

## 5

# Bois sacrés, lieux exceptés, sites singuliers

## Un domaine d'exercice de la pensée classificatoire (Bassar, Togo)

Stéphan DUGAST\*

Bois sacrés, sites sacrés naturels, depuis plusieurs décennies déjà, ces notions ont fait l'objet d'observations nombreuses, puis progressivement d'études nourries<sup>1</sup>. Mais elles connaissent ces dernières années un notable regain d'intérêt, suscité notamment par l'engouement croissant pour les questions de préservation de l'environnement et par la prise de conscience de leur urgence à l'échelle planétaire. Devant la nécessité de proposer, dans ce domaine comme dans bien d'autres, des messages adaptés à la spécificité culturelle propre à chaque partie du monde, nombre d'intervenants ont pensé trouver dans la sacralisation de lieux naturels l'un des modes originaux de protection du milieu dont les sociétés non industrielles se seraient dotées d'elles-mêmes. De telles pratiques pourraient dès lors constituer un relais précieux pour toutes les actions de sensibilisation prônées par ces diverses instances extérieures, de plus en plus soucieuses de gagner l'adhésion des populations concernées.

Une telle perception n'est pas le fait exclusif des milieux portés à l'intervention. Il n'est pas rare que, devant la demande née de cette intensification des préoccupations pour les questions d'environnement, certains scientifiques proposent de façon spontanée, et avec une conviction parfois déconcertante, des études établissant le caractère exemplaire,

---

\* Ethnologue, UMR 208 Paloc, IRD/MNHN.

1. Dès le tournant des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, avec les relations des premiers explorateurs puis administrateurs des terres de l'intérieur de l'Afrique de l'Ouest, est révélée l'existence de nombreuses formes de bois sacrés. À ces premières descriptions, déjà fort instructives pour les chercheurs en sciences sociales (Cartry, 1993), se joignent bientôt, dans les années 1930, celles d'auteurs spécialistes des sciences du vivant. Depuis, l'intérêt pour cette thématique ne s'est jamais démenti.

ou tout au moins prometteur, de tels sites dans une perspective de conservation. Fort heureusement, en réaction aux excès de quelques-unes de ces initiatives, des chercheurs de différentes disciplines commencent à préconiser une indispensable prise de distance.

Pour un anthropologue, la question de la protection dont bénéficie la végétation des bois sacrés est à envisager avant tout comme une modalité particulière de la question plus générale des systèmes d'interdits. Les éventuels interdits sur la végétation sont à placer sur le même plan que toutes les autres règles associées au site considéré, et l'attention du chercheur doit d'abord être concentrée sur la logique d'ensemble qui préside à l'entrée en vigueur de ces interdits de diverses natures. Les supposées préoccupations visant à la préservation de l'environnement dont ces sites seraient porteurs s'en trouvent immédiatement relativisées (voir Dugast, 2008). En revanche, apparaissent au premier plan les critères de caractérisation des entités considérées, critères dont les interdits mentionnés constituent une large part.

Une seconde exigence de méthode pour un anthropologue, peut-être moins impérieuse que la première, mais non moins féconde, est celle de l'appréhension globale du système plus vaste au sein duquel ce type de site trouve sa place. Il s'agit de ne pas isoler arbitrairement la catégorie des « bois sacrés » de celles correspondant à d'autres types de sites faisant l'objet d'un traitement rituel et symbolique du même ordre. Le chercheur est ainsi invité à appréhender l'ensemble de ces sites divers comme relevant d'un mode de classification, une telle approche strictement classificatoire gagnant en outre à être complétée par une étude des systèmes de relations plus complexes que constituent généralement de tels ensembles, rendant mieux justice de la multiplicité d'aspects qui caractérisent la constellation formée autour des sites sacrés. Une telle démarche a été privilégiée dans des travaux antérieurs, s'attachant à faire apparaître le phénomène des bois sacrés dans certaines sociétés d'Afrique de l'Ouest comme élément d'une dualité dont le terme opposé et complémentaire est constitué par les aires de feu rituel : bois sacrés et feux rituels s'éclairent ainsi mutuellement tandis que se révèle la structure d'ensemble constituée par la dualité qu'ils forment (voir Dugast, 2006, 2008). De multiples autres éclairages croisés sont cependant possibles, et c'est à certains d'entre eux que la présente étude sera consacrée. À cette fin, le domaine des interdits sera à nouveau sollicité, non plus seulement pour la caractérisation des bois sacrés et autres sites, mais dans leur dimension de critères de classification. L'approche ici privilégiée consistera donc à appréhender les systèmes d'interdits associés aux sites sacrés de différents types non comme l'expression d'une volonté collective d'assurer la préservation de certaines portions de l'environnement, mais comme des outils, à la fois pratiques et intellectuels, permettant de constituer,

de définir, de caractériser et enfin de classer et de mettre en relation divers types de sites dont l'existence même vise en premier lieu à établir certaines relations privilégiées avec le monde surnaturel.

À partir d'un seul des cas exposés dans les travaux antérieurs évoqués — celui de la société bassar du Togo —, délaissant en outre pour cette fois le contrepoint que constituent les feux rituels, la question des bois sacrés sera replacée dans le contexte plus large que composent les divers lieux soustraits à un usage ordinaire pour des raisons d'ordre rituel. À ce sujet, il sera fait usage de l'heureuse expression, proposée dès 1925 par Stefan Czarnowski et récemment remise à l'honneur par Danouta Liberski-Bagnoud (2002), de lieux exceptés qui, mieux sans doute que celle de bois sacrés, évoque certaines de leurs propriétés parmi les plus importantes, tout en permettant d'étendre la notion à une vaste série de sites qui, d'une manière ou d'une autre, se distinguent des lieux ordinaires alentour par les prescriptions rituelles, d'importance variable, dont ils font l'objet. Ce sont précisément ces manières différentes de présenter un caractère d'exception qui seront prises comme fil conducteur pour tenter de comprendre les logiques classificatoires sous-jacentes.

Le texte sera divisé en deux parties. La première visera à faire apparaître une classification — qui est simultanément une progression — que les Bassar semblent avoir établie au sein de leurs lieux exceptés en se fondant sur une gradation des interdits qui leur sont attachés, mais aussi sur une certaine combinatoire de leurs caractéristiques les plus révélatrices. La deuxième partie développera davantage cette seconde dimension en s'arrêtant sur un sous-ensemble très particulier : celui des entités dont les noms propres sont en même temps des noms catégoriels. Ce sous-ensemble fournira ainsi quelques illustrations des procédés classificatoires à l'œuvre, où des systèmes de relations complexes jouent un rôle structurant majeur. L'extrême diversité, chez les Bassar, des types de bois sacrés et des lieux exceptés qui leur sont logiquement associés paraîtra ainsi moins arbitraire et moins déroutante qu'une observation superficielle aurait pu le laisser penser : elle est, pour une large part, le produit de l'exercice d'une pensée classificatoire et relationnelle qui s'est donnée les lieux singuliers pour objet.

### **Une classification des lieux exceptés fondée sur leurs interdits**

À l'instar de nombreuses autres sociétés d'Afrique de l'Ouest, les Bassar respectent certaines pratiques d'évitement à l'égard de différents types de lieux. On note d'ailleurs un parallèle rigoureux entre la diversité

de ces sites et celle des pratiques d'évitement qui s'y rapportent. Ces correspondances s'organisent en outre selon une gradation assez sensible. Depuis les simples lieux redoutés jusqu'aux forêts sacrées constituées, un continuum apparaît, présentant des caractéristiques de plus en plus précisément définies, ainsi que des interdits de plus en plus nombreux. Dans ce dernier domaine, un effet cumulatif, une sorte d'empilement semble à l'œuvre. La présentation exhaustive de la classification qui en résulte permettra d'illustrer cette proposition.

*De la mise à distance au pacte : les caractéristiques contrastées d'une multitude de puissances*

Considérons donc les divers types de lieux qui ont en commun d'être soustraits, pour des raisons rituelles, à certaines au moins des activités ordinaires que cette population de chasseurs-agriculteurs a l'habitude de développer sur son territoire.

Le premier est celui à propos duquel les Bassar emploient l'expression « terre forte » : en de tels lieux, dépourvus de toute caractérisation par la présence bien identifiable d'une entité particulière, on dit cependant que la terre y est « forte » (*kitiŋ pɔɔ*). Ce sont des lieux inquiétants, redoutés, que l'on préfère éviter, surtout en ces heures particulières du jour (lorsque le soleil est à son zénith, ou au moment de son coucher) ou de la nuit<sup>2</sup> où les *ikpalibi*, ces êtres de brousse qui, affranchis de toute relation rituelle avec les hommes, se terrent habituellement dans ces lieux, sortent de leurs abris pour se prélasser dans ce qui apparaît comme leur domaine. Traverser un tel lieu à un tel moment, c'est les déranger et se faire administrer par voie de conséquence une violente correction de nature à dissuader à jamais l'imprudent de commettre à l'avenir pareil impair.

