie classique.

Conclusion

Partir de l'expérience de l'épidémie de MVE de 2013 à 2016 en Afrique de l'Ouest, ce travail doctoral sur les rituels funéraires en pays senoufo a été réalisé dans la perspective de la préparation et des réponses aux épidémies, promue par les institutions de santé globale. La thèse que nous avons défendue dans ce travail est qu'il existe des contre-rituels et des fenêtres d'opportunité offertes par la culture, pouvant être exploités lors d'une épidémie de maladie transmissible par le contact avec le cadavre et les fluides corporels, pour co-construire les prises de décisions avec les parties prenantes en vue de favoriser la mise en œuvre des mesures de biosécurité. Cette thèse répond à la question de savoir quels sont, chez les Senoufo, les risques sanitaires imputables aux pratiques funéraires et les fenêtres d'opportunité offertes par la culture aux réponses biosécuritaires en situation d'épidémie. L'objectif général fut d'analyser les risques sanitaires imputables aux pratiques funéraires et de rechercher des cadres de compromis entre impératifs funéraires et exigences biosécuritaires pour favoriser la mise œuvre des politiques de réponses aux épidémies.

Pour atteindre cet objectif afin de défendre la thèse formulée, nous nous sommes inscrits dans la perspective d'une théorisation ancrée en mobilisant les méthodes classiques de l'anthropologie. Grâce à une immersion longue de douze (12) mois, nous avons pu réaliser des observations participantes et directes, mais aussi des entretiens de différents types : semi-structurés, échanges occasionnels, entretiens approfondis sur des thèmes précis. D'autres données sont issues des expériences de la vie quotidienne dans l'aire culturelle senoufo au cours de cette immersion longue qui a permis la construction des relations ethnographiques. Une autre partie du corpus a été constituée grâce à la recension de documents sur les Senoufo et la recherche bibliographique principalement conduites en ligne. En nous appuyant sur la théorisation enracinée, notre démarche théorique a été constituée par un ensemble d'outils conceptuels. Ceux ont permis la description des occasions de contact, analyser les risques sanitaires imputables aux pratiques funéraires, prendre la mesure de la violence de l'introduction des normes biosécuritaires dans

une aire culturelle, mettre au jour des contre-rites et des fenêtres d'opportunité permettant d'adapter les mesures de biosécurité.

Pour répondre à la question de recherche et défendre notre thèse, nous avons dans le premier chapitre chercher à comprendre comment les Senoufo se représentent la mort et les morts selon leurs perceptions des formes de manifestation de la mort et comment, selon les catégories de décès, les rituels funéraires permettent de construire une société résiliente. Dans le deuxième chapitre, nous avons analysé les enjeux (intérêts sociaux, économiques et symboliques) et les risques de remise en cause (symboles de pouvoir, positions sociales, autorités coutumières, règles sociales, principes religieux, etc.) liés au réaménagement des rites funéraires sur fond du risque sanitaire. Ce travail qui a également donné lieu à une analyse des parties prenantes a permis d'apprécier les défis du réaménagement des rituels funéraires en temps d'épidémie. Dans le troisième chapitre, nous avons décrit les espaces et les pratiques mortuaires afin de caractériser les occasions de contact (les espaces et les pratiques impliquant des contacts ou non avec la personne mourante ou décédée, ainsi que les objets potentiellement souillés par les liquides corporels). Dans le dernier chapitre, nous avons présenté et analysé des contre-rites existants dans la culture senoufo, ainsi que des fenêtres d'opportunité pouvant permettre de co-construire avec les populations des processus de prises de décisions.

Les résultats de ce travail contribuent à éclairer la santé publique à plusieurs niveaux d'invention : de la préparation à la réponse aux épidémies. Un enseignement important tiré des résultats est que les rituels funéraires commencent dès la phase de l'agonie. Ce moment, se situant à l'interface entre la vie et la mort, est décisif pour les populations. Les circonstances de ces instants particulièrement sensibles, du point de vue de la culture, conditionnent la suite du processus. Les formes de manifestations de la mort et la façon d'accompagner la personne mourante permettent de faire une estimation du degré du risque que représente le cadavre. Tout ceci montre la nécessité de décroiser les biosécuritaires centrés sur les pratiques pot-mortem.

Contrairement à la santé publique qui a tendance à centrer le danger autour des cadavres contagieux d'un point de vue épidémiologique, la culture enseigne que, quelles que soient les circonstances de la mort, tous les cadavres comportent des risques. La lecture du social au prisme de la biosécurité, montre qu'au fond le réaménagement des rituels funéraires ne constitue pas un problème majeur. Comme nos résultats le montrent, il existe dans les rituels funéraires qualifiables de contre-rites. Ceux-ci peuvent avoir une fonction de réparation, de pardon, de purification, d'expiation (correction) ou de propitiation (obtention d'autorisation pour une prise de risque). Si pour les populations l'absence ou la présence de contacts avec le cadavre comporte des risques, il convient de négocier en partant des ressources culturelles pour atténuer les risques socio-culturels encourus par des populations face au projet de réaménagement des pratiques funéraires. A cet effet, lorsque des contre-rites n'existent pas, des fenêtres d'opportunité, identifiables au travers de la diversité et de la variabilité des rites funéraires, permettant de co-construire les prises de décisions avec les populations. Les pratiques divinatoires, les rituels propitiatoires, les pratiques de prévention contre les entités nosologiques populaires liées au contact direct ou indirect du cadavre constituent de potentielles pistes de négociation pour décider avec les populations. Les stratégies de compromis entre normes biosécuritaires et impératifs funéraires peuvent y trouver leur fondement.

Les rituels ayant un caractère collectif et étant indissociables des institutions sociales et la socialité des individus, leur réaménagement met en cause une diversité d'enjeux qui dépassent souvent le risque de la maladie. Ainsi, la mobilisation des contre-rites et des fenêtres d'opportunité permet, non seulement de protéger les populations contre les éventuels dangers liés au pouvoir vindicatif du mort, mais de les rassurer face notamment aux éventuels risques de remise en cause de l'autorité, des symboles de pouvoirs et de l'ordre des interactions sociales. Par ailleurs, recourir à ces pratiques passe par le respect des impératifs funéraires à géométrie variable. Ceci montre la nécessité d'avoir préalablement une idée sur les occasions de contact (les pratiques et espaces funéraires impliquant où les acteurs touchent ou non le cadavre et les fluides), les contre-rites existants et les fenêtres d'opportunité.

La prise en compte de ces impératifs funéraires permet de protéger les vivants contre les effets de la colère des morts et créer la confiance, mais aussi de protéger les intérêts socio-économiques, culturels, politiques, symboliques des vivants en vue du maintien de l'ordre social.

Dans une perspective de préparation aux épidémies, la mise en exergue de ces savoirs permet de prendre la mesure de ce qu'induit l'introduction brutale de normes biosécuritaires en période épidémique. Ce qui constitue une compétence pour mieux envisager les enjeux de son atténuation en vue d'une politique de réponse socialement acceptable. Ainsi, la production de savoirs anthropologiques contribue à la conceptualisation des dimensions sociales de la préparation aux épidémies. Cependant, les travaux inscrits dans la perspective de la préparation (aux épidémies) doivent aboutir à l'élaborer d'un plan de communication. Cette phase de la préparation, qui est la continuité des travaux de recherche, consiste à opérationnaliser les savoirs afin de les rendre applicables en situation d'urgence. Penser les dimensions sociales de la préparation en anthropologie, doit conduire à la connaissance d'un ensemble d'obligation, d'interdits et de permissions que la santé publique doit prendre en compte pour agir dans le respect de la diversité culturelle en situation d'urgence. Bien évidemment, cela suppose que les anthropologues sollicités dans l'urgence soient eux-mêmes préparés à l'action. Or, l'anthropologie n'a pas cette culture de l'action et elle n'a pas été conçue pour des interventions « à chaud ».

Au décours de ce travail, nous estimons que pour construire une anthropologie « à chaud », capable d'agir dans l'urgence comme le souhaite la santé publique, il importe de promouvoir une anthropologie des épidémies. Son objet sera d'étudier, en période hors épidémique ou épidémique, des impératifs socio-culturels : les manières de sentir et de penser culturellement instituées et qui conditionnalisent les prises de risque ou non dans les rites funéraires. Ces impératifs socio-culturels sont analysés à la lumière des normes biosécuritaires et du cycle de gestion des urgences sanitaires de l'OMS. Située à l'interface entre la santé publique, l'anthropologie classique et les mondes socio-culturels, le but principal

de telle anthropologie des urgences est de rechercher des accommodements permettant de concilier les mondes scientifiques et les champs sociaux lors des épidémies. Les crises de mortalité par épidémies constituent son objet épistémique, avec pour finalité de produire des outils anthropologiques permettant d'agir dans des situations d'urgences. Ainsi, notre vision de l'anthropologie des épidémies va au-delà du travail descriptif qui cherche à rendre compte de la variation et la diversité des points de vue et des représentations sociales. Sa méthode est l'approche systémique de la co-construction. Cette approche, en vue d'une gestion collective des crises épidémiques, invite les anthropologues urgentistes à appréhender les processus sociaux des épidémies dans une perspective holistique. Les méthodes et outils de collecte de l'approche systémique de la co-construction trouvent leur fondement dans les savoir-faire de l'anthropologie classique.

Toutefois, une anthropologie promouvant l'action, voire l'implication de l'anthropologue en vue de mettre en évidence l'utilité de la discipline, peut être en revanche exposée à des risques d'instrumentalisation. Pour cette raison, bien que d'une manière ou d'une autre l'anthropologie contribue à influencer les comportements individuels et collectifs et à imposer par-là de nouvelles normes sociales, des anthropologues demeurent réticents quant à leur implication directe dans la mise en œuvre des politiques de réponses aux épidémies. Notre travail n'est pas totalement opposé à cette posture anthropologique. Mais nous n'adhérons pas totalement aussi à cette posture, car le but de notre travail est de promouvoir une anthropologie impliquée comme ce que fait des anthropologues comme Julienne Anoko et Alain Epelboin depuis les années 2003. En effet, comme le souligne Durkheim : « nous estimerions que nos recherches [en anthropologie] ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif [descriptif] » (Durkheim 1893 : 42-43). Pour terminer, il importe de rappeler la nécessité de réaliser des recherches identiques dans d'autres aires culturelles en vue d'enrichir les savoirs sur les impératifs funéraires et les fenêtres d'opportunité qu'offre la culture pour élaborer un plan de communication de crise et de réponses socialement acceptables.

Bibliographie

Rapports

- Anoko, J. 2014. *Communication with rebellious communities during an outbreak of Ébola Virus Disease in Guinea: an anthropological approach*, 21. Conakry: OMS.
- Epelboin, A. 2012. *Rapport de mission anthropologique sur l'épidémie d'Ébola: Isiro, RD Congo, 4 au 30 septembre 2012*. 55 : OMS.
- Epelboin, A. 2014. *Approche anthropologique de l'épidémie de FHV Ébola 2014 en Guinée Conakry*, 34. Conakry : OMS.
- HCSP. 2020. *Avis relatif à la prise en charge du corps d'un patient cas probable ou confirmé COVID-19*, 9. Paris.
- I.F.R.C et R.C.S. 2015. *Beyond Ébola from dignified response to dignified recovery*, 32. Geneva.
- Koné, R. F. et N. Bagayoko. 2018. *La Confrérie des Chasseurs Traditionnels Dozo en Côte d'Ivoire : Enjeux socio-culturels et dynamiques sécuritaires*, 52. Montréal (Québec): Chaire Raoul-Dandurand en études stratégiques et diplomatiques | UQAM.
- Muvacan. 2017. *'Naitre et être en Afrique : entre traditions et temps présents'*. : Muvacan.
- OMS. 1997. *Guide OMS pour la préparation et la riposte aux épidémies: fièvre hémorragique à virus Ébola*, 33. Genève : OMS.
- OMS. 2014a. *Guide OMS pour la préparation et la riposte aux épidémies: Fièvre hémorragique à virus Ébola*, 33. Genève: OMS.
- OMS. 2014c. *Flambées épidémiques de maladie à virus Ébola et Marburg: préparation, alerte, lutte et évaluation*, 90. Genève: OMS.
- OMS. 2014d. *Comment inhumer sans risque et dans la dignité les personnes décédées de maladie à virus Ébola suspectée ou confirmée*, 17. Genève : OMS.
- OMS. 2015b. *2015 Plan de riposte stratégique de l'OMS : flambée de maladie à virus Ébola en Afrique de l'Ouest*, 33. Genève : OMS
- OMS. 2015c. *Définitions de cas recommandées pour la surveillance des maladies à virus Ébola ou Marburg: recommandation provisoire*, 3. Genève: OMS.

Mémoires et thèses

- Bujon, L. 2008. 'Les rituels de la politesse : analyse pragmatique des interactions lors de l'offre d'un cadeau'. Thèse de doctorat : Université Lumière Lyon 2.
- Coulibaly, N. F. 2009. 'Missionnaires catholiques et société sénoufo de Côte d'Ivoire 1904-1977'. Thèse de Doctorat : Université Félix Houphouët Boigny.
- Koné, R. 1984. 'L'évolution de la société Sénoufo (Côte d'Ivoire) : les effets de la transformation des lignages sur la scolarisation'. Doctorat : Université Lyon II.
- Kouamé, Y. lucien, I. R. Kouamé, K. M. C. Kouassi, et Y. C. Kouassi. 2014. 'Le poro des senoufos de côte d'ivoire, une véritable école de formation traditionnelle'. Travaux dirigés : Université Alassane Ouattara.
- Leduc, C. 2010. 'Corps communicants en situation de proximité de la mort : le lien et le toucher'. Mémoire de Master : Université du Québec à Montréal.
- Mamadou, F. 2015. 'La dimension éducative d'une médiation culturelle : le N'goron chez les Sénoufo de Boundiali'. Mémoire de Master : Université Félix Houphouët Boigny.

Articles de revue et chapitres de livre

- Abramovitch, H. 2001. 'AIDS and the Imagined Community of Mourners', *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* 66: 82-105.
- Abramowitz, S. 2014, September 26. 'Ten Things that Anthropologists Can Do to Fight the West African Ébola Epidemic', *Somatosphere*. <http://somatosphere.net/2014/ten-things-that-anthropologists-can-do-to-fight-the-west-african-Ébola-epidemic.html/> (consulté le 30/10/2021).
- Abramowitz, S. A. 2016. 'Humanitarian morals and money: health sector financing and the prelude to the Liberian Ébola epidemic', *Critical African Studies* 8: 319-334.
- Agar, M. 2011. 'Making sense of one other for another: Ethnography as translation', *Language & Communication* 31: 38-47.
- Aguiar, F., J. A. Cerrillo, et R. Serrano-del-Rosal. 2013. 'Dying with Meaning: Social Identity and Cultural Scripts for a Good Death in Spain', *Advances in Applied Sociology* 03: 124-130.

