

*Résumé***Des pierres pour travailler le fer.  
Les outils lithiques des forgerons bassar du Nord-Togo****II. La recherche des pierres : techniques,  
rites et représentations symboliques**

Bien qu'au cœur d'une région connue pour le volume de sa production de fer avant la période coloniale (l'une des plus importantes du continent), et disposant par conséquent de ce matériau en abondance, les forgerons bassar ont opté pour un outillage fait pour l'essentiel d'instruments de pierre. L'acquisition de ces outils, prélevés dans la nature avant d'être à peine transformés, pose notamment la question de leur transfert de l'espace sauvage de la brousse à l'espace humanisé de l'atelier. En suivant de près les forgerons dans cette entreprise et en partageant leurs préoccupations à ce sujet, on découvre la composition d'une partie du monde de la brousse et les caractéristiques principales de certaines des entités qui l'habitent. Est également dévoilée la sophistication des démarches rituelles requises pour réaliser ce transfert d'un espace à l'autre, sachant que l'atelier est un lieu d'autant plus fortement humanisé que, dans l'éthique des forgerons, il est voué de façon exclusive à l'action technique, pensée comme antinomique des forces surnaturelles qui animent le monde de la brousse.

**Mots-clés :** Métallurgie précoloniale, outils de pierre, forge, entités de brousse, Bassar.

*Abstract***Stones to work iron.****The stone tools of the Bassar smiths of Northern Togo****II. The quest of the stones: techniques,  
rites and symbolic representations**

Although Bassar smiths live in the heart of a region renowned for the high volume of its iron production – amongst the most important ones in the continent – before colonial times, and can thus abundantly use from this material, they opted for an equipment mostly made of stone.

The acquisition process of these tools, taken from nature and hardly transformed, notably questions how their transfer from the bush's wild space to the humanized one of the workshop takes place. Closely following the smiths in their enterprise and sharing their considerations, the author enables the discovering of a part of the bush's world and of its living entities. Given that, according to the ethics of the smiths, the workshop constitutes a strongly humanized place, it is consequently exclusively dedicated to technical gestures. These ones are considered as incompatible with the supernatural forces which prevail in the world of the bush. The article highlights the sophistication of the ritual processes required to accomplish this transfer from one space to another.

**Keywords:** Precolonial metallurgy, stone tools, forge, bush spirits, Bassar.

# DES PIERRES POUR TRAVAILLER LE FER. LES OUTILS LITHIQUES DES FORGERONS BASSAR DU NORD-TOGO

## II. LA RECHERCHE DES PIERRES : TECHNIQUES, RITES ET REPRÉSENTATIONS SYMBOLIQUES

STÉPHAN DUGAST  
IRD/MNHN, UMR 208

Les forgerons qui se sont implantés au cours des derniers siècles dans diverses localités du pays bassar (dans l'actuel nord du Togo) ont participé à l'essor exceptionnel de la métallurgie de cette région durant la période précoloniale<sup>1</sup>. S'ils se sont surtout fait le relais de l'activité plus fondamentale des fondeurs – les autres acteurs de la production sidérurgique et véritables producteurs de fer –, ils ont contribué à la mise en circulation de quantités considérables de fer dans la région. On s'étonne de constater pourtant que ces forgerons se caractérisaient par un outillage fait pour l'essentiel d'instruments de pierre, et ce alors même que d'autres artisans du fer alentour utilisaient, pour les mêmes fonctions, des outils en métal. Dans un contexte où le fer semble ne pas avoir manqué, ils ont ainsi développé paradoxalement un savoir remarquable dans le domaine des pierres.

Les différentes déclinaisons de cette « intelligence de la pierre », comme ils la nomment eux-mêmes, ont fourni l'essentiel de la matière de la première partie de cet article<sup>2</sup>. Dans cette deuxième partie, il sera question de la recherche des pierres destinées à servir d'enclumes ou de percuteurs, des pratiques rituelles parfois nécessaires pour leur acquisition, et des représentations symboliques afférentes. Introduire au sein de l'espace habité un élément prélevé en brousse est un acte qui, dans ces sociétés, ne peut manquer de soulever certaines questions fondamentales sur les rapports

1. Très tôt, les observateurs de la société bassar ont pris la mesure de l'importance de la production de fer dans cette région (voir par exemple Hupfeld 1899, Klose 1899, Koert 1906, Frobenius 1924 [2002], Kachinsky 1933), l'intérêt se poursuivant tout au long des décennies suivantes (Bérard 1951, Cornevin 1962, Martinelli 1982). Plus récemment, les travaux de l'archéologue Philip de Barros (1985 et 1986) ont apporté des estimations établies sur une base rigoureuse qui ont conforté ces appréciations convergentes.

2. « Des pierres pour travailler le fer. Les outils lithiques des forgerons bassar du Nord-Togo/I. Techniques, nomenclatures et répartition des tâches », *Journal des africanistes* 83 (2) : 22-57.

que les hommes entretiennent avec leur environnement, naturel mais aussi surnaturel. Dans bien des cas, de savantes procédures sont nécessaires pour faire en sorte que cette opération se fasse sans dommages majeurs pour l'espace occupé par les hommes. S'agissant des forgerons, et particulièrement de ceux de Binaparba qui, férus de leur spécificité, qualifient leur artisanat comme domaine dépouillé de tout contact avec les forces surnaturelles, on conçoit que l'enjeu paraisse plus crucial encore.

De là cette profusion d'actions rituelles de la part d'artisans du fer qui professent par ailleurs une attitude des plus réservées à l'égard de toute pratique magique (*kumilingju*). On pourrait y voir un paradoxe. Comment des artisans qui soulignent à l'envi la nature fondamentalement technique de leur activité peuvent-ils, dans certaines circonstances qui seront bientôt précisées, juger indispensable de déployer une panoplie d'attitudes rituelles ? Pour être conduite avec succès, insistent-ils, la forge, activité strictement technique par essence, doit être soustraite à tout contact avec des forces « magiques », forces dont ils rappellent volontiers par contraste la prépondérance dans l'autre pôle de la production métallurgique (la réduction du minerai, prise en charge, chez les Bassar, par d'autres spécialistes du fer – les fondeurs). Et pourtant, si fermement ancrée dans le technique qu'elle soit, la forge génère quantité de pratiques rituelles. En réalité, il n'y a aucune contradiction dans de telles considérations en apparence incompatibles : les rituels auxquels se livrent les forgerons ne comportent aucune action d'ordre magique, à l'inverse de ce qui a cours dans le cadre de la réduction du fer ; ces rituels ne se déploient en outre qu'en périphérie des activités techniques de ces artisans et non en leur cœur, comme c'est le cas avec la réduction. C'est qu'ils ont pour finalité, essentiellement, de désamorcer à l'avance toute intervention inopinée venue de l'extérieur et qui ne serait pas de nature technique. Il s'agit, en somme, de dresser des barrières rituelles autour de l'activité technique de façon à faire le vide vis-à-vis de tout ce qui serait d'une nature contraire à sa vocation profonde (Dugast 2012a). Ce principe trouve à s'illustrer en de nombreuses circonstances, et il est particulièrement explicite à l'occasion de la sélection des pierres susceptibles de servir d'outils.

### **DES PRATIQUES RITUELLES PARFOIS NÉCESSAIRES POUR L'ACQUISITION DES PIERRES À ENCLUME**

Un forgeron qui avait trouvé un bloc de pierre lui paraissant digne de servir d'enclume ne pouvait jamais être assuré du statut « neutre » de cette pierre. Bien que ce cas était considéré comme de loin le plus fréquent, l'artisan ne pouvait exclure d'avoir affaire à une pierre occupée par des génies de brousse (*ikpalibi*) qui exigeraient de sa part certaines compensations avant de lui céder leur pierre ; ou encore d'être tombé sur une pierre dite « forte » en elle-même (*ditaŋkpal di pɔɔ diba*), c'est-à-dire cette fois indépendamment des

*ikpalibi* qui en auraient fait leur logis<sup>3</sup>. Par rapport à ces diverses possibilités, l'incertitude était d'autant plus grande que rien, dans l'aspect extérieur de la pierre, ne trahissait la catégorie dont elle relevait. L'expertise d'un forgeron chevronné ne suffisait plus : la consultation d'un devin s'imposait. Seul un tel personnage, versé dans le décryptage des dimensions cachées des choses, était en mesure d'éclairer le forgeron sur la question. En réalité, le devin ne se prononçait jamais directement à ce sujet : il livrait ses indications quant à l'éventuelle nécessité d'effectuer des offrandes avant de déplacer la pierre, et, dans ce cas, ses prescriptions en précisaient la nature et la forme. Pour l'essentiel, les représentations que les forgerons échafaudaient en la matière – notamment quant aux caractéristiques respectives des pierres fortes en elles-mêmes et de celles qui l'étaient de par la présence, sur elles, d'*ikpalibi* – trouvaient leur source dans les commentaires qu'ils échangeaient au sujet de leurs expériences. Et ces représentations s'alimentaient aussi aux conceptions bassar courantes relatives à ces entités de brousse que sont les « choses fortes » (*tiwampɔɔl*) et les *ikpalibi*.

### **Quelle attitude adopter face à une pierre fraîchement découverte ?**

Des trois cas envisageables, celui de la pierre forte en elle-même est le plus complexe. Il est aussi le moins fréquent. Sauf dans les situations, plutôt rares, où elle décide de se montrer à une personne bien précise afin de se faire emporter comme enclume, une telle pierre ne se laisse en principe jamais voir. Mais la dissimulation n'est pas la seule manière qu'elle a de se refuser au forgeron à la recherche d'une enclume. Elle peut aussi manifester son objection par une forme de mauvaise grâce. Certaines des pierres recherchées, toutes catégories confondues, ont la particularité d'être en partie enterrées. En pareil cas, la première action du forgeron consiste à creuser le sol tout autour de façon à dégager entièrement la pierre, ne serait-ce que pour se faire une idée de son volume total. L'une des formes de refus exprimé par la pierre dans le cas où il s'agit d'une pierre forte en elle-même, seule catégorie concernée par ce type de rejet, consiste précisément à se révéler trop profondément implantée dans le sol : « Quand on se met à creuser, on ne réussit pas à trouver sa limite ». Dans d'autres cas, la pierre sera déterrée mais, le lendemain, lorsque le forgeron reviendra sur les lieux pour l'emporter, il constatera qu'elle a retrouvé son état initial : elle est à nouveau à demi enterrée.

3. Un autre cas pouvait se présenter mais, synonyme d'impasse pour le forgeron contraint de renoncer, il est peu évoqué : la pierre repérée était parfois associée à un *diwaal*, entité complexe et difficile à cerner qui, dans le cas présent, avait choisi la pierre pour en faire son « logement » (*ykoonkoon*). La catégorie de *diwaal* concernée (il en existe plusieurs) n'admettant aucun déplacement de son support, pour des raisons liées à son ancrage territorial (caractéristique décisive pour ce type de *diwaal*), il ne restait au forgeron qu'à abandonner son projet.

Hormis ces cas particuliers de refus, si une pierre forte en elle-même s'est laissée voir, c'est qu'elle consent à se faire emporter comme enclume. On considère que c'est là son souhait le plus vif. Mais elle ne se livre de la sorte qu'au forgeron qu'elle a choisi. Deux raisons peuvent l'y pousser. Soit le caractère du forgeron, qu'elle a découvert alors que celui-ci explorait les alentours, lui a plu, et, selon l'expression consacrée, elle a décidé de « se marier à lui ». Soit une telle relation élective s'est mise en place bien plus tôt, dans le monde de l'origine<sup>4</sup> où cette pierre forte a rencontré une personne en devenir et s'en est éprise dès le commencement de son existence, encore virtuelle puisque seulement sur le point d'advenir à la réalité terrestre. Une personne en devenir, c'est-à-dire aussi plus précisément son *kinay* : son « âme », ce qui de cette personne la préfigure dans le monde de l'origine, avant sa naissance parmi les humains, et qui, une fois l'individu advenu à l'existence terrestre, constituera son double, responsable notamment de ses rêves. Pour différencier ce cas d'élection du précédent, on parle d'un mariage qui a été contracté « chez Dieu » : c'est en effet « chez Dieu », dans le monde de l'antériorité, que la rencontre s'est produite (et c'est pour cette raison qu'elle s'est faite avec le *kinay* de la personne plutôt qu'avec la personne elle-même, non encore constituée à cette heure). Quand un tel mariage a été conclu, il vaut notamment promesse de rencontre puis de vie commune dans le monde terrestre : rencontre en général dans l'espace de brousse, et vie commune dans l'espace des hommes, chez le sujet humain<sup>5</sup>, une fois, naturellement, que la pierre y a été conduite. Celle-ci se défait par conséquent de son inclination naturelle à la dissimulation pour se dévoiler un jour à un forgeron. L'artisan sera choisi par la pierre en fonction de sa capacité à la mettre en contact avec la personne élue. Cette dernière est en effet le plus souvent dans ce cas un enfant<sup>6</sup>, car la pierre n'attend pas que l'élue atteigne l'âge adulte pour décider de le rejoindre – et il y a là un nouveau trait qui différencie cette configuration de la précédente, où le forgeron élu doit nécessairement être un adulte, puisque c'est seulement à l'occasion de l'une de ses prospections que la pierre fait sa connaissance et découvre les principaux traits de sa personnalité.

4. Sur les croyances bassar en l'existence d'un monde autre où est créé tout ce qui est appelé à voir le jour dans le monde des hommes, voir Dugast 2010a.

5. Ce schéma est identique à celui en vigueur dans le domaine, bien plus familier aux Bassar car très répandu dans leur société, des relations qui s'établissent parfois, pour certaines personnes, entre elles-mêmes et un *diwaal* de la catégorie *diwaal* individuel (entité complexe, à la fois auxiliaire de Dieu – *Unimboti* pour les Bassar –, être de brousse et partenaire de tout devin). On y retrouve en particulier la dualité des options déjà signalée (« mariage » contracté soit « chez Dieu », dans le monde de l'origine, soit sur terre, à l'occasion d'une rencontre en brousse) et constitutive du modèle à l'œuvre dans ce domaine.

6. Cela peut être une fillette, preuve supplémentaire que ce n'est pas le forgeron en train de prospecter qui, dans ce cas, intéresse la pierre ; l'alliance s'est donc bien conclue à une autre occasion, à savoir bien antérieurement, dans le monde de l'origine.

La propension à la dissimulation n'est cependant pas l'apanage de ces pierres fortes en elles-mêmes. Celles qui sont occupées par des *ikpalibi* présentent des dispositions comparables. Mais ce sont, cette fois, ces génies de brousse qui s'en rendent responsables, en usant de procédés qui portent leur marque : soit ils dotent leur pierre de l'invisibilité qui est un de leurs attributs les plus importants<sup>7</sup>, soit ils égarent le forgeron en train de prospecter, tirant parti d'une autre de leurs propriétés, celle qui confère à l'espace dans lequel ils évoluent un système de référence bouleversé par rapport à celui en vigueur chez les humains<sup>8</sup>, et comme tel propre à désorienter ces derniers. C'est ainsi qu'on explique que le forgeron qui avait repéré une pierre répondant à ses attentes soit ensuite incapable de la retrouver. Car, précision importante, ces *ikpalibi* ne peuvent agir de la sorte que lorsqu'ils sont présents sur la pierre, configuration qui n'est jamais que temporaire et intermittente : la pierre est le lieu où ils logent, mais ils passent aussi une grande partie de leur temps à circuler alentour. Il suffit donc que le forgeron soit passé à proximité de la pierre à un moment où les *ikpalibi* s'en étaient absentes pour qu'il lui ait été possible de la découvrir ; puis que, cherchant ensuite à la retrouver, il tombe cette fois à un moment où ils y sont revenus, pour qu'alors ils exercent l'un de leurs pouvoirs et l'égarent ou fassent disparaître la pierre à sa vue<sup>9</sup>.

Ainsi, entre la pierre forte en elle-même et la pierre occupée par des *ikpalibi*, le rapport à la dissimulation est différent. La première ne se rend visible qu'aux yeux du forgeron qu'elle a choisi car elle souhaite qu'il fasse d'elle son enclume, moyen pour elle de séjourner aux côtés de la personne de son choix (qu'il s'agisse du forgeron lui-même ou d'un membre de son entourage). La seconde – la pierre occupée par des *ikpalibi* – est alternativement visible et invisible selon que les *ikpalibi* qui ont fait d'elle leur logement sont absents ou présents ; ces êtres de brousse sont invariablement hostiles à l'idée que leur pierre soit acheminée dans un atelier pour y servir

7. À la différence de bien d'autres entités surnaturelles, totalement impalpables, les génies se caractérisent par le fait que, tout comme les humains, ils sont dotés d'un corps. Simplement, ce corps est, la plupart du temps, soustrait à la vue des humains. L'invisibilité de ces êtres n'est donc que relative, et ils sont susceptibles d'apparaître aux yeux des humains à tout moment, parfois de leur plein gré, d'autres fois à leur insu. Ainsi caractérisés, les génies apparaissent comme occupant un monde à la frange des mondes visible et invisible, et, partant, à même de se jouer de cette frontière (Cartry 2009 : 310 ; Dugast 2010b). Tout élément qu'ils font leur est du coup affecté des mêmes propriétés. Tel est le cas de la pierre dont ils ont fait leur « logement » (*bi-koonkoonyu*).

8. Sur les caractéristiques spatiales propres aux lieux occupés par les génies, à commencer par la brousse de façon générale, voir les très éclairantes propositions de Klaus Hamberger (2012 : 206).

9. Certains informateurs déclarent que c'est l'une des raisons pour lesquelles il est recommandé à un forgeron qui a repéré une pierre lui paraissant convenir à son projet de déposer sur elle une branche de *Gardenia* : non seulement la présence de cette branche dissuaderait, comme on l'a vu (voir première partie, note 49), tout autre forgeron de prendre possession de la pierre, mais elle aurait également le pouvoir d'interdire le retour, sur elle, des *ikpalibi*, impuissants dès lors à la rendre invisible à cette occasion.

d'enclume, mais ils sont impuissants à la soustraire de façon continue à la vue des humains. Le forgeron, qui ne fait ici l'objet d'aucune élection, doit par conséquent manœuvrer habilement pour réussir à extirper la pierre de l'invisibilité où ses occupants s'évertuent à la retenir.

Devant la diversité des situations possibles, on comprend qu'un forgeron qui vient de trouver une pierre qu'il juge adaptée à ses desseins s'interroge sur sa nature « réelle » : de laquelle des trois catégories possibles relève-t-elle ? Est-elle simplement une pierre ordinaire (*ditan̄kpafantantiil*)<sup>10</sup>, dont le déplacement ne demandera d'autres ressources que celles, chères aux forgerons, de l'habileté, de la force et de l'intelligence ? Est-elle au contraire habitée par des *ikpalibi*, ces entités de type génies de brousse, qui ne se laisseront déloger que contre une compensation rituelle adaptée ? Ou s'agit-il même d'une pierre forte par elle-même, *ditan̄kpaɔɔɔl*, dont le déplacement peut être plus complexe encore à préparer ? Plus qu'une réponse à ces questions, la consultation de devin à laquelle procèdera le forgeron l'informerait sur les dispositions à prendre pour ne pas faire échouer son projet. Toutefois, il peut aussi faire le pari que, cas le plus probable car le plus fréquent, cette pierre relève de la catégorie des pierres neutres, ordinaires. Il mobilise alors sans autre forme de procès l'équipe de ceux qui vont la transporter et ce n'est qu'en cas de résistance inexplicable qu'il supputera l'agissement de certaines entités de l'invisible, se résignant à consulter un devin afin de débloquer la situation.

### Les démarches préalables au transport de la pierre enclume

Si la pierre voulue par le forgeron relève de la deuxième catégorie – celle des pierres occupées par des *ikpalibi* –, les indications du devin porteront sur ce qu'il convient de faire pour « désarmer » (*leeti*) ces petits êtres invisibles afin qu'ils lâchent prise. La prescription la plus courante consiste à recommander le dépôt, aux côtés de la pierre, de mets<sup>11</sup>, consistant en certaines sortes de beignets (en particulier *diyinkandi*, à base de petit mil), parfois accompagnés de lait ou de miel ; d'autres fois, l'indication porte sur une boisson contenue dans une petite poterie (*kiban*) remplie tantôt de *kuyimpinju*, farine de sorgho

10. *Ditan̄kpal* (« pierre ») + *difantantiil* (« ce qui n'est rien », de *-fan-*, « rien » [cf. : *an sa fam*, « ce n'est rien »], *-tan-*, « manière », *-ti-*, agentif).

11. On reconnaît une pratique semblable chez les Gourmantché du Burkina Faso, derrière les précautions que rapporte Michel Cartry (1979 : 272) de la part de toute mère d'un nourrisson face au risque que les génies *pola* ne le lui ravissent : « La mère ne laissera jamais seul son jeune enfant sans avoir laissé du *sagbu* (gâteau de mil) à proximité. Extrêmement friands du gâteau fabriqué au village, il suffit le plus souvent de leur en laisser pour leur ôter l'envie d'emmener l'enfant. » Il serait intéressant de savoir si, au-delà de l'idée d'envie, sans aucun doute à l'œuvre, les Gourmantché, très proches des Bassar par la langue, ne mobilisent pas aussi en pareil cas un concept proche de celui que les Bassar ont forgé autour du verbe *leeti*, dont le champ sémantique introduit l'idée d'une perte de légitimité, synonyme d'obligation, pour les génies, de renoncer au projet d'emporter ce qui faisait initialement l'objet de leur convoitise.

diluée dans de l'eau, tantôt de *ndabuun*, première étape de la préparation d'une bière de mil, tantôt encore de *didakaal*, bière de mil non fermentée (une boisson sucrée). Des plats plus copieux, à base de riz, de sorgho ou de voandzou, agrémentés de l'une des huiles connues des Bassar, peuvent aussi être prescrits. À moins qu'il ne soit plutôt nécessaire d'empaler un œuf ou un volatile (généralement un poussin, de poule ou de pintade selon les cas) sur un bâton pointu que l'on plante à cette fin devant la pierre. L'œuf réclamé peut aussi être cassé contre la pierre (on dit alors *bi yɔ ki wii*, « on plaque pour casser ») ou encore cuit (sous forme d'omelette ; les Bassar disent : *bi ki dijindi*, « on grille l'œuf »). Parfois, la viande d'un poulet est même requise : l'animal est immolé sans aucune parole de type prière (ce n'est pas un sacrifice), et sa chair, une fois rôtie et assaisonnée conformément aux indications du devin, est déposée à proximité immédiate de la pierre.

