

## LE RITE DE *TIGIIKAAL* POUR LES GÉNIES DE MARIGOT (BASSAR DU TOGO)\*

Stéphan DUGAST  
IRD/MNHN, Paris

En quoi le mode de mise en présence des instances de l'invisible varie-t-il en fonction de la nature des autels et du type d'opérations engagées lors d'un rite sacrificiel ? Chez les Bassar du Togo, une telle interrogation rencontre un large éventail de situations. La seule prise en compte de l'emplacement des lieux impliqués permet déjà d'esquisser une première mise en ordre de cette diversité. Depuis l'élément du paysage, souvent remarquable, que les plus perspicaces des devins auront reconnu comme investi par un *ditangbandi*<sup>1</sup>, contraignant le groupe à l'accomplissement, sur place, de fréquentes pratiques sacrificielles, jusqu'au simple mur de la case d'entrée de chaque cour où sont effectués les sacrifices aux ancêtres, en passant par les divers cas intermédiaires<sup>2</sup>, nombre d'exemples se distribuent le long d'une polarité : d'un côté une instance qui ne saurait mieux manifester sa présence ailleurs qu'en son lieu d'élection, généralement situé en brousse, de l'autre des puissances qui n'auraient pas de lieu propre mais seraient totalement inféodées à certains éléments de l'habitat<sup>3</sup>.

Par rapport à cette polarité, qu'en est-il des instances qui, révélées en brousse, trouvent néanmoins place dans l'espace habité ? Tel est le cas chez les Bassar des *awaa* individuels, ces entités matérialisées par un support amovible (pierre, trophée de chasse ou tout objet marqué d'étrangeté) qui, après une rencontre dont on dit qu'elle ne doit rien au hasard, sont emportées par leur découvreur dans sa maisonnée, puis, une fois révélée leur nature de puissance surnaturelle, placées à l'intérieur d'une

---

\* Ce texte a bénéficié des lectures attentives et des commentaires féconds de plusieurs membres du groupe, dont en particulier Marcello Carastro, Michel Cartry et Renée Koch Piettre. Qu'ils en soient remerciés.

1. Les entités dites *ditangbandi* des Bassar présentent de nombreuses similitudes avec les *tangwana* des Kasena étudiés de façon approfondie par D. LIBERSKI-BAGNOUD, *Les Dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, Paris 2002.

2. Représentés avant tout par ces aïeux très particuliers qui, grâce à leurs pouvoirs surnaturels, ont été en mesure d'achever leur vie non en mourant mais en s'enfonçant sous terre, soustrayant du coup leur cadavre au traitement des rites funéraires et se distanciant ainsi de la catégorie des ancêtres pour se rapprocher de celle des *atangban* (plur. de *ditangbandi*). Une telle implantation en un lieu d'élection (le point précis de leur disparition sous terre) ne leur retire néanmoins rien de leur rôle d'instance parentale, de sorte que ces instances participent autant des *atangban* que des ancêtres (cf. S. DUGAST, « Rites et organisation sociale : l'agglomération de Bassar au Nord-Togo », thèse de doctorat, Paris, EHESS, 1992, p. 658-668).

3. C'est à ce point le cas du culte des ancêtres chez les Bassar que, dans cette société, nul élément extérieur, comme ceux qui pourraient marquer la singularité de chaque ancêtre, ne vient s'adjoindre au mur nu qui suffit comme réceptacle des matières sacrificielles, tenant lieu, à lui seul, de ce qu'il est convenu d'appeler un autel.

case spécifique, la case des *awaa*. C'est là, au cœur de la cour, que seront effectués tous les sacrifices qu'elles exigent. Si de tels exemples brouillent quelque peu la distinction entre brousse et zone habitée, une autre catégorie de puissances entretient un rapport à l'espace plus indéterminé encore.

Cette catégorie est celle des instances prénatales individuelles, ainsi désignées pour avoir pris part à la constitution de chaque personne dans le monde de l'origine. Établies dans un univers lointain (céleste pour certaines, aquatique pour d'autres), ces instances ne se présentent que fugacement, à l'occasion d'un rituel *ad hoc*, au lieu conçu pour la rencontre (qui est en outre lui-même variable, en fonction de critères stricts), réduisant pratiquement leur présence au seul temps du rite, et uniquement au prix d'un dispositif rituel complexe, fait d'un assemblage d'éléments divers dont le montage puis le démontage mobilisent une part notable de l'activité des participants.

De telles propriétés font de cette catégorie d'instances l'une des plus propices, chez les Bassar, à l'analyse des relations entre physionomie de l'autel et forme de la mise en présence. À ce caractère éphémère de l'apparition sur les lieux du rite s'ajoute une grande variabilité dans la manière dont, d'un cas à l'autre, le rituel est conduit. Ces instances prénatales ont en effet pour autre particularité d'avoir des degrés d'exigence variés selon les individus. Tout dépend, dans ce domaine, de la teneur des paroles prononcées par chacun devant ces instances avant la venue au monde parmi les humains. Certaines personnes sont liées par leurs paroles prénatales à des obligations rituelles qui s'étendent sur toute la durée de leur vie tandis que d'autres sont totalement affranchies de pareilles contraintes. Les premiers devront se soumettre à un long cycle rituel, dont la nature est fixée par le type d'instance impliqué.

Les différentes phases d'un tel cycle sont elles-mêmes déterminantes quant aux moyens à mettre en œuvre pour contraindre l'instance à se présenter sur l'aire rituelle. Déjà tributaire des conditions mentionnées à propos de leur origine lointaine, l'éphémère mise en présence de ces instances ne se réalise en effet, pour ces cas de paroles prénatales contraignantes, qu'en certains emplacements précis qui ont ceci de remarquable que leur localisation dépend de l'étape en cours. Divers endroits de la maisonnée, mais aussi parfois de l'espace extérieur (tels ces carrefours situés aux confins du quartier et de la brousse), sont ainsi impliqués au fur et à mesure de l'avancée dans le cycle rituel correspondant. Les changements de lieux investis par le rituel seront donc susceptibles d'être mis en correspondance avec de notables changements d'état dans la relation avec l'instance, fournissant autant d'éclairages nouveaux sur les traits qui lui sont attribués. Par la combinaison de ces contraintes de divers ordres, l'exemple des instances prénatales est donc bien l'un des plus appropriés, chez les Bassar, à une réflexion sur ce que la performance rituelle révèle des propriétés prêtées à l'instance, non seulement à partir de la configuration de l'autel – et de la forme particulière de mise en présence que celle-ci est censée susciter –, mais aussi de la diversité des lieux où cette performance rituelle doit se tenir.

### **Les instances du monde prénatal**

La croyance en l'existence d'instances prénatales attachées à chaque individu est un trait répandu parmi les populations de l'aire culturelle voltaïque<sup>4</sup>. Dans la plupart d'entre elles, une place prépondérante est accordée à la notion de soleil personnel, en tant que dépositaire des principales composantes du destin individuel. Une telle conception commune connaît cependant d'amples variations, chaque société ayant développé sa version propre<sup>5</sup>. Dans le voisinage immédiat des Bassar, certaines ethnies, comme les Kotokoli et les Kabyè, bien qu'appartenant à la même aire culturelle, ont élaboré des systèmes de croyances assez différents où, en l'état actuel des connaissances, toute référence au soleil personnel est absente, tandis qu'est particulièrement développée la conception d'un rapport individuel avec un génie aquatique. Tirant parti de ce contexte particulier, les Bassar semblent avoir réalisé une synthèse entre les deux modèles : à une référence au soleil prénatal qu'ils partagent avec les populations du premier ensemble auxquelles ils sont étroitement apparentés, ils ont joint le complexe de croyances relatif à un génie de marigot individuel, de sexe opposé au sujet et même considéré comme son conjoint prénatal, complexe de croyances dont ils auraient emprunté le modèle à leurs plus proches voisins, les Kotokoli<sup>6</sup>.

---

4. On désigne ainsi l'ensemble des sociétés culturellement apparentées qui sont principalement établies dans la majeure partie du Burkina Faso, du Nord du Ghana et du Nord du Togo.

5. M. Cartry, dans le compte-rendu de ses conférences à l'EPHE, *Annuaire EPHE, Section des sciences religieuses*, t. 107 (1998-1999), Paris 1999, p. 69-83, a ainsi proposé une étude comparative très instructive des variations de telles représentations à partir de celles qu'ont développées quatre populations voltaïques (Gourmantché, Mwaba-Gurma, Tallensi et Nankanse).

6. Même à propos des Kabyè, où elle est plus abondante que sur les Kotokoli (qui semblent partager le même système rituel et symbolique en la matière), la documentation sur ces populations voisines ne permet pas de se faire une idée précise de la nature exacte des instances impliquées (en particulier quant à savoir s'il s'agit d'instances prénatales). En revanche, sur le plan des pratiques rituelles afférentes (surtout chez les Kabyè, voir R. P. SOURNIN, « L'initiation des filles chez les Kabrés [Nord-Togo] », *Notes Africaines* 36 (1947), p. 18-21; R. VERDIER, « Les structures socio-religieuses des Kabré du Nord-Togo », thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, Université de Paris-Sorbonne, Paris 1962; *id.*, « Contribution à l'étude de la notion d'être humain dans la pensée et la société kabré (Togo) », dans *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris 1973, p. 327-330; *id.*, *Le Pays Kabyé : Cité des Dieux, Cité des Hommes*, Paris 1982; B. CRIDEL, « La jeune fille, l'épouse et la mère dans la société kabré », Documents du CERK [Centre d'Études et de Recherches de Kara], Piya [Togo] 1967, p. 78-93; B. W. KARMA, *Croyances, philosophie et comportements des Kabyè*, Atakpamé 1977; je remercie Marie Daugey pour m'avoir signalé d'utiles compléments dans cette liste), les descriptions disponibles confirment d'importantes similitudes avec celles en vigueur chez les Bassar (similitudes assorties de différences notables, mais qui sont alors l'effet de transformations significatives, venant renforcer plutôt qu'infirmier l'hypothèse d'une référence commune). Pour ce qui est des Kotokoli, les sources, encore très parcellaires (I. DE CRAENE, « Les protecteurs invisibles des Tem. Sokodé, Togo », *EDITEM* 1986, 18 p. multigr.; S. LALLEMAND, « Religion et territorialité : fécondité et tronçons de rivières chez les Kotokoli du Togo », dans J.-F. VINCENT, D. DORY, R. VERDIER, *La construction religieuse du territoire*, Paris 1995, p. 273-286), font tout de même apparaître des indices qui accréditent les déclarations de certains Bassar affirmant avoir emprunté ce complexe rituel à leurs voisins, ce qui n'exclut pas, bien entendu, qu'il ait fait par la suite l'objet d'une nouvelle élaboration de leur part. Plus loin des Bassar, et même hors de l'aire culturelle voltaïque, on trouve, chez les Evhé du sud du Togo, d'étonnantes ressemblances avec les faits bassar, sinon dans l'appareil rituel, du moins dans les conceptions développées autour de la notion d'un conjoint prénatal : A. DE SURGY, « La relation au conjoint idéal et le statut de l'imaginaire chez les Evhé », *Journal des Africanistes* 50/2 (1980), p. 73-105. Pour en revenir aux sociétés voltaïques, on se doit d'ajouter que, bien que ne paraissant pas

Si tout semble indiquer que, chez les Bassar, ces deux types d'instance paraissent provenir d'horizons distincts, ils s'intègrent néanmoins dans un système de représentations commun, qui leur assigne en outre une certaine complémentarité : tandis que le soleil est décrit comme le créateur de la personne (l'instance qui lui a insufflé la vie), le génie de marigot est présenté comme l'entité qui l'a dotée d'attributs corporels essentiels tels que les divers orifices vitaux ou encore les doigts et les lignes de la main, toutes réalisations faites au moyen de percements, de coupures et d'entailles<sup>7</sup>. En échange des services rendus, chacune de ces instances demande à la personne ce qu'elle va lui donner une fois parvenue dans le monde des hommes. La promesse faite en réponse à cette demande par ceux qui cèdent à cette sollicitation (car il est possible de ne pas lui donner suite) constituera la base des réclamations sacrificielles de

avoir bénéficié d'apports comparables, les populations qui accordent une place majeure à la notion de soleil prénatal ne sont pas pour autant dépourvues de toute croyance en l'existence de génies de rivière associés, d'une façon ou d'une autre, à la formation de la personne avant sa venue au monde. Ainsi, chez les Gourmantché du Burkina Faso, il est fait mention du *kikilga*, cet être qui est d'abord « l'homme dès son premier commencement » (et à ce titre, pour chaque personne, l'entité qui formule ses paroles prénatales devant Dieu) et qui ensuite, durant la vie terrestre, devient, à l'instar de ce qui est décrit chez les Bassar à propos du génie de marigot de chacun, « comme une sorte de "génie" tutélaire tour à tour protecteur et persécuteur », susceptible de rejoindre l'eau de la rivière dont il est issu et auquel un culte peut être rendu (M. CARTRY, « Le lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché », dans *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris 1973, p. 255-282 : p. 256). Chez les Mwaba-Gurma, en l'absence de référence explicite à l'existence de génies de rivière personnels, c'est l'un des autres aspects mentionnés chez les Bassar qui semble présent puisqu'on trouve une indication relative à la croyance en un conjoint prénatal pour chacun : A. DE SURGY, « Les cérémonies de purification des mauvais projets prénataux chez les Mwaba-Gurma du Nord-Togo », *Systèmes de pensée en Afrique Noire 3, Le sacrifice* (1979), p. 9-73, p. 32, n. 48 ; *id.*, *La Divination par les huit cordelettes chez les Mwaba-Gurma (Nord Togo)*, 1, *Esquisse de leurs croyances religieuses*, Paris 1983, p. 268-269, n. 49.

7. Toutes ces marques laissées par le génie de marigot sur le corps de la personne seraient en outre celles par lesquelles il parviendrait à la reconnaître une fois celle-ci parvenue dans le monde des hommes après la naissance. C'est grâce à ce procédé que, malgré la rupture que constitue cette venue au monde, le lien qui existait entre les deux êtres pourra être renoué et perdurer tout au long de l'existence terrestre de la personne, bien que sous une forme bien sûr profondément modifiée. Ce sont des préoccupations comparables qui se manifestent à la mort de l'individu, justifiant des pratiques qui semblent inspirées tout droit de celles qui sont prêtées à son génie de marigot (même si ce dernier n'a alors pas conscience du rôle qu'elles joueront juste après la naissance de la personne) : avant l'enterrement d'un défunt, des « scarifications » sont tracées sur son visage à l'aide d'une pommade particulière ; omettrait-on de le faire que les ancêtres, dans l'incapacité de reconnaître le défunt, le renverraient comme un être étranger à leur communauté, compromettant ainsi le processus de son ancestralisation. Toutefois, entre les deux situations, les rapports ne sont pas que de similitude. Là où le génie de marigot imprime à son fiancé des marques qui le singularisent parmi tous les humains, les deuilleurs appliquent sur le corps du défunt des traces qui opèrent comme marqueurs claniques : c'est en tant que membre de leur clan que les ancêtres devront reconnaître au défunt la possibilité de se joindre à eux. D'autre part, les marques laissées par le génie de marigot lui permettent de reconnaître son fiancé une fois celui-ci passé dans l'autre monde qu'est pour lui celui des hommes, tandis que les deuilleurs agissent de même afin que d'autres qu'eux, les ancêtres, qui pour eux sont dans l'autre monde, puissent reconnaître le défunt. Et cette reconnaissance sera, dans le cas du génie de marigot, le moyen par lequel pourra être maintenu un lien qui préexistait au changement de monde de la part de l'être marqué, tandis que dans le cas du deuil elle sera la condition nécessaire de l'instauration d'un lien nouveau, en l'occurrence l'intégration de l'être marqué à la communauté de l'autre monde.

l'instance<sup>8</sup>. En fonction des réponses qu'elle aura données, la personne est ainsi susceptible de devoir se plier tout au long de sa vie aux exigences de deux cycles rituels : celui de *yilpu yati* pour les paroles prononcées devant le soleil<sup>9</sup>, celui de *nsanni yati* pour celles formulées devant le génie de marigot.

Les conditions concrètes de développement de chacun de ces cycles semblent pour une large part se conformer à cette complémentarité. Le soleil fera connaître ses exigences en perturbant, à des âges précis de la vie, la croissance de l'intéressé, faisant notamment obstacle au franchissement normal d'étapes essentielles de son développement personnel, par exemple quant à l'accès à certains statuts. On dit à ces occasions que Uwaakpil, l'instance qui seconde le soleil personnel et fait figure de médiateur, « tend son pied » pour interrompre le flux spontané qui, depuis le monde de l'origine, devrait apporter à l'intéressé les éléments de sa personnalité en devenir.

De son côté, le génie de marigot se rappellera au bon souvenir de son « fiancé » principalement en troublant son sommeil, soit par des cauchemars ayant notamment pour thème dominant celui de l'eau (avec, en particulier, des scènes de noyade), soit par des traces qu'il laisse durant la nuit sur le corps de l'intéressé et qui seront découvertes au réveil : les plus souvent mentionnées sont de fines cicatrices sur le ventre, faits qui révèlent à nouveau l'affinité du génie de marigot avec les incisions et percements ; ou encore les yeux couverts d'une substance pâteuse, phénomène en rapport avec le pouvoir qui lui est reconnu, une fois qu'il a pratiqué les percements à l'origine des orifices corporels, de les obstruer à tout moment. Le *kinyiɲkpintii* (nom par lequel les Bassar désignent le génie de marigot) peut aussi se manifester en perturbant le cours des activités quotidiennes de l'intéressé : inexplicablement, ce que le sujet accomplissait de façon routinière tous les jours, il se trouve soudain incapable de le mener à bien. On dit alors que le *kinyiɲkpintii* « met sa main » dans les activités de la personne, entravant chacun des gestes les plus courants en quoi elles consistent. Mais le champ d'intervention principalement reconnu comme propre au *kinyiɲkpintii*

---

8. Cette représentation parfaitement dualiste des modes d'instauration des dettes prénatales n'est pas partagée par tous les informateurs. Les plus réticents à y souscrire, qui sont aussi ceux qui sont présentés comme les introduceurs des rites de génies de marigot dans l'agglomération de Bassar, proposent une vision plus complexe, mais qui intègre pour l'essentiel la précédente. Selon eux, quand Dieu crée une personne, il la crée avec son génie de marigot et il les place tous deux dans l'eau. C'est là qu'ils vont connaître un temps de vie commune, de type conjugal, avant que le sujet ne se décide à passer dans le monde terrestre et pour cela quitte, parfois brusquement, son conjoint prénatal. Les circonstances de cette séparation, avec notamment les dommages causés le cas échéant aux affaires du génie de marigot dans le mouvement même de cette brusque séparation, seraient responsables d'une autre forme de « dette » engagée vis-à-vis de l'instance, qui consisterait en un « remboursement » – ou une restitution – des objets endommagés. C'est pourquoi le plus important des rites effectués au génie de marigot combine offrandes d'objets (en vue de la restitution) et opérations proprement sacrificielles (en guise de règlement de la dette).

9. Cycle qui peut inclure une extension particulière avec l'initiation à la divination, *tibɔɔl* (cf. S. DUGAST, « Les rites d'initiation des devins bassar du Nord-Togo », dans C. JACOB [éd.], *Lieux de Savoir*, 1, *Espaces et Communautés*, Paris 2007, p. 54-76 ; « L'au-delà de la vieillesse comme étape ultime de la vie. Parole prénatale, cycle rituel et cycle de vie chez les Bassar du Togo » dans A. GUERCI et S. CONSIGLIERE [éd.], *Vivere e « curare » la vecchiaia nel mondo, Living and "Curing" Old Age in the World*, 3, *La Vecchiaia nel Mondo, Old Age in the World*, Gênes 2002, p. 235-253, p. 241-246).

est plus globalement celui de la fécondité : en tant que conjoint prénatal de l'intéressé (l'un des noms par lesquels on le désigne est d'ailleurs celui de « fiancé du marigot », *uboonkpinni*), il est présenté comme particulièrement enclin à la jalousie, notamment vis-à-vis du conjoint réel de son ancien « fiancé », et à ce titre il est porté à entraver la fécondité de cette union.

Une observation croisée des procédures engagées pour chacun de ces cycles montrerait que la complémentarité entre soleil personnel et génie de marigot est plus nette encore dans les pratiques rituelles que dans les quelques éléments de croyance qui viennent d'être rapportés<sup>10</sup>. Pourtant, aussi rigoureusement établie soit-elle, cette complémentarité est loin d'être absolue.

Ainsi, alors que tout rite adressé au soleil personnel renvoie nécessairement à la parole prénatale de l'intéressé (il n'est pas de rite destiné à cette instance qui ne s'inscrive dans le cycle rituel de la dette), il en va autrement de ceux accomplis pour le génie de marigot : à côté de tels rites liés au règlement, étendu sur tout un cycle, de la promesse prénatale (pour ceux qui ont eu à la prononcer dans le monde de l'origine), tout individu est tenu, à certaines étapes essentielles de sa vie, d'effectuer à son *kinyiŋkpintii* des sacrifices précis, et ce même s'il s'est abstenu de toute promesse auprès de celui-ci. Accomplis en diverses circonstances, ces sacrifices empruntent tous la même forme générale et sont désignés du même nom : il s'agit du rite de *tigiikaal*, dont une description détaillée sera présentée ici. Ce rite est notamment effectué à la puberté, avant les grandes battues de saison sèche, par tous les garçons, les filles devant l'accomplir généralement (selon les prescriptions de la consultation divinatoire de rigueur) avant leur mariage ainsi qu'avant leur premier accouchement (certaines préfèrent même y recourir avant chacun de leurs accouchements). C'est donc, sous cette forme, un rite certes individuel, mais auquel nul, pratiquement<sup>11</sup>, ne saurait se soustraire. Il s'applique à toute la population, à la différence des étapes du cycle rituel de la dette qui, elles, comme dans le cas du soleil, sont réservées à ceux que contraignent des paroles prénatales particulières.

Ce cycle, qui constitue donc l'autre grande catégorie de rites dédiés au génie de marigot, commence généralement par quelques simples libations, lorsque l'intéressé est encore en bas âge. Il se poursuit par une série d'étapes relativement bien identifiées : d'abord une succession de règlements partiels mais réitérés (en fonction de la pression exercée sur l'intéressé par son *kinyiŋkpintii*, mais avec une tendance à compter un nombre croissant de volatiles à sacrifier<sup>12</sup>), règlements qui suivent tous le cane-

---

10. Les parallèles et les contrastes qui transparaissent déjà dans cette esquisse des représentations à l'œuvre nous invitent à envisager, pour l'étude des pratiques rituelles, de procéder à certains éclairages mutuels par mise en regard de quelques séquences empruntées à chacun des deux cycles, même si dans les pages qui suivent l'attention restera centrée sur la question de la mise en présence de l'instance dans le cadre du seul cycle de *nsanni yati*, attaché au génie de marigot.

11. Si le caractère obligatoire de l'accomplissement de ce rite est moins marqué pour les jeunes femmes que pour leurs homologues masculins, il n'en reste pas moins que celles-ci devront s'y soumettre sous une forme ou sous une autre, et à un moment ou à un autre de leur cycle de vie.

12. Dans ces cycles rituels dédiés aux instances prénatales, il y a une tendance à mettre en parallèle le développement physique de l'enfant et l'importance, en nombre et en taille, des animaux sacrificiels (pour le cycle du soleil, voir S. DUGAST, « L'au-delà de la vieillesse », *op. cit.*, p. 235-253, p. 241-246).

vas du rite de *tigiikaal* (c'est d'ailleurs par ce nom qu'on les désigne); ensuite, quand l'intéressé atteint l'âge adulte, vient le règlement complet sous la forme du rite de *nsanni yati* proprement dit (qui inclut la procédure de *tigiikaal* mais à l'intérieur d'un cadre rituel plus complexe), immédiatement suivi du rite de *gangutuku* (aujourd'hui remplacé, nous le verrons, par une procédure simplifiée); enfin, dans le cours restant de la vie de l'intéressé, prend place une nouvelle série de rites de *tigiikaal* ayant subi certains changements significatifs tant dans la localisation que dans les procédures, changements sur lesquels nous reviendrons abondamment à la fin de cet article.

Dans ce contexte du cycle rituel de la dette, le rite de *tigiikaal* a ainsi principalement le statut d'étape préliminaire avant le couronnement, au sens propre comme au sens figuré (de nombreux attributs considérés comme ceux du chef étant à cette occasion proposés au *kinyinkpintii*), que constitue l'étape dite de *nsanni yati*. Une fois franchie cette étape cruciale, la nature des rapports entretenus avec le *kinyinkpintii* en sera affectée, et c'est pourquoi les occurrences ultérieures du rite de *tigiikaal* emprunteront une forme si nettement modifiée.