- Alfieri, C., A. Desclaux, K. Sams, M. Egrot, F. Kra, F. Mininel, F. Beauvieux, et C. Magnani. 2020, octobre. 'Mourning while fighting for justice : The first months of the NOI DENUNCEREMO association, Bergamo, Italy', *Somatosphère : Science, Medicine, and Anthropology*. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02968934>
- Allmark, P. 2002. 'Death with dignity', *J Med Ethics* 28: 255-257.
- Anadón, M. 2006. 'La recherche dite « qualitative » : de la dynamique de son évolution aux acquis indéniables et aux questionnements présents', *Association pour la recherche qualitative* 26 : 5-31.
- Anderson, R. M., H. Heesterbeek, D. Klinkenberg, et T. D. Hollingsworth. 2020. 'How will country-based mitigation measures influence the course of the COVID-19 epidemic?', *The Lancet* 395 : 931-934.
- Andrade Neves, M. F. de. 2021. 'Living the death of others: the disruption of death in the COVID-19 pandemic', *Horizontes Antropológicos* 27 : 91-108.
- Anoko, J. N. et H. Doug. 2019. 'Removing a Community Curse Resulting from the Burial of a Pregnant Woman with a Fetus in Her Womb. An Anthropological Approach Conducted During the Ébola Virus Epidemic in Guinea : Medical, Anthropological, and Public Health Perspectives', *Pregnant in the Time of Ébola: Women and Their Children in the 2013-2015 West African Epidemic*, 263-277. Cham : Springer.
- Anoko, J. N., B. R. Barry, H. Boiro, B. Diallo, A. B. Diallo, M. R. Belizaire, M. Keita, M. H. Djingarey, M. Y. N'da, Z. Yoti, I.-S. Fall, et A. Talisuna. 2020. 'Community engagement for successful COVID-19 pandemic response : 10 lessons from Ébola outbreak responses in Africa', *BMJ Global Health* 4 : e003121.
- Ariès, P. 1975. 'Les grandes étapes et le sens de l'évolution de nos attitudes devant la mort', *Archives des sciences sociales des religions* 39 : 7-15.
- Atlani-Duault, L. et C. Kendall. 2009. 'Influenza, Anthropology, and Global Uncertainties', *Medical Anthropology* 28 : 207-211.
- Balandier, G. 1996. 'Communication et image : une lecture de la surmodernité', *De la tradition à la post-modernité. Hommage à Jean Poirier*, 41-47. PUF.
- Bardosh, K. L., D. H. de Vries, S. Abramowitz, A. Thorlie, L. Cremers, J. Kinsman, et D. Stellmach. 2020. 'Integrating the social sciences in epidemic preparedness and response : A strategic framework to strengthen capacities and improve Global Health security', *Globalization and Health* 16 : 1-18.

- Baré, J.-F. 1995. 'La question des applications de l'anthropologie en France', *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France*, 9-23. Paris: Karthala.
- Barou, J. 2010. 'La idea de la muerte y los ritos funerarios en el África subsahariana. Permanencia y transformaciones', *Trace* 58 : 125-133.
- Barou, J. 2015. 'Représentations de la mort et projets funéraires chez les immigrés âgés', *Hommes & migrations* 3096 : 137-145.
- Barou, J. et R. Navarro. 2007. 'Rites funéraires et figures de la mort en Afrique et en Occident', *Ethnologie française* 37 : 83-87.
- Baudry, P. 2005. 'La ritualité funéraire', *HERMÈS* 3 : 189-194.
- Beauvalet-Boutouyrie, S. 2007. 'Les crises de mortalité à l'époque moderne : sources et méthodes', in D. Castex et I. Cartron (éd.), *Épidémies et crises de mortalité du passé*, 39-50. : Ausonius Éditions.
- Beck, S. et M. Knecht. 2016. "'Crisis" in Social Anthropology Rethinking a Missing Concept', *The Handbook of International Crisis Communication Research*, 56-65. Chichester, West Sussex : John Wiley & Sons.
- Becquet, S., C. Choquet, M. Goubin, C. Lecoanet, E.-L. Salgarelo, et P. Veyret. 2020. 'Prendre le temps de la toilette mortuaire', *Jusqua la mort accompagner la vie* N° 141 : 69-77.
- Ben-Cheikh, I., L. Rachédi, et C. Rousseau. 2020. 'Deuil compliqué selon les cultures : défis diagnostiques et limites des classifications internationales', *Frontières* DOI 10.7202/1072750ar.
- Berliner, D. 2004. 'Perception des fièvres hémorragiques à virus Ébola sur la frontière congo-gabonaise', *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* 52 : 117-120
- Berthod, M.-A. 2015. 'L'indiscipline conceptuelle des rites : enjeux interprétatifs en thanatologie', *La fabrication des rites*, 29-48. Paris ; Québec : Hermann ; Presses de l'Université Laval.
- Bidima, Y. 2008. 'Corps visible, corps invisible. La symbolique du corps dans les rituels funéraires des Lobi du Burkina Faso', *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues* 112 : 75-110.
- Biot, C. 1998. 'Les transformations du rituel catholique', *Ethnologie française* 28 : 50-56.

- Biotteau, M. et A. Mayeur. 2010. 'La prise en charge du tabou de la mort par les thanatopracteurs : conséquences sur la santé et les conditions de travail', *revue électronique* 7 : 95-110.
- Biotti-Mache, F. 2013. 'La thanatopraxie historique', *Etudes sur la mort* n° 143 :13-59.
- Blanchard, P. et P. Georges. 2007. 'Projet de recherche de sépultures d'épidémie à Lignères-en-Berry (Cher) : à chacun sa croix...', in D. Castex et I. Cartron (éd.), *Épidémies et crises de mortalité du passé*, 169-191. Paris : Ausonius Éditions.
- Bloch, M. et J. Parry. 1982. 'Death and the regeneration of life, in Bloch, M. et J. Parry (éd.), *Death and the regeneration of life*, 1-44. Cambridge: Cambridge University Press. disappear
- Boissonnat-Pelsy, H., A. Ferreira, et M. Adobati. 2021. 'Mourir lorsqu'on est pauvre : « Où s'arrête la dignité ? » [1] :', *Revue internationale de soins palliatifs* Vol. 35 : 49-49.
- Boss, P. et J. R. Yeats. 2014. 'Ambiguous loss: a complicated type of grief when loved ones disappear', *BereavementCare* 33 : 63-69.
- Boulay, S. 2016. "“Returnees” and political poetry in Western Sahara: defamation, deterrence and mobilisation on the web and mobile phones', *The Journal of North African Studies* DOI 10.1080/13629387.2016.1185942.
- Boulestin, B. 2008. 'Pourquoi mourir ensemble ? À propos des tombes multiples dans le Néolithique français', *Bulletin de la Société préhistorique française* 105 : 103-130.
- Boumandouki, P., P. Formenty, A. Epelboin, P. Campbell, C. Atsangandoko, Y. Allarangar, E. M. Leroy, M. L. Kone, A. Molamou, O. Dinga-Longa, et others. 2005. 'Prise en charge des malades et des défunts lors de l'épidémie de fièvre hémorragique due au virus Ébola d'octobre à décembre 2003 au Congo', *Bull Soc Pathol Exot* 98 : 218-223.
- Bourrier, M., C. Burton-Jeangros, et L. Bastide. 2014. 'Sous surveillance : possibilités et limites du régime de la preparedness. Le cas de la pandémie A (H1N1)', *Socio-anthropologie* 29 : 157-171.
- Boutaud, J.-J., S. Dufour, et C. Hugol-Gential. 2016. 'Pour une approche qualitative du sensible', *Association pour la recherche qualitative* 20 : 341-354.
- Boutin, P. 2014. 'Comment se constituent les collections : l'exemple sénoufo', *Afrique : Archeologie et Arts* 10 : 47-59.

- Bromberger, C. 2007. 'Toucher', *Terrain. Anthropologie & sciences humaines* 49 : 5-10.
- Brooks, L. A., E. Manias, et M. J. Bloomer. 2019. 'Culturally sensitive communication in healthcare: A concept analysis', *Collegian* 26 : 383-391.
- Broom, J., A. Broom, et V. Bowden. 2017. 'Ébola outbreak preparedness planning : a qualitative study of clinicians' experiences', *Public Health* 143 :103-108.
- Broqua, C., F. Loux, et P. Prado. 1998. 'Sida : deuil, mémoire, nouveaux rituels', *Ethnologie française, nouvelle serie, T. 28* : 5-9.
- Buckley, T., M. Spinaze, R. Bartrop, S. McKinley, V. Whitfield, J. Havyatt, D. Roche, J. Fethney, et G. Tofler. 2015. 'The nature of death, coping response and intensity of bereavement following death in the critical care environment', *Australian Critical Care* 28 : 64-70.
- Bussièrès, L. 2007. 'Rites funèbres et sciences humaines : synthèse et hypothèses', *Nouvelles perspectives en sciences sociales : revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles* 3 : 61-139.
- Carle, J. 2004. 'Quand la crise influe sur les pratiques nominales, When the crisis impacts upon naming', *Politique africaine* 95 : 169-184.
- Carter, P. M., C. R. Bingham, J. S. Zakrajsek, J. T. Shope, et T. B. Sayer. 2014. 'Social Norms and Risk Perception: Predictors of Distracted Driving Behavior Among Novice Adolescent Drivers', *Journal of Adolescent Health* 54 : S32-S41.
- Carter, S. E., M. O'Reilly, V. Walden, J. Frith-Powell, A. Umar Kargbo, et E. Niederberger. 2017. 'Barriers and Enablers to Treatment-Seeking Behavior and Causes of High-Risk Practices in Ébola: A Case Study From Sierra Leone', *Journal of Health Communication* 22 : 31-38.
- Carter, S. E., S. Ahuka-Mundeke, J. P. Zambruni, C. N. Colorado, E. van Kleef, P. Lissouba, S. Meakin, O. le P. de Waroux, T. Jombart, M. Mossoko, D. B. Nkagirande, M. Esmail, G. Earle-Richardson, M.-A. Degail, C. Umutoni, J. N. Anoko, et N. Gobat. 2021. 'How to improve outbreak response: a case study of integrated outbreak analytics from Ébola in Eastern Democratic Republic of the Congo', *BMJ Global Health* 6 : e006736.
- Castex, D. 2007. 'Les anomalies démographiques : clefs d'interprétation des cimetières d'épidémies en archéologie', in D. Castex et I. Cartron (éd.), *Épidémies et crises de mortalité du passé*, 109-138. Paris : Ausonius Éditions.

- Castex, D. et I. Cartron (éditeurs). 2007a. 'Préface', *Épidémies et crises de mortalité du passé*, 11-13. Paris : Ausonius Éditions.
- Castex, D. et S. Kacki. 2013. 'Funérailles en temps d'épidémie. Croyances et réalité archéologique', *Les nouvelles de l'archéologie* 1 : 23-29.
- Chalom, J. B. 2020. 'Le deuil dans le confinement', *Gestalt* n° 54 : 136-137.
- Chanfi, A., F. Le Guennec-Coppens, et S. Mery. 2002. 'Rites de mort aux Comores et chez les Swahili. Entre islam savant et culture locale', *Journal des africanistes* 72 : 187-201.
- Chapman, E. 2003. 'Un nouveau sens : le toucher émotionnel', *M/S : médecine sciences* 19 : 1180-1180.
- Chen, B. 2012. 'Coping With Death and Loss: Confucian Perspectives and the Use of Rituals', *Pastoral Psychology* 61 : 1037-1049.
- Chevé, D. et M. Signoli. 2008. 'Les corps de la contagion corps atteints, corps souffrants, corps inquiétants, corps exclus ?', *Corps* 5 : 11-14.
- Chun Tie, Y., M. Birks, et K. Francis. 2019. 'Grounded theory research: A design framework for novice researchers', *SAGE Open Medicine* 7 : 1-8 DOI 10.1177/2050312118822927.
- Clavandier, G. 2007. 'Sépultures massives et morts collectives les interprétations archéo-anthropologiques soumises au regard d'un sociologue des sociétés contemporaines', in D. Castex et I. Cartron (éd.), *Épidémies et crises de mortalité du passé*, 229-243. Paris : Ausonius Éditions.
- Clavandier, G. 2009b. 'Un retour sur la catastrophe. Nouveau regard, nouvel objet pour l'anthropologue.', *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines* 22 : 1-9 : DOI <http://leportique.revues.org/2073>
- Cohn Jr., S. 2018. 'Fear and the Corpse: Cholera and Plague Riots Compared', *Histories of Post-Mortem Contagion: Infectious Corpses and Contested Burials*, 55-81. Cham.
- Coman, I. A., D. Elsheikh, M. Gregor, D. Lilleker, et E. Novelli. 2021. 'Political communication, governance and rhetoric in times of crisis', *Political Communication and Covid-19: Governance and Rhetoric in Times of Crisis*, 1-15. New York: Routledge.

- Comtesse, H., A. Vogel, A. Kersting, W. Rief, R. Steil, et R. Rosner. 2020. 'When does grief become pathological? Evaluation of the ICD-11 diagnostic proposal for prolonged grief in a treatment-seeking sample', *European Journal of Psychotraumatology* 11 : 1694348.
- Coombs, W. T. 2010. 'Parameters for Crisis Communication', *The Handbook of Crisis Communication*, 17-57. Chichester, U.K. ; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Corpuz, J. C. G. 2021. 'Beyond death and afterlife: the complicated process of grief in the time of COVID-19', *Journal of Public Health (Oxford, England)* : 1-2. DOI 10.1093/pubmed/fdaa247.
- Cortegiani, A., G. Ingoglia, M. Ippolito, A. Giarratano, et S. Einav. 2020. 'A systematic review on the efficacy and safety of chloroquine for the treatment of COVID-19', *Journal of Critical Care* DOI 10.1016/j.jcrc.2020.03.005.
- Coulibaly, N. et B. E. Frank. 2015. 'Senoufo Funerals in the Folona, Mali', *African Arts* 48 : 24-41.
- Coulibaly, S. 1961. 'Les paysans senoufos de Korhogo (Côte d'Ivoire)', *Les Cahiers d'Outre-Mer* 14 : 26-59.
- Cros, M. 2016. 'Du sida à Ébola : Rites de mort à fonction apotropaïque', *L'Autre* 16 : 263-274.
- Dartiguenave, J.-Y. et P. Dzedziczak. 2012. 'Familles et rites funéraires : vers l'autonomie et la personnalisation d'une pratique rituelle', *Recherches familiales* 9 : 93.
- David, P.-M. et N. Le Dévédec. 2019. 'Preparedness for the next epidemic: health and political issues of an emerging paradigm', *Critical Public Health* 29 : 363-369.
- Déchaux, J.-H. 2001. 'La mort dans les sociétés modernes : la thèse de Norbert Elias à l'épreuve', *L'Année sociologique* Vol. 51 : 161-183.
- Déchaux, J.-H. 2002. 'Mourir à l'aube du xxie siècle', *Gérontologie et société* 102 : 253-268.
- Déchaux, J.-H. 2004. 'Chapitre 16. La mort solitaire?', in S. Chevalier et J.-M. Privat (éd.), *Norbert Elias et l'anthropologie*, 159-168. Paris : CNRS Éditions.