Une seconde catégorie semble constituée autour de lieux un peu plus différenciés dans la mesure où, si la terre y est toujours « forte », et pour les mêmes raisons, on attribue ce caractère à la présence d'un arbre ou d'une pierre « forts » (respectivement *busupɔɔɔb* et *ditaŋkpapɔɔl*, de *busub*, « arbre », *ditaŋkpal*, « pierre », et *pɔɔ*, « être fort »). Cet arbre ou cette pierre sont décrits comme l'habitable occupé par les mêmes types d'*ikpalibi*, caractérisés, vis-à-vis des lieux environnants qu'ils considèrent comme leurs, par le même type de comportement que celui déjà signalé. Mais ils ont en propre de présenter une concentration plus forte de ces êtres, notamment en ce que ceux-ci sont regroupés sur un seul support (l'arbre ou la pierre considéré).

---

2. De telles croyances sont très répandues parmi les populations voltaïques. Michel Cartry (1979 : 268-269) est sans doute l'un de ceux qui a poussé le plus loin la réflexion sur des faits de cette nature.

L'étape suivante de différenciation apparaît avec l'émergence de ce que les Bassar appellent *diwaal* ou *ditangbandi*, une entité complexe dont on se contentera de dire, pour les besoins des développements qui suivent, qu'il s'agit d'une entité médiatrice entre les hommes et le monde de l'origine, ce monde situé en un ailleurs lointain d'où provient tout ce qui existe dans le monde que nous connaissons<sup>3</sup>. Un *diwaal* est, très généralement, un arbre fort ou une pierre forte qui, rencontré sur les lieux, s'est révélé par des signes qu'un devin aura reconnus comme des manifestations de la présence de l'entité. Ces signes, émis à l'intention des hommes, auront pour but de susciter une sorte de contrat par lequel le partenaire humain s'engage à effectuer les opérations sacrificielles exigées par le *diwaal* en échange de quoi la protection de ce dernier lui sera assurée. Un élément (pierre ou arbre) « fort », virtuellement hostile, se mue ainsi en *diwaal*, potentiellement protecteur, par l'instauration d'une relation rituelle explicite avec ceux qui sont devenus ses « propriétaires ».

C'est à la suite de cette reconnaissance (et des sacrifices inauguraux qu'elle entraîne) que des interdits explicites cette fois (il ne s'agira plus seulement de simple évitement) seront, le cas échéant, édictés. Car il se peut aussi que, des relations de type sacrificiel ayant été instaurées, le site perde son caractère inquiétant et qu'il soit dès lors accessible à quiconque le souhaite. Pour qu'il soit l'objet d'interdits de prélèvements susceptibles d'aboutir à la mise en place d'un bosquet sacré, il faut encore d'autres conditions. Mais, même réduits à leur expression minimale, les effets, sur l'aire environnante, de la présence d'un *diwaal* reconnu sont perceptibles : tous les ans, au moment des cérémonies de libation de la bière du nouveau sorgho, il sera nécessaire de procéder au « nettoyage » de l'entourage immédiat du *diwaal*. Un minimum de sarclage et d'enlèvement de feuilles mortes est ainsi effectué, et ce geste est pensé comme opérant un premier renouvellement du *diwaal* que les offrandes des prémices du sorgho viendront parachever.

Un autre cas d'implantation de *diwaal* doit être mentionné. Lui aussi procède d'un « élément fort », mais d'un type bien différent de ceux déjà mentionnés : il s'agit non plus d'« arbres forts » ou de « pierres fortes », mais de « personnes fortes » (*binipɔɔbi*, sing. *unipɔɔl* [de *unil*, « personne », et *ɔɔ* « être fort »]). Ce qualificatif est attribué à certains doyens de lignages qui, ayant atteint un âge très avancé, n'en finissant pas de vieillir, ne se résignent à quitter le monde d'ici-bas qu'en ayant

---

3. Le terme *ditangbandi* se décompose littéralement en « peau de la terre », un syntagme que l'on retrouve dans de nombreuses populations de l'aire culturelle voltaïque où l'entité ainsi désignée revêt les mêmes traits, dont celui, primordial, de former un trait d'union entre le monde de l'origine d'où tout provient et le monde des hommes. Sur cette question, on se référera aux importants travaux de Danouta Liberski-Bagnoud (2002).

recours à un procédé particulier : se refusant à mourir, ils font agir certains de leurs pouvoirs surnaturels et se retirent de l'espace habité pour, dans un lieu reculé, à l'écart de tout témoin, s'enfoncer sous terre et disparaître (on dit alors : *u fil*, « il a disparu »). Peu auparavant, le vieillard avait prévenu ses descendants qu'un jour ils ne le verraient plus, et qu'ils n'auraient alors qu'à chercher dans les alentours le lieu précis où il aurait abandonné l'un de ses effets personnels (son chapeau, sa canne, etc.) ; là, ils n'auraient plus qu'à ériger un cône en banco pour en faire le lieu des sacrifices qu'ils seront tenus de lui offrir dans le cadre du culte approprié. Le lieu de culte est ainsi fixé, et vient se ranger aux côtés des autres lieux *awaa* (plur. de *diwaal*) de la collectivité. Car l'aïeul qui disparaît ainsi sous terre n'est pas un ancêtre, mais bel et bien un *diwaal* (ou *ditangbandi*). Comment s'explique un tel classement ?

En se déroband à la mort, l'aïeul « fort » soustrait son cadavre aux siens. Privés de cet encombrant reste qui d'ordinaire est l'élément déclencheur des rites funéraires, les proches du disparu se trouvent dans l'incapacité d'engager le long processus d'ancestralisation sans lequel il ne saurait y avoir fabrication d'un ancêtre. Les Bassar se rangent en effet parmi les nombreuses sociétés africaines qui ne rejettent pas purement et simplement leurs morts dans une masse anonyme vouée rapidement à l'oubli, mais œuvrent au contraire patiemment à la lente transformation de leurs morts en ancêtres<sup>4</sup>, auxquels un culte aux contours bien spécifiques sera rendu (Dugast, 1991). À l'absence de cadavre répond la spécification d'un lieu : le point où l'aïeul a disparu — qui marque en quelque sorte son inscription définitive dans l'espace — sera l'élément essentiel du culte à instaurer en sa mémoire. En quelque sorte, l'aïeul, qui a refusé d'accéder au statut d'ancêtre, s'est mué en puissance de lieu, se rangeant ainsi aux côtés des autres *atangban* (plur. de *ditangbandi*)<sup>5</sup>.

Pourtant, entre la « personne forte » que constitue tout aïeul qui s'est soustrait à la mort en s'enfonçant sous terre, d'une part, et les « arbres forts » ou les « pierres fortes » ayant également accédé au statut de *diwaal*, d'autre part, les incontestables traits communs ne sauraient effacer certaines différences significatives. Arbres et pierres forts sont des éléments « déjà-là » : pour les transformer en puissances de lieux avec lesquelles les hommes peuvent entrer en communication, il faut les rites — de surcroît prescrits par la divination, soit déjà l'effet d'une première

---

4. On se reportera à ce sujet aux importants travaux réunis dans trois numéros de la revue *Systèmes de pensée en Afrique noire* (1989, 1991 et 1994), intitulés *Le deuil et ses rites*. En particulier, l'introduction, par C. Henry et D. Liberski, au deuxième volume de cette série (1991 : 7-14), présente de façon synthétique et très claire les orientations théoriques fécondes qui ont permis de donner toute leur portée à certaines distinctions essentielles.

5. Je dois à Danouta Liberski de m'avoir très tôt éclairé sur cette propriété singulière des aïeux disparus bassar.

médiation pour partie humaine — que se disposent à accomplir les hommes. De son côté, la personne forte qu'est tout aïeul disparu, en choisissant son lieu d'enfouissement, transforme un point neutre du territoire en un lieu chargé de puissance surnaturelle. Le lieu est donc déjà puissance en lui-même dans le premier cas, il ne l'est qu'à la suite du choix et de l'intervention de l'aïeul dans le second.

