

Les bois sacrés en Afrique de l'Ouest Quelques pistes d'analyses

Stéphan DUGAST
(IRD, UR 169, MNHN, Paris)

Dans un texte publié il y a déjà plus de dix ans, Michel Cartry, un éminent africaniste sollicité par des spécialistes de l'Antiquité pour faire une présentation synthétique de la question des bois sacrés en Afrique, faisait le constat désabusé de l'absence de tout travail ethnologique de synthèse sur ce thème, non seulement à l'échelle de tout le continent, mais même plus modestement à celle d'une aire culturelle ou d'un grand ensemble régional (CARTRY (1993) : 194). Plus de dix ans après, à l'exception dudit texte, le même constat s'impose. Et il est particulièrement significatif que cette fois encore le diagnostic soit produit à l'occasion d'une réunion de compétences suscitées par des spécialistes d'autres régions du monde. Pourtant, comme le faisait déjà observer Michel Cartry, les matériaux ne manquent pas. Certes, ils sont pour l'essentiel disséminés à travers d'innombrables études à orientation principalement monographique, mais il en faut en général plus, fort heureusement, pour décourager tout effort de synthèse dans bien d'autres domaines thématiques. Pourquoi la question des bois sacrés ferait-elle ainsi exception ?

Qu'il faille par deux fois, à plus d'une décennie de distance, l'impulsion de spécialistes d'autres parties du monde pour qu'un matériel pourtant abondant fasse de la part d'un africaniste l'objet de tentatives de classification n'est peut-être pas qu'un fait contingent. On y verra le signe de la perception d'une difficulté particulière à ordonner ce foisonnement de faits en catégories bien circonscrites : plus que leur dissémination dans des sources dispersées, les faits souffriraient intrinsèquement d'une diversité excessive, rendant vaine, à première vue tout au moins, la présentation synthétique d'un modèle général¹.

1 - CARTRY M. (1993). p.194, en vient même à confesser un certain embarras, compte tenu de cette diversité, face

Face à une telle situation, les ethnologues, comme bien d'autres chercheurs de diverses disciplines sans doute, ont coutume de procéder par réduction du champ d'analyse. L'un des exemples les plus fameux est celui de l'étude des systèmes de parenté où un éclairage décisif a été apporté par Claude Lévi-Strauss (1949) dès lors que cet auteur s'est imposé de circonscrire le champ de son analyse en se limitant aux seules sociétés où les systèmes de parenté constituent de manière patente la structure dominante. Provisoirement écartées de l'analyse, les autres formes de sociétés devaient néanmoins bénéficier par la suite indirectement des résultats de celle-ci dans la mesure où leurs propres systèmes de parenté gagnent à leur tour en intelligibilité, ne serait-ce que par éclairage comparatif. C'est la même démarche que préconise un spécialiste des systèmes de classes d'âge (TORNAY (1988)), autre domaine où le foisonnement des exemples rend difficile toute appréhension globale du champ. Mais, ici comme là, l'idée maîtresse permettant d'isoler un sous-ensemble cohérent et organisable tient à la sélection des exemples où les systèmes sociaux considérés (de parenté ou de classes d'âge) apparaissent comme structure dominante dans l'organisation sociale, et présentent à ce titre des traits particulièrement significatifs. S'il ne saurait être question, dans le domaine des bois sacrés, de retenir un critère de cette nature, l'idée d'isoler un sous-ensemble se prêtant favorablement à une première mise en ordre présente, quant à elle, un intérêt indéniable. Comment, au sein de ce sous-

à l'emploi du concept de bois sacré : « Dans les religions traditionnelles de l'Afrique noire, la sacralisation d'un groupement d'arbres, d'un bois ou d'une portion de forêt est associée à des procédures rituelles si variées qu'on peut parfois se demander si le terme de bois sacré a une quelconque utilité. » Et d'ajouter : « De fait beaucoup d'africanistes, estimant que ce terme ne correspond à aucune notion précise, éviteront de l'employer. »



Fig. 1 - Rite de libation des prémices du sorgho à l'instance «peau de la terre» abritée dans un bois sacré chez les Bassar du Togo. Avant de procéder aux libations proprement dites les participants sont tenus de se dévêtir afin de retrouver l'apparence des hommes de l'origine (le bois sacré jouant le rôle d'instance de communication avec le monde de l'antériorité).

ensemble, les exemples retenus se positionnent-ils les uns par rapport aux autres, et en quoi cet ordonnancement est-il susceptible d'éclairer certaines de leurs propriétés ?