- Deering, K. et J. Williams. 2020. 'Approaches to reviewing the literature in grounded theory: a framework', *Nurse Researcher* DOI 10.7748/nr.2020.e1752.
- Degorce, A. 2010. 'Les espaces des morts dans les chants funéraires des Moose (Burkina Faso)', *Journal des africanistes* 79 : 46-63.
- DeVecchio Good, M.-J., N. M. Gadmer, P. Ruopp, M. Lakoma, A. M. Sullivan, E. Redinbaugh, R. M. Arnold, et S. D. Block. 2004. 'Narrative nuances on good and bad deaths: internists' tales from high-technology work places', *Social Science & Medicine* 58 : 939-953.
- Desclaux, A. et A. Touré. 2018. 'Quelle « préparation » aux dimensions sociales des épidémies en Afrique ? Une expérience de formation à Conakry', *Medecine Et Sante Tropicales* 28 : 23-27.
- Desclaux, A. et J. Anoko. 2017. 'L'anthropologie engagée dans la lutte contre Ébola (2014-2016) : approches, contributions et nouvelles questions', *Santé Publique* 29 : 477-485.
- Desclaux, A. et K. Sow. 2015. '« Humaniser » les soins dans l'épidémie d'Ébola ? Les tensions dans la gestion du care et de la biosécurité dans le suivi des sujets contacts au Sénégal', *Anthropologie et Santé* 11 <http://journals.openedition.org/anthropologiesante/1751>
- Desclaux, A. et K. Sow. 2016. 'Des anthropologues face à l'épidémie d'Ébola', *Journal des anthropologues* 144 : 263-269.
- Desclaux, A. 2005. 'Anthropologie des fièvres hémorragiques virales', *Bulletin de la Société de Pathologie Exotique* 98 : 3 DOI : <https://doi.org/10.4000/amades.357>
- Desclaux, A., A. G. Ndione, D. Badji, et K. Sow. 2016. 'La surveillance des personnes contacts pour Ébola : effets sociaux et enjeux éthiques au Sénégal', *Bulletin de la Société de pathologie exotique* 109 : 296-302.
- Desclaux, A., M. S. Malan, M. Egrot, K. Sow, et F. Akindès. 2018. 'Surveillance in the field: Over-identification of Ébola suspect cases and its contributing factors in West African at-risk contexts', *Global Public Health* 14 : 709-721.
- Desenclos, J.-C. et F. Bourdillon. 2014. 'Editorial 2014, année de la première épidémie d'Ébola de portée internationale', *Bulletin épidémiologique hebdomadaire* 36 : 581-599.
- Deziel, P. L. 2008. 'La naissance de la biosécurité', *Raisons politiques* n° 32 : 77-93.

- Diamitani, B. T. 2011. 'The Insider and the Ethnography of Secrecy: Challenges of Collecting Data on Fearful Komo of the Tagwa-Senufo', *African Archaeological Review* 28 : 55-70.
- Diolaiuti, F., D. Marazziti, M. F. Beatino, F. Mucci, et A. Pozza. 2021. 'Impact and consequences of COVID-19 pandemic on complicated grief and persistent complex bereavement disorder', *Psychiatry Research* 300 : 113916.
- Douglas, P., S. Robertson, R. Gay, A. L. Hansell, et T. W. Gant. 2018. 'A systematic review of the public health risks of bioaerosols from intensive farming', *International Journal of Hygiene and Environmental Health* 221 : 134-173.
- Dowell, S. F., R. Mukunu, T. G. Ksiazek, A. S. Khan, P. E. Rollin, C. J. Peters, et the Commission de Lutte contre les Epidémies à Kikwit. 1999. 'Transmission of Ébola Hemorrhagic Fever: A Study of Risk Factors in Family Members, Kikwit, Democratic Republic of the Congo, 1995', *The Journal of Infectious Diseases* 179 : S87-S91.
- Durkheim, É. 1898. 'Représentations individuelles et représentations collectives', *Revue de Métaphysique et de Morale* 6:273-302.
- Eisma, M. C. et M. S. Stroebe. 2021. 'Emotion Regulatory Strategies in Complicated Grief: A Systematic Review', *Behavior Therapy* 52 : 234-249.
- Eisma, M. C., P. A. Boelen, et L. I. M. Lenferink. 2020. 'Prolonged grief disorder following the Coronavirus (COVID-19) pandemic', *Psychiatry Research* 288 :113031.
- Epelboin, A. 2009. 'L'anthropologue dans la réponse aux épidémies : science, savoir-faire ou placebo?', *Bulletin Amades. Anthropologie Médicale Appliquée au Développement Et à la Santé*. 78 : 11.
- Epelboin, A. 2016. 'La maladie à virus Ébola : un passé dramatique et un futur incertain', *Bulletin de la Société de pathologie exotique* 109 : 213-215.
- Epelboin, A., P. Formenty, J. Anoko, et Y. Allarangar. 2008. 'Humanisation and informed consent for people and populations during responses to VHF 1 in central Africa (2003-2008)', *infection control measures and individual rights: an ethical dilemma for medical staff* 1 : 25-37.
- Erlmann, V. et M. de Lannoy. 1986. 'Ivory Coast. Senufo: Fodonon Funeral Music', *Yearbook for Traditional Music* 18 : 193.

- Esoavelomandroso, F. 1981. 'Résistance à la médecine en situation coloniale : la peste à Madagascar', *Annales* 36 : 168-190.
- Evans, D. et A. Pearson. 2001. 'Systematic reviews of qualitative research', *Clinical Effectiveness in Nursing* 5 : 111-119.
- Fairhead, J. 2014. 'The significance of death, funerals and the after-life in Ébola-hit Sierra Leone, Guinea and Liberia: Anthropological insights into infection and social resistance'. http://www.Ébola-anthropology.net/key_messages/the-significance-of-death-funerals-and-the-after-life-in-Ébola-hit-sierra-leone-guinea-and-liberia-anthropological-insights-into-infection-and-social-resistance/ (consulté le 21/04/2016).
- Fairhead, J. 2016. 'Understanding Social Resistance to the Ébola Response in the Forest Region of the Republic of Guinea: An Anthropological Perspective', *African Studies Review* 59 : 7-31.
- Faye, O., P.-Y. Boëlle, E. Heleze, O. Faye, C. Loucoubar, N. Magassouba, B. Soropogui, S. Keita, T. Gakou, E. H. I. Bah, L. Koivogui, A. A. Sall, et S. Cauchemez. 2015. 'Chains of transmission and control of Ébola virus disease in Conakry, Guinea, in 2014: an observational study', *The Lancet Infectious Diseases* 15 : 320-326.
- Faye, S. L. 2015. 'L'« exceptionnalité » d'Ébola et les « réticences » populaires en Guinée-Conakry. Réflexions à partir d'une approche d'anthropologie symétrique', *Anthropologie & Santé* 11, mis en ligne le 30 novembre 2015, consulté sur internet (<https://anthropologiesante.revues.org/1796>; DOI : 10.4000/anthropologiesante.1796) le 10 avril 2017.
- Feldmann, H., A. Sprecher, et T. W. Geisbert. 2020. 'Ébola', *New England Journal of Medicine* 382 : 1832-1842.
- Field, N. P. 2006. 'Unresolved Grief and Continuing Bonds: An Attachment Perspective', *Death Studies* 30 : 739-756.
- Field, N. P. et C. Filanosky. 2009. 'Continuing Bonds, Risk Factors for Complicated Grief, and Adjustment to Bereavement', *Death Studies* 34 : 1-29.
- Field, N. P., B. Gao, et L. Paderna. 2005. 'Continuing Bonds in bereavement : attachment theory based perspective', *Death Studies* 29 : 277-299.
- Fiore, C. 2020. 'La sociabilité de la cérémonie, les manifestations de l'émotion individuelle et collective. Quel impact sur le travail du deuil?', *Jusqua la mort accompagner la vie* N° 140 : 9-18.

- Flyvbjerg, B. 2006. 'Five Misunderstandings About Case-Study Research', *Qualitative Inquiry* 12 : 219-245.
- Formenty, P., A. Epelboin, Y. Allarangar, F. Libama, P. Boumandouki, L. Koné, A. Molamou, N. Gami, J. V. Mombouli, M. G. Martinez, et others. 2005. 'Séminaire de formation des formateurs et d'analyse des épidémies de fièvre hémorragique due au virus Ébola en Afrique centrale de 2001 à 2003. (Brazzaville, République du Congo, 6-8 avril 2004)', *Bull Soc Pathol Exot* 98 : 244-254.
- Förster, T. 1993. 'Senoufo Masking and the Art of Poro', *African Arts* 26 : 30-101.
- Fribault, M. 2015. 'Ébola en Guinée : violences historiques et régimes de doute', *Anthropologie & Santé*. 11, mis en ligne le 30 novembre 2015, consulté sur internet (<https://anthropologiesante.revues.org/1761>; DOI : 10.4000/anthropologiesante.1761) le 10 avril 2017.
- Fujie, L. et M. de Lannoy. 1996. 'Cote d'Ivoire, Senoufo : Musique des funérailles Fodonon [Ivory Coast, Senoufo : Music for Fodonon Funerals]', *Yearbook for Traditional Music* 28 : 233.
- Fureix, E. 2011. 'La construction rituelle de la souveraineté populaire : deuils protestataires (Paris, 1815-1840)', *Revue d'histoire du XIXe siècle* DOI 10.4000/rh19.4102.
- Gaffney, M. et B. Hannigan. 2010. 'Suicide bereavement and coping: a descriptive and interpretative analysis of the coping process', *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 5 : 526-535.
- Gall, H. L. 2020. 'Demandes de rituel dans des situations inhabituelles', *Jusqu'à la mort accompagner la vie* N° 140 : 83-86.
- Garoon, J. P. et P. S. Duggan. 2008. 'Discourses of disease, discourses of disadvantage: A critical analysis of National Pandemic Influenza Preparedness Plans', *Social Science & Medicine* 67 : 1133-1142.
- Garreau, L. 2012. 'La méthode enracinée', *Revue internationale de psychosociologie* Vol. XVIII : 89-115.
- Georges, P. et P. Blanchard. 2007. 'Les sépultures multiples du "35, rue de Sarrebourg" à Bourges (18) : discussion du contexte et interprétations envisagées', in D. Castex et I. Cartron (éd.), *Épidémies et crises de mortalité du passé*, 147-168. Paris : Ausonius Éditions.

- Gesi, C., C. Carmassi, G. Cerveri, B. Carpita, I. M. Cremone, et L. Dell'Osso. 2020. 'Complicated Grief : What to Expect After the Coronavirus Pandemic', *Frontiers in Psychiatry* DOI 10.3389/fpsyt.2020.00489.
- Ghahramani, S., K. Bagheri Lankarani, M. H. Zahedroozegar, F. Shaygani, S. Jahangiri, S. Mousavi, M. R. Shaygani, et H. Joulaei. 2021. 'COVID-19 Pandemic Is a Total Social Fact: Urgent Need for Social Studies on COVID-19 Pandemic', *Shiraz E-Medical Journal* 22 : e118253.
- Giles-Vernick, T., R. Kutalek, D. Napier, D. Kaawa-Mafigiri, M. Dückers, J. Paget, S. M. Ahmed, P. Y. Cheah, A. Desclaux, D. D. Vries, A. Hardon, H. MacGregor, C. Pell, S. F. Rashid, R. Rodyna, C. Schultz, K. Sow, et A. Wilkinson. 2019. 'A new social sciences network for infectious threats', *The Lancet Infectious Diseases* 19 : 461-463.
- Gire, J. 2014. 'How Death Imitates Life: Cultural Influences on Conceptions of Death and Dying', *Online Readings in Psychology and Culture* 6 : 2-22.
- Glaser, B. G. et A. L. Strauss. 1995. 'La production de la théorie à partir des données', *Enquête* DOI 10.4000/enquete. 282.
- Glaze, A. J. 1975. 'Woman Power and Art in a Senufo Village', *African Arts* 8 : 24-29 ; 64-68 ; 90.
- Gnabéli, Y. R. 1996. 'Les funérailles dans les entreprises ivoiriennes', *Journal des anthropologues* 66 : 85-95.
- Goffi, J.-Y. 2005. 'La dignité de l'homme et la bioéthique', *Les Temps Modernes* n° 630-631:175.
- Goveas, J. S. et M. K. Shear. 2020. 'Grief and the COVID-19 Pandemic in Older Adults', *The American Journal of Geriatric Psychiatry* 28 : 1119-1125.
- Granger, G. G. 1982. 'Modèles qualitatifs, modèles quantitatifs dans la connaissance scientifique', *Sociologie et sociétés* 14 : 7-13.
- Gueullette, J.-M. 2008. 'La toilette funéraire', *Etudes* Tome 409 : 463-472.
- Hardy, L. 2007. 'De la toiletteuse au thanatopracteur. Prendre soin des corps après la mort', *Cahiers du Genre* 42 :141-158.
- Haxaire, C. 1998. '« Outragés de la sorte, on a déjà vu des morts pleurer... »', *Ethnologie française* 28 : 68-74.
- Hébert, J. 1998. 'Témoignages : Le Patchwork des Noms', *Ethnologie française* 28 : 87-89.

- Heiderich, D. 2020. 'Pour une approche intégrée de la communication sensible', *Lettre d'Information sur les Risques et les Crises* 61 : 7-10
- Henry, P. et S. Moscovici. 1968. 'Problèmes de l'analyse de contenu', *Langages* 3 : 36-60.
- Hertz, R. 1907. 'Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort', *L'Année Sociologique* t. x : 50-66.
- Hewlett, B. L. et B. S. Hewlett. 2005. 'Providing Care and Facing Death: Nursing During Ébola Outbreaks in Central Africa', *Journal of Transcultural Nursing* 16 : 289-297.
- Hewlett, B. S. et R. P. Amola. 2003. 'Cultural contexts of Ébola in northern Uganda', *Emerging infectious diseases* 9 : 1242-1248.
- Hintermeyer, P. 2004. 'Les critères du bien mourir', *Gérontologie et société* 108 : 73-87.
- Holas, B. 1968. 'The Sacred in Social Life : the Senufo Example', *Diogenes* 16 : 114-131.
- Horvat, N. 2013. 'Le regard critique en situation d'immersion : Observation in situ d'un dispositif de vidéosurveillance', *Socio-anthropologie* DOI 10.4000/socio-anthropologie.1461.
- Hunt, E. et A.-M. Lavoie. 2011. 'Les méthodes de recherche quantitatives et qualitatives peuvent-elles déjà coexister?', *Recherche en soins infirmiers* 105 : 25-30.
- Hyvärinen, J. et M. Vos. 2016. 'Communication Concerning Disasters and Pandemics. Coproducing Community Resilience and Crisis Response', *The Handbook of International Crisis Communication Research*, 96-107. Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons.
- International Ébola Response Team, J. Agua-Agum, A. Ariyaratnam, B. Aylward, L. Bawo, P. Bilivogui, I. M. Blake, R. J. Brennan, A. Cawthorne, E. Cleary, P. Clement, R. Conteh, A. Cori, F. Dafaie, B. Dahl, J.-M. Dangou, B. Diallo, C. A. Donnelly, I. Dorigatti, C. Dye, T. Eckmanns, M. et al. 2016. 'Exposure Patterns Driving Ébola Transmission in West Africa: A Retrospective Observational Study', *PLOS Medicine* 13 : e1002170.
- Isambert, F.-A. 1975. 'Les Transformations du rituel catholique des mourants : The Transformations in the Catholic Ritual for the Dying.', *Archives des sciences sociales des religions* 39 : 89-100.