Pourquoi une telle gamme de possibilités parmi les dépôts envisageables ? Réputés pour leur gourmandise au même titre que la plupart des « choses fortes » de la brousse (*tiwampɔɔl*, catégorie qui, outre les *ikpalibi*, comprend chez les Bassar les pierres fortes et les arbres forts), les *ikpalibi* sont *a priori* friands de tout type de plats déposés à leur intention. Tout dépôt de friandise devrait donc les satisfaire. Et le forgeron pourrait ainsi se contenter d'une démarche simplifiée, courante par ailleurs en d'autres circonstances chez les Bassar : déposer des mets « génériques » qui lui garantiraient la réussite de sa démarche. Rappelons le principe de l'opération : à peine les êtres visés auront-ils ne serait-ce que goûté à un fragment de la nourriture déposée à leur intention qu'ils perdent toute légitimité à maintenir leurs droits sur la pierre et, partant, deviennent impuissants à s'opposer à son déplacement par les hommes. Leur appétence pour toute forme de mets préparés par les humains serait ainsi un allié précieux pour le forgeron. La difficulté vient de ce que, conscients de l'enjeu – le risque de devoir céder leur pierre en échange –, ils pourraient prendre la résolution de ne pas fléchir. Or, notoirement gourmands vis-à-vis de tout type de mets préparés par les humains, les *ikpalibi* ont aussi leurs préférences, variables d'un individu à l'autre. Et, face à leur mets favori, ils sont en général incapables de résister. D'où l'importance de l'exactitude de la prescription du devin : ce dernier doit être en mesure de déceler, parmi toutes les offrandes possibles, celle qui, pour les *ikpalibi* particuliers concernés par la pierre, correspond à leur mets de prédilection.

Si par ce trait particulier l'opération s'apparente à la pratique que les Bassar nomment *dileetil*, terme que l'on pourrait traduire par « désarmement<sup>12</sup> », elle relève plus largement d'une forme courante d'offrande non

12. Comme dans de nombreuses sociétés de l'aire culturelle voltaïque, les Bassar ont coutume de nommer la quasi-totalité de leurs rites au moyen d'expressions du type : « on accomplit



sacrificielle. Dans un large éventail de situations, les offrandes non sacrificielles constituent chez les Bassar la procédure appropriée pour une mise en relation ponctuelle, circonstancielle, avec des entités mal identifiées et qui en tout état de cause ne font l'objet d'aucun culte à proprement parler (aucun service rituel régulier ne leur est décerné). Comme dans maints exemples classiques, l'offrande se distingue du sacrifice par le fait que, pour les cas où elles sont nécessaires, les immolations effectuées dans le cadre d'une simple offrande ne sont accompagnées d'aucune prière : elles ne sont justifiées que par le besoin de procurer à l'entité destinataire de la nourriture carnée – la viande, tirée de la dépouille de l'animal. Par opposition, le contexte du sacrifice vise, lui, pour l'essentiel à trancher le fil d'une vie – celle de la victime sacrificielle –, raison pour laquelle la mise à mort, qui est alors l'acte central, doit être assortie d'une prière, adressée au destinataire, toujours une entité parfaitement définie – et même nommée –, dans le cadre d'un culte dûment établi.

Si les offrandes non sacrificielles fournissent donc la procédure rituelle particulièrement adaptée à des situations où les contacts avec les entités surnaturelles sont éphémères, certaines différences significatives se dessinent à l'intérieur de ce canevas en fonction du type d'enjeu à l'œuvre. Ainsi, chaque fois que la situation est jugée délicate, qu'elle nécessite d'être négociée avec tact, la relation requiert l'intercession d'autres entités, très familières, elles, et parfaitement identifiées : les « grands ancêtres » (qui sont en général les ancêtres fondateurs de la localité) auxquels se joint le *ditangbandi* principal de la « terre » concernée<sup>13</sup>. Cette médiation est à peu près toujours sollicitée au moyen de la même démarche : une libation d'eau préalable qu'accompagne une prière, adressée précisément aux ancêtres et au *ditangbandi* afin que ceux-ci apportent leur concours pour la réussite de l'opération. La plus significative des aides qui leur est demandée est de s'emparer des offrandes déposées pour les remettre eux-mêmes aux entités destinataires.

C'est précisément le cas avec la pierre occupée par des *ikpalibi* et dont un forgeron s'est mis en tête de faire son enclume : les destinataires de l'offrande seront naturellement les *ikpalibi*, occupants invisibles de la pierre<sup>14</sup>, mais,

ceci. » Pour un certain nombre de rites, à cette dénomination étendue correspond aussi une dénomination contractée, sous la forme d'un substantif. C'est le cas ici avec respectivement les appellations *bi leeti* (ou *bi leeti-bi*, « on les désarme », pour renvoyer aux *ikpalibi*) et *dileetil* (« désarmement », qui est un déverbatif du verbe *leeti*, « désarmer »).

13. À l'instar de la plupart des populations de l'aire culturelle voltaïque, les Bassar désignent du terme de « terre » (*kitin*) les unités territoriales occupées par les groupes locaux. À cette notion de « terre » comme unité territoriale correspond, pour chacune, un *ditangbandi* principal, entité surnaturelle en charge de la supervision de l'aire qui lui est associée. Un *ditangbandi* est également une sorte de divinité territoriale protectrice des communautés humaines établies sur son sol. Pour cette raison, un culte lui est rendu (nous reviendrons plus longuement sur cette question dans la section « la quête des marteaux de façonnage » en fin de cet article).

14. Quel que soit le contexte (l'exemple du transport d'une pierre destinée à servir d'enclume

compte tenu du caractère délicat de la situation, cette offrande ne saurait leur parvenir sans l'intervention des entités intermédiaires que sont, en l'occurrence, les ancêtres fondateurs du quartier de Binaparba – Dicaakpikilŋaan et Koopu – et le *ditangbandi* Naafi<sup>15</sup>. Pour cette raison, le dépôt des offrandes décrit plus haut doit en réalité être précédé d'une libation d'eau, expressément adressée à ces entités médiatrices. La seule présence de cette libation d'eau préalable signale que congédier des *ikpalibi* d'une pierre dont ils ont fait leur résidence n'est pas une affaire qui peut être traitée avec légèreté, contrairement à nombre d'autres situations où il est nécessaire de composer avec certains *ikpalibi* : dans la plupart des cas en effet, les interactions avec ces êtres de brousse sont plutôt sommaires dans la culture bassar, mais ici on est dans une certaine mesure face à une exception.

Quand la pierre est forte non pas de par les *ikpalibi* qui s'y sont installés mais en elle-même, le cadre général est en gros le même : à une offrande non sacrificielle se conjugue une même demande préalable de l'intervention des ancêtres, sollicités ici aussi au moyen d'une libation d'eau. Toutefois une différence notable apparaît : un versement de bière de mil, absent de la configuration précédente, vient s'intercaler entre la libation d'eau et le dépôt des offrandes. Eau et bière n'ont pas tout à fait les mêmes destinataires. La seconde est en effet proposée en outre à la pierre elle-même. Comme toute libation de bière chez les Bassar, elle vise à « apaiser le cœur » de l'entité bénéficiaire. Dans cette configuration, la pierre à déplacer est l'entité elle-même. À la différence du cas précédent, l'entité et l'objet sont ici inséparables<sup>16</sup> : il faut par conséquent une forme de consentement bien plus aboutie que lorsqu'il s'agissait simplement d'obtenir des *ikpalibi* qu'ils acceptent de céder leur « chose » (la pierre).

Pour autant, et c'est là toute l'ambiguïté de la configuration de la pierre forte en elle-même, une certaine forme d'adhésion au projet du forgeron est indéniable de sa part. Elle est en effet partie prenante de l'entreprise, dans la mesure où, on l'a vu, c'est dans la perspective de se faire introduire dans le quartier des forgerons qu'elle s'est laissée voir par l'un d'eux, afin soit de se lier à ce dernier dont certains traits de caractère ou de comportement

n'est à ce titre qu'un cas parmi d'autres), les *ikpalibi* font, chez les Bassar, partie d'une catégorie d'êtres auxquels aucun culte ne peut être rendu ; plus largement, aucune relation rituelle directe ne peut être établie avec eux (à l'exception toutefois du cas très particulier des jumeaux, humains qui se distinguent par le fait que leur naissance a résulté de l'action d'*ikpalibi*). Seule la médiation des ancêtres et des *atangban* (pluriel de *ditangbandi*) permet de négocier avec eux dans les rares cas où cela est nécessaire, comme ici.

15. Ce *ditangbandi* a choisi pour implantation le mont Naafi, sorte de promontoire élevé qui fait face au quartier de Binaparba.

16. Jusqu'à un certain point toutefois, comme nous ne tarderons pas à l'observer (cf. *infra* la section consacrée à l'installation de la pierre dans l'atelier, où une séparation temporaire doit être provoquée).

l'ont séduite, soit de rejoindre par ce moyen le jeune habitant du quartier avec lequel elle s'est « mariée » depuis le monde prénatal. Rien de tel dans le cas d'une pierre occupée par des *ikpalibi* : ceux-ci voient la pierre comme leur logement. Le projet du forgeron ne peut se solder pour eux que par une perte sèche : les déposséder de leur « chose ». Pourtant, bien qu'aucun aspect favorable ne vienne compenser pour eux cette privation, ils semblent curieusement moins difficiles à convaincre que la pierre forte en elle-même.

Pour nous aider à préciser la nature des enjeux dans chacun des deux cas, une description plus détaillée est utile. En particulier, une plus grande attention aux paroles prononcées permet de dévoiler certains traits essentiels.

Pour une pierre forte occupée par les *ikpalibi*, la libation d'eau, destinée aux ancêtres Koopu et Dicaakpikiljaan ainsi qu'au *ditangbandi* Naafii<sup>17</sup>, précède donc le dépôt des offrandes fixées par la consultation du devin. Elle est accompagnée d'une prière adressée aux ancêtres : les appelant l'un après l'autre par leurs noms, le forgeron leur déclare que c'est leur travail auquel il souhaite se consacrer – ce travail qui fait la fierté des ancêtres comme de leurs descendants, et qui à ce titre constitue pour eux tous une marque identitaire majeure (cf. Dugast 2012a) –, et c'est pourquoi il leur demande de se lever pour l'aider, afin qu'avec tous les jeunes réunis il puisse amener cette pierre dans le quartier où il en fera son enclume. Il poursuit : « Quoi que ce soit qui est ici, c'est vous qui savez comment vous allez faire [avec] pour que nous puissions prendre la pierre. Si nous voulons l'emmener, c'est pour forger avec. » Le contraste entre le mode d'adresse réservé aux ancêtres, appelés chacun par son nom, et l'indétermination dans laquelle sont laissés les *ikpalibi* (« Quoi que ce soit qui est ici »), pourtant véritables destinataires de l'offrande, est patent. La suite des opérations ne fera que le confirmer.

La participation des ancêtres maintenant acquise, le forgeron précise ce qu'il en attend : que, dans l'instant qui suivra, au moment de déposer les offrandes prescrites, ils effectuent eux-mêmes ce dépôt (afin de lui conférer une plus grande efficacité) en lieu et place du forgeron qui n'en sera que l'exécutant. La libation d'eau est terminée. Le forgeron, assuré d'avoir été entendu, en vient à l'opération centrale : la remise des offrandes. Les paroles qu'il prononce sont cette fois adressées aux seuls *ikpalibi* : « Quiconque est ici, c'est la nourriture que nous déposons. » Après quoi il ajoute : « C'est la pierre que nous cherchons, afin de pouvoir forger. »

Deux remarques sur les deux temps de la prise de parole du forgeron. Avec la libation d'eau, il s'adresse directement aux ancêtres. L'appel à leur « patriotisme forgeron » montre que leur participation n'est pas acquise

17. Dans la suite, pour ne pas alourdir le texte, il sera plus simplement fait mention des « ancêtres » pour chaque séquence où les deux ancêtres fondateurs de Binaparba sont appelés non pas seuls, mais conjointement avec le *ditangbandi* principal de la localité (et de la terre qui lui est associée).

d'avance et qu'on cherche à les motiver par la perspective d'un projet auquel ils ne peuvent qu'adhérer. Lors de la deuxième prise de parole du forgeron, au moment où il dépose les offrandes (spécifiquement destinées aux *ikpalibi* installés sur la pierre), il fait à nouveau part de son intention – amener cette pierre dans son atelier pour en faire son enclume. Pourtant, bien que simple réitération en apparence, cette mention prend ici une signification différente. Le forgeron ne cherche plus à flatter l'orgueil des ancêtres artisans, mais, s'adressant directement aux *ikpalibi* (qu'il s'abstient de nommer, ignorant tout à leur sujet), il veut leur signifier que s'il s'apprête à leur prendre leur pierre, ce n'est pas pour leur nuire : il en a un besoin réel, car il est forgeron de son état ; ils n'ont donc rien à redouter, aucune intention mauvaise à leur égard ne l'anime, de sorte qu'ils peuvent, sans craindre la moindre arrière-pensée de sa part, accepter le dédommagement alimentaire qu'il leur propose.

Quand il s'agit d'une pierre forte en elle-même, la succession des paroles est naturellement plus riche, puisque s'y intercalent celles qui accompagnent la libation supplémentaire de bière. Ces paroles spécifiques se divisent en deux temps. Tout d'abord, ce sont encore les ancêtres qui sont sollicités, mais la demande formulée connaît un infléchissement : on les prie de prendre la bière de mil pour la donner à la pierre afin de la supplier (*gbaam*), pour que celle-ci se lève et accompagne les travailleurs. La notion de supplication (*igbaam*), nouvelle ici, est essentielle : la pierre étant cette fois une entité par elle-même, un simple « désarmement », obtenu en échange de menus cadeaux consentis à ses occupants sous forme de nourriture, ne saurait suffire ; il est nécessaire de la convaincre, et pour cela une supplication appuyée par une libation de bière est indispensable. L'objet des paroles prononcées dans un second temps, toujours lors de cette libation de bière, est d'ailleurs d'exprimer verbalement cette supplication. Le forgeron s'adresse maintenant directement à la pierre : « Notre ami (*ti-bɔɔ*)<sup>18</sup>, c'est

18. Ce type d'adresse, où l'entité destinataire est appelée « mon ami (*m-bɔɔ*) » par l'officiant est un trait courant dans les rites bassar chaque fois qu'il s'agit d'introduire une part de familiarité dans une relation qu'une personne est amenée à nouer, souvent temporairement, avec une entité mal cernée par ailleurs, mais avec qui une certaine proximité est ponctuellement rendue nécessaire. C'est là une situation intermédiaire entre l'indéfini absolu (dont relèvent toutes les relations avec des entités de type *ikpalibi* par exemple), pour lequel le mode d'adresse approprié est du type : « Quiconque est ici », et la configuration d'une relation culturelle bien établie où l'entité destinataire se fait appeler par le nom propre que l'officiant, en pareil cas, est tenu de connaître. Dans la terminologie rituelle bassar, un changement de vocabulaire accompagne ces variations dans la rhétorique des prières : on passe ainsi de la catégorie de simple offrande (*sala*), à celle de *dijankil*, « arrangement », puis à celle de *ditootil*, « sacrifice ». Les deux premières concernent les mêmes types d'entités (celles qui sont globalement désignées du nom de « choses fortes »). Si elles diffèrent néanmoins, c'est en fonction du degré de familiarité requis par la situation particulière considérée : une « chose forte » (*tiwampɔɔl*) que l'on « arrange » est une entité qui a franchi un seuil décisif sous ce rapport, s'inscrivant désormais dans un certain rapport de familiarité avec l'officiant. D'où la nécessité du recours, dans les prières, sinon à un nom propre (on n'a malgré tout pas encore affaire à une entité clairement identifiée), du moins à

ta boisson ça. Tu n'as qu'à venir [la] prendre pour boire et rafraîchir ton cœur (*səŋki a-pəbil*). Nous t'emmenons pour forger la forge. Nous ne t'emmenons pas pour faire autre chose. » Là encore, par ces deux dernières paroles, on veut tranquilliser la pierre forte de la même façon que, dans le cas précédent, on cherchait à rassurer les *ikpalibi* « propriétaires » de la roche : c'est par nécessité que, en tant que forgeron, l'artisan vient prendre la pierre. Aucune intention de nuire ne doit être suspectée de sa part.

Cette libation de bière, qui fait la vraie spécificité du cas de la pierre forte en elle-même par rapport au précédent, présente quelquefois des particularités supplémentaires. Il s'agit d'ailleurs moins de la libation en elle-même que de ses entours. Mais, point essentiel, ces traits optionnels portent toujours la marque de la supplication (*igbaam*). On se souvient qu'une telle pierre n'accepte de se laisser voir, puis emporter, que lorsqu'elle s'est « mariée », soit au forgeron en train de prospecter, soit à un enfant – l'élection est alors survenue dès le monde prénatal. Dans ce dernier cas, il peut être demandé que l'enfant vienne sur place (parfois, on l'invite à s'asseoir sur la pierre, cette mise en contact valant certification que le déplacement aura bien pour effet de permettre à la pierre de s'établir aux côtés de celui qu'elle cherche à rejoindre). La demande la plus fréquente est toutefois que l'enfant porte lui-même le récipient<sup>19</sup> contenant la bière de mil : ce faisant, il s'associe à la supplication que connote la libation de cette boisson, signifiant ainsi à la pierre son désir de la voir accéder à la demande des forgerons ; mais aussi, du point de vue des forgerons, la demande adressée au moyen de la libation de bière revêt d'autant plus son caractère de supplication que c'est l'enfant choisi par la pierre qui lui apportera cette boisson<sup>20</sup>.

Après la libation d'eau adressée aux ancêtres, après la libation de bière pour « supplier » la pierre, vient le moment central du dépôt des mets ou autres offrandes. Quand il effectue ce geste, le forgeron s'adresse à la pierre elle-même : « *Ti-bɔɔ* (notre ami), c'est ta nourriture ça. Toi et les tiens, vous n'avez qu'à venir prendre ; nous vous demandons la pierre pour amener et forger. » Avec la dernière formule, on retrouve les éléments de la rhétorique déjà décryptée, soulignant la sincérité des intentions du forgeron. Une nouvelle fois, il s'agit de rassurer la pierre. En l'appelant *ti-bɔɔ*, « notre ami », le forgeron introduit une différence significative par rapport

un terme d'adresse : ce sera ici l'expression « *m-bɔɔ* », « mon ami ».

19. En principe, il s'agit d'une petite gourde (*kituumbiki*, diminutif de *ntuun*, « gourde en calebasse »), mais à défaut un pot ordinaire, *kibaŋ*, peut faire l'affaire.

20. Il y a là un trait qui rappelle certaines dispositions attachées à tout un ensemble de rites bassar. Ainsi, l'accomplissement du rite de *tigiikaal*, destiné au *kinyiŋkpintii* (conjoint prénatal) des personnes qui sont en froid avec lui, requiert comme préalable que soit identifiée par la divination la personne adéquate, choisie par l'entité suppliée, pour effectuer la procédure dite *u tɔ nɔkɔ* (une libation d'ouverture de la cérémonie dans son ensemble). On dit de cette personne qu'elle est « celle qui va parler et le *kinyiŋkpintii* [de l'intéressé] va comprendre ». En d'autres termes, elle est la seule que, dans sa colère, l'entité va accepter d'écouter (voir Dugast 2009 : 175, note 29).

à l'épisode correspondant (le dépôt des mets, là aussi) pour une pierre à *ikpalibi*, où la formule en vigueur se devait de recourir à une tournure plus imprécise (« Quiconque est ici »). L'élément véritablement nouveau est l'allusion à la relation qui lie la pierre « aux siens » qui seraient eux aussi destinataires des offrandes. Qui sont ces nouveaux protagonistes ?

Comme tout être fort de la brousse, la pierre forte n'est pas une entité qui vit en solitaire<sup>21</sup>. Une certaine sociabilité anime le monde invisible, et celle-ci se manifeste principalement par la pratique de repas pris en commun : « la pierre forte (*ditankpapool*) a ceux avec qui elle mange dans la brousse ». On ne saurait négliger cette sphère sociale dans laquelle la pierre est insérée. Si celle-ci s'est laissée voir par le forgeron, c'est, on l'a vu, qu'on est dans un cas de « mariage ». Il est par conséquent certain que la pierre forte n'a pas de souhait plus ardent que d'être introduite dans l'espace habité afin d'y retrouver la personne qu'elle a élue. Elle ne peut néanmoins prendre congé de ceux qui jusque-là étaient ses hôtes réguliers sans leur offrir un dernier repas qui, pour marquer ce caractère exceptionnel du départ, doit être composé de mets inédits. C'est pourquoi les aliments fournis par les humains sont requis : d'une nature qui tranche par rapport à l'ordinaire des repas consommés en brousse par les êtres qu'elle abrite, ils sont à la hauteur de la solennité de l'événement. On constate à ce propos que les plats exigés par une pierre forte en elle-même se distinguent fréquemment par un certain « luxe » des mets plus modestes que réclament des *ikpalibi* installés sur une pierre ordinaire. Et on comprend pourquoi : les premiers sont des plats festifs, au service d'une large invitation de convives, réunis pour un repas d'adieu<sup>22</sup>.

Pour éclairer la nature de cette relation si particulière qui lie la pierre à ses commensaux de brousse, les forgerons comparent cette offrande de nourriture à certains des versements pratiqués à l'occasion des tractations matrimoniales entre les humains. La référence en la matière est *aciintinimil*<sup>23</sup>, l'argent dû

21. À l'exception toutefois de la seconde catégorie de génies de brousse reconnue par les Bassar, celle des *kuliibi*, dont c'est là au contraire un trait distinctif majeur.

