
Une agglomération très rurale

Lien clanique et lien territorial dans la ville de Bassar (Nord-Togo)

Stéphan Dugast

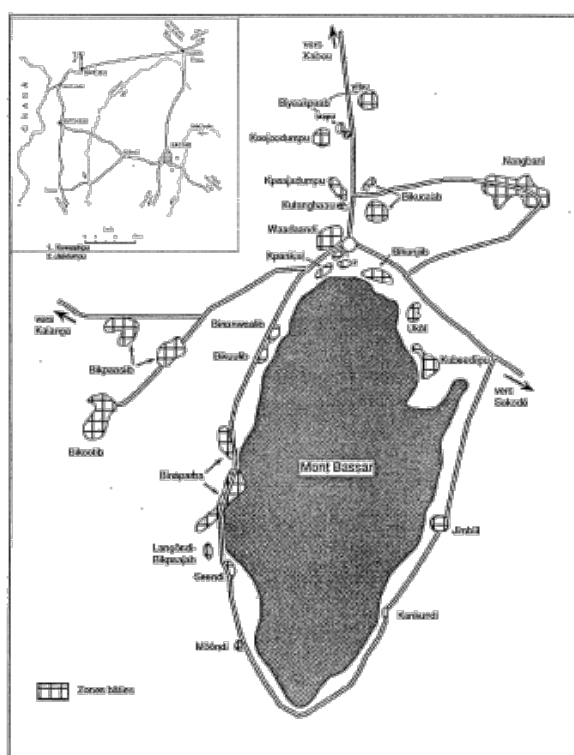
NOTE DE L'ÉDITEUR

Une part substantielle des matériaux exposés dans ce texte a été recueillie au cours d'un séjour effectué à Bassar en 2001-2002, grâce au soutien du laboratoire « Systèmes de pensée en Afrique noire » (UPRES-A 8048, CNRS-EPHE) que je tiens à remercier ici. Ces nouveaux matériaux ont permis de renouveler et d'enrichir considérablement une analyse proposée il y a une dizaine d'années dans le cadre d'un travail universitaire qui avait déjà la ville pour thème, à l'initiative de ce qui fut un temps le département D (« Urbanisation et socio-systèmes urbains ») de l'Orstom. Enfin, le texte en lui-même a bénéficié des multiples relectures d'Anne-Marie Peatrik, qui ont permis de lui donner un format publiable.

- 1 Tapie au pied d'un mont qui surgit à quatre cents mètres au-dessus de la plaine alentour, l'agglomération de Bassar ne manque pas d'allure. Ses treize mille habitants¹ se répartissent entre plusieurs localités d'aspect très villageois, la plupart établies sur le pourtour de cet inselberg qui sert de refuge à la population durant les périodes les plus troublées de son histoire. Les autres localités occupent des sites certes plus distants des contreforts du mont, mais toujours disposés autour de ce dernier, dans un rayon simplement plus large. Parcourir l'agglomération en ralliant ses différents quartiers les uns après les autres donne ainsi très vite l'impression de devoir contourner sans cesse cet imposant massif qui se dresse en son centre. Centre ? Cette notion, qui paraît intimement liée à toute réflexion sur les villes, a-t-elle un sens à propos d'une agglomération aussi atypique que celle de Bassar ? Une meilleure familiarité avec celle-ci permet de prendre conscience que, au-delà de l'image d'un relief qui, par sa présence, aurait interdit toute émergence d'un véritable centre, c'est pour des raisons plus structurelles que l'agglomération se trouve dépourvue d'un tel lieu de convergence. À partir de l'étude du

cas de la ville voisine de Sokodé — distante de Bassar de moins de soixante kilomètres et deuxième ville du Togo —, l’observation de caractéristiques similaires, en l’absence pourtant cette fois de toute entrave d’ordre topographique, a conduit à l’élaboration de la notion d’*agglomération multicentree* en vue de mettre en évidence les propriétés de ce type de villes ; notion ensuite généralisée à un ensemble de cités, dont Bassar, censées présenter les mêmes caractéristiques (Barbier & Klein 1995 : 8). L’absence de centre comme lieu où se nouent de multiples réseaux, caractéristique commune à cet ensemble de villes, trouve de toute évidence sa raison d’être ailleurs que dans la configuration du relief. C’est dans les données de l’histoire, les spécificités de la structure sociale et, avant tout, dans une forme particulière de sociabilité, accordant à chaque localité constitutive de l’ensemble une large autonomie dans la conduite des affaires collectives, que les véritables clés d’une telle organisation urbaine originale sont à rechercher.

Les principales localités du pays bassar



- 2 Pour autant, si la notion d’agglomération multicentree comporte d’indéniables avantages pour décrire une localité du type de Bassar, elle laisse de côté les traits distinctifs essentiels qui font véritablement la singularité du modèle. Par son caractère trop hétéroclite, la catégorie ainsi définie conduit à regrouper, sur la base de critères finalement assez superficiels, le modèle de Bassar avec d’autres exemples qui restent cependant très différents. Pour s’en tenir à la comparaison avec le seul cas de Sokodé, une fois faite la part des traits les plus généraux, ce sont les différences qui semblent l’emporter sur les ressemblances. Une telle étude comparative n’a pas sa place ici. Une esquisse en sera simplement présentée en fin de parcours. Elle nous amènera à faire le constat que ces différences ne se limitent pas à des aspects immédiatement perceptibles tels que les formes de distribution dans l’espace, très contrastées d’un exemple à l’autre, et à ce titre déjà très significatives, mais qu’elles portent plus fondamentalement sur des

traits d'organisation sociale. C'est en effet par une analyse serrée de cette dernière et de ses fondements rituels et symboliques que l'on peut être en mesure de cerner la véritable spécificité du modèle.

- 3 Les deux premières parties de cette étude seront consacrées l'une aux structures résidentielles, l'autre aux institutions fondées sur la parenté. Unités résidentielles de niveaux variés et groupes de parenté de profondeurs généalogiques diverses, par les séries qu'ils forment, constituent en effet la trame de la structure sociale. Dans cet édifice, la chefferie, traitée au cours de la troisième partie, apparaîtra comme l'institution unifiant l'ensemble mais dont les bases reposent sur les mêmes principes que ceux à l'œuvre aux autres niveaux de la structure sociale. C'est dans l'équilibre entre la tendance à l'autonomie des unités constitutives de l'agglomération et la vocation centralisatrice de la chefferie que se dessineront les traits les plus saillants de la structure multicentree dans la version singulière dont Bassar représente le modèle.
- 4 L'habitat bassar consiste en cases rondes de banco à toit de paille, disposées les unes par rapport aux autres de manière à former des cours communiquant entre elles tant qu'elles relèvent du même lignage. À l'avant de cet ensemble, faisant office de « sas » entre l'extérieur et la première de ces cours, se dresse le vestibule, grande case d'entrée dotée de deux ouvertures opposées. D'autres lieux de passage existent, mais ils sont en général réduits à de simples brèches pratiquées dans le mur d'enceinte. C'est à cette case-vestibule que se réfèrent les descendants d'un même ancêtre pour désigner le lignage auquel ils appartiennent.
- 5 De fait, le terme *kunaakoou* par lequel on dénomme un lignage désigne d'abord, au sens propre, la case-vestibule. Étymologiquement, le terme est construit autour du substantif *inaa*, « les bœufs », et du verbe *kool*, « résider ». Dans cette enceinte est en effet gardé pour la nuit le bétail, propriété collective du lignage et qui constitue sa richesse de référence. Ces animaux domestiques y côtoient les crânes suspendus des animaux sauvages abattus à la chasse qui forment l'autre aspect du prestige du lignage. Cette case est aussi l'endroit où se tient généralement le maître de maison, doyen de l'unité sociale correspondante. De cette place stratégique, il supervise allées et venues, entrées et sorties ; en fin de journée, quand tout le monde est rentré, il lui revient de fermer la porte du vestibule. Ce personnage est aussi responsable des principaux cultes lignagers, à commencer par celui destiné aux ancêtres, censés loger dans cette case d'entrée sur le mur de laquelle sont accomplis les sacrifices qu'on leur destine. C'est là où le doyen reçoit ses visiteurs de marque, là où sont débattues les affaires importantes lors des réunions du conseil de lignage, là où sont effectuées les séances de divination dites *unaakObOO* (de *tibOOl*, « divination », et *kunaakoou*, « vestibule »), notamment celles qui accompagnent la naissance et la mort de tout membre du lignage.
- 6 Arrêtons-nous sur les prérogatives rituelles du doyen de lignage en matière de culte aux ancêtres. Le procès complexe qui transforme, dans cette société, un mort en ancêtre (Dugast 1991) conduit à mettre en place des relations qui suivent principalement deux formes : aux liens établis par des offrandes sanglantes d'animaux se greffe, à certaines occasions, la possibilité pour les descendants d'un ancêtre de dialoguer directement avec lui par le truchement d'un devin en état de possession. Si la première forme implique la case-vestibule puisque les sacrifices sont effectués sur son mur, la seconde fait intervenir une case de femme, en général celle de la doyenne des femmes mariées dans le lignage (*ucoopukpil*). L'étroite association entre la case-vestibule et le culte des ancêtres doit-elle être remise en cause par l'existence de cette seconde forme ? Pas réellement, car la

question est à envisager dans le cadre spécifique de la divination qui est soumis à ses contraintes propres ; le type de divination dans la case de la doyenne des femmes fait en effet écho à celui qui investit la case vestibule.

- 7 Chez les Bassar, la divination (*tib00l*) est un domaine composite, caractérisé par la coexistence de différentes techniques dont la maîtrise est graduellement acquise au cours d'un important cycle d'initiation (Dugast 1992 : 433-470). On en distingue principalement trois. La première, dans l'ordre d'acquisition, est celle du bâton (*mbookpondo*)². Tenu dans sa partie supérieure par le devin (*ub00*) et dans sa partie inférieure par le consultant, il se voit imprimer par le *diwaal* – la puissance oraculaire attachée au devin – des mouvements qui sont signifiants soit en eux-mêmes, soit par ce qu'ils désignent (des parties du corps du devin à certains moments du procès, des objets déposés devant lui à d'autres). Au cours d'une étape ultérieure, le novice est initié à la technique de consultation sur le tabouret, *dib00jal*. Assis sur un tabouret monoxyle réservé à cet usage, le devin entonne une série d'incantations qui se terminent par l'appel de son *diwaal*. Il est alors possédé par ce dernier qui s'exprime directement par sa bouche. Face à lui, d'autres personnages, devins ou doyens de lignage, écoutent ses messages, lui posent certaines questions et, éventuellement, le chargent d'aller quérir d'autres instances, *diwaal* ou ancêtre, avec lesquelles ils entretiendront la même forme de dialogue direct. Ce second type de divination est celui qui permet donc aux membres d'une cour d'entrer en communication verbale avec l'un de leurs ancêtres. Enfin, en troisième lieu, et c'est par cette phase que se clôt toute initiation à la divination, vient la danse de *tib00l*, dite « danse du feu ». Elle consiste à réunir les devins de plusieurs quartiers afin de leur faire lire dans le feu, allumé au centre d'une place et autour duquel ils danseront une grande partie de la nuit, les présages de divers ordres qui concernent soit la collectivité, soit l'une de ses composantes, soit enfin l'un de ses membres.
- 8 À ces différentes techniques correspondent des occasions de consultation variées renvoyant elles-mêmes à des niveaux distincts de l'organisation sociale. Simultanément, chacune d'elles se trouve étroitement associée à l'un des éléments de l'habitat. La consultation sur le tabouret, qui concerne au premier chef les ancêtres proches, permet un échange immédiat, verbal, souvent chargé sur le plan émotionnel, tant la possibilité d'écouter les conseils et recommandations d'un être qui, bien qu'absent, est encore pour une part une figure parentale, atteint chacun des participants dans ses affects les plus profonds. Et c'est dans un des lieux les plus intimes que recèle l'habitation, une case de femme, que se déroule une telle séance.
- 9 La consultation par le bâton met en place un mode de communication beaucoup plus distancié. Moins lourde à mettre en œuvre que la précédente, c'est aussi la plus pratiquée. Les devins y ont recours lorsqu'ils sont sollicités au pied levé, que ce soit chez eux, par la visite impromptue d'un consultant, ou lors de tout déplacement au cours duquel ils peuvent être interpellés par un passant. Pour autant, ce mode de consultation connaît une forme particulièrement représentative avec celle qui prend place dans le vestibule. À l'instar de celle du tabouret, mais à la différence notable des autres consultations par le bâton, c'est le devin qui, à cette occasion, se déplace chez son client et non l'inverse. Dûment prévenu la veille, il arrive en tout début de journée. Ce caractère solennel, absent des autres consultations recourant à la même technique, incite à reconnaître à celle qui prend place dans le vestibule une dimension emblématique.
- 10 On parle également de « divination du vestibule » à propos d'une consultation, similaire en tous points, mais qui a pour particularité de concerner un niveau de la structure

sociale plus englobant et de s'appliquer à une catégorie de problèmes plus généraux. Un lignage, un « vestibule » comme l'appellent les Bassar, est susceptible de se segmenter ; la case-vestibule du lignage souche demeure cependant le lieu de référence pour les membres des nouveaux lignages. Comme une telle segmentation ne s'accompagne pas en général d'une dispersion entre plusieurs localités, ces cellules continuent à former un ensemble où parenté et résidence coïncident, mais de niveau supérieur. Un tel ensemble, constitué d'un certain nombre de « vestibules », forme ce qu'en français les intéressés nomment un sous-quartier et qu'en ncam (langue des Bassar) on peut désigner par deux termes : soit *kunaakoou*, utilisé ici par extension et en référence au vestibule souche, soit *kitiNgban*, qui désigne tantôt le sous-quartier, tantôt le quartier. Signalons ici simplement que, pour une telle unité sociale, qui peut englober plusieurs vestibules mais où ceux-ci restent apparentés, tout recours à la divination au sujet d'affaires collectives emprunte la forme d'une consultation dite, elle aussi, « divination du vestibule ». Et, de fait, celle-ci prend place dans le vestibule du doyen du lignage aîné, qui n'est autre que celui du lignage souche. Si ces lignages peuvent relever d'une même consultation de vestibule, c'est qu'ils sont tous issus de ce vestibule de référence. Derrière cette reduplication des principes d'organisation sociale et des pratiques rituelles (essentiellement en matière de consultations divinatoires), se profile une distinction entre deux unités lignagères de niveaux différents, qu'on pourrait respectivement appeler lignage mineur et lignage majeur.