- Jacquot, S. 2014. 'Approche séquentielle (stages approches)', *Dictionnaire des politiques publiques*, 82-90. 4e éd. précédée d'un nouvel avant-propos. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Jamin, J. 1979. 'Le double monstrueux. Les masques-hyène des Sénoufo.', *Cahiers d'études africaines* 19 : 125-142.
- Jeffrey, D. 2015. 'Distinguer le rite du non-rite', *La fabrication des rites*, 9-28. Paris ; Québec : Hermann ; Presses de l'Université Laval.
- Jodelet, D. 2002. 'Les Représentations Sociales dans le champ de la culture', *Social Science Information* 41:111-133.
- Jodelet, D. 2011. 'Dynamiques sociales et formes de la peur', *Nouvelle revue de psychosociologie* 12 : 239-256.
- Keck, F. 2015. 'Prévention, précaution, préparation : rationalités dans la gestion des maladies animales', *Raison présente* N°195 : 73-81.
- Keck, F., A. H. Kelly, et C. Lynteris. 2019. 'The anthropology of epidemics', *The anthropology of epidemics*, 1-24. New York: Routledge.
- Khan, A. S., F. K. Tshioko, D. L. Heymann, B. Le Guenno, P. Nabeth, B. Kerstiëns, Y. Fleerackers, P. H. Kilmarx, G. R. Rodier, O. Nkuku, P. E. Rollin, A. Sanchez, S. R. Zaki, R. Swanepoel, O. Tomori, S. T. Nichol, C. J. Peters, J. J. Muyembe-Tamfum, T. G. Ksiazek, et for the Commission de Lutte contre les Epidémies à Kikwit. 1999. 'The Reemergence of Ébola Hemorrhagic Fever, Democratic Republic of the Congo, 1995', *The Journal of Infectious Diseases* 179 : S76-S86.
- Khan, A., M. Naveed, M. Dur-e-Ahmad, et M. Imran. 2015. 'Estimating the basic reproductive ratio for the Ébola outbreak in Liberia and Sierra Leone', *Infectious Diseases of Poverty* 4 : 13.
- Khoo, L. S., A. H. Hasmi, M. A. Ibrahim, et M. S. Mahmood. 2020. 'Management of the dead during COVID-19 outbreak in Malaysia', *Forensic Science, Medicine, and Pathology* 16 : 463-470.
- Kim, J. 2016. 'Necrosociality: isolated death and unclaimed cremains in Japan', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22 : 843-863.
- Kokou-Kpolou, C. K., M. Fernández-Alcántara, et J. M. Cénat. 2020. 'Prolonged grief related to COVID-19 deaths: Do we have to fear a steep rise in traumatic and disenfranchised griefs?', *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 12 : S94-S95.

- Koussay, S. A. 2007. 'Le temps du mourir dans la religion musulmane', *Etudes sur la mort* 131 : 163-169.
- Leditschke, J., T. Rose, S. Cordner, N. Woodford, et M. Pollanen. 2015. 'The development of a protocol for post-mortem management of Ébola virus disease in the setting of developed countries', *Forensic Science, Medicine, and Pathology* 11 : 262-267.
- Lee-Kwan, S. H., N. DeLuca, R. Bunnell, H. B. Clayton, A. S. Turay, et Y. Mansaray. 2017. 'Facilitators and Barriers to Community Acceptance of Safe, Dignified Medical Burials in the Context of an Ébola Epidemic, Sierra Leone, 2014', *Journal of Health Communication* 22 : 24-30.
- Ladwig, P. et P. Williams. 2012. 'Introduction: Buddhist funeral cultures', *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, 1-20. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larson, P. M. 2001. 'Austronesian Mortuary Ritual in History: Transformations of Secondary Burial (Famadihana) in Highland Madagascar', *Ethnohistory* 48 : 123-155.
- Le Marcis, F. 2015. '« Traiter les corps comme des fagots » Production sociale de l'indifférence en contexte Ébola (Guinée)', *Anthropologie et Santé* : [en ligne] DOI 10.4000/anthropologiesante.1907.
- Le Marcis, F., S. L. Faye, F. B. Samb, M. Badji, et C. Leveque. 2013. 'Les points aveugles de la lutte contre le paludisme en Casamance', *Face à face* : [en ligne] : <http://journals.openedition.org.lama.univ-amu.fr>
- Leach, M., H. MacGregor, S. Ripoll, I. Scoones, et A. Wilkinson. 2021. 'Rethinking disease preparedness : incertitude and the politics of knowledge', *Critical Public Health* 0 : 1-15.
- Lorillard, M. 2009. 'Expression d'une souffrance sociale en milieu rural sénoufo et ethnoéthique', *Anthropologie et Sociétés* 33 : 139-157.
- Luy Quijada, J. et M. Ramírez González. 1997. 'Cuerpo y mente ante la muerte violenta', in E. Malvido, G. Pereira, et V. Tiesler (éd.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, 67-76. Mexico: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.
- Lynteris, C. 2016. 'The Prophetic Faculty of Epidemic Photography: Chinese Wet Markets and the Imagination of the Next Pandemic', *Visual Anthropology* 29 : 118-132.

- Lynteris, C. et B. Poleykett. 2018. 'The Anthropology of Epidemic Control: Technologies and Materialities', *Medical Anthropology* 37 : 433-441.
- M'brah, K. D. 2014. 'Les villages du "Tchologo" en pays Niarafolo de Côte d'Ivoire', *Lettre Ivoire B* : 189-204.
- Massé, R. 2001. 'Analyse anthropologique et éthique des conflits de valeurs en promotion de la santé', *Éducation pour la santé et éthique*, 25-51. M. Tremblay. Paris: Éditions du Comité français pour l'éducation à la santé.
- Mauss, M. 1924. 'Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques', *Année sociologique* t 1:30-186.
- McCall, D. 1982. 'Art and Death in a Senufo Village by Anita J. Glaze', *The International Journal of African Historical Studies* 15 : 550-551.
- Mel, M. R. 2014. 'Rites funéraires Odjoukrou de la réconciliation : une institution traditionnelle l'Eb-Kok et changements', *European Scientific Journal* 10 : 332-359.
- Mohamed Elloumi. 1994. 'Les approches systémiques', *Cahiers Options Méditerranéennes* 2 : 67-76.
- Moisseff, M. 2016. 'Le mort, ses proches et les autres : ici et ailleurs', in A. Caiozzo (éd.), *Mythes, rites et émotions, les funérailles le long de la Route de la soie*, 29-48. Paris: Honoré Champion.
- Moulin, P. 2000. 'Les soins palliatifs en France : un mouvement paradoxal de médicalisation du mourir contemporain', *Cahiers Internationaux de Sociologie, NOUVELLE SÉRIE* 108 : 125-159.
- Moussaoui, A. 2012. 'Observer en anthropologie : immersion et distance', *Contraste* 36 : 29-46.
- Moore, B. 2020. 'Dying during Covid-19', *Hastings Center Report* 50 : 13-15.
- Mortazavi, S. S., S. Assari, A. Alimohamadi, M. Rafiee, et M. Shati. 2020. 'Fear, Loss, Social Isolation, and Incomplete Grief Due to COVID-19: A Recipe for a Psychiatric Pandemic', *Basic and Clinical Neuroscience* 11 : 225-232.
- Mouchet, A. et D. Bouthier. 2006. 'Prendre en compte la subjectivité des joueurs de rugby pour optimiser l'intervention', *Staps* 72 : 93.
- Moran, M. H. 2017. 'Missing Bodies and Secret Funerals: The Production of "Safe and Dignified Burials" in the Liberian Ébola Crisis', *Anthropological Quarterly* 90 : 399-421.

- Ndiaye, L. 2012. 'Les fonctions thérapeutiques du deuil en Afrique. En attendant le deuil des naufragés du «Jóola» sénégalais.', *Fastef/UCAD* 15 : 279-297.
- Neimeyer, R. A., S. A. Baldwin, et J. Gillies. 2006. 'Continuing Bonds and Reconstructing Meaning: Mitigating Complications in Bereavement', *Death Studies* 30 : 715-738.
- Niang, C. I. 2014. 'Ébola : une épidémie postcoloniale', *Politique étrangère* : 97-109.
- Noret, J. 2003. 'La Place des Morts dans le Christianisme Céleste', *Social Compass* 50 : 493-510.
- Noret, J. 2004. 'Morgues et prise en charge de la mort au Sud-Bénin*', *Cahiers d'études africaines* 44 : 745-767.
- Noret, J. 2005. 'Négocier le changement culturel ? : L'évolution des funérailles en pays asante (Ghana)', *L'Homme* DOI 10.4000/lhomme.1783.
- Noret, J. 2012. 'Grief as Social Fact: Notes from Southern Benin', *African Studies* 71 : 273-286.
- 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* DOI 10.4000/etudesaficaines.21633.
- Ogoina, D., A. S. Oyeyemi, O. Ayah, A. Onabor A, A. Midia, W. T. Olomo, et O. E. Kunle-Olowu. 2016. 'Preparation and Response to the 2014 Ébola Virus Disease Epidemic in Nigeria—The Experience of a Tertiary Hospital in Nigeria', *PLOS ONE* 11 : e0165271.
- Olivier de Sardan, J. 2013. 'Le projet de thèse, un processus itératif'. In Kapp, S. (éd.), *devenir chercheur*. 107-124
- Osborne, J., J. Paget, D. Napier, T. Giles-Vernick, R. Kutalek, R. Rodyna, S. M. Ahmed, et M. Dückers. 2021. 'Addressing vulnerabilities in communities facing infectious disease threats: A need for social science-driven assessments', *Journal of Global Health* 11 : 03003.
- Pacaud, P. 2001. 'Famadihanades secondes funérailles à la répétition du mythe', *Topique* 75 : 61-79.
- Paillard, B. 1993. 'Le sida ou la mort repoussante', *Communications* 57 : 87-99.
- Palgi, P. et H. Abramovitch. 1984. 'Death: A cross-cultural perspective', *Annual Review of Anthropology* 13 : 385-417.

- Pannier, E. 2008. 'L'analyse des réseaux sociaux : théories, concepts et méthodologies', *Sociological Review of Vietnam* 4 : 100-114.
- Pellecchia, U., R. Crestani, T. Decroo, R. Van den Bergh, et Y. Al-Kourdi. 2015. 'Social Consequences of Ébola Containment Measures in Liberia', *PLOS ONE* 10 : e0143036.
- Perelman, C. et A. Pekar Lempereur. 2011. *Éthique et droit*. Bruxelles; [Paris]: Éd. de l'Université de Bruxelles ; diff. Sodis.
- Perlès, C. 2003. 'L'exception et la règle : à propos des rituels funéraires dans le Néolithique ancien de Grèce', *Revue archéologique de Picardie. Numéro spécial* 21 : 197-203.
- Peter, J.-P. 1998. 'Mort, rites, épidémies, ruptures : un regard', *Ethnologie française* 28 : 27-30.
- Picard, D. 2002. 'Rites, rituels', in *Vocabulaire de psychosociologie*, 251-257. Paris : érès.
- Pirnia, B., H. Dezhakam, K. Pirnia, P. Malekanmehr, et M. Rezaeian. 2020. 'Grief of COVID-19 is a mental contagion, first family suicide in Iran', *Asian Journal of Psychiatry* 54 : 102340.
- Pontille, D. 2007. 'Matérialité des écrits scientifiques et travail de frontières : le cas du format IMRAD', in P. Hert et M. Paul-Cavallier (éd.), *Sciences et frontières*, 229-253. Paris : Fermelmont, E.M.E.
- Pradelles de Latour, C.-H. 1996. 'Les morts et leurs rites en Afrique', *L'Homme* 36 :137-142.
- Prévost, P. et M. Roy. 2017. 'Chapitre 7. La méthodologie de la théorisation enracinée', *Les approches qualitatives en gestion*, 163-195. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Proulx, K. et C. Jacelon. 2004. 'Dying with dignity: The good patient versus the good death', *American journal of hospice & palliative medicine* 21 : 116-120.
- Ranjard, S. 2001. 'Évaluer la demande et les besoins en informations : pour des enquêtes croisées', *Documentaliste-Sciences de l'Information* 38 : 14-23.
- Ravenhill, P. L. et A. J. Glaze. 1982. 'Art and Death in a Senufo Village', *African Arts* 15 : 26-27+84.

- Razafindrakoto, G. 2006. 'The Old Testament and the Malagasy famadihana ritual', *Old Testament Essays* 19 : 455-472.
- Richter, D. 1981. 'Les Anciens Senufo 1923-1935. By P. Knops', *African Arts* 14:30-31; 83-84.
- Rigeade, C., J.-M. Willot, P. Demolon, E. Rabino Massa, et M. Signoli. 2006. 'Approche anthropologique de sépultures de catastrophe du XVIII^e siècle (rue Martin-du-Nord, Douai, France)', *Comptes Rendus Palevol* 5 : 901-907.
- Robins, S. 2006. 'From "rights" to "ritual": AIDS activism in South Africa', *American Anthropologist* 108 : 312-323.
- Rubinstein, R. L. 1995. 'Narratives of Elder Parental Death: A Structural and Cultural Analysis', *Medical Anthropology Quarterly* 9 : 257-276.
- Sams, K., A. Desclaux, J. Anoko, F. Akindès, M. Egrot, K. Sow, B. Taverne, B. Bila, M. Cros, M. Kéita-Diop, M. Fribault, et A. Wilkinson. 2017. 'Mobilising experience from Ébola to address plague in Madagascar and future epidemics', *The Lancet* 28 : 1.
- Sams, K., C. Alfieri, F. Beauvieux, M. Egrot, F. Kra, C. Magnani, F. Mininel, et S. Musso. 2021. "'...but not gagged": Responding to Covid-19 and its control measures in France, Italy and the USA', *Anthropology Today* 37 : 5-8.
- Santos, R. V., A. L. Pontes, et C. E. A. Coimbra Jr. 2020. 'A "total social fact": COVID-19 and indigenous peoples in Brazil', *Cadernos de Saúde Pública* 36 : e00268220.
- Schmidt-Sane, M. M., J. O. Nielsen, M. Chikombero, D. Lubowa, M. Lwanga, J. Gamusi, R. Kabanda, et D. Kaawa-Mafigiri. 2020. 'Challenges to Ébola preparedness during an ongoing outbreak: An analysis of borderland livelihoods and trust in Uganda', *PLOS ONE* 15 : e0230683.
- Seale, C. 2004. 'Media constructions of dying alone: a form of "bad death"', *Social Science & Medicine* 58 : 967-974.
- Signoli, M., A. Le Bot-Helly, B. Bizot, et C. Rigeade. 2009. 'Une sépulture de pestiférés du Haut Moyen Âge à Vienne (Isère)', *Archéologie du Midi médiéval* 27 : 19-29.
- Signoli, M., D. Chevé, G. Boetsch, et O. Dutour. 1998. 'Du corps au cadavre pendant la Grande Peste de Marseille (1720-1722) : des données ostéo-archéologiques et historiques aux représentations sociales d'une épidémie', *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 10 : 99-120.

- Signoli, M., I. Seguy, J.-N. Biraben, O. Dutour, et P. Belle. 2002. 'Paleodemography and Historical Demography in the Context of an Epidemic: Plague in Provence in the Eighteenth Century', *Population (English Edition, 2002-)* 57 : 829-854.
- Sindzingre, N. A. 1983. 'L'interprétation de l'infortune : un itinéraire Senufo (Côte d'Ivoire)', *Sciences sociales et santé* 1 : 7-36.
- Sindzingre, N. et A. Zempléni. 1981. 'Modeles et pragmatique, activation et repetition: Reflexions sur la causalite de la maladie chez les Senoufo de Cote D'Ivoire', *Social Science & Medicine. Part B: Medical Anthropology* 15 : 279-293.
- Sodikoff, G. 2019. 'Multispecies Infrastructures of the Plague in Madagascar', *The anthropology of epidemics*, 104-120. New York: Routledge.
- Souquet-Leroy, I., D. Castex, et P. Blanchard. 2011. 'Le traitement des cadavres en temps d'épidémie : l'exemple d'Issoudun (XVIIIe siècle, Indre)', *Rencontre autour du cadavre : matière et praxis*, 131-137. Saint-Germain-en-Laye: Gaaf.
- Souza, M. 2017. 'Bereavement: An anthropological approach', *Death Studies* 41 : 61-67.
- Spronk, K. 2004. 'Good death and bad death in ancient Israel according to biblical lore', *Social Science & Medicine* 58 : 987-995.
- Stavenhagen, R. 2000. "'Les droits culturels : le point de vue des sciences sociales.'", *Pour ou contre les droits culturels ?*, *Recueil d'articles pour commémorer le 50e anniversaire de la déclaration universelle des droits de l'homme*, 19-47. 1ère édition. Paris : Les Éditions UNESCO.
- Stroebe, M. et H. Schut. 2021. 'Bereavement in Times of COVID-19: A Review and Theoretical Framework', *OMEGA - Journal of Death and Dying* 82 : 500-522.
- Symon, G. et C. Cassell. 2012. 'Qualitative Organizational Research: Core Methods and Current Challenges', *Essential guide to qualitative methods in organizational research*, 1-9. SAGE Publications. London: Catherine Cassell et Gillian Symon.
- Tanno, L. K. et P. Demoly. 2020. 'Preparing international classification of diseases (ICD)-11: Model of allergic and hypersensitivity conditions', *Revue Française d'Allergologie* 60 : 595-599.