22. Pour cette raison, comparativement aux pierres occupées par des *ikpalibi*, les offrandes déposées pour une pierre forte en elle-même comprennent relativement souvent de la nourriture carnée. Certains informateurs, faisant preuve d'un relâchement passager dans leur terminologie, vont jusqu'à parler à ce propos de sacrifices, pratiques rituelles qui seraient l'un des traits distinctifs des opérations rituelles à effectuer pour une pierre forte en elle-même par rapport à celles requises pour une pierre sur laquelle se trouvent des *ikpalibi*. En réalité, on l'a dit, on se trouve sans ambiguïté, de part en part, dans le registre de l'offrande (comme l'atteste l'absence totale de paroles au moment de la mise à mort de l'animal). Un tel glissement sémantique n'est toutefois pas totalement infondé : s'il est excessif pris en lui-même, il peut se comprendre comme résultant d'un effet d'optique, le statut intermédiaire d'une telle pierre paraissant comparativement tendre vers celui des entités bien différenciées que sont toutes celles liées aux humains par l'intermédiaire de pratiques sacrificielles mises en œuvre dans le cadre d'un culte permanent. Mais cette limite n'est toutefois pas franchie : on demeure malgré tout incontestablement dans le cadre de l'offrande, seule pratique compatible avec cette catégorie d'entités.

23. Terme composé de *animil*, « argent », et de *kuciintiuu*, « relation d'alliance entre beaux-frères (s'appliquant à tous les frères et toutes les sœurs classificatoires plus jeunes que la femme

aux « petits frères » et « petites sœurs » de la future mariée (frères et sœurs classificatoires plus jeunes qu'elle) : de même que, en cas de non respect de cette clause, les destinataires de ce versement s'opposeraient avec la plus grande énergie à ce que leur sœur (classificatoire) soit conduite chez son prétendant, de même, en cas d'absence d'offrande, les commensaux de la pierre, assimilés par conséquent aux jeunes frères et sœurs d'une future mariée, mettraient tout en œuvre pour que la pierre soit impossible à déplacer par les forgerons.

Quel enseignement tirer de ce rapprochement ? De toutes les redevances qui composent la compensation matrimoniale, *aciintinimil* est la plus fortement connotée sur le plan affectif : les jeunes frères et sœurs classificatoires de la nouvelle mariée se soucient peu de l'étiquette et des conventions sociales, comme ils n'ont cure des pesantes considérations qui président à la juste évaluation de la quantité de travail à fournir pour l'obtention d'une femme (chez les Bassar, l'essentiel de la compensation matrimoniale consiste en la formule du « travail du gendre »<sup>24</sup>). Pour eux domine le sentiment de la perte subie en quoi se résume le départ de celle à qui les liaient toutes sortes de liens affectifs. Cette fougue des jeunes consanguins de la mariée sied si bien aux êtres de brousse qu'elle traduit parfaitement, aux yeux des forgerons, l'état d'esprit des commensaux de la pierre forte *ditanjkapɔɔl*, farouchement opposés à ce qu'on la leur soustraie. Pour les amadouer malgré tout, rien de plus approprié par conséquent qu'une compensation qui ait les mêmes caractéristiques qu'*aciintinimil* : un versement qui ne ressemble en rien au prix dont il faut s'acquitter avant de s'approprier une chose, mais un versement qui revêt les traits d'une compensation accordée en dédommagement de la séparation d'avec une personne chère. Ici tient toute la différence avec le cas des *ikpalibi* qui, quant à eux, ne sont liés à leur pierre que par des liens du premier type.

### **Le trajet et ses éventuels obstacles**

Qu'il s'agisse d'une pierre dont le caractère de chose « forte » provient de la présence, sur elle, d'*ikpalibi*, ou d'une pierre forte en elle-même, l'offrande doit toujours être effectuée un autre jour que celui où le déplacement est programmé. La nécessité de ce délai s'explique dans les deux cas. Dans le premier, il se pourrait que les *ikpalibi* concernés ne soient pas présents au moment où l'offrande est faite. Or, avant de se risquer à déplacer leur

dont le mariage sert de référence) » – pour les frères et sœurs plus âgés que cette femme, on parle de *kucootiiu*, la nomenclature se modifiant parallèlement, avec, pour les termes d'adresse (réciproques pour les deux cas), le passage de *m-ciin* à *m-coo* (« mon *ciin* », « mon *coo* »).

24. Mais pas chez les forgerons qui, exclusivement engagés dans leur activité artisanale et dédaignant les travaux agricoles, étaient dispensés de cette forme de compensation matrimoniale : ils payaient à la place en cauris les sommes qui leur étaient demandées en échange du droit d'emporter une femme comme épouse.

« chose » (la pierre), il faut être certain que ces êtres de brousse ont eu l'occasion de constater qu'un plat a été déposé à leur intention, et qu'ils y ont même goûté : tant que cela n'a pas été fait, ils n'ont pas été désarmés. Dans le second cas, il faut donner à la pierre le temps de s'apprêter, et notamment de prendre congé de ses « amis », en les invitant à partager le repas exceptionnel préparé par les humains et que lui auront fait parvenir les ancêtres et le *ditangbandi* principal.

Ces opérations accomplies, on considère que le forgeron s'est emparé de la force de la pierre (*di-pɔŋŋu*), c'est-à-dire qu'il l'en a dépossédée et l'a rendue aussi inerte qu'une pierre neutre. Ainsi, son déplacement n'est en théorie plus que *dikpabil tundi*, un « travail de l'os » (*i.e.* un travail musculaire), domaine où excellent les forgerons de Binaparba, grâce notamment à leur « intelligence de la pierre », dont ils sollicitent pour l'occasion toutes les ressources.

Cependant, il arrive que l'on dise, quand il s'agit d'une pierre forte en elle-même, compte tenu du « mariage » qui est, dans ce cas, à l'origine de toute l'affaire, et, partant, de son désir de rejoindre la personne choisie, que la pierre fait elle-même en sorte que son déplacement se passe sans encombre. Ceci n'exclut pas toutefois certains imprévus : « En tirant la pierre, il se peut qu'on arrive quelque part où il y a des choses fortes. La pierre veut parler avec elles et ne veut plus repartir. » Parfois, une telle interruption n'est pas seulement due à la présence de telles « choses fortes » sur les lieux traversés. On se souvient (voir première partie) que, pour se donner du cœur à l'ouvrage, les jeunes mobilisés pour le déplacement de la pierre travaillaient en chantant. Or, ces chants attiraient l'attention de nombreuses « choses fortes », venues quant à elles de toute part, et il y avait dans cet attroupement une source supplémentaire de rencontres de ce type entre la pierre et certaines autres choses fortes.

Pour abrégé la conversation qui s'engage ainsi, une nouvelle libation est nécessaire. S'agissant d'une pierre forte en elle-même, c'est encore une libation de bière de mil qui est requise et, dans les cas où le « mariage » de cette pierre forte a été conclu dès le monde prénatal et où c'est par conséquent vraisemblablement un enfant qui est concerné, si la prescription du devin a stipulé que l'enfant devait être présent et en outre porter lui-même la bière utilisée pour toutes les libations, c'est encore cette bière qui servira. En fait, pour ce cas particulier des interruptions durant le trajet, tout se passe comme si, par rapport à la situation du départ, la libation de bière concentrait en elle tous les éléments répartis entre les différentes opérations faites alors (libation d'eau, libation de bière, dépôt des mets). Trois types de paroles sont en effet successivement prononcées au cours de cette libation de bière : comme lors de la libation d'eau initiale, le forgeron s'adresse d'abord aux ancêtres pour leur rappeler l'objectif de l'entreprise et les



prier de prendre la bière versée pour l'offrir à la pierre ; comme lors de la libation de bière faite alors, il adresse ensuite à la pierre une supplication (*igbaam*) ; enfin, comme les mets déposés à l'emplacement de départ, cette bière versée en chemin a vocation à être partagée de façon à permettre à la pierre de prendre congé de ceux avec qui elle est prise dans une interaction (qui, cette fois, n'est que circonstancielle).

Cette nouvelle libation de supplication une fois effectuée, la pierre accepte de « se lever » à nouveau et de se laisser mener jusqu'au lieu où la conduisent les forgerons.

Quelquefois, à force d'arrêts de ce type, la nuit tombe avant que la pierre n'ait pu être conduite à destination. On doit alors remettre au lendemain la poursuite du transport. Avant de reprendre la pierre le jour suivant, une nouvelle supplication lui est adressée au moyen d'une autre libation de bière, présentant toutes les caractéristiques déjà indiquées. Comme la pierre est restée couchée là-bas, commente-t-on, les « siens » (à moins que ce ne soient certaines des « choses fortes » rencontrées en chemin) sont venus lui tenir compagnie. Avant toute reprise du transport, il faut à nouveau distendre ces liens et c'est à nouveau une libation de bière, effectuée dans les mêmes conditions<sup>25</sup>, qui permettra d'obtenir ce résultat.

Une pierre qui, avant son transport, était occupée par des *ikpalibi* peut elle aussi marquer des arrêts pendant le trajet. La pierre étant cette fois inerte en elle-même, ce ne sont pas des rencontres avec d'autres choses fortes qui sont responsables de tels arrêts. Ceux-ci sont dus aux *ikpalibi* eux-mêmes qui, parfois, ne parviennent pas à se résoudre au départ de celle qui les avait hébergés jusque-là. Ils vont suivre les forgerons et, en chemin, dès qu'ils trouveront un moment propice, « attraperont la pierre pour [la] déposer » (*bi cuu ditankpal ki siin*). On dit qu'ils tentent de reprendre leur pierre. En pareil cas, le plus âgé des forgerons présents fait une libation d'eau (la bière de mil n'est pas de mise dans ce cas, puisqu'il ne s'agit pas d'une supplication, *igbaam*) en appelant une fois de plus les ancêtres fondateurs et le *ditangbandi* Naafii : il va les sommer de faire le nécessaire pour renvoyer ces *ikpalibi* qui n'ont plus lieu de s'opposer au déplacement de la pierre dès lors que, au moment du départ, ils ont accepté les offrandes qui leur ont été remises. Ancêtres et *ditangbandi* y mettront bon ordre.

Parvenus aux abords du quartier, les travailleurs se verront bientôt entourés par les femmes venues les encourager par les traditionnelles glorifications qui vantent les vertus attachées à chaque quartier particulier et qui, dans le cas des forgerons, correspondent aux louanges suivantes :

25. Cette libation de début de journée requiert à nouveau la présence de l'enfant pour tous les cas où la pierre réclamait sa participation avant d'accepter de quitter son implantation initiale. Si l'opération s'étend sur trois jours, et si à la longue l'enfant n'a plus la force de marcher, les forgerons le portent sur leurs épaules : sa présence est indispensable, il n'est pas envisageable de s'en passer.

- « *Mɔɔteete biyaamu !* » : « Enfants de la grande forge ! » (de *mɔɔ*, « forger », et de *teete*, onomatopée qui renvoie au bruit spécifique de la forge aux outils de pierre – la « grande » forge, par opposition à la « petite » forge d’origine kotokoli chez les Bassar, qui, faisant usage de marteaux métalliques, a une sonorité très différente) ;
- « *Gaanyala biyaamu !* » : « Enfants de la nudité intégrale ! », en référence à la nudité totale des artisans pendant le travail de la forge (*u gaan* : « il est nu ») ;
- « *Maafankipɔndi biyaamu !* » : « Enfants de “je ne crains pas la dette” (*maa fan̄ki dipɔndi*) ! », en référence aux « vols » de femmes déjà mariées auxquels les forgerons s’adonnaient sans retenue, ne craignant aucunement, du fait de la richesse que leur procurait leur activité, les frais importants que généraient les procédures de remboursement de la dot au mari lésé.

Déjà chargées jusqu’ici, les opérations rituelles que nécessitent la quête d’une nouvelle enclume ne trouvent pourtant pas leur terme avec l’arrivée de la pierre au quartier des forgerons. L’intégration de ce nouvel instrument dans l’espace de travail nécessite encore de nombreuses démarches.

### **Une brève période de marge avant l’installation de l’enclume dans l’atelier**

Une fois la pierre amenée devant l’atelier, on ne l’y introduit pas aussitôt. Elle doit passer sa première nuit dehors. C’est là une règle, et pas seulement l’effet de la fatigue de ceux qui ont participé à son transport, que l’on peut imaginer partisans du report de la suite de l’opération au lendemain. Une période tampon est en effet nécessaire avant l’introduction de la pierre dans l’atelier, pour diverses raisons dont les principales tiennent aux conditions d’insertion de ce nouvel élément. Avant d’examiner plus en détail ce qu’il en est, un bref retour sur la description des dernières opérations de la journée est nécessaire.

Toujours fixée sur sa structure (voir première partie, p. 54), la pierre est traînée jusque devant l’atelier où elle est d’abord laissée en l’état. Les jeunes hommes se reposent un moment. Le forgeron qui les a sollicités fait ensuite sortir les plats qu’il a fait préparer pour l’occasion. La viande n’y manque pas, de façon à récompenser dignement les travailleurs. Dès le repas achevé, en complément indispensable, de la bière de mil est distribuée. Repus, les jeunes sont maintenant disposés à fournir l’ultime effort de la journée : ils détachent la pierre, la font rouler pour retirer le bois fourchu qui avait permis de la traîner et l’abandonnent posée à même le sol. C’est ainsi qu’elle passera la nuit, puisque ce n’est pas avant le lendemain qu’elle sera roulée jusqu’à l’intérieur de l’atelier.

Pour l'heure, tous les jeunes se dispersent, et il ne reste bientôt plus que le forgeron seul devant sa pierre. Ce moment de tranquillité est nécessaire pour la suite de la procédure : d'abord les opérations que le forgeron devra lui-même entreprendre ; ensuite ce qu'on pourrait appeler certaines manifestations spontanées, auxquelles il devra accorder toute son attention. La présence de personnes tierces (tels les jeunes qui ont pris part au transport de la pierre) pourrait affecter le bon déroulement de ces séquences : si d'aventure l'une de ces personnes était une « personne forte » (*unipɔɔl*), elle pourrait être tentée de faire obstacle au projet du forgeron en déclenchant une intervention malveillante dont cette catégorie de personnes est coutumière. Deux phénomènes majeurs sont pris en considération qui justifient que le forgeron temporise et mette en place une telle période de transition.

En premier lieu, le remue-ménage que provoque, chez les entités du monde invisible, l'arrivée de la pierre dans son nouvel environnement. On l'a vu, pour extraire la pierre du lieu où elle a été découverte, il a fallu la détacher, dans les cas où il s'agit d'une pierre occupée par des *ikpalibi*, de « ceux à qui elle appartenait » ; dans les cas d'une « pierre forte en elle-même », de « ceux avec qui elle mangeait ». En réalité, ces liens n'ont pas été totalement rompus. Au moment de l'arrivée du cortège devant l'atelier, ces « proches » de la pierre vont se presser pour observer par eux-mêmes le sort qui lui est réservé. S'y ajouteront bien d'autres entités également intriguées par la singularité de l'événement. Or, un tel afflux de visiteurs invisibles ne peut que porter préjudice à la sérénité de l'atelier. Haut lieu de l'action technique, ce dernier doit comme tel être préservé autant que possible, rappelons-le, de tout contact avec des forces surnaturelles potentiellement sources de désordre. Différer au lendemain l'intégration de la pierre dans l'atelier permet ainsi de laisser passer, avec le moins de dommages possible pour ce dernier, le tohu-bohu qui va caractériser la première nuit.

En second lieu, la nuit étant porteuse de conseils – et la première plus que toute autre –, le forgeron se doit de « regarder comment il a dormi », mais aussi se montrer attentif à d'autres signes éventuels : ces précieux indices lui seront en effet d'une aide appréciable pour fixer sa conduite quant aux procédures à suivre en vue d'introduire la pierre, cet élément exogène, dans son lieu de destination, l'atelier. Examinons plus en détail ce qu'il en est successivement de ces deux aspects majeurs.

### *La première nuit : l'attroupement autour de la pierre*

L'affluence prévisible de visiteurs invisibles pour la première nuit ne diffère qu'à peine du phénomène responsable des arrêts de la pierre durant le trajet : attirées par le tintamarre qui accompagne l'opération, toutes sortes de « choses fortes » viendront observer la scène. Mais cette fois, à ces entités rencontrées en chemin s'en adjoindront d'autres : d'abord celles qui, en son

lieu initial d'implantation, fréquentaient la pierre régulièrement ; ensuite celles, entièrement nouvelles pour elle, qui sont déjà installées à son lieu d'arrivée, c'est-à-dire déjà établies dans le quartier des forgerons<sup>26</sup>. Deux ordres de motivation symétriques et inverses animent ces deux catégories d'entités. Les habitués de la pierre seront mus par la curiosité de voir ce qu'il advient de leur « amie » (ou de leur « chose », selon le cas) une fois celle-ci acheminée à son lieu de destination. À l'inverse, les entités déjà installées dans l'espace des hommes seront mobilisées par un type de curiosité complémentaire : découvrir non plus les lieux, qui par définition leur sont familiers, mais « l'étranger qui est entré », nouveau-venu appelé à les rejoindre<sup>27</sup>.

Afin d'atténuer les effets de cette affluence nocive pour la quiétude de l'atelier, il ne suffit pas d'en maintenir la pierre au dehors pendant toute la durée de la première nuit (c'est la nuit que, de préférence, se déplacent les entités du monde invisible). Il faut encore trouver le moyen de fixer temporairement autour d'elle les visiteurs invisibles afin d'empêcher que leur curiosité ne les pousse à s'introduire dans l'atelier pour en découvrir l'intérieur. Or, ici comme en d'autres circonstances, la stimulation de la sensibilité gustative des êtres de brousse constitue un dérivatif efficace pour détourner leur attention : c'est donc encore le dépôt de mets qui fournira la solution. L'objectif est aussi d'associer ces protagonistes encombrants à l'opération en cours de façon à s'assurer qu'ils ne seront pas tentés de lui faire obstacle<sup>28</sup>. Des procédés similaires à ceux déjà rencontrés seront à l'œuvre, à de minimes mais significatives différences près toutefois.

Dès la mi-journée, anticipant l'arrivée prochaine de la pierre, la femme du forgeron, souvent aidée par d'autres femmes de la cour, aura cuisiné non seulement les plats à l'intention des travailleurs, mais également une quantité de petits mets divers (*tiɲmaɲmaal*) destinés aux êtres de l'invisible : « Il y a là le riz, le sorgho, le voandzou ; on met le miel dessus ; il y a d'un côté l'huile rouge et de l'autre l'huile de karité (*dikpajundi*) ». Cette dernière précision est d'importance : la répartition des mets en deux ensembles aux couleurs contrastées – rouge et blanc, contraste obtenu par imprégnation des

26. Il s'agit de ces cas courants d'entités originaires de brousse et parvenues, au prix de stratagèmes divers, à se faire introduire dans une maison.

27. Sur le rôle structurant de la curiosité sous différentes modalités dans les rapports que les Bassar entretiennent avec le monde invisible et sur les correspondances entre les principes qui en découlent et ceux qui régissent l'organisation sociale et spatiale dans cette société, voir Dugast 2012b.

28. Chez les Bassar, mainte opération sortant de la routine quotidienne est considérée comme exposée à l'intervention possible d'entités fortes susceptibles de lui faire obstacle dès lors qu'elles auront jugé qu'on leur a manqué de respect : c'est ainsi que tout spécialiste rituel qui se prépare à répondre à une demande de la part des habitants d'une maisonnée doit au préalable « demander excuse » à toute l'assistance, au cas où s'y trouveraient quelques « personnes fortes » qui, si cette procédure n'était pas respectée, pourraient s'en prendre à son action et par conséquent faire échouer le rite (voir Dugast 2009 : 179-180).

deux huiles mentionnées – classe cette procédure dans une catégorie bien identifiée du lexique rituel bassar<sup>29</sup>. Autant, lorsqu’il s’agissait d’extraire la pierre de son emplacement originel, il était nécessaire de satisfaire au mieux les quelques entités particulières étroitement liées à elle – ce qui nécessitait de cibler leurs préférences spécifiques –, autant, maintenant que son déplacement attire non seulement ces mêmes familiers mais aussi toutes sortes d’autres entités qui jusque-là ignoraient son existence, il faut élargir le spectre de façon à faire face au tout-venant. Dans ce monde des entités invisibles, qu’elles soient pleinement implantées en brousse ou qu’elles aient trouvé le moyen de s’introduire auprès des hommes, la diversité des goûts est en effet infinie. Pour se donner une chance de les satisfaire toutes au moins partiellement, mieux vaut diversifier le plus possible non seulement la composition des mets déposés mais aussi leurs textures et leurs couleurs, car ce sont là autant de paramètres qui interviennent dans la manifestation des goûts des entités de la brousse.