L'existence d'une vaste catégorie de rites, indépendante de la question de la dette prénatale et du cycle rituel associé à son règlement, n'est pas le seul trait de la sphère rituelle des génies de marigot qui n'a pas de correspondant dans celle du soleil personnel. Les pratiques associées en matière de divination en forment un autre. Qu'il s'agisse du soleil prénatal ou du génie de marigot, la dette d'une personne à leur égard est révélée par une série de consultations de devins menées selon la plus courante des techniques divinatoires pratiquée chez les Bassar, la technique du bâton. C'est un procédé, très répandu parmi les sociétés de l'aire voltaïque, qui, par une série de questions-réponses, suivant une arborescence de catégories prédéfinies pour la plupart, permet d'établir l'origine de certaines infortunes et de prescrire par voie de conséquence le type de rituel à accomplir pour satisfaire l'instance reconnue responsable. Dans le cas spécifique du génie de marigot et du cycle de la dette qui lui est due, un autre type de consultation intervient en complément, juste avant la mise en œuvre de l'étape principale qu'est le rite de *nsanni yati* : la consultation dite sur le trou *ɲkantambɔɔl*, trou de collecte des eaux usées situé au centre de toute case d'habitation. Ce type de consultation est très proche dans sa forme de l'autre grande technique de divination que pratiquent les Bassar après celle par le bâton, la consultation dite « sur le tabouret » au cours de laquelle le devin se fait posséder par son *diwaal* qui dès lors communique verbalement avec les participants par le truchement de la bouche du devin, ce *diwaal* ayant en outre la capacité de convoquer par la suite les instances avec lesquelles l'assemblée souhaite dialoguer<sup>13</sup>. Dans la forme particulière que prend une telle consultation lorsqu'elle est opérée sur le trou *ɲkantambɔɔl* pour les besoins du rite de *nsanni yati*, c'est donc le génie de marigot en personne qui, après les préliminaires d'usage pris en charge par le *diwaal* du devin, se présente

---

13. Voir à ce sujet S. DUGAST, « "Ouvrir la bouche de l'ancêtre" : le processus d'ancestralisation à travers quelques séquences des rites funéraires chez les Bassar du Nord-Togo », *Systèmes de pensée en Afrique Noire* 11, *Le Deuil et ses rites* II (1991), p. 153-155; « Rites et organisation sociale : l'agglomération de Bassar au Nord-Togo », *op. cit.*, p. 466-468; « Une agglomération très rurale. Lien clanique et lien territorial dans la ville de Bassar (Nord-Togo) », *Journal des Africanistes* 74 (2004), p. 208.

devant l'intéressé et lui réclame directement le paiement de sa dette. Plus exactement, le principe de ce règlement ayant déjà été acquis à la suite des consultations antérieures opérées par le bâton, le *kinyiŋkpintii* vient à cette occasion fixer les détails de la cérémonie grandiose de *nsanni yati* que l'intéressé se prépare à accomplir en son honneur. C'est donc cette forme de consultation divinatoire, et le dialogue direct qu'elle permet d'instaurer avec l'instance concernée, qui est totalement absente du domaine du soleil personnel : on n'imagine pas, chez les Bassar, une personne s'entretenant par ce biais, dans un cadre relationnel qui fait une place notable à une certaine forme d'intimité, avec son soleil personnel. Il faut voir dans cette différence l'effet de spécifications essentielles dans les attributs reconnus à l'instance, seul le génie de marigot présentant, parmi les entités prénatales, les caractéristiques requises pour une mise en présence qui emprunte de tels contours. C'est que le *kinyiŋkpintii* n'est pas seulement une instance prénatale, il est aussi (ce que n'est pas le soleil) une entité de brousse (trait qui le rapproche d'un *diwaal*, nous aurons l'occasion d'y revenir).

La teneur du dialogue engagé lors de cette consultation assez particulière livre d'autres traits ayant tendance à éloigner un peu plus, d'un point de vue catégoriel, le génie de marigot de cette autre instance prénatale qu'est le soleil personnel, et à le rapprocher d'entités fort différentes, comme les ancêtres. Certes, les propos échangés portent d'abord sur l'animal qui, parce qu'il est le plus imposant et, partant, le plus coûteux de tous ceux qui devront être rassemblés, est celui qui représente la part principale de l'effort fourni par l'intéressé pour régler sa dette. Cet animal, une brebis, est qualifié de monture du *kinyiŋkpintii* (on dit que c'est son « cheval »), au même titre que l'est, dans le cadre du cycle du soleil personnel, le bouc, quadrupède auquel certains raccourcis de langage réduisent la dette due au soleil. Jusqu'ici, par conséquent, rien qui ne soit en faveur d'un nouveau parallèle entre les deux sphères rituelles dévolues aux deux instances prénatales que sont le génie de marigot et le soleil personnel. Pourtant, si dans le cas du premier il est nécessaire de s'entretenir directement avec son conjoint prénatal par le biais de la consultation adéquate, c'est moins pour évoquer cette part essentielle de la promesse prénatale que pour satisfaire aux autres exigences exprimées par le *kinyiŋkpintii*. Particulièrement chatouilleux, celui-ci ne saurait accepter le règlement de sa dette sans l'exposition conjointe, pensée comme une restitution, des objets domestiques que l'intéressé, au moment de quitter le monde prénatal, aurait renversés ou endommagés dans sa précipitation à rejoindre le monde terrestre, ce départ tragiquement vécu comme une rupture du lien conjugal noué avec le *kinyiŋkpintii*. Cette exhibition d'objets est le creuset de multiples élaborations symboliques, mais parmi elles il en est une qui fait particulièrement figure de trait distinctif vis-à-vis de l'instance prénatale par excellence que constitue le soleil personnel en ce qu'elle évoque des traits plutôt caractéristiques, dans cette société, des ancêtres. Certaines des tournures employées par le *kinyiŋkpintii* s'exprimant par la bouche du devin lors de cette consultation font apparaître cette analogie de façon particulièrement claire. Le génie de marigot se plaint de ce que son conjoint prénatal – l'intéressé – a endommagé ou emporté son petit mortier à sauce, son balai ou encore sa savonnière (une calebasse contenant une éponge végétale). Du coup, privé de cet objet, son existence est amputée de tout le confort qui y est attaché. Or, c'est en des termes parfaitement similaires que les ancêtres sont susceptibles



de se plaindre auprès de leurs descendants, et de les persécuter en conséquence, si ceux-ci ont omis de jeter au carrefour certains de leurs vieux objets usuels, de ceux qui leur permettraient de mener une existence décente dans le monde des disparus<sup>14</sup>. Formellement différent du conjoint prénatal par le fait qu'aucun échange verbal n'est concevable avec lui par le truchement d'un devin qu'il posséderait, le soleil prénatal n'est en outre jamais conçu comme éprouvant de tels besoins.

Ainsi se présentent chez les Bassar, avec leur complémentarité marquée mais aussi leurs divergences profondes, les deux complexes de croyances et de pratiques rituelles centrées respectivement sur le soleil personnel et le génie de marigot. À la fois instance prénatale et être de brousse, empruntant également certains traits à la catégorie des ancêtres, le *kinyinkpintii* occupe dans la constellation des entités surnaturelles que reconnaissent les Bassar une place de choix par rapport aux interrogations qui nous animent. En quoi, dans un rite sacrificiel, le type d'opérations mises en œuvre, notamment à travers la forme donnée à l'autel, influe-t-il sur le mode de mise en présence de l'instance et en quoi tous ces éléments réunis contribuent-ils à l'émergence des traits prêtés à l'instance? Mais avant d'aborder la question dans ces termes, on fera une place aux discours tenus quant aux intrusions spontanées de l'instance. Celles-ci sont en effet comme une anticipation de ce qui se jouera au cours du rite, avec notamment l'implication de lieux préfigurant certains des éléments qui composeront l'aire sacrificielle lorsque se fera sentir la nécessité de conduire le rituel. Une deuxième section sera consacrée à une observation serrée du rite dans sa version la plus élémentaire (c'est le rite dit de *tigiikaal*), en s'attachant particulièrement aux singularités de l'aménagement des lieux et de l'enchaînement des actes, dans ce qu'elles font émerger des traits de l'instance elle-même. L'attention sera dirigée vers l'assemblage temporaire d'éléments fort divers qui constitue alors l'autel. Suivre, au fil du rite, et dans sa temporalité, la combinaison des groupements d'objets, la coordination des gestes, l'enchaînement des paroles, l'évolution des attitudes, comme de l'état des objets manipulés ainsi que du statut du bénéficiaire du rite, tels sont les angles d'approche au moyen desquels nous nous proposons, dans cette seconde section, de traiter le thème de la mise en présence de l'instance en relation avec la configuration, changeante, de l'aire sacrificielle. Enfin, tirant parti des potentialités supplémentaires que recèle ce domaine des génies d'eau avec la diversité propre aux étapes successives du cycle rituel du règlement de la dette, pour les personnes qui y sont soumises, une dernière section sera réservée aux changements des conditions de la mise en présence de l'instance au fur et à mesure de l'avancée dans le cycle et à ce que ces changements révèlent comme autres traits de l'instance.

Dans la section centrale, une question particulière retiendra notre attention. Si la venue de l'instance en ces lieux spécialement aménagés pour elle est sans conteste l'un des enjeux majeurs des opérations engagées, si elle est obtenue en outre, dans

---

14. Ce rapport aux objets usuels, réclamés avec vigueur auprès des humains, est bien entendu à mettre en parallèle avec l'autre caractéristique mentionnée comme critère de rapprochement entre ancêtres et génies de marigot, celle relative aux « scarifications » (cf. *supra*, n. 7). Dans les deux cas, ces caractéristiques, communes aux deux types d'instances, sont en même temps sans équivalent pour toute autre instance.

ce cas précis du génie de marigot, à grand renfort de maints procédés de séduction, elle est paradoxalement appelée à se réaliser à l'occasion d'un rite dont le nom même renvoie à l'idée de coupure<sup>15</sup>. Qu'une telle notion, plus coutumière des rites de séparation voire d'expulsion, soit ainsi convoquée pour désigner un ensemble d'actes et de paroles tout entier tendu vers le désir de voir l'instance se présenter là où on l'attend, pourrait sembler paradoxal. Un examen minutieux du rite dans ses composantes qui paraissent les plus significatives, avec l'éclairage complémentaire tiré des représentations relatives aux instances prénatales impliquées, nous aidera à donner un sens à cette apparente contradiction.

### Les intrusions du *kinyiŋkpintii* : une présence spontanée ?

Afin de rendre pleinement intelligibles certains des aspects de l'organisation du rite de *tigiikaal*, une brève présentation des agissements préalables du *kinyiŋkpintii* est indispensable. Pour faire connaître ses exigences sacrificielles, ce dernier n'a en effet d'autre solution que de se manifester auprès du sujet afin de le contraindre à mettre en œuvre le rite. Nous sommes dans une configuration d'ensemble où ce n'est pas l'intéressé qui prend l'initiative de la rencontre (sauf à titre préventif, comme dans le cas des rites obligatoires au moment de la puberté dont nous avons parlé), même si le moment venu il déploie tout ce qui est en son pouvoir pour la faire se réaliser, c'est l'instance qui l'exige. Comme y insistent régulièrement les Bassar, on n'accomplit pas un rite à l'adresse de son *kinyiŋkpintii* sans de sérieuses raisons préalables, c'est-à-dire sans y avoir été acculé à la suite d'une série d'infortunes. En d'autres termes, le *kinyiŋkpintii* n'est pas l'une de ces instances que l'on sollicite simplement en vue d'accroître sa réussite dans quelque domaine que ce soit. Si lors du rite sa venue est certes ardemment souhaitée, ce n'est que parce que la rencontre a d'abord été exigée par le *kinyiŋkpintii* lui-même, et les acteurs du rite ne se privent pas de le lui rappeler, comme nous le verrons.

Parmi les divers moyens déjà énumérés qu'emploie un *kinyiŋkpintii* pour faire connaître ses revendications auprès de son fiancé terrestre, le plus significatif est sans doute celui qui emprunte le canal des rêves. La façon dont il agit dans ce domaine est soigneusement commentée par les Bassar car ils y voient la raison d'être de plusieurs aspects essentiels de l'organisation des rites accomplis pour satisfaire cette instance. À son tour, cette façon de troubler le repos du sujet résulte pour une large part des

---

15. Le verbe « couper », *gii*, est en effet le principal composant des deux noms, sous forme contractée pour l'un, étendue pour l'autre, qui sont donnés au rite. *Tigiikaal*, le nom contracté, est ainsi composé autour du radical *-gii-* (donc, le verbe « couper »), auquel sont accolés les affixes de classes *ti-l* et le dérivatif *-kaa-*, donnant *ti-kaal*, qui, en bassar, entre dans la composition de toute une série de termes ayant un verbe pour radical. Le sens de ce dérivatif, muni de ses affixes de classe, peut être rendu par l'expression « ce qui est destiné à ». *Tigiikaal* pourrait donc être traduit par : « ce (le rite) qui est destiné à couper ». Quant à l'autre nom, qui est en fait une expression, il prend, comme dans beaucoup de sociétés de la même aire culturelle, une forme injonctive du type : « que l'on fasse x ». Le rite qui nous intéresse est ainsi désigné par l'expression « *bi gii u* », lit. « qu'on lui [à l'intéressé] coupe ». Quel que soit celui de ces deux modes de désignation que l'on retienne, on a donc bien affaire à une terminologie qui place l'idée de coupure au centre de l'action engagée.

conceptions que se font les Bassar de leur habitat comme protection contre les menaces multiples venues du dehors et, pour une autre part, de leurs représentations, dans ce contexte, de la venue au monde d'un enfant.

Une maisonnée bassar est formée pour l'essentiel d'une cour, délimitée par un mur d'enceinte et occupée par plusieurs cases rondes à toit de paille qui constituent les appartements d'autant de femmes et de leurs enfants. L'accès principal à cette cour se fait par une case vestibule à deux portes, véritable sas placé sous le contrôle du doyen de l'habitation. Le mur extérieur de cette case, du côté intérieur de la cour, est, cela a été brièvement évoqué en début de cet article, le lieu où sont effectués les sacrifices aux ancêtres car l'on dit que cet édifice est leur résidence. Ils sont ainsi idéalement placés pour contrôler les allées et venues des entités invisibles, prolongeant dans ce domaine l'activité vigilante du doyen qui pour sa part opère surtout dans le monde visible. Toute demeure bassar comprend également une case des *awaa*, ces êtres de brousse qui se font octroyer une place au sein de l'espace habité en contraignant certains des membres de la maisonnée à leur rendre un culte après une rencontre interprétée comme la manifestation d'une élection. Introduits dans la cour à la faveur d'une telle relation individuelle, ces *awaa* apportent dorénavant leur protection, bien sûr en priorité à la personne qu'ils ont choisie, mais aussi, au-delà, à toute la maisonnée. Enfin, une cour est également placée sous le contrôle d'une puissance médecine préparée exclusivement à cet effet par un spécialiste et enterrée par ses fondateurs; sans elle, toute vie serait à terme impossible dans cet espace ainsi constitué<sup>16</sup>.

La protection assurée par ces trois catégories d'instances est coextensive à la cour : elle a donc pour limite les murs d'enceinte de cette dernière, avec par conséquent pour principaux points de vulnérabilité les lieux seuils, tels que la case vestibule (gardée par les ancêtres) et la case des *awaa* individuels (gardée par les *awaa* de la cour)<sup>17</sup>. Nous verrons qu'un autre lieu seuil, le trou d'évacuation des eaux de ruissellement et des eaux usées, constitue un troisième point de passage potentiel entre l'extérieur et l'intérieur de la maisonnée et présente à ce titre lui aussi une certaine vulnérabilité.

Grâce à cette triple protection (assurée par les ancêtres, les *awaa* et la puissance médecine enterrée), quantité d'êtres indésirables se trouvent dans l'incapacité de pénétrer dans cette enceinte. Nombre d'entre eux convoitent pourtant un accès en ce lieu, principalement pour profiter de la nourriture préparée par les hommes, fort

---

16. Cf. S. DUGAST, « Une agglomération très rurale », *op. cit.*, p. 213-214.

17. On dit de cette case (*kuwaadii* : la case [*kudii*] des *awaa*) que son toit de paille se dégrade bien plus vite que celui de n'importe quelle autre case, et qu'il faut par conséquent en changer plus souvent, en raison du mode de locomotion particulier des *awaa* : ceux-ci passent à travers le toit, et chacun de ces passages endommage chaque fois un peu plus la toiture. Outre les déplacements quotidiens du *diwaal* (ou des *awaa*) résident(s), il faut compter avec les allées et venues massives des jours de fête (que sont pour les *awaa* les jours de sacrifice, à l'occasion desquels le *diwaal* destinataire invite tous ses « amis » – autres *awaa* – à prendre part aux festins sacrificiels, une offrande particulière [*buwaasaa*, la pâte, *busaa*, des *awaa*] leur étant réservée à cet effet). Enfin, il faut également prendre en compte les brusques déplacements qui sont demandés au *diwaal* d'un devin lorsque ce dernier l'envoie sans tarder quérir une autre instance (nouveau *diwaal* dans le cas d'une initiation à la divination; ancêtre dans le cas d'une consultation courante sur le tabouret; *kinyiŋkpintii* enfin lors d'une consultation sur le trou *ŋkantambɔɔl*).

appréciée, surtout lorsqu'elle est sacrificielle. S'agglutinant contre les parois du mur d'enceinte sous l'effet d'une irrésistible attraction, mais contenus dans leur désir de s'introduire dans la cour par les forces émanant de toutes les protections dont celle-ci est dotée, ils reçoivent le nom évocateur de *binakanliibi*, « ceux qui sont collés ». Véritables filtres, ces différentes protections opèrent un tri entre les entités qui peuvent légitimement s'introduire dans l'espace habité – souvent pour y percevoir les offrandes sacrificielles qui leur sont destinées – et celles qui se voient interdire un tel accès.

Dans ce contexte, un *kinyiɣkpintii* qui tente de pénétrer dans la cour pour perturber le sommeil de celui qui fut son conjoint est contraint d'utiliser des moyens particuliers. Nous verrons sous peu ce que cette stratégie emprunte aux conditions mêmes de la conception et de la venue au monde de l'enfant qui deviendra plus tard le sujet. Retenons pour le moment que, même s'il vient pour harceler l'un des habitants de la maisonnée, le *kinyiɣkpintii* fait partie des entités légitimées à s'introduire dans la cour dans la mesure où il est détenteur d'une créance sacrificielle vis-à-vis du sujet. Signalons d'autre part que, en tant qu'être aquatique, il se déplace de préférence le long des cours d'eau ou, à défaut, des rigoles d'écoulement des eaux. C'est donc tout naturellement qu'il trouve dans *nyimbun*, le trou d'évacuation des eaux de ruissellement pratiqué au bas du mur d'enceinte (parfois en tient lieu le trou d'évacuation de la douchière, lui aussi appelé *nyimbun*), un passage discret entre l'extérieur et l'intérieur de la cour adapté à ces diverses contraintes. Le *kinyiɣkpintii* se glisse donc par ce trou dérobé pour, fort de la légitimité qu'il détient vis-à-vis de son ancien conjoint sans toutefois en abuser, s'introduire dans la cour en évitant d'être repoussé par les forces de protection qui la gardent, puis, une fois franchie cette limite que constitue le mur d'enceinte, poursuivre son chemin jusqu'à pénétrer dans la case de l'intéressé. Là, il trouve un autre orifice qui lui est tout aussi parfaitement adapté : le trou *ɣkantambɔɔl* dont il a été question à propos de la forme de consultation très particulière mise en œuvre pour prendre connaissance des exigences du *kinyiɣkpintii* avant l'accomplissement du rite de « couronnement » de *nsanni yati*. Rappelons que ce trou, petite cavité aménagée au centre de la pièce, est destiné à recueillir les eaux usées de la case. Notamment, nous aurons l'occasion d'y revenir, il assure la collecte des liquides organiques, qu'il s'agisse de ceux produits par la parturiente lors de l'accouchement ou des urines nocturnes des enfants en bas âge qui dorment avec leur mère.

Entre ce trou et celui dit *nyimbun*, les correspondances sont multiples. Dans une large mesure, *ɣkantambɔɔl* est à chaque case ce que *nyimbun* est à la cour dans son ensemble. Chaque matin, l'occupante d'une case est tenue de curer le premier et d'en vider le contenu en le projetant hors de la cour à travers le second. Le même type de lien entre les deux trous s'observe au moment de l'accouchement qui, dans l'idéal, se produit dans la case de la parturiente : le placenta (*dibɔl*), expulsé au-dessus du trou *ɣkantambɔɔl*, est ensuite enterré hors de la cour, derrière le trou *nyimbun*. Ainsi, équivalence logique et contiguïté lient les deux orifices. Des différences formelles les distinguent toutefois l'un de l'autre : le premier est un trou vertical maçonné au centre de la case tandis que le second est un passage horizontal pratiqué à la lisière de la cour pour assurer une communication entre l'intérieur et l'extérieur. Comme en écho

à ces contrastes, le *kinyiŋkpintii* fera de chacun de ces orifices des usages distincts : le trou *nnyimbun* facilitera sa mobilité en lui assurant un passage à travers une barrière majeure – l'enceinte triplement protégée de la cour –, l'orifice *ŋkantambɔɔl* lui tiendra lieu de siège temporaire d'où il pourra harceler sans peine son fiancé terrestre. Mobilité en un lieu de la périphérie, station en un centre, la complémentarité entre les actions du *kinyiŋkpintii* autour de ces deux trous se double d'une complémentarité logique.

L'une de ces actions consistera donc à persécuter son ancien conjoint à travers les rêves. Parfois, lorsque le *kinyiŋkpintii* est particulièrement pressé d'obtenir ses offrandes sacrificielles, il peut aller jusqu'à provoquer le sommeil de la personne à tout moment, même si celle-ci n'est pas encore disposée à dormir. C'est ainsi que les Bassar expliquent les assoupissements éclairs : lorsqu'une personne s'endort tout à coup et se réveille aussitôt, c'est que son génie de marigot est en train de l'éprouver, action qu'il réitérera jusqu'à ce que le sujet finisse par s'en inquiéter et aille consulter un devin pour se faire confirmer ses soupçons. Ce type de harcèlement n'est possible que si le *kinyiŋkpintii* se tient à proximité, et c'est depuis le trou *ŋkantambɔɔl*, dit-on, qu'il agit alors.

En fait, la prédilection du *kinyiŋkpintii* pour ces lieux et ce trajet trouve son origine dans les conditions ayant présidé à la conception puis à la naissance de la personne qui, jusque-là, était son conjoint dans le marigot prénatal. À cet égard, le *kinyiŋkpintii* ne fait que suivre les traces de celui qui, ayant fait le choix de passer dans le monde des hommes, s'apprête à devenir un enfant. Car ce dernier est lui aussi d'abord un être qui n'a qu'une légitimité relative à s'introduire dans l'espace protégé de la cour, et il est lui aussi à l'origine un être de l'eau. Ainsi, il est soumis aux mêmes contraintes que le *kinyiŋkpintii* à sa suite (on pourrait même dire : à sa poursuite). La venue au monde d'une personne est en effet avant tout perçue en termes de changement d'espace : avant de prendre place dans le ventre d'une femme, l'individu vit dans l'espace prénatal que constitue le marigot de son clan, plus précisément le trou d'eau de ce marigot où sont rassemblés, par couples, les « âmes » des futurs membres du groupe et leurs *nnyiŋkpintiimu* respectifs. On se souvient que, selon une version répandue parmi les Bassar, « quand Dieu crée une personne, il la crée avec son génie de marigot et il les place tous deux dans l'eau ». À ce stade, l'« âme » (*kinay*) d'une personne s'apparente aux multiples êtres qui peuplent les divers lieux de brousse et partage notamment avec eux cette attraction vis-à-vis des cours occupées par les hommes, convoitées dans l'espoir d'y bénéficier, dans ce cas particulier, de la nourriture que ceux-ci ont coutume de préparer. En témoigne l'une des questions centrales que l'on pose lors de la consultation divinatoire qui accompagne toute naissance : le nouveau-né est-il « mangeur de pâte » (*usajil*) ? Une réponse affirmative rassure les consultants car on sait alors que l'enfant n'est pas venu pour repartir aussitôt, mais qu'il a bien pour projet de demeurer parmi les hommes.