- 11 Jusqu'ici, nous n'avons eu affaire qu'à des unités sociales et résidentielles homogènes sur le plan de la parenté, bien que de niveaux d'emboîtement différents. Au-delà du sous-quartier, nous atteignons une unité de composition différente, relevant d'autres principes d'organisation. C'est là que la troisième technique de divination, celle par le feu, joue pleinement son rôle. Elle constitue la première occurrence où la divination opère de façon relativement autonome, c'est-à-dire sans être articulée, d'une façon ou d'une autre, au culte des ancêtres.
- 12 L'unité sociale formée par l'assemblage de plusieurs lignages majeurs localisés ou sous-quartiers est généralement désignée par le terme *kitiNgban*, « quartier ». Dans son principe, le *kitiNgban* n'est pas de composition homogène du point de vue de la parenté. Sa constitution repose même sur l'opposition entre *bitindaambi*, « détenteurs de la localité », et étrangers (généralement désignés par le terme *binikOkaab*, « ceux qui sont "entrés" »). Une telle division correspond à un souhait, formulé dès la création du quartier et réitéré à de multiples occasions : accueillir et héberger durablement des « étrangers », c'est, pour les fondateurs de la localité, le signe que leur « terre » est « belle », puisqu'elle attire des gens venus d'ailleurs. Toute une partie du travail rituel des détenteurs de la localité va consister, notamment au moyen de la divination par le feu, à maintenir cet état de la terre « belle » et, le cas échéant, à le restaurer. Cette forme de consultation peut être mise en œuvre à différentes occasions, mais c'est lorsqu'elle l'est à l'initiative des responsables du quartier qu'elle emprunte ses traits les plus caractéristiques. Elle prend alors le nom de *titindaamb00l*, « consultation par le feu des *bitindaambi* ».
- 13 Le terme *bitindaambi* désigne les gens qui, les premiers, se sont installés dans le quartier. Pour cette raison, on serait tenté de reconnaître en eux les « maîtres de la terre », et ce d'autant que, dans le voisinage, nombre de sociétés apparentées présentent cette institution si caractéristique qui parfois s'oppose à celle du chef avec laquelle elle forme système. La décomposition du terme donne bien *-tin-*, radical provenant de *kitiN*,

« terre », et *bidaambi*, « détenteurs de », au sens, généralement, d'une charge rituelle. Mais en réalité, le vocable « terre » est à entendre ici dans le sens de « localité » et non dans celui d'une instance incarnée par la terre à laquelle un culte serait rendu³. La question qui se pose est plutôt de savoir à quelle « localité » le vocable *kitiN* fait référence. L'agglomération de Bassar dans son ensemble est considérée comme une telle « terre », et au sens propre c'est elle que *kitiN* désignerait. Mais ce terme est ici concurrencé par son dérivé *kitiNgban* qui lui associe le substantif *kigban*, « morceau de peau » (comme un morceau découpé dans la peau d'un animal que l'on vient de dépecer), suggérant l'image d'une subdivision⁴. Implicitement, c'est par référence à l'ensemble que constitue l'agglomération de Bassar qu'un quartier est dénommé *kitiNgban*, car il est alors appréhendé comme une subdivision du *kitiN* que constitue cet ensemble. Mais en soi, il constitue lui-même *kitiN*, et peut ainsi être désigné dans certains contextes par ce terme. Le vocable *bitindaambi* se décompose donc bien en *bidaambi* et *kitiN*, mais avec ce dernier terme se référant en fait au quartier : on conçoit que *bitindaambi* soit en réalité à traduire par « les détenteurs de [dans le sens de “voués à”] la localité », plutôt que par la formule classique, inadéquate ici, « les maîtres de la terre ». Et, du reste, les prérogatives de ces personnages concordent davantage avec une telle traduction.

- 14 Détenteurs de certains droits fondamentaux sur une localité, les *bitindaambi* se définissent pour l'essentiel par opposition aux étrangers, venus plus tard. Mais, au-delà de l'antériorité de leur installation, leur statut repose au moins autant sur un acte que l'on pourrait appeler de fondation, acte qui, chez les Bassar, consiste à « attraper la terre » (*ki cu kitiN*). Lorsqu'un groupe arrive en un lieu non habité, ce lieu est parcouru, ou même occupé, par toutes sortes d'êtres hostiles, visibles et invisibles : animaux féroces et dangereux, fauves, serpents, scorpions, mais aussi *alasiniiib*, ces êtres de la brousse particulièrement redoutables, *ifanfanti* ou revenants, etc. Pour maintenir toutes ces entités à distance, il faut rendre la terre hospitalière : c'est l'opération « attraper la terre » qui, à la demande des futurs *bitindaambi*, est accomplie par le détenteur d'une puissance médicinale appropriée. L'objet préparé par ce personnage est enterré en un lieu qui devient la place principale du quartier, celle, précisément, où se dérouleront les danses du feu. C'est ce geste qui, rendant le site habitable, instaure du même coup ses premiers habitants comme détenteurs de la localité à peine fondée. Le ritualiste assortit son acte de l'énoncé d'un certain nombre d'interdits dont le non-respect aurait pour conséquence de rompre l'efficacité de la puissance enterrée, ouvrant du même coup des brèches dans cet espace protégé. La plupart de ces interdits portent sur des activités spécifiques (piler dans un mortier, fendre du bois à la hache, concasser des noix de palme, etc.) et entrent en vigueur aux heures particulières du cycle diurne où les « mauvaises choses », *tiwaNkpitil*, se mettent en marche⁵. Moments qui sont aussi ceux où la puissance « se lève » pour contrer ces êtres indésirables, justifiant l'interdit de la déranger à ces heures particulières.
- 15 L'enterrement de la puissance médicinale destinée à rendre habitable la terre du quartier dessine simultanément les contours de la place des étrangers dont la venue est souhaitée à brève échéance. Dès cette opération inaugurale, les détenteurs de la localité expriment en effet leur souhait de voir des étrangers se joindre prochainement à eux. Ce vœu se range parmi ceux relatifs au fait de vivre en ce lieu en bonne santé, d'y trouver un bon sommeil, un bon repos, abondance de nourriture, naissance de nombreux enfants, etc. La tournure au moyen de laquelle il est articulé mérite d'être mentionnée : que les bons étrangers viennent sur la terre, mais que ceux qui veulent venir avec une mauvaise

intention ne trouvent pas le chemin. En d'autres termes, le même travail de tri qui est demandé à la puissance entre les bonnes choses (la fécondité, la prospérité, la santé, etc.) et les mauvaises (les maladies, la famine, etc.) lui est formulé à l'égard des étrangers susceptibles de s'établir aux côtés des premiers occupants.

- 16 L'opération inaugurale consistant à « attraper la terre » a contribué à la rendre « belle ». Il faut maintenant s'assurer périodiquement qu'elle le demeure pour qu'y prospèrent tant ceux qui l'ont rendue habitable — les détenteurs de la localité — que les étrangers qui n'ont pas manqué d'arriver. L'enjeu est donc éminemment collectif, au sens le plus fort du terme, puisqu'il s'agit, au-delà des limites de la parenté, d'inclure dans une destinée commune aussi bien soi qu'autrui, dès lors qu'est partagée la résidence sur un espace commun. C'est en effet par une opération de divination, visant pour une part à décrypter ce qui se prépare et n'est pas encore advenu, et pour le désamorcer si nécessaire et dans la mesure du possible, que sera maîtrisé cet enjeu. Mais cette consultation pourra aussi intervenir, et cela est fréquent, à la suite de multiples dysfonctionnements dont la récurrence inexplicable aura suscité, chez le doyen des détenteurs de la localité, le besoin de « regarder sur la terre » (*ki kpee kitiN pu*). Après une délibération des détenteurs de la localité faisant, dans leur vestibule — le *kutindaannaakoou* —, le constat amer que « la terre n'est plus belle », décision sera prise de procéder à une telle consultation. On invitera alors les devins du quartier, mais aussi ceux d'autres localités, à se rassembler en masse sur la « place de divination », *dibOOnaapaal*, où sera allumé le feu. Ensemble, ils apporteront leur contribution en révélant les « problèmes » (*tibOti*) qui menacent les habitants du quartier et en indiquant les « arrangements » (*sala*) à effectuer pour les écarter.
- 17 L'organisation d'une telle danse n'est que l'une des prérogatives que les Bassar subsument sous le terme générique de *titindaambOti*, les « affaires [dont traitent les] détenteurs de la localité ». On touche là au noyau de la structure du quartier, unité fondamentale constitutive de l'agglomération : les détenteurs de la localité et eux seuls garderont à jamais la maîtrise des affaires du quartier. Ces responsabilités, nous l'avons vu, renvoient à l'acte inaugural « attraper la terre » ; les interdits édictés par les détenteurs de la localité, qu'eux-mêmes doivent respecter mais qu'ils formulent également à l'endroit de tout étranger venant s'établir auprès d'eux, ne sont pas des « tabous de la terre »⁶ ; ils ne renvoient pas à l'instance Terre et à ce qu'elle proscriit, mais sont des interdits liés à la puissance médicinale enfouie sous le sol. Le rapport à la terre est donc médiatisé par cette puissance, produit d'une fabrication humaine. Dans cette configuration, les détenteurs de la localité auront à charge de traiter tous les problèmes associés aux interdits de la puissance médicinale enterrée car c'est pour eux (pour leurs ancêtres) et à leur demande qu'elle a été enfouie. Ils sont les seuls habilités à exercer une responsabilité collective, non pas tant dans les affaires locales de façon générale que dans tout ce qui découle de cet acte inaugural, veillant en particulier à ce que soit périodiquement « arrangée » la puissance médicinale enfouie pour l'habitabilité des lieux.
- 18 En quoi consiste un tel arrangement ? Pour éclairer la question, il n'est pas inutile de comparer le cas d'un quartier à celui d'une cour car des procédures rituelles assez similaires y sont mises en œuvre. Tout comme un quartier qui, à l'origine, ne saurait s'établir sans qu'on ait « attrapé la terre », une cour ne saurait s'implanter sans l'opération préalable « attraper la cour » (*bi cu dicindi*) dite encore « préparer la cour » (*ki bOnti dicindi*, le rite dans son ensemble étant alors appelé *dibOntil*, « préparation »). Tout maître de maison doit accomplir ce rite, qu'il soit de statut étranger ou détenteur de la

localité. Il s'agit là aussi d'enterrer une puissance médicinale préparée par un spécialiste, et, pour les membres de la maisonnée, d'en respecter les interdits. Alors que la puissance qui a permis d'« attraper la terre » d'un quartier vise avant tout à prémunir cette terre de toute intrusion d'entités indésirables, celle mise en œuvre pour « attraper une cour » cherche principalement à combattre un ennemi de l'intérieur, les sorciers. Les Bassar expliquent que si, dans le premier cas, c'est surtout vis-à-vis de lointains étrangers — établis notamment dans les zones traditionnellement « ennemies » des Bassar (les pays dagomba et kotokoli, situés respectivement à l'ouest et à l'est, sont les premiers mentionnés) — que les « secrets » de la puissance enterrée doivent être gardés, c'est vis-à-vis des membres de sa propre maisonnée que le responsable d'une cour doit faire preuve de la plus grande discrétion. On retrouve là le caractère essentiel, à l'échelle du quartier, du face-à-face entre détenteurs de la localité et étrangers par opposition à l'entre-soi qui régit les rapports au sein d'une cour.

- 19 L'entretien de ces puissances présente des contrastes similaires à ceux qui caractérisent leur préparation. Celles qui ont servi à « attraper une cour » sont en principe renouvelées tous les ans ou, en cas d'impossibilité, tous les deux ans. Outre ces renouvellements périodiques, des rites de réparation exceptionnels destinés à « laver » la puissance médicinale doivent être engagés en cas de transgression d'un de ses interdits. Pour un quartier, une telle alternative entre renouvellements périodiques et réparations occasionnelles n'existe pas. Seules ces dernières sont prises en compte, à la suite de transgressions majeures. Autre différence : un simple sacrifice ne saurait alors suffire, une danse du feu des détenteurs de la localité s'imposant, avec toutes les étapes qui la composent.
- 20 Organisée parce que « la terre n'est plus belle », cette danse permet aux devins de révéler ce qui la ternit. Par exemple, que la puissance initialement enterrée a été altérée par les agissements des habitants du quartier, essentiellement la transgression des interdits qui lui sont associés. Des « arrangements » s'imposent et, à cette fin, des *sala* sont confectionnés. Se référant au fait que la terre a reçu des saletés (*tijOkOndi*), certains informateurs affirment que les *sala* ont pour finalité de la laver (*ki finti kitiN*). Mais en les interrogeant plus avant, on comprend que l'opération emprunte un chemin détourné : si l'on parvient à arranger la « terre » (en tant que localité), c'est par l'arrangement de la puissance médicinale initialement enterrée et non par une action directe sur la terre (en tant qu'instance), procédure qui, chez les Bassar, serait dépourvue de sens. En outre, vis-à-vis de la puissance enterrée elle-même, l'action entreprise conservera ce caractère indirect, ce qui la différencie à nouveau de l'entretien dans le cas d'une cour : l'opération ne consiste pas en un sacrifice effectué sur la puissance elle-même, mais passe par la confection d'un *sala*.
- 21 Qu'est-ce donc qu'un *sala* pour « arranger la terre » ? Lors d'une danse du feu, on attend de tout devin qu'il discerne dans les flammes tant les *tibOti* — les menaces qui planent sur le quartier — que les *sala* correspondants, c'est-à-dire les moyens rituels destinés à les contrecarrer. Ce peut être un simple sacrifice auprès de telle ou telle entité négligée depuis trop longtemps ; on n'est pas alors face à un problème ayant trait à la localité et au fait de résider en un lieu. C'est en revanche le cas dès que la solution prescrite consiste, au sens propre, en l'accomplissement d'un *sala*. Un *sala* est alors une offrande, effectuée en un lieu choisi non parce qu'il fait office d'autel d'une entité déterminée, mais parce qu'il occupe une position spécifique de l'espace, en adéquation avec les besoins ponctuels de l'action rituelle à accomplir. Ainsi la parcelle qu'un cultivateur se propose de mettre

en valeur : il ne s'y emploiera qu'après avoir pris la précaution d'ériger un *sala* en bordure de son champ pour le protéger de toutes les nuisances potentielles. Dans les lieux d'habitation, ce sont de préférence les seuils qui font l'objet de *sala*. Pour un quartier dans son ensemble, ce sera généralement un carrefour situé au-delà de la zone bâtie. Pour une cour, ce peut être soit devant l'entrée de la case-vestibule, soit derrière la case des *awaa*⁷ des membres de la maisonnée. Les *sala* de ces deux seuils d'une cour sont complémentaires : ils veillent à interdire l'intrusion, l'un des personnes malveillantes, l'autre des entités du monde invisible, qui, se déplaçant sur un mode inverse de celui des êtres ordinaires, s'introduisent en passant par l'arrière des habitations et franchissent sans encombre murs d'enceinte, de cases, toits, etc.

- 22 De manière générale, un *sala* convient à toute situation où les entités destinataires ne sont pas précisément identifiées : s'il n'est pas effectué devant un autel particulier et n'est adressé à aucune entité spécifique, il est en revanche étroitement attaché à un lieu, un site, et c'est la raison pour laquelle la localisation de son édification importe davantage que sa destination, intentionnellement laissée indéterminée. En fait, trois catégories de puissances sont simultanément invoquées au moment de l'accomplissement de tout *sala* : Dieu (*UnimbOti*), les ancêtres, et les *ataNgban*, entités dont nous aurons l'occasion de parler. Toutes ces puissances sont censées recevoir le *sala* et agir dans le sens demandé, en intercédant à leur tour auprès d'autres puissances, encore plus difficilement accessibles, et ce, le plus souvent, en faveur d'une portion d'espace donnée.
- 23 Ces informations permettent de comprendre la distance qui sépare, au regard des pratiques d'« entretien », le cas d'une cour (ou d'un vestibule) de celui d'un quartier. Certes, à chaque fois, une puissance médicinale a été enterrée pour, respectivement, « préparer la cour » et « attraper la terre » (*i.e.* le quartier), mais les rapports à cette puissance diffèrent. Dans le cas de la cour, les sacrifices, périodiques ou occasionnels, sont adressés à la puissance elle-même. Dans celui du quartier, ce sont des *sala* qui seront effectués occasionnellement pour « arranger la terre », *sala* accomplis néanmoins en référence à cette autre puissance, enterrée elle aussi, mais pour laquelle aucun sacrifice de renouvellement ne sera plus effectué. La différence est d'autant plus significative que, avec un *sala*, on ne s'adresse pas directement à l'entité sollicitée, mais on passe par le truchement de Dieu, des ancêtres et des *ataNgban* pour intercéder auprès d'une instance qui n'est pas directement accessible mais qui se trouve sur la portion de terre impliquée. En l'occurrence, c'est bien à la puissance enterrée dans les temps premiers de l'installation que les offrandes du *sala* sont destinées en dernière instance. Simplement, à la différence d'une cour, cette puissance n'est plus accessible directement et ne peut, par conséquent, recevoir elle-même de sacrifices.
- 24 On avait jusqu'ici un rapport à la terre médiatisé par une puissance médicinale s'interposant entre les hommes et la terre. On voit maintenant que le rapport à cette puissance enfouie se dissout à son tour puisque, dans le cas d'un quartier, une fois enterrée, celle-ci n'est plus accessible que par un *sala*, procédure particulièrement adaptée à la mise en relation avec des entités évanescences, ou tout au moins insaisissables par les hommes.
- 25 C'est là qu'une procédure divinatoire aussi complexe qu'une danse du feu vient en quelque sorte prendre le relais. Nous avons dit que, en tant que consultation divinatoire collective mise en œuvre à l'échelle de tout un quartier, elle vient se ranger aux côtés des deux autres formes de divination (sur le tabouret et par le bâton) pour compléter la série de correspondances esquissée entre trois ensembles de catégories concernant

respectivement les techniques divinatoires, les lieux de l'espace habité et les unités de la structure sociale. Mais une danse du feu est plus qu'une technique particulière de divination, elle participe elle-même des procédures de *sala* qu'elle contribue à identifier puisque, pour une part, elle en constitue une forme très particulière. C'est ce que permet de constater une présentation succincte du déroulement d'une telle prestation.