C'est, d'une certaine manière, la voie dans laquelle a choisi de s'engager Michel Cartry. Écartant provisoirement de son analyse maintes formes de bois sacrés africains dont il évoque quelques exemples (1993 : 197), il ne retient que deux types contrastés qu'il se propose d'analyser plus en profondeur, en tirant parti, précisément, de ce contraste derrière lequel on peut voir s'ébaucher un premier principe d'organisation interne du champ. Après avoir établi la récurrence de ces deux modèles dans les études africanistes, il s'attache, sur la base d'un exemple particulièrement richement documenté pour chacun de ces modèles, à montrer en quoi ils se répondent l'un l'autre autour de caractéristiques spécifiques qui, ainsi mises en évidence, à la fois les rendent mutuellement intelligibles et font ressortir avec plus de netteté leurs traits les plus essentiels. Il parvient ainsi non seulement à mieux faire ressortir les caractéristiques distinctives de chacun d'eux, mais aussi à esquisser un début d'ordre et de classement dans la diversité des bois sacrés en Afrique.

Prolongeant cet effort, je me propose ici d'en

résumer les acquis avant d'élargir le spectre des modèles pris en compte en faisant une place à un modèle intermédiaire, qu'on pourrait dire hybride, puis en étendant l'analyse à des sites qui semblent à première vue totalement étrangers à la question des bois sacrés : je veux parler des aires de feux rituels que certaines sociétés des savanes africaines réservent à cet usage exclusif à des fins de purification de leurs territoires. Nous verrons l'éclairage que peut apporter à l'analyse des bois sacrés la prise en compte de telles pratiques.

Dans son approche des bois sacrés africains, Michel Cartry retient donc deux modèles qui se sont peu à peu imposés à l'attention des africanistes avec le développement de ce qu'il appelle deux traditions : l'une incarnée par des auteurs avant tout français (avec notamment BINGER L.G., dont les observations remontent à 1888, soit à une période particulièrement précoce pour les études africaines, et M. Delafosse, dont les descriptions furent constituées à la faveur de longs séjours qu'effectua cet auteur en tant qu'administrateur des premiers temps de la colonisation), l'autre constituée autour de l'analyse d'une forme particulière de bois sacré, repérée par divers auteurs mais formalisée de manière précise par des anthropologues

britanniques (R.S. Rattray, M. Fortes et J. Goody). Le terme de « traditions » évoque assez bien certains des enjeux et des contraintes qui ont pesé sur ce champ de recherche. Sans insister outre mesure sur cet aspect, Michel Cartry établit, tout en déroulant l'exposé des faits qu'il a rassemblés, en quoi la simple observation sur le terrain, en dépit de son apparente évidence, surtout s'agissant de faits aussi visibles *a priori* que des bois sacrés, est tributaire des catégories (ou de leur absence) construites par ceux qui la font. Ainsi, bien qu'ayant de toute évidence rencontré — et même commencé à décrire — des bois sacrés relevant du modèle qui, vingt ans plus tard, commencera à émerger dans les travaux des anthropologues britanniques, M. Delafosse se borne à les signaler faute d'avoir su identifier, derrière ces sites à l'apparence banale, des bois sacrés à part entière, dotés de propriétés distinctes de celles que le même auteur a su parfaitement reconnaître et analyser à propos de ceux relevant de l'autre modèle, qui lui était plus familier (CARTRY (1993) : 196). C'est en ce sens qu'on peut véritablement parler de traditions à propos de la mention, de la description et de l'analyse de ces formations boisées, tant leur appréhension dépend des schèmes de pensée portés par les observateurs. On rejoint ici l'un des problèmes classiques de la discipline : bien que l'anthropologie se donne comme principe méthodologique majeur d'inviter l'observateur à se défaire le plus possible de ses catégories usuelles d'analyse, voire de perception, elle est constamment confrontée à la difficulté de l'appréhension de réalités étrangères auxquelles l'observateur n'aurait pas été préparé. De fait, c'est dans la production renouvelée de modèles d'abord très approximatifs, appelés à remplacer dans un premier temps les catégories indigènes faisant défaut à l'observateur, que la discipline réalise la part sans doute la plus importante de ses progrès, lui permettant d'élargir considérablement ce qu'on pourrait appeler son champ de perception, se concrétisant par l'apport de matériaux nouveaux en quantité considérable. Mais une étape ultérieure est franchie avec la mise au jour des principes qui président à l'organisation des faits les uns par rapport aux autres. C'est ce que permet la mise en regard des deux modèles de bois sacrés retenus par Michel Cartry.