- Taverne, B. et RAEE. 2015. 'Anticiper les flambées épidémiques à virus Ébola: pas sans les sciences sociales!', *Global health promotion* 22 : 85-86.
- Tcherkézoff, S. 2015b. 'La prestation totale et la fondation de l'« anthropologie » : Première conclusion sur l'énigme du don (l'obligation)', *Mauss à Samoa : Le holisme sociologique et l'esprit du don polynésien*, 44-50. Marseille : pacific-credo Publications.
- Tchéro, D. J. 2013. 'Un thème au fils du temps: Les funérailles chez les krou de Côte d'Ivoire. L'exemple des bété', *GODO GODO-Hist, Arts, Archéol Afr* 23 : 208-218.
- Torny, D. 2012. 'De la gestion des risques à la production de la sécurité : L'exemple de la préparation à la pandémie grippale', *Réseaux* 171 : 45-66.
- Trompette, P. et R. H. Griffiths. 2011. 'L'économie morale de la mort au XIXe siècle. Regards croisés sur la France et l'Angleterre', *Le Mouvement Social* 237 : 33-54
- Tzortzis, S. et C. Rigeade. 2008. 'La posture des cadavres de pestiférés : reflet d'une persistance et/ou d'une transgression des normes funéraires ?', *Corps* 5 : 23-32.
- Tzortzis, S. et C. Rigeade. 2009. 'Persistance et/ou transgression des pratiques funéraires en temps de peste', *Etudes sur la mort* 136 : 53-72.
- Van der Geest, S. 2004. 'Dying peacefully: considering good death and bad death in Kwahu-Tafo, Ghana', *Social Science & Medicine* 58 : 899-911.
- Van der Geest, S. 2006. 'Between death and funeral: Mortuaries and the exploitation of liminality in Kwahu, Ghana', *Africa* 76 : 485-501.
- Varshney, P., G. Prasad, P. S. Chandra, et G. Desai. 2021. 'Grief in the COVID-19 times: Are we looking at complicated grief in the future?', *Indian Journal of Psychological Medicine* 43 : 70-73.
- Vendeix, M.-J. 1934. 'Nouvel essai de monographie du pays sénoufo', *Bulletin du Comité d'Etudes Historique et Scientifique de l'Afrique Occidentale Française* 17 : 578-652.
- Verdier, Y. 1976. 'La Femme-qui-aide et la laveuse', *L'Homme* 16 : 103-128.
- Victory, K. R., F. Coronado, S. O. Ifono, L. D. Martel, S. Keita, et B. A. Dahl. 2016. 'Unsafe Burials: Challenge to Controlling Local Ébola Outbreaks in Guinea 2015–2016', *Journal of Epidemiology and Preventive Medicine* 2:117-119.

- Victory, K. R., F. Coronado, S. O. Ifono, T. Soropogui, et B. A. Dahl. 2017. 'Ébola Transmission Linked to a Single Traditional Funeral Ceremony — Kissidougou, Guinea, December, 2014–January 2015', *Morbidity and Mortality Weekly Report* 64 : 386-388.
- Vidal, C. 1986. 'Funérailles et conflit social en Côte-d'Ivoire', *Politique africaine* 70 : 9-19.
- Vidua, R. K., I. Duskova, D. C. Bhargava, V. K. Chouksey, et P. Pramanik. 2020. 'Dead body management amidst global pandemic of Covid-19', *The Medico-Legal Journal* 88 : 80-83.
- Vincent-Buffault, A. 2017. *Histoire sensible du toucher*. Paris : L'Harmattan.
- Walls, P., K. Parahoo, et P. Fleming. 2010. 'The role and place of knowledge and literature in grounded theory', *Nurse Researcher* 17 : 8-17.
- Walsh, I. 2015. 'La théorie enracinée : une métathéorie de design de recherche', *Business Science Institute*. 33-48. Cormelles-le-Royal : EMS Editions
- Walter, T. 2003. 'Historical and cultural variants on the good death', *British Medical Journal* 327 : 218-220.
- Wilkinson, A. et J. Fairhead. 2017. 'Comparison of social resistance to Ébola response in Sierra Leone and Guinea suggests explanations lie in political configurations not culture', *Critical Public Health* 27 : 14-27.
- Wilkinson, A., M. Parker, F. Martineau, et M. Leach. 2017. 'Engaging "communities": anthropological insights from the West African Ébola epidemic', *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 372 : 20160305.
- Wu, X. 2015. 'The Rites of Mourning in Archaic and Classical Greece and in Pre-Qin China', *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences* 8 : 235-270.
- Wunn, I. et D. Grojnowski. 2016. 'The Village, the Ritual, and Death', *Ancestors, Territoriality, and Gods*, 153-172. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg.
- Yannic, A. 2010. 'Les rituels à l'épreuve de la mondialisation-globalisation', *Hermès*, 9-24. Paris : CNRS Éditions.
- Yoro, B. M. 2012. 'La violence dans les rites funéraires en milieu rural bété (Côte d'Ivoire)', *European Scientific Journal* 8 : 118-128.

Ouvrages

- Abric, J.-C. (éditeur). 2005. *Méthodes d'étude des représentations sociales*. Ramonville Saint-Agne : Erès.
- Arborio, A.-M., P. Fournier, et F. de Singly. 2014. *L'enquête et ses méthodes. L'observation directe*. Paris : Armand Colin.
- Ariès, P. 1977. *L'homme devant la mort : I. Le temps des gisants*. Nachdr. Paris : Éd. du Seuil.
- Ariès, P. 1990. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*. Paris : Éd. du Seuil.
- Ariès, P. 1997. *La mort ensauvagée*. Nachdr. Paris : Éd. du Seuil.
- Assmann, J. 2005. *Death and salvation in ancient Egypt*. Ithaca : Cornell University Press.
- Augé, M. et J.-P. Colleyn. 2010. *L'anthropologie*. Paris : Que sais-je ?.
- Badji, M. et A. Desclaux. 2016. *Nouveaux enjeux éthiques autour du médicament en Afrique : Analyses en anthropologie, droit et santé publique*. Paris : L'Harmattan.
- Balandier, G. 2006. *Le pouvoir sur scènes*. Paris : Fayard.
- Bardin, L. 2013. *L'analyse de contenu*. 2ème Edition. Paris : PUF.
- Baron, C., D. Barreteau, et C. von Graffenried (éditeurs). 1995. *Mort et rites funéraires dans le bassin du lac Tchad*. Paris : ORSTOM éditions.
- Becker, H. S. 2002. *Les ficelles du métier : comment conduire sa recherche en sciences sociales*. Paris : La Découverte.
- Benoist, J. 1993. *Anthropologie médicale en société créole*. Paris : Presses universitaires de France.
- Benoist, J. et A. Desclaux (éditeurs). 1996. *Anthropologie et SIDA : bilan et perspectives*. Paris : Karthala.
- Beretti, N. et G. Picquart. 2012. *Le mémoire de master vite fait bien fait*. Paris : Éd. du Palio.
- Berthier, N. 2014. *Les techniques d'enquête en sciences sociales : Méthodes et exercices corrigés*. Paris : Dunod.

- Berkeley, D., G. R. Widmeyer, P. Brezillon, et V. Rajkovic (éditeurs). 1998. *Context Sensitive Decision Support Systems: IFIP TC8 / WG8.3 International Conference on Context-Sensitive Decision Support Systems 13–15 July 1998, Bled, Slovenia*. Boston, MA: Springer US.
- Bieri, P. 2016. *La dignité humaine, une façon de vivre*. Libella. Paris : Nicole Thiers.
- Bloor, M., J. Frankland, M. Thomas, et K. Robson. 2001. *Focus Groups in Social Research*. London : SAGE Publications Ltd.
- Bonnafous, S. et M. Temmar (éditeurs). 2007. *Analyse du discours et sciences humaines et sociales*. Paris : Ophrys.
- Boullier, D. et A. Lohard. 2012. *Opinion mining et Sentiment analysis : Méthodes et outils*. : OpenEdition Press.
- Bourrier, M. et C. Burton-Jeangros. 2014. *Ni malades, ni en bonne santé : explorations sociologiques de la médecine de surveillance*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Boutilier, R. et I. Thomson. 2019. *The social license: the story of the San Cristobal Mine*. Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge.
- Borraz, O. 2008. *Les politiques du risque*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Brahmi, M. 2011. *Les rites funéraires en Islam*. Lyon : Tawhid.
- Bryman, A. 1988. *Quantity and Quality in Social Research*. Routldge. London ; New York : Martin Bulmer.
- Bryman, A. 2001. *Ethnography*. Sage Publications. London.
- Bryman, A. 2012. *Social research methods*. 4th ed. Oxford ; New York : Oxford University Press.
- Castex, D. et I. Cartron (éditeurs). 2007b. *Épidémies et crises de mortalité du passé*. Paris : Ausonius Éditions.
- Cassell, C. et G. Symon (éditeurs). 2004. *Essential guide to qualitative methods in organizational research*. SAGE Publications. London : SAGE Publications.
- CCNE et A. Benmakhlouf. 2013. *La bioéthique, pour quoi faire ?*. Paris : Presses universitaires de France.

- Cefai, D. et L. Perreau. 2012. *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction*. Amiens : CURAPP.
- Chrościcki, J. A., M. Hengerer, et G. Sabatier (éditeurs). 2012. *Les funérailles princières en Europe, XVIe - XVIIIe siècle. Le grand théâtre de la mort*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Classe, S. 2017. *Éthique de la toilette mortuaire à l'aube du XXIe siècle*. Saint-Denis : Connaissances et Savoirs.
- Clavandier, G. 2004. *La mort collective : Pour une sociologie des catastrophes*. Paris : CNRS Éditions.
- Clavandier, G. 2009a. *Sociologie de la mort*. Paris : Armand Colin.
- Coombs, W. T. 2014. *Ongoing crisis communication: planning, managing, and responding*. Fifth Edition. Los Angeles: SAGE.
- Coombs, W. T. et S. J. Holladay. 2010. *The Handbook of Crisis Communication*. Chichester, U.K. ; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Cooper, J. I., T. Kühne, et V. P. Polishchuk (éditeurs). 2006. *Virus Diseases and Crop Biosecurity*. Dordrecht : Springer.
- Corbetta, P. 2003. *Social research: theory, methods and techniques*. London ; Thousand Oaks, Calif : SAGE Publications.
- Corbière, M. et N. Larivière (éditeurs). 2014. *Méthodes qualitatives, quantitatives et mixtes : dans la recherche en sciences humaines, sociales et de la santé*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Corbin, J. M. et A. L. Strauss. 2015. *Basics of qualitative research: techniques and procedures for developing grounded theory*. Fourth edition. Los Angeles: SAGE.
- Cresswell, R. et M. Godelier (éditeurs). 1976. *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*. Paris : F. Maspero.
- CRF, T. Tran-Minh, et C. Soubriard. 2016. *Répondre à une épidémie de maladie à virus Ébola : guide opérationnel*. Paris : Croix-Rouge française.
- Cuisenier, J. 2006. *Penser le rituel*. Paris: Presses Universitaires de France - PUF.
- Dépelteau, F. 2013. *La démarche d'une recherche en sciences humaines de la question de départ à la communication des résultats*. Bruxelles ; [Sainte-Foy, Québec] : De Boeck Université ; Presses de l'Université Laval.

- Derrida, J. 2000. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris : Editions Galilée.
- Desclaux, A. et B. Taverne. 2000. *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest*. Paris : éd. Karthala.
- Deslauriers, J.-P. 1991. *Recherche qualitative Guide pratique*. Montréal (Québec) : Chenellère/McGraw-Hill.
- Dozon, J.-P. et D. Fassin. 2001. *Critique de la santé publique : Une approche anthropologique*. Paris: Balland.
- Dufour, S., D. Fortin, et J. Hamel. 1991. *L'enquête de terrain en sciences sociales: l'approche monographique et les méthodes qualitatives : bibliographie annotée*. Montréal : Éditions Saint-Martin.
- Duma, J. (éditeur). 2015. 'Introduction', *Le rituel des cérémonies*, 5-8. Paris: Éditions du CTHS.
- Durkheim, E. 1967. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Puf.
- Durkheim, É. 1968. 'Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie. Livre I Questions préliminaires', *Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie.*, 1-138. Les Presses universitaires de France. Paris : J.-M. Tremblay.
- Elias, N. 2001. *The loneliness of the dying*. New York : Continuum.
- Eschlimann, J.-P. et P. Trichet. 2016. *Monuments funéraires en Côte d'Ivoire*. Rome. SMA Publications.
- Fragnière, J.-P. 2013. *Comment réussir un mémoire ?* Paris : Dunod.
- Francois, L. 1996. *L'enquêtes et ses méthodes ; la description ethnographique*. Nathan. Paris.
- Gasquet-Blanchard, C. 2016. *Ébola, géographie d'une crise sanitaire: 1994-2005*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Gauthier, B. (éditeur). 2009. *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données*. 5th ed. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Glaser, B. G. et A. L. Strauss. 1965. *Awareness of dying*. Chicago: Aldine Pub.
- Glaser, B. G. et A. L. Strauss. 2009. *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. 4. paperback printing. New Brunswick : Aldine.

- Goffman, E. 2015. *Les rites d'interaction*. Paris: Ed. de Minuit.
- Golomski, C. 2018. *Funeral culture: AIDS, work, and cultural change in an African kingdom*. Premier édition. Bloomington: Indiana University Press, Office of Scholarly Publishing, Herman B Wells Library.
- Green, J. et N. Thorogood. 2004. *Qualitative methods for health research*. London: SAGE Publications.
- Guiblehon, B. 2009. *Neveux et esclaves dans les rites funéraires : chez les Wè et les Anyi-Bona de Côte d'Ivoire*. Paris : L'Harmattan.
- Hertz, R. 1928. *Sociologie religieuse et folklore*. Paris : Presses universitaires de France.
- Hewlett, B. S. et B. L. Hewlett. 2007. *Ébola, culture, and politics : the anthropology of an emerging disease (Case Studies on Contemporary Social Issues)*. Wadsworth Publishing Co Inc. Belmont, CA : Thomson Wadsworth.
- Hillyard, D. et J. Dombrink. 2001. *Dying Right: the death with dignity movement*. New York : Taylor and Francis.
- Holas, B. T. 1985. *L'art sacré sénoufo : ses différentes expressions dans la vie sociale*. Abidjan ; Dakar ; Lomé : Les nouvelles éd. africaines.
- Jamin, J. 1973. *La neubuleuse du Koulo Tyolo : Essai de rapport de stage et d'enquête en pays Sénoufo, 57*. Korhogo: O.R.S.T.O.M.
- Jamin, J. 1977. *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*. Paris : Les Editions François Maspero.
- Jindra, M. et J. Noret (éditeurs). 2011. *Funerals in Africa: explorations of a social phenomenon*. New York : Berghahn Books.
- Jobbé-Duval, E. 2000. *Les morts malfaisants (larvae, lemures) : d'après le droit et les croyances populaires des Romains*. Editions Exergue. Chambéry : Exergue.
- Kalika, M. 2015. *Le mémoire de master : mobiliser internet pour réussir à l'université et en grande école*. Paris : Dunod.
- Keck, F. 2021. *Les sentinelles des pandémies : chasseurs de virus et observateurs d'oiseaux aux frontières de la Chine*. Deuxième édition. Paris : Editions du Seuil.