- 26 Un mot d'abord sur son organisation et sur la répartition des responsabilités engagées à cette occasion. Les devins de chaque quartier reconnaissent l'autorité du premier d'entre eux à avoir subi l'initiation de *tibool*. Ce personnage porte le titre d'*ubookpil* (littéralement, « le doyen des devins », au sens de l'ancienneté dans l'exercice de la fonction de devin). Cette autorité trouve à s'exercer essentiellement dans tout ce qui a trait aux consultations par la danse du feu. Au même titre que les autres « affaires des détenteurs de la localité », toutes reliées à l'acte inaugural d'enfouissement de la puissance médicinale, cette danse est avant tout de la responsabilité des premiers installés. Mais, de même que pour cet acte inaugural ce groupe dut s'en remettre à un spécialiste détenteur de la puissance à enfouir, de même pour toute organisation de danse du feu, ce même groupe doit s'adresser au doyen des devins, que celui-ci soit un des leurs ou qu'il fasse partie des étrangers. Et c'est le même type de relation qui prévaudra entre les deux protagonistes. Tenu de rester en permanence à l'affût de tout dysfonctionnement susceptible de se présenter au niveau du quartier, le doyen des devins a un rôle essentiel à jouer dans le déclenchement du processus conduisant à l'organisation d'une telle danse. Lorsqu'une série inhabituelle de malheurs frappe la collectivité, s'il estime probable que des manquements graves de la part des habitants du quartier en soient à l'origine, ou s'il y reconnaît les méfaits d'ennemis de l'extérieur, il en avertit les détenteurs de la localité qui prendront si nécessaire la décision d'organiser une danse du feu pour tirer tout cela au clair. Dans d'autres cas, des visions nocturnes (ce que « son *diwaal* peut lui montrer dans son sommeil ») permettent au doyen des devins du quartier, plus perspicace et dès lors en mesure d'agir préventivement, de déceler ce qui n'est encore qu'à l'état de menaces, sans toutefois être en mesure d'en identifier la nature ni l'origine. Il sollicite alors, toujours auprès des détenteurs de la localité, l'organisation d'une danse du feu afin de préciser les zones d'ombre laissées par ses visions. Il peut enfin procéder de sa propre initiative à une consultation préalable.
- 27 Une fois prise la décision d'organiser une telle danse, le doyen des devins a la responsabilité d'inviter tous les devins de l'extérieur (*i.e.* des autres localités) à apporter leur contribution le jour venu. De son côté, le doyen des détenteurs de la localité (*utindaNkpil*) supervise la collecte du sorgho auprès de chaque vestibule. Car, pour recevoir dignement tous les devins qui se déplaceront, de grandes quantités de bière de mil doivent être préparées. Comme la danse est une affaire qui intéresse tous les habitants du quartier, tous les lignages, y compris ceux des étrangers, sont mis à contribution.
- 28 Le jour venu, avant que ne commence la danse, une opération essentielle est accomplie sous la direction du doyen des devins. Un *sala* très particulier est enterré au centre de la place où se produiront les devins, au lieu même où seront déposées les bûches qui brûleront durant toute la cérémonie. Il a pour fonction de tenir à l'écart tout être malveillant décidé à empêcher les devins de voir dans le feu les menaces et d'en déduire les arrangements correspondants. En d'autres termes, il protège la qualité divinatoire du feu.
- 29 Durant la plus grande partie de la nuit, ce dernier est le réceptacle de tous les messages lourds de menace pour la collectivité, dont les principaux responsables, avec l'assistance

du doyen des devins assis à leurs côtés, enregistrent mentalement les indications peu à peu livrées par les devins. Le *sala* enterré pour l'occasion a, durant tout ce temps, lui aussi « travaillé », s'efforçant de maintenir à l'écart tout élément perturbateur, de sorte que, au terme de cette nuit intense, il se sera chargé de quelque chose en rapport avec les maux combattus. Son traitement attendra quelques jours — parfois quelques semaines —, le temps pour les détenteurs de la localité, commanditaires et responsables des suites de la manifestation, de rassembler les éléments requis et de mobiliser les personnes nécessaires. Vient alors la phase très importante du ramassage des cendres laissées par les bûches consumées. Là encore, l'opération mériterait d'être décrite en détail, mais nous nous en tiendrons aux faits les plus significatifs pour notre propos.

- 30 Toute danse du feu se déroule la nuit, moment le plus propice au travail des devins engagés dans cette forme spécifique de consultation car la plupart des instances du monde invisible entrent alors en activité. Le propre de cette divination est en effet que les « problèmes » (*tibOti*) viennent eux-mêmes se présenter aux devins⁸. L'opération du ramassage des cendres, en revanche, concerne les *sala* en tant qu'arrangements des problèmes dévoilés ; il faut donc logiquement éviter tout risque d'interférence avec les *tiwampool*, « choses fortes » de diverses natures qui pourraient gêner les *sala* préparés. C'est pourquoi on s'interdit d'agir aux moments critiques de la journée — nuit profonde, moment où le soleil est à son zénith — pour leur préférer le matin ou la fin de l'après-midi, car alors « ces choses “fortes” sont encore [terrées] là où elles vivent », et la voie est libre.
- 31 Simultanément au ramassage des cendres, le *sala* inhumé juste avant la danse est déterré. Tous les éléments recueillis sont ensuite introduits dans un vieux panier qui est transporté en grande pompe à un carrefour où un *sala* est effectué, avec l'immolation d'un volatile ou, dans les cas plus graves, d'un quadrupède, animal qui, s'agissant d'un *sala*, n'est pas consommé : empalé sur le pieu du *sala*, sa dépouille sera laissée à pourrir jusqu'à sa décomposition complète. Le vieux panier est déposé au bas du pieu. Après y avoir lancé des projectiles de nature variable, les participants s'enfuient vers le quartier avec interdiction de se retourner. On a clairement affaire à un rite d'expulsion, mais avec la particularité que, pour une très large part, ce qui est expulsé est ce qui a été en quelque sorte capturé tout au long de la nuit avec la danse du feu, s'étant présenté dans les flammes aux yeux des devins et dont les résidus se trouvent dans les cendres laissées par l'opération.
- 32 Certains objets déposés dans le vieux panier ont pour fonction de détourner sur eux les malheurs à venir décelés par les devins. Si un événement a été vu dans le feu, c'est qu'il existe, ne serait-ce qu'à l'état d'embryon. Et le devin le voit tel qu'il figure encore dans le monde de l'origine, avant qu'il n'advienne dans ce monde-ci. Comme son avènement est inéluctable, son détournement vers un objet anodin est la seule parade envisageable. On peut même dire que les *sala* mis en œuvre au lendemain d'une danse du feu agissent à l'opposé de ce que serait l'interruption d'un événement en gestation : ils visent à en accélérer la venue, cherchant simplement à canaliser sa réalisation sans qu'il en résulte un quelconque dommage pour la société ; une fois qu'il est advenu, l'événement a causé le tort pour lequel il était programmé et il est par conséquent désormais inoffensif.
- 33 Quel est, dans ce processus, le rôle du *sala* enterré avant le début de la danse au centre de la place ? Lui aussi participe de cette capture puis de cette expulsion, de cette canalisation et de ce détournement, mais, s'agissant de la danse du feu des détenteurs de la localité, il établit en outre, sous terre, un contact avec la puissance enterrée au moment de la

fondation du quartier. Et c'est en ce sens qu'on peut dire qu'il contribue à la revigorer. Cette danse remplirait le rôle que jouent, au niveau de chaque cour, les sacrifices de renouvellement effectués directement sur la puissance enterrée lors de l'acte inaugural. Mais avec cette particularité que ce renouvellement comprendrait simultanément une consultation divinatoire couplée à une expulsion, compléments qu'imposerait le caractère hétérogène du quartier, en matière de parenté.

- 34 D'autres aspects de la procédure de ramassage des cendres informent sur l'engagement physique des devins dans leur participation à la danse, thème dont des échos transformés se retrouvent dans le cadre de l'institution de la chefferie. Une danse de divination s'arrête sur un geste précis du doyen des devins qui asperge le feu avec une macération spéciale contenue dans unealebasse. Il éteint ainsi symboliquement le feu de la divination : tout devin qui continuerait à danser et s'obstinerait à vouloir lire dans les flammes ne ferait que préférer des mensonges, car, sous l'effet de l'aspersion, les menaces ont immédiatement déserté le feu. Écartant quelques braises, le doyen des devins les arrose ensuite copieusement de sa macération jusqu'à les éteindre, avant de s'emparer des morceaux de charbon qu'il conservera jusqu'au jour du ramassage des cendres. Ce jour-là, broyés et pulvérisés, ils accompagneront la sauce d'un poulet que mangeront tous les devins ayant participé à la danse. On dit que, en dansant autour du feu, les devins s'y sont exposés au point qu'il est entré dans leur chair, plus particulièrement dans leur poitrine. C'est en consommant ce poulet et la sauce qui l'accompagne qu'ils éteindront ce feu qui les consume de l'intérieur.
- 35 La participation à une danse de divination ne requiert pas seulement des compétences, acquises au fil des étapes de l'initiation, puis renforcées par des puissances médicinales personnelles. Elle imprime aussi au corps de chaque participant une « brûlure », prix à payer pour accéder au pouvoir exceptionnel d'entrevoir les événements à l'état embryonnaire dans le monde de l'origine. Il existe heureusement une procédure d'extinction de ce feu intérieur qui permet d'en limiter considérablement les dommages. Mais les devins ne sont pas les seuls impliqués par ce risque. Le bois qui n'a pas été totalement consommé est remis à la plus vieille femme du quartier pour son usage personnel. Comme s'il recelait une puissance mortifère qui, par cette forme de refus de prendre part à la séance de divination, échapperait à tout traitement du ressort des devins. Nous verrons que cette « brûlure » que doivent endurer les devins — et la question d'un reste confié à la plus âgée des femmes d'une localité —, trouve un prolongement dans un autre contexte, où, vraisemblablement du fait d'un accroissement considérable des forces en jeu, les procédures d'atténuation semblent insuffisantes, ne parvenant au mieux qu'à occasionner un sursis.
- 36 Dans les correspondances que la pensée bassar établit entre deux ensembles de catégories — formes de divination et unités sociales —, la divination par le feu est apparue associée à l'unité résidentielle et sociale du quartier ou de la localité, c'est-à-dire la plus englobante des unités considérées jusqu'ici. Ce schéma doit cependant être enrichi car, par son organisation même, une danse du feu articule organisation interne et relations externes. À la différence des autres liens qui se tissent entre quartiers, ceux qui se déploient à travers cette consultation sont totalement affranchis des réseaux de parenté et d'alliance. Du coup ce sont les quartiers en tant que tels, et non uniquement certaines de leurs composantes, qui se trouvent mis en relation et, à ce titre, cette institution n'a que peu d'équivalents.

- 37 C'est bien sûr dans la nécessité de faire participer les devins d'autres quartiers que cette propriété des consultations par le feu se laisse le mieux voir. Mais il s'agit plus que d'une simple ouverture sur l'extérieur qui viendrait apporter un complément autour d'une opération réalisée avant tout pour le compte du quartier lui-même. On est devant un véritable fait de structure, analogue à celui qui veut que tout quartier comporte idéalement à la fois des détenteurs de la localité et des étrangers : la place faite aux devins venus des autres localités est rigoureusement inscrite dans l'ordonnement même de toute consultation par le feu.
- 38 Nous l'avons vu, le doyen des devins du quartier organisateur se charge de communiquer les invitations aux devins des localités environnantes. Il le fait non pas en avisant individuellement chacun d'eux, mais en s'adressant à ses pairs, c'est-à-dire à ceux qui, comme lui-même vis-à-vis de sa propre localité, sont en position de représentants de leurs quartiers respectifs et y ont le statut de doyen des devins. Ce sont donc des relations de quartier à quartier qui, d'emblée, sont mises en œuvre à travers les relations qu'entretiennent ces personnages. Ensuite seulement, à l'intérieur de chaque quartier, sous la responsabilité du doyen des devins sollicité, l'invitation sera transmise à tous les devins qui y résident, et ce indépendamment de leurs affiliations lignagères. Cette indifférence vis-à-vis des divisions entre lignages et, plus généralement, entre détenteurs de la localité et étrangers est une règle constante dans les rapports entre devins d'une même localité. Elle est inscrite dans le statut même de doyen des devins, conféré, rappelons-le, au plus anciennement initié, sans aucun autre critère de sélection.
- 39 La formulation même de l'invitation mérite qu'on s'y arrête. Les intéressés la désignent par le terme *dikpaameel*, littéralement « entraide ». Cet emprunt au vocabulaire des travaux agricoles (entraide de culture) prend ici une expression particulière : le quartier organisateur, appréhendé comme l'invitant, se met en position de demandeur. Il attend de la participation de ses invités un concours essentiel qui lui permettra de surmonter une difficulté « qui le dépasse », au même titre que le cultivateur confronté à de lourds travaux tels que le défrichage ou le buttage des ignames. Mais, pour les cultivateurs que sont tous les Bassar, il y a plus, dans cette formule, que la simple évocation d'une forme de solidarité entre voisins. C'est ce que fait apparaître le déroulement des différentes phases de la consultation.
- 40 Les premières danses de la nuit doivent être exécutées par les devins du quartier invitant et par eux seuls. Ceux venus des autres localités ne seront autorisés à les rejoindre que plus tard. Dans toute consultation par le feu, les chants entonnés pour accompagner les premières danses relèvent tous d'un registre particulier. Les Bassar disent de ces chants qu'ils consistent à pleurer devant Dieu, à se lamenter sur son sort. Ils sont dits tantôt « chants de pauvreté », tantôt « chants du solitaire ». Le solitaire se sent délaissé par les puissances de l'au-delà, en tout premier lieu par Dieu qui ne lui a pas octroyé tout ce qu'il aurait pu souhaiter. Mais Dieu n'est pas le seul que l'on tente d'apitoyer. Le solitaire se tourne également vers ses semblables qu'il conjure de l'aider à résoudre ses problèmes : « C'est pour demander aux devins étrangers de les sauver. » Si elle intéresse avant tout un quartier pour lui-même, une consultation de danse du feu est décidément une entreprise bien trop lourde pour être menée sans le concours d'autres localités.
- 41 Les chants d'ouverture sont aussi à rapprocher des signes d'humilité qu'affiche un devin avant chacune de ses consultations individuelles, veillant à ne froisser aucune entité forte (*tiwampool*) qui pourrait percevoir de l'arrogance dans son entreprise. Ici l'opération diffère simplement par sa dimension collective. Les chants entonnés en chœur par les

seuls devins du quartier organisateur expriment très concrètement cette demande collective. Le solitaire qui implore l'aide de ses pairs est un être dans le besoin qui se livre à cet acte aussi potentiellement plein de prétentions qu'est la consultation divinatoire seulement parce qu'il y est acculé ; que nul n'y voie aucune forfanterie. Car, s'il était si sûr de lui, implorerait-il la participation de ses semblables ?