Comment cet « étranger » qu'il est initialement parvient-il à déjouer toutes les barrières de protection dont est entourée la cour et à s'introduire en son sein pour y trouver une place ? Rien de tout cela ne lui serait possible sans le soutien d'un ancêtre

du lignage concerné (ou d'un lignage rituellement associé)<sup>18</sup>, qui est le futur ancêtre tutélaire de l'enfant (*usindaan*, notion souvent rendue, à tort, dans la littérature, par l'expression « ancêtre qui se réincarne »). Cet ancêtre est lui-même en quête d'une personne (*unil*) qu'il souhaite « sortir ». Il se rend à cette fin dans le marigot de son groupe (cette association de plusieurs lignages rituellement liés) et, parmi les êtres qu'il observe en compagnie de leurs *nyiykpintiimu* (plur. de *kinyiykpintii*), il en choisit un dont le caractère lui plaît. Quand l'accord est scellé entre les deux entités, en général à l'insu du *kinyiykpintii*, l'ancêtre introduit l'enfant dans la cour en passant par ce passage dérobé qu'est le trou *nyimbun*, suscite un rapport sexuel entre ceux qui seront les parents du nourrisson et, à la faveur de cette union, se glisse dans le ventre de la femme pour y faire prendre place le *kinay* qui le suit depuis le trou d'eau du marigot où il résidait jusque-là. La première partie de ce trajet, depuis ce lieu d'origine jusqu'au trou *ykantambool*, anticipe, on le voit, celui que fera plus tard le *kinyiykpintii* délaissé en quête de son conjoint fugitif. Si l'ancêtre tutélaire fait passer le *kinay* du futur enfant par le trou *nyimbun* d'évacuation des eaux de la cour et s'il le fait séjourner brièvement dans le trou *ykantambool* le temps que se produise l'union des époux nécessaire à l'aboutissement de sa démarche, c'est que ce *kinay* est un être de l'eau et comme tel plus à son aise pour se déplacer, franchir des seuils décisifs ou encore se tenir à l'affût en des lieux dont les fonctions essentielles ont un rapport avec l'eau. Être de l'eau lui aussi, le *kinyiykpintii* n'aura aucun mal à emprunter, le moment venu, le même trajet pour retrouver celui qui était encore son conjoint avant la conception.

Ces précisions apportées, on comprend que la démarche de l'ancêtre tutélaire soit rendue possible par sa faculté à s'introduire à l'intérieur d'un corps pour y déposer un élément étranger, faculté qu'il met en œuvre aussi bien pour faire entrer le futur enfant à l'intérieur de la cour à travers le trou *nyimbun* afin de le placer temporairement dans le trou *ykantambool*, que, aussitôt après, pour amener le même être à l'intérieur du corps de la femme par son orifice vaginal afin de le placer dans son utérus. Tout semble en effet se passer comme si les deux séries d'opérations requéraient le même type de compétence. Cette analogie fait apparaître le mur d'enceinte de la cour comme une membrane formant limite entre l'intérieur et l'extérieur d'un corps.

Par la suite, une fois la grossesse parvenue à son terme, l'enfant viendra au monde au-dessus du trou *ykantambool*, où son placenta sera également expulsé. Peu après, ce trou sera vidé des liquides produits par l'accouchement et ceux-ci seront projetés hors de la cour à travers le trou *nyimbun*; le placenta, quant à lui, on l'a vu, sera enterré derrière ce trou. Ainsi, explique-t-on, le *kinyiykpintii* qui, depuis qu'il a été abandonné par son conjoint, n'a de cesse de le retrouver, saura, grâce à ce placenta, que c'est dans cette cour que son désormais fiancé terrestre a élu domicile. Alors, se glissant dans la cour à travers l'orifice *nyimbun* placé juste au-dessus, il progressera jusqu'au trou *ykantambool* situé au centre de la case de la parturiente où il trouvera,

---

18. Nous verrons en effet qu'une telle intervention n'est pas une prérogative des seuls ancêtres du lignage concerné, mais qu'elle est ouverte également à ceux des lignages qui lui sont liés à travers un lien rituel réciproque assez particulier cf. *infra*, n. 29).

à côté, l'enfant qu'il reconnaîtra grâce aux traits qu'il lui avait lui-même donnés dans le monde aquatique de l'origine<sup>19</sup>.

Les Gourmantché, population du Burkina Faso très proche linguistiquement et, dans une moindre mesure, culturellement des Bassar, disent du placenta qu'il est le « deuxième » de l'enfant<sup>20</sup>. À ma connaissance, les Bassar n'emploient pas pareille expression à propos de cet organe. Qu'à l'image de leurs lointains cousins, ils conçoivent cependant celui-ci comme un compagnon de l'enfant ne me paraît pas douteux. Ainsi dit-on d'une personne peu intelligente qu'on s'est trompé à sa naissance et qu'on a enterré l'enfant pour garder (puis élever) le placenta. Si ce compagnon diminué de la personne ne semble cependant pas correspondre, comme chez les Gourmantché, à un double de l'enfant, c'est d'abord qu'aucune des figures gémeillaires qu'affectionnent les Gourmantché pour l'évoquer n'est mobilisée par les Bassar : il est certes un compagnon de l'enfant, mais pas un compagnon gémeillaire. Les propos tenus à son sujet ainsi que le traitement qui lui est réservé conduisent en effet à le considérer plutôt comme entretenant avec l'enfant un lien qui serait du même ordre que celui qui liait ce dernier à son *kinyiŋkpintii*. Le placenta serait en quelque sorte la réplique amoindrie de ce conjoint prénatal, une sorte de vestige, de témoin de sa proximité encore récente avec la personne, comme s'il en était une forme rémanente. Ainsi, pour soudaine qu'elle ait été, la séparation de l'enfant d'avec son *kinyiŋkpintii* n'en serait pas moins médiatisée par son séjour temporaire dans un autre milieu aquatique – le ventre de la mère –, aux côtés d'un autre être qui, en tant que compagnon de l'enfant, serait, le temps de la gestation, comme le lointain écho de la présence de son conjoint dans le marigot prénatal. De même, la séparation, au moment de la naissance, entre l'enfant et le placenta, si souvent objet de complexes et subtiles considérations de la part des populations ouest-africaines<sup>21</sup>, serait avant tout chez les Bassar la réplique d'une séparation vécue plus dramatiquement entre l'enfant et son *kinyiŋkpintii*. Si, cette seconde séparation accomplie, on enterre le placenta derrière le trou d'évacuation des eaux de la cour, c'est que cet organe, ayant partie liée avec l'instance qui fut le premier compagnon de l'enfant, doit lui être en quelque sorte restitué<sup>22</sup>.

Entre le nourrisson et son *kinyiŋkpintii*, les liens seront maintenant bien distendus mais non totalement rompus pour autant. La plupart des sociétés voltaïques conçoivent

---

19. Cf. *supra*, n. 7.

20. Cf. M. CARTRY, « Les yeux captifs », dans M. CARTRY (éd.), *Systèmes de signes. Hommage à Germaine Dieterlen*, Paris 1978, p. 84 ; « Du village à la brousse ou le retour de la question. À propos des Gourmantché du Gobnangou (Haute-Volta) », dans M. IZARD et P. SMITH (éd.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris 1979, p. 284.

21. Comme en témoignent notamment les pages stimulantes que M. CARTRY (« Les yeux captifs », *op. cit.*, p. 79-110) a consacrées à ce sujet chez les Gourmantché.

22. Ainsi en est-il de la brebis qui est consacrée au *kinyiŋkpintii* lors du rite de « couronnement » de *nsanni yati*, le rite qui forme le point culminant du cycle rituel propre aux génies de marigot. Après l'accomplissement du rite, cette brebis doit être ramenée vivante dans la cour de l'intéressé, lequel devra en faire l'élevage jusqu'à la mort naturelle de l'animal. Celle-ci survenue, la tête ainsi que les extrémités des pattes, le tout enroulé dans la peau, devront être enterrées, comme le placenta de l'enfant précise-t-on, derrière le trou *nyimbun* afin que le *kinyiŋkpintii*, dont on restitue de cette façon la brebis, puisse par lui-même faire le constat de la disparition de l'animal qui était sa monture.

vent le temps de la petite enfance comme celui où les contacts avec le monde invisible d'origine se prolongent, nécessitant de la part des adultes certaines interventions destinées à délier progressivement le nouveau-né de ces relations et à en créer de nouvelles qui l'ancreront peu à peu plus solidement au monde des hommes. Les Bassar partagent de telles représentations dont une partie, chez eux, concerne les rapports du nouveau-né à son *kinyiŋkpintii*. Cette reconfiguration des liens tissés autour de l'enfant fait intervenir une évocation de l'autre trou étroitement associé au *kinyiŋkpintii*, le trou *ŋkantambɔɔl* aménagé au centre de toute case. Rappelons que la fonction principale de ce dernier est de recueillir les urines nocturnes des enfants en bas âge qui dorment avec leur mère dans la case de celle-ci. Le *kinyiŋkpintii*, volontiers tapi dans ce trou, on l'a vu, se trouve ainsi étroitement associé au domaine de l'urine et, partant, de la miction. De fait, on dit couramment que l'un des moyens par lesquels un *kinyiŋkpintii* se rappelle au bon souvenir de son fiancé terrestre, même adulte, est de l'affliger temporairement d'incontinence urinaire, le ramenant momentanément à l'univers de la petite enfance.

Parmi les jeux auxquels se livrent avec délectation les tout jeunes enfants bassar, il en est un qui fait assez explicitement référence au monde des *nyiyŋkpintiimu*. Le groupe d'enfants, garçons et filles réunis, se dispose en cercle et invite, à tour de rôle, l'un de ses membres à venir se placer au centre du cercle. L'enfant désigné s'accroupit, se couvre les yeux de ses mains et s'exclame : « J'ai envie d'uriner ». Ses camarades lui crient alors : « Vas-y, urine là-bas ! », puis lui demandent le nom de son (sa) fiancé(e), qui est toujours l'un des membres du groupe. Une fois ce nom révélé, tous les participants poussent un long cri, mélange d'étonnement et d'approbation, puis vient le tour du joueur suivant. Dans ce jeu, le cercle des enfants figure la case, le joueur placé au centre évoque le lieu où se trouve le trou *ŋkantambɔɔl*, les mains sur les yeux simulent le sommeil, et les cris de ses camarades l'incitant à uriner font référence aux rêves fréquents par lesquels, dit-on, un *kinyiŋkpintii* harcèle son fiancé humain : arrivant avec ses camarades (d'autres *nyiyŋkpintiimu*), il entraîne le dormeur dans leur groupe et, après quelques instants de jeu, alors que l'enfant leur dit qu'il sent venir l'envie d'uriner et qu'il va donc devoir les quitter pour pouvoir se soulager, eux lui crient de le faire là où il est, qu'il se trouve dehors et que par conséquent il n'a rien à craindre. L'enfant cède et se réveille tout mouillé, allongé dans la case ; parfois on précise que c'est l'éclat de rire des *nyiyŋkpintiimu*, celui qu'imitent les enfants à la fin de chaque tour de jeu, qui le réveille. C'est donc au *kinyiŋkpintii* de l'enfant qu'est attribuée la responsabilité de ces tourments et, en proférant le nom de son (sa) fiancé(e), le joueur dénonce en quelque sorte son persécuteur. On peut aussi lire ce jeu sous son autre face : la motivation de fond pourrait être, pour les enfants qui y prennent part, de dévoiler à tous les relations d'affinité nouées entre deux membres du groupe, mais un tel aveu ne pourrait être obtenu de chacun qu'au prix d'une mise en scène qui projette d'emblée les joueurs dans l'univers des *nyiyŋkpintiimu*. Cet univers constituerait le cadre de référence idéal pour faire état des jeux de séduction entre personnes de sexe opposé dans les formes singulières qu'ils prennent chez les très jeunes enfants.

Mais plus encore, par-delà son aspect en apparence exclusivement ludique, ce jeu faussement innocent contribuerait à détacher encore un peu plus chacun de son



*kinyiŋkpintii*. Dans cette période de transition entre les deux mondes (le prénatal et l'actuel), une telle entreprise de déliement pourrait être vouée à l'échec si elle ne se doublait de la mise en place de liens substitutifs. En simulant par le jeu leurs mésaventures nocturnes unanimement considérées comme imputables à leurs *nnyiŋkpintiimu*, et en accusant pourtant à cette occasion non pas ces derniers mais leurs camarades choisis comme fiancés de jeu, les enfants semblent œuvrer au remplacement de ceux-là par ceux-ci. Ainsi, les rapports de séduction naissants qui se dessinent très tôt entre enfants de sexe opposé vont peu à peu se substituer aux relations qui subsistaient encore entre chaque nouveau-né et son *kinyiŋkpintii*. Plus tard, l'enfant devenu adolescent puis surtout adulte, ce simple jeu sera délaissé au profit de la mise en œuvre d'un rite véritable, celui de *tigiikaal*, dont l'une des occurrences les plus significatives est celle qui verra le jour à l'occasion du mariage de l'intéressé. Comme si, en scellant cette union, l'intéressé franchissait une nouvelle étape (la dernière) dans l'établissement de relations de substitution successives visant à occuper de façon chaque fois plus complète la place dont a été dépossédé le *kinyiŋkpintii* depuis la conception de l'enfant. Rappelons que dès sa création, avant même sa conception, la personne est chez les Bassar assortie d'un conjoint : « Quand Dieu crée une personne, il la crée avec son génie de marigot et il les place tous deux dans l'eau. » Le placenta, le fiancé compagnon des jeux d'enfance, le conjoint adulte ne sont qu'autant de figures substitutives de ce conjoint initial, figures dont la succession scande les grandes étapes de la vie affective d'un individu.

Dans cette trajectoire, les premières années de la vie constituent néanmoins un moment charnière, et à ce titre décisif. Bien d'autres rapprochements mériteraient en effet d'être évoqués avec le monde de la petite enfance, qui permettraient de jeter un éclairage sur tout un pan des pratiques mises en œuvre lors du rite particulièrement complexe de *nsanni yati* – le « couronnement » correspondant au paiement intégral de la dette prénatale. Il suffira ici de signaler que, sur un plan général, parmi les images qu'esquissent les commentateurs bassar pour donner une idée du monde des *nnyiŋkpintiimu*, celui de l'univers de l'enfance est l'un des plus récurrents : ces petits êtres, dit-on, sont comme des enfants jouant dans le sable. Ceux-ci offrent un reflet assez fidèle, quoique atténué, des traits de comportement qui caractérisent ces êtres invisibles. Les *nnyiŋkpintiimu* se révèlent ainsi par leur grande susceptibilité, leur caractère chatouilleux, leur désir de goûter à tout, leur gourmandise insatiable : ils sont aussi jaloux et capricieux que les plus difficiles des très jeunes enfants. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que leur venue sur les lieux du rite soit parmi les plus délicates à négocier en comparaison avec celle d'autres instances.

Cette incursion dans le domaine des manifestations spontanées du génie de marigot nous a permis de constater qu'il s'agit d'une instance qui, pour ne pas être établie à demeure dans l'enceinte de la cour comme l'est un ancêtre ou encore un *diwaal* ayant réussi à contraindre l'un des membres de la maisonnée à lui rendre un culte, n'en a pas moins ses habitudes, usant de certains lieux particuliers de cette cour pour exercer son emprise sur son fiancé terrestre. Ces éléments déjà fournis par l'architecture de la maisonnée constituent, on le pressent, des lieux prédisposés à accueillir l'instance et comme tels ils seront particulièrement sollicités pour susciter sa venue. Pourtant, et c'est l'un des intérêts des rites de cet ensemble pour les questions qui

nous occupent, les pratiques rituelles déployées dans ce domaine se signalent par deux singularités complémentaires : elles n'exploitent, pour une circonstance donnée, qu'une part des éléments de l'architecture qui viennent d'être repérés comme pertinents et, simultanément, elles requièrent l'appoint d'éléments extérieurs pour la constitution du dispositif d'ensemble.

### **Le rite de *tigiikaal***

Le rite de *tigiikaal* constitue la procédure fondamentale pour répondre aux sollicitations du *kinyinkpintii* de toute personne, notamment en occasionnant la rencontre de l'un et de l'autre sur les lieux aménagés à cette fin. Une description des opérations engagées permettra d'appréhender différents aspects de la mise en présence de cette instance.

#### *La scène du rite : mise en place des éléments d'une aire rituelle*

Dans sa version la plus courante (c'est-à-dire aussi bien pour les occurrences hors du cycle de la dette que pour celles qui, dans ce cycle, précèdent le rite de « couronnement » de *nsanni yati*), le rite de *tigiikaal* s'arrime au premier des orifices que nous avons mentionnés : le trou *nnyimbun* pratiqué au bas du mur d'enceinte de la cour. Face à ce trou sont disposés deux récipients remplis à ras bord, chacun d'un liquide spécifique : unealebasse dont l'intérieur est noirci (dite «alebasse noire», *kuyuuboon*) regorgeant d'eau et un petit pot (*kiban*) plein de bière de mil. Chacun de ces deux récipients est déposé sur un anneau de paille tressée (*ntokɔ*) dont la fonction essentielle est d'assurer une stabilité à ces contenants au fond convexe.

À première vue, pour qui est familier des rites bassar, il n'y a rien, dans cette disposition, qui ne soit commun à un grand nombre de rites sacrificiels pratiqués dans cette société. Qu'il s'agisse en effet de sacrifices aux ancêtres ou à un *ditangbandi* (l'une de ces « puissances du territoire » généralement établies en brousse), il est de coutume de déposer de tels récipients face à la structure qui tient lieu d'autel. Les liquides qu'ils contiennent serviront aux libations qui encadrent les principales opérations rituelles : deux libations avant l'immolation (l'une d'eau, donc puisée dans laalebasse, l'autre de bière, donc puisée dans le petit pot) ; ensuite, après la cuisson des viandes, pour annoncer la remise de la part de viande cuisinée, une nouvelle libation d'eau (à nouveau puisée dans laalebasse). Enfin, le pot de bière intervient dans les opérations de clôture sous la forme d'une procédure qui permet de récapituler et de renforcer l'expression des souhaits de l'intéressé.

Le rite de *tigiikaal* se distingue néanmoins de ces autres situations en ceci que laalebasse remplie d'eau n'est pas unealebasse ordinaire. Son intérieur est noirci, on l'a dit, et elle est parfois ceinte d'une rangée de cauris. Soustraite à l'usage domestique ordinairement réservé à ce type d'ustensile, elle est utilisée à des fins exclusivement rituelles. On ne peut se la procurer que chez certaines vieilles femmes qui en ont la propriété. En échange de cet emprunt, on remettra à sa détentrice une part spécifique de la viande sacrificielle (le gésier et le croupion de chaque victime), en déposant ces morceaux au fond de laalebasse une fois celle-ci vidée et le rite ter-

miné. Généralement, on ne signale guère plus d'une ou deux de ces calebasses par unité de résidence (« quartiers », rassemblant plusieurs lignages non nécessairement apparentés), de sorte que cette relative rareté s'accorde bien à l'idée, parfois émise, que le partage d'une même calebasse pour les membres d'une même unité sociale renvoie à la cohabitation de leurs *myiŋkpintiimu* au sein de la même rivière<sup>23</sup>.

Toutefois, ce rapport qui s'ébauche entre la calebasse et le marigot de référence se soutient d'un autre lien, de l'ordre de la contiguïté métonymique : l'eau que contient la première doit provenir du second, habitacle du *kinyiŋkpintii*<sup>24</sup>. En outre, le spécialiste ne se contente pas de la remplir à ras bord, il poursuit son geste jusqu'à la faire déborder. Il faut en effet que de l'eau en excès s'écoule le long du sol damé de la cour jusqu'à atteindre le trou d'évacuation des eaux de ruissellement (*myimbun*) face auquel cette calebasse est placée. Avec cet écoulement, on a une nouvelle évocation des caractéristiques du marigot de référence. Mais on a aussi une jonction qui s'établit ainsi entre le trou d'évacuation vers lequel l'eau se répand et la calebasse noire qui en est émettrice : ainsi, après s'être glissé, à son habitude, par cet orifice une fois qu'on aura entrepris de l'appeler, le *kinyiŋkpintii*, en tant qu'être aquatique, sera incité à remonter ensuite le mini-cours d'eau artificiel ainsi créé jusqu'à venir prendre place dans la calebasse noire. Il est dit que cet écoulement de l'eau en excès « fait le chemin » pour le *kinyiŋkpintii* ; c'est celui qu'empruntera ce dernier pour prendre place dans la calebasse d'où il pourra « prendre son paiement » (*u foo u-paati*, de *tipaal*, « paiement »).

Noircie à l'aide d'un colorant à base de gousses de néré<sup>25</sup> par la vieille femme qui en est détentrice, la calebasse de *tigiikaal* reproduit, une fois remplie, l'impression de profondeur caractéristique des trous d'eau où vivent les génies de marigot. Ce souci de rendre de façon aussi fidèle que possible certains des traits propres aux lieux où nichent ces êtres invisibles vise bien sûr à produire chez les participants au rite une évocation forte, voire troublante, de ces endroits si singuliers, mais ils sont plus encore, nous le verrons, une manière d'inciter davantage encore le *kinyiŋkpintii* à se présenter devant ceux qui l'attendent, en lui aménageant un petit espace où il retrouve les caractéristiques des lieux qui lui sont familiers. L'originalité de ce dispositif est toutefois que, par rapport à ses déplacements spontanés, le *kinyiŋkpintii*

---

23. En réalité, la répartition de ces ustensiles rituels ne se conforme pas à la rigueur d'un tel schéma et est davantage le produit des aléas historiques et démographiques du groupe.

24. De nos jours, dans le mouvement général d'assouplissement des contraintes rituelles, cette obligation n'est plus stipulée que dans le cas de l'accomplissement du rite de *nsanni yati*, qui est l'aboutissement du cycle dont le rite de *tigiikaal* n'est d'une certaine manière qu'un précurseur. Pour la simple mise en œuvre de ce dernier rite, on se contente désormais d'exiger que l'eau utilisée soit une eau « neuve », c'est-à-dire puisée le jour même. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette distinction à propos d'un autre contexte où elle prend toute sa pertinence.