- Kelly, A. H., F. Keck, et C. Lynteris. 2019. *The anthropology of epidemics*. New York: Routledge.
- Kingdon, J. W. 2014. *Agendas, alternatives, and public policies*. 2 ed., Harlow : Pearson.
- Laburthe-Tolra, P., J.-P. Warnier, et Quadrige. 2003. *Ethnologie - Anthropologie*. Éd. rev. et augm édition. Paris : Presses Universitaires de France.
- Leca, A. et F. Violla (éditeurs). 2003. *Le risque épidémique : Droit, histoire, médecine et pharmacie : colloque d'Aix-en-Provence, novembre 2002*. Aix-en-Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille.
- Le Breton, D. 2017. *Sociologie du risque*. PUF. Paris: 128.
- Lemaire, M. 2009. *Les Sillons de la souffrance: Représentations du travail en pays sénoufo (Côte d'Ivoire)*. Paris : Les Editions de la MSH.
- Liberski, D. (éditeur). 1989. *Le Deuil et ses Rites I*. Paris : École Pratique des Hautes Études.
- Liberski, D. (éditeur). 1994. *Le Deuil et ses Rites III*. Paris: École Pratique des Hautes Études.
- Liberski, D. et C. Henry (éditeurs). 1991. *Le Deuil et ses Rites II*. Paris : École Pratique des Hautes Études.
- Ligny, J.-M. 2010. *Mal-morts*. Nantes : l'Atalante.
- Lilleker, E. D. 2021. *Political Communication and Covid-19: Governance and Rhetoric in Times of Crisis*. New York : Routledge.
- Luckerhoff, J. et F. Guillemette (éditeurs). 2012. *Méthodologie de la théorisation enracinée : Fondements, procédures et usages*. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Lynteris, C. 2019. *Human Extinction and the Pandemic Imaginary*. Premier édition. Milton Park, Abingdon, Oxon ; New York, NY : Routledge.
- Maisonneuve, J. 1999. *Les conduites rituelles*. Paris : PUF.
- Malinowski, B. 1985. *Journal d'ethnologue*. Seuil. Paris: Éditions du Seuil.

- Malvido, E., G. Pereira, et V. Tiesler (éditeurs). 1997. *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*. 1. ed. México, D.F: Instituto Nacional de Antropología e Historia: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Marisette, J., M.-H. Forget, et L. Giroux (éditeurs). 2016. *Apprendre la recherche qualitative*. Montréal : Association pour la recherche qualitative.
- Massé, R. 1995. *Culture et santé publique: les contributions de l'anthropologie à la prévention et à la promotion de la santé*. Montréal: G. Morin.
- Massé, R. 2003. *Éthique et santé publique: enjeux, valeurs et normativité*. Sainte-Foy, Québec: Presses de l'Université Laval.
- Massé, R. 2009a. *La flexibilité des critères dans la justification éthique des interventions: du principisme spécifié à un modèle centré sur les valeurs phares*. : J.-M. Tremblay.
- Massé, R. 2009b. *La santé publique comme projet politique et projet individuel*. : J.-M. Tremblay.
- Massé, R. 2016. *Anthropologie de la morale et de l'éthique*. Hermann Editions. Paris: Hermann Editions.
- Mattéi, J.-F. 2014. *L'humanitaire à l'épreuve de l'éthique*. Liens qui libèrent. Paris: Liens qui libèrent.
- Mauss, M. 1966. *Sociologie et anthropologie, précédé d'une introduction à l'oeuvre de M. Mauss*. : PUF.
- Mauss, M. 1967. *Manuel d'ethnographie*. Éditions sociales. Paris: Éditions sociales.
- McKee, N., J. T. Bertrand, et A. Becker-Benton. 2004. *Strategic communication in the HIV/AIDS epidemic*. New Delhi ; Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Mikucki, M. S. 1934. *Bulletin international de l'académie polonaise des sciences et des lettres*. Drakarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie pod zarządem J. Filipowskiego : Académie Polonaise des Sciences et des Lettres.
- Miles, M. B., A. M. Huberman, M. Hlady Rispal, et J.-J. Bonniol. 2003. *Analyse des données qualitatives*. Bruxelles ; [Paris]: De Boeck université.

- Moller, D. W. 2018. *On death without dignity: the human impact of technological dying*. London; New York: Taylor & Francis
- Montagu, A. 1986. *Touching: the human significance of the skin*. 3rd ed. New York: Perennial Library.
- Morrison, J. 2014. *The Social License*. London: Palgrave Macmillan UK.
- Murchison, J. M. 2010. *Ethnography essentials: designing, conducting, and presenting your research*. 1st ed. San Francisco : Jossey-Bass.
- N'Da, P. 2015. *Recherche et méthodologie en sciences sociales et humaines: réussir sa thèse, son mémoire de master ou professionnel, et son article*. Paris: Harmattan.
- Nancy, R. L. et P. Kotler. 2019. *Social Marketing: Behavior Change for Social Good*. 6e édition. Los Angeles: SAGE Publications, Inc.
- Noret, J. et P. Petit. 2011. *Mort et dynamiques sociales au Katanga (République démocratique du Congo)*. Paris : L'Harmattan.
- Olivier de Sardan, J.-P. 2008. *La rigueur du qualitatif: les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Academia-Bruylant. Louvain-La-Neuve : Academia-Bruylant.
- Ouattara, T. F. 1999. *Histoire des Fohobélé de Côte d'Ivoire: une population sénoufo inconnue*. Paris : Karthala.
- Peneff, J. 1992. *L'hôpital en urgence: étude par observation participante*. Paris: Métailié : Diffusion, Seuil.
- Pope, C. et N. Mays (éditeurs). 2006. *Qualitative research in health care*. 3rd ed. Malden, Mass : Blackwell Pub./BMJ Books.
- Rongier, J. 2002. *Parlons sénoufo*. Paris : L'Harmattan.
- Roussel, L. 1965. *Région de Korhogo : étude de développement socio-économique*, Paris : Société d'études pour le développement économique et social.
- Royackers, L. M. M. 1998. *Extending Deontic Logic for the Formalisation of Legal Rules*. Dordrecht : Springer Netherlands.
- Royer, C. et C. Baribeau. 2005. *Recherche qualitative et production de savoirs*. La revue Recherches qualitatives. Montréal : Association pour la recherche qualitative.

- Royer, C. et C. Baribeau. 2009. *Recherche qualitative et production de savoirs*. Association pour la recherche qualitative. Montréal : Chantal Royer et Colette Baribeau.
- Sauvayre, R. 2013. *Les méthodes de l'entretien en sciences sociales*. Paris: Dunod.
- Seeger, M. W. et T. L. Sellnow. 2013. *Theorizing Crisis Communication*. Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons, Inc.
- Somekh, B. et C. Lewin (éditeurs). 2005. *Research methods in the social sciences*. London ; Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications.
- Soro, T. R. 2012. *Le sacré et le profane chez les Sénoufo*. Abidjan : Éditions Balafons.
- Steffens, I., K. Hagmaier, K. Wilson, W. Wilson, A. Buzdugan, et I. Söderlund. 2015. *Special edition: Ébola virus disease*. Stockholm : Eurosurveillance.
- Strang, V. et B. Powell. 2009. *What anthropologists do*. English ed. Oxford, UK ; New York: Berg.
- Strauss, A. L. 1992. *La trame de la négociation: sociologie qualitative et interactionnisme*, (I. Baszanger, éditeur). Paris: L'Harmattan.
- Strauss, A. L. et J. M. Corbin. 1998. *Basics of qualitative research: techniques and procedures for developing grounded theory*. 2nd ed. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Sylla, T. Y. et B. Taverne. 2019. *Les survivantes: Paroles de femmes guéries de la maladie Ébola en Guinée*. Paris: L'Harmattan.
- Tcherkézoff, S. 2015a. *Mauss à Samoa : L'holisme sociologique et l'esprit du don polynésien*. : pacific-credo Publications.
- Thomas, L.-V. 1975. *Anthropologie de la mort*. Payot. Paris: Payot.
- Thomas, L.-V. 1982. *La mort africaine ; idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris: Payot.
- Thomas, L.-V. 1985. *Rites de mort : pour la paix des vivants*. Fayard. Paris: Fayard.
- Thomas, L.-V. 1991. *La mort en question : traces de mort, mort des traces*. Harmattan. Paris : Harmattan.
- Thomas, L.-V. 1996. *Rites de mort : pour la paix des vivants*. Fayard. Paris: Fayard.

- Thomas, L.-V. 2000. *Les chairs de la mort : corps, mort, Afrique*. Paris : Sanofi-Synthélabo.
- Thomas, L.-V. 2010. *Mort et pouvoir*. Paris : Payot et Rivages.
- Thomas, L.-V. 2013. *Cinq essais sur la mort africaine*. Deuxième édition. Paris: Karthala.
- Trompette, P. 2008. *Le marché des défunts*. Paris : Presses de Sciences Po.
- Thomas, R. K. 2006. *Health communication*. New York, NY, USA: Springer.
- Van Campenhoudt, L. et R. Quivy. 2011. *Manuel de recherche en sciences sociales*. Paris: Dunod.
- Van Gennep, A. 1981. *Les rites de passage*. Mouton and Co et Maison des Sciences de l'homme. Paris : Éditions A. et J. Picard.
- Verdery, K. 1999. *The political lives of dead bodies: reburial and postsocialist change*. New York : Columbia University Press.
- Wouters, C. 2004. *Sex and manners: female emancipation in the West, 1890-2000*. London ; Thousand Oaks, Calif: SAGE.
- Wouters, C. 2007. *Informalization: Manners & Emotions since 1890*. Los Angeles, London: SAGE Publications.
- Wouters, C. et M. Dunning (éditeurs). 2019. *Civilisation and Informalisation: Connecting Long-Term Social and Psychic Processes*. Cham : Springer International Publishing.

Articles de presse en ligne et sites Web

- Confavreux, J. 2021. 'Le Covid a-t-il enterré le « déni de la mort » des sociétés occidentales...', *Mediapart*. <https://www.mediapart.fr/journal/culture-idees/100421/le-covid-t-il-enterre-le-deni-de-la-mort-des-societes-occidentales> (consulté le 07/10/2021).
- Coq-Chodorge, P. C. 2021. 'Covid : derrière les 100 000 morts, la procession des endeuillés', *mediapart*. <https://www.mediapart.fr/journal/france/140421/covid-derriere-les-100-000-morts-la-procession-des-endeuilles> (consulté le 07/10/2021).
- OMS. 2014b. 'Obstacles à un endiguement rapide de la flambée de maladie à virus Ébola', OMS. <http://www.who.int/csr/disease/Ébola/overview-august-2014/fr/> (consulté le 17/05/2016).

OMS. 2015a. 'Les facteurs qui ont contribué à la propagation cachée du virus Ébola et empêché son confinement rapide', <http://www.who.int/csr/disease/Ébola/one-year-report/factors/fr/>. (consulté le 21/03/2017).

Goanec, P. M. 2021a. '100 000 morts en France : sans fleurs ni commémoration'. *Mediaprt* <https://www.mediapart.fr/journal/france/140421/100-000-morts-en-france-sans-fleurs-ni-commemoration> (consulté le 07/10/2021).

Goanec, P. M. 2021b. 'Restrictions dans les cimetières : « On ne va pas faire entrer les CRS quand même ! »'. *Mediaprt* <https://www.mediapart.fr/journal/france/110421/restrictions-dans-les-cimetieres-ne-va-pas-faire-entrer-les-crs-quand-meme/commentaires> (consulté le 07/10/2021).

Vidéographie

Brunnquell, F. et A. Epelboin. 2007. 'Ébola, ce n'est pas une maladie pour rire'. [Documentaire] Congo, CAPA, 56 min 28.

Epelboin, A. 2003a. 'Ébola au Congo en février 2003 : virus, sorciers & politique' [Documentaire] Congo, CAPA, 36 min 00.

Epelboin, A. 2003b. 'Ébola, prophétie et sorcier, virus et politique' [Documentaire] Congo, CAPA, 7 min 08.

Annexes

Lettres de soutien de la préfecture régionale de Korhogo

REGION DU PORO
.....
DEPARTEMENT DE KORHOGO
.....
PREFECTURE DE KORHOGO
.....

REPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE
Union - Discipline - Travail
.....

N° 148 /RP/DPT. KGO/P. KGO/562 Korhogo, le 02 2 AOUT 2017

LE PREFET DE LA REGION DU PORO,
PREFET DU DEPARTEMENT DE KORHOGO
à
Monsieur le Directeur du CHR
de KORHOGO

Objet : Lettre de soutien et demande de
facilitation pour une recherche Doctorale.

Dans le cadre de l'élaboration de sa thèse de Doctorat en Anthropologie et Sociologie,
portant sur le thème : « Rites funéraires et plans de riposte face aux épidémies en Côte
d'Ivoire », Monsieur Kra Firmin, effectuera un séjour de six (06) mois de recherche allant
d'Août à Décembre 2017 dans la Région du Poro.

Aussi, ai-je l'honneur de vous demander de bien vouloir lui faciliter son travail de
recueil de données sur le terrain et l'accès à la documentation de votre institution./

P/LE PREFET ET P.D
Le Secrétaire Général



[Signature]

DIANDE LORNG ABOU SÉDUI
Secrétaire Général de préfecture

PREFECTURE DE KORHOGO BP 100 KORHOGO Tél. 36 86 11 21 / 36 86 11 82
36 86 11 76 fax 36 86 11 87

Scanned with CamScanner

REGION DU PORO

DEPARTEMENT DE KORHOSO

PREFECTURE DE KORHOSO

REPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE
Union - Discipline - Travail

N° 149 /RP/DPT.K60/P.K60/S62

Korhogo, le 22 AOUT 2017

LE PREFET DE LA REGION DU PORO,
PREFET DU DEPARTEMENT DE KORHOSO
à
Messieurs les Directeurs et Chefs de Service
de KORHOSO

Objet : Lettre de soutien et demande de
facilitation pour une recherche Doctorale.

Dans le cadre de l'élaboration de sa thèse de Doctorat en Anthropologie et Sociologie, portant sur le thème : « Rites funéraires et plans de riposte face aux épidémies en Côte d'Ivoire », Monsieur Kra Firmin, effectuera un séjour de six (06) mois de recherche allant d'août à Décembre 2017 dans la Région du Poro.

Aussi, ai-je l'honneur de vous demander de bien vouloir lui faciliter son travail de recueil de données sur le terrain et l'accès à la documentation de vos services./.

P/LE PREFET ET P.D
Le Secrétaire Général



DJANDE LORNG Abey Bécher
Secrétaire Général de préfecture

PREFECTURE DE KORHOSO BP 100 KORHOGO

Tél. 36 86 11 21 / 36 86 11 81
36 86 11 78 Fax 36 86 11 87

REGION DU PORD
.....
DEPARTEMENT DE KORHOGO
.....
PREFECTURE DE KORHOGO
.....

REPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE
Union - Discipline - Travail
.....

N° 150 /RP/DPT.KGO/P.KGO/562

Korhogo, le 02 AOÛT 2017

LE PREFET DE LA REGION DU PORD,
PREFET DU DEPARTEMENT DE KORHOGO
à
Messieurs les Chefs de villages de la
Sous- préfecture et de la Commune
de KORHOGO

Objet : Lettre de soutien et demande de
facilitation pour une recherche Doctorale.

Dans le cadre de l'élaboration de sa thèse de Doctorat en Anthropologie et Sociologie,
portant sur le thème : « Rites funéraires et plans de riposte face aux épidémies en Côte
d'Ivoire », Monsieur Kra Firmin, effectuera un séjour de six (06) mois de recherche allant
d'août à Décembre 2017 dans la Région du Poro.