- 42 Pour autant, tout n'est pas qu'expression de dénuement et d'humilité dans cette métaphore de l'entraide de culture. Celle-ci est exploitée sous d'autres aspects, où l'arrogance et même le défi ont leur part. Après ces premiers chants empreints de réserve, vient le moment où les devins invités, restés en retrait jusque-là, font leur entrée en scène en réponse à l'invitation qui vient de leur être théâtralement renouvelée. La manière dont ils se disposent dans l'arène n'est pas aléatoire : placés en lignes distinctes, à raison d'une par quartier, qui vont graviter autour du feu selon un axe radial, les devins d'un même quartier feront corps distinctement tout au long de la danse et s'opposeront ainsi aux autres lignes de danseurs constituées selon le même principe. Ainsi se donne à voir, projetés sur l'aire de danse, à la fois la division en quartiers et le nombre de ceux que le quartier organisateur aura réussi à mobiliser. Dès lors, tout est en place pour que, ne serait-ce que sur le plan chorégraphique, fussent les commentaires comparant les mérites des différents quartiers. Et de fait, l'atmosphère progressivement se transforme. Après quelques danses où le ton reste courtois, les chants se durcissent. On parle désormais d'*alaNkpan*, de « joutes » dans lesquelles les devins s'affrontent par chants interposés, tournant en dérision non pas tant tel devin particulier que son quartier dans son ensemble, du moins dans un premier temps. Les réponses, tout aussi acides, ne se font pas attendre. Ces affrontements verbaux sont indispensables à une bonne émulation entre les danseurs et à une animation satisfaisante en matière de spectacle, pour le plus grand plaisir de tous. Sans eux, face au désintérêt général, qui peut notamment se traduire par la désaffection des spectateurs, la danse serait écourtée, réduisant d'autant les occasions de déceler de nouvelles « menaces ». La qualité de la consultation elle-même s'en trouverait affectée.
- 43 La rivalité entre les devins se propagera d'ailleurs jusque dans la sphère de la consultation proprement dite, incitant chacun à se surpasser dans ce domaine. On en attend bien sûr un surcroît de perspicacité tout à l'avantage du quartier organisateur. Pourtant, tout dans cette situation n'est pas bénéfique sous ce rapport. L'atmosphère de compétition atteint son paroxysme lorsque les danseurs se mesurent en « s'envoyant des puissances » (*ki tO nnyOkO*). Tout devin, dès lors qu'il décide, après son initiation, de se livrer à la pratique de la divination, et notamment à celle par le feu, se procure en effet une série de puissances médicinales pour à la fois l'aider dans son activité de déchiffrement et le protéger contre toute attaque de la part des quelques « mauvaises personnes » (*binikpitib*) dont il aurait à dénoncer les méfaits. Ce sont ces mêmes puissances dont il use, dans le cadre d'une danse du feu, pour, de façon plus personnelle, lancer des défis à ses pairs dans l'espoir de parvenir à afficher une plus grande maîtrise dans la manipulation de pouvoirs redoutables. Ce peut être aussi en réponse à une « joute » trop directe ou ressentie comme particulièrement blessante. De ces luttes, tous ne ressortiront pas indemnes, certains ayant bientôt à déplorer une certaine difficulté à danser, des chutes, voire des blessures. Là encore, les commentaires établissent le parallèle avec les situations d'invitation de culture où, après un temps de concorde dans le travail, la fatigue venant, commencent des compétitions entre cultivateurs, qui tournent vite à une similaire « guerre des médecines ». C'est là que l'on voit, dit-on, des

houes qui se brisent, des gens qui se blessent au pied... Ces excès pourraient être préjudiciables à la qualité de la prestation d'ensemble, mais en général ils restent contenus à l'intérieur de certaines limites.

- 44 Au-delà des multiples fonctions qui visent à renforcer l'identité d'un quartier, une consultation par le feu institue donc des liens avec les localités voisines, instaurant une solidarité mêlée de petites rivalités. Ces relations ne correspondent toutefois pas à la mise en place d'une unité d'un niveau supérieur, mais à un réseau centré chaque fois sur un quartier donné et dont l'étendue varie au gré de la qualité des liens entretenus avec d'autres quartiers et du prestige de ses devins. La recherche d'une unité sociale d'un niveau supérieur n'est pas dépourvue de sens, mais elle prend une tout autre envergure puisqu'il s'agit alors de l'agglomération dans son ensemble. Une autre forme de consultation par le feu lui est associée, qui se déploie sous l'égide de la chefferie. Nous pourrions donc poursuivre la série d'élargissements progressifs — consultations sur le tabouret, par le bâton puis par le feu —, mais l'agglomération entière se définissant aussi comme point d'aboutissement d'une autre progression — celle engageant les liens de parenté —, c'est cette seconde série qu'il nous faut prendre en considération au préalable.
- 45 Envisager le lignage du point de vue de la parenté et non plus de celui de la résidence, c'est notamment passer des caractéristiques de l'habitat à celles des positions sociales. Sous cet angle, le trait le plus marquant du lignage n'est plus le vestibule (*kunaakouu*) en tant qu'édifice emblématique, mais le statut de celui qui est à sa tête, le doyen de lignage (*ukpil*). Quels en sont les traits les plus significatifs par rapport aux autres statuts que connaît la société bassar ?
- 46 Le doyen de lignage occupe une charge peu marquée sur le plan rituel. Contrairement à ce qu'on observe dans de nombreuses sociétés africaines, l'accès à ce statut n'est pas sanctionné par un rite d'investiture. C'est même une caractéristique essentielle du principal domaine rituel qui lui est associé, le culte des ancêtres : celui qui en est le sacrificateur — le doyen de lignage — est désigné par la simple mise en œuvre du calcul généalogique, et il est remplacé de façon automatique à son décès par celui qui le suit immédiatement dans cet ordre de préséance fondé sur l'âge, l'ancienneté et la position dans la généalogie. Du reste, même de son vivant, en cas d'indisposition temporaire, tout doyen de lignage peut se faire remplacer par l'un de ceux qui le suivent dans l'ordre généalogique, voire par un membre du lignage nettement plus jeune, pourvu qu'il soit désigné par lui ; dès lors qu'il est représenté, son absence ne constitue en aucune manière un obstacle à l'accomplissement de ses fonctions rituelles. Cette caractéristique du statut de doyen est à rapprocher des traits prêtés aux ancêtres, instances encore proches des hommes, car ayant conservé des traits hérités de leur état antérieur d'êtres humains, et qui plus est de parents. La relative familiarité qui en découle justifie le peu de formalisme déployé à leur endroit. Ce mode de connexion relativement spontané se démarque de ceux, beaucoup plus formels, que les Bassar mettent en œuvre vis-à-vis d'autres instances, comme les *ataNgban* dont il sera question plus loin.
- 47 Le doyen gère les biens communs du lignage et se voit attribuer toutes les responsabilités d'ordinaire attachées à une telle fonction. Présidant aux réunions des membres masculins du groupe dans la case-vestibule, il incarne le principe de l'aînesse, que les Bassar considèrent comme le premier, logiquement et historiquement, de ceux qui structurent leur société. Avec l'accroissement progressif de la population, affirment-ils, devant l'impossibilité de s'en tenir à ce seul principe, d'importantes initiatives auraient été prises par les anciens afin de mettre en place de nouvelles institutions d'autorité⁹. Ce sont ces

autres institutions et les positions sociales qui y sont attachées que nous devons à présent décrire.

- 48 Les groupes locaux — les lignages — qui forment les cellules constitutives d'un clan sont très souvent répartis entre des quartiers distincts. Qu'est-ce qui fonde l'unité de ces différentes composantes dispersées dans l'espace ? Derrière le discours exprimé dans le langage de la parenté (nous sommes tous parents, rattachés en ligne masculine à un même ancêtre) s'impose très vite la référence à une origine commune. C'est plus un lieu, affirmé comme l'origine partagée par toutes les unités constitutives du clan, que la filiation depuis un aïeul commun, qui fait office de facteur de rassemblement. En d'autres termes, la fonction matricielle reconnue à une figure d'engendrement du clan est ici dévolue à un lieu davantage qu'à un ancêtre. Mais, de même que ce rattachement à un aïeul commun repose souvent sur des liens généalogiques en grande partie fictifs, de même la revendication d'une origine géographique précise, partagée par toutes ses composantes, est généralement le produit d'une reconstruction. Dans de nombreux cas, une telle référence reste de l'ordre de la marque identitaire : des enquêtes sur l'histoire du peuplement révèlent rapidement que les provenances des différentes composantes lignagères d'un clan peuvent en réalité être fort diverses. Toutefois, on constate assez souvent une convergence des migrations à partir d'un certain point de l'espace et d'un certain moment de l'histoire, de sorte que, s'il reste douteux qu'il y ait réel apparemment, il est néanmoins probable qu'il y ait eu partage de résidence au cours d'une période assez reculée, antérieure en tout cas à l'installation à Bassar même. Et c'est ce lieu où convergèrent ces migrations qui, dans ces exemples, fait l'objet d'un tel discours sur l'origine du clan.
- 49 C'est donc, assez paradoxalement, sur une communauté de résidence — certes révolue dans la plupart des cas, mais remémorée comme telle à tout moment —, bien plus que sur l'existence effective de liens de parenté que repose l'identité commune des différentes composantes d'un clan et que se fonde sa cohésion. Pour autant, même si la référence à un lieu l'emporte sur celle à un aïeul, le langage dans lequel est énoncé le lien de type clanique est bien celui de la parenté. *Mpee*, le terme qui désigne le clan chez les Bassar, connote ainsi l'idée d'une communauté de substance. Le domaine des interdits propres au clan est sans doute celui où se repère le mieux cette notion.
- 50 De type totémique, ces interdits fournissent moins une référence identitaire de niveau relativement englobant — associée de façon plus ou moins explicite à la mention de l'aïeul commun qu'elle contribue indirectement à construire — qu'ils ne sont la manifestation concrète d'une communauté de substance entre les membres du clan. Dans tous les cas de transgression, c'est le transgresseur lui-même, et lui seul, qui sera sanctionné. En général, son corps se couvre de plaies purulentes. Pour le guérir, il faut se procurer un os d'un représentant de l'espèce totémique, le calciner et le réduire en une poudre qui sera appliquée sur les plaies. On le voit, pas de geste rituel fait en direction de l'animal ayant statut de totem, aucun non plus vis-à-vis de l'aïeul de référence. Rien qui évoque un quelconque sacrifice de réparation. Seule est rappelée, de la manière la plus tangible qui soit, la communauté de substance à travers l'application, sur le corps meurtri du transgresseur, d'une poudre obtenue à partir de la dépouille de l'animal totémique. On est loin aussi des interdits caractéristiques des faits de résidence chez les Bassar : dans le domaine du clan, seul le transgresseur est atteint dans sa chair, les autres membres du groupe n'ont à craindre aucun mal.

- 51 Pas de culte commun véritablement probant autour de l'aïeul de référence qui, le plus souvent, n'est même pas nommé, et à peine personnifié, mais des interdits totémiques qui n'engendrent que des pratiques rituelles individualisées. Est-ce à dire que les membres du clan ne se rassembleraient dans aucune activité rituelle collective ? En réalité, de telles occasions se produisent, mais autour du lieu considéré comme l'origine du clan. Car, dans bien des cas, ce lieu anciennement occupé est aussi le siège d'une entité incontournable de l'univers religieux et rituel des Bassar, le *ditaNgbandi* principal du clan concerné. Plus encore que le rappel de faits historiques établissant une communauté de résidence autour d'un site donné, c'est en effet la présence d'un tel *ditaNgbandi* qui soutient l'idée que ce lieu, davantage qu'un ancêtre aux contours imprécis, fait figure de puissance d'engendrement du clan.
- 52 Le terme *ditaNgbandi* (pl. *ataNgban*) se décompose en *titan*, « terre » en tant que matière (acception qui se distingue de celle de *kitiN*, « terre » en tant que localité) et *digbandi*, « peau ». On le traduira par l'expression « peau de la terre »¹⁰. Toute peau de la terre a un nom propre — utilisé notamment dans les incantations qui lui sont adressées — qui la dote d'une identité distinctive. Ce phénomène a une portée considérable dans la mesure où il remplit un rôle qu'on pourrait dire de classification totémique, au sens que lui attribue Claude Lévi-Strauss, en ce que la série des identités propres aux différentes peaux de la terre est mise en correspondance avec celle des clans, et ceci non seulement de manière formelle, mais aussi de manière directe et explicite à travers les devises de clan. Ce caractère classificatoire est beaucoup plus probant que celui qui est à l'œuvre dans le totémisme proprement dit (le système des interdits portant sur certains animaux), car ce dernier ne possède chez les Bassar aucune propriété en matière de dénomination des clans¹¹. Ces devises sont pour l'essentiel composées du nom même de la peau de la terre auquel est accolé un suffixe formé d'un terme de parenté, de façon à indiquer la relation dans laquelle se trouvent les personnes concernées vis-à-vis de la peau de la terre mentionnée. Ainsi, pour les membres du clan Naataka, on entendra les femmes crier : « *Dikili-biyaam !* », en référence à la peau de la terre *Dikili* de ce clan, le suffixe étant formé à partir du terme *mbiyaam*, « enfants ». Dans cet exemple, une relation de filiation est donc énoncée. Mais ces devises peuvent aussi être employées pour honorer le clan maternel d'un individu ou d'un sous-groupe. On dira alors : « *Gmaca-wee !* » pour tout neveu utérin du clan Naafal, clan dont la peau de la terre principale est *Gmaca* (le suffixe *wee* se référant à la relation avunculaire).
- 53 Les peaux de la terre ont donc des identités distinctes bien établies, en correspondance forte avec celles des différents clans qui composent la société. Cette relation exprimée à travers les devises, en termes de filiation principalement, renvoie dans de nombreux cas à une identité construite à un moment de l'histoire et en un lieu particuliers, lieu qui est précisément celui où est établie la peau de la terre de référence. De sorte que la formule de Danouta Liberski-Bagnoud à propos des « peaux de la terre » *kasena*, mais aussi *tallensi*, selon laquelle c'est ce lieu lui-même qui, « tel un ancêtre, est pensé comme lieu d'engendrement du clan, au sens où c'est en ce lieu que se construit son origine, son identité » (2002 : 159-160, souligné par l'auteur) est pleinement opérante dans le cas des peaux de la terre bassar.
- 54 Toute peau de la terre est aussi associée à un territoire précisément délimité. Ce territoire s'est probablement constitué à l'époque où le groupe qui allait devenir le clan avait pour lieu de résidence le site qui est aujourd'hui celui de sa peau de la terre principale. À cet égard, de nombreux éléments font penser que la disposition des groupes dans l'espace

était fort différente de ce qu'elle est aujourd'hui et proche de celle qu'on peut observer chez les Konkomba voisins, dont l'habitat est beaucoup plus dispersé. Les recherches archéologiques confirment ces indications et font état d'une époque où l'habitat était plutôt uniformément réparti dans la plaine avant que les troubles de périodes plus récentes (principalement dans les deux siècles qui ont précédé l'arrivée des Européens) n'imposent un regroupement au pied du mont Bassar (Barros 1985).