*La première nuit : des signes éventuels quant à la nature de la pierre*

Une fois leur curiosité et leur gourmandise satisfaites, les êtres invisibles qui se sont pressés autour de la pierre ne vont plus s’attarder très longtemps. C’est d’ailleurs le principe même des offrandes qui leur sont accordées : faire en sorte que, leur attention et leur intérêt ayant été détournés, ils ne se mêlent plus de l’affaire et se retirent. Il fait donc encore totalement nuit quand la place est à nouveau déserte. Elle ne le sera pas longtemps. D’autres acteurs du monde invisible vont bientôt entrer en scène : les ancêtres, toujours extrêmement vigilants quant à tout ce qui touche aux conditions d’exercice, par leurs descendants, de leur activité (à Binaparba, la forge est invariablement considérée comme l’activité des ancêtres, voir Dugast 2012a). C’est le lieu de fournir certaines précisions sur cette vaste

29. La vie rituelle bassar est truffée de situations où ce type d’exigence est stipulé : ainsi, au terme des grandes cérémonies de *tibool* (initiation à la divination) ou de *nsanni yati* (rite de compensation parfois réclaté par le conjoint prénatal), que seuls certains individus sont tenus d’effectuer, vient une phase où est assurée une distribution généralisée de mets de toute composition et répartis, ici aussi, en deux couleurs (rouge et blanc). Il s’agit, par cette opération, de neutraliser toute velléité de nuisance de la part de la multitude des êtres de l’invisible attirés par les festivités et qui pourraient faire échouer l’entreprise s’ils ne trouvaient, dans les offrandes proposées, de quoi satisfaire leur gourmandise. Si toutes ces situations ont donc en commun qu’à la présence supposée d’une multitude doit répondre une diversité de l’offre, tant en composition qu’en couleur, ces autres rites se distinguent du cas présenté ici par les traits suivants : les mets préparés le sont en grande quantité car chacun des participants qui a chez lui soit des jumeaux (émanation de certains êtres de brousse) soit des *awaa* individuels doit, une fois rentré chez lui, leur remettre une bonne poignée de ces mets ; ces derniers sont donc préalablement distribués en présence des personnes venues assister à la cérémonie, qui elles-mêmes ont d’ailleurs droit à une part (un partage est effectué entre certaines catégories de parents et d’alliés). Enfin, dans le cas de la pierre, mais pas dans les autres, ce qui reste des mets le lendemain est ramassé par le forgeron qui va les jeter, selon les recommandations du devin, soit sur une fourmilière soit à un carrefour. Ces lieux sont des endroits privilégiés d’évacuation des restes rituels.

catégorie que constituent les ancêtres. En son sein, il convient de distinguer les ancêtres proches, bénéficiaires d'un culte domestique dans chaque cour sous la direction du doyen de ladite cour, et les ancêtres fondateurs de la localité, en charge des affaires de la « terre » (ainsi nomme-t-on chez les Bassar, comme en bien d'autres sociétés de l'aire culturelle voltaïque, les unités territoriales, voir *supra* note 13). À Binaparba, ces derniers, on l'a vu, sont les deux ancêtres célèbres Koopu et Dicaakpikilŋaan, respectivement *ucaa man* et *ucaa bɔn* (« forgeron rouge », c'est-à-dire de teint clair, et « forgeron noir », c'est-à-dire de teint sombre), dont sont issus les deux sous-quartiers de Bicaamambi et de Bicaabombi<sup>30</sup>.

Entre ces deux catégories d'ancêtres, un certain protocole se met en place. L'arrivée d'une nouvelle pierre appelée à servir d'enclume est un événement qui mobilise d'abord l'un des ancêtres proches du forgeron. Mais son rôle se bornera à faire office d'intermédiaire entre ce dernier et les grands ancêtres, fondateurs de Binaparba : que seuls ceux-ci puissent véritablement prendre en charge l'affaire montre que celle-ci, d'emblée, se place à l'échelle de la « terre », dépassant le cadre d'une simple unité lignagère. Koopu et Dicaakpikilŋaan vont profiter de la tranquillité de la deuxième partie de la nuit (une fois toutes les entités de brousse reparties après avoir dégusté les mets déposés à leur intention) pour examiner les lieux : ils devront d'abord « regarder comment les choses fortes ont mangé », ensuite soigneusement « tâter » (*maan*) la pierre afin d'en apprécier les caractéristiques réelles.

« Regarder comment les choses fortes ont mangé » : il s'agit d'observer les conséquences de l'attroupement de toutes ces choses fortes autour de la pierre, notamment quant à ce qu'elles auront éventuellement laissé après leur passage une fois les mets consommés. Comme tous les êtres animés, les choses fortes ont leur « chance » (*diyimɔɔl*, littéralement : « tête douce ») qu'elles transportent partout avec elles. Cette « chance » peut prendre principalement deux formes : elle est tantôt bénéfique (on parle alors de *diyimɔɔl* au sens propre), tantôt maléfique (on parle alors de *kuyikpiiu*, la « tête mauvaise »)<sup>31</sup>. Elle correspond à ce que l'être concerné « tient depuis chez Dieu » : le choix qu'il a fait dans le monde de l'antériorité, devant le Créateur, au moment d'effectuer son passage vers le monde terrestre. C'est ce que l'être nouvellement créé décide d'emporter avec lui pour son séjour sur terre, dans l'ignorance totale, d'ailleurs, de ce que cela représente dans le monde qu'il s'apprête à rejoindre. Ce type de choix concerne tout type

30. Étymologiquement, ces deux toponymes ne sont que les formes plurielles des surnoms des deux ancêtres.

31. De même que le vocable *diyimɔɔl* se décompose en *diyil*, « tête », et *mɔɔ*, « douce », le terme *kuyikpiiu* est constitué de *diyil* (sous la forme de son radical *-yi-*) et de *kukpiiu*, « le mauvais » : *kuyikpiiu* est donc, littéralement, « la mauvaise tête ». C'est le terme bassar qui désigne la mauvaise chance, celle qui fait tout tourner en échec.

d'être issu de l'œuvre de création divine : en relèvent ainsi les « choses » de la brousse (dont celles qui nous occupent ici, venues s'enquérir de ce qu'il advient de la pierre), mais aussi les pierres fortes elles-mêmes (nous verrons sous peu l'impact de ces considérations) et même les humains. Dans ce dernier cas, on parle de choix prénatal, vaste domaine auquel les Bassar, à l'instar de bien d'autres sociétés de la même aire culturelle, ont accordé de savants développements (Dugast 2010a).

Pour illustrer le rapport arbitraire que chaque être, humain ou non, entretient avec la « chance » (bénéfique ou maléfique) qu'il « tient depuis chez Dieu<sup>32</sup> », les Bassar les plus versés en la matière usent d'une métaphore en effet assez explicite : l'être qui tient sa « chose » (en l'occurrence sa « chance ») en main est comme un tout jeune enfant vis-à-vis de l'objet qu'il tient, lequel accapare toute son attention durant quelques instants. L'enfant, du moins du point de vue des adultes, ignore à peu près tout de cet objet et n'en retient que le fait que c'est ce qu'il a en main : c'est sa « chose ». Veut-il entrer en relation avec quelqu'un, qu'il sera porté à lui offrir cet objet ; au contraire, un rapport fait d'une certaine inimitié envers un tiers se traduira par la volonté de ne le lui céder à aucun prix. Si l'objet est par exemple une sandale (*dinaatakal*), l'enfant peut prendre pour un outrage que la personne à qui il l'offre en chausse son pied sans autre forme de procès : dès lors que tout l'intérêt de l'objet tient à ce que l'enfant l'avait en main, c'est lui faire injure que d'envisager de le piétiner.

Tel est donc le rapport que les « choses » de la brousse entretiennent avec leur « chance » : la transportant partout avec elles, elles l'appréhendent comme un bien dont elles ignorent tout des qualités véritables. Quand les mets ont été proposés à celles de ces « choses fortes » qui ont accouru pour découvrir le spectacle insolite d'une pierre de la brousse nouvellement introduite dans l'habitat des hommes, il se peut que, au moment de déguster les friandises, certaines d'entre elles aient provisoirement déposé sous la pierre qui leur *diyimɔɔl* qui leur *kuyikpiiu* et qu'elles l'aient ensuite oublié. Il se peut aussi que, sous l'effet de la satisfaction, certaines aient délibérément choisi de le céder au forgeron qui les a régales, restant indifférentes aux éventuels effets négatifs de ce don, faute d'en avoir la moindre idée. La pierre dont le forgeron s'apprête à faire son enclume peut ainsi avoir concentré sous elle une certaine quantité de *diyimɔɔl* et de *kuyikpiiu*, sans que cette accumulation ne soit consécutive à une intention délibérée, ni de lui porter chance, ni de lui nuire.

32. Le verbe employé est *ɲubin*, forme nasalisée du verbe *ɲub*, qui signifie « tenir » (en main). La nasalisation est, en *ncam*, langue des Bassar, une forme de locatif, qu'elle s'applique à un substantif (le nom prend alors souvent valeur de toponyme) ou à un verbe. Dans ce dernier cas, c'est une manière d'indiquer que l'action a été effectuée « depuis là-bas », par référence à un ailleurs, qui peut être un autre monde, et qui est en l'occurrence le monde de l'origine (que les Bassar désignent également par l'expression « chez Dieu », *Unimboti cee*).

Ces dons possibles sont par ailleurs l'une des raisons pour lesquelles on recommande au forgeron d'attendre d'être seul avant de procéder à la sortie des mets : dans le cas où la « chance » ainsi abandonnée par l'un des êtres de brousse serait bénéfique, on redoute la présence éventuelle d'une « personne forte », *unipɔɔl*, parmi celles qui se seraient attardées ; une telle personne pourrait alors s'emparer de la « chance » placée sous la pierre par l'un des visiteurs invisibles et en priver par conséquent le forgeron.

L'ensemble des considérations qui précèdent permet de comprendre l'objet de la première intervention attendue de la part des ancêtres Koopu et Dicaakpikilɲaan. Quand ils se préoccupent de « regarder comment les choses fortes ont mangé », c'est en particulier pour observer attentivement ce qui a pu ainsi être laissé sous la pierre nouvellement introduite. Ils joueront alors pleinement leur rôle de protecteurs, assurant le tri entre le bien, qu'ils sont dits s'efforcer d'attirer, et le mal, qu'ils doivent s'employer à renvoyer. En cas de présence de « chances bénéfiques », ils se chargent de procéder aux « arrangements » (*aɲaɲkil*) requis – ainsi désigne-t-on toutes les procédures nécessaires à l'activation de la « chance » considérée. Ils déposeront ensuite cet ensemble de « chances bénéfiques » quelque part dans l'atelier, dans le but de porter chance au forgeron dans son travail ; ils prendront également soin de les dissimuler afin de les mettre hors de portée de leurs précédents propriétaires qui, s'apercevant de leur « oubli », pourraient chercher à les reprendre, mais aussi de toute « personne forte » qui, jalouxant le forgeron, pourrait être tentée de lui ravir ce type de soutien. En cas de découverte de « chances maléfiques » (*kuyikpiiu*) sous la pierre en revanche, les ancêtres vont s'en débarrasser sur-le-champ : on dit qu'ils les « balayent » dans *kikalii* (un tesson de pot) qu'ils jettent ensuite au carrefour, là où est expulsé tout ce qui est mauvais, ou douteux.

Mais les ancêtres fondateurs viennent surtout regarder la pierre elle-même, qu'ils vont « tâter » pour en déceler les qualités et les défauts. En tant que premiers forgerons de la localité – ceux qui ont amené la forge à Binaparba –, eux seuls sont véritablement habilités à juger si une pierre destinée à servir d'enclume est bonne ou non, si elle va apporter de bonnes ou de mauvaises choses dans le quartier et, partant, si elle peut être admise en tant qu'outil de l'un des ateliers de forge du quartier. Transposé à une autre échelle, c'est là exactement le type de questions que se posent les ancêtres ordinaires au sujet de tout nouvel élément introduit dans une cour : gardiens de cet espace architecturalement clos par un mur d'enceinte qui sépare de façon étanche un intérieur domestiqué d'un extérieur sauvage, ils ont en charge le tri de tout ce qui est susceptible de prendre place au sein de cet espace couvert par leur protection. Entre les deux situations, la principale différence est donc d'échelle. Les ancêtres fondateurs Koopu et Dicaakpikilɲaan interviennent au niveau de toute la « terre » (le quartier, la localité) de Binaparba et non



à celui, plus restreint, d'une cour (unité résidentielle correspondant à un lignage localisé). Si leur expertise est sollicitée pour l'introduction d'une nouvelle pierre-enclume, c'est que cette opération est considérée comme vitale pour la localité dans son ensemble, et non seulement d'un intérêt notable pour la famille ou le lignage du forgeron : en tant qu'activité spécifique de la « terre » (*kitij*) de Binaparba, qui la distingue de toutes les autres « terres » de Bassar, la forge est affaire collective pour l'ensemble de ses habitants, et requiert à ce titre la mobilisation de ses ancêtres fondateurs.

Dans le cas présent en outre, s'agissant d'une activité à laquelle les ancêtres fondateurs accordent un caractère identitaire auquel ils attendent que se rallient tous leurs descendants, la question est à leurs yeux des plus sensibles : toute faille dans leur vigilance pourrait avoir pour conséquence que soit mis fin à leur travail (*an la kunti bi-tundi*), plus précisément à sa poursuite par leurs descendants. Une telle perspective est pour eux inacceptable. Les propos des forgerons de Binaparba sur cette question font comprendre qu'une dimension qu'on pourrait dire divine est attachée à la perpétuation de cette activité par toute la descendance des deux ancêtres : la forge figure chez eux au rang de choix d'une destinée retenue à titre collectif, devant le Créateur, pour tous les membres de leur groupe de filiation (voir Dugast 2012a).

Le risque est donc que la pierre introduite apporte avec elle de quoi compromettre la qualité du travail du forgeron et, à terme, sa possibilité même. Divers types de pierre sont susceptibles de nuire à l'activité des lieux (en fonction de divers critères que nous examinerons sous peu), mais seule une catégorie de pierre va jusqu'à menacer l'existence de l'atelier. De ces pierres, on dit qu'elles ont décidé de nuire (*puti*), depuis chez Dieu (donc avant leur avènement terrestre), et que, si elles parviennent à se faire introduire dans l'atelier d'un forgeron, elles y extermineront tout. Pour cette raison, on les appelle *putimpu*, nom contracté dérivé de l'expression : *di putin u pu*, « elle a résolu (depuis chez Dieu) de lui nuire<sup>33</sup> ». La même catégorie est présente dans la série des cas considérés à propos de la venue au monde d'un nouveau-né : parmi les profils de destinée possibles pour un être humain figure celui de l'enfant dit *putimpu*. Un tel enfant est dit avoir juré la perte de ses géniteurs : son programme prénatal consiste alors entièrement en ce projet de tout anéantir dans la maison de ses parents, jusqu'à leur vie dans les cas les plus extrêmes. Quand il s'agit d'une pierre susceptible de servir d'enclume, le caractère de *putimpu* qui lui est parfois reconnu signale qu'elle est animée d'un dessein similaire, dont les perspectives sont

33. Littéralement : « elle [la pierre] est déterminée à nuire (depuis chez Dieu) “sur” lui [le forgeron] ». Le terme *putin* est la nasalisation du verbe *puti* (« nuire »), nasalisation qui, comme pour le verbe « tenir », indique que l'action s'est mise en place « depuis chez Dieu » (voir note précédente).

si contraires aux aspirations des ancêtres fondateurs que ceux-ci s'opposent vigoureusement à ce qu'elle soit introduite dans l'atelier du forgeron qui l'avait choisie.

Pendant, la nature même des difficultés que représente une pierre de ce type ne permet pas aux ancêtres d'agir avec la même facilité que lorsqu'il s'agissait d'écarter de la future enclume les éventuels dépôts de *kuyikpiiu* abandonnés sous elle par certains des visiteurs de la nuit. Ici, les ancêtres devront se contenter d'alerter le forgeron, laissant à la consultation de devin qui s'ensuivra le soin d'indiquer la conduite à tenir. Ils le feront à l'aide d'indices (les Bassar parlent de signes, *kudaanyu*) caractéristiques : un serpent, étendu sur la pierre, ou encore, sous elle, une altération manifeste de l'état du sol, faisant paraître la terre étrangement meuble (les Bassar disent : « *an yoko* »). La pierre ainsi signalée étant intégralement mauvaise, il n'y a plus lieu d'envisager de l'introduire dans l'atelier, et c'est de fait ce que prescrira le devin : l'abandon pur et simple du projet.

On peut alors s'interroger : quelle nécessité y a-t-il à consulter un devin dès lors que l'on sait d'avance ce qu'indiquent de tels signes ? Il y a d'abord le désir d'obtenir confirmation, démarche toujours recommandée quand il s'agit de divination (il est d'ailleurs rare que, pour quelque sujet que ce soit, une consultation de devin soit isolée : on en effectue généralement plusieurs afin de s'assurer, par recoupements, que la bonne réponse a été trouvée). Mais il y a aussi le besoin de prendre connaissance à cette occasion de toute une série de paramètres secondaires. Ainsi : faut-il en outre prévoir (à nouveau !) le dépôt de certains mets afin d'apaiser la rancœur de la pierre ou « des siens », sans doute au moins partiellement dépités d'avoir été déjoués ? Il convient aussi de savoir s'il est envisageable de faire de la pierre un autre usage que celui initialement prévu : même si elle est repoussée à quelques mètres de l'atelier, elle ne le sera guère au-delà et constituera ainsi une tentation de s'en servir comme siège. Si le devin proscrit un tel usage, une branche de *dinaabuul* devra être coupée pour être déposée dessus<sup>34</sup>.

Laisser la pierre en quelque sorte en quarantaine durant la première nuit remplit donc déjà plusieurs fonctions : d'abord juguler l'afflux des curieux invisibles de toute provenance en le contenant hors de l'atelier, espace à prémunir impérativement ; ensuite, grâce aux signes que pourront y faire apparaître les ancêtres fondateurs du quartier, permettre au forgeron d'être informé de l'état réel de la pierre, et notamment du grave danger éventuel qu'elle représente quant au devenir de l'activité. À ces avantages

34. Il s'agira cette fois de prémunir les personnes contre les dangers que représente la pierre, et non, comme dans la plupart des cas où une branche de cet arbuste est utilisée (voir la première partie note 49, p. 54 ; voir aussi *supra* note 9), de préserver l'objet sur lequel cette branche est déposée.

déjà notables de la transition que constitue la première nuit s'en ajoute un dernier : s'il en a les capacités, le forgeron, dit-on, se doit aussi de « regarder comment il aura dormi » durant cette nuit décisive.

S'il en a les capacités, car les rêves à travers lesquels il aura accès à ces révélations complémentaires ne sont pas à la portée de tous. Ces rêves, dont la teneur concerne, une fois encore, toute la « terre », relèvent d'une catégorie spécifique, à laquelle n'accèdent que certaines personnes dotées de pouvoirs surnaturels. En quoi sont-ils réservés à de telles personnes ? Pour l'essentiel, les rêves sont produits par le *kinan* de chacun, qui, selon un schéma extrêmement classique, quitte le corps de la personne durant son sommeil et mène alors une vie autonome au cours de laquelle il peut faire diverses rencontres avec des entités de l'invisible. Ce qui s'imprime dans les rêves de l'intéressé est le reflet de ce avec quoi son *kinan* entre en contact dans le même moment. Cela peut être une expérience agréable ou, le plus souvent, douloureuse, comme une attaque en sorcellerie (les sorciers sont avant tout des « mangeurs d'âmes », des dévoreurs de *kinan*) ou encore, contexte moins effrayant, une persécution subie de la part d'une entité vis-à-vis de qui l'intéressé a contracté une dette sacrificielle : tel est le cas des agissements du *kinyinkpintii* de la personne – son conjoint prénatal – lorsque celui-ci lui réclame un sacrifice, situation qui fait l'objet de descriptions particulièrement circonstanciées<sup>35</sup> (voir Dugast 2009 : 162-165). Mais d'autres rêves procèdent d'un phénomène plus complexe : tout *kinan* est en mesure de déceler certains *tiboti* (littéralement des « problèmes », c'est-à-dire des signes, obscurs en eux-mêmes mais qui sont en quelque sorte l'amorce ou la préfiguration d'un énoncé oraculaire) et de les traduire en rêve dans l'esprit de la personne. On dit à ce sujet que tout *kinan* est comme *uboo*, un devin : il a la capacité de dévoiler certains *tiboti*. En général, ces *tiboti* sont la trace qu'imprime de façon anticipée un dérèglement qui, s'il n'est pas corrigé à temps par une opération rituelle appropriée, va se développer en un dérangement majeur pour l'individu ou le groupe concerné. La plupart de ces rêves s'interprètent à travers un code connu de tous : ainsi, rêver de quelqu'un en train de cultiver (particulièrement en train d'élever des buttes pour la culture d'ignames), ou encore de construire une case, ou de cueillir des piments, est présage d'une mort prochaine dans l'entourage de la personne.

35. Les rêves que fera l'intéressé auront pour thème dominant des jeux aquatiques au cours desquels il éprouvera des malaises divers dont le plus grave et le plus symptomatique est la noyade. Le *kinyinkpintii* de toute personne est un être de l'eau qui vit dans une rivière particulière, propre à chaque groupe. La nuit, il se rend auprès de son ancien conjoint pour, profitant de son endormissement, renouer avec son *kinan*, temporairement affranchi de son corps par le sommeil qui l'accable. Feignant la joie de retrouver ce *kinan*, ancien compagnon de jeu et même de vie, le *kinyinkpintii* l'entraîne dans sa rivière où, avec le renfort de ses semblables, il lui fait subir divers sévices. Ce sont ces tourments que le dormeur verra immédiatement transposés dans ses rêves. On l'a compris, dans ce type de rêve, l'activité onirique du dormeur dérive directement des péripiéties traversées dans le même temps par son *kinan*.

Tous ces rêves, résultant les uns d'une expérience vécue par le *kinan*, les autres de *tibɔti* qu'il dévoile à l'intention du dormeur, sont considérés comme ordinaires, et à ce titre à la portée de tous. S'en distinguent des rêves qui, bien que centrés comme une partie des précédents sur des lectures de *tibɔti*, ont ceci de spécifique que ces *tibɔti* sont particulièrement difficiles à déceler. Comme tels, ils ne sont accessibles qu'à certains individus, ceux, dit-on, dont le *kinan* est fort (leur « âme » est forte). Un *kinan* fort est un attribut que possèdent certaines personnes en fonction des modalités de leur choix prénatal individuel (voir Dugast 2010a : 250). Différentes qualités sont associées à un *kinan* reconnu comme fort, mais l'une d'elles concerne précisément la capacité à produire chez la personne cette catégorie de rêves. Si tout *kinan* est comme *ubɔɔ* (un devin), on l'a vu, un *kinan* fort est comme un devin particulièrement clairvoyant : lui seront accessibles les *tibɔti* les plus « lourds », qui sont en même temps les plus malaisés à identifier. Il s'agit presque toujours de ceux qui concernent la « terre » dans son ensemble. Chaque matin, les *bitindambi* (responsables d'une « terre ») d'une localité ont coutume de se réunir dans leur grand vestibule où tous se saluent et s'informent mutuellement de comment chacun « a dormi ». Les relations des rêves faits par ceux d'entre eux dont il est admis que le *kinan* est fort pourront le cas échéant fournir l'amorce d'une consultation de devin, permettant peut-être d'épargner à la collectivité un fâcheux événement.