Ce sont même deux situations fortement différentes au départ qui se rejoignent, ou tout au moins se rapprochent, au terme de deux processus en sens contraire. Les situations contrastées de départ sont, pour des entités conjointement qualifiées de « fortes », d'un côté des éléments de la nature (pierre ou arbre), fixées en un lieu, de l'autre une personne, donc un ressortissant du village, encore mobile. Les deux processus agissant en sens contraire sont, dans le premier cas (pierre et arbre « forts »), les actions des hommes qui, en « domestiquant » les éléments « forts » impliqués, les tirent en quelque sorte vers le village au moyen des rites requis ; dans l'autre cas (personne « forte »), les agissements du vieillard, s'écartant des lieux habités, reviennent à transférer sa force venue du village vers un lieu de brousse jusque-là neutre auquel sera désormais rendu un culte.

Du reste, cette différence entre caractéristiques propres les unes aux arbres et pierres forts, les autres aux personnes fortes, se prolonge dans certaines distinctions quant aux procédures rituelles mises en œuvre lors des sacrifices correspondants. Ces distinctions — sur lesquelles il serait trop long de s'étendre — sont expliquées par le fait qu'un aïeul disparu, même s'il est globalement considéré comme un *diwaal*, conserve néanmoins certains traits qui le rattachent au statut d'ancêtre. Certes, il n'en est pas un (il n'a pas subi le processus d'ancestralisation), mais il conserve de son passé d'être humain la caractéristique d'aïeul, c'est-à-dire d'ascendant des membres de son groupe.

Précisons à ce propos qu'en réalité sont distingués deux types d'aïeux disparus : ceux pour lesquels, comme relaté plus haut, il a fallu ériger un cône en banco au lieu même de la disparition et ceux pour lesquels un tel soin a été inutile puisqu'un arbre est sorti de lui-même en ce lieu, arbre dont on dit évidemment qu'il est la manifestation même de l'aïeul devenu *diwaal*. Par rapport aux seconds, les aïeux disparus du premier type sont plus proches des ancêtres puisque l'édification d'un cône, en tant que structure en banco, vient rappeler, ou tout au moins évoquer, le mur du vestibule qui tient lieu d'autel pour les ancêtres ordinaires ; tandis que, de son côté, l'apparition d'un arbre fait écho aux *awaa* authentiques que sont les arbres ou pierres forts, « domestiqués » seulement par l'entremise du rituel. Enfin, on peut constater que, par rapport à la question de l'inscription dans un lieu, le second cas (celui correspondant à l'apparition d'un arbre) est plus fortement ancré en un point (que celui correspondant à

l'édification d'un cône), ce qui est congruent avec le fait qu'il soit plus proche, sur le plan catégoriel, des authentiques *awaa*.

Une question subsidiaire nous aidera à mieux caractériser cette ébauche de classification. Quel avantage trouve une « personne forte » à disparaître sous terre plutôt qu'à mourir ? Naturellement, c'est là une façon d'épater une dernière fois son monde en faisant une ultime démonstration des pouvoirs détenus. Mais, plus que ce trait, certes jamais passé sous silence, c'est la pérennité du souvenir laissé qui motive l'aïeul. Un ancêtre ordinaire ne conserve son nom dans la mémoire de ses descendants que pendant une durée limitée, quelques générations au plus. Chez les Bassar, la structure de l'autel des ancêtres, simple mur du vestibule d'entrée, ne comporte aucune marque permettant de reconnaître distinctivement les ancêtres qui y sont rassemblés. En l'absence de toute matérialisation de son existence passée, seul l'énoncé de son nom permet de singulariser un ancêtre donné. En d'autres termes, tout repose strictement sur la mémoire des officiants, mémoire dont la portée est nécessairement limitée. Dans ce contexte, un aïeul disparu possède sur un ancêtre ordinaire l'insigne avantage d'avoir la garantie que son nom restera inscrit à jamais dans la mémoire de ses descendants : il n'est plus un simple ancêtre, qui tire l'essentiel de sa raison d'être de son statut d'ascendant d'un groupe de personnes apparentées en ligne patrilinéaire (les Bassar sont patrilinéaires) et dont, du coup, le nom est voué à s'effacer avec le temps, il est un lieu immuable de l'espace rituel de ses descendants. Par conséquent, en se soustrayant au processus d'ancestralisation, il glisse de la dimension strictement temporelle à la dimension spatiale, ce qui lui permet précisément d'offrir une plus grande résistance à l'écoulement du temps.

Ces considérations nous ouvrent la voie à certaines réflexions sur les rapports entre ces instances et les unités constitutives de la structure sociale, réflexions qui à leur tour nous permettent de mieux comprendre le sens de cette classification entre lieux exceptés de types distincts. Un ancêtre à part entière est avant tout caractérisé par les liens d'ascendance qui le lient aux membres d'un patrilignage. On lui fait des sacrifices sur le mur du vestibule d'entrée qui est l'édifice symbole de cette unité lignagère. Un aïeul disparu a quant à lui gagné une certaine autonomie par rapport à ces liens d'ascendance : ceux-ci peuvent, avec le temps, se distendre, ses descendants avoir de plus en plus de difficultés à se rattacher généalogiquement à lui — et c'est ce qui se produira inéluctablement —, il demeurera néanmoins une référence pour tous ceux-ci. Avec les authentiques *awaa* — et c'est encore plus vrai pour ceux qui occupent le statut de *diwaal* commun et emblème de tout un clan (ceux qui sont abrités dans de véritables bois sacrés) —, la question du rattachement généalogique n'est même plus de rigueur : on est en plein dans le domaine d'une parenté fictive et ce qui prime est la notion d'une

commune substance (Dugast, 2004 : 225-226). La parenté fictive insiste moins sur le rattachement à un ancêtre commun, même très éloigné, même mythique, dont les contours ici sont extrêmement vagues, que sur la référence commune à un même lieu. C'est d'un lieu que, à ce niveau de la structure sociale, les membres d'un même clan se déclarent être tous sortis, et non d'un ancêtre dont ils seraient tous les descendants<sup>6</sup>. Quant à la notion d'une commune substance, elle opère comme un complément de ce rattachement fictif. Un membre quelconque du clan se dit apparenté à tout autre membre en invoquant le fait qu'ils sont « les mêmes », c'est-à-dire qu'ils sont faits de la même substance. Sur quoi repose cette notion de substance commune ? Sur un interdit totémique, associé en général au bois sacré de référence du clan. Enfreindre cet interdit, c'est s'exposer à une sanction individuelle, qui frappe le corps même du fautif, mais lui seul : son corps se couvre de plaies purulentes. Pour soigner un tel mal, un seul remède : se procurer un os d'un représentant de l'espèce totémique, le calciner et le réduire en une poudre à appliquer sur les plaies. Pas de geste rituel fait en direction de l'animal totémique, pas de sacrifice de réparation non plus envers ce qui représenterait une figure de l'ancêtre commun. 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 d'un autre corps, celui d'un représentant de l'espèce totémique. En même temps que la référence à un lieu (celui du bois sacré) l'emporte sur celle à un ascendant, l'idée d'une communauté de substance abstraite des liens directs entre personnes l'emporte sur les liens généalogiques réels.

De l'ancêtre ordinaire au *diwaal* emblématique d'un clan abrité dans un bois sacré, en passant par les aïeux disparus localisés en un lieu déterminé, les liens de parenté se distendent à mesure que se tissent des liens de plus en plus étroits avec des lieux, voire du territoire. On passe insensiblement de groupes dont les membres sont liés entre eux par des relations de parenté à des groupes dont les membres sont liés par une même inscription territoriale. Mais, comme l'ont montré les travaux de D. Liberski-Bagnoud (2002 : 157-160), se situant dans ce domaine dans le prolongement de ceux de M. Fortes (1945) auxquels ils joignent une critique serrée, dès lors que la référence à un même bois sacré, donc à un même territoire, passe par l'établissement de rapports complexes nés du partage d'une même activité sacrificielle (le fait de sacrifier en commun à une même entité « peau de la terre »), on peut dire que ces rapports nouveaux sont une forme d'apparement par la terre : des rapports qui

---

6. On retrouve ici à nouveau des faits très proches de ceux analysés de façon approfondie par D. Liberski-Bagnoud (2002) autour de la notion de « peau de la terre » d'une autre population de l'aire culturelle voltaïque, les Kasena du sud du Burkina Faso.

mêlent représentations en termes de relations de parenté, partage d'une activité rituelle et référence à une même origine territoriale. Le lieu lui-même, « 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 » (Liberski-Bagnoud, 2002 : 160, souligné par l'auteur).