25. Certains informateurs font valoir que les femmes âgées sont celles qui sont chargées de décorer les murs et les sols des cases de la maisonnée avec *nywaam*, du jus de néré. À force d'utiliser toujours la même calebasse pour le faire, elles en noircissent la paroi intérieure. Ce sont donc de telles calebasses qui seraient réservées à l'accomplissement des rites de *tigiikaal* et de *nsanni yati*. Est-il excessif de présumer un lien entre un tel usage à des fins d'embellissement de la cour et l'effort déployé pour que consente à s'y présenter une instance qualifiée d'« être de goût » (*kpɔkɔsidaan*) et par conséquent jugée particulièrement sensible à l'effet obtenu ?

est accueilli aussitôt après le franchissement, par le trou *nyimbun*, de l'enceinte de la cour. Comme si, en mettant temporairement à sa disposition un lieu où s'établir à proximité immédiate de son point de passage, on lui épargnait la peine de franchir la distance complémentaire qui conduit jusqu'à l'autre trou, celui de *ɲkantambɔɔl* situé au centre de la case. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

D'autres éléments font apparaître laalebasse noire comme une réplique artificielle du trou d'eau naturel qui, dans le marigot, abrite le *kinyiɲkpintii*. Cettealebasse noire, avons-nous dit, est parfois ceinte d'une rangée de cauris. De tels « raffinements », facultatifs, sont sans doute à ranger parmi les efforts consentis pour soigner au mieux la présentation des éléments déployés à l'intention du *kinyiɲkpintii*. Ils sont cependant tout autant à rapprocher d'un autre trait essentiel attaché à cettealebasse. En son fond, après une brève incantation intérieure, le doyen de la cour laisse tomber, selon ce qu'a prescrit la consultation du devin, quelques noix de cola, pièces de monnaie ou cauris, ou encore une combinaison quelconque de ces éléments. Ce geste a pour effet de faire à nouveau déborder l'eau de laalebasse qui s'écoule une nouvelle fois vers le trou d'évacuation (fig. 1). On dit de ces biens qu'ils constituent la rétribution que le doyen du lignage de l'intéressé accorde au ritualiste et, de fait, c'est à ce dernier personnage qu'ils reviendront à la fin du rite (après qu'il aura toutefois rétrocedé une partie de cet émolument au doyen qui, nous le verrons, apporte sa contribution au bon déroulement du rite)<sup>26</sup>. Mais d'ici là, pendant tout le temps du rite, ils doivent demeurer sous l'eau, au fond de laalebasse noire. Or, les trous d'eau dans lesquels vivent les génies de marigot sont censés receler des richesses, accessibles sous certaines conditions à leurs « fiancés » humains. C'est notamment ce que révèle le rite ancien de *gaygutuku* –aujourd'hui abandonné suite à un nombre trop important de noyades–, rite au cours duquel, dans une transe qui constitue l'extension ultime –réservée à une minorité– du cycle de l'ensemble de *tigiikaal* et de *nsanni yati*, l'intéressé s'élançait vers la rivière dans laquelle il se précipite pour y retrouver son *kinyiɲkpintii*. À l'occasion de ces plongées, le possédé devait se saisir, au fond de l'eau, d'un objet (pierre, bague, parfois même crabe), don consenti par son *kinyiɲkpintii* et qui était ensuite pour lui source de bienfaits, en particulier de grandes richesses. C'est donc aussi ce thème de la richesse qu'évoque la ceinture de cauris qui, dans certains cas, entoure laalebasse rituelle. Dans ce contexte, on comprend que, dès le début du rite, par ces différents procédés, laalebasse noire soit constituée

---

26. Une exception toutefois est signalée : il arrive que la consultation stipule, à propos uniquement des pièces de monnaie, d'en faire l'aumône à un aveugle ou à un lépreux au lieu de les remettre à l'officiant. On conçoit le lien que ces deux infirmités entretiennent avec les génies de marigot puisque ceux-ci, nous l'avons vu, sont considérés comme ceux en charge de doter la personne à laquelle ils sont associés de tous ses orifices vitaux ainsi que de la différenciation de ses doigts. Aveugle ou lépreux sont, de ce point de vue, des personnages qui, par-delà la différence marquée entre leurs pathologies respectives, partagent le fait que celles-ci peuvent résulter d'un manquement de leur *kinyiɲkpintii* à leur égard : vis-à-vis du percement des orbites pour l'un, de la finition de la fabrication des doigts pour l'autre. Ou encore, si la responsabilité de cette instance n'a pas lieu d'être établie de manière aussi directe, on peut concevoir qu'une analogie, au moins, puisse être postulée entre de tels maux et les attributs d'un *kinyiɲkpintii* qui gouverne en principe la formation des parties du corps ici frappées de déficience.

en une réplique miniature du trou d'eau où vit le *kinyinkpintii*, intégrant en un tout unifié ses principaux traits spécifiques.



*Fig. 1* — Le doyen, ses souhaits de succès pour le rite ayant été formulés au cours d'une brève incantation intérieure, laisse tomber au fond de laalebasse rituelle les menus biens (cauris, pièces de monnaie, noix de kola) qui y demeureront jusqu'au terme du rite. (17 février 2007)

Par rapport aux rites sacrificiels adressés aux ancêtres ou aux *atangban* (plur. de *ditangbandi*), la présentation de la paire formée par unealebasse remplie d'eau et un pot contenant de la bière de sorgho subit donc ici une sorte de distorsion : laalebasse d'eau est certes pour une part, et comme ailleurs, un élément qui s'articule étroitement au pot de bière, mais elle est surtout un complément majeur de la structure composant l'autel. Dans nul autre rite elle n'est ainsi simultanément le lieu occupé temporairement par l'instance<sup>27</sup>.

---

27. Ajoutons que, dans le cas du rite de *yilpu yati*, cette dualité est absente. Il n'y a d'ailleurs aucune libation de bière de sorgho qui soit effectuée, cette boisson étant remplacée par de la farine diluée dans de l'eau (*kuyimpiju*). Ce rite de *yilpu yati* est pourtant le premier de ceux avec lesquels le *tigiikaal* devrait être comparé dans la mesure où les deux sont les seuls qui, chez les Bassar, relèvent du rapport aux instances prénatales. Dans ce contexte, la présence, dans le rite de *tigiikaal*, de la paire formée par laalebasse d'eau et le pot de bière de sorgho, apparaît véritablement comme un trait distinctif de ce rite, en dépit de sa présence, sous des formes légèrement différentes, dans des rites sacrificiels relevant de tout autres catégories.

Parmi les autres objets nécessaires, on peut signaler une petitealebasse provenant cette fois d'un ensemble plus ordinaire de ces ustensiles : celui des calebasses dites *tidanyɔyuti* (sing. *kudanyɔyuu*) que l'on pourrait qualifier de « service à bière de sorgho » (c'est d'ailleurs le sens littéral de leur nom, une fois décomposé : « calebasses [*tiyuti*, sing. *kuyuu*] à boire [*nyɔ*] la bière de sorgho [*ndaam*] »). Il s'agit des calebasses que possède toute maisonnée, sous la responsabilité d'une femme – en général la première femme du doyen –, et qui sont réservées à deux usages : outre leur fonction première de calebasses à bière, elles servent dans toutes les opérations rituelles nécessitant un tel récipient (à l'exception du rite de *tigiikaal* où, nous venons de le voir, c'est unealebasse noire – encore plus marquée dans son statut d'objet rituel – qui tient lieu de récipient principal). C'est donc, dans le rite qui nous intéresse, l'une de ces calebasses *tidanyɔyuti* qui vient prendre place au voisinage de laalebasse noire. Elle contient de la farine de sorgho mélangée à une poudre particulière obtenue par le broyage, dans les premiers instants du rite, de quelques graines de malaguettes (*dikambijundi*)<sup>28</sup>. Ce condiment est considéré comme celui qui a la faveur des génies de marigot, en quoi il se distingue de celui qu'apprécient les ancêtres, *ikambɔn*. Il est donc comme une « signature » de cette catégorie d'instance. Cette farine ainsi « pimentée » au goût du *kinyiɣkpintii* doit rester disponible pour intervenir à certains moments précis du rite comme un élément d'attraction supplémentaire.

Les volatiles offerts en sacrifice font bien évidemment partie des éléments requis. Selon les cas, c'est-à-dire selon les prescriptions du devin préalablement consulté, mais en fait surtout selon le degré d'avancement de l'intéressé dans le cycle des rites de *tigiikaal*, il peut s'agir soit d'une poule seule, soit d'une poule et d'une pintade, soit enfin de ces deux volatiles auxquels on joint un pigeon. Les deux derniers cas sont les plus fréquents. Des trois volatiles, la poule est celui sur lequel se concentre le plus grand nombre de traits propres au rite concerné. On lui réserve le nom générique de *ukoogiikaa*, ce qui signifie « la poule de *tigiikaal* ». Surtout, elle se caractérise par un plumage particulier : trois types sont distingués qui ont toutefois en commun leur aspect plus ou moins tacheté. On dit que ce plumage bigarré, qui n'est jamais de l'une des couleurs franches reconnues par les Bassar (noir, rouge ou blanc), ni même d'une combinaison simple de celles-ci, est l'expression du caractère « compliqué » du *kinyiɣkpintii* : ce dernier, méprisant la banalité, exige toujours un traitement spécifique. On dit aussi que ces trois plumages se caractérisent par leur beauté, et qu'ils sont réclamés par le *kinyiɣkpintii* parce que ce dernier est un « être de goût » (*kpɔkɔsidaan*), sans cesse en quête de raffinement. En outre, il est susceptible de « changer de goût » à tout moment : même ceux qui lui offrent régulièrement des sacrifices doivent s'enquérir à chaque fois, lors de la consultation préalable, de la couleur de la poule qui correspond au goût du moment de leur génie de marigot. Cette versatilité, qui tranche par rapport à la constance des exigences de toute autre instance, est, aux yeux des Bassar, l'une des manifestations de la nature foncièrement capricieuse de cette instance.

---

28. *Aframomum melegueta*, dont les graines sont prisées pour leurs vertus aromatiques.

## *Le rite de tigiikaal pour les génies de marigot (Bassar du Togo)*

Comme il est de rigueur pour tout sacrifice, on nettoie préalablement les pattes et les becs des volatiles. Dès que tout est prêt, ces derniers sont remis à l'intéressé qui n'a bientôt plus qu'à se placer. Les volatiles en main, il s'agenouille face aux deux récipients (la grandealebasse noire pleine d'eau et le pot *kibanj* rempli de bière de mil), se plaçant dans l'axe du trou *nyimbun* dont nous avons déjà parlé – trou auquel certains ritualistes préfèrent substituer celui d'évacuation des eaux de douche. Nous avons vu que c'est par cet orifice que le *kinyinkpintii* a coutume de s'introduire dans la cour, franchissant cette membrane si essentielle que constitue pour toute maisonnée l'enceinte formée par les murs jointifs qui établissent sa limite. Le *kinyinkpintii* est un être de l'eau : il vit donc dans une nappe d'eau mais n'y est pas assigné à demeure, et, lors de ses fréquents déplacements, il emprunte de préférence les voies d'écoulement des eaux. Par cette disposition des différents éléments constitutifs du rite, on se donne toutes les conditions favorables à sa venue, mais en mettant à sa disposition, sitôt franchi le mur, un petit espace aquatique (celui de laalebasse noire) où il pourra provisoirement s'établir parfaitement à son aise, on interrompt son trajet qui, habituellement, le conduit jusqu'au trou *nkantambool* de la case.

Il ne reste plus aux deux principaux intervenants (le doyen et le spécialiste) qu'à prendre place. Ils s'asseyent sur des sièges bas car, trait particulier de ce rite, c'est assis qu'ils seront amenés à effectuer l'essentiel des actes qui leur reviennent.

Les premiers éléments du dispositif sont en place, mais la scène est aussi appelée à se compléter au fur et à mesure du déroulement du rite avec les interventions successives des différents participants.

### *Les opérations d'ouverture*

Le rite entre dans sa phase active avec la libation d'ouverture. Cette opération est généralement assurée par le doyen de la cour de l'intéressé<sup>29</sup>. Anodine en apparence,

---

29. Par souci de simplification, on s'en tiendra à ce cas général où c'est le doyen qui opère. En réalité, s'agissant d'une instance prénatale (une exigence similaire est en effet de rigueur pour les rites de *yilpu yati*, destinés au soleil), une consultation de devin est nécessaire pour désigner le personnage qui devra effectuer cette libation d'ouverture. Il s'agit d'identifier « celui qui va parler en sorte que le *kinyinkpintii* comprenne ». Seul celui qui est ainsi désigné sera en effet en mesure, par cette opération, d'amener l'instance à accepter d'écouter les paroles du spécialiste qui, aussitôt après, va conduire le rite. Il se peut que ce personnage soit en définitive le doyen (cas de fait le plus fréquent), mais il peut aussi arriver qu'il n'en soit rien : le groupe de référence, celui à l'intérieur duquel ce personnage doit être choisi, est même très large puisqu'il rassemble les différents lignages, apparentés ou non, qui se reconnaissent des liens tels que tout ancêtre de ce vaste ensemble est susceptible d'être l'ancêtre tutélaire (*usindaan*) de toute personne qui y naît, et ce, que le nouveau-né et son ancêtre tutélaire appartiennent ou non à la même composante lignagère. Pour faire image, et en dépit de certains aspects impropres de la terminologie alors employée, un tel groupe pourrait être appelé de « co-réincarnation ». L'existence de ce groupe est présente à l'esprit de chacun puisqu'elle est réactivée à l'occasion de toute naissance : un tel événement est immédiatement suivi d'une consultation divinatoire visant à identifier l'ancêtre tutélaire du nourrisson, et cette opération, avec les contraintes techniques qui lui sont propres, exige que soit explicitement représenté chacun des lignages qui composent cet ensemble. Précisons toutefois que, même dans le cas où l'officiant de cette libation d'ouverture doit être un autre personnage que le doyen, ce dernier vient l'assister, notamment en lui dictant la liste des ancêtres à invoquer, car l'autre enjeu de cette opération demeure : il faut obtenir de ces ancêtres qu'ils lèvent les verrous qui cadenaient l'accès à la cour.

elle est en fait, par sa seule existence, instauratrice d'articulations essentielles. Dans la plupart des cas, elle fait immédiatement suite à la chute, au fond de laalebasse, des cauris, pièces de monnaie et noix de cola. Chacune à sa manière, ces deux opérations qu'accomplit le doyen actualisent la dualité qui oppose les deux partenaires du rite en train de s'amorcer : le doyen et l'officiant. Le dépôt, au fond de laalebasse, des biens qui composent la rémunération du spécialiste instaure le rapport entre le demandeur et l'exécutant. De son côté, la libation d'ouverture agit de même mais à un niveau plus global, renvoyant du coup à l'une des oppositions les plus structurantes de la société bassar. Cette libation est désignée par l'expression *u to nloko* (lit. « il envoie *nloko* », terme intraduisible), expression qui se réfère au fait que le doyen « envoie les ancêtres supplier ». Chez les Bassar, le doyen est l'officiant attitré du culte des ancêtres, ces instances qui, entre autres prérogatives, sont chargées d'assurer une protection sans faille aux habitants de la cour. À ce titre, ils ont la garde de la case vestibule – le principal accès de la cour –, et de nombreuses offrandes leur sont faites sur le mur de cet édifice pour leur demander de filtrer les entrées, renvoyant à l'extérieur tout ce qui est maléfique et attirant vers l'intérieur ce qui est souhaitable. En somme, pour reprendre l'image proposée par l'un de mes informateurs, leur rôle de gardiens les conduit à apposer un certain nombre de verrous tout autour de l'espace de la cour. La libation d'ouverture, prérogative du doyen pour tout rite qui, intéressant un membre de sa maisonnée, nécessite toutefois l'intervention d'un spécialiste étranger au lignage, consiste notamment à demander aux ancêtres de lever ces verrous. L'opération est attendue tant vis-à-vis du spécialiste invité que de l'instance qui sera bientôt sollicitée par ce dernier. Vis-à-vis du ritualiste – un étranger –, il s'agit de permettre à sa compétence d'avoir prise sur le domaine de la maisonnée, domaine ordinairement clos par les ancêtres ; vis-à-vis de l'instance, de demander à ces mêmes ancêtres de lui ouvrir l'accès, puisqu'elle ne fait pas partie des puissances installées à demeure dans l'espace de la cour ; enfin, on pousse même la demande jusqu'à inciter les ancêtres à unir leurs efforts à ceux des participants en suppliant à leur tour l'instance de se présenter.

En quoi l'opération de déverrouillage de la cour renvoie-t-elle à l'une des oppositions les plus structurantes de la société bassar ? Toute unité de résidence de type quartier est conçue, dès sa création, comme divisée entre « autochtones » (*bitindambi*, lit. « maîtres des lieux ») et étrangers. Les premiers sont les fondateurs de la localité, ceux qui, à l'origine, ont sollicité les services d'un spécialiste extérieur afin qu'il enterre une puissance médicinale censée à la fois interdire l'accès de la nouvelle localité à toutes les nuisances susceptibles de s'introduire en son sein et y faire s'installer de bons étrangers qui contribueront à son développement harmonieux. La venue de tels étrangers constitue la preuve la plus éclatante de la réussite de l'implantation. Efficacement protégé dès l'origine, le site est devenu attractif. Pour rendre compte des effets d'une telle protection des lieux, les Bassar ont forgé une expression évocatrice, celle de « la terre belle » : c'est parce que la terre y est devenue belle, hos-



pitalière, que des étrangers ont été attirés et sont venus s'installer, se joignant ainsi aux *bitindambi* avec lesquels ils constitueront une entité duelle<sup>30</sup>.

Sur le modèle de cette division essentielle dans leur structure sociale, les Bassar conçoivent toutes les situations rituelles qui articulent un groupe bénéficiaire, établi en ses murs, et un spécialiste extérieur, comme une autre actualisation, certes éphémère – elle ne dure alors que le temps du rite – de l'opposition *bitindambi*/étrangers. Fréquemment, pour justifier son intervention qui ne va pas de soi puisqu'il est étranger à la cour, le spécialiste déclare, dans ses incantations introductives qui font suite à celles du doyen<sup>31</sup>, qu'il est venu pour répondre à la demande des habitants du lieu ; trait révélateur, il ne désigne alors ces derniers qu'à l'aide du terme *bitindambi*. La référence à l'opposition *bitindambi*/étrangers est ainsi explicite. C'est aussi à ce contexte que se réfère tacitement toute libation d'ouverture accomplie par un doyen de cour avant qu'il ne cède la place à l'officiant : en tant que maître des lieux, il est seul habilité, par l'action adéquate (la libation *u tɔ nɔkɔ*), à lever les barrières de protection dressées par les ancêtres autour de la maisonnée. Une fois celles-ci levées, l'action du spécialiste – l'étranger – pourra s'exercer sans entrave.

Mais l'expression *u tɔ nɔkɔ* renvoie aussi à l'idée de « donner la bouche » à l'officiant (*pɔ-u kinyɔkɔ*). Le personnage qui effectue cette libation est généralement, on l'a vu, le doyen. Mais la nécessité d'une consultation de devin en vue de sa désignation a été évoquée : c'est que ce personnage, rappelons-le, doit être choisi dans le groupe rassemblant tous les lignages d'où est susceptible de provenir l'ancêtre tutélaire (*usindaan*) de tout enfant du lignage concerné par le rite. L'enjeu, dit-on, est de désigner, au sein de cet ensemble, la personne que le *kinyiɲkpintii* de l'intéressé est disposé à écouter. On ne peut manquer d'établir un rapprochement entre ce personnage et l'*usindaan*, cet ancêtre très particulier qui s'est rendu dans le trou d'eau d'origine afin d'y quérir l'être décidé à devenir le nouvel enfant de la maisonnée, et qui ensuite, à force de persuasion, l'y a introduit<sup>32</sup>. Un tel rapprochement vient à l'esprit d'abord parce que ces deux figures que sont l'officiant désigné par la consultation et l'ancêtre *usindaan* ont toutes deux pour cadre cet ensemble de lignages rituellement associés, ensemble qui, hors de ces contextes, demeure à l'état virtuel. Mais il est suggéré également par certaines similitudes plus concrètes de leur position relativement au *kinyiɲkpintii* : l'*usindaan* est l'ancêtre qui a su développer une relation privilégiée avec celui qui, avant de devenir le nouveau-né, était le compagnon intime du *kinyiɲkpintii* ; le personnage choisi pour la libation d'ouverture est celui auquel le *kinyiɲkpintii* accorde une écoute privilégiée, sans doute en vertu de certaines compatibilités de caractère. Ainsi, l'*usindaan* comme l'officiant de la libation d'ouverture seraient deux émissaires de la maisonnée qui savent se faire entendre respectivement du futur nouveau-né et de son *kinyiɲkpintii*, deux occupants du marigot prénatal.

Toutefois, certains informateurs poussent le commentaire jusqu'à affirmer que la libation d'ouverture, d'abord adressée à tous les ancêtres, l'est plus particulièrement

30. Cf. S. DUGAST, « Une agglomération très rurale », *op. cit.*, p. 210-213.

31. Cf. *infra*.

32. Cf. *supra*, p. 165-166.

à l'un d'entre eux : l'*usindaan* de celui pour qui le rite est accompli. Et ce serait vis-à-vis de cet ancêtre singulier, plus que vis-à-vis du *kinyiŋkpintii* lui-même, que l'officiant désigné pourrait se prévaloir d'une certaine écoute. À partir de là, tout le reste suivrait de façon assez naturelle : cet ancêtre bien spécifique se prêterait alors à la démarche qu'on attend de sa part, à savoir mobiliser son entregent auprès de la société des génies de marigot pour annoncer au *kinyiŋkpintii* concerné que Untel (le bénéficiaire du rite, nommé désigné) a besoin de son fiancé du monde aquatique afin de lui régler son paiement (*tipaal*). Sollicité par le plus persuasif des ambassadeurs (l'*usindaan* de son ancien conjoint), le *kinyiŋkpintii* se laisserait alors convaincre, comme, longtemps avant lui, celui qui n'était encore que le futur enfant.

Techniquement, la libation se décompose en deux temps : à un versement d'eau fait suite un versement de bière de sorgho. Les deux sont effectués à partir des deux récipients associés que sont laalebasse noire et le pot *kibaŋ*. Dans les deux cas, les breuvages sont puisés avec une petitealebasse *kudanyoyuu*, une «alebasse à boire la bière de sorgho »<sup>33</sup>, c'est-à-dire l'une de cesalebasses qui, réservées à la distribution de la bière de sorgho aux invités, servent aussi de récipient pour toutes les opérations rituelles de la maisonnée. Les paroles qui accompagnent ces versements, pour l'essentiel adressées aux ancêtres de la maisonnée, suivent une rhétorique complexe. Tout en les priant d'ouvrir l'accès au domaine de la cour et de se maintenir néanmoins discrètement à l'écart, le sacrifice ne leur étant pas destiné, le doyen (ou le personnage que la consultation a désigné) leur demande d'annoncer au *kinyiŋkpintii* que son « fiancé » va lui offrir un sacrifice aujourd'hui, en quête de la santé, de la chance, de bons rendements agricoles, etc. Sur la fin de son incantation, il s'adresse brièvement au *kinyiŋkpintii* lui-même ou, plus généralement, à la rivière qui l'abrite, pour lui faire la même annonce<sup>34</sup>. On a donc confirmation, dans les prières, de ce que le génie de marigot est pris à partie dès les opérations d'ouverture, même si ce n'est encore que de façon introductive.

### *L'entrée en action de l'officiant*

Le représentant des *bitindambi* lui ayant ouvert la voie, tant en « déverrouillant la cour » qu'en amadouant le *kinyiŋkpintii* de l'intéressé, cet étranger qu'est l'officiant

---

33. Cf. *supra*, p. 174.

34. Du reste, cette intrusion du nom de la rivière à la fin de la prière du doyen n'est pas seulement une façon de faire la transition avec l'intervention très prochaine de l'officiant, elle est aussi, selon certains commentateurs, le moyen par lequel celui-ci, étranger à la cour et donc en principe ignorant de tout ce qui concerne ses habitants, notamment de leur marigot de *tigiikaal*, prend connaissance de ce nom qu'il sera conduit à insérer dans ses propres incantations. Si c'est le nom du marigot, et non celui du *kinyiŋkpintii* lui-même qu'on appelle, c'est, précisent les informateurs, parce que c'est là une façon de glorifier le *kinyiŋkpintii* (comme le font, par exemple, les femmes lors de ces grandes cérémonies que sont les funérailles, en lançant sur un ton strident le nom-devise de clan de toute personne qu'elles tiennent à honorer; c'est, là aussi, un nom collectif et non le nom individuel de la personne louée qui est proféré). Mais c'est aussi parce que, à ce stade du cycle, le nom même du *kinyiŋkpintii* n'est pas connu. Il ne sera révélé que lors de la consultation très particulière accomplie face au trou *ŋkantambɔɔl* (cf. *supra*, p. 159 *sq.*), qui ne sera effectuée que dans les temps qui précèdent la mise en œuvre du rite de « couronnement » du cycle entier, le rite de *nsanni yati*.

peut s'atteler à sa tâche. Ce spécialiste a lui aussi été choisi par consultation divinatoire, de façon, dit-on, à ce que ses paroles soient entendues par le génie de marigot de l'intéressé. Toute erreur dans le choix de ce personnage peut en effet avoir pour conséquence que le *kinyiŋkpintii*, sourd à son appel, se détourne.

L'officiant commence par apprêter sa clochette rituelle, qu'il avait pris soin d'envelopper dans un tissu pour éviter qu'elle ne sonne en chemin. Cet instrument sera central, le moment venu, dans son effort pour appeler le *kinyiŋkpintii* (on dit que c'est la « flûte d'appel », *dibaŋwul*, de cette instance), et aurait-elle tinté en route, même accidentellement, qu'elle aurait pu provoquer la venue d'une autre instance, éventuellement d'un autre *kinyiŋkpintii*, qui, emboîtant le pas à l'officiant, pourrait ensuite venir supplanter le *kinyiŋkpintii* destinataire et lui ravir son offrande. La production de sons de la part de cet instrument doit donc être exclusivement réservée aux moments opportuns du rite. Avant de s'en servir, le ritualiste est toutefois tenu de s'adresser lui aussi à ses propres ancêtres, plus précisément à ceux d'entre eux qui l'ont précédé dans la charge qu'il occupe. Car c'est en leurs noms qu'il agit, et faire usage de la clochette qu'ils lui ont transmise sans leur rendre hommage serait un manquement de nature à les irriter et du coup susceptible de faire échouer le rite. Dans ce premier temps de l'incantation, le *kinyiŋkpintii* n'est pas encore directement concerné, et c'est pourquoi, n'étant pas appelé en tant que tel, sa clochette n'est pas mise à contribution. Néanmoins, elle doit être déposée au sol de façon à être distinctement visible, car elle est l'instrument transmis par les ancêtres-prédécesseurs, celui dont ils faisaient autrefois usage pour mener à bien ce rite. Leur indispensable concours dans ce domaine ne sera accordé au ritualiste que si celui-ci leur déclare clairement que c'est à la même entreprise qu'il entend se livrer. Lorsqu'elle sera employée, la clochette exercera sur le *kinyiŋkpintii* une sorte d'effet magnétique, ses tintements réguliers opérant à la manière d'instruments de musique dont l'air est si entraînant que nul ne peut y résister. Cependant, cet effet ne sera véritablement opérationnel que grâce à la participation des précédents officiants, ces ancêtres particuliers dont on dit qu'ils détenaient la « magie » requise pour exercer une forme d'emprise sur tout *kinyiŋkpintii*. La mise en présence de ce dernier ne saurait se réaliser sans qu'opère ce « charme » dont ces ancêtres particuliers détiennent le secret.