Dans le cas du rêve que le forgeron peut faire la première nuit que la pierre passe à proximité immédiate de son atelier, il ne s'agit plus de la transposition d'une expérience vécue par le *kinan* du dormeur ; il ne s'agit pas non plus de la révélation de *tibɔti* ordinaires. Si son *kinan* n'est pas fort, le forgeron ne fera aucun rêve particulier au sujet de sa pierre : les signes qui la concernent lui échapperont. Dans le cas contraire, ses rêves pourront lui être très instructifs. Deux types d'actions possibles sont prêtées à son *kinan* à cette occasion : soit cette « composante spirituelle » de sa personne se rend auprès de la pierre laissée sur le devant de l'atelier et la « tâte » soigneusement pour en identifier les *tibɔti* (les « problèmes ») ; soit, au prix d'un déplacement plus lointain, elle va jusqu'à l'endroit d'où la pierre provient et où le *kinan* de celle-ci est lui-même retourné, et là, elle observe les interactions entre ce *kinan* et ceux avec qui la pierre vivait en brousse, agissements dont elle tire, là aussi, les *tibɔti* associés à la pierre. Les rêves du forgeron seront le produit du travail du *kinan* dont la force lui permettra de transmettre des images à valeur d'avertissements : le forgeron pourra rêver que chaque fois qu'il confectionne une boule *ditanjundi* (la boule contenant le fer concassé par laquelle commence tout processus au sein de l'atelier, voir première partie), celle-ci se désagrège d'elle-même ; ou que sa pince, emblème de son statut dans l'équipe qu'il dirige, se brise dans sa main. Comme les signes laissés par les ancêtres, ces rêves ne seront de toute

façon que l'amorce de l'étape essentielle que constitue la consultation d'un devin<sup>36</sup>. Incomplets en eux-mêmes, ils fournissent d'excellents embrayeurs pour se rendre auprès du devin, et on considère qu'une consultation qui commence avec une telle entrée en matière fournit des résultats plus fiables et plus précis que lorsqu'elle est abordée avec une question plus ouverte du type : « Un étranger (en l'occurrence la pierre) vient d'arriver chez moi. Que dois-je faire pour que sa venue soit bénéfique ? »

Quoi qu'il en soit, les éléments qui seront portés par ce biais à la connaissance du forgeron ne sont pas d'une importance aussi vitale que lorsqu'il s'agissait de déterminer si la pierre introduite risquait de relever de la catégorie dite *putimpu*, question qui, parce qu'elle engage la viabilité de l'atelier, était du ressort des ancêtres. Ici, si le forgeron reste dans l'ignorance des indications accessibles seulement à travers les rêves de certains (ceux dont le *kinan* est fort), les conséquences en sont relativement mineures. Elles ne prendront d'ailleurs une certaine importance que graduellement, de sorte que leurs premières occurrences auront presque statut d'indices pour peu que le forgeron y soit suffisamment attentif et ne tarde pas trop à aller voir un devin sur la base de leur observation. En d'autres termes, s'il est bien sûr toujours préférable de déceler ces indices le plus tôt possible – et notamment si possible avant d'acheminer la pierre jusqu'au sein de l'atelier –, leur découverte après coup ne revêt aucun caractère funeste.

### **Les derniers préparatifs avant l'introduction de la pierre dans l'atelier**

En définitive, que le forgeron ait été ou non incité, par ses rêves ou encore par les signes laissés par les ancêtres, à consulter un devin, une telle démarche est toujours recommandée avant de procéder à l'introduction de la pierre dans l'atelier. De fait, il est rare que la négligence soit de mise en la matière. L'insertion d'un corps étranger appelé à jouer un rôle aussi fondamental dans l'atelier de forge constitue un enjeu qui justifie à lui seul une telle précaution. Que la consultation ait donc ou non été précédée de signes incitatifs, le forgeron apprendra ainsi si la pierre réclame des « arrangements » avant qu'on ne travaille sur elle ou si, plus radicalement, elle est de celles qui refusent qu'on se serve d'elle comme enclume. Ces deux cas ne concernent qu'une pierre qui est forte en elle-même (seul cas

36. Parfois les informateurs font état d'une troisième catégorie de rêves : ceux faits à l'instigation des ancêtres, qui « enlèvent pour montrer au forgeron dans son sommeil ». L'expression utilisée est exactement la même que celle par laquelle on se réfère aux signes (*kudaanyu*) laissés par les ancêtres sur ou à proximité de la pierre, ce qui suggère que de tels rêves pourraient être conçus comme intermédiaires entre lesdits signes produits par les ancêtres et le domaine des rêves, où peuvent se manifester des émissaires d'origines variées. La question de savoir pourquoi les ancêtres choisiraient parfois de produire leurs signes dans le monde visible et d'autres fois dans l'esprit du forgeron, à travers les rêves, ne semble pas présenter de réponse univoque, ce qui conduit les informateurs à considérer comme peut-être douteuse la possibilité de cette troisième catégorie des rêves : les ancêtres, en définitive, pourraient ne pas agir dans ce domaine.

où elle peut mettre des conditions à sa cohabitation avec le forgeron) : la pierre a certes fait elle-même en sorte d'être introduite dans l'espace habité puisque sa venue est consécutive à un mariage, mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle accepte de se soumettre, du moins sans condition, à la volonté du forgeron qui souhaite faire d'elle son enclume.

Dans le cas où elle se contente de demander préalablement des « arrangements » (*aŋaŋkil*), ceux-ci consisteront une nouvelle fois en une offrande de nourriture ou de boisson. Si en revanche elle refuse qu'on forge sur elle, il faut renoncer à l'introduire dans l'atelier : son projet était de se faire introduire parmi les hommes – et c'est à cette fin qu'elle s'est montrée au forgeron, le piégeant en quelque sorte –, pas d'être traitée en enclume. On dit de ces pierres qu'elles refusent qu'on dépose du feu sur elles (action en quoi est dit consister le fait de poser sur l'enclume un objet de fer sorti du foyer de la forge). Si le forgeron n'a pas été informé de cette particularité à l'issue de la première nuit et que, confiant, il a introduit la pierre dans l'atelier et a même commencé à forger sur elle, celle-ci, assure-t-on, lui rendra la pareille : elle « mettra le feu sur le corps du forgeron », qui contractera *dinyangbandi*, la lèpre<sup>37</sup> ; ou encore, elle lui enverra *ibuunsoon*, les « plaies inguérissables » (des plaies qui ne se cicatrisent jamais). Dans d'autres cas, la pierre signifie son désaccord de façon plus radicale : elle se fend en deux. Devenue inutilisable, il n'y a plus qu'à la sortir de l'atelier et à chercher à s'en procurer une autre.

Comme bien d'autres traits possibles endossés par une pierre forte en elle-même, ce refus que l'on forge sur elle est dit lui venir de son choix d'existence, arrêté devant Dieu au moment de sa création. Ce trait est rapproché une fois encore de l'un de ceux que présentent certains humains, sous la forme d'enfants particuliers dont on constate qu'ils refusent qu'on leur « cogne sur la tête » (mode de réprimande ordinaire chez les Bassar), ou encore qu'on les « envoie » (pratique courante qui consiste à faire porter un message par un enfant) : de tels refus obstinés sont considérés comme l'une des nombreuses modalités possibles de choix prénatal, et comme tels pratiquement non négociables. Dans le cas de la pierre, c'est donc en pure perte que le forgeron s'est dépensé pour introduire chez lui une roche dont, en définitive, il ne fera aucun usage. Mais, elle, sera pour sa part parvenue à ses fins : se faire introduire auprès de la personne qu'elle a élue.

Enfin, la consultation préalable pourra faire apparaître un autre aspect important de la pierre envisagée comme enclume : celle-ci apporte-t-elle avec elle, cette fois elle-même, une forme de « chance », à nouveau sous les deux modalités possibles : soit *diyimɔl* proprement dit (la chance bénéfique), soit *kuyikpiiu* (la malchance ou chance maléfique) ? Une telle

37. Sur les rapports symboliques entre la lèpre et le feu, voir Dugast 1992 : 416-422, 1996 : 178-179.

précision n'apparaît pas toujours dans la consultation : pour que tel soit le cas, il faut à la fois que le devin soit compétent et le consultant suffisamment expert (les Bassar disent : « qu'il sache bien fouiller »)<sup>38</sup>. Dans le cas contraire, ce trait se révélera à l'usage : selon que « ce que la pierre tient pour apporter au forgeron » est *diyimɔɔl* ou *kuyikpiiu*, le forgeron travaillera avec aisance, sera satisfait de ses produits et ceux-ci se vendront sans difficulté, ou au contraire ressentira une grande peine à obtenir des objets forgés de facture convenable qui de toute façon ne lui donneront pas satisfaction et qui surtout ne trouveront pas acquéreur. Après quelques semaines ou mois de travail dans ces conditions, le forgeron avisé se rendra auprès d'un devin qui lui confirmera soit sa fortune soit sa malchance tout en lui indiquant comment tirer le meilleur parti de cette situation.

Tout comme ce que pouvaient abandonner les « choses » venues observer l'arrivée de la pierre dans son nouvel environnement, « ce que tient la pierre » est dit provenir du monde de l'origine : c'est ce avec quoi la pierre est venue sur terre. Lorsqu'à la suite d'un « mariage » avec un forgeron (ou l'un de ses proches), elle se fait introduire parmi les hommes, on dit qu'elle apporte cette « chance », bonne ou mauvaise, au forgeron. Autre trait qui rapproche cette situation de celle rapportée à propos des « choses » accourues à l'occasion de l'arrivée de la pierre chez les forgerons : on met en garde contre le risque qu'une « personne forte » ne profite de la remise des mets de la première nuit pour, en se mêlant, en *kusoou* (« en sorcellerie », c'est-à-dire en agissant dans le monde invisible), aux entités venues en nombre, subtiliser le *diyimɔɔl* au sens propre que, le cas échéant, tiendrait la pierre ; et, fait-on observer, il y a là une raison supplémentaire pour recommander au forgeron d'attendre de se retrouver seul avant de procéder à ces dépôts d'offrandes.

### **L'installation de la pierre dans l'atelier**

La période transitoire de la première nuit a donc livré tous ses indices : guidés par eux, le forgeron a pu tirer le meilleur de la consultation du devin qu'il a effectuée dans la foulée. Il sait maintenant s'il est opportun de mener son projet à son terme et, en ce cas, comment procéder pour installer la pierre dans son atelier sous les auspices les plus favorables.

38. Pour ce type de consultation, dont l'objet est ponctuellement établi, on recourt à la plus courante des techniques que connaît la divination bassar (qui en compte plusieurs) : la consultation par le bâton (qui est en même temps la technique de référence, celle qui fonde la divination bassar). Cette technique, assez répandue parmi les sociétés de l'aire culturelle voltaïque, met face à face un devin, qui tient le bâton dans sa partie haute, et un consultant, véritable animateur de la séance, qui le tient dans sa partie basse, celle qui, presque toujours en contact avec le sol, se déplace entre les éléments retenus pour signifier les réponses possibles, en indiquant certains comme valides et d'autres comme non pertinents. C'est par l'enchaînement de ces réponses partielles que s'élabore peu à peu un énoncé oraculaire (le résultat de la consultation).

Dans les cas où la pierre elle-même réclame une offrande (information qui sera parvenue au forgeron d'abord par le canal des rêves, mais qui n'aura ensuite été véritablement validée et élucidée que par la consultation d'un devin), il faut encore une nuit supplémentaire avant de pouvoir procéder à l'introduction de la pierre dans l'atelier. C'est en effet seulement la nuit que la pierre est susceptible de venir prendre son offrande et, comme le forgeron n'a pu consulter le devin au mieux que le lendemain matin du jour où la pierre a été amenée dans le quartier, il faut disposer de la nuit suivante pour que l'opération puisse être effectuée. Le forgeron met à profit la journée intermédiaire pour faire préparer l'offrande spécifique indiquée par le devin et, dans la nuit, une fois tous ses proches couchés, il effectue son dépôt aux côtés de la pierre. Dans les cas où le devin a révélé que celle-ci exige que son offrande lui soit remise par l'enfant avec lequel elle s'est « mariée », le forgeron le fait appeler le moment venu et l'invite à effectuer l'opération.

Quand toutes les conditions préalables, quelles qu'elles soient, ont été remplies, on peut enfin envisager d'installer la pierre. Les jeunes hommes qui ont aidé le forgeron à la transporter depuis la brousse sont à nouveau à ses côtés pour maintenant la faire rouler<sup>39</sup> jusqu'à l'intérieur de l'atelier. Un trou d'une profondeur proportionnée à la taille de la pierre a été préalablement creusé à l'endroit où elle doit prendre place. La pierre est roulée jusqu'au bord du trou. Le forgeron indique la face sur laquelle il compte forger, et l'on s'arrange naturellement pour que, en faisant basculer la pierre dans le trou, cette face se retrouve tournée vers le haut<sup>40</sup>.

Comme toute autre activité des forgerons, cette opération est donc avant tout technique et suppose la maîtrise d'un savoir-faire : c'est une nouvelle occurrence de la fameuse « intelligence de la pierre » léguée aux forgerons par leurs ancêtres. Mais, là encore, cela n'exclut nullement la mise en œuvre de mesures rituelles destinées à faire en sorte que ce domaine à vocation strictement technique puisse se déployer comme tel, mesures rituelles qui viseront à le préserver de toute influence nuisible. Sur ce plan, l'introduction de la pierre dans le trou est une opération particulièrement critique. Elle a des allures d'action inaugurale : comme tout acte fondateur, elle constitue un enjeu pour le devenir de l'espace concerné ici, l'atelier. Il faut en particulier veiller à ce que rien d'étranger à la pierre ou au domaine du forgeron ne

39. L'alternative en matière de transport d'une telle masse pierreuse est celle entre la faire rouler (c'est alors toujours sur de courtes distances, quelques mètres au plus) et la traîner (sur des distances bien plus longues, mais au prix de la fabrication du dispositif décrit dans la première partie, p. 54).

40. Parfois, cette partie se présente d'elle-même suffisamment plane et lisse pour pouvoir être utilisée telle quelle. D'autres fois, elle est plus ou moins bosselée. Alors, avec un percuteur de type *dinantankul* là encore, le forgeron va peu à peu niveler la surface. À Bitchabé, dans l'ouest du pays bassar, les forgerons peuvent parfois faire éclater une roche en jouant sur les effets contraires du feu et de l'eau, mais ceux de Binaparba répugnent à faire usage de cette technique en pareil cas, bien qu'ils la maîtrisent parfaitement pour l'obtention de leurs marteaux.



vienne devancer celle-ci et prendre place en premier au fond du trou. Une telle éventualité aurait pour conséquence de pervertir tous les efforts du forgeron pour produire un travail de qualité : son activité se solderait par une série d'échecs. C'est en particulier l'action d'une mauvaise personne (*unikpiti*, type de « personne forte » [*unipɔɔl*] toujours animé du désir de nuire)<sup>41</sup> qui est à nouveau redoutée : si une telle mauvaise personne n'aime pas le forgeron et jalouse sa réussite, elle peut tenter de placer sa force (ce qui fait d'elle une « personne forte ») au fond du trou au moment où la pierre va y être introduite. En l'absence des précautions adéquates pour l'en empêcher, « toute la pierre devient sa force ». Dès lors, l'avenir de l'atelier est compromis : malgré les efforts et le soin mis par le forgeron dans son travail, « quand il va forger, ça ne va pas forger ». Houes qui se fissurent à peine achevées, clients qui se détournent, le forgeron ne connaîtra qu'une série d'adversités.

C'est pour éviter de tels déboires que les forgerons procèdent à une opération décisive : avant d'y faire rouler la pierre, ils font brûler au fond même du trou une poudre qui a le pouvoir de renvoyer tout type de chose forte des lieux où se propage sa fumée<sup>42</sup>. L'effet de la fumigation cesse à l'instant précis où la pierre prend place au fond du trou, où elle étouffe la combustion. Les entités mal intentionnées pourraient alors s'approcher à nouveau, mais il est trop tard pour qu'elles puissent glisser quoi que ce soit sous la pierre. Car c'est là que se concentre l'enjeu : rien ne doit pervertir l'assise de la pierre par laquelle celle-ci assure son ancrage à l'atelier.

Ceci vaut pour tous les types de pierre (neutres, occupées par des *ikpalibi* ou encore fortes en elles-mêmes). Mais, dans le cas d'une pierre forte en elle-même, l'opération joue un rôle supplémentaire : apprivoiser la pierre et la domestiquer peu à peu, pour ainsi dire. À cet égard, une brève comparaison entre l'usage de cette poudre des forgerons et l'utilisation qui est faite plus largement à Bassar de la poudre dite « de la terre forte » (*ntimpɔɔnyɔkɔm*) permettra d'apporter certaines précisions utiles. Sous forme de fumigation elle aussi, la poudre *ntimpɔɔnyɔkɔm* sert à écarter provisoirement d'un lieu les entités fortes (*ikpalibi*, pierres fortes, arbres forts, etc.) qui sont supposées y résider (c'est d'ailleurs leur présence qui vaut au lieu en question d'être considéré comme une « terre forte »<sup>43</sup>, d'où le nom donné à la poudre). Son action résulte d'effets mécaniques : la fumée produite inconmode les entités visées au point de les contraindre à quitter les lieux ; mais, sitôt la fumée

41. *Unikpiti* est, littéralement, une « mauvaise personne » (*unil*, « personne » + *tikpiti*, « mauvais »).

42. Ce type de poudre, *nyɔkɔm*, est d'usage relativement répandu chez les Bassar. L'archétype en est la poudre *ntimpɔɔnyɔkɔm* (littéralement : « la poudre de la terre forte », *nyɔkɔm* + *-tin-*, radical de *kitin*, « terre » + *ɔɔ*, « fort »), dont notamment les chasseurs font usage dans les lieux de brousse où ils bivouaquent, s'assurant ainsi pour une nuit une tranquillité salubre pendant leur courte intrusion dans le domaine des entités invisibles établies là.

43. C'est là le même phénomène, mais à une autre échelle, que celui par lequel la seule présence d'*ikpalibi* sur une pierre lui confère le statut de « pierre forte ».

dissipée, l'effet cesse et les entités reviennent. C'est précisément parce que l'effet de la fumigation n'est pas durable que son usage est en général réservé à une occupation temporaire d'un lieu de brousse. Si le séjour des humains doit se prolonger (comme dans le cas de la mise en culture d'une parcelle, pour une durée de deux ans en général), ce procédé ne suffit pas et, même s'il est parfois mis en œuvre pendant les tout premiers jours de l'occupation des lieux, c'est pour se ménager un sursis, le temps de consulter au plus vite un devin qui indiquera les pierres ou les arbres à prendre en compte, ainsi que les offrandes particulières à leur faire pour se faire accepter pour une période plus longue (la durée nécessaire à l'exploitation de la parcelle).

Dans le cas de la pierre enclume, la situation est inverse : au lieu que ce soit des humains qui tentent de se faire accepter temporairement dans une petite portion de l'espace de brousse, c'est une entité de brousse (la pierre) qui se fait insérer dans un espace soumis à la loi des hommes (loi appliquée notamment *via* les actions de leurs ancêtres, trait particulièrement pertinent, on l'a rappelé, quand il s'agit des forgerons de Binaparba). L'effet de la poudre est là aussi temporaire, mais le contexte, et du coup le sens, de cette intervention est différent. Il s'agit d'écarter de la pierre, le temps de son transfert dans le trou où elle doit prendre place, toutes les entités du monde invisible avec lesquelles elle pourrait entretenir des liens. Cela concerne non seulement celles « avec qui elle mangeait » quand elle se trouvait encore en brousse, mais également toutes celles qui, apparues dans son entourage à l'occasion de son arrivée, seraient tentées de se lier à elle d'une manière ou d'une autre. Est également concernée, on l'a vu, toute mauvaise personne qui, si elle réussissait, « en double », *i.e.* de façon invisible, à nouer un lien avec la pierre durant ce court moment où on l'introduit dans l'atelier, conserverait une primauté de relation avec elle durant tout le séjour de la pierre en ces lieux. On dit que cette mauvaise personne serait parvenue à « faire même bouche » avec la pierre, signifiant par là qu'elle aurait réussi à la placer sous son influence, à instaurer avec elle une connivence voire une complicité qui serait le ferment de la ruine du forgeron.

L'analogie est faite avec l'adoption de singes, pratique à laquelle s'adonnent parfois les Bassar. Pourvu qu'un singe capturé ait pu être soustrait à ses congénères sur une période suffisamment longue, il s'acclimatera au milieu des hommes et sera bientôt inapte au retour parmi les siens. Fins observateurs, les Bassar font d'ailleurs valoir qu'à cet obstacle s'en ajoute un autre : un singe ayant vécu assez longtemps parmi les humains se fait violemment rejeter par ceux dont il avait partagé la vie si d'aventure il tente de les rejoindre. L'incompatibilité agit donc dans les deux sens. Il en va de même, disent les forgerons, d'une pierre qui a été correctement introduite dans l'atelier où il était prévu de l'installer. Si un usage avisé de la poudre a permis, au moment crucial de l'installation de la pierre, d'en tenir

écartés les êtres de brousse susceptibles de rester liés à elle, cette rupture des liens qui pouvaient entretenir son caractère de chose de la brousse sera irréversible, et la pierre en sera réduite à s'habituer progressivement au monde des hommes, devenant chaque jour davantage une chose du village, et même – l'écart avec la brousse est encore plus marqué –, chose de l'atelier, cet espace à la vocation technique si affirmée. Détachée désormais de ceux avec qui elle vivait en brousse, « il ne reste plus qu'elle s'habitue au forgeron, qu'elle s'habitue à nos ancêtres, qu'elle s'habitue à nos *awaa* de maison »<sup>44</sup> ; « arrivée ici, elle doit prendre les problèmes d'ici : elle va s'affaiblir et vous forgez dessus ».