Quelle retombée plus pratique une telle analyse strictement anthropologique peut-elle avoir quant aux questions relatives aux modes de gestion d'un bois sacré et à ses évolutions ? Sans tomber dans le travers qui consisterait à chercher des déterminations mécaniques et rigides, on peut toutefois avancer que, telle que la progression mise en évidence le fait apparaître, l'importance de la pérennité d'un bois sacré pour les membres d'un clan tient à ce qu'il constitue l'emblème d'une solidarité élargie dont la portée dépasse de loin les solidarités lignagères ou attachées aux relations de parenté. Deux conséquences découlent de ce constat. En premier lieu, la préoccupation de conserver un bois sacré dans un état convenable ne doit rien, dans ce contexte, à une préoccupation d'ordre strictement écologique. On rejoint ici des conclusions devenues (du moins peut-on l'espérer) assez banales selon lesquelles de telles formations végétales sont conservées pour des raisons culturelles (qui peuvent être diverses selon les sociétés ou les exemples, mais qui en général, loin de se réduire à de simples « valeurs culturelles », entrent en résonance avec les contraintes de la structure sociale, des pratiques rituelles ou encore du système de représentations symboliques en vigueur) et non du fait d'une conscience de leur rôle en matière de conservation de la biodiversité ou d'une quelconque autre contribution à l'équilibre écologique du milieu (*cf.* Dugast, 2002 : 66). En second lieu, avec la gradation mise en évidence ci-dessus, apparaît le fait que les véritables bois sacrés sont attachés aux unités sociales les plus englobantes (les clans), dont l'armature sociologique ne repose plus seulement sur d'authentiques liens de parenté, mais requiert une extension fictive de ceux-ci. Ce n'est donc pas une altération des liens de parenté (un affaiblissement de leur pouvoir structurant, comme on l'observe dans maints exemples sous la poussée de la modernisation) qui pourrait constituer une menace pour la conservation de ces bois, mais une remise en cause des liens de solidarité clanique. Ce qu'il est convenu d'appeler les phénomènes de déstructuration des unités familiales pourrait très bien ne présenter aucun risque pour ces formations boisées tant que les niveaux plus globaux de la structure sociale parviennent à se maintenir. Ou, à l'inverse, même dans une société dont les unités sociales continueraient à être régies pour l'essentiel par les liens de parenté, même pour une société qui serait donc préservée de toute déstructuration à ce niveau-là, il n'y aurait aucune garantie du maintien des bois sacrés si les unités de niveau clanique étaient, elles, en voie de rapide désintégration.

Pour atténuer le côté quelque peu tranché de la présentation qui vient d'être faite, il faut rappeler, en tirant l'un des autres enseignements que recèle la gradation mise en évidence, que nous avons affaire à un ensemble configuré en système et dont les éléments, par conséquent, présentent un certain degré de solidarité les uns vis-à-vis des autres. Qu'un des termes de cet ensemble soit fragilisé, et c'est le système en son entier qui vacille. Ainsi, imaginer que le culte aux aïeux disparus puisse, à la suite de la dissolution des unités lignagères les plus englobantes, être profondément altéré sans que cela ne porte atteinte aux bois sacrés est probablement illusoire : ces derniers ne trouvent leur sens dans le système global que pour autant que celui-ci conserve sa cohérence d'ensemble.

Afin de coller de plus près aux propriétés des différents sites envisagés en matière de gestion de l'environnement, nous allons à présent nous attacher à observer plus spécifiquement ce qu'il en est de la série d'interdits dont ce système assure la mise en place.

#### *Du simple évitement aux systèmes d'interdit intégrés*

Si l'on s'en tient maintenant au seul ensemble des *awaa*, on constate une gradation quant aux interdits édictés au sujet des lieux où ils sont établis. Ainsi, comme cela a été brièvement mentionné ci-dessus, il y a d'abord les sites qui sont simplement nettoyés, en général une fois l'an, avant la grande cérémonie de libation de la bière du nouveau sorgho. Ces sites sont « exceptés » dans la mesure où il est interdit d'y cultiver, ce qui constitue le premier étage d'interdits en vigueur autour de ces lieux particuliers. On trouve en second lieu les sites, tous porteurs du même nom — Baagaati, signifiant « on ne coupe pas » —, qui ont pour interdit complémentaire, comme leur nom l'indique, la coupe du bois<sup>7</sup>. Mais le passage du feu ou la chasse y sont parfaitement autorisés. Par rapport au cas précédent, on comprend donc qu'on a ici un bosquet qui se forme,

---

7. Pour ce qui est de l'interdit de cultiver, il est toutefois ici plus sévère que dans le cas des *awaa* ordinaires. Il est même spécifié d'une façon bien particulière. Quiconque tenterait de cultiver à l'intérieur du domaine du *diwaal* verrait ses efforts d'abord en apparence récompensés, avec des lianes abondantes s'il s'agit d'un champ d'ignames, des tiges bien hautes s'il s'agit d'un champ de sorgho, puis en fait réduits à néant le moment de la récolte venu : tubercules insignifiants dans les buttes, épis dérisoires au bout des tiges. Dans des cas plus graves, où l'entreprise ne serait pas l'effet d'une méprise, mais aurait été sciemment conduite, la situation est encore différente : le cultivateur bénéficie d'excellentes récoltes, mais subit de plein fouet la colère du *diwaal* et finit par mourir. Les limites du domaine concerné seraient établies de manière empirique : là où le sol commence à véritablement produire, c'est l'indication qu'on est sorti du domaine du *diwaal*.

puisque la coupe du bois y est interdit, mais que ce bosquet peut être assez clairsemé puisque notamment rien n'est fait pour y interdire le passage des feux. On trouve ensuite certains bois sacrés qui, outre ces interdits de culture et de coupe, sont soumis précisément à l'interdit de passage du feu. Un pare-feu est alors confectionné tout autour, opération effectuée une fois dans l'année (en début de saison sèche, dès que les herbes deviennent inflammables) par tous les membres masculins du groupe concerné. On observe alors une formation boisée nettement plus dense et compacte que dans les cas des bois dits Baagaati. Enfin, il existe un dernier type de bois sacrés, ceux pour lesquels en outre l'interdit de chasse est scrupuleusement respecté.

D'après ce seul tableau, on conçoit que les interdits, gradués et de formes diverses, sont de nature à imprimer au lieu concerné un faciès écologique variable selon les cas. Ainsi, un lieu dont l'aire associée est interdite à toute coupe de végétaux présentera nécessairement un faciès différent de celui qui n'est pas soumis à un tel interdit. De même, un cran au-dessus, l'interdit supplémentaire de tout passage du feu ajoute de nouvelles contraintes qui, *a priori* tout au moins, ne peuvent pas être sans effet sur la composition végétale de ce milieu. L'interdit de la chasse a des conséquences moins évidentes, mais il est pourtant souligné par les Bassar qui font observer que la présence d'arbres fruitiers en grand nombre dans certains bois sacrés est due, notamment, à la fréquentation des lieux par d'importantes colonies de chauves-souris frugivores. Celles-ci y trouvent un abri sûr, choisissant donc préférentiellement d'y élire domicile (tel est le cas de la forêt sacrée de Dikil).

Ceci correspond au tableau idéal, dans l'hypothèse où les interdits mentionnés sont scrupuleusement respectés. Sous la pression de divers facteurs de changement, ils le sont de moins en moins. Ainsi, l'interdit de coupe pour les *awaa* des deux premières catégories — ceux concernés par seulement cet interdit et ceux concernés en outre par celui de cultiver (les *awaa* rangés sous la catégorie Baagaati) — n'est maintenant pratiquement plus respecté que par les femmes<sup>8</sup> liées aux détenteurs de tels

---

8. Rappelons que, comme ailleurs en Afrique, ce sont les femmes qui sont chargées de la coupe et de la collecte du bois de chauffe. La conséquence de cet usage dépasse la simple question de la répartition des tâches entre les sexes. Dans ces sociétés qui pour la plupart sont patrilocales, les femmes quittent leur groupe d'origine au moment de leur mariage pour s'établir dans celui de leur mari. Elles y sont donc des étrangères et sont par conséquent ignorantes des lieux et, plus important, des règles qui s'y appliquent. Ainsi, une femme nouvellement mariée se fait en général expliquer (par son mari, par les femmes déjà mariées dans le même groupe depuis plus longtemps, etc.) les règles à respecter. Mais, comme tout apprentissage, celui-ci souffre de multiples imperfections : les cas de non respect des interdits, en dépit des efforts déployés pour les limiter, ne peuvent en conséquence jamais être exclus. Ils demeurent toutefois rares.