- 55 Chez les Konkomba, le caractère extrêmement dispersé de l'habitat se prête à une bonne congruence entre le groupe social attaché à un *litingbal* (l'équivalent, à quelques différences près, du *ditaNgbandi* bassar) et son implantation sur le territoire associé (Froelich 1949, 1954 ; Tait 1958, 1961 ; Pawlik 1993). Par contraste, chez les Bassar, la très forte concentration de l'habitat, plus accusée encore dans le cas de l'agglomération de Bassar, pose le problème en des termes plus inédits. S'y ajoutent du reste une certaine fragmentation des composantes d'un même clan et leur dispersion entre des unités de résidence distinctes, qui viennent brouiller encore davantage les cartes. La conjonction de ces deux phénomènes explique que soit si distendu le lien entre un clan et ce qui était, à un moment de l'histoire, son implantation territoriale. La portion d'espace associée à la peau de la terre d'un clan reste néanmoins un territoire vis-à-vis duquel ses membres conservent un rapport privilégié dans la mesure où c'est là qu'ils iront cultiver de préférence. Précisons que le mode d'agriculture développé par les Bassar (une agriculture itinérante à longue jachère), très consommateur d'espace, joue déjà en soi en faveur d'une grande dispersion des parcelles exploitées. La découpe territoriale mise en place autour des peaux de la terre par l'affectation d'un large secteur de brousse à chaque clan s'accorde parfaitement avec ce type d'activité, qu'elle contribue simplement à structurer dans son rapport à l'espace. Si un chef de famille souhaite ouvrir son nouveau champ sur les terres relevant de la peau de la terre d'un autre clan, rien ne l'en empêche, mais il se place alors en situation de demandeur, ce que lui épargne la poursuite de son activité sur les terres de son propre clan.
- 56 À Bassar, la caractérisation des rapports entre le centre aggloméré et ce qu'on peut appeler son arrière-pays passe ainsi par le système territorial des peaux de la terre. On n'est pas dans le cas d'un rapport hiérarchique entre deux communautés — celle établie dans l'enceinte de la ville et celle, en position subordonnée, occupant les faubourgs —, puisque, ici, les deux types d'espace relèvent de la même population mais se différencient avant tout par leur rattachement à deux aspects différents tant de la structure sociale que des pratiques quotidiennes. L'espace périphérique n'est pas seulement le lieu des activités de subsistance, par opposition au lieu de déploiement des activités sociales qui caractériserait l'espace habité, il est aussi un domaine de référence — et de pratiques culturelles — essentiel pour la perpétuation des groupes claniques qui forment l'une des armatures institutionnelles de la société bassar. Ce domaine de référence est celui que constitue la peau de la terre principale de chaque clan.
- 57 Entité majeure de l'identité d'un clan, pensée comme le lieu de son origine, associée à un territoire de brousse aux limites précises, la peau de la terre principale d'un clan fait aussi l'objet, avons-nous dit, d'un culte important pour tous les membres de ce clan. Les pratiques les plus significatives, quant à la réactivation de l'unité clanique, sont mises en œuvre lors de la grande cérémonie annuelle de libation de la bière préparée à partir du nouveau sorgho. C'est en effet sous forme de bière que sont présentées les offrandes des prémices de la principale céréale cultivée par les Bassar. Chaque clan procède de façon indépendante, mais tous ses membres se rassemblent à cette occasion et, comme les

préparatifs s'étendent sur plusieurs jours et comme chaque section du clan est en général tenue d'apporter sa contribution dès ces préliminaires, cette cérémonie est plus qu'une occasion ponctuelle de resserrer les liens entre les différentes composantes du clan. Le maître d'œuvre de ce complexe cérémoniel porte le titre d'*utandaan* de la peau de la terre principale du clan.

- 58 Contrairement au doyen de lignage, ce ritualiste n'est pas choisi en fonction de sa position généalogique, mais par divination. C'est la peau de la terre qui, dit-on, désigne celui qu'elle souhaite avoir comme desservant. Ce procédé a pour effet de rapprocher l'officiant de l'instance qu'il dessert et, simultanément, de le détacher de son groupe social vis-à-vis duquel il est ainsi investi d'une forme d'autorité supplémentaire. Un ensemble d'interdits particulièrement rigoureux vient renforcer le phénomène. Pendant la période de maturation du sorgho, et ce tant que la peau de la terre n'a pas reçu sa part des prémices, tout desservant est tenu à une observance des interdits de consommation plus stricte encore que les membres ordinaires du clan : outre les interdits portant sur le sorgho lui-même, ce personnage doit veiller à ce que tout breuvage qu'il absorbe, même si ce n'est que de l'eau, n'a pas été en contact avec ne serait-ce qu'une simple poussière provenant du sorgho encore sur pied (cf. Dugast 1992 : 649).
- 59 Ainsi détaché des membres de son clan par une barrière d'interdits plus rigoureux, le desservant se rapproche aussi davantage du monde surnaturel, de sorte que, s'il ne fait pas réellement corps avec la peau de la terre qui l'a choisi, il se trouve engagé dans un rapport de grande intimité avec elle. Simultanément, il est placé dans une position qui lui permet de transcender les limites de la parenté, rassemblant autour de ladite peau de la terre des groupes que l'absence de liens généalogiques réels ne permettrait pas d'associer autrement aussi fortement. Cette souplesse vis-à-vis de la parenté se décèle à d'autres niveaux. Dans certains cas, la charge de desservant peut revenir à un membre d'une lignée initialement étrangère, le choix de la peau de la terre l'emportant alors encore plus nettement sur les exigences de la parenté. Une caractéristique distinctive par rapport au culte rendu aux ancêtres en relève également : là où ce dernier n'admet que les descendants des ancêtres considérés, le culte à une peau de la terre réserve une place particulière à tout étranger au clan dont il est la référence. Toute personne a en effet la possibilité, quelles que soient ses appartenances clanique, lignagère ou même ethnique, de faire une demande à titre individuel auprès d'une peau de la terre donnée, démarche qui peut être relativement fréquente dans le cas où cette dernière bénéficie d'une grande renommée.
- 60 Le clan chez les Bassar se révèle une institution complexe qui se construit en grande partie autour de la référence à une même peau de la terre, lieu de culte pensé comme une puissance d'engendrement en même temps que trace historique d'un partage de résidence en ce lieu aujourd'hui en retrait, mais puissance qui génère également des liens de pseudo-parenté en mobilisant l'image d'un aïeul commun supposé et en produisant la représentation d'une communauté de substance entre tous les membres de ce groupe. La peau de la terre apparaît comme un opérateur transformant du lien territorial en parenté avec le concours de la figure de l'ancêtre du clan et des interdits totémiques associés. Cet opérateur fonctionne uniquement grâce à la puissance prêtée à la peau de la terre, puissance particulièrement exigeante puisque, subordonnant les règles de la parenté à sa propre volonté, elle impose son choix pour la désignation de son desservant et requiert que ce dernier lui soit pleinement voué, sinon dévoué, pour œuvrer avec le plus grand zèle à la satisfaction de ses attentes.

- 61 C'est par une série de phénomènes en partie similaires, mais un niveau au-dessus, marqués par une autonomie croissante vis-à-vis de la parenté parallèlement à un nouvel accroissement de l'intimité entre un personnage particulier et le monde surnaturel, que la figure du chef se construit avec, comme résultat, la possibilité de dépasser non plus seulement les limites de la parenté, c'est-à-dire les clivages entre lignages, mais aussi les limites entre les peaux de la terre, c'est-à-dire les clivages entre clans. Les rapports de résidence trouvent eux aussi un prolongement spécifique dans le cadre de la chefferie : l'enchaînement des dépassements successifs, allant du lignage localisé au quartier en passant par le sous-quartier, se poursuit et s'achève avec cette institution qui confie entre les mains d'un seul la destinée commune de la population de toute l'agglomération. Comme le répètent à l'envi les Bassar, dans nombre de leurs incantations et de leurs commentaires, le chef est celui qui « tient tout Bassar ».
- 62 À bien des égards, l'agglomération de Bassar prise dans son ensemble constitue une extension du modèle de l'organisation de chaque quartier. Elle est d'ailleurs désignée comme une localité, certes non plus par le terme de *kitiNgban* (morceau de localité, quartier), mais par celui de *kitiN* lui-même : la question de la subdivision mise à part, la ville est donc une *localité* au même titre que ses composantes, les quartiers, l'assemblage de ceux-ci constituant celle-là.
- 63 Une brève analyse des instances qui gouvernent les destinées de l'agglomération conforte l'idée d'une telle analogie de structure. Divers conseils entourent le chef, mais l'un d'eux revêt une importance particulière en matière de gestion des affaires rituelles : celui constitué par les doyens des différentes sections du clan Naataka, détenteur de la chefferie. Car cette dernière est d'abord l'affaire d'un clan, celui où l'on trouve non seulement les deux lignées habilitées à présenter un candidat lors de toute succession mais aussi toutes les composantes lignagères qui ont une contribution particulière à apporter au pouvoir du chef du fait qu'elles détiennent la maîtrise d'une portion déterminée de la nature (le vent, la pluie, la fécondité ou encore les criquets dévastateurs de cultures). Plus que par ces contributions ponctuelles, c'est en tant qu'ensemble que le clan a un rôle à jouer dans la mise en place de ce pouvoir. Le chef est le produit du clan dont il est issu, et si ce lien essentiel donne lieu à de nombreux traitements rituels qui peuvent parfois en amoindrir la portée ou en souligner l'ambiguïté, il ne fait jamais l'objet d'un quelconque déni. On est loin ici de la rupture entre le roi et son clan si caractéristique de bien des royautes sacrées d'Afrique (telle que l'ont mise en évidence Luc de Heusch ou Alfred Adler).
- 64 À Bassar, la persistance de ce lien fait plutôt que le clan détenteur de la chefferie se distingue singulièrement de tous les autres et se voit même octroyer une place très particulière dans l'organisation d'ensemble de l'agglomération. Cette distinction n'a pourtant rien de l'émergence d'une forme d'aristocratie ; elle associe au contraire plus étroitement encore la chefferie aux principes fondamentaux de l'organisation sociale. En effet, ce clan est dit être celui des *bitindaambi* (détenteurs de la localité), appellation que l'étude de la structure d'un quartier nous a rendue familière. Appliquée à l'échelle de l'agglomération, elle prend une envergure particulière mais confirme que les principes à l'œuvre dans l'organisation de la ville reproduisent au moins en partie ceux du quartier. Simple, ce n'est pas un lignage, fût-il maximal, qui détient ce statut, mais tout un clan (en outre le plus important numériquement). Le groupe de détenteurs de la localité est donc ici sans commune mesure par sa taille avec ceux qui sont à la tête de chaque quartier. Face à ce clan qui fait figure d'autochtone, tous les autres, pris collectivement,

ont le statut d'étrangers. La même opposition entre détenteurs de la localité et étrangers, centrale dans l'organisation de tout quartier, se retrouve ainsi transposée à l'échelle de l'agglomération. Cependant, la dualité qu'elle instaure porte non plus sur des lignages mais sur des clans entiers. Par cette seule remarque, on constate que l'extension des principes d'organisation de chaque quartier à l'ensemble de la ville requiert simultanément que les clans soient, au moins formellement, construits sur les mêmes principes que les lignages : le langage de la parenté, étendu des structures lignagères aux unités claniques selon les modes que nous avons décrits, pourvoit à cette nécessité.

- 65 Le conseil formé par les doyens des composantes du clan Naataka (le groupe des *bitindaambi* pour tout Bassar) est responsable de diverses tâches rituelles, dont les plus importantes consistent à s'assurer que la « terre » (ici, celle de tout Bassar) demeure belle. Et, à l'instar du quartier, c'est dans un vestibule, dit là aussi « vestibule des détenteurs de la localité » (le *kutindaannaakoou* de Kubeediipu, nom du quartier du chef), que se réunit ce conseil tenu de débattre des questions relatives au bien-être de la « terre ». Ce vestibule est comme la trace matérielle, laissée dans l'architecture du palais, de l'emprunt des principes régissant les localités de rang inférieur que sont les quartiers. Les décisions qui y sont prises présentent des formes analogues : c'est en particulier par l'organisation d'une danse du feu que, le cas échéant, le maintien de la beauté de la terre sera assuré.
- 66 L'intervention du doyen de la lignée du chef, dit « doyen du chef » (*ubOti-kpiliu*), à l'ouverture de la prestation, donne à la danse une dimension qui s'étend à toute l'agglomération. Au moment précis où est enterré le *sala* sans lequel une consultation par le feu ne saurait être conduite, ce personnage, accompagné par le chef en personne, fait une libation d'eau en s'adressant à ses ancêtres, aux anciens chefs et à la peau de la terre Bassar. Comme le précisent les informateurs, « la "terre" de tout Bassar appartient à la peau de la terre Bassar ». De sorte que, lorsque le doyen effectue cette opération, « tous les problèmes de tout Bassar viennent rester dans le feu ». Pour une consultation de cette ampleur, les devins invités ne proviennent plus seulement des localités voisines, mais, en principe, de tous les quartiers de Bassar. En outre, ceux-ci ne se contentent pas d'envoyer leurs plus prestigieux devins, chacun délègue deux ou trois anciens qui ont la charge de s'informer des menaces et des remèdes susceptibles de concerner, au moins pour partie, leur propre localité.
- 67 Pour essentielle qu'elle soit dans la gestion des affaires collectives de Bassar, cette manifestation n'est en somme que l'extension, au niveau de l'agglomération dans son ensemble, des opérations similaires conduites dans le cadre de tout quartier. Élément particulièrement révélateur, le chef peut s'en tenir relativement à l'écart. Il intervient en revanche beaucoup plus nettement dans une série d'autres cas comparables mais significativement différents. On se souvient que, pour un quartier, dans le cas où le doyen des devins du quartier, particulièrement perspicace, est en mesure d'anticiper les problèmes qui menacent sa localité, il voit en rêve une série de signes qui l'incitent à recommander aux détenteurs de la localité d'organiser une danse du feu. Il devance ainsi la décision de ces derniers. Les mêmes qualités sont reconnues au chef de Bassar, à quelques différences près, notamment le fait qu'elles sont censées agir à l'échelle de l'agglomération.
- 68 À la suite d'une vision particulièrement troublante, le chef peut donc anticiper les décisions des détenteurs de la localité que sont les membres du clan Naataka et demander que soit organisée une danse du feu. Prolongement des visions du chef, il s'agira cette fois

de mettre en lumière, avec le concours des devins les plus sagaces de l'agglomération, ce qui ne lui est d'abord apparu que sous une forme obscure. Mettre en lumière : cette expression est quasiment à prendre au sens propre si l'on se souvient que l'opération consiste à capturer les problèmes pour, une fois dans le feu, les rendre visibles aux yeux des devins. Rappelons que ceux-ci affirment percevoir dans les flammes des silhouettes (*tijilindi*), formes évanescentes à partir desquelles ils vont élaborer leurs énoncés oraculaires. C'est de cette mention qu'il faut rapprocher, semble-t-il, les propos que la tradition orale profère à l'endroit de Jintija, le plus prestigieux des chefs de Bassar car incarnant l'excellence de cette fonction. Jintija, dit-on, était si puissant qu'il était capable de transformer la nuit en jour et de rendre ainsi visibles à tous les activités malfaisantes de ceux qui œuvraient à la ruine de Bassar. La pâle lueur du feu nocturne des devins, permettant aux plus puissants d'entre eux d'entrevoir fugacement quelques silhouettes, fait donc place ici, par la puissance de celui qui incarne l'idéal d'un chef au faîte de sa clairvoyance, à l'éblouissante clarté du jour surgissant au milieu de la nuit si propice aux activités malfaisantes rendues soudain pleinement visibles au plus humble des habitants de l'agglomération.

- 69 Entre ces deux figures d'un chef diversement maître de ses facultés, tantôt contraint de s'en remettre aux devins faute de pouvoir personnel suffisant, tantôt rayonnant de gloire par l'extraordinaire emprise dont il se révèle capable sur les procédures de dévoilement du monde invisible, on trouve l'image plus courante d'un chef relativement efficient dans sa fonction et qui met en œuvre quelques procédés intermédiaires. Comme toute danse du feu, celles qui sont organisées dans l'orbe de la chefferie se terminent par un complexe rite d'expulsion visant à rejeter au-delà de l'aire habitée toutes les menaces identifiées lors de la séance de consultation. Toutefois, un chef suffisamment sûr de lui peut déduire directement de ses visions nocturnes (ou simplement après rapide confirmation de ses éventuels doutes auprès d'un devin consulté à titre individuel) les remèdes qu'il juge nécessaires et se permettre de les édicter sans qu'aucune consultation de grande envergure n'en ait confirmé la pertinence. Certains d'entre eux présentent de très fortes similitudes avec ce qui est accompli après une danse du feu : il s'agit de faire collecter, par leurs occupants, les ordures des maisons des membres du clan Naataka, et de les rassembler dans un vieux panier qui sera abandonné à un carrefour. D'autres portent plus spécifiquement la marque du chef, mais tous impliquent que les exécutants principaux soient les détenteurs de l'agglomération dans son ensemble, c'est-à-dire les ressortissants du clan Naataka : ils fournissent notamment le gros du cortège transportant les *sala* jusqu'aux carrefours requis. Ces carrefours, toujours les mêmes, sont situés aux trois points principaux d'entrée de la ville : à l'est, au nord et à l'ouest. Les *sala* qui y sont montés sont destinés à anéantir, sous des formes variées, certaines catégories de maux susceptibles de s'introduire dans l'espace de l'agglomération.
- 70 Du point de vue de ses responsabilités vis-à-vis de l'agglomération en tant que localité, le chef de Bassar reproduit donc pour une large part les attributs du doyen des devins d'un quartier, prérogatives qu'il a cependant le privilège d'étendre à l'ensemble de l'agglomération. Pour une autre part toutefois, et de façon d'autant plus nette que ses compétences personnelles sont affirmées, il se démarque d'une telle position par le pouvoir qui lui est reconnu de substituer ses propres facultés de vision au travail collectif des devins, domaine hors de portée d'un simple doyen des devins.
- 71 Nous nous en sommes tenu jusqu'ici aux caractéristiques de la position du chef découlant de la mise en série des unités de résidence de taille croissante (cours, lignage, quartier,

agglomération entière enfin). En abordant maintenant les propriétés particulières de ce statut telles qu'elles se dessinent par comparaison avec les positions de doyen de lignage puis de desservant de peau de la terre, ainsi que sous l'angle de la problématique d'une ouverture croissante vers l'intégration de groupes vis-à-vis desquels les liens de parenté sont toujours plus défaillants, nous serons en mesure de préciser la nature des principales prérogatives du chef. Leur portée sur les spécificités de l'agglomération en matière d'organisation urbaine apparaîtra alors de manière plus explicite.