Toujours au sujet d'une pierre qui serait forte en elle-même, un dernier élément doit être pris en compte : « ce qui fait que la pierre est une pierre forte », à savoir *ditanƙpal nanƙi*, c'est-à-dire le *kinan* de la pierre. Car le propre de ce type de pierre est d'être dotée d'un *kinan*, au même titre que tout être animé. Et, tout comme le *kinan* d'une personne qui en quitte le corps pendant son sommeil, celui de la pierre est susceptible de prendre temporairement congé de celle-ci pour se rendre en d'autres lieux que celui où la pierre se trouve, et ceci, le plus souvent, pour avoir commerce avec d'autres entités de même nature. C'est d'ailleurs ce que nous avons évoqué au sujet des rêves du forgeron durant la première nuit que la pierre passe devant sa forge : rappelons que, si le *kinan* du forgeron est « fort », ce *kinan* peut se rendre au lieu d'où provient la pierre, lieu où il retrouvera un autre *kinan*, celui de la pierre, revenu sur les lieux pour reprendre contact avec les entités qui formaient son entourage habituel. De cette situation, s'il en a le pouvoir, le *kinan* du forgeron pourra tirer parti pour se faire une opinion sur le tempérament du *kinan* de la pierre et, partant, sur la qualité de la pierre dans son ensemble, jugement qui sera transmis au forgeron lui-même par le truchement de ses rêves.

La présence de ce *kinan* est donc ce qui rend la pierre forte. Or, parmi les « choses fortes » que l'action de la poudre en fumigation met à l'écart, il faut compter (dans le cas où, naturellement, on a affaire à une pierre forte en elle-même) ce *kinan* de la pierre lui-même : lui aussi incommodé par cette fumée, il s'extrait de la pierre sitôt le phénomène déclenché ; il ne peut y retourner qu'une fois l'enclume placée dans le trou et l'opération terminée. Cette mise à l'écart temporaire du *kinan* de la pierre le temps de l'installation est déclarée tout aussi essentielle que celle de toutes les autres forces susceptibles de profiter de cet instant critique pour tenter de prendre le pouvoir sur elle. Que redoute-t-on ? Si le *kinan* de la pierre

44. Cette évolution est comparable en plusieurs points à celle qui est décrite au sujet de la familiarisation progressive d'un *diwaal* individuel – venu de brousse pour « se marier » à l'un des membres d'une maison – avec les entités déjà installées dans la maison, contraint peu à peu de se placer sous leurs « lois » (Dugast 2012b : 87-88).

restait solidaire de celle-ci durant l'opération, cette pierre forte en elle-même garderait son indépendance durant tout son séjour dans l'atelier : en un mot, elle resterait indomptable<sup>45</sup>, mettant les nerfs du forgeron à rude épreuve. Le *kinan* de la pierre est un élément fort. De même que le contact de toute chose forte avec la pierre au moment où on lui fait prendre sa place définitive fait courir le risque que la pierre soit désormais sous l'emprise de cette chose forte – celle-ci étant la première à avoir été mise en contact avec la pierre en cet instant critique –, de même le maintien de la présence du *kinan* de la pierre en son sein lors de l'installation aurait pour effet que ce *kinan* conserverait sa mainmise sur la pierre dans son ensemble : la pierre forte resterait alors véritablement pierre forte, et conserverait un reliquat de ses attributs de brousse.

Que se passe-t-il de si particulier au moment où la pierre est placée dans le trou, pour que cette opération soit considérée comme constituant un enjeu aussi crucial ? On a compris que tout élément fort qui parvient à entrer en contact le premier avec la pierre exercera son emprise sur elle. L'action de la fumigation permet d'écarter toutes les entités fortes redoutées, y compris le *kinan* même de la pierre. On pourrait s'attendre à ce que, de leur côté, les forgerons placent au fond du trou un élément fort de leur confection, dont ils s'assureraient par conséquent la maîtrise, plaçant ainsi la pierre sous leur coupe et bénéficiant de sa docilité et même de sa coopération durant le travail du forgeron. Car telle est bien la logique à l'œuvre, les forgerons ne le contestent pas. Pourtant, tout au moins à Binaparba, aucune procédure de cette nature n'est signalée.

C'est le lieu de revenir sur une distinction peu visible entre groupes de forgerons de l'agglomération de Bassar, peu visible dans la mesure où elle ne repose sur aucune différence technique significative (les systèmes techniques à l'œuvre sont rigoureusement les mêmes) : la distinction entre les forgerons qui, à l'instar de ceux de Binaparba, se disent constitutivement forgerons, c'est-à-dire détenteurs d'une destinée de forgerons à titre collectif, destinée qui leur vient du monde de l'origine, d'une part, et d'autre part les forgerons dont l'engagement dans l'activité est moins absolu car consécutif à un simple apprentissage auprès d'un autre groupe<sup>46</sup>. À Bassar, le principal exemple de cette deuxième catégorie de forgerons est fourni par le groupe de Bikucaab (voir Dugast 2012a). Pour des raisons déjà analysées ailleurs, les groupes de forgerons de cette deuxième catégorie ont

45. Le choix de ce terme découle directement de certains propos des forgerons qui comparent le phénomène aux actions dont ils ont eu vent au sujet de certains Européens qui, en « piquant » certains fauves de la savane, parviennent à les rendre dociles.

46. Ce type de distinction ne semble pas propre au pays bassar, comme en témoignent ces quelques indications, fournies pour les Mossi de la région de Ziniaré par Lidia Calderoli (2010 : 48, 54, 67), signalant notamment l'opposition « forgerons de naissance »/« forgerons par apprentissage » (ou « forgerons par acquisition »).

abandonné l'activité bien antérieurement à la colonisation, de sorte qu'il est difficile de connaître avec précision les pratiques qu'ils mettaient en œuvre dans les moments critiques de leur activité, comme l'installation d'une pierre enclume au sein d'un atelier. On en sait toutefois suffisamment pour admettre comme plausible l'idée qu'ils aient pu confectionner un objet à placer sous la pierre au moment de la mise en place de cette dernière. On pense à un objet composite (fait pour l'essentiel de médecines assemblées) similaire à ceux que préparent ou font préparer par un spécialiste les maîtres de maison bassar chaque fois qu'ils ont à installer leur demeure en un lieu : c'est l'opération dite « attraper la cour » (voir Dugast 2004 : 213-214). Il a pu en effet être établi que c'est par une opération de ce type que les forgerons de cette catégorie assuraient la protection de leurs ateliers de forge contre les risques d'intrusion de « choses fortes » diverses. Opération plutôt imparfaite et qui explique en partie que ces groupes aient, tôt au tard, fini par être contraints d'abandonner leur activité car sa poursuite dans les conditions dégradées que celle-ci a de ce fait rapidement connues faisait courir au groupe un risque de dislocation (voir Dugast 2012a).

De leur côté, les forgerons de Binaparba ne procédaient à rien de tel : aucun enterrement de puissance médicinale ne leur était nécessaire pour assurer la protection de leurs ateliers. Leur situation particulière au regard de l'activité perçue comme élément fondamental d'une destinée collective leur permettait de disposer d'avantages considérables face aux menaces du monde extérieur. D'abord, comme établi dans l'étude antérieure citée, la protection assidue de leurs ancêtres, attachés à la poursuite, par leurs descendants, de l'activité qui fit leur fierté, et ne transigeant pas face à la moindre menace qui pourrait peser sur les ateliers de la localité. Mais aussi, et la question de l'installation de la pierre enclume permet de mieux en faire saisir l'importance, le fait que chez eux la forge en elle-même constitue une « chose forte », qui comme telle se dispense des procédures habituelles de protection auxquelles ont recours les Bassar.

Le feu de la forge joue dans ce domaine un rôle de premier plan. Ce feu de forge ne saurait être confondu avec un feu ordinaire (tel qu'un feu de cuisine). Certains informateurs, enclins comme la plupart des forgerons bassar à vanter les performances de leur soufflet à la facture si particulière (voir Dugast 1986), mettent en avant la chaleur intense qu'il dégage, à laquelle les forgerons sont accoutumés mais que ne peuvent supporter que très difficilement les non forgerons. Dès lors, ce serait cette chaleur qui, insupportable aux êtres invisibles comme elle l'est à la plupart des humains, maintiendrait à l'écart les entités animées d'intentions mauvaises.

En réalité, si de telles assertions nous mettent sur la piste de ce qui fait la force spécifique de la forge de Binaparba, et qui lui permet de se dispenser de tout enfouissement de préparation médicinale, elles sont sources de

confusion car elles mêlent des considérations techniques à des considérations d'un autre ordre.

Deux plans doivent en effet être distingués. Parmi les traits qui singularisent les forgerons de Binaparba (ainsi que les autres forgerons « de naissance », pour conserver cette appellation commode), il y a le fait que le feu est dit brûler dans leur poitrine. Rien de tel chez les forgerons par apprentissage (dont l'outillage est identique mais dont le rapport à l'activité est moins absolu, moins fusionnel pour ainsi dire). Ce feu, incorporé par chacun des forgerons du premier ensemble, constitue une puissance surnaturelle, et il ne saurait à ce titre être confondu avec le feu physique qui brûle dans le foyer de chaque atelier, même si un lien existe naturellement entre les deux. La question du charbon permet de faire pleinement ressortir cette distinction nécessaire.

Les forgerons de Binaparba sont intarissables sur les essences de bois susceptibles de leur servir de combustible. À chaque espèce ligneuse sont reconnues des propriétés qui sont commentées dans divers registres. De ce savoir complexe, les forgerons de Binaparba ont retenu que les espèces les plus intéressantes parmi celles que leur fournit leur environnement sont au nombre de trois : *gbilam*, *jilijku* et *dinaagilindi*<sup>47</sup>. L'un des aspects qu'ils soulignent à ce propos est que les espèces dont le charbon fournit le feu le plus puissant ne sont pas les plus intéressantes à leurs yeux. Ils leur manifestent même une évidente défiance. Ainsi, *sasa* (*Prosopis africana*) est évité car le feu de son charbon est « trop fort » et « déchire le fer » quand on forge avec. Les charbons obtenus à partir des trois espèces qui ont leur faveur sont crédités d'une force intermédiaire, parfaitement adaptée aux caractéristiques techniques de leur forge<sup>48</sup>.

Cette force atténuée, contenue, du feu technique qui a la faveur des forgerons de cette catégorie est sans rapport avec la force absolue du feu surnaturel auquel ils sont consubstantiellement associés. Un autre fait tiré des pratiques mises en œuvre pour la fabrication du charbon – tâche que, à la différence des forgerons moins attachés à l'étiquette de la profession, les forgerons de Binaparba se refusent à déléguer à d'autres personnes, spécialistes de cette activité – met particulièrement bien en lumière cette distinction. Au moment de mettre le feu au tas de bois qu'ils ont constitué, le plus

47. Respectivement *Monotes kerstingii*, *Uapaca togoensis* et *Burkea africana*. Les déterminations botaniques ont pu être effectuées grâce au concours des botanistes Kokou Kouami (Université de Lomé) d'abord, Anne Fournier et Saïbou Nignan (IRD) ensuite, dont les identifications ont été recoupées.

48. Les forgerons de *kuaasɔɔɔɔɔɔ*, la « forge fraîche » (autre dénomination de la forge que j'ai ailleurs désignée comme « forge de la pince », voir Dugast 1986) apprécient pour leur part le charbon de *sasa* (*Prosopis africana*) : mais leur soufflet, moins puissant que celui de la forge bassar, et leur foyer ouvert (caractéristiques qui leur vaut cette dénomination de « forge fraîche ») ne permettent pas à ce charbon de donner tout son potentiel, ce qui explique que ces forgerons ne le jugent pas « trop fort ».

âgé du groupe des forgerons partis fabriquer leur charbon siffle dans un sifflet afin, dit-on, d'invectiver le feu : que celui-ci brûle avec force le bois entassé, qu'il en vienne rapidement à bout afin que l'opération ne traîne pas en longueur. Le feu auquel on s'adresse par le truchement du sifflet<sup>49</sup> est le feu surnaturel associé à la forge de Binaparba. Ici, la force du feu n'est pas envisagée comme déterminée par la nature du combustible, elle est perçue en elle-même, intrinsèquement établie ; et elle doit au contraire réduire en charbon le bois qui n'est pas appréhendé comme combustible alimentant le feu mais comme l'objet auquel le feu doit s'attaquer.

C'est donc ce feu immanent – et non le feu physique activé dans le foyer par le soufflet – qui donne sa force à la forge et lui permet de se passer de tout appui que procure dans d'autres contextes une préparation médicinale enfouie dans le sol. Ce feu d'origine divine figure parmi d'autres éléments acquis également dans le monde de l'antériorité grâce auxquels les deux ancêtres fondateurs Koopu et Dicaakpikilñaan ont introduit la forge à Binaparba. Les vertus qui lui sont attachées, notamment sa force surnaturelle, confèrent à la forge dans son ensemble le statut de « chose forte ». Présent en permanence, on l'a vu, dans la poitrine de chaque homme de Binaparba<sup>50</sup>, ce feu est de même dit brûler en continu dans chaque atelier.

Tout atelier de forge de Binaparba est donc « chose forte », et même chose divine. Si l'on revient à la question de l'introduction de la pierre enclume dans un atelier, on comprend que la mise à l'écart momentanée, assurée par la poudre en fumigation, des êtres forts susceptibles d'instaurer leur emprise sur la pierre permet certes de les neutraliser le temps de l'installation, mais rend aussi possible le couplage de cette opération elle-même avec la mise en contact de la future enclume avec un autre élément fort : l'atelier lui-même, animé en permanence par ce feu surnaturel. Préalablement à son contact avec le sol de l'atelier, c'est-à-dire avec l'atelier lui-même en tant que chose forte, la pierre a été vidée entièrement de tout ce qui en elle constituait une force ; elle a été également séparée de tout autre type de choses fortes, de sorte que c'est affranchie de tout ce qui la liait à d'autres entités de cette nature que, une fois installée dans le trou prévu à cet effet, elle est entrée en contact avec la force de la forge. C'est donc cette force qui, en définitive, est entrée en contact en premier avec la pierre : c'est elle qui exercera son emprise sur la pierre. Or, à la différence de toutes les autres qui constituaient pour lui une menace, cette force de la forge

49. Ce qui est ainsi sifflé correspond à une glorification du feu des forgerons : il s'agit de louer sa grandeur afin de l'inciter à donner le meilleur de lui-même pour effectuer le travail qu'on attend de lui.

50. La même considération, affirment les forgerons de Binaparba, vaut pour les forgerons de la localité de Bitchabé, à l'ouest du pays bassar, ainsi que pour ceux du pays kabyè (grands travailleurs du fer produit dans les fours bassar, on l'a dit).

œuvre entièrement en faveur du forgeron. Par son truchement, la pierre est désormais maîtrisée, de sorte que la fumigation n'a plus lieu d'être. On dit que le *kinan* de la pierre va certes revenir, mais il est trop tard pour qu'il continue de régner en maître sur elle. C'est dorénavant la forge qui en a la maîtrise, et cette emprise ne cessera de s'amplifier à mesure que se prolonge le séjour de la pierre dans cet espace voué à l'effort technique. Une certaine accoutumance se produira, si bien que le processus atteindra son aboutissement avec l'assimilation pleine et entière de cette chose forte de la brousse désormais transformée en outil de l'atelier.

Une toute dernière opération, exclusivement rituelle celle-là, est encore nécessaire avant que le forgeron ne commence à utiliser la pierre comme enclume : une libation d'eau adressée aux *atangban* de la localité, aux grands ancêtres et, secondairement, aux ancêtres proches du forgeron. Le versement est accompagné des paroles suivantes :

C'est votre travail que je suis en train de faire. Vous n'avez qu'à vous lever pour couvrir pour que je puisse forger sur cette pierre et pouvoir nourrir mes enfants.

La forge étant l'activité léguée par les ancêtres, et particulièrement par ceux qui ont fondé la localité, il serait inenvisageable de s'y engager sans reconnaître au préalable leur prééminence dans ce domaine. Mais cette libation est aussi l'occasion de solliciter leur rôle de protecteurs de cette activité qu'à juste titre ils considèrent comme la leur et dont le forgeron assure n'être qu'un humble continuateur. D'autres paroles visent à associer les ancêtres et la pierre, encourageant ceux-ci à tirer parti des dispositions de celle-là, qu'on suppose désormais favorables :

Levez-vous pour prendre cette eau et aider la pierre pour que je puisse forger dessus correctement. Que je forge dessus jusqu'à épouser une femme<sup>51</sup>, et trouver de l'argent et être en bonne santé.

Enfin, dans le cas où la pierre est une pierre forte, le forgeron doit clore ses paroles en l'invoquant elle aussi :

*M-bɔɔ*, [on se souvient de la portée particulière, sur le plan rhétorique, de l'emploi de ce terme dans une invocation rituelle (voir *supra* note 18)], ce pourquoi je t'ai amenée est ceci : que je forge sur

51. C'est-à-dire, « jusqu'à rassembler, par mon travail de forgeron, de quoi payer le droit de prendre une femme en mariage » (voir *supra* note 24 sur les conditions particulières dans lesquelles les forgerons se procuraient leurs femmes).



toi pour trouver de l'argent ; que, quand je prends le fer, il se forge correctement. *Á taa bikitin-mi* (ne t'exaspère pas sur moi).

Par cet ensemble de prières, le forgeron tisse autour de la pierre nouvellement installée un réseau de relations qui va contribuer à l'ancrer chaque jour davantage dans l'atelier, parmi les choses de la forge. Si ces relations sont appelées à se renforcer avec le temps, celles que la pierre entretenait avec ses anciens compagnons de brousse vont en revanche se raréfier et perdre en intensité. Elles ne cesseront toutefois pas entièrement, et il y aura là un sujet de préoccupation constant pour le forgeron, à qui il est recommandé de faire preuve de vigilance dans ce domaine.

### **Le séjour dans l'atelier : des visites sporadiques**

Une fois franchi le cap de la première nuit, les liens qui unissaient la pierre à ses anciens commensaux ont été toujours plus distendus sous l'effet d'une succession de procédures dont certaines, on l'a vu, sont particulièrement vigoureuses. Les risques éventuels de nuisance en provenance de ces êtres de brousse seront désormais considérablement amoindris. Quelques rares visites des anciens familiers de la pierre sont néanmoins à prévoir, que certaines précautions élémentaires permettront de rendre inoffensives.

Un bref retour sur les conceptions que les Bassar se font de la protection de leurs habitations permettra de mieux cerner les enjeux associés aux cas dont il est question. Une cour bassar, unité d'habitation d'un lignage (que les Bassar désignent du nom de *kunaakoou*, « vestibule », en référence à la case vestibule qui fait office d'entrée solennelle à cet élément résidentiel), est protégée par trois types d'instances : les ancêtres, les *awaa* de la cour<sup>52</sup> et enfin une préparation médicinale, à base de végétaux, qui agit en repoussant l'intrusion de toute entité invisible étrangère à la maisonnée (Dugast 2004 : 211-216 ; 2009 : 163-164). Venant buter contre ces protections, les entités de brousse animées d'une vive curiosité à l'égard de tout ce qui se déroule à l'intérieur d'un tel espace en sont réduites à s'agglutiner contre les parois du mur d'enceinte<sup>53</sup>, risquant de temps à autre un œil au-dessus de ce mur ou à travers les deux ouvertures opposées de la case vestibule. Pour ces raisons, on désigne ces êtres du nom de *binakanliibi*, « ceux qui se collent »<sup>54</sup>. Ce nom indique

52. Il s'agit de tous les *awaa* individuels accumulés tout au long de l'histoire de la cour par certains de ses habitants et qui, gardés dans *kuwaadii*, la case (*kudii*) des *awaa*, apportent leur protection à la cour dans son ensemble. C'est là une dimension collective qui vient en complément de la nature avant tout individuelle du culte dont ils font l'objet, établi, rappelons-le, autour de la relation privilégiée qu'ils ont engagée avec l'un des membres de la maisonnée.

53. Bien que paraissant moins affirmatifs sur l'effet de rétention que produit l'enceinte de la cour vis-à-vis de l'afflux de *pola* (génies de brousse), les Gourmantché, proches des Bassar sur les plans culturel et linguistique, font usage de la même image (voir Cartry 1979 : 282).

54. Du verbe *nakan*, « coller », ou « se coller ». Pour le reste, on retrouve la particule terminale *-liibi* (*-li* au singulier), « ceux qui accomplissent une action » (voir première partie, note 7, note 27).

bien leur incapacité à franchir cette limite. Pourtant, certains d'entre eux y parviendront, mais à une condition : disposer d'un argument irréfutable à faire valoir devant les ancêtres gardiens de l'habitation. Sans passer en revue tous les cas pleinement reconnus, on peut indiquer que ces arguments sont toujours d'ordre relationnel : soit l'entité étrangère revendique un lien de possession (une chose lui ayant appartenu lui a été soutirée pour être introduite dans la cour et, même si l'entité autrefois propriétaire renonce à toute restitution, elle conserve néanmoins un droit de visite), soit elle fait valoir un lien affectif avec un être qui s'est (ou a été) introduit dans la maison et y a été intégré.

Chez les forgerons dont l'engagement dans l'activité était total (à l'instar de ceux de Binaparba), les ateliers – établis, rappelons-le, un peu à l'écart des habitations – faisaient l'objet d'une protection globalement du même ordre, mais assortie de spécificités propres à ces groupes comme nous l'avons vu. En particulier, l'action du feu spécifique des forgerons, on s'en souvient, permettait de se dispenser de la médecine enterrée, cette substitution du feu à une puissance médecine entrant par ailleurs en parfaite conformité avec la promotion de l'efficacité technique appelée à supplanter, dans cet espace si particulier qu'est tout atelier de forge, l'action de préparations médicinales – lesquelles ont toujours plus ou moins partie liée avec *kumiliŋŋu*, la magie, dont l'exercice est formellement prohibé au sein de cet espace. Pour le reste, cette protection était avant tout assurée par les ancêtres, résolus à constituer autour de cet espace dévolu au travail de la forge qui faisait leur fierté un rempart infranchissable, écartant notamment tout ce qui, investi à l'excès d'une forme quelconque de pouvoir magique, entamerait le règne de *nciin tundi*, le travail de l'intelligence, pleinement à l'œuvre dans ces espaces très particuliers (Dugast 2012a). Les mêmes dérogations que pour les cas ordinaires (les habitations domestiques) étaient toutefois reconnues : infranchissable pour l'ordinaire des *binakan-liibi* – ceux qui ne pouvaient faire valoir auprès des ancêtres gardiens du lieu aucun des arguments dont il a été fait mention au sujet des cours –, ce rempart ne l'était pas pour ceux qui avaient été soit possesseurs d'une « chose » introduite par la suite à l'intérieur de l'atelier, soit « amis » d'une entité qui y était désormais établie.