*awaa*. Les autres femmes ne redoutent plus autant qu'autrefois de pratiquer des prélèvements de bois dans ces formations, ce qui a pour effet d'en rendre le couvert végétal plus clairsemé.

Mais l'exemple de Dikil est sans doute le plus intéressant : ce bois sacré qui est de loin le plus imposant de tout le pays bassar (il a même été cartographié par l'IGN) a subi dernièrement des agressions sur les deux derniers types d'interdits qui lui sont attachés. Pour ce qui est du feu, il a brûlé à deux reprises ces dernières années et, pour ce qui est de l'interdiction de chasse, les chauve-souris qu'il abrite sont devenues la cible de chasseurs n'hésitant plus à compenser par ces abattages la raréfaction du gibier de brousse ; la chair de ces mammifères volants est proposée aux préparatrices de bière de mil qui, parallèlement à cette boisson, vendent des soupes à base de viande de brousse. Or, la transgression de ces deux interdits, surtout du dernier, est ce qui a poussé les responsables de ce bois sacré à s'adresser aux agents des Eaux et Forêts pour les aider à « maintenir l'ordre » dans ce domaine. On assiste donc à un affaiblissement du respect des interdits qui entraîne en réaction une transformation du mode de gestion de la forêt en vue de garantir malgré tout le maintien de cette formation végétale. Car, dans ce cas précis, l'épaisseur des interdits qui lui sont associés font de cette couverture végétale une dimension vitale du lieu qui abrite le *diwaal*. Tous les *awaa* ne relèvent toutefois pas, loin s'en faut, d'une telle catégorie extrême, comme l'a montré la classification qui précède.

### **Onomastique de certaines catégories de lieux exceptés**

La prise en compte d'une catégorie très particulière de *diwaal*, celle caractérisée par un nom propre unique, alors commun à tous les *awaa* qui constituent cette catégorie (le nom de Baagaati) et par des interdits très spécifiques (auxquels d'ailleurs le nom renvoie) a permis d'esquisser la classification qui précède, fondée sur une progression en matière d'interdits portant sur le couvert végétal des lieux considérés. D'autres classes d'*awaa*, caractérisées elles aussi par des noms propres similairement communs à tous les *awaa* d'une même classe, existent parallèlement. Ce sont ces sous-catégories d'*awaa*, repérables en premier lieu par leurs noms, que nous nous proposons d'explorer dans cette seconde partie. Elles permettront de mettre au jour la densité des relations entre certains des termes considérés, révélant que, au-delà d'une simple classification, on a affaire parfois à des systèmes symboliques particulièrement élaborés.

Arrêtons-nous d'abord sur le caractère singulier de ces noms. Même s'ils sont utilisés comme des noms propres (ainsi, ils servent de termes d'adresse dans les incantations), ils n'en sont pas véritablement car ils ne sont pas assortis de sobriquets, ou noms laudatifs, comme le sont les authentiques noms propres d'*awaa*. En outre, à la différence de ces derniers, ces noms catégoriels font sens dans la langue et évoquent directement une qualité ou une caractéristique. Outre les *awaa* Baagaati, on trouve ainsi ceux portant respectivement les noms de Fulkaajin<sup>9</sup>, de Kpaŋkaabu, et enfin de M-Naambeel. Nous traiterons ici des deux derniers en raison de l'intérêt particulier qu'ils présentent quant à la question de la caractérisation de certains lieux exceptés.

### *Les awaa Kpaŋkaabu*

*Kpaŋkaabu* désigne dans chaque cas un arbre de l'espèce *dikpandi*<sup>10</sup> situé en pleine zone de culture<sup>11</sup> qui a pour particularité d'avoir été révélé à la connaissance des hommes (en tant que *diwaal*, s'entend) selon un procédé bien établi. Les récits relatant les circonstances de cette révélation suivent à peu près tous la même trame. Une multitude de rapaces de type épervier (donc de petite taille) avait élu domicile sur cet arbre, ce qui était source de nuisances puisque ces oiseaux de proie ne se privaient pas de prélever régulièrement un poussin ou un jeune poulet sur les élevages que les cultivateurs bassar développent d'ordinaire dans ce qu'ils appellent leurs « fermes » (*kusaau*), ces hameaux de culture qui sont comme une réplique simplifiée de l'univers villageois. Ne parvenant par aucun moyen physique à se débarrasser de ces rapaces, les cultivateurs établis dans cette zone en vinrent à consulter un devin. C'est ainsi qu'ils apprirent que l'arbre où juchaient les oiseaux était un *diwaal* qui avait choisi ce moyen pour se révéler à eux. Il leur appartenait désormais de le reconnaître en

---

9. Caractérisés par le fait qu'aucune part de ce qui leur a été offert en sacrifice ne doit être consommée par les hommes. Le nom propre se décompose en *ful*, « offrir sa part au dieu » (verbe à la base du terme *tifuti*, qui désigne dans la plupart des cas la part qui revient aux instances), suivi de la particule *kaa* exprimant la négation, enfin *jin* signifiant « manger ». Soit, donc : « on offre, on ne mange pas ». L'expression renvoie à la pratique particulière qui consiste à faire une offrande d'un animal dans son intégralité, sans qu'aucune part n'en soit consommée par les hommes prenant part au sacrifice. Comme pour le cas de Baagaati, on a donc un lien direct entre le nom propre et la caractéristique majeure du *diwaal*, celle qui le définit en tant que catégorie.

10. *Afzelia africana*.

11. Ce qui ne veut pas nécessairement dire en plein champ, les Bassar pratiquant un système de culture à très longue jachère (en moyenne 20 ans). Seule une petite partie d'une zone de culture est, pour un temps qui n'excède pas quelques années, constituée en champ. Le reste est à l'état de jachères de différents âges.

lui faisant les sacrifices qu'il réclamait<sup>12</sup> pour que tout rentre à nouveau dans l'ordre et qu'ils bénéficient de surcroît de la protection qu'il était prêt à leur accorder. Le devin ne s'était pas trompé, et c'est ainsi que Kpaŋkaabu est devenu le *diwaal* des gens qui avaient leur ferme à proximité et que, suite à cette reconnaissance, les rapaces ont déserté les lieux. Le nom donné à ce *diwaal* rappelle les circonstances de son identification en tant que tel : Kpaŋkaabu est un nom dérivé de *ukaabu* qui désigne, de façon générique, les rapaces, et de *dikpandi*, l'arbre *Afzelia africana*. Le nom entier signifierait donc « l'*Afzelia* aux rapaces ».

La place de cette catégorie de *diwaal* (et du type de lieu excepté qu'elle caractérise) dans le vaste système général qu'ont élaboré les Bassar dans ce domaine s'éclaire quand on met en regard cette catégorie et une autre avec laquelle elle semble s'articuler étroitement. Cette autre catégorie est celle des *awaa* qui portent le nom de Ukpaŋkaabu (donc, du moins en apparence, quasiment le même nom)<sup>13</sup> et qui sont mentionnés à propos de l'origine de certaines localités. Comme dans l'exemple précédent, des récits à la forme récurrente sont évoqués pour relater les circonstances de la découverte d'un tel *diwaal*. En voici la trame principale. Un chasseur confirmé (*ukpan*), explorant un nouveau territoire, eut la stupeur d'y découvrir des habitations en apparence inoccupées. En s'approchant, il découvrit qu'en réalité leurs occupants restaient terrés à l'intérieur. Intrigué par ce comportement, il chercha à en obtenir une explication. On l'invita à ne pas rester là et à vite rejoindre les habitants à l'abri. Là, on lui expliqua qu'un grand rapace surgissait chaque jour dans le village pour s'emparer d'un enfant qu'il emportait au loin pour le dévorer. Sûr de son adresse, le chasseur se proposa d'abattre le rapace. Il demanda à ses hôtes de laisser sortir un enfant de façon à attirer le rapace. Quand celui-ci apparut et fondit sur sa proie, le héros réussit à l'atteindre de sa lance. L'oiseau ne mourut pas immédiatement pour autant : il s'éleva à nouveau dans les airs pour retomber plus loin, dans un endroit difficile d'accès. Alors, le chasseur fit à ses hôtes la proposition suivante : il allait retourner chez lui. Eux et lui feraient, chacun de leur côté, une consultation de devin pour se faire expliquer les singuliers événements qui venaient de se produire. Ils confronteraient leurs résultats et, si ceux-ci convergeaient, ils en suivraient les prescriptions. En particulier, il s'agissait de savoir s'il n'était pas trop périlleux de s'approcher du lieu où l'oiseau de proie était tombé. Le lendemain, il apparut que les consulta-

---

12. Certains informateurs affirment que le comportement prédateur du *diwaal*, pendant cette phase préliminaire, s'explique aussi par le fait que, livré à lui-même, il en est réduit à « s'offrir à lui-même des sacrifices ».