- 72 Un desservant de peau de la terre, nous l'avons vu, se distingue d'un doyen de lignage par le fait que l'accès à sa charge ne relève pas du simple calcul généalogique mais fait l'objet d'un choix électif de la part de ladite peau de la terre. Ce personnage s'en trouve extrait du commun des membres du clan et simultanément rapproché des entités de l'au-delà, double mouvement significativement plus accusé que dans le cas d'un simple doyen de lignage, responsable du culte des ancêtres. Il est ainsi en mesure de transcender les clivages lignagers, propriété qui contribue à la mise en place de l'unité plus englobante que constitue le clan.
- 73 Dans cette série de positions sociales, le chef se démarque d'un desservant de peau de la terre d'une manière analogue à celle dont ce dernier se distingue d'un simple doyen de lignage. Choisi lui aussi par divination, le chef est, plus encore qu'un desservant, jugé proche du monde surnaturel. Ce surcroît de proximité lui permet de dépasser à son tour les clivages claniques et de constituer une référence centrale pour l'ensemble des localités comme des clans de l'agglomération.
- 74 De ce point de vue, le chef semble combiner les caractéristiques d'un doyen des devins d'une localité et celles d'un desservant. Il est pourtant davantage. À l'instar d'un doyen des devins, le chef a la responsabilité de veiller à ce que sa « terre » reste belle ; mais il s'agit alors de toute l'agglomération et non plus seulement d'un quartier. De surcroît, là où un doyen des devins est jugé particulièrement clairvoyant lorsqu'il est en mesure d'anticiper la venue de problèmes par des visions nocturnes, c'est le minimum auquel un chef un tant soit peu digne de ce nom se doit de prétendre. Si perspicace soit-il, un doyen des devins ne peut se passer de la mise en œuvre d'une danse du feu pour parfaire son pronostic. Un chef n'y a recours que si ses pouvoirs de clairvoyance ne lui permettent pas d'identifier avec suffisamment de précision les parades (sous forme de *sala*) à mettre en œuvre. Vis-à-vis d'un desservant, les caractéristiques de la charge du chef présentent la même ambiguïté. S'il est très étroitement associé à une peau de la terre exceptionnelle — la peau de la terre Bassar —, le chef n'en est pas le desservant puisque c'est à un autre personnage qu'échoit cette fonction. Pour autant, cette association est déterminante dans la définition des caractéristiques de son statut dans la mesure où, ayant la propriété de couvrir toute la terre de Bassar, cette peau de la terre lui fournit un appui essentiel dans son effort pour dépasser les clivages entre clans ou entre localités et instaurer un ordre unique pour cet ensemble.
- 75 Comment se met en place cette association ? Lors de son intronisation, le chef est présenté à la peau de la terre Bassar et, comme le soulignent les intéressés, cette présentation comporte certaines opérations qui s'apparentent à celles effectuées par un futur devin vis-à-vis de son *diwaal* au moment de son initiation. Ce rapprochement peut surprendre, mais les données du vocabulaire s'en accommodent parfaitement¹². Ainsi donc, Bassar fait à la fois figure de *diwaal* individuel pour le chef et de peau de la terre collective dont l'aire territoriale engloberait toute l'agglomération. Sous son premier aspect, il tend à identifier le chef à un devin, sous son second, il le rapproche d'un

desservant. Par ce rapport singulier à cette peau de la terre elle-même exceptionnelle, le chef aurait la faculté à la fois de se trouver en connexion privilégiée avec le monde de l'origine, à l'instar d'un devin qui l'est par l'entremise de son *diwaal* personnel, et d'étendre la clairvoyance qu'il en tire à l'ensemble de l'agglomération, grâce à l'opérateur territorial que constitue, en cette matière, toute peau de la terre, celle qui a pour nom Bassar ayant en outre la faculté de couvrir toute l'aire habitée.

- 76 Outre Bassar, le chef entretient une relation spécifique avec deux autres peaux de la terre. La première est celle de Dikili, peau de la terre de référence du clan Naataka. L'autre est détenue par une branche dissidente du clan, du nom de Kpaajadumpu, à laquelle échoit une fonction originale. Cette fraction, autrefois partie intégrante du clan, se joignait aux autres composantes pour l'accomplissement des différents moments du culte rendu à Dikili. Comme pour tout culte à une peau de la terre, c'est la cérémonie de libation de la bière du nouveau sorgho qui en constitue le principal temps fort (*cf. supra*). Chaque année, peu avant cette grande cérémonie, tous les membres du clan Naataka sont convoqués pour participer à la réfection du pare-feu entourant le bois sacré qui abrite la peau de la terre Dikili. Eu égard à la dimension de ce bosquet — de loin le plus étendu de l'agglomération de Bassar, à l'image d'ailleurs de la taille du clan qui lui est associé —, c'est un travail considérable qui est en même temps une occasion importante de renouer les liens entre les différentes composantes du clan, dispersées entre plusieurs quartiers.
- 77 Comme tous les membres du clan, ceux de cette fraction participaient autrefois à ce labeur collectif. Mais, fréquemment en retard, ils furent soupçonnés de mettre une mauvaise volonté évidente à faire leur part de travail, ce qui finit par agacer quelques-uns des autres ressortissants du clan. Un jour, l'un d'eux usa de sa puissance magique pour déposer la lèpre sur la pierre où le doyen de la fraction récalcitrante avait l'habitude de s'asseoir. Mais lorsque cet homme, lui aussi « puissant », arriva sur les lieux, il décela le piège et, de colère, déclara que lui et les siens pouvaient fort bien se passer de la protection de la peau de la terre Dikili puisqu'ils avaient eux-mêmes leur propre peau de la terre et qu'ils pouvaient parfaitement s'en contenter. De là est venue, dit-on en guise de conclusion, la scission entre ce groupe et les autres composantes demeurées intégrées au clan du chef.
- 78 La peau de la terre à laquelle le doyen de ce groupe fait allusion dans le récit occupe une place unique dans l'agglomération de Bassar : du nom de KubancaNu, elle a pour particularité d'être associée à un espace de brousse exceptionnel, appelé Kuwaamouu (littéralement, « la brousse herbeuse du *diwaal* », ici au sens restreint de *diwaal* collectif, ou *ditaNgbandi*), qui doit être incendiée régulièrement selon un rite rigoureusement défini. Une affinité très nette avec le feu est ainsi affichée, soulignant une opposition marquée avec la phobie du feu qui caractérise la peau de la terre Dikili dont le groupe de Kpaajadumpu s'est finalement détaché¹³. C'est en définitive une profonde incompatibilité entre les deux peaux de la terre qui est exprimée dans leur rapport contrasté au feu. De ces caractéristiques découle le rôle essentiel que jouent ce groupe et sa peau de la terre dans le cycle rituel que constitue tout règne d'un chef.
- 79 Un chef commence son règne sous le signe de la peau de la terre Bassar, à laquelle il est présenté par son desservant. Périodiquement, à l'occasion de la cérémonie de libation de la bière du nouveau sorgho, ce lien sera réaffirmé en même temps que sera reconduit l'écart qui doit séparer le chef de l'autre grande peau de la terre du clan Naataka, celle de Dikili. En effet, au sein de ce clan, tout se passe comme si les prérogatives du chef, personnage d'emblée associé à Bassar, et celles du desservant, associé à Dikili,

correspondaient à deux sphères qui, tout en étant liées, devaient être maintenues aussi disjointes que possible. Bassar et Dikili semblent se faire face comme Kubeediipu et Kuwaadiipu, respectivement quartier du chef et quartier des authentiques propriétaires de la peau de la terre Dikili. Comme son nom l'indique, Kubeediipu est le quartier qui abrite Kubeedii, la case rituelle de la chefferie (*kubeedii*, de *kudii*, « case », et *dibeel*, « chefferie »). De son côté, le nom de Kuwaadiipu informe que ce quartier est celui où se trouve Kuwaadii, la case rituelle du *diwaal*, sous-entendu de Dikili (*kuwaadii*, la « case », *kudii*, du *diwaal*). Deux cours rituelles sont associées à ces deux cases, dont les architectures respectives présentent des caractéristiques contrastées soulignant assez l'opposition dans laquelle sont pensés ces deux ensembles. Le déroulement de la libation de la bière du nouveau sorgho fait apparaître lui aussi de saisissants contrastes entre les deux sites ainsi qu'entre les opérations qui s'y déroulent. Cette série d'oppositions est indissociable d'un fait majeur : si la peau de la terre Bassar est attachée au début du règne d'un chef, celle de Dikili en évoque la fin. C'est en effet à Dikili qu'est censé disparaître tout chef de Bassar au terme de son règne, en s'enfonçant sous terre. Cette disparition emprunte les mêmes formes que celles qui caractérisent les aïeux disparus, ces personnages qui quittent ce monde non en mourant comme les autres humains, mais en s'enfonçant sous terre en un lieu qui deviendra celui où leur sera rendu un culte (Dugast 1992 : 658-664). Dans le cas des chefs cependant, le lieu de leur disparition est fixé à l'avance : il n'est autre que Dikili.

- 80 C'est ici qu'un détour par la peau de la terre KubancaNu détenue par la fraction dissidente de Kpaajadumpu permet d'apporter quelque éclairage sur cette configuration symbolique. Le chef inaugure son règne par un contact intense avec la peau de la terre Bassar, ce qui lui permettra, nous l'avons vu, de déceler à temps tous les malheurs qui s'annoncent pour la population de Bassar et de les en détourner. Ce début de règne est marqué par la couleur blanche, étroitement associée à la peau de la terre Bassar (qui, notamment, n'accepte en sacrifice que des animaux de cette robe), et c'est cette blancheur que le rite annuel des offrandes des prémices du sorgho s'efforce périodiquement de restaurer. Le travail intense du chef aura pour effet de lui infliger une véritable usure, due principalement à l'accumulation de saletés qu'il ne pourra éviter du fait de son activité incessante visant à débarrasser sa terre de celles qui en affectent la beauté. Les *sala* qu'il édicte, notamment ceux qui consistent à expulser hors de l'agglomération les déchets collectés par les membres de son clan détenteurs de la localité, prennent une part essentielle dans cette usure, tout se passant comme s'il conservait en lui quelque chose de ces ordures. Une accumulation se produit donc inéluctablement en lui et affaiblit progressivement sa capacité d'action. Un bon chef, laissent entendre les Bassar, est un chef qui, en pleine forme physique lors de son intronisation, devient rapidement faible, souffreteux voire malade. C'est le signe qu'il ne ménage pas ses efforts pour épargner à sa population les maux qui lui étaient réservés. On est donc à l'opposé de la figure classique du roi sacré africain dont la pleine santé garantit au contraire une communion féconde avec les forces germinatives de la nature qui œuvrent au bénéfice de la population. Toutefois, bien qu'opposées, ces deux figures du pouvoir n'en participent pas moins d'une même structure symbolique fondamentale de base (cf. Dugast 1992 : 840-851).
- 81 Pour ralentir la perte de vitalité que subit le chef, on le soumet périodiquement à un rite destiné à le revigorer. L'opération de mise à feu de Kuwaamoou, la portion de brousse associée à la peau de la terre KubancaNu, remplit ce rôle. Rasé lors de son intronisation, le

chef n'est ensuite plus censé toucher à sa chevelure. Comme bien d'autres populations à travers le monde (Leach 1958), les Bassar attribuent aux cheveux la propriété de concentrer les saletés du corps. Dans le cas du chef, la croissance régulière de sa chevelure sera donc associée à l'accumulation progressive des saletés au contact desquelles son activité rituelle d'ordonnateur de *sala* l'aura placé. Viendra un temps où cette accumulation atteindra un seuil critique. Le chef devra alors se rendre auprès des anciens de Kpaajadumpu et les supplier de l'en débarrasser. Il leur revient en effet de raser le chef au cours de son règne. Ils le font tout en procédant à la mise à feu de la brousse Kuwaamou de leur peau de la terre KubancaNu, laquelle requiert des sacrifices d'animaux de couleur rouge. Un parallèle est ainsi établi entre la chevelure du chef et la couverture herbeuse de la portion de brousse Kuwaamou, toutes deux étant entamées de façon synchronisée. Une femme très âgée est désignée pour recueillir les cheveux du chef et les jeter au dépotoir à la fin de l'opération. On dit qu'elle ne survivra pas longtemps à cet acte, ayant pris sur elle une partie de cette souillure ; c'est d'ailleurs pour cette raison qu'on fait appel à une personne déjà proche du terme de sa vie. Du côté de la portion de brousse incendiée, un fait significatif retient l'attention. Cet espace doit être le dernier à être brûlé, à la fin de la saison des feux. Au fur et à mesure que les autres secteurs de brousse ont été parcourus par les flammes, les espèces animales sauvages se sont réfugiées dans les zones encore laissées intactes. De proche en proche, il ne restera que la brousse de Kuwaamou pour leur fournir un refuge, de sorte que, au moment de l'accomplissement de ce rite, elle regorge d'animaux. Lorsque le feu y est mis, une battue est simultanément organisée. Y prennent part tous les habitants de l'agglomération, dûment avisés la veille. La chasse est, comme on peut l'imaginer, prodigieusement profuse. L'abondance des prises marque le retour de la prospérité générale, concomitante de la restauration des forces du chef après son rasage qui l'a débarrassé de l'excès de saletés dont il souffrait. Un nouveau cycle secondaire démarre, jusqu'à nouvel épuisement des forces ainsi provisoirement restaurées.