Une pierre enclume installée dans un atelier de forge pouvait relever de chacun de ces deux cas. Celle qui n'était forte que par la présence, sur elle, d'*ikpalibi*, relevait du premier cas : ces génies de brousse prendront l'initiative, de temps à autre, de rendre visite à « leur » pierre (on dit : « un jour, ils penseront à leur maison »). Ainsi légitimés à s'introduire brièvement dans l'atelier, ils ne manqueront pas au passage d'y provoquer quelques menus dégâts. Bientôt, le forgeron constatera certains ratages dans son travail. En particulier, il observera l'apparition de fissures sur les houes qu'il forge. Le devin consulté lui prescrira alors le remède approprié : un dépôt de mets à

l'intention des *ikpalibi*, à effectuer soit au seuil de l'atelier, soit au carrefour, autre lieu seuil. En somme, il s'agit toujours de leur fermer l'accès à l'atelier, mais par d'autres moyens que la vigilance des ancêtres, inopérante en pareil cas. L'argument qu'ils avancent auprès des gardiens du lieu étant irrécusable, on table cette fois sur la gourmandise de ces *ikpalibi*, tout comme lorsqu'il s'agissait de leur soustraire leur pierre : une fois qu'ils auront goûté aux mets déposés à leur intention, on les aura « désarmés » (*bi leeti-bi*), leur faisant perdre leur légitimité à retrouver « leur » pierre, quels qu'aient été les droits dont ils disposaient pourtant.

Mais le feu joue, ici aussi, son rôle. Devenue enclume, la pierre reçoit à intervalles rapprochés des blocs de fer incandescents vigoureusement heurtés contre sa surface. De ce fait, disent les forgerons, « la pierre est devenue le feu (*ditaykpal kpanti nyimi*) ». Or, poursuivent-ils, comment les *ikpalibi* pourraient-ils s'asseoir sur le feu ? Car, dans le cas de ce type de pierre, c'est pour à nouveau reprendre place sur elle que les *ikpalibi* sont attachés à la retrouver. « Devenue le feu », la pierre ne peut plus les héberger : ils ne vont donc plus tenter de monter sur elle et se contenteront des mets déposés à leur intention sur le chemin ou sur le seuil de l'atelier.

Pour l'autre type de pierre forte, celle qui l'était en elle-même, certains paramètres changent. Les êtres autorisés à se présenter devant les ancêtres des forgerons en charge de la garde des ateliers ne sont plus les *ikpalibi* qui avaient élu domicile sur elle mais « ceux [“les êtres”, sans spécification plus précise] avec qui elle mangeait » en brousse. En outre, par rapport au cas précédent, l'argument que ces derniers avancent est de l'autre type : ils revendiqueront devant les ancêtres le droit de s'introduire dans l'atelier pour y retrouver non plus leur « chose », mais leur « ami » (la pierre). Comme dans le cas précédent, les ancêtres ne pourront rien leur opposer, mais, de la part des forgerons pour qui il est crucial de trouver une parade, celle-ci diffère en conséquence de la précédente. Ici, on dit que le responsable de l'atelier aura été averti dans ses rêves qu'une telle visite se prépare. Plus précisément, il aura fait des rêves d'une telle étrangeté qu'il sera allé consulter le devin qui lui aura prescrit de faire, là encore, un dépôt de mets ; cependant, ceux-ci ne devront plus être effectués au carrefour ou au seuil de l'atelier, mais en plein cœur de ce dernier, devant l'enclume. Car l'enjeu est différent. Il ne s'agit plus de désarmer directement les intrus, mais de mettre à disposition de la pierre, véritable protagoniste cette fois, de quoi recevoir dignement ceux qui autrefois étaient ses hôtes dans la brousse et qui, en souvenir de ces temps anciens, continuent de temps à autre de lui rendre une visite depuis qu'elle a investi l'espace des hommes. À l'inverse du cas précédent, la pierre n'est plus un élément inerte (une « chose », celle des *ikpalibi*), mais un être à part entière (l'« ami » des êtres de brousse). Comme telle, elle éprouve des émotions, et peut se charger de ressentiments si on

la prive de visites de la part de ceux avec qui elle a tant partagé lorsqu'elle vivait en brousse. Mieux vaut par conséquent composer avec ses attentes et tolérer une intrusion des êtres de brousse, en cherchant à les désarmer d'une autre façon : pourvue du nécessaire par les soins du forgeron avisé, l'enclume offrira à ses hôtes la nourriture déposée à cette intention, de sorte que, ainsi « désarmés », ceux-ci ne pourront infliger aucun dommage à l'atelier bien qu'ayant été autorisés à y pénétrer. En outre, satisfaite elle-même, l'enclume usera de ses pouvoirs pour faire en sorte que prospère l'atelier du forgeron qui l'a installée.

La différence essentielle entre les deux cas est donc que quand l'enclume est une pierre forte en elle-même, on ne peut s'opposer à l'introduction, au sein de l'atelier, des êtres de brousse auxquels elle était associée. Le déplacement du lieu où est effectué le dépôt d'offrandes (les mets) témoigne de cette différence. C'est que la pierre forte en elle-même demeure une entité « vivante » après son introduction au sein de l'atelier, au contraire de la pierre qui n'était forte que de par la présence sur elle d'*ikpalibi* : une fois ceux-ci expulsés, cette dernière pierre n'est plus qu'un bloc de roche neutre. La pierre forte en elle-même, elle, conserve son caractère d'entité vivante, et garde notamment sa capacité à entretenir des liens avec d'autres êtres. Mais ces liens se sont reconfigurés. Si ceux avec ses anciens commensaux de la brousse se sont distendus, à l'inverse un nouveau commensal est entre-temps venu se joindre au groupe : le *kinan* de l'enfant (ou du forgeron adulte, selon le cas) avec qui la pierre s'est « mariée ». On dit qu'à chaque dépôt de mets, ce *kinan* est invité par l'enclume à partager ce repas avec elle. Ainsi la pierre se distancie-t-elle progressivement du monde de la brousse dont elle est originaire et s'arrime-t-elle simultanément davantage à la communauté des humains chez qui elle est désormais établie<sup>55</sup>. Cet arrimage se réalise ainsi moins avec des éléments tangibles, de ceux avec lesquels les hommes interagissent au quotidien dans le monde qui leur est perceptible, qu'avec ce qui, des hommes, présente des affinités de nature avec ces entités venues de la brousse, ne serait-ce que par son caractère impalpable : le *kinan* de l'un d'entre eux.

Cette relation au *kinan* de l'enfant est de première importance dans le cas d'une pierre forte en elle-même dont la venue parmi les hommes a été motivée par le « mariage » avec un tel ressortissant de la communauté des humains. « Le cœur de la pierre est assis sur l'enfant », dit-on pour souligner la dimension affective essentielle dans cette relation. Cela signifie de la part de la pierre une très grande sensibilité vis-à-vis de tout ce qui a trait à l'enfant. D'abord, on l'a vu, l'affection ressentie pour lui peut se manifester

55. Cet exemple de la familiarisation croissante de la pierre nouvellement installée avec le *kinan* de la personne élue est un cas particulier du principe général déjà exposé (voir *supra* note 44).

parfois dès le moment qui suit la découverte en brousse, à travers une prescription particulière du devin au sujet des obligations à respecter avant le transport de la pierre : faire porter par l'enfant le récipient contenant la bière de mil qui servira pour les libations préalables ; dans d'autres cas, la pierre peut avoir demandé que l'on fasse asseoir l'enfant sur elle. Ensuite, une fois la pierre installée dans l'atelier et prête à servir d'enclume, d'autres témoignages de cette affection pourront se révéler. Le devin peut ainsi prescrire au forgeron de faire à l'enfant don de l'une des houes qu'il aura fabriquées sur cette nouvelle enclume, houe que le bénéficiaire sera libre de revendre (les quartiers de forgerons étaient fréquentés par de nombreux acheteurs d'outils aratoires) afin de s'offrir, avec le produit de la vente, tout objet susceptible de l'enchanter. Tout ce qui peut réjouir l'enfant ravit aussi la pierre, et elle met alors sa force au service de la réussite du travail du forgeron. À l'inverse, si l'enfant, et plus encore son *kinan*, trouve dans l'attitude du forgeron à son égard matière à mécontentement, la production de ce dernier s'en ressentira : des fissures (là encore) apparaîtront sur les houes forgées. Cet exemple est assez particulier, où le ressentiment profond attribué à un enfant hors norme rejaillit non sur son entourage immédiat, comme c'est le cas dans de nombreuses situations chez les Bassar, mais sur un outil de production spécifique censé participer d'une entité surnaturelle, laquelle en retour fait agir ses pouvoirs en fonction de l'état d'âme de l'enfant.

Dans la perspective privilégiée ici, il n'est pas indifférent que l'outil susceptible d'être animé de tels pouvoirs et de telles dispositions soit toujours une enclume. De tous les instruments de l'atelier, ou même plus largement de tous ceux dont se servent les forgerons, elle est la seule à être créditée d'une pareille réactivité. C'est ce que permet de vérifier, par contraste, l'examen de ce qu'il en est des pratiques rituelles attachées à la quête des marteaux de façonnage.

### LA QUÊTE DES MARTEAUX DE FAÇONNAGE

Le lieu-dit Caaca où les forgerons de Binaparba se procuraient les pierres dont ils faisaient leurs marteaux de façonnage (catégorie distincte, rappelons-le, des marteaux pour la phase de purification et de compactage du fer) correspond à un cas d'une certaine opacité compte tenu des troubles profonds qui ont affecté le territoire où il est situé, dans l'orbe de la localité de Kalanga, à neuf kilomètres à l'ouest de Bassar. Ce centre de peuplement bassar s'est, il y a environ un siècle et demi, posé en rival de Bassar et son histoire a, de ce fait, été particulièrement tourmentée (voir les traditions orales foisonnantes dans ce domaine, recueillies par Froelich et Alexandre 1960, Cornevin 1962, Gnon 1967, Gbikpi-Benissan 1976, 1978, etc. ; voir aussi Martinelli 1982). Entre cette localité et le quartier des forgerons de Binaparba, les relations ont connu un moment de tension

extrême, se soldant par un phénomène rarissime en pays bassar : la confiscation d'une partie des terres du village de Kalanga au profit du quartier de Binaparba. C'est précisément sur ces terres « conquises » que se trouve la zone regroupant les quelque trois ou quatre gisements où les forgerons prélevaient les pierres dont ils faisaient leurs marteaux de façonnage. Ce contexte politique exceptionnel a eu pour effet de brouiller les cartes au sujet des pratiques à l'œuvre : la mémoire collective est trop imprécise pour permettre de remonter aux usages qui avaient cours avant cette conquête de terres ; quant à ceux qui ont prévalu postérieurement à cet événement, ils semblent avoir souvent varié en fonction des tensions demeurées très vives entre les communautés impliquées et même certains de leurs alliés (ainsi, le groupe de Mœndi, établi au sud du mont Bassar, à peu de distance du quartier de Binaparba, mais autrefois allié à Kalanga, semble avoir exercé certains droits sur les terres concernées avant le bouleversement consécutif à leur conquête par les ressortissants de Binaparba). Aussi, pour le propos qui est le nôtre, plutôt que de tenter une clarification de ce cas éminemment complexe, il nous paraît préférable de nous en tenir à un schéma d'école, présentant de façon relativement théorique les différentes options potentiellement en vigueur au sujet d'un tel site.

Le propre d'un site de pierre à marteaux de façonnage est, on l'a dit, qu'il se présente sous la forme d'un gisement : s'y trouve par conséquent concentrée la masse dont on extrait de façon récurrente des fragments au fur et à mesure des besoins. La découverte dudit gisement soulève, à certains égards, des problèmes analogues à ceux occasionnés par la découverte d'une pierre susceptible de faire office d'enclume : vient à l'esprit du découvreur la question de savoir si certaines entités surnaturelles ne se trouveraient pas associées à ces roches. Entre les deux situations, les catégories à l'œuvre sont toutefois un peu différentes. Cela tient notamment au fait que, dans le cas des pierres à marteaux de façonnage, s'agissant d'un gisement, celui-ci, naturellement, reste ancré à son emplacement : seuls des fragments peuvent en être détachés. La question principale est alors celle de l'interférence avec le territoire<sup>56</sup> : un gisement est implanté en un territoire d'une façon bien plus contrainte que ne l'est une simple pierre isolée. Il s'agit d'une ressource de ce territoire, et son statut s'en trouve inséparable de sa relation avec ce territoire.

À cet égard, trois situations peuvent se présenter. Soit la ressource est considérée comme n'entretenant aucun rapport particulier avec une quelconque entité surnaturelle (tel serait, selon certains informateurs, le cas du

56. Cela vaut pour toute autre situation où une ressource se présente sous forme de gisement : minerai pour les fondeurs (le minerai exploité en pays bassar était concentré sous forme de gisement d'hématite), argile pour les potières, et même eau, dans le cas d'un point d'eau pérenne.

lieu-dit Itambeen associé au lieu Caacaa – principale source d’approvisionnement pour les forgerons de Binaparba) ; soit elle est considérée comme émanant d’un lieu fort d’un type particulier, dit *dibobil*, auquel il peut être nécessaire d’effectuer certaines offrandes non sacrificielles ; soit, enfin, elle est pensée comme un bien associé à un *ditangbandi*, puissance du territoire à laquelle des offrandes sacrificielles devront être consenties de temps à autre.

Ce dernier cas nous retiendra d’abord car il est la clef de voûte du système territorial bassar. Un *ditangbandi* est un type de *diwaal* qui se distingue par son inscription territoriale. Le nom lui-même l’indique : un *ditangbandi* est littéralement une « peau (*digbandi*) de la terre (*titan*) ». Une telle entité correspond assez bien aux « peaux de la terre » *kasena* (*taɲwana*) du sud du Burkina Faso (les *Kasena* appartiennent à la même aire culturelle que les Bassar, l’aire dite voltaïque) auxquelles Danouta Liberski-Bagnoud a consacré une étude approfondie (Liberski-Bagnoud 2002). Il s’agit d’une puissance qui assure la médiation entre le monde de l’antériorité et le monde terrestre, se chargeant notamment, à la demande des membres du groupe qui lui rend un culte, d’aller quérir dans ce monde de l’origine les germes qui viendront éclore dans le monde des hommes, en principe au profit de ces derniers<sup>57</sup>. Une autre caractéristique de ces entités doit retenir notre attention : une « peau de la terre » est étroitement associée au territoire sur lequel elle est implantée et sur lequel elle exerce un certain contrôle<sup>58</sup>.

Dans certains cas, donc, le site d’extraction des pierres à marteaux est situé sur un terrain très étroitement associé à un *ditangbandi*, et le prélèvement de ces pierres ne peut se concevoir en dehors du culte rendu à cette entité. Faut-il en déduire que le gisement de pierres à marteaux ferait partie, dans un tel cas, de ces biens demandés au *diwaal*, biens que ce dernier irait quérir dans le monde de l’antériorité à l’état de germes pour les faire advenir à l’existence sur sa portion de territoire ? Contre toute attente, il n’en est rien. Observons d’abord que, dans une telle configuration, les prières adressées au *diwaal* dans le cadre ordinaire de son culte ne portent jamais sur une demande d’abondance en la matière, comme c’est généralement le cas dans ce type de situation, mais sur le bon déroulement du travail d’extraction, que l’on souhaite exempt de tout accident. Autre point décisif : tout culte à un *ditangbandi* comprend la possibilité, de la part d’individus convaincus de ses pouvoirs (personnes qui peuvent être étrangères au groupe responsable de son culte), de lui faire, contre promesse d’un sacrifice, des demandes

57. De telles conceptions sont communes à tout un ensemble de populations de la partie orientale de l’aire culturelle voltaïque. Dans le sous-ensemble qu’y forment les Gourmantché du Burkina Faso et les Mwaba-Gurma du Nord-Togo, elles sont formalisées sous le concept de *tagama* pour les premiers (Cartry 1981 : 211 ; 2009 : 321) et de *tàgm* pour les seconds (Surgy 1983 : 50 sq.). Ce concept y est une pièce maîtresse des théories sacrificielles que ces groupes ont élaborées.

58. Voir à ce sujet, pour rappel, les quelques éléments fournis *supra* note 13.

à titre personnel. Or, dans le cas d'un *ditangbandi* qui serait directement associé à un site de pierres à marteaux, les demandes de cette nature ne peuvent en aucun cas concerner l'extraction de ces pierres : cette ressource relève d'un autre type de lien vis-à-vis du *ditangbandi*.

Sur ce point, le contraste est net avec la recherche des pierres à enclume. On se souvient que celles-ci étaient souvent trouvées sur les contreforts du mont Naafii (voir première partie). Ce mont est la localisation d'un *diwaal*, le *ditangbandi* Naafii, qui a statut de *diwaal* principal pour les habitants de Binaparba. Un forgeron dont la prospection restait vaine, lassé de sa quête infructueuse, pouvait monter auprès du *diwaal* et lui faire une demande relative à la découverte d'une bonne pierre enclume. Avant qu'il ne soit redescendu au pied du mont, il trouvait une pierre tout à fait convenable. Redevable au *diwaal* de ce retournement favorable de fortune, il était tenu de lui offrir, dans un délai rapproché, un sacrifice de remerciement, faute duquel le travail dans sa forge échouait.

Cette aide décisive du *ditangbandi* pouvait emprunter deux voies différentes. La quête dans le monde de l'origine (les Bassar disent : « chez Dieu », *Unimbōti cee*), non reconnue dans le cas des gisements de roche d'où provenaient les pierres à marteaux, était en revanche parfaitement envisagée dans le cas des pierres enclumes. Elle ne constituait cependant pas la procédure considérée comme la plus fréquente. Dans la plupart des cas, en effet, le *diwaal* se contentait, dit-on, d'aider le forgeron à découvrir une pierre déjà sur terre. La façon dont il procédait alors illustre un autre attribut de ce type d'entité : la faculté reconnue aux *atangban* (et, plus largement, aux *awaa* – pluriel de *diwaal*) de fureter en vue de débusquer certains objets cachés à la vue. Cette propriété est commune à tous les *awaa*, mais elle caractérise avant tout les *awaa* individuels, ceux qui, chez les Bassar, sont à la base de la pratique de la divination. Certaines séquences des rites d'initiation que subit tout nouveau devin (personnage pris dans une relation très étroite avec un *diwaal* individuel) la mettent très clairement en scène (Dugast 1992 : 459 ; 2007 : 67-69)<sup>59</sup>. Dans le cas qui nous intéresse, le *ditangbandi* guidera les pas du forgeron jusqu'à la pierre recherchée, d'une manière analogue à la façon dont, à travers son bâton, son homologue *diwaal* individuel conduit un futur devin vers les objets que les initiateurs du novice ont dissimulés

59. Ce trait n'est d'ailleurs pas propre aux Bassar : il semble présent dans un grand nombre de sociétés de la région où la pratique de la divination requiert le passage par une initiation. Ainsi, la même quête d'objets dissimulés, à l'occasion de l'initiation du novice, valant test de l'authenticité de sa vocation à être devin et de la réussite de son rite de passage, et plus encore illustration des nouvelles capacités qu'il a acquises, a cours chez les Bwaba du Burkina Faso, autre société que j'ai étudiée de première main. On la trouve également chez les Mwaba-Gurma du Nord-Togo (Surgy 1986 : 61, voir également photo 10) ainsi que chez les Kasena du sud du Burkina Faso (Liberski-Bagnoud 2010 : 128 ; 2011 : 47-48) et, entre ces derniers et les Bwaba, chez les Pwo et les Lyela (Luc Pecquet, communication personnelle).



en vue de tester ses nouvelles capacités. On comprend que, dans ce cas, la pierre qu'un forgeron en mal d'enclume finit par se résoudre à demander au *ditangbandi* Naafii n'est pas un élément du monde de l'antériorité que ce *ditangbandi* va quérir pour en faire bénéficier l'artisan, comme il le ferait pour tout un ensemble de demandes au profil plus classique (concernant la fécondité, la production agricole, etc.), mais un élément du monde terrestre, déjà là, vers lequel le *ditangbandi* se contente de diriger le forgeron.

Entre les deux situations, il pourrait sembler que la seconde ne corresponde que marginalement à la vocation profonde de ce type d'entité, dans la mesure où cette capacité à débusquer un objet recherché est surtout reconnue aux *awaa* individuels, non territorialisés – ceux qui, précisément, prennent part à l'accession au statut de devin de toute personne à laquelle ils se sont liés dans le cadre d'un culte individuel qu'ils ont exigé. En réalité, le *ditangbandi* qui accorde son aide au forgeron ne le fait pas par la seule conduite de ses pas en direction de la pierre espérée. Il mobilise une autre de ses compétences qui, cette fois, le caractérise aussi pleinement comme *diwaal* que sa faculté à assurer la médiation entre le monde céleste de l'origine et le monde terrestre où sont établis les humains : un *ditangbandi*, il ne faut pas l'oublier, est aussi une puissance qui, dans ce monde terrestre, supervise un territoire placé sous son contrôle. Maître chez lui, d'une certaine façon, il dispose à sa guise de tout ce qui est implanté sur sa terre. En l'occurrence, c'est vers une pierre établie sur ce territoire et, partant, soumise à son autorité, que le *ditangbandi* conduit le forgeron. Par conséquent, rechercher une pierre dans le monde de l'origine pour, sinon toujours provoquer, du moins hâter sa venue sur terre, ou livrer une pierre déjà installée sur son territoire ne sont, de la part du *ditangbandi*, que les deux options d'une alternative qui correspond à ses deux fonctions fondamentales<sup>60</sup>.