Aussi, ai-je l'honneur de vous demander de bien vouloir lui faciliter son travail de
recueil de données sur le terrain et l'accès à la documentation de vos localités./.



P/LE PREFET ET P.D
Le Secrétaire Général

[Signature]
DIANDE LORNE Abu Béchir
Secrétaire Général de préfecture

PREFECTURE DE KORHOGO BP 100 KORHOGO

Tel. 86 86 11 21 / 86 86 11 81
86 86 11 78 Fax 86 86 11 87

Matrice de collecte des données

Items	Quoi collecter?	Auprès de qui?	Comment?
Types de mort et représentations associées	-Les imaginaires sociaux rattachés à la mort (les idées, les opinions que les populations se font de la mort) -Critères, indices ou indicateurs de la bonne ou mauvaise mort et les idées, les idées, les opinions que les populations se font de ces types de mort	-Chefs de village, de terre, de bois sacrés, de famille -Laveurs et laveuses de cadavres -Tradi-praticiens	-Entretiens
Représentations sociales des morts	-Les imaginaires sociaux rattachés aux morts (les idées, les opinions que les populations se font de la personne morte soit par accident, en grossesse, etc., soit suite à une maladie)	-Chefs de village, de terre, de bois sacrés, de famille -Laveurs et laveuses de cadavres -Tradi-praticiens	-Entretiens
Toilette mortuaire	-Acteurs, gestes, techniques, lieux, ingrédients pour l'hygiène et la purification des morts selon les types de mort -Les idées, les opinions que les populations ont de cette pratique	-Chefs de village, de terre, de bois sacrés, de famille -Laveurs et laveuses de cadavres -Tradi-praticiens - Thanatopracteurs	-Observations -Entretiens -Prises de vue -Vignettes ethnographiques
Soins mortuaires	-Acteurs, gestes, techniques, lieux, ingrédients pour soigner, entretenir et conserver les corps -Les idées, les opinions que les populations ont de ces pratiques	-Chefs de village, de terre, de bois sacrés, de famille -Laveurs et laveuses de cadavres -Tradi-praticiens - Thanatopracteurs	-Observations -Entretiens -Prises de vue -Vignettes ethnographiques

Occasions de contact	<ul style="list-style-type: none"> -Étapes / moments, lieux de touchers directs ou physique avec la dépouille, entre les participants, les liquides corporels et les objets ayant été en contacts avec le mourant ou le mort -Les idées, les opinions que les populations ont de ces pratiques 	<ul style="list-style-type: none"> -Chefs de village, de terre, de bois sacrés, de famille -Laveurs et laveuses de cadavres -Tradi-praticiens -Thanatopracteurs 	<ul style="list-style-type: none"> -Entretiens -Observations -Prises de vue -Vignettes ethnographiques
Contre-rites	<ul style="list-style-type: none"> -Acteurs, gestes, techniques, paroles, actes ou actions pour réparer une erreur ou une transgression lors des rites afin de se protéger contre les éventuels malheurs -Idées, opinions que les populations ont de ces pratiques 	<ul style="list-style-type: none"> -Chefs de village, de terre, de bois sacrés, de famille -Laveurs et laveuses de cadavres -Tradi-praticiens -Fondonon 	<ul style="list-style-type: none"> -Entretiens -Observations -Prises de vue -Vignettes ethnographiques
Résilience et formes d'adaptation	<ul style="list-style-type: none"> -Situations (maladies, urbanisation, médecine...) ayant conduit à des modifications dans les rites -Mécanismes de riposte à ces situations -Idées, les opinions que les populations ont de ces phénomènes 	<ul style="list-style-type: none"> -Chefs de village, de terre, de bois sacrés, de famille -Laveurs et laveuses de cadavres -Tradi-praticiens 	<ul style="list-style-type: none"> -Entretiens
Impératifs funéraires et impératifs socio-culturels	<ul style="list-style-type: none"> -Exigences (acteurs, gestes, paroles, actions ou actes) permis ou interdits depuis l'agonie (état mourant) jusqu'à l'inhumation du corps -Rites propitiatoires, de purification avant l'enterrement 	<ul style="list-style-type: none"> -Chefs de village, de terre, de bois sacrés, de famille -Laveurs et laveuses de cadavres -Tradi-praticiens 	<ul style="list-style-type: none"> -Entretiens -Observations -Prises de vue -Vignette ethnographique
Enterrement digne	<ul style="list-style-type: none"> Critères, indices ou indicateurs de la dignité, de l'honneur, du mérite, de la 	<ul style="list-style-type: none"> -Chefs de village, de terre, de bois sacrés, de famille 	<ul style="list-style-type: none"> -Entretiens -Observations -Prises de vue

	<p>grandeur selon la culture, la personne décédée, la famille, etc.</p>	<p>-Laveurs -Laveuses -cadavres -Tradi-praticiens</p>	<p>et de -Vignettes ethnographiques</p>
--	---	---	---

Guide d'entretien

Présentation de l'étude à l'enquêté

Je suis..... Je suis étudiant en thèse de sociologie à l'Université Alassane Ouattara (Bouaké). Je tiens d'abord à vous remercier d'avoir accepté de nous recevoir et de nous consacrer du temps. J'aimerais échanger avec vous sur « *les rites funéraires et les occasions de contact* ». De fait, les rituels funéraires sont souvent pris pour principaux facteurs de transmission de maladies à épidémicité. Récemment, l'épidémie de maladie à virus Ebola été particulièrement emblématique avec 60% en Guinée et 80% en Sierra Leone, de transmission due aux rituels funéraires Au regard de la gravité de ces maladies et de leur forte propagation, les gouvernants prennent souvent des mesures pour interdire la pratique des rituels funéraires pour éviter que ces types de maladies s'introduisent en Côte d'Ivoire ou se propagent au sein de la population. A travers ce travail nous voulons, en ce qui nous concerne, comprendre les rituels funéraires afin de mieux éclairer les stratégies de prévention en période épidémique.

Items	Informateurs clés
<p>Item 1 : Organisation socio-politique</p> <p>Objectif : Décrire l'organisation socio-politique de la société étudiée afin d'identifier les acteurs sociaux et analyser leurs champs de pouvoir</p> <p style="text-align: center;"><u>Questions</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • Comment votre société est-elle organisée ? Comment votre village est-il structuré ? (<i>par génération, système de parenté</i> ? • Quel est la place des femmes dans votre société ? Comment décrivez-vous le statut social d'une veuve dans votre culture ? comment se fait la réintégration sociale d'une femme qui a perdu son mari ? • Comment décrivez-vous le statut social d'un veuf ? Comment se fait l'intégration sociale d'un homme qui a perdu sa femme ? • Qui peut être chef (<i>Chef de village, chef de terre, chef de famille</i>) ? Comment choisi-t-on un chef ? Suite à un décès ou une destitution ? • Lorsqu'un chef meurt, quels sont les rituels qu'on fait avant de choisir un nouveau chef ? Ces rituels se font à quel moment ? (<i>Juste après le décès ou l'enterrement</i>). • Ces rituels sont-ils exécutés autour du corps ? Comment se déroulent-ils ? • Comment expliquez-vous les fonctions de ces rituels autour du corps ? <p>Item 2 : Gestion du mourir</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Les professionnels du traitement des cadavres dans les structures mortuaires • Les responsables de communautés religieuses • Les chefs traditionnels • Les initiés du <i>poro</i> • Les responsables d'associations • Les chefs de famille • Les personnes en charge du traitement des cadavres dans les villages • Personnels de pompes funèbres

Objectif : Décrire les rituels d'accompagnement exécutés autour du mourant et leurs significations sociales

Questions

- Comment vous occupez-vous des mourants ? Lorsqu'une personne est gravement malade, et qu'elle tend à mourir, qui sont ceux qui sont autorisés à l'approcher ? Pourquoi ces personnes ? Que font-elles autour du mourant ?
- Existe-t-il de rituels spécifiques pour accompagner un mourant ? Comment appelle-t-on ces rituels dans votre langue ? Pouvez-vous nous les citer et donner la signification de ces noms ? Comment sont-ils pratiqués ?
- Ces rituels sont pratiqués autour de tous les mourants ? Sinon, comment expliquez-vous que ces rituels ne sont pas pratiqués autour de tous les mourants ?
- Quel est le rôle de ces rituels ? Ils vivent à retenir le mort ou à lui permettre de mourir dignement ?
- D'ailleurs c'est quoi mourir dignement ?
- Comment peut-on considérer qu'une personne est morte dignement, selon votre tradition ? Quels sont les caractères d'une mort digne dans votre société ?
- C'est quoi une bonne mort et c'est quoi une mauvaise mort ?

Item 3 : Perceptions sociales du risque et occasions de contact

Objectif : Comprendre les perceptions sociales des risques de transmission liés aux rituels funéraires et leurs interférences avec les occasions de contact

Questions

- Qu'est-ce que la transmission ? Comment cela se dit dans votre langue ?
- Quelles sont les maladies transmissibles selon vous ? comment peut-on attraper ces maladies ? Quels sont les modes transmissions de ces maladies ?
- Dans votre culture quelles sont les maladies transmissibles que vous connaissez ? Pouvez-vous me donner leurs noms dans votre langue ? Qu'est-ce que cela signifie ? Pourquoi les appelle-t-on ainsi ?
- Quels sont les modes de transmission de chacune de ces maladies ? Comment se manifestent ces maladies ? Quels sont les symptômes ou les signes de ces manifestations de ces maladies ?

<ul style="list-style-type: none"> • La dernière fois que ces maladies ont fait leur apparition ici c'était quand ? • Ces maladies ont-elles fait des morts ? Combien ? Comment expliquez-vous ce nombre ? <i>[si le nombre de morts est élevé ou faible]</i> • Lorsqu'une personne décède d'une telle maladie est-ce que son corps peut transmettre la maladie ? Comment cela peut se transmettre par le cadavre ? • Si oui, dans ce cas comment se passe les funérailles et l'enterrement ? • Entre le cadavre d'un vieux, un adulte, un jeune adolescent, une femme enceinte ou un bébé, c'est lequel qui vous fait le plus peur ? Comment expliquez-vous cette peur particulière ? • Quelle est la différence entre ces maladies et les autres maladies graves que vous connaissez ? Comment expliquez-vous la gravité de ces maladies ? • Pour vous, est-ce qu'un cadavre peut transmettre une maladie ? Si oui comment se fait la transmission ? Si non, pourquoi ? • Pour vous qu'est-ce qu'un risque ? Sinon, qu'est-ce le danger selon vous ? • A quel moment sentez-vous une menace ? Quelles sont les choses qui vous font souvent peur ? • Quelles sont les maladies qui vous font peur ? A quel moment ces maladies commencent à vous faire peur ? Comment expliquez-vous votre peur face à cette maladie ? • Quels sont selon vous les comportements qui peuvent exposer face à une maladie ? • Chez vous ici c'est quoi qui peut donner maladie ? Comment une maladie peut attraper plusieurs personnes en même temps ? • Comment appelle-t-on, dans votre langue, ces types de maladies qui attrapent plusieurs personnes en même temps ? • Est-ce qu'il y a des cas de mort où le chef de village demande qu'on enterre autrement ? Pourquoi il prend ces décisions exceptionnelles ? • Dans ce cas les décisions du chef sont respectées par les parents du défunt ? comment expliquez-vous que les parents respectent les décisions du chef qui demande d'enterrer autrement une personne ? • Lorsqu'il y a eu Ebola le gouvernement a demandé aux populations de changer leur manière d'enterrer les morts, mais les morts ont été toujours enterrés comme avant. Comment 	
---	--

<p>vous expliquez que les populations n'ont pas changé leurs manières d'enterrer leurs morts ?</p> <ul style="list-style-type: none"> • Qu'est-ce qui fait que les décisions d'un chef sont respectées ou non ? 	
<p>Item 2 : Occasions de contact et significations sociales</p> <p>Objectif visé : Identifier les occasions de contact (avec le corps, les objets potentiellement souillés, entre les vivants) et les significations sociales de ces contacts lors des funérailles</p> <p style="text-align: center;"><u>Questions</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • Lorsqu'une personne décède ici, quels sont les différents endroits où le corps doit passer avant de l'enterrer ? Quels sont les différents endroits où le corps fait escale ? Comment vous expliquez cette trajectoire et les différentes escales ? Pouvez-vous nous expliquer le sens de chacune des étapes ? • La trajectoire est identique pour tous les morts (<i>enfants, jeune, adultes, vieux, chefs de village, chef de terre</i>) ? • Lorsqu'une personne décède dans le village où se fait le toilettage, le lavage ? Comment expliquez-vous que ce soit dans ces endroits qu'on lave les corps ? • Qui fait le toilettage ? Comment expliquez-vous que ce soit ces personnes qui font le toilettage ? • Sont-elles payées ? si oui quelle est la nature de leur rémunération (<i>argent en espèces, dons symbolique, animal</i>) ? • Habituellement comment vous occupez-vous des cadavres ? Pourquoi le faites-vous ainsi ? • Combien de temps peut passer un corps avant d'être enterré ? Pourquoi ? Comment le conserviez-vous ? Où le conserviez-vous ? • Si le corps est transféré à la morgue comment le traitement se fait-il ? Qui s'en occupe ? Quels sont les différents moments où vous touchez le corps ? est-il rémunéré ? à combien pouvez-vous évaluer cette rémunération ? • Les proches du mort interviennent souvent à la morgue dans le traitement ou le soin aux morts ? Comment interviennent-ils ? • Lorsque le corps est transféré à la morgue qui peut s'occuper de la propreté des draps ? Pouvez-vous nous décrire comment se fait l'entretien des corps à la morgue ? • Quelles sont les formes de contacts humains qu'impliquent un décès jusqu'à l'enterrement ? • Lorsqu'un chef décède qui est habilité à toucher son corps ? Pourquoi ? A quel moment 	

<p>l'enterrement a lieu et quel est le trajet à suivre ?</p> <ul style="list-style-type: none"> • Qui sont ceux qui portent le corps jusqu'au cimetière ? • Lorsqu'un initié décède, par contre qui sont ceux qui portent le corps ? Pourquoi ? Quel est le trajet pour l'enterrement ? Pourquoi ? 	
<p>Item 3 : Rituels funéraires et significations sociales</p> <p>Objectif visé : Décrire les rituels funéraires et leurs significations sociales</p> <p style="text-align: center;"><u>Questions</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • Racontez-nous comment les choses se passent chez vous depuis l'annonce de la mort jusqu'à la mise en terre ? (<i>auto identification à quoi ? Religion ? Ethnie etc.</i>) • Selon votre culture ou votre religion, comment doit-on traiter les cadavres ? Comment vous enterrez-vous vos morts ? Quels sont les rituels importants qui accompagnent les morts ? quels est la signification de ces rituels ? • Qu'est-ce qu'un mort selon vous ? Comment enterre-t-on dignement un mort ? (<i>le nombre importants de participants aux funérailles, la durée de la conservation, le taux important des cotisations</i>) • Quels sont les différents rituels qui sont exécutés autour du mort avant l'enterrement ? Comment ces rituels sont organisés ? Qui sont ceux qui pratiquent ces rituels ? Pourquoi ces personnes ? Quel est la signification de ces rituels ? • Pouvez-vous nous décrire comment les veillées funéraires sont-elles organisées ici ? • Pendant la veillée qui sont les personnes qui font les dons ? A qui font-ils ces dons et pourquoi ? • Est-ce une obligation de faire des dons lors des funérailles ? Pourquoi ? Et à quel moment les dons sont faits ? • Quel est la place des initiés dans votre culture ? • Lorsqu'un initié meurt comment se fait son enterrement ? (<i>Poro, masque, danse</i>) Pourquoi vous les enterrez ainsi ? • Y a-t-il de rituels à faire au cimetière avant de mettre le cercueil dans la tombe ? Pouvez-vous nous décrire ces rituels ? • La dernière fois qu'un initié est décédé, pouvez-vous nous décrire comment les choses se sont passées de l'annonce jusqu'à l'enterrement ? 	