Avant d'amorcer sa libation, le spécialiste commence par s'excuser publiquement auprès de toutes les personnes présentes. Il s'efforce ainsi de leur assurer que ce n'est pas par vantardise qu'il va se livrer à son art. S'il s'apprête à le faire, c'est par stricte nécessité, pour apaiser la souffrance d'une personne qui a fait appel à ses compétences. Cette manifestation d'humilité, ces excuses adressées à l'assistance, visent d'éventuelles personnes « fortes », c'est-à-dire dotées de certains pouvoirs surnaturels, qui pourraient se trouver là et percevoir sa performance comme une provocation. Elles seraient alors tentées d'user de leurs pouvoirs pour dresser des obstacles devant celui qu'elles auraient identifié comme un rival arrogant, à tourner en ridicule<sup>35</sup>. La

---

35. On a exactement la même rhétorique pour l'entrée en scène d'un devin à l'occasion d'une consultation faite devant un public, que celui-ci soit large ou restreint (voir S. DUGAST « Une agglomération très rurale », *op. cit.*, p. 221-222).

mise en présence de l'instance requiert la mobilisation de la puissance personnelle de l'officiant, celle qui lui a été transmise par ses prédécesseurs, et celle-ci ne saurait être efficacement activée sans l'adhésion préalable de toutes les personnes présentes, ou tout au moins sans leur consentement tacite.

Une fois la demande d'excuse formulée publiquement, l'officiant commence ses libations. Comme le doyen avant lui, il puise l'eau dans laalebasse noire avant de faire de même avec la bière de mil dans le pot *kibaŋ*. Ces libations sont faites à l'adresse exclusive de ses prédécesseurs, auxquels il prend bien soin de rappeler que lui n'est que l'humble héritier d'une fonction prestigieuse à laquelle il a eu la fortune d'accéder par les simples hasards d'une série de successions. Ses autres ancêtres ne sont pas concernés. Il cite tous les noms de ces illustres devanciers en s'efforçant de retracer leur ordre de succession et en terminant en tout cas par celui qui lui a remis la charge, celui qui, de son vivant, lui a transmis la clochette rituelle<sup>36</sup>. Il rappelle que tout le mérite des grandes choses que ce travail permet d'accomplir, c'est à ces ancêtres remarquables qu'on le doit. Lui n'est que leur humble accompagnateur (*uceenli*).

Leur susceptibilité ainsi ménagée, il leur annonce la raison de sa sollicitation : qu'ils viennent eux-mêmes officier au bénéfice de telle personne (il la désigne par son nom propre). Parfois, il va jusqu'à les inviter à faire usage de la clochette : « Mes ancêtres X, Y..., c'est votre flûte d'appel qui est couchée. C'est vous qui allez la prendre pour appeler le fiancé de N dans le marigot M »<sup>37</sup>. Le point est d'importance : l'officiant déclare n'être qu'un exécutant, parfaitement conscient de ce que ce sont ses prédécesseurs qui, devenus ancêtres, sont les véritables détenteurs de la compétence. Il insiste sur ses faiblesses, ses fautes toujours possibles : là où il commettra des erreurs, qu'ils prennent les choses en main pour corriger (« là où c'est incliné, qu'ils redressent »), de façon que rien ne s'oppose à la venue du *kinɔyɔŋkpintii*. Qu'ils arrangent tout pour bien le recevoir, qu'on n'ait pas honte.

On voit toutes les difficultés d'approche : outre les multiples précautions liminaires des deux intervenants, notamment perceptibles à travers leurs demandes d'excuses respectives, il faut une combinaison d'interventions. Celle des ancêtres du lignage du bénéficiaire du rite qui doivent lever les obstacles qu'ils dressent en temps

---

36. Il y a dans ces procédés oratoires s'efforçant de retracer une lignée d'officiants au sein d'une série d'ancêtres dont cette lignée est extraite, des phénomènes analogues, bien que sur un mode atténué, à ceux que font apparaître les cas d'inscription dans une dynastie pour un chef régnant (voir M. CARTRY, « Le suaire du chef », dans M. CARTRY (éd.), *Sous le Masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique Noire*, Paris 1987, p. 131-231 ; A. ADLER, *Le Pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique Noire. Essais d'ethnologie comparative*, Paris 2000). Cette analogie tient à ce que les prédécesseurs du ritualiste se distinguent de ses autres ancêtres par le fait que leur détention de la charge les a pourvus d'un pouvoir « magique » spécifique.

37. Parmi les quelques préparatifs auxquels doit se livrer le spécialiste avant de se rendre dans la cour où sa compétence a été sollicitée, il en est un qui consiste déjà à interpellier ses prédécesseurs dans des termes similaires : déposant sa clochette rituelle au pied du mur des ancêtres de sa cour (le mur du vestibule où sont accomplis les sacrifices aux ancêtres), il procède à une libation d'eau pour demander à ses prédécesseurs de « se lever pour aller prendre le rite pour accomplir afin de (le) lui donner ». À partir de là, ces derniers le suivent et, une fois sur place, au moment d'entrer en action, il les sollicite à nouveau.

ordinaire face à toute intrusion de l'extérieur – et à qui il est demandé également de faire office d'intercesseurs vis-à-vis du *kinyiɲkpintii*. Celle des ancêtres du détenteur, anciens ritualistes sans qui la compétence requise ne saurait être activée et orientée vers l'instance. Après tous ces préalables, celle-ci, enfin, pourra être sollicitée.

Autant que la nécessité de ces interventions successives, les paroles prononcées font apparaître un autre ensemble de conditions. Pour résumer, on pourrait dire qu'on demande aussi bien à Dieu qu'aux ancêtres de ne pas s'interposer. Mais cette formule générale ne rend pas justice de la diversité des cas redoutés. Outre les craintes que ces entités ne se froissent de ne pas avoir été convenablement avisées au préalable, outre le souhait de voir levées toutes les barrières, on prend surtout soin de leur annoncer que le rite qui va suivre ne leur est pas destiné, en dépit du fait qu'on les appelle. Si on les sollicite, c'est simplement pour leur demander leur concours. Donc, une fois ce rôle médiateur rempli, qu'elles se tiennent à l'écart et acceptent de renoncer à prendre ce qui va être offert. Ce souci d'éviter toute interférence avec le véritable destinataire du rite, ou même d'écarter toute méprise quant à son identité, est assez révélateur de la configuration d'ensemble. L'instance destinataire ne peut jamais être approchée de plain-pied, mais les intermédiaires qu'il est impossible d'ignorer ne doivent pas profiter de leur nécessaire implication dans le rituel pour se substituer à elle. Ils ne doivent pas davantage se formaliser d'être ainsi tenus à l'écart. Nous verrons que cette sorte de mise en ordre que les ritualistes opèrent parmi les instances, désignant celle habilitée à occuper la place centrale et écartant les autres sans les froisser, se reproduit plus tard sous différentes formes, mais cette fois davantage entre instances de même catégorie : le but est alors de faire jouer le risque que l'une des concurrentes de l'instance destinataire ne lui subtilise ses offrandes, si celle-ci rechigne trop longtemps à se présenter.

Lorsque le spécialiste a effectué sa deuxième libation, il puise à nouveau de la bière dans le pot rituel *kibay*<sup>38</sup>. Cette fois, il y dilue un peu de la farine mélangée à la poudre de malaguette, ce condiment si apprécié des génies de marigot qu'il leur est considéré comme spécifique. Pour accomplir cette opération « culinaire », l'officiant fait un usage très particulier de sa clochette, s'en servant comme d'une cuiller. Avec le manche de l'instrument il prélève trois ou quatre fois selon le sexe de l'intéressé<sup>39</sup>, un peu de cette farine épicée de malaguette, puis il la reverse dans la bière encore contenue dans la calebasse de libation. Ceci fait, il saisit dans sa main gauche la petite calebasse et, de sa main droite, fait tinter trois (ou quatre) fois sa clochette. Il remue ensuite le contenu de la petite calebasse avec l'extrémité opposée de sa clochette – celle qui tinte – afin de mieux y diluer cette farine. Là aussi, le geste est effectué à trois ou quatre reprises. L'introduction de la poudre de malaguette ainsi que les tintements de cet instrument bientôt appelé à agir comme « flûte d'appel »

---

38. Dans certaines variantes, l'officiant puise dès la première fois une quantité suffisante de bière pour enchaîner, sans avoir à remplir à nouveau sa petite calebasse, sa libation et les deux actions décrites ci-après.

39. Comme dans la plupart des autres sociétés de l'aire culturelle voltaïque, le chiffre 3 est associé chez les Bassar à la masculinité et le 4 à la féminité (ces chiffres sont respectivement dénommés *uninjakaakiliɲ*, de *uninja*, « homme », et *unimpukaakiliɲ*, de *unimpu*, « femme »).

du *kinyiḡkintii* sont deux manières de signifier que la bière encore contenue dans la petite calebasse vient de se charger en éléments susceptibles d'exercer une attraction sur cette instance.

Elle est alors prête à être absorbée par le bénéficiaire ainsi que, aussitôt après, par les volatiles qu'il tient toujours en main. L'officiant se présente donc d'abord devant l'intéressé, toujours à genoux. Lui approchant des lèvres le bord de la petite calebasse, il fait mine de le faire boire à trois (ou quatre) reprises, mais se rétracte au dernier moment. À chaque fois, l'officiant demande à l'intéressé de recracher sur le côté la bière qu'il n'a pas absorbée : d'abord à droite, ensuite à gauche, puis en bas et, dans le cas d'une femme, une dernière fois (la quatrième) en haut. Après quoi il le fait boire véritablement, accompagnant cette action de trois (quatre si l'intéressé est une femme) tintements de sa clochette. Mais il l'arrête avant qu'il ne vide entièrement la calebasse car une certaine quantité de bière doit y rester pour la dernière opération, celle qui concerne les volatiles.

Ce reste de bière va en effet servir à « gaver » les volatiles que l'officiant prend un à un des mains de l'intéressé. À tour de rôle, en commençant par la poule, il les dépose au sol, les y maintient en posant son pied sur leurs pattes, et, de sa main gauche, leur ouvre le bec, sa main droite tenant la clochette. Prélevant avec la pointe de celle-ci une nouvelle pincée de farine mélangée à la poudre de malaguette, il l'insère dans le bec du volatile, répétant là aussi le geste trois ou quatre fois selon le sexe de l'intéressé. Ensuite, il s'empare de la calebasse contenant le reste de la bière et en fait couler dans le bec le nombre de fois requis, reposant à chaque fois la calebasse contre le sol. Avec l'index de sa main droite, il masse la gorge du volatile pour l'obliger à déglutir, le forçant à ingurgiter la farine et la poudre mélangées. Il fait alors tinter la clochette en trois (ou quatre) séries de coups.

On observe donc, au sein du même ensemble que définit le recours commun à la bière contenue dans la petite calebasse de libation, une gradation autour d'un usage de plus en plus intensif de la poudre de malaguette mélangée à la farine. À l'unité établie autour de la bière s'articule ainsi une différenciation autour de l'épice dont l'usage graduel agit en tant qu'opérateur d'un rapprochement croissant avec l'instance dont elle est une caractéristique reconnue. Bénéficiaire du rite et victimes sacrificielles sont ainsi simultanément rassemblés par un même traitement préliminaire et secondairement distingués par ce recours différencié à l'épice.

Les volatiles préparés, le ritualiste les saisit cette fois tous ensemble par les pattes et, se levant, les fait passer le long du corps de l'intéressé (toujours à genoux), à trois ou quatre reprises selon le sexe de ce dernier. Par ce geste, il entend extraire toutes les « mauvaises affaires » (*tibokpitil*) que le *kinyiḡkintii* a déposées sur le corps de la personne. On dit : *u piti u-wunti*, lit. « il efface (sur) son corps (*tiwun*) ». Pendant l'opération, les volatiles ont des mouvements réflexes visant à leur faire retrouver leur équilibre. Les battements d'ailes qu'ils produisent dans cette circonstance sont pour les personnes présentes un motif de satisfaction, car elles y voient un « balayage » supposé agir dans le sens recherché, libérant ainsi l'intéressé des maux qui pèsent sur lui et dont l'a accablé son *kinyiḡkintii*. Il peut arriver que l'officiant accompagne ce

geste des paroles suivantes : « que le bon vent souffle sur lui ! » Il peut répéter cette formule à plusieurs reprises, à chaque battement d'ailes<sup>40</sup>.

Une fois ce « balayage » terminé, l'officiant dépose les volatiles devant le bénéficiaire du rite à qui il indique comment les placer. Tournés eux aussi vers le trou *nyimbun*, ils doivent être plaqués à terre, le thorax contre le sol et les pattes le long du corps. Il y a une manière correcte, respectueuse, de tenir les volatiles : leurs pattes ne doivent pas se chevaucher, et le torse doit bien être placé dans l'axe. S'il n'y a que deux volatiles, l'intéressé peut coincer leurs pattes sous ses genoux. S'ils sont au nombre de trois (poulet, pintade et pigeon), il les tient ensemble, toutes leurs pattes réunies dans une main tandis que l'autre enserre leurs thorax, sous les ailes. Cette posture assez singulière sera conservée jusqu'à la mise à mort des victimes animales.

### *La phase d'appel*

Tout est prêt désormais pour l'immolation des volatiles. L'officiant se rassied aux côtés de l'intéressé. Le moment est venu pour lui de faire l'usage le plus intensif de sa clochette. Cette phase du rite est en effet la plus critique, celle où tout peut basculer. L'enjeu en est précisément la venue du *kinyiykpintii*. La clochette est, nous l'avons vu, sa « flûte d'appel », et le ritualiste se met à la faire tinter sans discontinuer, accompagnant ce tintement ininterrompu des paroles qui, pour la première fois, sont directement adressées à cette instance. Il l'invite à venir prendre de lui-même ces volatiles que lui offre son « fiancé » terrestre afin qu'il mette un terme aux souffrances qu'il lui fait endurer. Juste avant de commencer tintements de clochette et incantations, l'officiant a pris soin de demander au bénéficiaire du rite, qui n'a pas changé de posture, de bien placer ses mains de façon à exercer à la fois une tension entre la base des ailes et les pattes, et une pression sur le thorax en resserrant son étreinte (fig. 2). Peu à peu asphyxiés, les volatiles vont bientôt tenter de se dégager, effectuant par moments de violents battements d'ailes afin de redonner du volume à leurs cages thoraciques (fig. 3). La scène qui se joue est pourtant interprétée en de tout autres termes. Plus que le placage des victimes contre le sol, qui est dit n'être qu'un mode de présentation approprié à la circonstance, ce sont les tintements de clochettes et les paroles énoncées qui, opérant à la manière d'un charme, sont supposés inciter le *kinyiykpintii* à venir afin qu'il s'empare lui-même de ses victimes. C'est donc l'instance destinataire elle-même, fait assez rare, qui est considérée comme agent de cet acte central qu'est la mise à mort. Et, partant, l'agonie des volatiles est interprétée comme le plus sûr critère qui atteste la présence effective du *kinyiykpintii*. Lorsque ceux-là meurent, c'est que celui-ci a accepté l'offrande qui lui a été proposée. Ce moment est le plus

---

40. Dans plusieurs variantes du rite, le spécialiste catégorise en domaines opposés la face et le dos de l'intéressé. Lorsqu'il fait passer les volatiles le long du dos, il dit : « Que les mauvaises affaires (*tibokpitil*) retournent en arrière ! » ; pour le devant du corps, il dit : « Que la chance (*diyimool*) vienne par devant ! » Dos et face évoquent aussi respectivement le passé et le futur de la personne, dans une représentation du corps en marche. L'accomplissement du rite vient ainsi introduire une rupture entre un passé encombré de « saletés » et un avenir qu'on en souhaite affranchi.

critique car il peut arriver que, pour toute une série de raisons, le génie de marigot refuse de tuer les volatiles, et alors le rite a échoué : l'officiant n'a plus qu'à repartir, et l'intéressé, mortifié, à procéder à une nouvelle série de consultations divinatoires afin de savoir ce qui a pu indisposer son « fiancé du marigot ». Si en revanche les animaux trépassent, c'est que la demande est agréée et la cause quasiment gagnée.



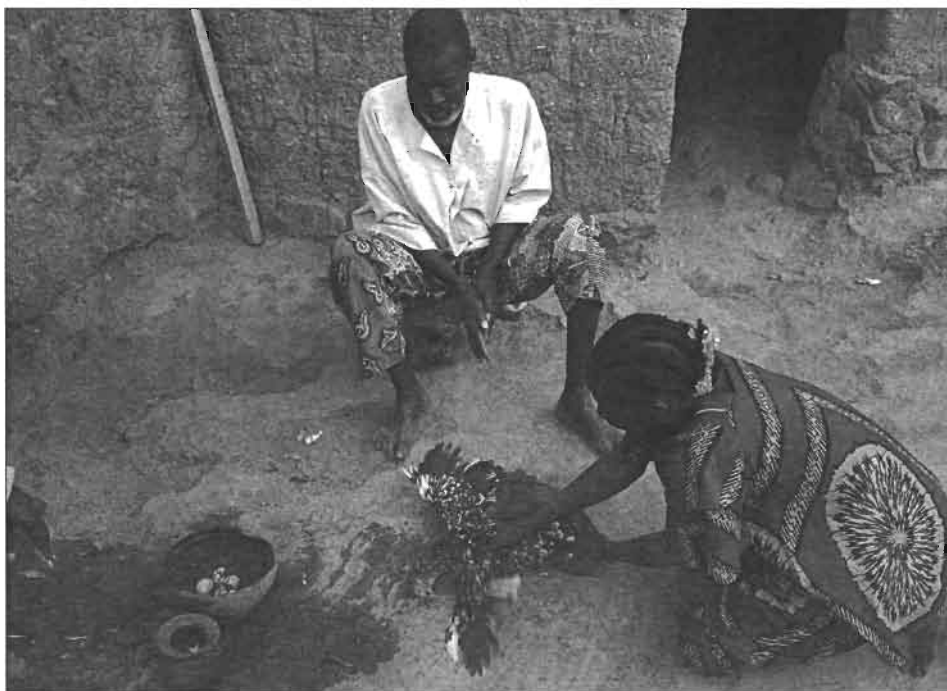
Fig. 2 — La présentation des victimes devant la paire contrastée que forment la calebasse noire et le petit pot de bière de sorgho, tous deux sur leurs anneaux de paille. Le spécialiste fait tinter sa clochette tandis que, assis face à lui, le doyen de la cour, dont le rôle est achevé depuis longtemps, observe la scène. (18 février 2005)

La singularité du procédé mérite qu'on s'y arrête. Dans les rites sacrificiels bassar les plus courants, la répartition des attributions est la suivante : tandis que l'officiant est affecté à l'égorgeage, le bénéficiaire du rite tient le corps du volatile dont il est le pourvoyeur ; l'acceptation de l'instance, enfin, se révèle par divers signes dont le principal est généralement que, une fois relâché, l'animal se débat et finit par retomber sur le dos. Transposée ici, cette configuration à trois termes — qui est celle de référence pour les Bassar — suggère qu'effectivement la posture du bénéficiaire n'est pour rien dans l'agonie des volatiles puisqu'elle est avant tout pensée, à l'instar du cas ordinaire, comme un mode de présentation, particulier certes, de l'offrande sacrificielle par celui qui en est le donateur. De son côté, en agitant sa clochette, l'officiant prend une part plus notable dans l'acte de mise à mort, puisque c'est cet instrument d'appel qui incite l'instance à se présenter et à s'emparer de ses volatiles. Mais la véritable immolation revient en fait à l'instance elle-même. Et le mode de présentation spécifique qu'adopte le bénéficiaire est simplement conçu comme approprié à une telle intervention de l'instance : ne serait-il pas respecté, que celle-ci se détournerait,



refusant l'offrande. En d'autres termes, ce mode de présentation aussi participe, mais seulement en creux, de son incitation à intervenir.

En quoi consistent les paroles qui accompagnent les tintements de la clochette ? Elles comprennent aussi bien les incantations de l'officiant que les demandes formulées par l'intéressé, sur lesquelles renchérisse les autres participants –son entourage familial. Les premières sont plutôt orientées vers l'incitation à la venue du *kinyiḡkpintii*, les secondes vers la formulation de demandes correspondant aux souhaits de l'intéressé.



*Fig. 3 — Lentement asphyxiée, la poule tente de s'oxygéner en donnant de violents coups d'ailes. Mais les participants au rite reconnaissent dans ces mouvements le jeu du *kinyiḡkpintii*, déployant les attraits de sa victime pour mieux en apprécier l'envergure. (17 février 2007)*

Pour convaincre le *kinyiḡkpintii* de se présenter, et, ultérieurement, de prendre ses volatiles, on mêle supplications, admonestations, propos raisonnés, provocations et jeux de séduction. On commence généralement par les formules les plus neutres : « C'est ton fiancé Untel qui est en train de te payer ta dette. Que tu sois au marché, dans la case, au marigot, au champ, accours sans perdre de temps pour prendre ton poulet et ta pintade ». Certains insistent : « Ton fiancé t'appelle, tu n'entends pas ? » Où qu'il se trouve, le *kinyiḡkpintii* est donc invité à abandonner l'occupation à laquelle le cas échéant il se livre pour se présenter devant son fiancé qui a quelque chose à lui offrir. Dans leurs commentaires, les informateurs disent que, ayant finalement cédé aux sollicitations des appels et des tintements de clochette, il a emprunté ses voies

de circulation favorites, remontant les rigoles d'écoulement des eaux, se glissant à travers le trou *nyimbun* pour, ayant réussi à s'introduire dans la cour, prenant place dans l'eau de la calebasse, se retrouver enfin face à son « fiancé ». Les battements d'ailes des volatiles témoignent, dit-on, de son arrivée et, plus particulièrement, du plaisir qu'il manifeste devant les animaux qu'on lui propose : il « joue » avec, admirant leur plumage, dépliant leurs ailes pour mieux en apprécier l'envergure, etc.<sup>41</sup> On dit aussi que, comme ceux provoqués le long du corps de l'intéressé, ces battements d'ailes qui se produisent à terre sont un balayage : il suffit pour s'en convaincre d'observer de quelle façon ces mouvements repoussent la poussière sur le côté. À la fin de l'opération, les « traces » visibles de ce que les ailes ont dégagé esquissent, dit-on, un passage. À l'inverse du balayage précédent qui consistait à décharger l'intéressé de ses souffrances jusque-là croissantes, ce balayage-ci concerne son devenir : « C'est comme [si] ça libère le chemin, ça le dégage des impuretés. Le bon vent va désormais souffler sur son chemin : partout où il passe, qu'il soit apprécié, qu'il ne rencontre aucun problème ». Enfin, lorsque certaines fois, épuisé par les mouvements saccadés qu'il vient d'accomplir, le volatile se cabre soudain en maintenant ses ailes ouvertes et incurvées, on accompagne cet enchaînement, très caractéristique aux yeux des Bassar qui se sont faits observateurs experts dans ce domaine, d'injonctions du type : « Souffle-lui dessus un bon vent, puis ouvre tes ailes pour le couvrir [lui fournir ta protection] ». Par ces paroles astucieusement greffées sur les réactions successives du volatile, on exerce une contrainte sur l'instance qui, dès lors qu'elle aura accepté l'offrande, ne pourra se soustraire à l'obligation de conformer son action aux signes dont la victime aura été chargée au moment crucial de la mise à mort. Les mouvements de contorsion du volatile forment une sorte de corpus dans lequel puisent les participants pour, par le biais du langage, leur assigner une signification en adéquation avec leurs attentes et, par le fait de l'énonciation, exercer sur l'instance une pression qui aille dans le sens de la demande formulée.