Quelles sont les principales caractéristiques de ces deux modèles de bois sacrés ? Le premier correspond à des formations végétales souvent de grande taille, dont l'intérieur est aménagé par le tracé d'allées, de clairières, parfois par la présence d'abris où sont gardés certains objets rituels, etc. De tels bois sacrés sont considérés comme le lieu d'élection d'une puissance très particulière au culte

de laquelle des cohortes de jeunes hommes (il existe aussi, dans certains cas, des lieux similaires pour les femmes) seront périodiquement initiées. Point essentiel : il s'agit de cultes à mystères dont sont exclues certaines composantes de la société (ainsi, dans le cas des cultes d'initiation masculine, les jeunes garçons n'ayant pas encore atteint l'âge requis et les femmes). On comprend la fonction première de tels bois sacrés : dissimuler aux yeux du plus grand nombre la teneur du culte mis en œuvre afin d'en réserver la connaissance à une catégorie bien définie de la population. Ainsi, les rites qui se déroulent périodiquement au sein d'un tel bois sacré sont plus que de simples rites de passage, marquant le passage de l'enfance à l'âge adulte ; ils visent à l'initiation collective d'une fraction de la société au culte d'un génie particulier (*ibid.* : 197). C'est là une avancée notable des descriptions de Delafosse après les nouvelles observations que celui-ci fut amené à faire, souligne Michel Cartry : « les bois sacrés ne sont plus décrits comme de simples écoles d'initiation préparant à la vie adulte, mais comme des lieux où se dispense un enseignement ésotérique, secret et spécifiquement religieux » (*ibid.*).

Le second modèle de bois sacrés, révélé, et surtout formalisé plus tard par les travaux des anthropologues britanniques, présente de tout autres caractéristiques. Au lieu de bois aménagés, comportant allée, clairière, foyers, ustensiles, mais aussi constructions, objets rituels tels que masques, rhombes, instruments de musique, on a affaire à des bosquets laissés totalement à leur couverture végétale spontanée. L'existence de tels bosquets n'est plus liée à celle d'un culte à une puissance ayant de nettes affinités avec les thèmes de la dissimulation et de l'exclusion de certaines composantes de la société, elle est partie intégrante d'un système territorial très particulier qu'ont développé les sociétés où on les observe. De fait, c'est un sous-ensemble de sociétés bien déterminé qui a donné le jour à de tels bois sacrés et, par conséquent, à de tels systèmes territoriaux : on peut ainsi tracer les contours d'une région qui englobe le nord du Ghana (sur lesquelles ont porté les observations des chercheurs britanniques), l'extrême sud du Burkina Faso et le nord du Togo (deux zones où les recherches les plus récentes ont été conduites). La particularité de tels systèmes territoriaux est que les unités qui les composent « ne sont pas des villages ou des quartiers de villages mais des aires rituelles dont les "points d'ancrage" sont constitués par de tels groupements d'arbres » (CARTRY (1993) : 197). Les cultes qui sont rendus à ces groupements d'arbres visent par conséquent à exercer une action rituelle sur ces aires dans leur ensemble. Dans toutes ces sociétés,



Fig. 2 - Feu en bordure d'un bois sacré (Bassar du Togo). Après l'éprouvant travail de défriche effectué tout autour du bois sacré en vue de le préserver des feux de brousse accidentels, le feu est mis, sous étroite surveillance, sur les parties immédiatement au-delà de la zone défrichée, à titre préventif.

bien que les termes par lesquels ces bosquets sont désignés soient variables d'une langue à l'autre, ils ont comme point commun de se décomposer partout de la même manière, associant les notions de peau et de terre. Les « peaux de la terre » sont ces puissances du territoire rendues visibles par ces formations végétales épargnées que sont les bois sacrés de ce second type. Comme le suggère le nom par lequel on les désigne partout où elles existent, elles ont cette propriété d'agir sur la surface de la terre d'une portion donnée de territoire.