- 82 Mais ce rite ne fait que repousser l'échéance fatale. Malgré les forces considérables mises en œuvre, viendra le jour où il ne suffira plus à revigorer le souverain. Exténué par le poids de ce qu'il endosse, le temps sera venu pour lui de rejoindre ses prédécesseurs sur le site de Dikili où il mettra un terme à son règne en disparaissant sous terre à son tour. Un bon chef est un chef malade, avons-nous dit ; c'est aussi un chef dont le règne est court. Cette brièveté atteste en effet l'intensité de l'activité déployée au bénéfice des habitants de l'agglomération. Depuis la colonisation et la perte de souveraineté qui s'ensuivit pour la chefferie de Bassar, les chefs ne sont plus aussi actifs qu'autrefois : en témoigne la longueur des règnes les plus récents, d'une durée de vingt à quarante ans à comparer aux quatre années que les traditions orales attribuent aux chefs précédents. Naturellement, bien des désordres de ces périodes récentes sont rapportés à cette perte d'efficacité des souverains.
- 83 La singularité du sort attaché au personnage du chef apparaît à certains égards comme l'écho amplifié de celui dont font périodiquement l'expérience les devins après une danse du feu. D'avoir dansé autour des flammes pendant des heures afin d'y déceler les menaces qui pèsent sur une localité, ils ont le feu qui brûle dans leur poitrine. Ce feu peut être éteint par la consommation de la chair d'un poulet mis à mort sur la cendre laissée par les flammes du feu de divination et par l'absorption d'une sauce contenant notamment une poudre obtenue à partir de morceaux de charbon prélevés sur les restes du combustible. Ainsi parviennent-ils à échapper au sort funeste qui devrait être le leur. On peut se

demander si le mal qui les ronge n'est pas comparable à celui qui vient à bout du chef, bien que sous forme probablement atténuée puisque, malgré la débauche de rituels mis en œuvre dans le cas du chef, rien ne semble pouvoir véritablement l'enrayer. Le traitement de certains restes incite à établir un autre parallèle. Les bois qui n'auront pas brûlé au terme d'une danse du feu reviendront à la plus âgée des femmes du quartier concerné, tout comme les cheveux du chef, les dangers véhiculés par ces restes expliquant dans les deux cas leur destination similaire. Sous réserve d'informations complémentaires, ce rapprochement semble valider le parallèle établi entre le sort des devins au sortir d'une danse du feu et celui du chef après un certain temps de règne. Si une procédure somme toute assez simple permet de préserver les devins du danger d'une consultation d'aussi grande ampleur que l'est toute danse du feu, c'est que non seulement ils partagent ce risque à plusieurs mais aussi que leur activité les place d'une certaine manière à distance de ce qui fait figure de foyer des révélations. De son côté, le chef est seul à assumer le poids de sa fonction, et ses diverses prérogatives l'amènent à côtoyer de bien plus près ce foyer de propositions oraculaires. Qu'il s'agisse du pouvoir exceptionnel du plus exemplaire d'entre eux de transformer la nuit en jour, ou plus simplement des visions qui sont censées habiter le chef presque en continu, on a bien l'image d'un personnage pour qui la distance qui le sépare de la source de connaissance sur laquelle il pose son regard aurait été abolie : c'est en lui-même qu'une part considérable du travail de divination se réalise, et il n'est pas étonnant dès lors que des rituels imposants soient requis pour tenter d'amoindrir le coût exorbitant d'une telle prérogative et que pourtant à terme ils se révèlent impuissants à préserver le chef des effets délétères de son activité incessante.

- 84 Les différents temps marquants du règne d'un chef font apparaître un cycle au cours duquel se succèdent trois phases bien distinctes, chacune étant associée à l'une des trois peaux de la terre mentionnées, avec un amenuisement progressif des spécificités qui faisaient du chef un personnage hors du commun. Son règne débute sous le signe du blanc, associé à Bassar : cette peau de la terre à la fois lui tient lieu de *diwaal* personnel — lui apportant un concours essentiel dans le rapport privilégié qu'il est tenu d'entretenir avec le monde de l'origine afin d'y déceler tout ce qui s'y trouve en germe à destination de sa terre et de ses habitants — et remplit cette fonction unique d'étendre à l'ensemble de l'agglomération la portée de ses visions. Un deuxième temps fort de son parcours rituel vient avec le rite de restauration de ses forces auprès de la peau de la terre Kubanca Nu, associée à la couleur rouge comme la robe des animaux qu'elle réclame en sacrifice et l'huile de palme dont elle est friande et qui est une expression métaphorique du feu de Kuwaamou autant que de la lèpre avec laquelle le groupe de Kpaajadumpu entretient une si forte relation symbolique ; ce quartier dont le nom signifie « chez Kpaaja » est lui aussi associé à cette couleur dans la mesure où Kpaaja est en fait un nom commun désignant les albinos, personnes elles aussi qualifiées de « rouges ». Enfin, ce parcours s'achève par la disparition à Dikili, peau de la terre dont la couleur préférée est le noir, celui des quadrupèdes qu'on lui sacrifie comme celui auquel est associée la pénombre de son sous-bois.
- 85 Si cette succession chromatique est l'une des expressions que retient le symbolisme bassar pour penser l'affaiblissement progressif des pouvoirs du chef, celle qui conduit de la peau de la terre Bassar à celle de Dikili en passant par celle de KubancaNu semble contenir un autre enseignement. Le chef commence son règne en étant associé à Bassar, peau de la terre unique en ce qu'elle seule couvre l'ensemble de l'agglomération de

Bassar. L'unicité de l'entité apparaît ainsi indissociable de celle du personnage qui lui est attaché. Mais ces liens subiront l'effet de l'usure qui rogne le pouvoir du chef. Progressivement, ils auront tendance à se défaire, et ce à un rythme s'accéléralant, jusqu'à ce que s'y substituent d'autres liens, ceux établis avec la peau de la terre Dikili, celle-là même vis-à-vis de laquelle le chef se tenait à distance dans les premiers temps de son règne. Ainsi tout règne se présente sous la forme d'un parcours conduisant de la peau de la terre qui incarne l'unité de l'agglomération à celle qui représente la principale figure emblématique du clan Naataka. Entre-temps, le souverain aura requis les services d'une autre peau de la terre — celle de KubancaNu —, détenue par une fraction dissidente de ce clan, qui s'en est détachée pour gagner son autonomie. Le parcours d'un chef consisterait ainsi en resserrements successifs depuis l'état d'ouverture maximale sur l'ensemble de l'agglomération à l'état de confinement au seul clan Naataka en passant par l'état intermédiaire parvenant encore à inclure, au-delà des limites strictes de ce clan, les fractions qui s'en sont séparées.

- 86 L'une des raisons d'être d'un chef chez les Bassar, serait-on tenté de dire, est d'opérer les nécessaires dépassements des clivages claniques et des divisions entre localités de façon à instaurer une unité englobante au sein de laquelle ces unités d'ordre différent peuvent vivre en relative harmonie. Mais pour cela, les Bassar ne sont pas prêts à payer le prix fort consenti par les nombreuses sociétés africaines qui ont abdicé une partie de leur souveraineté au profit d'un organe séparé du pouvoir. La chefferie est le produit des efforts mis en œuvre pour élever le plus possible cette institution au-dessus des clans, mais sans rompre pour autant le lien qui l'unit au clan qui la porte. Cette réticence à pousser la logique de la séparation du pouvoir jusqu'à son terme explique que la société bassar ne présente pas l'exemple si classique d'une rupture radicale entre deux ordres, celui des clans et celui du pouvoir centralisé. À chaque intronisation, la tension est poussée à son maximum mais arrêtée juste avant que ne se rompe le lien qui rattache le chef à son clan. Par la suite, au cours du règne, tout se passe comme si, perdant graduellement de sa force, le chef perdait également progressivement de ce qui le fait être chef, ce personnage si empreint de singularités. Sa capacité à dépasser les clivages claniques s'amenuiserait comme le montre son parcours ponctué de liens avec des peaux de la terre successivement plus centrées sur le clan Naataka. Au terme de cette dérive, le statut du chef en vient à ne plus être discernable de celui de desservant du clan dont il est issu : sa fonction de chef ayant alors perdu de sa spécificité, ses pouvoirs n'étant plus en mesure de dépasser le cadre de son clan, il ne lui reste plus qu'à s'effacer au profit d'un successeur qui reprendra le cycle à son début, à ce moment particulier où le pouvoir du chef est encore pleinement tel. C'est ce qu'il fait en disparaissant sous terre à Dikili, emblème par excellence du clan dont il ne parvient plus à dépasser les limites.
- 87 Des clans fortement constitués autour d'entités composites (les peaux de la terre) combinant dimensions territoriale et parentale, des quartiers dotés d'une structure complexe leur octroyant une large autonomie sur de multiples plans, une chefferie dont les prérogatives oscillent entre un état de relative centralisation et un état où plus rien ne semble en mesure de véritablement dépasser les divisions, telles sont apparues, résumées à grands traits, les principales données propres à éclairer les spécificités de Bassar en matière d'organisation urbaine. Son caractère multicentré, on peut en juger maintenant, doit beaucoup à la structure symbolique et sociale.
- 88 Pour autant, certaines institutions à l'œuvre au niveau de la ville dans son ensemble font plus que reproduire à une autre échelle les institutions en vigueur dans le quartier.

Tendant à s'en démarquer sensiblement, elles tracent la voie de ce que serait un début d'organisation plus franchement urbaine, ou tout au moins plus affranchie du substrat que fournissent unités de résidence et groupes de parenté. Toutefois, même ces institutions qui semblent les plus à même de présenter de tels traits empruntent encore des formes qui les rattachent aux canons de l'organisation sociale bassar. Les fonctions judiciaires du chef en sont un bon exemple.

- 89 Le palais du souverain est le seul édifice de l'agglomération à être doté de deux vestibules. Outre le *kutindaannaakoou* — le vestibule des détenteurs de la localité que sont, pour l'ensemble de l'agglomération, les Naataka, ressortissants du clan du chef —, cet édifice comprend, à son extrémité opposée, l'*ibOsoon-naakooku*, le vestibule des jugements. Le chef, entouré du conseil spécifiquement habilité à cette fonction, y rend la justice pour les habitants de toute la localité de Bassar. L'inclusion des deux vestibules dans la même construction — le palais — n'en souligne que davantage leurs traits distinctifs mutuels. Tandis que le vestibule des détenteurs de la localité a une vocation essentiellement rituelle, qui justifie qu'il soit en retrait, tournant le dos à la place principale et faisant face à la forêt, au mont ainsi qu'aux principaux lieux de culte associés à la chefferie, celui du jugement, nettement plus vaste, susceptible d'accueillir les foules des grands jours, donne directement sur cette place de sorte que sa fonction proprement sociale s'en trouve confortée. Le renouvellement du toit de chacun de ces vestibules, à effectuer en moyenne tous les trois ans, présente également des différences significatives : celui du premier reste jalousement entre les mains des seuls membres du clan Naataka qui en font une importante opération rituelle, tandis que celui du second est l'affaire de tous les habitants de l'agglomération qui, par quartier, sont tenus d'y apporter une contribution substantielle, conçue à la fois comme une redevance en travail due au chef et une participation aux travaux d'intérêt collectif, l'exercice des fonctions judiciaires du chef étant perçu comme une nécessité dont les bienfaits profitent à tous.
- 90 Le palais du chef comprend donc à la fois un vestibule qui, pour une large part, n'est qu'une transposition du vestibule des détenteurs de la localité que compte chaque quartier, et un autre vestibule qui, lui, est sans équivalent. En particulier, dans un quartier, aucun vestibule n'exige un entretien qui mobiliserait la participation de tous les habitants, détenteurs de la localité et étrangers confondus. On a donc bien là un élément qui s'émancipe du modèle que fournissent si souvent les principes à l'œuvre dans l'organisation des quartiers, et il n'est pas anodin que ce soit en liaison avec une activité aussi sensible que l'exercice de la justice que cette singularité voie le jour.
- 91 Des limites à cette tendance apparaissent toutefois immédiatement. Car cette activité judiciaire a tout de même pour cadre un édifice ô combien essentiel dans l'organisation sociale des Bassar. Un vestibule quel qu'il soit, ne l'oublions pas, évoque avant tout pour eux l'image de la famille étendue. Comme s'il fallait créer l'illusion que, pour être en mesure de rendre la justice, le chef devait faire de son peuple une sorte de grande famille. Paradoxalement, en même temps que les contrastes les plus chargés de sens sont soulignés entre les deux vestibules — celui du jugement apparaissant comme détaché des obligations rituelles qui d'ordinaire lient les membres d'une même lignée —, par le fait même que l'on a affaire à un vestibule, la sphère des relations à l'œuvre s'en trouve confinée à un domaine où la parenté demeure le modèle. Nous avons vu que le chef de Bassar, à la différence de bien d'autres souverains africains, n'est pas coupé de son clan lors de son intronisation, et que même tous les moments forts de son règne sont dominés par la rémanence des liens qui l'y rattachent. Il apparaît maintenant que jusque dans les

domaines où sa souveraineté présente les caractères d'autonomie les plus marqués, le peuple sur lequel cette souveraineté trouve à s'exercer est symboliquement ramené tantôt à une communauté résidant dans un quartier (cas des pratiques de divination mises en œuvre dans le cadre de la chefferie) tantôt à un immense groupe de parenté (cas qui ressort du contexte dans lequel s'exercent ses fonctions judiciaires). Si le chef de Bassar a la particularité de ne pas être réellement affranchi de ses liens de filiation, il ne semble pas davantage pouvoir appréhender la population sur laquelle il règne autrement que comme un groupe uni par de semblables liens de filiation.

- 92 L'analyse de l'organisation sociale et rituelle nous a fourni les éléments permettant de comprendre les aspects les plus importants de la structure urbaine de Bassar. Celle-ci ne découle pourtant pas exclusivement de celle-là, et il nous faut maintenant inclure quelques données de l'environnement général et faire apparaître en quoi ces éléments ont permis à l'organisation sociale de conserver son emprise sur l'évolution de l'agglomération, puis comment les phénomènes des deux ordres ont interagi pour aboutir à la configuration singulière observée aujourd'hui. Une perspective plus comparative apportera un éclairage supplémentaire tout en permettant de spécifier les caractéristiques du type que représente Bassar au sein de l'ensemble des cités au moins en apparence similaires.
- 93 En qualifiant Sokodé de ville multicensrée, les auteurs d'un « petit atlas urbain » sur cette agglomération (Barbier & Klein 1995) ont eu le mérite d'attirer l'attention sur une catégorie de centres urbains présentant des spécificités indéniables qui n'avaient pas été pleinement identifiées jusque-là. La classe ainsi dégagée reste néanmoins très inclusive, et deux villes voisines comme Sokodé et Bassar qui en relèvent présentent de telles différences qu'on ne saurait se contenter des caractéristiques somme toute assez générales que cette classification met en évidence. Il y a en effet de multiples façons, pour les habitants d'une agglomération, de percevoir et de vivre leur quartier comme primant sur la ville dans son ensemble ; surtout, il y a de multiples motifs pour qu'il en soit ainsi, et une analyse plus serrée des éléments de la structure sociale, de l'organisation rituelle et de l'histoire est requise pour cerner de plus près les phénomènes à l'origine d'une telle organisation et comprendre les formes particulières qu'elle sera amenée à développer.
- 94 L'exemple de Sokodé se démarque de celui de Bassar par le fait qu'il y existe, outre la chefferie suprême, une chefferie par quartier¹⁴. Comparativement, seule existe à Bassar la chefferie centrale. Ces deux configurations très différentes sont pourtant le point de départ d'une même caractéristique générale, celle qui vaut aux deux villes le qualificatif de multicensrée. Dans le cas de Sokodé, c'est parce que la chefferie suprême n'est pas seule, mais qu'elle est en quelque sorte relayée par des chefferies secondaires, que ces dernières font office d'autant de « centres » secondaires. Dans le cas de Bassar, c'est le défaut de réelle centralisation qui fait que le « centre » potentiel que pourrait constituer la chefferie ne parvient pas à émerger en tant que tel : la chefferie, telle qu'elle est constituée, est comme engluée dans les rapports sociaux à l'œuvre dans le reste de la société. Elle n'est pas en mesure de s'en distinguer suffisamment nettement, de sorte que, partageant avec les institutions locales quelque chose d'essentiel, elle est comme un élément de même nature, incapable d'agir comme opérateur de centralisation.
- 95 Deux types d'agglomérations multicensrées sensiblement différents se dessinent. L'un, représenté par Sokodé, avec une dimension politique marquée, où la hiérarchie entre chefferies et les relations entre elles définissent l'état multicensrée de la ville. L'autre, à l'exemple de Bassar, avec une dimension politique moins autonome, où la chefferie est en

quelque sorte rabattue à un niveau très proche de toutes les institutions organisant la vie sociale, politique et rituelle à l'intérieur de chacun des quartiers, procédé par lequel ces instances apparaissent comme autant de centres dérivés mais pleinement actifs et opérationnels.