13. Nous verrons cependant sous peu qu'en réalité ce nom est pour une part composé à partir d'un radical fort différent.

tions de devins se recoupaient en effet et révélèrent que l'aigle avait été le moyen que le *diwaal* du lieu, établi au point précis où l'oiseau avait chuté, avait choisi pour se manifester à eux. C'était pour lui une manière de leur faire comprendre que, entité déjà sur place, il ressentait comme un dérangement leur venue récente suivie de leur installation sans son consentement. N'eût été l'intervention du chasseur, leur cécité persistante se serait soldée par la répétition des attaques du rapace, harcèlement qui aurait fini par les inciter à quitter l'endroit ou, à défaut, par les exterminer. L'intervention du chasseur, judicieusement suivie des consultations de devin, a ainsi simultanément permis aux habitants d'être délivrés de ce fléau et de prendre conscience de l'existence du *diwaal*. Que désormais ils lui fassent des sacrifices et ils pourront séjourner paisiblement en ces lieux, bénéficiant en outre de sa protection. La consultation révéla également le nom du *diwaal* : Ukpaŋkaabu, nom tiré de l'association des termes *ukpan* et *ukaabu*, c'est-à-dire « chasseur » et « rapace » ; en d'autres termes, un nom qui, en lui-même, contient la référence aux circonstances de l'instauration de la relation associant le *diwaal* au groupe de ses desservants rituels.

On a donc affaire à deux *awaa* qui portent quasiment le même nom, dont l'un se trouve dans les zones de culture, l'autre à proximité immédiate du lieu habité, à l'intérieur duquel il n'hésite pas à commettre ses forfaits. Le premier se caractérise par une multitude de rapaces de taille modeste qui s'établissent tous en un lieu unique, l'arbre *Afzelia africana*. À l'inverse, le second se révèle au moyen d'un unique oiseau de proie, de grande taille, qui est susceptible de résider partout dans les environs puisqu'on ne sait d'où il vient. Les premiers s'en prennent, dans les fermes, aux poussins qui y sont élevés, le second attaque, au village, les enfants qui y grandissent. Soit une ponction sur l'Avoir (les élevages de volailles constituent l'une des formes reconnues de richesse chez les Bassar) dans un cas, un prélèvement sur l'Être (les enfants sont la promesse de la pérennité de la communauté, par son renouvellement continu) dans l'autre. Cette opposition recoupe la caractérisation respective des deux sites, puisque les zones de culture sont bien, par définition, les lieux de production des richesses, et donc de constitution de l'Avoir, le village constituant quant à lui le lieu de la reproduction sociale qui intéresse la perpétuation de l'Être.

La mise en regard mérite d'être étendue à certaines entités dont il a déjà été question, les arbres et les pierres forts. Ces entités, rappelons-le, sont établies en brousse et entrent en contact avec les hommes lorsque ceux-ci sont amenés à défricher leurs nouveaux champs à proximité. Alors, elles se manifestent de diverses manières pour révéler leur existence et obtenir ainsi des compensations de la part des hommes. L'une des conséquences les plus redoutées du voisinage ignoré avec de tels

« éléments forts » est l'apparition de *tijinjin*, ces multitudes d'oiseaux granivores — de type pintades sauvages ou perdrix — et de rongeurs qui dévoreront les céréales mises en culture. Il s'agit donc d'une nouvelle forme de ponction, sur les richesses de nature végétale et non plus animale, et qui sont le fait d'une multitude de nuisibles encore plus pléthoriques et de plus petite taille que les rapaces juchés en nombre sur les branches de l'*Afzelia africana*. Tous ces éléments réunis permettent de dresser le tableau suivant, qui fait apparaître une nette progression :

**Tableau 1. Classification implicite propre à un sous-ensemble de lieux exceptés, diversement caractérisés par leur zone d'implantation, le type de menace qu'ils font peser sur les hommes, leur portée rituelle et l'importance du groupe social associé**

Village	Ferme	Parcelle
Grand rapace unique (aigle)	Multiplés petits rapaces (éperviers)	Multitude de ravageurs de petite taille (perdrix et rongeurs)
Enfants	Animaux d'élevage	Produits agricoles
<i>diwaal</i> collectif	<i>diwaal</i> de champ	élément fort

En matière de lieu excepté, on a également une progression parallèle à celle-ci en ce que les interdits sont de plus en plus contraignants à mesure que l'on va des simples « éléments forts », avec lesquels les relations établies n'excèdent pas en durée quelques années (ces relations seront abandonnées en même temps que la parcelle à la jachère), aux *awaa* collectifs avec lesquels des relations durables et même permanentes doivent être instaurées. C'est donc, naturellement, dans ces derniers cas que l'on trouvera davantage de bois sacrés. L'un des intérêts de cette mise en perspective est de faire ressortir un nouvel aspect du vaste système duquel émerge la catégorie de bosquet sacré.

Un prolongement de la comparaison terme à terme des deux types d'*awaa* distingués ci-dessus (Ukpaṅkaabu et Kpaṅkaabu) permet d'affiner la progression mise en évidence. Le premier *diwaal* est révélé suite à l'intervention d'un tiers, un étranger venu s'interposer entre les habitants et le *diwaal* qui, bien que ceux-ci l'ignorent, leur réclame des sacrifices. Et cette intervention ne se limite pas à la délivrance des maux imputables au rapace, elle comprend également le conseil avisé de

recourir à la divination en vue de dévoiler ce qui se cache derrière une situation si oppressante. Comparativement, dans les récits relatifs aux *awaa* de type Kpaŋkaabu, les possesseurs lésés comprennent d'eux-mêmes, sans le concours d'un tiers quelconque, la nécessité de procéder à une consultation de devin pour tirer la situation au clair. Ces différences, que révèle la mise en regard des récits, sont à rapprocher de celles qui apparaissent dans l'organisation des cultes correspondants. Ukpākaabu, révélé au village suite à l'intervention du chasseur, fait l'objet d'un culte à la structure plus complexe, où, comme souvent pour un *diwaal* de clan abrité dans un bois sacré, ses « propriétaires » appartiennent à un lignage distinct de celui des desservants rituels (ce dernier lignage étant seul détenteur de la charge d'officiant attitré, *utandaan*). Ces lignages parfaitement discernables se fondent toutefois dans un clan commun à l'occasion des activités rituelles requises par le culte au *diwaal*. Comparativement, le culte d'un *diwaal* Kpaŋkaabu est d'une organisation bien plus simple, aucune médiation n'étant requise entre celui-ci et ses « propriétaires ».

#### *Les lieux exceptés M-Naambeel*

Une dernière catégorie de lieux exceptés, celle des sites qui portent le nom de M-Naambeel, permet d'enrichir encore ces considérations. Il s'agit de lieux très particuliers, établis dans l'un des angles d'un croisement de chemins (chemins menant aux champs, nous y reviendrons). L'une des caractéristiques de ces lieux est qu'on n'y fait jamais un sacrifice en bonne et due forme<sup>14</sup>. Du coup, il n'y a pas d'officiant attitré, comme c'est le cas pour un *diwaal*, et il n'y a pas non plus de demande spécifique qu'on lui adresse, demande suivie d'une promesse de sacrifice en cas de satisfaction, comme c'est la règle chez les Bassar auprès d'un *diwaal*. Plutôt qu'une demande (notion qui, chez les Bassar, suppose la réalisation d'une attente spécifique), on peut adresser à ce lieu de simples vœux : chaque personne qui se rend aux champs ou qui en revient, passant par là, coupe une brindille d'herbe et la jette sur la butte érigée en cet emplacement (nous verrons la raison d'être de cette butte) en formulant son vœu.