L'originalité de l'approche de Michel Cartry dans l'analyse de ces deux types de bois sacrés est, outre leur rapprochement à des fins de comparaison contrastive, de rattacher leurs caractéristiques notamment végétales aux attributs de la puissance concernée dans chaque cas. Pour ce qui est des bois relevant du premier modèle, on a vu en quoi l'aménagement du site, avec une allée conduisant au cœur de l'aire boisée, une clairière établie en son centre, pour ne retenir que ces deux traits, sont conformes à la vocation de secret attachée aux cultes à mystères qui s'y déroulent : soustraire à la vue des non-initiés tous les actes rituels déployés dans le cadre de ce culte. Pour ce qui est des bois sacrés relevant du second modèle, les travaux plus récents d'un auteur contemporain, Danouta Liberski (1991, voir aussi LIBERSKI-BAGNOUD (2002)),

portant sur la société kasena du sud du Burkina, permettent de préciser leurs propriétés en rapport avec leur configuration végétale. À l'inverse de l'idée prédominante s'agissant des bois sacrés du premier modèle (ceux à vocation initiatique), ces bosquets associés à des unités territoriales sont non pas constitués et aménagés par l'homme mais résultent d'une barrière d'interdits qui en fait des plages retirées de l'usage commun. Ce caractère « en creux » est particulièrement révélé par le geste que fait le maître de la terre, personnage rituel de tout premier plan dans ces sociétés, lorsqu'il fonde un nouveau bois sacré et, partant, une nouvelle unité territoriale. Se rendant sur le lieu où a été reconnu la présence d'une puissance « peau de la terre », il entreprend un travail de défrichement. Ceci non pour aménager un espace rituel à l'intérieur d'une formation végétale dense comme dans le cas des bois à vocation initiatique, mais, tout au contraire, pour délimiter la zone boisée qui devra être laissée intacte.

Quel est le sens de ce soin pris dans la préservation d'un espace boisé vis-à-vis de toute action humaine ? Il s'agit de doter l'unité territoriale constituée parallèlement d'un lieu dont la physionomie rendue si particulière soit à même de porter témoignage, localement, de la terre des origines, ou, plus exactement, d'une partie de celle-ci. Ce lieu fera ainsi, pour ladite unité territoriale, office

de point de connexion avec le monde des origines, ce monde d'où proviennent toutes les graines permettant d'ensemencer la terre, de la rendre féconde par conséquent, que ce soit en plantes cultivées, en animaux d'élevage ou en hommes. Toute entame faite à l'intérieur d'un bois de ce type remettrait en cause cette propriété et constituerait une menace pour la perpétuation du groupe établi dans l'unité territoriale correspondante.

Je laisse ici de côté les très intéressants développements que Michel Cartry tire de l'analyse d'un exemple particulièrement bien documenté de bois sacré d'initiation (exemple étudié par Moustapha Sanogo chez les Worodougou de Côte d'Ivoire), et les considérations qu'il en dégage par la comparaison avec l'exemple kasena déjà mentionné. Je me bornerai à signaler le contraste qu'il parvient à établir entre, d'une part, la fondation d'une terre de village à laquelle contribuent les peaux de la terre kasena et, d'autre part, l'installation d'une nouvelle terre (une terre qui viendrait pour ainsi dire se superposer à celle du village — laquelle est la « terre aînée ») en quoi consisterait l'aménagement d'un bois sacré à vocation initiatique, « terre » qu'il va falloir ensuite, au moyen de rites appropriés, détacher progressivement de celle du village. Dans la suite de cette présentation, je voudrais surtout tenter de prolonger les réflexions qui viennent d'être résumées en introduisant un exemple à bien des égards intermédiaire, celui qu'offrent les Kabyè du Nord-Togo.