Mais certaines fois, le *kinyiḡkpintii* tergiverse. Pour le fustiger de sa lenteur, on le qualifie de *kibontisɔnsɔḡ*, « fiancé trop lent »<sup>42</sup>; on manifeste de l'impatience : « Fais vite. Vite, vite, vite ! » Pour l'inciter à se presser, on lui fait entrevoir les inconvénients pour lui à trop tarder : « C'est toi qui vas rentrer dans la nuit [en retournant

---

41. De tels commentaires s'accordent avec ce qu'on peut observer de façon particulièrement explicite en d'autres circonstances. Avant d'honorer un ancêtre par un sacrifice, il est d'usage chez les Bassar de le « faire venir sur le tabouret », c'est-à-dire de recourir aux services d'un devin qui, assis sur le tabouret requis, subit une transe par laquelle il donne corps à l'ancêtre sollicité (S. DUGAST, « "Ouvrir la bouche de l'ancêtre" : le processus d'ancestralisation à travers quelques séquences des rites funéraires chez les Bassar du Nord-Togo », *Systèmes de pensée en Afrique Noire* 11, *Le Deuil et ses rites* II (1991), p. 151-155; *id.*, « Une agglomération très rurale », *op. cit.*, p. 208). C'est donc l'ancêtre lui-même qui est censé être présent, le devin n'étant qu'un truchement. Après les salutations et les divers échanges de paroles qui accompagnent une telle prestation, on montre à l'ancêtre, personnifié par le devin en transe, les volatiles qu'on se propose de lui sacrifier. Celui-ci s'en empare et leur déplie les ailes, admirant à voix haute leurs qualités esthétiques. Le geste et l'attitude de l'ancêtre, ici rendus visibles par le devin, sont les mêmes que ceux que l'on prête au *kinyiḡkpintii* sur l'aire sacrificielle.

42. La thématique de la lenteur peut aussi être reportée sur l'intéressé lui-même : au moment où ce dernier se place en pressant les volatiles contre le sol, quelqu'un peut lui dire, sur un ton en principe badin, que c'est là qu'on va voir s'il est lent ou non.

au marigot], heurtant les pierres en chemin ». On peut aussi souligner le soin qu'on a pris à tout lui présenter dans les règles : « Tu as ta cola dans ton eau. C'est ta poule et ta pintade aussi qui sont là, et ton pot de bière. Qu'est-ce que tu attends pour venir prendre ? »

Si l'attente se prolonge, on redoute un problème plus grave. L'échec se profile, générant l'angoisse, qu'on ne dissimule pas : « C'est toi qui réclames ta dette. Maintenant qu'on te la paye, tu refuses. Qu'est-ce qu'il y a ? » Mais on soupçonne aussi le génie de marigot de vouloir se faire prier. Alors, quand les supplications n'y suffisent plus, pour l'inciter à réagir, on brandit la menace de lui retirer son offrande : « Celui que tu ne veux pas, nous allons le relâcher ». Certains rappellent même à ce propos un principe essentiel : « On n'égorge pas... ». En d'autres termes, le rite de *tigiikaal* n'autorisant pas les égorgements, il ne saurait être question de procéder soi-même à l'immolation pour forcer le consentement de l'instance : si elle veut les victimes, c'est à elle à faire la démarche de les « prendre » ; dans le cas contraire, on sera contraint de les libérer. Dans le même ordre d'idées, si, s'étant finalement décidé à prendre l'un des volatiles, le *kinyiŋkpintii* en délaisse cependant un ou deux autres, pour le stimuler à vite finir il arrive qu'on lui dise alors : « C'est toi qui as demandé qu'on associe. Pourquoi tu prends l'un et tu laisses l'autre<sup>43</sup> ? »

D'autres formules, jouant toujours sur le risque de la perte du bénéfice des victimes, le font en évoquant l'intervention possible d'un concurrent : « Un autre serait en train de chercher, il ne trouve pas, et toi qui as trouvé tu t'amuses avec ? » Faire la fine bouche trop longtemps n'est pas sans risque, car d'autres *nnyiŋkpintiimu* trépignent d'impatience, leurs fiancés terrestres repoussant continuellement le moment de leur faire, à eux aussi, le rite de *tigiikaal*. Les soumettre trop longtemps à la tentation peut avoir de regrettables conséquences pour le destinataire légitime. Parfois, le propos est formulé sans ambages : « Quelqu'un va venir prendre », faisant directement allusion à un autre *kinyiŋkpintii*, plus prompt à saisir l'opportunité. Il arrive qu'une éventualité de ce genre ne soit pas seulement évoquée pour se jouer de la susceptibilité du génie de marigot, mais qu'elle soit sérieusement envisagée par les protagonistes eux-mêmes. On voit alors l'officiant interrompre ses tintements de clochette et se saisir d'un petit caillou qu'il rejette sur le côté en disant : « Que le rite fort de celui qui n'a pas été accompli s'écarte ! » Une telle formule signifie que, parmi les personnes qui assistent à la cérémonie, il peut s'en trouver une qui a le même rite en souffrance. Pour peu que ce rite soit plus « fort » que celui en cours d'accomplissement<sup>44</sup>, il fera obstacle au bon déroulement de ce dernier. Et c'est pendant la phase d'appel, qui est aussi celle de mise à mort des volatiles, moment particulièrement critique, que ce danger deviendra perceptible au ritualiste<sup>45</sup>.

---

43. C'est une autre des singularités de ce rituel que de proposer simultanément à l'immolation jusqu'à trois volatiles alignés côte à côte. Partout ailleurs, on procède de manière séquentielle.

44. C'est-à-dire : pour peu que l'exigence de son génie de marigot soit pour cette autre personne plus impérieuse encore qu'elle ne l'est pour l'intéressé vis-à-vis de son propre *kinyiŋkpintii*.

45. Le jet d'un petit caillou est un geste courant chez les Bassar pour tenir à l'écart des instances non concernées par le rite à accomplir (et pas seulement dans le cas d'un sacrifice) mais qui pourraient être tentées de se substituer à celle légitimement convoquée. Un autre geste fréquent est celui qui consiste,

Ce risque d'une entrave de la part d'un autre *kinyiŋkpintii*, qui dans le pire des cas irait jusqu'à subtiliser son offrande au destinataire légitime, explique d'autres menaces brandies devant un génie de marigot qui tarde à se manifester. En dépit de son invraisemblance du fait de l'inadéquation en matière de plumage, on esquisse l'éventualité de remettre l'offrande dédaignée à une instance relevant d'une tout autre catégorie : « Ce que tu veux, tu prends, ce qui reste, nous allons sacrifier à nos ancêtres. »

Lorsque les battements d'ailes ont depuis quelques minutes attesté la présence mais que les volatiles ne meurent toujours pas, certains s'enhardissent à le provoquer plus ouvertement : « Toi tu n'as pas pu prendre la pintade et la poule, comment vas-tu t'y prendre pour aider une personne ? »<sup>46</sup> Cette fois, la mise à mort des victimes est tournée en une épreuve-test à l'égard de l'instance. Si de toute évidence les participants vont vivre l'échec de la mise à mort comme un refus de leur offrande – avec toutes les conséquences désastreuses d'un tel rejet –, ils tentent pourtant de convaincre le *kinyiŋkpintii* que leur réaction sera tout autre, et qu'avant tout ils douteront de la réalité de sa puissance.

Dans cette interaction pleine d'ambiguïté, la séduction a aussi toute sa place. Dès qu'il apparaît que le risque de refus est écarté, on s'efforce de tirer parti du plaisir que le *kinyiŋkpintii* prend à admirer ce qu'on se propose de lui offrir pour lui faire part des menus services qu'on attend de lui en échange. Il ne s'agit pas seulement de faire jouer la réciprocité, mais de véritablement mettre en œuvre ce principe de séduction : comment le *kinyiŋkpintii* pourrait-il refuser d'accéder aux demandes de ceux qui le comblent de si belle manière ? De même que, sous la forme plus spécifique de la tentation, la séduction était déjà au centre de la procédure d'appel (on se souvient du soin pris pour plaire au génie de marigot), elle joue à nouveau une fois cette présence réalisée en plaçant le *kinyiŋkpintii* sous le charme de ce qu'on lui offre. Mis en position de faiblesse par tant d'égards, il ne peut que céder<sup>47</sup>. D'autres éléments dans la suite du rite permettront d'étayer et de préciser cette idée.

#### *La remise des premières matières sacrificielles*

Conquis par la beauté des animaux qu'on lui propose, le *kinyiŋkpintii* s'en est finalement emparé. Pour l'intéressé, c'est le signe de la fin prochaine de ses tourments. Ses gestes manifestent cette délivrance. Il étire d'abord les dépouilles (on

pour un sacrifice, à arracher avant la phase d'immolation une petite plume de la victime et à la jeter sur le côté, une fois à droite, une fois à gauche. Les mêmes paroles sont alors prononcées. Toutefois, il s'agit là moins d'un geste qui vise à repousser les entités indésirables qu'à se les concilier en leur consentant une part, certes infime, du volatile proposé.

46. Certains formulent la même inquiétude sur un mode atténué : « Si j'ai un problème et si tu mets tout ce temps à venir, comment ça va se passer ? »

47. La notion vernaculaire de *kpəkəsidaan* est à nouveau mobilisée : c'est parce qu'il est friand de tout ce qui a de la saveur, que le *kinyiŋkpintii*, malgré l'éventuelle rancœur qu'il nourrit vis-à-vis de son « fiancé » qui l'a abandonné dans le monde de l'origine, finit par céder. Parfois, la seule perspective d'un sacrifice ultérieur plus complet suffit à lui faire abdiquer son intransigeance initiale.

dit *bi daal ukɔl*)<sup>48</sup> et, après avoir symboliquement crachoté dessus, les cogne légèrement contre son front et sa poitrine : ce faisant, il exprime intérieurement son espoir d'avoir désormais « la tête douce » (*diyimɔɔl*, métaphore pour désigner la chance) et « le cœur rafraîchi » (*dipɔɔɔŋkil*, métaphore pour désigner l'apaisement)<sup>49</sup>.

Une série d'opérations s'engage. L'officiant, qui a cessé de faire tinter sa clochette dès que le dernier volatile a expiré, s'empare d'un couteau et, tandis que l'intéressé tient le corps du poulet<sup>50</sup> enveloppé dans les ailes, et que pour sa part lui-même se saisit de la tête, il lui tranche la gorge et verse quelques premières gouttes de sang dans l'eau de laalebasse noire<sup>51</sup>. Ensuite, les deux protagonistes se déplacent jusqu'au mur d'enceinte de la concession et, au-dessus du trou *nyimbun* par où le *kinyiŋkpintii* s'est introduit dans la cour, tenant toujours le volatile de la même manière – leurs postures renvoyant respectivement à leurs positions de bénéficiaire du rite et d'officiant –, ils font couler le sang le long du mur, à hauteur d'homme. Très souvent, cet acte est fait silencieusement, les paroles étant réservées à l'opération qui suit immédiatement : le collage des plumes. Il arrive cependant que l'intéressé lâche dès ce moment une brève formule : « C'est ton poulet ça. » Ensuite, l'officiant arrache donc quelques plumes du dos de l'animal et les tend au bénéficiaire du rite qui les colle sur le mur où le sang vient d'être versé. Ce geste, bien plus que le précédent, implique de la part de l'intéressé un contact direct avec les matières sacrificielles. Il est accompagné de paroles qui en sont simultanément une sorte de commentaire exégétique et une demande formelle adressée au *kinyiŋkpintii* : « De même que je te colle (*nakan*) de mes deux mains, toi aussi lève-toi pour venir couvrir mon dos de tes deux mains. » La parole est jointe au geste pour susciter chez l'instance la protection qu'on attend de sa part (les mêmes gestes, accompagnés de prières similaires au son de la clochette, seront effectués à l'issue de la phase de cuisson, avec cette fois des morceaux de viande grillée plaqués sur le mur<sup>52</sup>). Lors de l'agonie, c'étaient les mouvements de la victime sacrificielle qui fournissaient les éléments entrant dans

---

48. Cette opération serait rendue nécessaire du fait que les volatiles n'ont pas été égorgés, mais simplement « présentés » à l'instance qui les a « pris ». Cet étirement attesterait qu'ils sont bien morts, malgré l'absence d'égorgeement.

49. Le rite a été rendu nécessaire à la suite des troubles qui affectaient l'individu. Ces troubles sont dus notamment aux *tibɔkpɪtil* (« mauvaises affaires ») que son *kinyiŋkpintii* a déposés sur lui. Ainsi accablée, la personne est dite souffrir de *kuyikpiuu*, lit. « la tête morte ». La réussite du rite dans son ensemble, notamment après ces opérations particulières que sont le « balayage » du corps du sujet par les volatiles (balayage visant à extraire ces *tibɔkpɪtil* du corps souffrant de l'intéressé), suppose que le *kinyiŋkpintii*, comme d'ailleurs certaines des paroles proférées l'y invitent expressément, va repartir en emportant avec lui, jusqu'au marigot d'où ils proviennent, les *tibɔkpɪtil* qui encombraient la vie de l'intéressé. Débarrassé de ce poids, ce dernier peut espérer se défaire de *kuyikpiuu*, la « tête morte », pour retrouver *diyimɔɔl*, la « tête douce ». De son côté, l'expression « cœur apaisé » (*dipɔɔɔŋkil*) renvoie à l'idée que les perturbations qui ont rendu nécessaire l'accomplissement du rite ayant « soulevé » le cœur de l'intéressé, leur arrangement (*diyaŋkil*) lui apportera la paix : un cœur revenu à l'état de tranquillité.

50. C'est toujours par ce volatile qu'il doit commencer, car, quel que soit l'ordre effectif dans lequel les volatiles ont expiré, il est considéré comme le premier qui soit offert au *kinyiŋkpintii*.

51. Cette séquence connaît des variantes : certains officiants l'omettent purement et simplement et passent directement à la suivante.

52. Cf. *infra*, p. 194, fig. 5.

la formulation des demandes ; ce sont cette fois les gestes des protagonistes, et plus particulièrement du demandeur, qui font l'objet d'un tel usage.

Par ailleurs, à elle seule, cette formule suffit à condenser en quelques mots de rappel la longue liste des demandes qui ont été énoncées au moment de l'agonie des victimes. Pourtant, certains ajoutent, mais de façon concise cette fois, leur souhait principal. La même opération est ensuite accomplie avec chacun des autres volatiles.

On peut s'étonner de ce que le lieu où sont collées les matières sacrificielles soit si dissocié de laalebasse, où est censé se tenir le *kinyiykpintii*. Rien n'empêcherait en effet qu'elles y soient déposées puisque c'est ce qui est pratiqué pour un autre rite bassar dont l'objet central est également (bien qu'avec certaines différences) unealebasse. Le « rite de laalebasse » (*kuyuu*) – tel est son nom –, qui est un rite de jumeaux, en fait même une exigence centrale<sup>53</sup>. Pourquoi ne pourrait-on en faire autant dans le rite de *tigiikaal*? À la différence du rite de *kuyuu*, laalebasse de *tigiikaal* n'appartient pas au sujet, mais, on l'a vu, à une femme âgée de la localité qui en est l'une des rares détentrices. Elle lui est simplement empruntée. En particulier, elle n'est pas destinée à demeurer dans la maison de celui qui accomplit le rite. Pour cette raison, il ne saurait être question d'apposer sur ce récipient des matières qui ne relèvent que du cas particulier de l'intéressé. Et les informateurs ajoutent que laalebasse est au mur ce que le marigot commun aux *nnyiykpintiimu* de tous les membres d'une même unité sociale est au *kinyiykpintii* spécifique de l'intéressé. Ainsi s'opposent les dépôts sacrificiels effectués sur le mur d'une cour, toujours propres à une personne déterminée, et laalebasse qui, nous l'avons vu, est commune à la plupart des ressortissants d'un même groupe.

Une autre raison explique cette dissociation. Laalebasse est retirée des lieux aussitôt le rite terminé et le démontage de la scène amorcé, tandis que les dépôts effectués sur le mur y demeurent tant que les intempéries ne les auront pas fait disparaître. Or, cette relative pérennité est essentielle dans l'esprit du rite. On se souvient que, pour obtenir son paiement, le *kinyiykpintii* rend de fréquentes visites, généralement nocturnes, à son fiancé terrestre qu'il persécute dans son sommeil. Ces visites, il ne peut les accomplir qu'en s'introduisant dans la cour par le passage que constitue pour lui le trou *nnyimbun*. Une fois ses réclamations prises en compte et le rite enfin accompli, il n'interrompt pas pour autant ses fréquentations des lieux. Mais il vient cette fois pour apporter à son ancien conjoint les bénéfices que ce dernier attend des suites du rite. Ces apports se font progressivement et requièrent plusieurs voyages de la part du *kinyiykpintii*. C'est pour l'encourager à persévérer et à renouveler ces visites devenues bienveillantes qu'on dépose sur le mur, au-dessus du trou *nnyimbun* par lequel il passe pour se glisser à nouveau dans la cour, les offrandes qui lui reviennent. Ainsi, à chacun de ses passages, au moment de franchir le mur d'enceinte, il se trouve en présence d'éléments qui lui rappellent les dons consentis par son fiancé terrestre, évocation dont on espère, par l'agrément qu'elle lui procure, qu'elle l'incitera à s'acquitter avec zèle de la réciprocité attendue.

---

53. Cf. S. DUGAST, « Rites et organisation sociale », *op. cit.*, p. 375-381.

*L'intermède de la cuisson, occasion d'un réaménagement de l'aire rituelle*

Avec le dépôt de sang et de plumes qui suit immédiatement le trépas des volatiles s'achève la première phase du rite. S'ouvre alors le long intermède qu'introduit la cuisson des viandes avant que ne reprennent les opérations d'offrande, centrées cette fois sur la remise des parts de viande cuite. Le moment de rupture qu'introduit la cuisson est commun à tous les rites sacrificiels bassar. Dans le cas de *tigiikaal*, il est mis à profit par l'officiant pour la confection d'un collier de fibres de raphia qui sera remis au bénéficiaire dans les derniers moments du rite. Mais cette rupture est aussi le moment où les participants (principalement l'officiant et le doyen de la cour) se partagent la majeure partie de la bière contenue dans le petit pot *kibaŋ*. Après les libations initiales dont elle a fait l'objet, aussi bien de la part du doyen que de celle de l'officiant dont il est l'hôte, après son rôle dans la préparation de l'intéressé comme des volatiles, cette bière, une fois les victimes acceptées, a rempli son office. Elle peut donc être partagée entre les participants. Le pot est ainsi presque entièrement vidé, ne contenant en son fond plus que la lie qui doit être conservée jusqu'aux ultimes moments du rite, pour les opérations de clôture. D'ici là, ce partage de la bière terminé, deux activités sont donc conduites en parallèle pendant ce temps de rupture : la cuisson et la confection du collier.

Le collier de raphia n'est pas seulement tressé avec soin ; il doit être également agrémenté de quelques plumes de duvet de chacun des volatiles. L'officiant les a prélevées immédiatement après les écoulements de sang sur le mur d'enceinte, juste avant que les dépouilles ne soient confiées aux jeunes qui vont se charger de les plumer, première étape de leur préparation. Trempant dans l'eau de la calebasse noire, pour les humidifier, les fibres de raphia qu'on lui aura remises à cet effet, le ritualiste se met au patient travail de leur tressage, entrelaçant trois fils au milieu desquels il introduit, en trois (ou quatre) points, les courtes plumes qu'il avait préalablement arrachées<sup>54</sup>.

Parallèlement, donc, la viande des volatiles est préparée. Une particularité du rite de *tigiikaal* – comme de tous ceux de la série de *nsanni yati*, à l'exception partielle des tout derniers, nous y reviendrons – est que les viandes sacrificielles sont rôties directement sur le feu et non bouillies dans une marmite. Ce feu est produit à l'aide d'un combustible spécifique, le *kuduŋkɔŋu*<sup>55</sup>, dont le bois très sec forme par consé-

---

54. Lors du rite de *yilpu yati*, ce sont des fils de coton (et non des fibres de raphia) qui sont tressés de façon nettement plus sommaire puisque seuls deux fils sont hâtivement roulés le long de la cuisse, en lieu et place des trois fibres soigneusement entrelacées. Cette différence, disent les intéressés, est due au caractère « compliqué » du *kinyiŋkpintii*, plus exigeant que le soleil personnel. Ces fils de coton, dans lesquels sont aussi insérées quelques petites plumes des volatiles sacrifiés, sont, au cours du rite de *yilpu yati*, noués au poignet et à la cheville de l'intéressé, à la différence des fibres de raphia du collier de *tigiikaal* qui sont attachées autour de son cou, tel un ornement plus visible.

55. *Lippia multiflora*, communément appelé « thé de Gambie ». À défaut, on peut toujours utiliser un autre bois, pourvu qu'il ait les mêmes propriétés, c'est-à-dire qu'il soit très sec, cassant et donne rapidement de bonnes braises. La préférence accordée à *Lippia multiflora* provient de ce que sa combustion contribue à parfumer les viandes, propriété fort appréciée pour une instance destinataire réputée de goût si sensible. Dans le même ordre d'idées, mais de façon plus générale, l'un des commentaires spontanés que l'on peut entendre à l'occasion d'un rite de *tigiikaal* est que la viande ainsi grillée au feu de bois, spécificité de ce rituel, est la plus savoureuse qui soit.

quent rapidement des braises. Une fois brisées, ces branches sont disposées sur un large tesson de poterie, *dikal*. Avec la mise en route de la cuisson, la scène du rite s'enrichit donc d'un nouveau récipient : à la dualitéalebasse d'eau / pot de bière fait maintenant contrepoint ce vaste tesson de jarre contenant le feu qui crépite et vers lequel se déplace, pour tout le temps que dure la préparation des viandes, le centre de l'aire rituelle (fig. 4).



Fig. 4 — La cuisson des viandes sacrificielles, directement sur le feu des tiges de *Lippia multiflora*, contenues dans le tesson de jarre. Au second plan, le ritualiste, occupé à la confection du collier de raphia, et le doyen de la cour, qui veille au bon déroulement des opérations. Entre ces deux personnages, la paire formée par le pot de bière et laalebasse d'eau et, dans le prolongement de l'axe, le trou *nyimbun* d'évacuation des eaux de la cour, au bas du mur. Sur le haut de ce mur, on aperçoit les plumes des victimes sacrificielles et le sang auquel elles ont été collées. (18 février 2005)

Au fur et à mesure qu'ils sont convenablement rôtis, les morceaux de viande sont déposés dans une vaste écuelle en terre cuite (*disambil*), nouveau récipient qui entre en fonction à ce moment-là. Lorsque toutes les viandes s'y trouvent rassemblées, quelques jeunes de la cour se chargent de leur accommodement. L'absence de sauce (du fait d'une cuisson par rôtissage) est compensée par le recours aux deux éléments complémentaires – au moins par leurs couleurs – que les Bassar utilisent pour assaisonner les viandes grillées : le sel et l'huile de palme, communément appelée « huile



rouge »<sup>56</sup>. Une dernière pincée, prélevée dans la petite calebasse contenant la farine de sorgho mélangée à de la poudre de malaguette, est en outre saupoudrée au-dessus de la viande. Une fois ces ingrédients versés dans l'écuelle, les morceaux de viande sont mélangés à main nue selon une rotation verticale, puis le récipient vigoureusement secoué de bas en haut en vue d'une répartition homogène des assaisonnements. Soit un geste là encore inversé par rapport à celui de la femme chargée de mélanger avec une spatule en bois la sauce qu'elle fait mijoter sur le feu pour la préparation des viandes de *yilpu yati* : tandis qu'ici c'est le récipient entier qui, hors du feu, est secoué le long d'un axe vertical par un jeune homme, là c'est à son contenu, placé sur le feu, qu'une femme imprime un mouvement circulaire placé dans un plan horizontal.