Selon la voie que choisit le *ditangbandi* pour accorder la pierre au forgeron, les catégories dont celle-ci pourra relever seront en nombre plus ou moins grand. Les pierres déjà sur terre, on s'en doute, se rattachent potentiellement aux trois catégories identifiées depuis le début de cet article : pierre

60. Une telle alternative est d'ailleurs courante chez les Bassar, à qui elle est du coup particulièrement familière. Nous en avons déjà rencontré une occurrence au sujet du « mariage » entre la pierre et le forgeron (ou un tiers lié à ce dernier – le plus souvent un enfant, on l'a vu) : le dit mariage peut être contracté, on s'en souvient, « en haut » (*yilpu*), dans le monde de l'origine, ou « en bas » (*taapu*), suite à une rencontre qui ne s'est faite que dans le monde terrestre (voir *supra* p. 160). Parmi les autres occurrences, outre le domaine de l'initiation à la divination, déjà signalé (voir *supra* note 5), on peut mentionner le champ des amulettes pour enfant, avec toute la problématique de la nature de la demande faite par l'enfant (plus précisément par son *kinan*), selon que cette demande a été formulée dès le monde de l'origine ou, sur le tard, dans le monde terrestre (voir Dugast 2012c). On trouve encore cette même dualité à l'œuvre au sujet de l'une des principales « choses » prénatales que tout *kinan* puisse demander au Créateur lors de l'énoncé de son choix prénatal, la richesse (*tigaajati*) : à la richesse ainsi obtenue « en haut », fait écho la richesse acquise sous la forme d'une « chance » accordée, « en bas », par un être singulier, le caméléon (voir Dugast 2013).

neutre, pierre forte en elle-même ou, enfin, pierre forte de par les *ikpalibi* qu'elle héberge. Les pierres apportées spécifiquement depuis le monde de l'origine ne relèvent, elles, jamais de la dernière catégorie : la pierre forte de par la présence d'*ikpalibi* sur elle est toujours originellement une pierre neutre sur laquelle, seulement une fois sur terre, des *ikpalibi* pourront éventuellement choisir de s'installer, lui conférant alors les propriétés attachées à ce type de pierre forte.

Dès lors que, dans le cas où elle est déjà établie sur terre – sur la portion de territoire placée sous la supervision du *ditangbandi* –, la pierre peut relever de toutes les catégories possibles, on peut s'interroger sur la réelle facilité avec laquelle le *ditangbandi* peut disposer d'elle. Dans les cas où elle relèverait de l'une des deux catégories possibles de pierre forte, celle-ci (ou les *ikpalibi* concernés) ne serait-elle pas tentée de se montrer réfractaire aux desseins du *ditangbandi* ? Pas réellement, car ce dernier, en position d'autorité, impose ses vues. Mais le projet fait tout de même l'objet d'une certaine concertation. Le *ditangbandi* entre en pourparlers avec les entités invisibles concernées : elles lui sont certes subordonnées du fait qu'elles sont établies sur son territoire, mais elles conservent néanmoins une relative autonomie. L'obtention de leur accord procède donc d'une véritable négociation, au terme de laquelle elles consentent à laisser la pierre apparaître devant le forgeron. En conséquence de quoi ce dernier sera tenu de respecter plusieurs obligations : à celles en vigueur pour tout cas de découvertes d'une pierre, au bénéfice des entités éventuellement associées à la pierre, il devra ajouter celles qui découlent de son statut de débiteur envers le *ditangbandi* dont l'action a été déterminante dans sa découverte. Ainsi, il lui appartiendra d'abord de procéder aux consultations de devins requises afin de déterminer la conduite adéquate quant aux éventuels dépôts d'offrandes à effectuer pour la pierre ou les siens ; plus tard, il ne devra pas oublier d'offrir la récompense sacrificielle promise au *ditangbandi* pour son aide dans la découverte de la pierre et dans l'éventuelle négociation préalable avec les êtres forts qui lui sont associés.

Il est temps de revenir au cas de l'extraction des pierres à marteaux. Si aucune demande individuelle ne peut être formulée au *ditangbandi* en vue de bénéficier de ses largesses dans ce domaine, et si ces biens accessibles à la collectivité ne proviennent pas non plus d'une quête dans le monde de l'origine au bénéfice de tous (quête qui est pourtant la marque principale de la compétence d'un *ditangbandi*), de quel ordre est la relation, lorsqu'elle existe, entre cette instance surnaturelle et la ressource ? Pour tout gisement (et quelle qu'en soit la nature : minerais, argile, etc.), chaque fois que son existence est considérée comme étroitement associée à la présence, à proximité, d'un *ditangbandi*, il est affirmé qu'il s'agit de la « chose » du *ditangbandi*. Une « chose » présente sur son aire territoriale, ou plus exactement qui y

affleure, et qu'il met généreusement à la disposition des humains : c'est une ressource qui, étant « chose » du *ditangbandi*, ne nécessite de sa part la mobilisation d'aucune de ses compétences propres : ni quête dans le monde de l'antériorité, ni même – comme dans le cas de l'enclume – conduite des pas du forgeron jusqu'à la ressource désirée (puisque, s'agissant d'un gisement, passé le temps de l'exploration, la prospection n'a plus lieu d'être). Un gisement est une chose terrestre qui se caractérise par le fait qu'elle fait corps, d'une certaine manière, avec cette entité qui est elle-même, son nom l'indique, une « peau de la terre »<sup>61</sup>. Or, explique-t-on, aucune demande n'est requise auprès du *ditangbandi* pour obtenir de lui une parcelle de ce qui le constitue pour ainsi dire « corporellement » et qui, d'emblée, est à disposition dans le monde terrestre : il suffit d'en effectuer le prélèvement en s'attachant simplement à respecter les éventuels interdits associés.

Un tel gisement n'est cependant pas toujours reconnu comme dérivant d'un *ditangbandi*. Deux autres possibilités peuvent se présenter, ainsi que nous l'avons annoncé. En premier lieu, de tels sites peuvent se trouver dans des zones libres de tout lien avec une quelconque entité. Leur exploitation, cela va sans dire, est alors affranchie de toute obligation rituelle. En second lieu, d'autres de ces sites peuvent présenter un caractère en quelque sorte intermédiaire : ni libres de tout lien avec une entité surnaturelle, ni dépendants d'un *ditangbandi*, ils sont considérés comme la « chose » (la propriété terrestre, donc) d'un « lieu fort » qu'en ce cas on appelle *dibɔbil*. Les exemples les plus courants de tels lieux sont ceux où une entité « forte » est associée à une ressource qui se présente sous la forme d'une masse continue dont on prélève des fragments : des points d'eau permanents relèvent de cette catégorie (on parle alors de *dinyimbɔbil*, « lieu *dibɔbil* à eau [*nnyim*] »), de même que certains sites d'extraction d'argile (on parle ainsi de *kunyangbiuu bɔbil*, du nom d'un type spécifique d'argile rouge, *kunyangbiuu* – l'argile utilisée pour la confection de la boule des forgerons – ou encore de *kuyɔkɔu bɔbil*, du nom d'un autre type d'argile, *kuyɔkɔu*, de couleur blanche – les deux types devant être mélangés pour permettre la fabrication des pots), etc. Au sujet de ces « lieux forts », la même dualité s'observe qu'au sujet des « pierres fortes » : certains le sont en eux-mêmes, d'autres ne le sont qu'en vertu des *ikpalibi* qui ont choisi de s'y établir. L'accès à la ressource est alors tributaire de la remise d'offrandes occasionnelles, dont la nature est adaptée au type de lieu fort concerné, et au respect d'éventuels interdits associés. Naturellement, c'est par le recours à des consultations de devins que tout ceci sera établi.

61. Rappelons qu'un tel vocable est formé à partir des lexèmes « peau » (*ngban*, ici sous la forme *digbandi* [changement de classe nominale, et donc des affixes correspondants], se référant à « une peau », c'est-à-dire formant une unité discrète, telle qu'une peau tannée) et « terre » (sous la forme *titan*, c'est-à-dire « terre matière »).

Certains sites à marteaux pourraient donc parfaitement relever d'une telle catégorie, associée au concept de *dibɔbil* : on parle alors d'*itambeen bɔbil*. En ce cas, il faut occasionnellement faire à ce site des offrandes non sacrificielles (du même type que celles qui sont accordées à une pierre convoitée comme enclume, lorsque cette pierre est une pierre forte, que ce soit en elle-même ou parce qu'elle abrite des *ikpalibi*) : en l'absence de toute instance de type *diwaal*, on n'est pas dans le registre sacrificiel. Et, bien sûr, une deuxième obligation doit être suivie : le respect des interdits associés à la puissance qui règne sur le site, faute de quoi la ressource se soustrait aux humains venus la prélever. S'il s'agit d'un point d'eau pérenne, l'eau viendra à tarir ou à se corrompre ; dans le cas d'un gisement de pierres à marteaux, ces pierres se briseront à chaque tentative d'extraction. On explique que la puissance offensée a décidé de retirer sa « chose » afin d'en fermer l'accès aux humains, et ce jusqu'à ce que ceux-ci réparent leur faute. Dans le cas d'un *ditangbandi*, on va jusqu'à dire que le *ditangbandi* lui-même s'est retiré : c'est que, à la différence des cas où une telle ressource est supervisée par de simples « êtres forts », lorsqu'il s'agit d'un *ditangbandi*, celle-ci fait corps avec lui.

### **DES BLOCS DE PIERRE AUTONOMES AUX GISEMENTS, DEUX MODES CONTRASTÉS D'INSERTION DANS L'ATELIER**

Entre enclumes et marteaux de façonnage, les différences ne sont pas seulement techniques et matérielles ; dans le domaine des relations avec le monde surnaturel, elles renvoient à des schèmes nettement différents dont le contraste met en lumière certaines des conceptions que les Bassar se font des rapports qu'ils entretiennent avec leur environnement. Les pierres à enclumes sont d'emblée des blocs autonomes, déjà constitués et qui sont susceptibles d'abriter des êtres de brousse ou qui plus encore forment eux-mêmes des êtres surnaturels à part entière ; les pierres à marteaux de façonnage, elles, ne sont jamais que des fabrications humaines, mais surtout elles proviennent d'une matière continue, prélevée de façon ponctuelle et qui, toujours solidaire de son emplacement initial, est parfois la propriété d'une entité surnaturelle – simple *dibɔbil* (« lieu fort ») ou *ditangbandi*.

Les pierres à enclume conservent de bout en bout du processus leur unité. Y adhèrent par conséquent fortement les propriétés dérivées de leur statut initial de choses de la brousse (qu'elles soient « habitées » ou non par une entité surnaturelle, et quelle que soit en outre la nature de celle-ci lorsque sa présence est attestée – génies de brousse détachables de la pierre ou *kinan* qui en est indissociable). Ainsi qualifiées, on comprend qu'avec ces pierres se pose, sous une forme singulière, la question toujours redoutable de l'implantation, au milieu des humains, d'un élément prélevé dans la brousse à laquelle de nombreux liens le rattachaient. Question dont le caractère critique est en outre rehaussé, s'agissant des forgerons, par le fait

que l'insertion de cet objet est prévue dans un espace encore plus étranger à l'univers de la brousse que ne l'est déjà l'espace ordinaire des hommes : l'atelier de forge, lieu on ne peut plus antinomique avec les forces obscures qui animent la brousse et que véhiculent potentiellement avec elles ces pierres arrachées à leur implantation initiale. C'est donc tout un travail en profondeur, allant jusqu'à dénaturer en quelque sorte la pierre, ou en tout cas à l'amadouer, voire à la domestiquer, que les rituels mis en œuvre par les forgerons devront réaliser.

Le problème posé par les pierres à marteaux de façonnage est tout autre. Ces pierres sont extraites d'une masse qui, associée ou non à une entité de la brousse particulièrement puissante, demeure de toute façon toujours sur place, et par conséquent reste en contact étroit avec l'éventuelle entité concernée. Nous avons vu que celle-ci peut être non seulement un lieu fort de type *dibobil*, mais même un *diwaal*, c'est-à-dire une entité si peu accommodante qu'elle refuse de se laisser emporter quand il s'agit d'une pierre dont un forgeron voudrait faire son enclume (voir *supra* note 3). Les fragments tirés de cette masse perdent, dès qu'ils en sont détachés, tout de ce qui pouvait les rattacher à l'univers de la brousse : ils deviennent immédiatement matière inerte soumise au travail du forgeron qui ne s'embarasse, dans ce cas, d'aucune procédure rituelle pour en faire un outil dont la place au sein de l'atelier est acquise d'emblée. La nature de l'entité associée n'intervient au mieux qu'en amont et de toute façon de manière marginale : à part d'éventuelles rares offrandes et une certaine étiquette consistant à respecter scrupuleusement les interdits associés au lieu pourvoyeur de la ressource, rien n'est exigé pour l'extraction des fragments de matière nécessaire à la fabrication des marteaux.

Une matière brute à peine traitée par le rituel d'un côté, une pierre qui dans certains cas est susceptible d'être bien plus que sa seule masse lithique de l'autre, on mesure l'énorme écart que les Bassar ont institué entre des roches qui, après tout, serait-on tentés de penser, ne diffèrent que par la destination que leur réservent les forgerons : percuteurs ou enclumes. Ces dernières requièrent pourtant une attention bien plus soutenue : sujettes à une gradation qui va des plus neutres, impersonnelles, aux plus personnalisées, elles peuvent imposer au forgeron un surcroît de précautions qu'endosseront, pour l'essentiel, les rituels. Ceux-ci révèlent tout un univers potentiellement attaché au domaine des pierres : derrière des traits associés à la force, à la puissance, manifestement au premier plan ici, interviennent également des aspects liés à la personnalité, à l'individualité de ces blocs de pierre, mais aussi, plus largement, aux réseaux de relations sociales dont ils sont parfois les nœuds.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BÉRARD M., 1951, La métallurgie bassari au Togo français, *Première Conférence internationale des africanistes de l'ouest (Dakar 1945)*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 2 : 231-235.
- CALDEROLI Lidia, 2010, *Rite et technique chez les forgerons moose du Burkina Faso. Forger, apaiser, soigner*, Paris, L'Harmattan (« Connaissance des hommes »).
- CARTRY Michel, 1979, Du village à la brousse ou le retour de la question, in Michel Izard et Pierre Smith (dir.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences Humaines ») : 265-288.
- 1981, Le statut de l'animal dans le système sacrificiel des Gourmantché (Haute-Volta), troisième partie, *Le sacrifice IV, Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 5 : 195-216.
- 2009, De la divination au sacrifice : la métaphore de l'attache, in Michel Cartry, Jean-Louis Durand, Renée Koch Piettre (dir.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols (« Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses » 138) : 307-360.
- CORNEVIN Robert, 1962, *Les Bassari du Nord-Togo*, Paris, Berger-Levrault (« Mondes d'Outre-Mer »).
- de BARROS Philip, 1985, *The Bassar: Large Scale Iron Producers of the West African Savanna*, Ph.D. thesis, Los Angeles, University of California (UCLA).
- 1986, « Bassar: A Quantified, Chronologically Controlled, Regional Approach to a Traditional Iron Production Centre in West Africa », *Africa* LVI (2) : 148-173.
- DUGAST Stéphan, 1986, La pince et le soufflet : deux techniques de forge traditionnelles au Nord-Togo, *Journal des africanistes* LVI (2) : 29-53.
- 1992, *Rites et organisation sociale : l'agglomération de Bassar au Nord-Togo*. Thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- 1996, Meurtriers, jumeaux et devins : trois variations sur le thème du double (Bassar, Togo), *Destins de meurtriers, Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 14 : 175-209.
- 2004, Une agglomération très rurale. Lien clanique et lien territorial dans la ville de Bassar (Nord-Togo), *Cité-état en Afrique et statut politique de la ville en Afrique et ailleurs, Journal des africanistes* 74 (1-2) : 203-248.
- 2007, Les rites d'initiation des devins bassar du Nord-Togo, in Christian Jacob (dir.), *Lieux de savoir, Volume I – Lieux et communautés*, Paris, Albin Michel : 54-76.
- 2009, Le rite de *tigiikaal* pour les génies de marigot (Bassar du Togo), in Michel Cartry, Jean-Louis Durand, Renée Koch Piettre (dir.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols (« Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses » 138) : 153-220.

- 2010a, Figures voltaïques du destin prénatal. Du soleil personnel au conjoint de rivière chez les Bassar du Togo, in *Le chemin du rite. Autour de l'œuvre de Michel Cartry, Incidence* 6 : 237-268.
- 2010b, Giving the Invisible a Becoming Appearance. The Representation of Bush Spirits in West Africa / Dare all'invisibile un aspetto appropriato. La raffigurazione dei geni della boscaglia in Africa occidentale, in Ivan Bargna & Giovanna Parodi da Passano (eds.), *The Wonders of Africa. African Arts in Italian Collections / L'Africa delle meraviglie. Arti africane nelle collezioni italiane*, Genova, Palazzo Ducale Fondazione per la Cultura, Milano, Silvana Editoriale Spa : 162-173.
- 2012a, Entre four et forge ou jusqu'à quel point efficacité magique et savoir technique sont-ils conciliables ? (Bassar du Togo), in Caroline Robion-Brunner et Bruno Martinelli (dir.), *Métallurgie du fer et Sociétés africaines. Bilans et nouveaux paradigmes dans la recherche anthropologique et archéologique*, Oxford, BAR International Series 2395 (« Cambridge Monographs in African Archaeology » 81) : 97-123.
- 2012b, Curiosidades in perspectiva: el cruce de miradas entre humanos y no humanos en la adivinación de los Bassar de Togo, in Francisco Jarauta (ed.), « Historia y formas de la curiosidad », *Cuadernos de la Fundación Botín*, n° 19 : 53-95.
- 2012c, Le rite « pour de faux », un rite par défaut ? À propos des amulettes pour enfants chez les Bassar du Togo, *Anthropochildren* 2.
- 2013, Richesse et choix prénatal chez les Bassar du Togo, in Catherine Baroin et Cécile Michel (dir.), *Richesse et sociétés*, Paris, de Boccard (« Colloques de la Maison de l'Archéologie et de l'Ethnologie, René-Ginouvès » 9) : 175-185.
- FROBENIUS Leo, 1924, Volksdichtungen aus Oberguinea, Band I, « Fabuleien dreier Völker », *Atlantis*, Jena : 5-235.
- 2002, *Le Nord-Togo en 1908/1909 selon Leo Frobenius. Documents ethnographiques de la deuxième expédition allemande inter-africaine de recherche*, Lomé, Paris, Éditions Haho, Presses de l'Université de Lomé, Karthala (« Les chroniques anciennes du Togo » 9).
- FROELICH Jean-Claude et ALEXANDRE Pierre, 1960, Histoire traditionnelle des Koto-koli et des Bi-Tchambi du Nord-Togo, *B.I.F.A.N.*, série B, XII (1-2) : 247-260.
- GBIKPI-BENISSAN Datè Fodio, 1976, *Pouvoirs politiques anciens et pouvoirs politiques modernes au Togo, la chefferie dans la nation contemporaine. Essais de sociologie politique sur la chefferie en pays Bassari, Akposso et Mina*, Paris, Université de Paris V, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, mutigr. [Lomé, Service de Reprographie de la Bibliothèque Universitaire, 1985].
- 1978, *Entretiens en pays bassar. I : Origines, Migrations, Fondations de Villages, Conflits armés*, Lomé, Université du Bénin, Institut national des sciences de l'éducation (« Études et documents de sciences humaines, série B » 1).
- GNON Abdourahmane, 1967, *L'aménagement de l'espace en pays bassari* :

- Kabou et sa région (Togo)*, Caen, Faculté des Lettres et Sciences humaines, D.E.S. de géographie.
- HAMBERGER Klaus, 2012, Traces des génies, in Dominique Casajus et Fabio Viti (dir.), *La terre et le pouvoir. Textes offerts en hommage à Michel Izard*, Paris, CNRS éditions (« alpha ») : 197-214.
- HUPFELD Friedrich, 1899, Die Eisenindustrie in Togo, *Mitteilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den deutschen Schutzgebieten*, XI : 175-194.
- KACHINSKY V., 1933, Les gisements de fer au Togo, *Togo-Cameroun*, octobre : 179-185, Agence économique des colonies autonomes et des territoires africains sous mandat, Paris.
- KLOSE Heinrich, 1899, *Togo unter deutscher Flagge*, Reisebilder und Betrachtungen, Berlin, Reimer [trad. anglaise de Inge Killick : *Klose's journey to Northern Ghana, 1894*, Legon, Ghana : Institute of African Studies, University of Ghana, 1964, multigr.].
- KOERT W., 1906, Das Eisenerzlager von Bangeli in Togo, *Mitteilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den deutschen Schutzgebieten*, XIX : 113-131.
- LIBERSKI-BAGNOUD Danouta, 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 »).
- 2010, L'espace du dire oraculaire. Aperçu comparatif sur la fabrique d'un lieu d'où peut jaillir une parole vraie, in *Le chemin du rite. Autour de l'œuvre de Michel Cartry*, *Incidence* 6 : 109-148.
- 2011, Le sac des devins kasena et de quelques autres, in Christian Jacob (dir.), *Lieux de savoir*, Volume II, *Les mains de l'intellect*, Paris, Albin Michel : 38-58.
- MARTINELLI Bruno, 1982, *Métallurgistes bassar : technique et formation sociale*, Lomé, Université du Bénin, Institut national des sciences de l'éducation (« Études et documents de sciences humaines, série A » 5).
- SURGY Albert de, 1983, *La divination par les huit cordelettes chez les Mwaba-Gurma (Nord-Togo). 1-Esquisse de leurs croyances religieuses*, Paris, L'Harmattan.
- 1986, *La divination par les huit cordelettes chez les Mwaba-Gurma (Nord Togo). 2-Initiation et pratique divinatoire*, Paris, L'Harmattan.