La série de distinctions entre un tel comportement et le cas standard d'une demande à un *diwaal* mérite d'être détaillée. On dit que la brindille d'herbe constitue en quelque sorte le paiement, certes dérisoire, dû au

---

14. En principe du moins. Il arrive en effet que de rares exemples ne se conforment pas rigoureusement à ce schéma général (comme le cas du M-Naambeel du quartier Bikootib de Bassar). Ici, nous nous en tenons à l'analyse, déjà significative, des principes énoncés, sans prendre en compte les quelques écarts avec la norme affichée. L'analyse de ces variations constituerait une étude en soi.

lieu ; on a donc affaire à un acquittement de la promesse sacrificielle qui est effectué avant la réalisation du souhait, et non après, comme c'est la norme pour une demande à un *diwaal* ; le vœu est censé se réaliser dans un très proche avenir, et même très précisément concerner quelque chose que l'intéressé va trouver à son arrivée là où il se rend (soit au village, soit au champ, selon la direction de son déplacement), alors que dans le cas d'une demande à un *diwaal*, la réalisation est amplement différée, souvent de plusieurs mois. Une autre différence renforce le contraste entre les deux situations. Dans le cas d'un *diwaal* à part entière, seules quelques rares personnes s'avancent à formuler une demande devant l'entité. Elles ne le font en outre qu'après y avoir mûrement réfléchi longtemps à l'avance. Très souvent, elles viennent de loin, et effectuent le déplacement qui les conduit auprès du *diwaal* exclusivement à cette fin. À l'inverse, le cas de M-Naambeel intéresse tout passant, c'est-à-dire toute personne qui emprunte le chemin pour de toutes autres raisons que celles de formuler une demande ; on dit qu'aucune des personnes amenées à passer par là ne se soustrait à cette démarche. Un déplacement ayant donc le *diwaal* pour destination dans un cas, le lieu M-Naambeel comme point de transit dans l'autre.

Quel est donc ce lieu si particulier qui possède ces propriétés assez singulières dans l'univers culturel bassar ? On dit qu'il s'agit de l'endroit précis où une vieille femme est tombée sans que rien de nature à pouvoir expliquer cette chute ait pu être observé (elle n'a ni glissé ni heurté un obstacle) : en somme, elle est tombée sans raison. C'est là la marque typique du fait que le lieu en question est un lieu fort, un endroit où « la terre est forte ». Cette chute inexpiquée a en outre été fatale à la vieille femme. Suite à cet accident mortel, on l'aurait enterrée sur place, de sorte que la butte dont il a été fait mention correspond en quelque sorte à sa tombe. Mais, trait remarquable, on ignore le nom de la femme. C'est pourquoi un tel lieu est invariablement appelé M-Naambeel, devenu le nom propre générique de ce type de lieu mais qui correspond à l'expression *m-naan beel*, c'est-à-dire « la richesse de ma grand-mère »<sup>15</sup> (en référence, semble-t-il, aux bienfaits dispensés par cette « grand-mère »). On

---

15. On a en effet la décomposition suivante : *m-naan*, « ma grand-mère » ; *dibeel*, « chefferie », ici dans le sens de « richesse » (dans de nombreux rituels, des éléments connotant la chefferie sont offerts comme un don de richesse, et les incantations accompagnant ces offrandes formulent cette idée de richesse en faisant usage du terme *dibeel*, « chefferie »). En *ncam*, langue des Bassar, la relation de possession, ou de propriété, s'indique par la mention du nom du possédant suivi de celui de la chose possédée, avec, pour ce dernier terme, la suppression de son préfixe de classe (ici, la particule *di-*), parfois renvoyé en position suffixale lorsque les contraintes phonétiques le permettent. Ainsi, dans le cas présent, la juxtaposition de *m-naan* et de *dibeel* donne bien *m-naan beel* (contracté en M-Naambeel pour la constitution du nom propre).

raconte que c'est en allant ou en revenant des champs que la femme a connu cette mésaventure. Soit un déplacement exactement analogue à celui que fait désormais toute personne susceptible de bénéficier de ses bienfaits.

Les traits attachés à un tel lieu excepté appellent une mise en regard avec le cas, évoqué dans la première partie de cette étude, des aïeux disparus. Ne serait-ce que sur le plan matériel, on peut constater que l'un et l'autre se répondent. Le lieu où un culte est rendu à un aïeul disparu est son cône (à moins, cas plus rare, qu'il ne s'agisse d'un arbre qui serait sorti à cet endroit, *cf. supra* p. 165). Un cône est une haute construction en banco cimenté, plus haute que large. À l'inverse, au cas de la femme correspond une large butte, édification basse, plus large que haute ; la terre qui la constitue n'est pas cimentée, elle est même moins compacte que dans ses alentours puisqu'elle a été remuée avant d'être entassée à nouveau. Le cône de l'aïeul disparu est établi dans un lieu reculé, parfois même dissimulé (on se souvient des circonstances présidant à une telle « disparition »), en général à une courte distance des habitations ; la butte de la dame accidentée est située dans un lieu fréquenté (un chemin, mieux, un croisement de chemins) loin des habitations en direction des champs.

À ces contrastes de formes s'ajoutent des oppositions plus fonctionnelles. Dans le cas d'un aïeul disparu, rappelons-le, on a affaire à un homme âgé, très âgé même, qui, au lieu de mourir, décide, parce qu'il en a le pouvoir, de disparaître en s'enfonçant sous terre en un lieu de son choix. Pour cela, il s'écarte des habitations afin d'éviter la présence de tout témoin. Dans le cas qui nous occupe ici, il s'agit également d'une personne âgée, mais de sexe féminin. Elle ne disparaît pas au moment et au lieu de son choix, mais tombe et meurt en un lieu de passage (comme l'est tout chemin conduisant aux champs, à plus forte raison lorsqu'il s'agit comme ici d'un carrefour). Par conséquent, le premier cas correspond à un lieu surdéterminé par les choix du protagoniste, le second à un lieu marqué par le défaut de détermination de la part de la victime, d'autant plus qu'on spécifie qu'il n'y a eu aucune raison apparente ayant entraîné la chute et le décès, cause qui, le cas échéant, aurait pu être contournée par l'intéressée, imprimant ainsi une part de volonté d'échapper à ce sort. En bref, tout est choix mûrement réfléchi du côté du vieillard, quant au lieu et au moment, tout est fatalité subie du côté de la femme<sup>16</sup> ; c'est l'homme qui est maître de son destin dans le premier cas, la terre (plus précisément un lieu) qui maîtrise tout du sort d'une

---

16. Contraste dont on trouve un prolongement dans les attitudes opposées des personnes en position d'effectuer des demandes à chacune de ces entités, voir *supra* p. 177.

personne dans le second. Une personne « forte » décide de la forme à donner à son destin, un lieu « fort » impose le sien à une passante.

La disparition du vieillard était motivée, nous l'avons vu, par la perspective de conserver la mémoire de son nom à l'abri du lent travail de l'oubli. Dans le cas de la femme âgée, la dureté de son sort, tout en l'assignant à jamais à un lieu reconnu désormais comme spécifique, n'est pourtant même pas compensée par la mémorisation de son nom qui pourrait en découler puisque celui-ci est au contraire immédiatement effacé. Un bref retour au geste effectué par tout passant permet de comprendre la raison de cet oubli immédiat, et du coup de jeter un éclairage sur la configuration d'ensemble. On dit que le passant, en effectuant son geste, dit : « Tel que je vais comme ça, que je trouve ce qui est bon ». Ainsi, comme nous l'avons vu, qu'il se rende aux champs ou qu'il en revienne, il déclare souhaiter trouver, à son point d'arrivée, « ce qui est bon ». Cette parole est précédée de la rupture d'une brindille ou d'une feuille qui est jetée sur la butte. Chez les Bassar, de tels gestes sont légion dans les rites, notamment sacrificiels. Ils constituent à la fois un petit rite de séparation (la coupure, le geste de briser, comme acte établissant une rupture, une séparation), et une offrande mineure. Souvent, ils sont faits à l'adresse d'entités qui ne sont pas concernées au premier chef par le rite en cours, mais qui, dotées pour l'occasion du statut de puissances auxiliaires, seraient susceptibles d'en compromettre le déroulement en intervenant de façon intempestive. La pire des craintes en cette matière est que de telles entités ne ravissent à l'instance principale l'offrande qui lui était destinée. Pour prévenir de telles situations, susceptibles de compromettre le bon déroulement du rite, on accomplit ce geste dont le sens est simultanément : « voici votre part », et : « écarter-vous ». Dans le cas qui retient notre attention, la composante séparation du geste est amplifiée par le fait que, disent les informateurs, il s'agit de désolidariser le sort qu'a connu la femme de celui que se souhaite à lui-même le passant ; l'objectif est même de réussir à l'inverser : que le malheur qui a frappé cette femme se transforme en bienfait pour moi. L'opération s'impose d'autant plus que le passant est en train de réitérer l'action qu'effectuait la femme puisque, comme elle, il emprunte le chemin. Il lui faut donc, par un geste de rupture, dévier le cours spontané des choses et éviter que cette similitude n'aille jusqu'à son terme.