#### *L'offrande des morceaux de viande cuite*

Vient le moment de préparer *tifuti*, la boulette de viande qui, dans pratiquement tout sacrifice bassar, constitue la part revenant à l'instance. L'un des jeunes hommes préposés aux viandes commence par sélectionner dans l'écuelle les morceaux requis : les bouts d'ailes, de pattes, les têtes et les foies. Soit toutes les extrémités du corps des victimes assorties de l'organe vital par excellence que constitue, pour les Bassar, le foie : un assemblage qui renvoie à la totalité du corps de l'animal. Au fur et à mesure de leur prélèvement, le jeune homme les dépose sur un objet plat quelconque, en général l'éventail qui a servi à attiser le feu. C'est de là que, dans un second temps, il prélève une pincée des extrémités de ces différentes parties avant de les pétrir tout en les mélangeant. À ce stade, on a ainsi deux représentations, « en résumé », pourrait-on dire, de l'animal en son entier, au moyen d'un rassemblement de ses parties les plus extrêmes : d'une part ces parties elles-mêmes, déposées sur l'éventail, à côté de l'écuelle contenant le reste de la viande, et d'autre part les extrémités de ces parties que le jeune homme a pétries en un mélange qui les rend indistinctes. C'est ce mélange pétri, formé des extrémités absolues de l'animal auxquelles un bout de foie a été ajouté, qui constitue la fameuse part *tifuti*. Le jeune homme la garde au creux de la main, le temps que les démarches préliminaires soient menées à bien.

Avant l'offrande de cette part *tifuti*, une libation d'annonce est en effet requise. Le bénéficiaire du rite se met à nouveau en place (à genoux devant les deux récipients – pot *kibay* et calebasse noire – et face au trou *nnyimbun*) pendant que l'officiant puise avec une petite calebasse, toujours dans la grande calebasse noire, l'eau nécessaire à la libation préalable. Versant à petits coups cette eau sur le sol, il invite le *kinyiŋkpintii* à se lever pour prendre l'eau avec laquelle se laver les mains afin de recevoir la viande, maintenant cuite, de ses volatiles.

Cette libation achevée, le lieu des opérations se déplace : l'officiant s'empare de sa clochette et, suivi par l'intéressé, se rend devant le mur où a été versé le sang des

---

56. L'association de ces condiments et des couleurs qui leur sont associées renvoie une nouvelle fois à des fragments du symbolisme solaire chez les Bassar. Avant certaines consultations très particulières, au cours de longues incantations préliminaires, les devins se tournent successivement vers le levant et vers le couchant, sollicitant le soleil en ces termes : « Toi qui te lèves dans ta maison de sel et te couches dans ta maison d'huile rouge. »

volatiles et où ont été collées quelques-unes de leurs plumes. C'est en effet au même endroit que les *tifuti* seront remis. Juste avant cette opération, le spécialiste fait tinter sa clochette, accompagnant parfois ces tintements de quelques paroles. Ainsi : « C'est ta poule tachetée qui est cuite. Quand on accomplit un rite, celui-ci couvre derrière [protège] tout le monde ; tous les jeunes garçons qui sont en train d'aider N. [l'intéressé], que chez eux ce soit bon. » Quelques mots peuvent être ajoutés pour faire état de la demande précise du bénéficiaire du rite. Vient alors le moment où ce dernier écrase le mélange *tifuti* de ses deux mains contre le mur. Ce faisant, il récapitule en une brève formule appropriée toutes les demandes qu'il avait déjà exprimées : « Voici ton *tifuti* [ou : ton volatile] qui est cuit. Lève-toi pour le prendre et viens couvrir derrière mon dos, comme moi-même je te couvre de mes deux mains » (fig. 5).

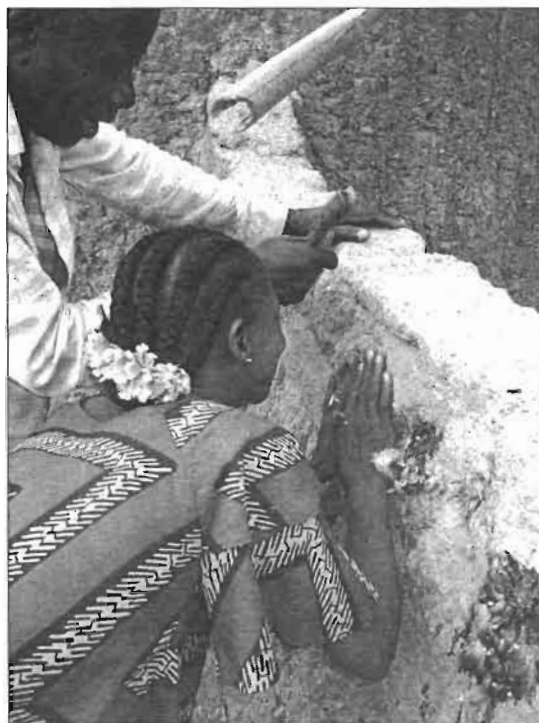


Fig. 5 — « De même que je te colle de mes deux mains, toi aussi lève-toi pour venir couvrir mon dos de tes deux mains. » (17 février 2007)

Par rapport au canevas habituel des rites sacrificiels bassar, cet épisode de la remise des *tifuti* (les parts de viande cuite qui reviennent à l'instance) est ici suivi d'une pratique originale. Lorsque toutes les boulettes de *tifuti* ont été écrasées contre le mur, l'officiant confie au jeune homme qui les a préparées le collier de raphia qu'il a confectionné pendant le long intermède de la cuisson, lui demandant de s'y frotter les mains de façon à l'imprégner de la graisse du *tifuti* et de l'assaisonnement qui l'accompagne. Ce collier va bientôt être noué autour du cou de l'intéressé qui devra

le porter pendant toute la nuit, et même plusieurs nuits durant. Ainsi, lors de ses visites nocturnes, le *kinyiŋkpintii* y trouvera un nouveau motif de se réjouir : en tâtant son cou, il sentira la présence de ce témoin matériel de la réalisation du rite, et il en tirera grande satisfaction. C'est donc en complément des matières collées sur le mur au-dessus du trou *nnyimbun* que celles affectées au collier sont supposées agir. Dans son trajet nocturne, après le franchissement du mur où il trouve un premier motif d'encouragement à poursuivre sa route, le *kinyiŋkpintii*, enfin parvenu auprès de son fiancé terrestre, se voit rappeler à nouveau la qualité gustative de ce qui lui a été offert<sup>57</sup>. Ainsi flatté, réjouit par tout ce qui lui revient en mémoire, il se trouve dans les meilleures dispositions vis-à-vis de la personne. Imprégné de la graisse de l'offrande *tifuti*, agrémenté de quelques courtes plumes des volatiles sacrifiés, le collier réunit tous les éléments nécessaires pour susciter chez le génie de marigot une large gamme de sensations, toutes en rapport avec l'offrande qui lui a été faite. Sont sollicités chez cette instance tout à la fois la vue (vis-à-vis des plumes à l'aspect chatoyant si primordial), l'odorat<sup>58</sup> et le goût (vis-à-vis de la graisse dont le collier a été imprégné), mais aussi le toucher puisqu'on dit avec insistance que le *kinyiŋkpintii* vient tâter le cou de son ancien conjoint pour s'assurer qu'il porte bien l'indispensable collier. L'ouïe, quant à elle, a été privilégiée lors du rite lui-même, avec les longs tintements de clochette dont nous avons signalé le rôle décisif pour faire fléchir la volonté du génie de marigot. Ce sont donc les cinq sens qui, activés par un procédé ou par un autre au cours du rite, sont ainsi finalement attribués à cette instance jugée particulièrement sensible qu'est le *kinyiŋkpintii*.

Si, plus que toute autre puissance de l'invisible, le *kinyiŋkpintii* est reconnu friand de bonnes choses, si son raffinement est un trait unanimement admis, son goût pour les nourritures fines n'est toutefois pour rien, à l'origine, dans ses motivations à persécuter le sujet. Il y a là un trait distinctif majeur vis-à-vis d'un autre être de brousse comme le *diwaal* qui, lui, cherche à s'introduire parmi les hommes avant tout, dit-on, pour manger ce que ceux-ci sont susceptibles de préparer pour lui. Un paradoxe apparaît ainsi dans le fait que, de ces instances assez comparables par ailleurs, le *kinyiŋkpintii* soit la moins motivée par la perspective de manger alors que, en même temps, il soit celle qui exprime les plus grandes exigences en matière de goût. La motivation première du *kinyiŋkpintii* est de retrouver son ancien conjoint, car rien ne l'affecte autant que la perte de sa compagnie. Le retour à une vie commune est pourtant désormais impossible, de sorte que le génie de marigot ne sera apaisé que par des offrandes de nourritures. Mais encore faut-il que celles-ci soient des plus savoureuses.

De même qu'avec les matières sacrificielles déposées sur le mur au-dessus du trou *nnyimbun*, il s'agit, avec celles qui imprègnent le collier, d'inciter le *kinyiŋkpintii* à

---

57. Dans les parties correspondantes du rite de *yilpu yati*, outre le tressage moins soigné, déjà mentionné, des bracelets de coton par rapport à celui de ce collier en fibres de raphia, il n'y a rien d'équivalent à cette imprégnation de graisse de viande sacrificielle. C'est donc bien là un trait propre au rite de *tigiikaal* qui, une fois de plus, porte la marque de la sensibilité gustative du *kinyiŋkpintii*.

58. L'odeur de la viande grillée, celle de l'huile rouge et celle du condiment *dikambijundi* composent un bouquet qui est le parfum du *kinyiŋkpintii*, commentent les intéressés.

renouveler le plus longtemps possible ses visites nocturnes, maintenant au bénéfice de l'intéressé depuis que ce dernier a accompli le rite. En effet, à chaque visite, l'instance dépose auprès de l'intéressé une quantité croissante des biens et autres avantages que ce dernier avait demandés, de sorte que plus cette période se prolonge, plus il tire de bénéfices de son rite. En agrémentant ainsi ces deux points nodaux du trajet de l'instance (le franchissement du mur d'enceinte d'abord, le chevet de son ancien conjoint ensuite), on vise donc une réitération aussi prolongée que possible de ces mises en présence ponctuelles du *kinyiŋkpintii*.

### *Nouer, couper*

Après la remise des *tifuti*, l'intéressé et l'officiant reviennent à leurs places où une ultime opération doit être accomplie avant les gestes de clôture du rite : le *kinyiŋkpintii* a mangé sa part, il faut maintenant que le sujet mange la sienne pour que la réconciliation soit scellée. Une dernière fois, l'intéressé reprend sa posture de départ, s'agenouillant devant laalebasse noire et le pot *kibaŋ*, toujours face au trou *nyimbun*. Il croise ses mains à plat, conformément au geste et à l'attitude qui, dans cette société, expriment une demande de don. Ce que le sujet implore de cette façon, c'est que son *kinyiŋkpintii* lui apporte en abondance tout ce dont il a besoin : argent, richesse, fécondité, bref, tout ce qu'il a pu formuler comme vœux, qui, à ce moment précis du rite, seront représentés par un ensemble formé de certains morceaux de viande. L'un des jeunes commis au traitement des dépouilles les lui remet.

L'opération se décompose en trois temps. D'abord, le jeune pose devant l'intéressé l'écuelle contenant le gros de la viande découpée. Il se tourne ensuite vers l'éventail où reposent les morceaux sélectionnés à partir desquels il avait constitué les boulettes de *tifuti*. Là, il prélève dans un premier temps chacun des foies qu'il remet à l'officiant. Enfin, ramassant tous les morceaux restants sur l'éventail (têtes et bouts de pattes et d'ailes), il les dépose dans les mains jointes du bénéficiaire du rite, paraissant ainsi répondre à la demande suppliante de ce dernier. Au terme de cette répartition, on a donc, de bas en haut, les foies que tient l'officiant, les bouts de pattes et d'ailes des volatiles avec leurs têtes qui emplissent les mains croisées de l'intéressé, et enfin, juste devant lui, déposée à même le sol, l'écuelle avec le reste de la viande.

Tout est prêt. L'officiant se tourne vers le bénéficiaire et fait mine, à trois (ou quatre) reprises, de lui mettre dans la bouche les foies, ne le faisant réellement que lors de son dernier geste. Comme pour la remise de la bière avant l'immolation des volatiles, l'intéressé fait mine, pour sa part, de rejeter ce qu'on lui offre sur les côtés puis devant et derrière, avant de se résigner, lors de la dernière tentative, à ce qu'on le lui introduise dans la bouche. Il arrive, selon l'officiant à l'œuvre, que la clochette soit tintée pendant cette opération. On a alors un renvoi supplémentaire à l'épisode de la présentation de la bière de mil. Mais ces renvois ne constituent pas une mise en parallèle stricte. Ici, dès l'instant où on lui a remis les foies, l'intéressé doit se garder de les mastiquer et a l'obligation de les conserver en bouche. Il suspend ainsi la mastication qui, de façon naturelle, devrait suivre immédiatement. Ce temps de suspension est celui que s'accorde l'officiant pour lui attacher autour du cou le collier de raphia qu'il avait confectionné pendant la pause requise pour la cuisson des viandes (fig. 6).

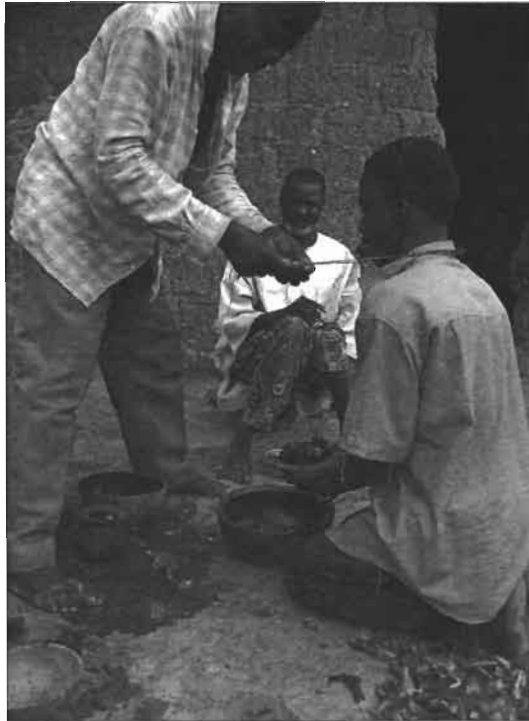


Fig. 6 — À genoux, les foies dans la bouche, les mains croisées contenant les extrémités cuites des corps des volatiles immolés et placées au-dessus de l'écuelle à viande, le bénéficiaire du rite attend que le ritualiste achève de lui nouer autour du cou le collier de raphia exigé par le *kinyiŋkpintii*. (17 février 2007)

Pourquoi est-il si important de faire porter ce collier à l'intéressé avant de l'autoriser à manger ce qu'il a déjà en bouche ? Quand, lors d'un sacrifice, on verse le sang sur le mur et qu'on y colle les plumes, ce n'est pas (encore), dit-on en guise de commentaire, le poulet qu'on offre à l'instance, c'est son habit qu'on lui donne. Ce n'est que dans un second temps, après la cuisson, avec la remise de la boulette de *tifuti*, que l'instance sera véritablement en possession de son poulet, dont elle entreprendra dès lors de manger la viande. Par conséquent, de même que le *kinyiŋkpintii* a été revêtu de son habit de cérémonie avant de pouvoir consommer la chair de ses volatiles, de même il exige que son fiancé terrestre porte le vêtement similaire que constitue le collier agrémenté de quelques plumes des victimes sacrificielles avant de manger sa part de viande. Ainsi tous deux se seront préalablement ornés du plumage des victimes, partageant le même habillement que ces dernières. Dès lors, disent les commentateurs, « ils se sont acceptés mutuellement » (*bi foo tob*).

La remise du collier est donc une opération capitale. Le ritualiste souligne la solennité de ce geste par les trois (ou quatre) mimiques qu'il esquisse avant de passer effectivement les fibres tressées autour du cou du bénéficiaire. Cela fait, il noue le

collier puis, se saisissant d'un couteau, tranche le fil en excès au niveau du nœud<sup>59</sup> ; il fait aussitôt tinter sa clochette trois (ou quatre) fois. C'est là comme un signal : enfin libre de mâcher les foies qu'il a dans la bouche, le bénéficiaire fait alors simultanément basculer ses mains jointes à la verticale de façon à faire chuter les parts qu'elles contiennent dans l'écuëlle en contrebas.

Le processus complet mérite qu'on s'y arrête. Les morceaux sélectionnés, extraits de l'écuëlle contenant les viandes découpées, ont d'abord été déposés ensemble sur l'éventail d'où ils ont servi à la confection des parts *tifuti*. Après la remise de ces offrandes, une séparation a été opérée entre deux parties de ces morceaux spécifiques que la logique sacrificielle bassar tend pourtant à penser ensemble : d'un côté les foies, de l'autre les extrémités des corps des volatiles (têtes et bouts de pattes et d'ailes). Les premiers, au terme d'un processus laborieux (mimiques de rejet initial, puis suspension de la manducation jusqu'aux tintements de clochette), ont été finalement absorbés par le bénéficiaire du rite. Les seconds, après un long moment d'indétermination (temps pendant lequel ils restent, comme en suspens, dans les mains croisées de l'intéressé), sont finalement restitués à l'écuëlle contenant les autres morceaux dont ils avaient été extraits pour les besoins de la confection des parts *tifuti*. Soit des destinations opposées après une commune extraction de l'écuëlle : les foies finissant, en dépit des réticences initiales, par être absorbés par l'intéressé, tandis que les autres parties sont en fin de compte reversées dans le pot commun. Par conséquent, là où les pratiques bassar usuelles ont non seulement tendance à associer ces différentes parties, mais plus encore à les rendre indistinctes dans ce pétrissage si caractéristique qu'est la confection de la part *tifuti*, on observe ici une opération qui vise à extraire de cet ensemble *a priori* solidaire l'un de ses composants, le foie, pour le faire absorber par le bénéficiaire du rite, cependant que ce dernier renonce à toutes les autres parties qui rejoignent finalement le gros de la viande. Le commentaire récurrent produit pour expliquer le sens de cette scène est le suivant : au terme de son rite, le sujet se place dans la posture du demandeur, espérant tirer le bénéfice de l'opération rituelle qu'il vient d'accomplir. Les morceaux de viande qu'on lui remet représentent ce bénéfice : les foies qu'on lui introduit d'emblée dans la bouche en constituent une partie, les autres morceaux de viande qu'on lui dépose dans ses mains jointes en forment une autre. Lorsque, après de multiples réticences, il finit par absorber les foies, il se trouve immédiatement rassasié sous l'effet de la réussite du rite dans sa pleine efficacité. Reçu, il renonce alors aux autres morceaux qu'on lui avait mis dans les mains en complément. Selon la formule consacrée dans la culture bassar pour exprimer de pareils états d'abondance, on dit qu'il a mangé et en a laissé : ses demandes seront satisfaites au-delà de ses espérances.

---

59. Plusieurs variantes peuvent s'observer ici : dans certains cas, avant de trancher le fil, le ritualiste fait mine d'effectuer l'opération avec le manche de sa clochette, à trois ou quatre reprises selon le sexe de l'intéressé ; ensuite, après l'avoir tranché, il tend au bénéficiaire du rite le fil excédentaire en lui demandant de crachoter trois (ou quatre) fois dessus, avant de le jeter sur le côté. D'autres ne font que la seconde de ces deux opérations. D'autres encore, à la fin de l'opération, jettent l'excédent de fil de raphia dans le reste du feu de cuisson, pour qu'il s'y consume.

Le geste effectué au même moment par le ritualiste, celui de trancher les fils excédentaires une fois le nœud réalisé, ne semble pas moins central. C'est à ce moment précis que la séparation entre les deux types de viande (foie d'un côté, extrémités de l'autre), déjà amorcée, devient effective. Surtout, c'est à ce geste que le rite serait redevable de son nom, *tigiikaal*, littéralement « rite de coupure ». Cette manipulation complexe intervient au moment où l'intéressé devrait se mettre à consommer le foie, cette part manifestement si particulière de la viande sacrificielle. Il est disposé à le faire mais suspend sa manducation en attendant que soit accompli le travail du ritualiste ; dans le même temps, il conserve, suspendus dans ses mains posées à plat l'une contre l'autre, les morceaux qui, dans la logique rituelle bassar, ont vocation à s'associer à ce foie, à savoir les têtes et les bouts de pattes et d'ailes. Le collier que l'officiant est en train de lui passer puis de lui nouer autour du cou concentre d'une certaine manière ce qui fait la quintessence de l'enjeu du rite. Il rassemble divers fragments de ce qui a été déployé pour être agréable au *kinyiŋkpintii* : de petites plumes prélevées sur les dépouilles des animaux qui lui ont été offerts en sacrifice, des fibres finement tressées, mais aussi la graisse de la viande sacrificielle et les condiments dont celle-ci a été assaisonnée ; enfin, en tant qu'ornement noué autour du cou de l'intéressé, ce collier est, comme y insistent les informateurs, le témoin de l'effort consenti par l'intéressé pour plaire à son *kinyiŋkpintii*, ce conjoint prénatal qui, pour avoir été le premier à partager l'intimité de son « fiancé » terrestre, doit aujourd'hui comprendre qu'il lui faut s'écarter pour céder la place à un autre. Ceci, sans que cette mise à distance soit pour autant synonyme d'oubli de la part de l'intéressé. Et c'est bien ce doute que le rite dans son ensemble s'attache à dissiper. Faire porter au bénéficiaire du rite ce collier confectionné pour séduire le *kinyiŋkpintii*, le nouer autour de son cou, c'est présenter sous son meilleur jour ce qui subsiste des liens qui les unissaient l'un à l'autre ; c'est aussi, sans doute, chercher à attirer sur le sujet les bonnes choses que son génie de marigot est susceptible de lui apporter. Couper tout ce qui excède ce nœud, c'est donc d'abord, conformément à la logique maintes fois activée dans ce type de rite, articuler à un premier acte visant à introduire le bien un autre qui consiste à expulser tout le mal que l'on soupçonne provenir de l'instance sollicitée. Le collier, dans ce qu'il représente de condensé de beauté, avec tout le soin mis à sa confection, est ainsi séparé de sa partie non tressée, non ornementée, qui renvoie aux désordres provoqués par le *kinyiŋkpintii* dans la vie de son fiancé terrestre. Mais, dans le cas spécifique du rite de *tigiikaal*, effectuer cette opération de coupure, c'est plus particulièrement établir une séparation entre ce qui doit rester le domaine du *kinyiŋkpintii*, où la séduction garde toute sa place (le collier), et ce à quoi il lui faut désormais renoncer, à savoir l'expression d'une forme de jalousie qui le conduit à bloquer tout accès à la fécondité – et à d'autres biens – pour son fiancé terrestre (la partie excédentaire)<sup>60</sup>. Cette séparation cruciale établie, le bénéficiaire du rite est en mesure

---

60. Au moment où il tranche les fils, le ritualiste ne prononce aucune parole. Une situation à certains égards comparable dans un rite « de purification des mauvais choix prénataux chez les Mwaba-Gurma », où le ritualiste prononce en revanche des paroles tout à fait éloquentes, permet de jeter un éclairage sur le sens d'un tel geste. Dans certains villages, il est procédé à la séquence suivante : les sujets sont assis en cercle et « on les attache l'un à l'autre par couples (en principe, une fiancée à son futur mari) à

de parachever la dissociation entre les foies et les parties desquelles ces organes sont d'ordinaire solidaires dans l'offrande (têtes, bouts d'ailes et de pattes), et, absorbant les premiers, de tirer le meilleur parti de tout le travail accompli jusque-là<sup>61</sup>.

### *Les opérations de clôture*

Tout le rite a d'abord été tendu vers son objectif premier : contraindre, en jouant notamment sur la séduction, le *kinyiŋkpintii* à consentir à se présenter puis à prendre une part active au rite en s'emparant lui-même de ses volatiles. Les protagonistes humains ont ensuite accompli les gestes qui leur revenaient. Sang, plumes, boulettes de viande grillée et convenablement assaisonnée, tout a été mis en œuvre pour combler le *kinyiŋkpintii*. Le moment est alors en principe venu pour le bénéficiaire du rite de prendre sa part des nourritures sacrificielles. Il doit pourtant suspendre cet acte de manducation à la réalisation d'un geste double de la part de l'officiant, geste qui semble à la fois l'amener à renouer avec son conjoint du monde de l'antériorité et à établir vis-à-vis de lui la distance désormais nécessaire à l'épanouissement de sa vie terrestre.