<ul style="list-style-type: none"> • Comment-on enterre un chef selon votre tradition ? Quels sont les rituels qui accompagnent le corps du chef ? A quel moment dit-on qu'on a enterré dignement un chef ? 	
<p>Item 4 : Adaptations et formes de résilience face à la menace</p> <p>Objectif visée : Identifier les stratégies d'adaptation et les formes de résilience existant dans la culture locale en cas de transgression ou de non-respect des rituels</p> <p style="text-align: center;"><u>Questions</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • Lorsqu'une personne est atteinte d'une maladie transmissible comment faites-vous pour ne pas que cette maladie contamine d'autres personnes ? • Ceux qui s'occupent du malade, comment s'arrangent-ils pour ne pas être contaminer ? • Existe-t-il des feuilles ou des potions pour se protéger contre ces types de maladies ? Comment se prépare cette potion ? Comment cette potion est utilisée ? (<i>purification, prévention ou curatif</i>) • Dans votre culture, à quel moment dit-on qu'une personne a connu une mauvaise mort ? Comment appelle-t-on ces morts dans votre langue ? • Comment vous enterrez-vous les morts dites mauvaises ? Lorsqu'une personne décède d'une maladie transmissible, comment ces funérailles sont organisées ? • Quand est-ce qu'on dit chez vous qu'un rituel a été transgressé ou qu'il n'a pas été bien exécuté ? • Un rituel mal exécuté peut avoir des conséquences sur la société ? Quels pourraient être ces conséquences ? • Lorsque les rituels funéraires sont transgressés, existe-t-il des moyens pour rattraper ou corriger l'erreur commise ? Pouvez-vous nous dire comment ces rituels se font ? • Comment appelle-t-on ces cérémonies funéraires dans votre langue ? Qui sont ceux qui font ces rituels ? • Quelles sont les règles en vigueur en ce qui concerne les contacts entre les personnes (<i>membres de la famille ou non</i>) et le cadavre ? Pourquoi ces restrictions ? • Ces mesures sont-elles instituées par la culture ? Comment elles ont été construites ? 	

Item 5 : Impératifs funéraires

Objectifs : Rechercher les imaginaires sociaux rattachés au cadavre et les logiques de l'indispensabilité des rituels funéraires et des contacts

Questions

- Dans votre culture quels sont les choses qui sont interdites lorsqu'il y a un décès ? Qu'est-ce que vous ne ferez jamais si quelqu'un meurt ? Pourquoi ?
- Quand quelqu'un décède quels sont les choses qu'on ne peut pas ne pas faire ? (*les choses qu'on ne peut pas s'empêcher de faire*) Pourquoi ?
- Par contre qu'est-ce que vous êtes obligés de faire quand quelqu'un meurt ?
- Pourquoi par exemple, il est rare d'enterrer une personne sans l'avoir lavée ?
- Qu'est-ce qu'un cadavre pour vous ? Est-il possible d'enterrer un mort sans les rituels ?
- Comment vous expliquez le fait que vous vous sentiez obliger d'entretenir un mort avant son enterrement ?
- Aller aux funérailles, est-ce une obligation, selon vous ? si non Pourquoi ? si oui, à quel moment cela devient une obligation ?
- Les rituels constituent selon vous un pacte ? Pourquoi ? Comment vous expliquez le fait que vous vous sentiez obliger d'exécuter les rituels funéraires quand quelqu'un décède ?
- Lorsqu'une personne décède, quels sont les rituels qu'il faut forcément faire avant de l'enterrer ? Pourquoi ?

Table des matières

Résumé.....	I
Liste des sigles, acronymes et abréviations	III
Table des illustrations	IV
Sommaire	V
Note aux lecteurs.....	VI
Remerciements.....	VII
Avant-propos.....	IX
Introduction.....	1
1. Contexte de la recherche.....	2
2. Constats de recherche	5
Constat 1 : L'indissociabilité des rituels funéraires aux institutions sociales sacrées et à la vie quotidienne des Senoufo	5
Constat 2 : Un système funéraire extrêmement exigeant dans une aire culturelle hermétique, mais ouverte	7
Constat 3 : la diversité des espaces funéraires et variabilité des occasions de contact .	8
Constat 4 : La complexité des rites funéraires : enjeux et défis des politiques biosécuritaires	9
3. État de la question	10
3.1. Les formes de socialisation de la mort.....	11
3.1.1. La gestion sociale du funéraire et des cadavres de masse en temps d'épidémie	11
3.1.2. La gestion du funéraire et des cadavres issus d'une mort culturellement idéale	13
3.1.3. Le traitement social des décès culturellement indésirables.....	17
3.1.4. Fonctions sociales des rituels funéraires	23
3.1.5. Les potentiels risques liés à un rituel funéraire bâclé ou transgressé.....	24
3.2. Changement social et gestion des décès	25
3.2.1. La médicalisation des décès et les changements de paradigmes.....	25
3.2.2. La transformation sociale des rituels funéraires : entre permissivité et informalisation	28
3.3. Les pouvoirs publics dans la gestion du funéraire	34
3.3.1. La « sanitisation » du funéraire en temps de crise de mortalité par épidémie	34
3.3.2. La biosécurisation du funéraire en temps de crise de mortalité par épidémie .	37
3.4. L'intérêt d'une anthropologie de la mort dans les politiques de préparation et de réponses aux épidémies	38
3.4.1. Les sciences sociales dans la gestion des épidémies	39
3.4.2. La mort comme un « fait bio-social total »	41
3.4.3. Les rituels funéraires comme analyseurs du social	43
3.4.4. Rites et rituels : des objets de contextualisation et de co-construction	47
3.4.5. L'analyse séquentielle et la temporalité des rituels funéraires.....	52
3.5. Positionnement de la thèse	54
3.5.1. Les questions de recherche.....	55
3.5.2. Thèse défendue.....	56
3.5.3. Les objectifs de recherche	56
Matériels et méthodes	57
4. Faire une anthropologie des occasions de contact et des impératifs funéraires à partir de l'expérience de la maladie à Virus Ébola	58

4.1. Les considérations éthiques de la recherche	60
4.2. Choix du site d'étude.....	60
4.2.1. L'aire culturelle senoufo	60
5. Types de données	64
5.1. Les données d'entretiens.....	65
5.2. Les données d'observations.....	66
5.3. Les images	67
5.4. Les données documentaires	67
5.5. Les données bibliographiques.....	68
6. Le processus de collecte des données	69
6.1. L'immersion.....	69
6.1.1. L'entrée sur le terrain.....	70
6.1.2. Les civilités.....	71
7. Méthodes et techniques de collecte	73
7.1. les méthodes de la théorisation enracinée.....	73
7.2. Les techniques de collecte	75
7.2.1. Les techniques d'identification des répondants	75
7.2.2. Les techniques d'observations.....	79
7.2.3. Les prises de vues.....	84
7.2.4. Les entretiens individuels semi-structurés et les échanges occasionnels.....	85
7.3. La recherche bibliographique et la recension de documents.....	87
7.3.1. La recherche bibliographique	87
7.3.2. La recension de documents	88
8. Les défis méthodologiques	89
8.1. Peur et méfiance des personnels de la morgue au début de l'immersion.....	89
8.2. Qui doit consentir ? Entre l'éthique de la recherche, la morale et la déontologie professionnelle	90
9. Les politiques de terrain	91
9.1. Le recrutement d'enquêtrices pour des questions féminines	91
9.2. Les observations : une solution pour étudier le silence ?.....	92
10. Le déroulement du traitement et de l'analyse des données	93
10.1. La sauvegarde et l'archivage des données	93
10.2. La transcription des données	95
10.3. L'importation et l'organisation des données dans NviVo®	95
11. L'analyse des données.....	96
11.1. Le processus d'encodage des données.....	96
11.2. Le croisement des codes ou les requêtes.....	98
12. Cadre conceptuel d'analyse	99
12.1. Rites funéraires et fenêtres d'opportunité	100
12.2. Des risques sanitaires et des risques socio-culturels.....	104
12.3. Des représentations sociales	106
12.4. La démarche opérationnelle de l'anthropologie des occasions de contact et des impératifs funéraires	108
13. Les moyens de la recherche.....	110
13.1. Les moyens en temps	111
13.2. Les moyens financiers	112
13.3. Les moyens logistiques	113
14. Corpus de données et biais de la recherche.....	114
14.1. Les biais et les limites de la recherche.....	114
14.2. Le corpus de données.....	116

Résultats.....	118
Chapitre 1 : La mort, les types de mort et les impératifs funéraires dans l'aire culturelle senoufo	119
1.1. Les représentations sociales de la mort chez les Senoufo de Côte d'Ivoire .	120
1.1.1. Conceptions culturelles de la personne humaine et représentations collectives de la mort	120
1.1.2. L'ininterruption de la vie après la mort	123
1.1.3. Modèles culturels explicatifs des causes de décès	126
1.2. Perceptions sociales des formes de manifestations de la mort et catégorisation des décès	130
1.2.1. Les liquides corporels lors du décès.....	130
1.2.2. La temporalité, les lieux, l'état physiologique et les circonstances du décès	132
1.2.3. La fréquence de décès dans le temps et dans l'espace	136
1.3. Perceptions sociales du risque de contagion cadavérique et catégorisation des cadavres	139
1.3.1. Les <i>senon</i> ou les cadavres dangereux et agressifs.....	140
1.3.2. Les cadavres potentiellement dangereux et agressifs.....	143
1.3.3. Les cadavres à risques modérés.....	146
1.3.4. Tout cadavre humain comporte des risques	147
Chapitre 2 : Enjeux liés au réaménagement des rituels funéraires.....	150
2.1. Cartographie des principaux acteurs légitimes locaux impliqués dans les processus décisionnels et la prise en charge des corps.....	151
2.1.1. La catégorie des personnes initiées : les acteurs du <i>poro</i> , <i>sandogo</i> , <i>dozo</i> ...	151
2.1.2. Les familles et les lignages	154
2.1.3. Les thanatopracteurs et le personnel des entreprises de pompes funèbres	156
2.2. « Le senoufo vit des funérailles et le senoufo a peur de la honte... » :	
logiques sociales liées à l'impérativité des rituels funéraires	159
2.2.1. Assister le mourant, prendre soins du corps : entre construction d'une mort acceptable et reproduction sociale de la dignité humaine	160
2.2.2. Les rassemblements funéraires comme une mise en sens de l'enterrement culturellement honorable	163
2.2.3. La logique sociale de la honte et la dignité dans la mort.....	166
2.2.4. « Si tu cotises pour moi, si pour toi arrive, il faut que je fasse aussi !... » : la logique de la solidarité sociale et de la redevabilité dans la mort	169
2.2.5. La transmission des valeurs et l'entretien social de l'ordre des interactions	171
2.3. Les risques liés à la manipulation des corps sans respect des précautions culturelles	174
2.3.1. La peur du courroux des ancêtres et la vengeance du mort	174
2.3.2. La peur des entités nosologiques populaires liées aux cadavres	177
2.4. Intérêts culturels, symboliques et institutionnels en cause par le réaménagement des rituels funéraires.....	180
2.4.1. « Ceux qui savent n'en parlent pas... » : entre peur et protection des valeurs..	181
2.4.2. Le risque de remise en cause des enjeux socio-économiques et de l'image du lignagère	185
2.4.3. Le risque de remise en cause de l'autorité et l'ordre des interactions sociales.	187

Chapitres 3 : Les pratiques mortuaires face aux exigences sanitaires : le social au prisme de la biosécurité.....	191
3.1. Lieux et pratiques funéraires constituant des occasions de contact avec la personne mourante et ses liquides corporels	192
3.1.1. Les pratiques culturelles d'accompagnement des personnes mourantes à domicile	192
3.1.2. Les pratiques d'accompagnement dans les espaces hospitaliers.....	194
3.2. Lieux et pratiques funéraires constituant des occasions de contact avec le corps de la personne décédée et ses fluides corporels.....	198
3.2.1. La thanatopraxie et la gestion du funéraire à la morgue	198
3.2.2. La gestion des « corps frais » et des linceuls souillés par des fluides corporels à la morgue	201
3.2.3. Les « cases » de conservation et les douches mortuaires dans les villages	203
3.2.4. Les toilettes mortuaires et la mise bière au village	208
3.3. Des rites funéraires ne constituant pas d'occasions de contact avec le cadavre et des objets souillés	214
3.3.1. L'annonce du décès.....	215
3.3.2. Les cérémonials de la toilette mortuaire	218
3.3.3. Les cérémonies d'hommage au kafoudal (espace funéraire).....	219
3.3.4. Le creusement et la construction de la tombe	221
3.3.5. Analyse des risques sanitaires imputables aux pratiques funéraires à l'une des modes de transmission interhumaine de la MVE	224
Chapitre 4 : Contre-rituels et fenêtres d'opportunité pour la co-construction et la négociation en temps d'épidémie	227
4.1. Des contre-rituels pour le non-respect des impératifs funéraires	228
4.1.1. <i>Couwélé kalèlè</i> ou les rituels de simulation et de substitution	228
4.1.2. Le <i>latchow</i> ou <i>latchôw gueul</i> ou le substitut du cadavre absent	234
4.1.3. Les pratiques expiatoires pour extirper la malédiction	235
4.1.4. Les rituels de pardon et de réparation (<i>coufiguiri</i>)	236
4.2. Pratiques d'évitement ou de prévention des dangers liés aux corps et aux prises de risques dans les pratiques funéraires.....	237
4.2.1. Des dispositifs préventifs et prophylactiques contre les entités nosologiques populaires liées aux cadavres	238
4.2.2. Des rituels propitiatoires lors des prises de risques : l'exemple du creusement de la tombe	241
4.2.3. Les pratiques divinatoires et la co-construction de la réparation	243
4.3. Cimetières, tombes et pratiques d'inhumation	244
4.3.1. Diversité et variabilité des espaces d'inhumation	244
4.3.2. Les tombes anonymes.....	247
4.3.3. Les enterrements rapides du fait de l'âge ou des manifestations de la mort....	249
4.3.4. Les enterrements rapides et les pratiques de dissimulation des cadavres à risques majeurs	251
4.4. La diversité et la plasticité des rituels funéraires	254
4.4.1. Le séquençage des cérémonies funéraires : entre opportunités d'agir et vigilance dans la négociation des normes biosécuritaires	254
4.4.2. Les changements socio-culturels et l'informalisation des rituels funéraires	259
Analyse et discussion	266
1. Retour sur les questions de recherche et les résultats clés.....	267
2. Contextualiser les dispositifs « d'enterrement digne et sécurisé »	273

2.1.	Enterrement culturellement digne et sécurisé selon les institutions de santé globale	273
2.2.	Les concepts « d’enterrement » et de « dignité » au prisme de la culture..	278
2.3.	De la sécurité dans une crise de mortalité par épidémie ..	290
2.4.	Tension entre anthropologie et santé publique ..	297
3.	Vers la nécessité d’une anthropologie des épidémies	300
3.1.	L’anthropologie en l’état dans les politiques de préparation et de réponse aux épidémies ..	302
3.1.	Pour une anthropologie des urgences ..	315
	Conclusion	327
	Bibliographie	332
	Annexes.....	XIII
	Table des matières.....	XXVI