Dans cette société, les bois sacrés occupent une place de tout premier plan. Tout en remplissant une fonction équivalente à celle des « peaux de la terre » des sociétés voisines de l'ouest, ils jouent aussi un rôle prépondérant dans les rites initiatiques. Or, du point de vue de leur apparence, on observe qu'ils présentent des caractères empruntés à chacun des deux modèles qui ont été esquissés ci-dessus : bien qu'aménagés pour abriter certains des épisodes des rites initiatiques, ils sont simultanément l'objet d'interdits de prélèvements du même type que ceux qui sont édictés à propos des bosquets de type « peaux de la terre ». Marie Daugey (2005), qui commence l'étude de cette société atypique à bien des égards, montre que les deux aspects sont liés, qu'ils constituent les deux faces d'un même phénomène : les hommes initiés dans les bois sacrés sont ceux qui auront pour fonction d'être voués, à titre collectif, au territoire, en contribuant à sa défense, mais aussi à son entretien, etc. L'existence de cette cohorte d'hommes jeunes et vigoureux mis au service de l'intérêt collectif à l'échelle de chaque unité territoriale vient ainsi renforcer l'action

rituelle qu'assure l'instance abritée dans le bois sacré, qui, comme dans les exemples relevant du second modèle dont il a été question auparavant, est chez les Kabyè aussi le lieu par lequel s'établit la connexion avec le monde de l'origine. L'intérêt de cet exemple est qu'il confirme, d'une certaine manière, l'adéquation entre forme du bois sacré et propriétés de l'instance associée.

Mais d'autres enseignements peuvent être tirés de ces bois sacrés kabyè. Auparavant, il est utile de revenir sur l'un des traits des bois sacrés du second modèle exposé par Michel Cartry puis, sur la base de ce trait particulier, d'introduire d'autres nouveaux exemples. Les bois sacrés « peaux de la terre », a-t-il été dit, voient le jour chez les Kasena à la suite d'une opération très particulière mise en œuvre par un ritualiste ayant statut de maître de la terre, opération qui consiste à faire apparaître en creux, en quelque sorte, cette formation boisée. Le défrichage en quoi consiste cette opération établit, on l'a vu, une double délimitation : celle, effective, de l'aire restreinte appelée à devenir le bois sacré proprement dit, mais aussi celle, symbolique et à une autre échelle, de l'unité territoriale associée dans son ensemble. Chez les Bassar du nord du Togo que j'ai étudiés, une telle opération de défriche est mise en œuvre chaque année par un groupe d'hommes diligents à cette fin par les représentants des diverses fractions du clan détenteur du site. C'est donc un travail collectif qui est effectué périodiquement pour assurer le renouvellement du bois sacré et non, comme chez les Kasena, un geste rituel individuel, accompli par un ritualiste très particulier, le maître de la terre, au seul moment inaugural de la création de la « peau de la terre ». D'une société à l'autre, le sens attribué à l'opération aussi change significativement. Pour les Bassar, il ne s'agit pas de créer ou d'installer l'entité (tout au long de mes très nombreuses enquêtes, il ne m'a jamais été fait mention d'un tel défrichement inaugural), mais de l'entretenir en protégeant le bois sacré contre les feux. De fait, l'opération n'est pas, ici, présentée comme concomitante au tracé des limites de l'unité territoriale dans son ensemble, elle est avant tout mentionnée comme consistant en la confection d'un pare-feu.

Cette apparition de la thématique des feux est intéressante et mérite d'être explorée plus avant. Chez les Bassar, elle est, en matière de bois sacré, une référence centrale, même si c'est en négatif. Les bois sacrés sont, pour une très large part, pensés comme des lieux dont l'une des caractéristiques est de devoir à tout prix être épargnés par les feux. S'opposent à eux d'autres sites qui ont au contraire vocation à être brûlés rituellement chaque année

(DUGAST (1998, 2006)). Si, dans les autres sociétés qui ont été évoquées ici, la question du passage du feu semble moins affirmée, une relecture d'ensemble permet de faire l'hypothèse qu'elle y joue néanmoins un rôle, et que ce dernier pourrait même constituer un critère de classement entre les quelques modèles dégagés jusqu'ici.