- 96 Sur un autre plan, la comparaison entre ces deux exemples fait ressortir une différence considérable en matière de dynamisme, notamment démographique. C'est avec la colonisation que Sokodé, alors de taille extrêmement modeste et encore à peine formée, amorcera véritablement son développement et connaîtra dès lors une expansion constante, et même assez spectaculaire. De son côté, Bassar, déjà une localité importante, ne connaîtra qu'une croissance modérée. Une analyse, trop longue pour prendre place ici, montrerait que ces dynamiques contrastées peuvent, pour une large part, être rapportées à une différence d'attitude vis-à-vis des éléments d'origine étrangère. Ceux-ci, dans le cas de Sokodé, sont accueillis sans modification majeure de leur structure interne, ce qui laisse libre cours au développement de leur dynamique propre. Seul le raccordement au réseau de chefferies qui constitue l'armature de l'organisation sociale kotokoli est exigé : la reconnaissance d'un chef pour chacune des communautés accueillies peut ainsi suffire. La procédure fut souvent mise en œuvre pour l'accueil de divers groupes de commerçants musulmans, que ceux-ci se constituèrent en *malwada* ou en *didauré*, les deux principaux types de quartiers réservés à ces étrangers (Barbier & Klein 1995 : 26-28). Comparativement, les Bassar ont une structure sociale beaucoup plus contraignante, qui impose une conformation plus stricte aux normes de leur société : les nouveaux arrivés feront ainsi l'objet d'un double processus, de clanification d'une part, d'insertion dans un quartier d'autre part. Nous avons vu que, dans leur structure même, les localités sont ouvertes à l'accueil d'étrangers ; mais en même temps elles leur octroient une place déjà définie, dont les prérogatives sont fixées à l'avance. Parmi celles-ci, l'obligation de solidarité que constitue en quelque sorte la participation aux activités collectives, et notamment à l'organisation des séances de divination par le feu. Ces séances inscrivent par ailleurs le devenir du groupe accueilli dans le sillage direct du groupe hôte, associant étroitement les destinées des uns et des autres. Une telle perte de l'identité initiale trouve son parachèvement dans le processus de clanification qui impose aux nouveaux arrivés de se doter d'une identité clanique de façon à se faire reconnaître comme membres d'un groupe homologue de ceux déjà constitutifs de la société. Ce double processus s'accompagne enfin de l'adoption intégrale de la culture et de la langue bassar.
- 97 La société bassar ne peut donc être qualifiée de close sur elle-même. Incontestablement ouverte à l'intégration de groupes étrangers — ouverture qui est même constitutive de son organisation —, elle impose dans le même temps au groupe accueilli le renoncement à son identité d'origine. De celle-ci ne subsistera qu'une marque distinctive assez superficielle (la mémoire d'une identité ethnique autrefois différente), conservée parce qu'en cohérence avec la nécessité, propre à la société bassar, d'attribuer à chacune de ses composantes des caractères identitaires secondaires aussi diversifiés que possible. Une telle force d'homogénéisation n'est pas perceptible au même degré chez les Kotokoli, tant s'en faut. Il y a là une clé d'interprétation du contraste entre les modèles que constituent Bassar et Sokodé en matière de ville multicentree.
- 98 L'attitude adoptée vis-à-vis d'étrangers aux intentions moins pacifiques est également riche d'enseignements. À la différence de bien d'autres sociétés voltaïques, les Bassar ne présentent aucune trace, que ce soit dans leur structure sociale ou dans leurs traditions orales, de l'intégration d'envahisseurs. Par rapport au modèle répandu selon lequel une

société répartit ses principales fonctions entre des autochtones et des conquérants, attribuant aux premiers la maîtrise de la terre et aux seconds le pouvoir politique, les Bassar se distinguent par le fait que le chef fait partie des détenteurs de la localité de toute l'agglomération, ceux qui, d'une certaine manière, font figure d'autochtones à cette échelle. Quant aux envahisseurs, il en est bien question dans les traditions bassar, mais pour rappeler que ceux-ci furent toujours repoussés, fût-ce au prix d'une résistance acharnée, comme celle menée durant les trois années de siège des Dagomba, demeurées célèbres. Le refuge naturel que constitue le mont Bassar a joué un rôle prédominant dans la viabilité d'une telle stratégie de résistance à outrance, et à ce titre il a conforté une prise de position née d'abord de la conjonction entre un idéal de société et les contraintes et ressources de l'organisation sociale. Ce relief est d'ailleurs responsable de bien d'autres traits de cette localité puisque c'est lui qui a attiré de nombreux groupes fuyant diverses zones troubles des environs. La masse démographique de l'agglomération dès avant la colonisation lui est ainsi en partie imputable, tout comme, corrélativement, le renforcement de son autonomie politique : avec une population aussi nombreuse, la défense contre des ennemis était plus aisée.

- 99 C'est donc à un rythme relativement soutenu mais néanmoins maîtrisé, et en imposant chaque fois ses normes propres, que la société bassar a intégré des groupes d'origines diverses, tout en refoulant ceux qui cherchaient à lui imposer un ordre incompatible avec ses valeurs. Cet afflux progressif de population l'a contrainte, comme l'attestent ses traditions orales mais aussi certaines de ses structures rituelles, à se doter de niveaux d'intégration chaque fois supérieurs. C'est ainsi, explique-t-on, que se sont forgés progressivement les statuts et les institutions correspondant aux positions de doyen de lignage, de desservant de peau de la terre, et de chef enfin. Il ressort des discours et de l'analyse des rites afférents que cette diversification est pensée comme une évolution qui se serait faite avec beaucoup de circonspection, et parfois comme à regret, mais en privilégiant, dans la mesure du possible, la reduplication, à un étage supérieur, d'une formule qui aurait fait ses preuves jusque-là. Attitude que ne peut pas démentir l'analyse de la structure sociale, à défaut de pouvoir la confirmer véritablement, et qui a pour résultat, là encore, de brider l'expansion de ce qui n'a jamais été véritablement une ville.

BIBLIOGRAPHIE

BARBIER, Jean-Claude & KLEIN, Bernard, 1995, *Sokodé, ville multicensrée du Nord-Togo*, Paris, Orstom-Éditions (Petit Atlas urbain).

BARROS, Philip DE, 1985, *The Bassar : large scale iron producers of the West African savanna*, Los Angeles, University of California, Ph. D. thesis, multigr.

BONNET, Doris, 1988, *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina Faso*, Paris, Orstom (Mémoires, 110).

- CARTRY, Michel, 1979, « Du village à la brousse ou le retour de la question. À propos des Gourmantché du Gobnangou (Haute-Volta) », in *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, réunis par M. Izard & P. Smith, Paris, Gallimard, pp. 265-288.
- 1996, « La dette sacrificielle du meurtrier dans les sociétés des bassins des Volta, d'après quelques récits d'administrateurs ethnologues », *Systèmes de pensée en Afrique noire* (« Destins de meurtriers »), cahier 14, pp. 251-304.
- CORNEVIN, Robert, 1957, « Le centre urbain de Bassari », *Bulletin de l'IFAN*, série B, XI (1-2), pp. 72-110.
- 1962, *Les Bassari du Nord-Togo*, Paris, Berger-Levrault (Mondes d'outre-mer).
- DUGAST, Stéphane, 1991, « “Ouvrir la bouche de l'ancêtre” : le processus d'ancestralisation à travers quelques séquences des rites funéraires chez les Bassar du Nord-Togo », *Systèmes de pensée en Afrique noire* (« Le deuil et ses rites II »), 11, pp. 131-180.
- 1992, *Rites et organisation sociale : l'agglomération de Bassar au Nord-Togo*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- FORTES, Meyer, 1940, « The political system of the Tallensi of the northern territories of the Gold Coast », in M. Fortes & E. E. Evans-Pritchard (éd.), *African political systems*, London, Oxford University Press, pp. 238-271.
- FROELICH, Jean-Claude, 1949, « Les Konkomba du Nord-Togo », *Bulletin de l'IFAN*, II (3-4), pp. 409-437.
- 1954, *La tribu konkomba du Nord-Togo*, Dakar, IFAN (Mémoire de l'IFAN, 37).
- LEACH, Edmund, 1958, « Magical hair », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXXVIII, pp. 147-164.
- LIBERSKI-BAGNOUD, Danouta, 2002, *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la MSH (Chemins de l'ethnologie).
- PAWLIK, Jacek, 1993, « Paroisses traditionnelles konkomba », *Espaces et lieux sacrés, Bassar, SVD/ Presse*, pp. 37-46.
- TAIT, David, 1958, « The territorial pattern and lineage system of Konkomba », in J. Middleton & D. Tait (éd.), *Tribes without rulers. Studies in African segmentary systems*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 167-202.
- 1961, *The Konkomba of Northern Ghana*, London, Oxford University Press.

NOTES

1. Données du recensement de 1981. Ces données font apparaître un complément d'environ 5 000 habitants qui correspond à la population formant la bourgade « moderne » qui s'est développée dans les interstices de l'agglomération ancienne sous l'impulsion des nouvelles fonctions administratives et commerciales mises en place lors de la colonisation. Le pays bassar compte environ 50 000 personnes réparties en plusieurs localités en général numériquement importantes mais dont aucune n'approche la taille de Bassar. Ce groupement très prononcé de l'habitat est l'une des spécificités qui distinguent les Bassar de leurs voisins les Konkomba, pourtant culturellement très proches — trait déjà signalé par l'un de leurs principaux ethnographes, David Tait (1961 : 2).

2. Elle revêt des formes comparables à celles que l'on trouve dans nombre d'autres sociétés voltaïques, même si elle se singularise aussi par des traits qui lui sont propres. Dans ce domaine comme dans d'autres abordés au cours de cette étude, l'abondante documentation disponible dans la littérature sur les sociétés voltaïques imposerait que les différences significatives que fait ressortir l'ethnographie bassar soient chaque fois signalées. Pour d'évidentes raisons de place, une telle démarche ne peut être appliquée ici.

3. Comme le rappelle D. Liberski-Bagnoud (2002 : 17), dès 1932, R. S. Rattray relevait que chez nombre de populations voltaïques de l'arrière-pays ashanti, l'organisation du territoire repose non pas « sur les localités ou des parties de localités, mais sur des portions plus ou moins vastes de terre, appelées tout simplement "terre", chacune soumise à la juridiction d'un "sanctuaire de la terre" ». À la suite du travail pionnier de Rattray, et prolongeant, pour les dépasser, les études devenues classiques de M. Fortes et de J. Goody qui avaient déjà enrichi l'analyse, Liberski-Bagnoud montre, à propos de ces sociétés, que ces portions d'espace dénommées « terre » et associées à un sanctuaire sont bien autre chose qu'une forme simplement locale et dérivée d'un culte général à l'instance Terre, comme étaient enclins à le penser les premiers observateurs. Chez les Bassar, avec le déplacement de ce procédé de dénomination fondé sur le lexème « terre » (ici, *kitiŋ*), appliqué non pas aux portions de terre mais aux localités, et uniquement à elles, la remarque est encore plus pertinente : aucune référence à l'instance Terre n'y est contenue.

4. C'est en tout cas la piste que nous invitent à suivre les informateurs lorsque, en quête d'un synonyme de *kigban* dans le terme composé *kitiŋgban* désignant un quartier, ils proposent *dikatil*, substantif dérivé du verbe *yakati*, « partager, découper », et qui se réfère explicitement à une découpe, un partage.

5. Il s'agit de la nuit, d'une part, et du milieu de la journée, au moment où le soleil est à son zénith, d'autre part. Le statut particulier accordé à ces moments du cycle diurne est un fait répandu dans la plupart des sociétés voltaïques (voir par exemple, pour les Gourmantché, Cartry 1979 : 268-269, et, pour les Mossi, à propos de faits plus proches encore de ceux dont il est question ici, Bonnet 1988 : 82).

6. Voir le très éclairant article de M. Cartry (1996) sur cette notion dans nombre de sociétés voltaïques.

7. Les *awaa* (pluriel de *diwaal*) sont ces entités matérialisées par un objet trouvé en brousse qui jettent leur dévolu sur une personne, la contraignant à leur rendre un culte. Souvent, mais ce n'est pas en soi une nécessité, ce culte à un *diwaal* personnel conduit l'intéressé à se faire initier à *tibɔɔl*, la divination, et c'est ainsi que sont formés les devins bassar. Au-delà de ses fonctions dans la divination, un *diwaal* apporte une protection au lignage qui l'héberge, et c'est notamment à l'occasion de la préparation des *sala* que ce rôle se laisse voir.

8. On n'est pas dans le cas d'une divination par le feu où seul le mouvement des flammes fait l'objet d'une interprétation. Les devins affirment que les problèmes (*tibɔti*) sont comme des silhouettes (*tijilindi*) que l'on voit dans le feu. Ou encore que « celui dont la silhouette (*kujiliŋŋu*) tombe dans le feu, on voit son problème ». L'appréhension est donc nettement plus directe : tout se passe comme si une danse du feu offrait aux devins qui en ont la capacité l'occasion de porter un regard sur ce qui, dans le monde invisible, est susceptible de représenter une menace pour le monde des humains.

9. On trouve dans certains rituels des traces très explicites d'un tel discours (cf. Dugast 1992 : chap. xi).

10. Ce que l'on connaît aujourd'hui des entités dites « peaux de la terre » dans les sociétés qui en possèdent – un sous-ensemble particulier de l'aire voltaïque – invite à les distinguer rigoureusement de ce qui relève d'un culte de la terre au sens classique (cf. Liberski-Bagnoud 2002 : 152-173, 169).

11. Non seulement aucun clan n'est désigné par le nom de son animal totémique (il n'y a pas de dénomination du type « clan du Léopard », « clan du Crocodile », etc.), mais, même de façon dérivée, la référence à l'interdit animal ne ressort jamais dans un quelconque procédé de dénomination. Sans compter que de nombreux clans ont plusieurs interdits, et que certains interdits concernent simultanément plusieurs clans (voir par exemple le tableau dressé par Cornevin 1962 : 129-130).

12. Le lexique bassar établit un rapport d'englobement entre les termes *diwaal* et *ditaŋgbandi* : toute *ditaŋgbandi* est nécessairement un *diwaal*, l'inverse n'étant pas vrai puisqu'un *diwaal* individuel, tel que, précisément, celui d'un devin, n'est jamais une *ditaŋgbandi*. Ce dernier terme est réservé à tout *diwaal* faisant l'objet d'un culte collectif, et donc ayant une dimension territoriale.

13. Il y a une cohérence manifeste entre cette opposition et le fait que c'est par suite de la nonchalance évidente dont fit preuve un sous-groupe au sujet de la protection contre le feu due au *ditaŋgbandi* Dikili que se mit en œuvre le processus qui conduisit à la rupture entre des groupes unis jusque-là. Cette désinvolture vis-à-vis du feu trouve d'ailleurs un autre prolongement tout aussi explicite aux yeux des Bassar dans la suite des faits rapportés par le récit en ce que la lèpre, dans le symbolisme bassar, est étroitement associée à la catégorie du feu (Dugast 1992 : 416-430). En se montrant particulièrement perspicace dans le repérage de cette maladie déposée sur sa pierre, le doyen du groupe de Kpaajadumpu confirme son affinité avec le feu.

14. « En fait Sokodé présente, à l'état presque pur, le schéma d'une "ville multicentrée". Les quartiers les plus anciens possèdent chacun leur propre centre (ici une chefferie coutumière *kotokoli*) et ne se trouvent pas hiérarchisés dans un rapport centre ville/périphérie, ou encore quartiers riches/quartiers populaires. Ces quartiers "à égalité", juxtaposés dans l'espace, sont autant de références pour les habitants de la ville, qui pensent d'abord "quartier" avant d'avoir une vue d'ensemble de leur cité » (Barbier & Klein 1995 : 8).

RÉSUMÉS

Érigée en chef-lieu administratif depuis le début de la période coloniale, l'agglomération de Bassar ne s'est jamais parée d'un caractère véritablement urbain. L'importance de sa population n'est pourtant pas en cause puisqu'elle compte parmi les localités les plus peuplées du Togo au moment de la colonisation. Une étude de l'organisation sociale spécifique de cette localité révèle certaines des clés qui permettent de l'appréhender comme un modèle de cité tout à fait particulier.

The agglomeration of Bassar, an administrative centre since the beginning of the colonial era, has never taken on a truly urban appearance. Population density is not at issue, for Bassar was among the most populated localities of Togo at the incept of the colonial period. A study of the

social organization of Bassar reveals a number of keys for understanding this locality as a highly peculiar city model.

INDEX

Mots-clés : sociétés voltaïques, Bassar, divination, royauté sacrée, organisation territoriale

Keywords : voltaic societies, sacred kingship, territorial organization

AUTEUR

STÉPHAN DUGAST

Anthropologue, IRD-MNHN, Hommes, Natures, Sociétés.