La rupture de la brindille évoque aussi la rupture de la trajectoire de la femme. Si en ce lieu la terre est forte au point d'avoir provoqué une telle rupture, il est prudent de la devancer et d'en effectuer soi-même une autre (dont on jette le produit sur la butte comme pour l'offrir en ce lieu, une façon de la « désarmer » — les Bassar disent *bi leeti* — quant à ses vellétés de provoquer à nouveau une telle rupture), opération qui a en outre l'avantage d'introduire une dissociation entre le sort de la femme et le sien propre.

Si donc le nom de la femme est aussitôt oublié (sa dépouille n'a même pas été ramenée au village pour y être inhumée, elle n'a par conséquent pas intégré le groupe des ancêtres), c'est qu'on cherche par ce moyen également à éliminer, dans les limites de ce qui est possible, le souvenir de cet épisode. On ne peut l'éliminer totalement cependant car précisément cet accident procède d'un lieu, et parce que par définition ce lieu demeure toujours là. En tant que lieu « fort », il est donc susceptible de réitérer son action à tout moment. Dès lors, mieux vaut l'identifier clairement, mais sans pour autant associer à cette identification des marques du souvenir de la victime.

On comprend maintenant que, pour ce type de lieu, l'oubli immédiat du nom de la vieille femme est un fait de structure, indissociable de ses autres caractéristiques. On voit du même coup que ce cas et celui d'un aïeul disparu se répondent de part et d'autre d'un axe médian qui est celui du sort réservé au nom de tout ancêtre ordinaire : grâce à son inscription territoriale, l'aïeul disparu est assuré d'avoir son nom mémorisé tant qu'il aura des descendants en mesure de lui rendre un culte, échappant ainsi à l'oblitération progressive qui guette le souvenir du nom de tout ancêtre ordinaire ; de son côté, la femme victime du lieu n'aura même pas droit aux faveurs accordées sur ce plan aux ancêtres ordinaires. Un surcroît de mémorisation dans un cas, un défaut dans l'autre.

Un dernier rapprochement avec d'autres traits culturels bassar confirme la pertinence de la référence, *a contrario*, à la figure de l'aïeul disparu. À propos du geste déjà commenté consistant à couper une brindille de paille pour la jeter sur la butte dite M-Naambeel, certains informateurs assurent qu'il y a là une évocation de ce qui doit être fait lorsqu'un cadavre humain est découvert en brousse : effectuer ce geste, c'est faire comme si on avait enterré la personne, ce qui permet de poursuivre sa route sans rien redouter. Si l'on souscrit à cette déclaration, on est non seulement conforté dans les interprétations proposées plus haut, mais on est également conduit à interpréter la perpétuation indéfinie du geste de la part de tout passant comme un renouvellement jamais achevé de l'enterrement d'un mauvais mort (ce qu'est toujours un mort en brousse). En soi, un mauvais mort n'est jamais tout à fait un mort comme un autre, quand bien même les Bassar disposent de certains rituels de « rattrapage » de ces mauvais morts (voir Dugast, 1992 : 417-430) qui permettent, au terme d'une sorte de quarantaine, de les traiter comme des morts ordinaires et, en définitive, de les transformer en ancêtres. Dans le cas présent, on aurait, avec la réitération indéfinie du geste prescrit par un cas de mauvaise mort, une sorte de « blocage » du processus au stade de l'enterrement. Soit une façon de focaliser l'attention sur l'événement du décès en lui-même, par opposition, là encore, au cas de l'aïeul disparu, qui pour sa part est marqué par l'absence d'un véritable décès.

**Bois sacrés, lieux exceptés : un champ privilégié d'exercice de la pensée classificatoire**

C'est donc à la croisée de multiples classifications, progressions, systèmes d'opposition que la catégorie de bois sacré émerge dans la société bassar. Ces liens et rapports multiples, pour la plupart nettement structurés et du coup dotés d'une grande force de cohésion, insèrent cette notion dans un dense tissu de représentations symboliques dont on peut dire qu'il révèle les limites des approches qui n'appréhendent un bois sacré qu'en lui-même. Que dire alors de celles, franchement réductrices, qui ne retiennent que ses seules caractéristiques biologiques (végétales en l'occurrence) ? Pour autant, ces mises en garde ne signifient pas que toute attention portée à ces caractéristiques doive être déclarée vaine par avance. Au contraire, une fois mises en évidence les multiples et complexes constructions dont ils ne sont qu'un élément, une approche centrée sur les constituants botaniques de ces formations redouble d'intérêt.

En particulier, on conçoit qu'une telle approche devrait être attentive à ce trait qui jalonne certaines études anthropologiques sur les bois sacrés : le fait que ceux-ci sont un réservoir privilégié d'exercice de la pensée classificatoire comme le suggèrent les exemples qui peu à peu établissent l'ampleur des systèmes relationnels au sein desquels ils prennent place. Dans un texte qui peut être qualifié de fondateur, dans la mesure où il inaugurerait ce type de démarche dans la réflexion sur les bois sacrés africains, Michel Cartry (1993), s'efforçant de mettre de l'ordre dans le foisonnement des faits sur ce domaine souvent décrit mais objet de peu d'analyses de synthèse, attirait l'attention sur les formes contrastées que présentaient deux types de bois sacrés, en général propres à des ensembles distincts de sociétés<sup>17</sup>. Formes polaires en quelque sorte, par rapport auxquelles ont pu se dégager certains exemples paraissant constituer un état sinon intermédiaire du moins hybride (Dugast, 2005). Une autre démarche a consisté à s'en tenir à une même société pour faire apparaître en son sein de semblables contrastes qui prennent alors rang de procédés de classification : ont d'abord été concernés des espaces aussi étrangers l'un à l'autre en apparence que des bois sacrés et des aires réservées à des pratiques de feux rituels (Dugast, 2006, 2008). Un contraste aussi fort pouvait paraître particulièrement propice à la mise en place d'un système relationnel reposant sur une série complexe d'oppositions systématiques. Mais les exemples présentés au cours de la présente étude montrent que le même type de pensée s'applique aussi bien sur des

---

17. Voir, dans ce volume, la présentation que D. Liberski-Bagnoud fait de ce texte.

réalités moins contrastées. Une question demeure : celle de savoir si les modes de classification associés ont leur projection dans le domaine de la composition floristique des sites concernés. Un défi pour les naturalistes ?

### Références bibliographiques

- CARTRY M., 1979, « Du village à la brousse ou le retour de la question. A propos des Gourmantché du Gobnangou (Haute-Volta) », in *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, réunis par M. Izard et P. Smith, Paris, Gallimard : 265-288.
- CARTRY M., 1993, « Les bois sacrés des autres : les faits africains », *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples* (« Collection du Centre Jean Bérard » 10) : 193-208.
- CZARNOWSKI S., 1925, « Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie », *Actes du congrès international d'histoire des religions*, tenu à Paris en oct. 1923, tome 1, Librairie ancienne Honoré Champion : 339-359.
- DUGAST S., 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*, cahier 11 : 131-180.
- DUGAST S., 1992, *Rites et organisation sociale : l'agglomération de Bassar au Nord-Togo*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- DUGAST S., 2002, « Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu », in Cormier-Salem M.C., Juhé-Beaulaton D., Boutrais J., Roussel B. (dir.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, éditions de l'IRD (« Colloques et séminaires ») : 31-78.
- DUGAST S., 2004, « Une agglomération très rurale. Lien clanique et lien territorial dans la ville de Bassar (Nord-Togo) », *Journal des Africanistes*, 74 (1-2) : 203-248.
- DUGAST S., 2005, « Les bois sacrés en Afrique de l'Ouest. Quelques pistes d'analyses », *ArScAn*, Cahier VI, 2004/2005, Table ronde – Bois sacrés : dans le cadre du thème 1 (Environnement, sociétés, espaces) et du thème 6 (Cultes, rites et religions), Université Paris X, Université Paris I, Maison René Ginouvès, Nanterre : 174-179.
- DUGAST S., 2006, « Des sites sacrés à incendier. Feux rituels et bosquets sacrés chez les Bwaba du Burkina Faso et les Bassar du Togo », *Anthropos*, 101-2 : 413-427.

- DUGAST S., 2008, « Incendies rituels et bois sacrés en Afrique de l'Ouest : une complémentarité méconnue », *Bois et forêts des tropiques*, n° 296 (2) : 17-26.
- FORTES M., 1945, *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi. Being the First Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*, London, Oxford University Press.
- LIBERSKI-BAGNOUD D. 2002, *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (« Chemins de l'ethnologie »).