Parmi les pratiques développées par les Kabyè autour de leurs bois sacrés (déjà caractérisés comme présentant un caractère intermédiaire entre les deux modèles mis en évidence par Michel Cartry), il en est une qui consiste à brûler les herbes des allées aménagées au sein de ces bois. Une telle opération, qui est accomplie une fois l'an en des circonstances rituelles particulières, pourrait sembler totalement incompatible avec les principes en vigueur chez leurs voisins bassar. S'ils le sont sans doute d'un point de vue strictement pratique, ils ne le sont pas d'un point de vue logique. Là où les Bassar opposent conceptuellement et pratiquent sur des sites distincts feux rituels et protection de leurs bois sacrés contre le passage des feux, les Kabyè prescrivent que leurs feux rituels soient concentrés au sein même de leurs bois sacrés. En d'autres termes, là où les Bassar pensent en termes de disjonction, les Kabyè raisonnent et agissent en termes de conjonction.

Un retour sur l'exemple worodougou repris par Michel Cartry car particulièrement représentatif du premier modèle (celui des bois à vocation initiatique) permet de faire ressortir un trait qui pouvait passer pour contingent mais dont un sens singulier apparaît à la lumière des quelques considérations formulées à l'instant. Le bois dans lequel est sculpté le masque mère de la société initiatique doit provenir d'un arbre de l'espèce appelé gboto (malheureusement non identifié par M. Sanogo). Or, cet arbre se signale à l'attention par une double propriété, dont celle de présenter une écorce à l'aspect « poudreux et cendré qui fait dire aux Worodougou qu'il a l'allure d'un arbre touché par un feu de brousse » (CARTRY (1993) : 203). Loin d'être absent de ces bois sacrés d'initiation, le thème du feu de brousse serait donc, même si c'est assez discrètement, introduit jusqu'au cœur même du dispositif. Un autre fait doit être mentionné dans le même ordre d'idées : pour détacher définitivement la terre du bois sacré de la « terre aînée » qu'est celle du village, un forgeron doit effectuer un rite de délimitation qui consiste à répandre une traînée de cendre sur le sol depuis l'entrée du bois jusqu'à la clairière centrale dont le pourtour devra également être délimité de la sorte. Or, cette cendre est obtenue à partir de la combustion de trois branches mortes du même arbre

gboto (*ibid.*). On verra dans ce tracé de cendres d'un arbre déjà caractérisé par une affinité avec les feux de brousse une expression spécifique du thème des feux pratiqués par les Kabyè le long des allées de leurs bois sacrés. D'un cas à l'autre, une progression s'esquisse qui trouve son parachèvement dans les faits bassar où tout feu est exclu des bois sacrés (par une délimitation impliquant un acte de défriche) pour s'épanouir pleinement sur des sites entiers dont c'est la fonction exclusive.

Références bibliographiques

- CARTRY M. (1993) - Les bois sacrés des autres : les faits africains. In : CAZANOVE O. (de), SCHEID J. (éds) (1993) - Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples (« Collection du Centre Jean Bérard » 10), p. 193-208.
- DAUGEY M. (2005) - Bois sacrés, cycle initiatique et territoire en pays kabye (Nord-Togo), Projet de thèse pour le DEA d'ethnologie, Université de Paris X-Nanterre.
- DUGAST S. (1998) - Bosquets sacrés et feux rituels chez les Bwaba du Burkina Faso. Éléments de comparaison avec les Bassar du Togo. Symposium UNESCO. « Les sites sacrés naturels », Paris, 22-25/9/1998.
- DUGAST S. (2006) (à paraître) - Des sites sacrés à incendier. Feux rituels et bosquets sacrés chez les Bwaba du Burkina Faso et les Bassar du Togo. Paris, Anthropos.
- LÉVI-STRAUSS C. (1949) - Les Structures élémentaires de la parenté. Paris, P.U.F.
- LIBERSKI D. (1991) - Les dieux du territoire. Unité et morcellement de l'espace en pays kasena (Burkina Faso). thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études, 5^{ème} section, Paris.
- LIBERSKI-BAGNOUD D. (2002) - Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie. Paris, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (« Chemins de l'ethnologie »).
- TORNAY S. (1988) - Vers une théorie des systèmes de classes d'âge. Cahiers d'études africaines. 110, XXVIII (2), p. 281-291.