L'essentiel du rite a maintenant été accompli, et il ne reste plus qu'à procéder aux opérations de clôture. Il s'agit d'effectuer une série de traitements des restes de divers ordres que le rite a produits. Le premier de ces restes est celui laissé au fond du petit pot *kibaŋ*. Si le partage de la bière de mil qu'il contenait n'a pas suffi à le vider, l'officiant verse dans une petitealebasse ce qu'il en reste et le boit, ne laissant au fond du pot que la lie. Il ordonne alors au bénéficiaire de renverser le pot de bière pour le vider de cette lie<sup>62</sup>. L'opération est assez commune dans les rites bassar, dont elle est un geste caractéristique de clôture : ayant renversé le pot, l'intéressé prononce la formule consacrée le plus souvent associée à ce geste (*a datindi dee*, « voici ta lie de

l'aide de fibres ». L'officiant tranche tous les liens qui les unissent en disant : « Je coupe maintenant les maladies imprévues, je coupe maintenant la bouche amère, etc. » (A. DE SURGY, *La Divination par les huit cordelettes*, op. cit., p. 268 ; voir aussi *id.*, « Les cérémonies de purification », op. cit., p. 32). L'auteur de ces observations formule l'hypothèse qu'il s'agirait par ce geste « de détacher symboliquement chaque sujet du conjoint idéal qu'il s'est choisi dans le monde de l'origine et de renvoyer ce conjoint-là où il doit demeurer pour ne pas venir troubler les relations matrimoniales réelles » (*La Divination par les huit cordelettes*, op. cit., p. 268, n. 49 ; voir aussi « Les cérémonies de purification », op. cit., p. 32, n. 48). Le contexte dans lequel prennent place les faits bassar conduit à souscrire pour l'essentiel à une telle hypothèse, en ajoutant que le trouble majeur susceptible d'affecter les relations matrimoniales réelles est l'infécondité, et que celle-ci est alors généralement imputée à la jalousie du *kinyiŋkpintii*.

61. La nécessaire simultanéité entre l'opération de coupure des fibres du collier et le geste d'abandon des morceaux de viande déposés dans les mains jointes du sujet suggère une coordination entre leurs finalités respectives. Faute d'avoir pu en apprendre davantage de nos informateurs à ce sujet, on peut se demander dans quelle mesure ce qui, dans une situation d'abondance, est en excès, ne se trouve pas, par rapport à ce qui peut être ingéré, dans une relation similaire à celle qui est établie entre ce qui est considéré comme portant le signe de l'harmonie (la partie tressée du collier) et ce qui est perçu comme marqué du sceau de la perturbation et du désordre (la partie excédentaire, non tressée, du même collier).

62. Dans la plupart des cas, cette opération est effectuée au sol devant le trou *nyimbun*, mais certains l'accomplissent sur le haut du mur, au-dessus du même trou (donc à l'endroit où les dépôts sacrificiels –sang, plumes, part *tifuti* des viandes cuites– ont été effectués). L'écoulement, cela va sans dire, se fait alors verticalement et non plus horizontalement.



bière de mil »<sup>63</sup>), puis, s'emparant du tout petit caillou (de la taille d'un gravier) que lui tend l'officiant, il l'approche de sa bouche et formule, souvent intérieurement, un certain nombre de vœux ; après quoi il crachote sur ce caillou ainsi imprégné de ses paroles et le jette sur le fond du pot qu'il redresse aussitôt tout en disant : « j'ouvre sur le bien » (*m cikiti tiŋan pu*), ou encore « j'ouvre sur la chance » (*m cikiti diyimɔɔl pu*)<sup>64</sup>. L'officiant accompagne ce dernier geste de nouveaux tintements de sa clochette<sup>65</sup> ; il invite l'intéressé à procéder comme il avait fait antérieurement avec les dépouilles des volatiles sitôt immolés<sup>66</sup>, c'est-à-dire à porter le pot à son front et à sa poitrine, exprimant intérieurement, par la double formule d'usage (*diyimɔɔl, dipɔɔɔŋkil*), ses souhaits de voir le cours de sa vie reprendre une allure normale (fig. 7).

Le parallèle assez strict entre le traitement du pot de bière de mil au terme du rite et la série de gestes accomplis autour de la dépouille des volatiles bien plus tôt, aussitôt après leur trépas, suggère qu'une même chaîne d'opérations est à l'œuvre ici et là : si le pot de bière, objet d'une série de prélèvements à différents moments du rite, n'est considéré comme ayant été véritablement octroyé au *kinyiŋkpintii* qu'avec

---

63. La lie de la bière de mil (*didatindi*), considérée comme le « fond » (*ditindi*) du pot, est ce qui revient toujours à celui en l'honneur de qui le pot de bière a été acquis, en particulier lorsque cette bière a fait l'objet d'un partage entre co-buveurs.

64. Le verbe *cikiti* a pour opposé *cikin*, qui désigne l'opération précédente consistant à renverser le pot en le vidant de son contenu. Dans de rares variantes, en lieu et place de la formule la plus usitée rapportée ci-dessus (*a datindi dee*, « voici ta lie de bière »), le sujet, employant ce verbe *cikin*, déclare : *m cikin tibɔkpɪtil pu*, « je ferme sur les mauvaises affaires ». L'interprétation est complexe, ou plutôt composite. Laquelle proposer au sujet de l'opposition que signale tant la succession des gestes (renverser le pot/le redresser) que l'usage de verbes contraires ? *Cikin* et *cikiti* font en effet partie de ces couples de verbes, fréquents en *ncam* (langue des Bassar), qui décrivent des actions opposées (ouvrir/fermer, couvrir/découvrir, etc.) dont la complémentarité est marquée par leurs terminaisons (respectivement en *-n* et *-ti*). Si les deux temps rituels correspondants sont donc bien à comprendre comme formant une opposition, celle-ci n'est pas univoque. Le premier temps (le renversement du pot) opère à la fois la remise à l'instance de la partie la plus emblématique de la bière de mil qui a été partagée entre tous les acteurs du rite et l'expulsion de tous les *tibɔkpɪtil* (« mauvaises affaires ») que le *kinyiŋkpintii* est dit avoir autrefois déposés sur la personne. Les deux éléments sont associés du fait que l'on demande au *kinyiŋkpintii* à la fois d'accepter les offrandes qu'on lui propose et d'emporter avec lui ce qu'il avait déposé sur le corps de l'intéressé. Par opposition, le second temps (le redressement du pot) est comme le dévoilement de ce qui reste au bénéficiaire du rite, une fois le *kinyiŋkpintii* ayant emporté ce qui lui revient. Ainsi, le sujet se réserve-t-il *diyimɔɔl* et *dipɔɔɔŋkil*, la « chance » et l'apaisement.

65. Pour de nombreux ritualistes de *tigiikaal*, ce geste final fournit simultanément une occasion de réaffirmer la dualité que forment le pot de bière *kibaŋ* et la calebasse noire. Dans les variantes du rite auxquelles ils président, aussitôt après avoir accompagné l'intéressé dans ce geste de clôture autour du pot, on voit l'officiant lui enjoindre de verser, à travers le trou d'évacuation des eaux de la cour, le reste de l'eau contenue dans la calebasse noire. Les deux gestes sont alors accomplis de façon ostensiblement parallèle. Et, de même que l'on signifie au *kinyiŋkpintii* d'emporter, avec la lie qui lui revient, toutes les « mauvaises choses » qu'il avait déposées sur l'intéressé, on lui demande de les charrier, avec le reste de l'eau de la calebasse que l'on jette à travers le trou *nyimbun*, jusqu'au lointain marigot où il réside : *a kunti tibɔkpɪtil ki cunni ndan* (certains informateurs font remarquer que, à l'occasion de cette phase finale, le trou *nyimbun*, qui avait été d'abord l'orifice par lequel le *kinyiŋkpintii* avait pu s'introduire dans la cour en franchissant cette membrane de protection que constitue le mur d'enceinte, retrouve sa vocation de trou d'évacuation qui draine les souillures de divers ordres que recèle la cour). Parfois, le parallèle est souligné plus nettement encore par des tintements de clochette dont l'officiant accompagne tour à tour les deux gestes.

66. Cf. *supra*, p. 189.

la remise ultime de la lie qu'il contient en son fond, il semble que la mise à mort des volatiles engage de façon similaire une opération longue et complexe qui ne peut être considérée comme réussie qu'avec l'étirement de leur dépouille, acte final qui atteste que le *kinyinkpintii* s'en est bien emparé.

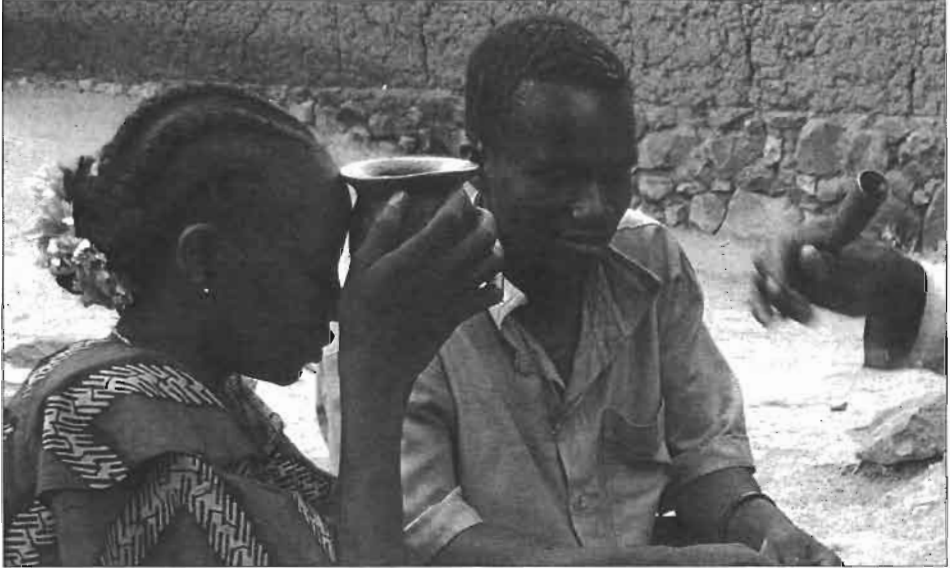


Fig. 7 — *Diyimool*, la « tête douce » : le geste accompli au terme du rite, une fois le pot renversé et donc totalement vidé de son contenu, puis redressé pour être mis au contact du front, est une façon de manifester l'espoir de retour à une réalisation harmonieuse de la destinée. (17 février 2007)

Après l'opération de clôture accomplie avec le pot, vient celle qui concerne laalebasse noire dont l'eau, durant tout le déroulement du rite, a servi à diverses opérations (libations, humidification des fibres de raphia). Pour la première fois depuis que le rite a commencé, l'officiant s'en empare et se dirige vers le large tesson contenant les restes du feu de cuisson où le suit l'intéressé. Là, il demande à ce dernier de tendre les mains au-dessus des braises : il asperge d'abord trois (ou quatre) fois de l'eau de la grandealebasse au-dessus des mains de l'intéressé, faisant à chaque fois simultanément tinter sa clochette, puis il verse le reste de l'eau de façon ininterrompue sur les mains du bénéficiaire que ce dernier frotte pour se les laver. Ce faisant, il éteint le feu<sup>67</sup>, tandis que, simultanément, sur son injonction, l'intéressé prononce une série

67. Dans le cas du rite de *yilpu yati*, une extinction rituelle du feu de cuisson est également requise : mais elle est faite par projection de l'eau que l'officiant et l'intéressé auront préalablement prise dans leur bouche. Soit une intervention de la bouche et non des mains, avec une projection et non un simple versement, et ceci pour éteindre des feux de cuisson qui, nous l'avons vu, se distinguent l'un de l'autre par des caractéristiques elles-mêmes contrastées.

de demandes, disant qu'il veut la « peau fraîche », que son corps (*tiwun*) lui aussi (par transfert de l'opération qu'il est en train d'effectuer) se rafraîchisse (*Ma mun wunti n̄ sɔŋki*). L'officiant fait enfin tinter sa clochette pendant que l'intéressé, les mains encore mouillées, se frotte le visage, les avant-bras et les chevilles, de manière à se « laver » les extrémités du corps, nettoyant ainsi symboliquement son corps entier.

Vidée de son eau pour l'extinction du feu et le lavage simultané des mains de l'intéressé demandant que son corps, « chauffé » jusque-là par les difficultés que lui causait son *kinyiŋkpintii*, se refroidisse, laalebasse noire suit une évolution similaire à celle du pot de bière de mil vidé par la procédure rituelle décrite il y a peu : ce sont là deux opérations visant conjointement à détacher l'intéressé de tout ce qui vient d'être évacué par le truchement du rite. Comme s'il s'agissait d'affirmer que le bénéficiaire ayant conduit son rite jusqu'à son terme, ayant notamment épuisé tout le travail que les deux éléments centraux – le pot *kiban* et laalebasse noire – étaient à même d'accomplir, et enfin libéré du tort que lui causait la teneur de ses paroles prénatales, il n'a plus à souffrir d'un quelconque dommage de la part de son *kinyiŋkpintii*, du moins jusqu'à une prochaine étape de ce cycle rituel.

Il ne reste plus au ritualiste qu'à se saisir des quelques biens (noix de cola, pièces de monnaie, cauris) restés au fond de laalebasse noire et qui constituent sa rétribution. Aussitôt après ce prélèvement, le jeune qui s'était chargé du traitement des viandes vide le fond d'eau qui y demeurait encore et, reposant laalebasse à sa place, y jette les gésiers et les croupions, ces parts qui reviennent de droit à la vieille femme propriétaire de laalebasse. Par ce geste, il signifie que le récipient est redevenu propriété de la femme et que par conséquent il n'y a plus lieu de considérer que le *kinyiŋkpintii* s'y trouve encore. La portée de cette intervention est d'autant plus explicite qu'elle repose sur une transformation notable : des biens « humides » (les noix de cola sont des produits qui doivent garder constamment leur fraîcheur, et dans ce but elles sont ordinairement conservées dans d'épais tissus humides), maintenus durant tout le rite au fond de l'eau, sont remplacés, au moment où celui-ci prend fin, par des biens d'autant plus « secs » qu'ils ont été grillés directement sur le feu et qu'ils sont déposés dans unealebasse désormais vidée de toute son eau.

Cettealebasse ainsi « asséchée » se révèle tout à coup entrer en résonance avec un autre récipient, le tesson de jarre qui, lui, vient d'être « inondé ». Ces deux contenants suivent, dès l'intermède de la cuisson, des évolutions opposées. La complémentarité, récurrente chez les Bassar, entrealebasse et pot est ici particulièrement accusée du fait que l'on a affaire d'un côté à unealebasse à la présentation soignée, souvent ornée de cauris, et de l'autre côté à un débris de pot. Durant la quasi-totalité du rite, la première contient de l'eau, le second du feu. Et, on l'a vu, le déroulement du rite conduit progressivement à une quasi-inversion de leurs contenus respectifs. L'assèchement de laalebasse vient attester que la rencontre avec cet être aquatique qu'est le *kinyiŋkpintii* s'est bien produite et s'est terminée par le départ de ce dernier, enfin satisfait ; l'inondation du tesson de jarre témoigne de ce que le feu qui « chauffe » le corps de la personne a été noyé et ce corps rafraîchi (fig. 8 et 9).



Fig. 8 — Au terme du rite, le tesson de jarre ne contient plus que les cendres inondées...  
(17 février 2007)

L'assèchement progressif de laalebasse pourrait en outre avoir fonction d'évo-  
cation d'une autre transformation, qu'il opérerait simultanément par conséquent. Le  
passage de la vie prénatale à l'existence d'être humain, avec cet état intermédiaire  
singulier que constitue la vie intra-utérine, nous est apparu chez les Bassar comme  
correspondant à une succession de vies de couple chaque fois particulière : avec  
le *kinyiŋkpintii* d'abord, avec le placenta ensuite, avec le fiancé des jeux d'enfance  
plus tard, avec le conjoint adulte enfin<sup>68</sup>. Les étapes intermédiaires de ce processus  
sont pensées comme les jalons d'une transition qui conduit de l'état initial de vie  
dans l'eau du marigot, avec le *kinyiŋkpintii* comme compagnon intime, à l'état abouti  
dans le monde terrestre, donc hors de l'eau, avec le mari ou la femme comme nou-  
veau partenaire matrimonial. Cette longue transition entre les deux états est certes  
d'abord caractérisée par une série de substitutions opérées au niveau de l'être appelé  
à côtoyer l'intéressé dans son intimité, visant à détacher graduellement ce dernier  
de son conjoint prénatal; mais elle s'accompagne aussi d'une séparation progressive  
d'avec l'élément aqueux lui-même. Être de l'eau à part entière tant qu'elle partageait  
la vie de son *kinyiŋkpintii* dans le marigot prénatal, la personne (*unil*) connaît ensuite  
une évolution qui la conduit successivement vers des environnements où l'eau occupe

---

68. Cf. *supra*, p. 165-169.

toujours moins de place, depuis le liquide amniotique pendant tout le temps de la gestation jusqu'aux étapes ultérieures : petite enfance encore étroitement associée à toutes sortes de contacts avec l'eau, d'abord, âge adulte ensuite, caractérisé par une moindre fréquentation des éléments liquides. Le vidage progressif, tout au long du rite de *tigiikaal*, de laalebasse noire pourrait agir en faveur d'un détachement entre le sujet et un reste des composantes du monde aquatique d'origine qui adhérerait encore à sa personne. Vider unealebasse au départ pleine à ras bord (d'une eau qui, dans les cas les plus critiques, rappelons-le, est non pas une eau ordinaire mais l'eau même du marigot où vit le *kinyiŋkpintii* de l'intéressé) serait une façon de reprendre à son début et de conduire à son terme une séparation peut-être restée inachevée avec l'univers aquatique prénatal, et donc avec tout ce qu'il colporte, génie de marigot compris.



*Fig. 9 — [...] tandis que, enfin entièrement vidée de son eau, laalebasse rituelle sert désormais de réceptacle aux grillades destinées à sa propriétaire. (17 février 2007)*

*Un « être de goût » qui succombe à la séduction*

Commencé avec deux récipients remplis à ras bord de leurs liquides respectifs, le rite se termine avec ce qui apparaît bien comme l'expulsion de leurs derniers restes, opération qui simultanément permet le retour des récipients à leur état initial. Entre ces deux moments, se sont déroulées des scènes dont certaines d'une exceptionnelle intensité du point de vue des Bassar, avec, comme point culminant, la venue, sur les

lieux, de l'instance sollicitée. Pour contraindre son « fiancé » terrestre à effectuer le rite à son bénéfice, le *kinyiḡkpintii* l'accable de maux divers. Qualifiés de « mauvaises affaires » (*tibəkpitił*), ces maux doivent faire l'objet de « balayages » préalables accomplis avec les corps mêmes des victimes sacrificielles, avant d'être emportés par l'instance qui les a déposés, et ce, au moment où elle se retire de l'espace de la cour<sup>69</sup>.

Tout se passe comme si les récipients faisaient figure de témoins, et sans doute même d'opérateurs, de la transformation à l'œuvre. D'abord remplis à la limite de leurs capacités en vue de contribuer à exercer une attraction aussi forte que possible sur le *kinyiḡkpintii*, ils se désemploient progressivement au fur et à mesure du déroulement du rite, pour se vider enfin entièrement à la fin de la cérémonie avec le retrait de l'instance, qui remmène avec elle tout ce dont elle avait chargé l'intéressé.

Le double objectif du rite transparait ainsi à travers les deux pôles opposés de son déroulement : attirer l'instance, dans un premier temps, puis faire en sorte que, ayant accepté le sacrifice, elle reparte avec ce qu'elle a déposé sur le corps de la personne à traiter. La première finalité nécessite, on l'a vu, de nombreux préambules, jusqu'à ce que vienne le moment crucial où l'instance doit s'emparer elle-même des volatiles qui lui sont présentés. Comme pour le rite comparable de *yilpu yati* (adressé, rappelons-le, à une autre instance prénatale, le soleil personnel), il faut aux participants faire preuve de persuasion pour que l'opération réussisse. Mais, dans le cas du rite destiné au génie de marigot, cette persuasion doit emprunter les chemins de la séduction, celle que s'évertuent à exercer tous les protagonistes et en premier lieu l'intéressé, avec notamment la posture qu'il adopte afin d'offrir les animaux qu'il s'est procurés pour l'occasion. Si ce principe de séduction est ici si accentué, c'est sans doute en partie parce que l'instance à qui les volatiles sont destinés passe pour avoir entretenu des relations de type conjugal avec celui qui n'est plus que son « fiancé » terrestre. Entre eux, dit-on souvent, c'était doux, ils s'amusaient, riaient ensemble jusqu'à ce que l'intéressé rompe cette harmonie en cédant à la tentation de se rendre parmi les hommes. Cette forme de trahison que constitue le départ du monde prénatal doit être réparée, et elle ne peut l'être qu'en reconquérant pour une part le *kinyiḡkpintii* alors délaissé. Le soin pris à la présentation des éléments de l'offrande, l'attitude générale dite de « supplication » (*igbaam*), mais surtout, on l'a vu, cette posture si caractéristique qui consiste, tout en étant à genoux, à tendre les volatiles vers l'orifice *nyimbun*

---

69. À propos des Mwaba-Gurma, des Tallensi et des Nankanse – trois autres populations voltaïques –, Michel Cartry met en évidence certains traits saillants qui présentent de fortes similitudes avec les faits bassar. Dans ces trois sociétés, « le traitement rituel des personnes et des groupes dont la mauvaise fortune, selon les dires du devin, met en cause une parole prénatale amère, entraîne parfois la tenue de cérémonies se prolongeant une journée entière sous la conduite d'une certaine catégorie de devins. Lorsqu'en fin de journée, ces cérémonies s'achèvent, des formules de sortie sont énoncées qui font apparaître un aspect essentiel de la dynamique de la "cure" : 1. Extraire des sujets (leur corps aussi est traité : on les balaye avec des rameaux de feuilles et on les fait cracher) des "paroles secrètes" agissant à l'insu du sujet; 2. Construire un autel qui rende possible un culte au dieu ou aux puissances, témoins de l'événement prénatal; 3. Canaliser lesdites paroles pour les renvoyer au lieu même où elles ont pris naissance. » L'auteur exprime par ailleurs son sentiment de l'inadéquation de la notion de rites d'exorcisme pour rendre compte de telles procédures : M. CARTRY, « Conférence », *op. cit.*, p. 80.

par lequel le génie de marigot est susceptible de se présenter, et à le faire en les laissant libres de battre des ailes de façon à ce que resplendisse pleinement leur beauté, sont les principales composantes de cette entreprise de charme. Mais ce sont aussi toutes ces opérations qui contribuent à esquisser de proche en proche les contours d'une instance dotée d'attributs distinctifs dont tout un pan tourne autour du thème de la séduction.

Si, dans les paroles énoncées, le génie de marigot est parfois quelque peu malmené, ce n'est nullement, comme dans certains rites d'acquisition de puissances médicinales où de tels procédés sont la norme<sup>70</sup>, pour le soumettre à la volonté du sacrifiant – ce serait là un outrage dont la relation entre eux serait durablement entachée –, mais pour lui faire entendre qu'il est bienséant de ne pas se dérober trop longtemps aux sollicitudes dont il est l'objet. Indéniablement, le *kinyiŋkpintii* est un « être de goût » (*kpɔkɔsidaan*), entraînant dans son sillage toutes les propriétés en lesquelles se décline le vaste registre de la séduction.

### **Le cycle de la dette : une diversité de lieux**

Jusqu'ici, nous nous sommes bornés à présenter le rite de *tigiikaal*, certes dans son intégralité, mais hors du contexte que constitue, pour ceux qui sont contraints de s'y soumettre, la chaîne des étapes du cycle du règlement de la dette prénatale. Or les variations qui apparaissent entre les divers maillons de cette chaîne, notamment quant aux contraintes imposées en matière d'espace, sont riches d'enseignements. De nouveaux emplacements interviennent en effet, car, en fonction du stade atteint dans le cycle, le lieu jugé le plus approprié pour la rencontre avec le *kinyiŋkpintii* se déplace. Comprendre sur quelles bases reposent de telles correspondances nous permettra d'affiner notre perception des liens qui s'établissent entre la configuration de l'autel et la nature de la mise en présence de l'instance : par la même occasion, certains des traits de ce monde complexe qu'est celui des génies de marigot apparaîtront plus clairement.

#### *Le parcours d'ensemble du cycle de la dette*

Le cycle des rites destinés au génie de marigot d'un individu comprend en gros trois étapes majeures. La première est celle du rite de *tigiikaal*, éventuellement réitéré (c'est même le cas le plus fréquent), dont le déroulement se conforme à la description fournie dans les pages qui précèdent. Le dispositif de référence que constitue ce rite comprend pour l'essentiel, on l'a vu, le trou *nyimbun* de la cour, et, face à lui, unealebasse noire rituelle et un pot de bière *kibay*, ces deux récipients étant en outre posés sur leurs anneaux de paille *ntɔkɔ* respectifs.

Après plusieurs réalisations du rite de *tigiikaal*, dont chacune n'est dans ce cadre qu'une sorte de reconnaissance de dette vis-à-vis du *kinyiŋkpintii*, s'impose, lorsque le génie de marigot ne peut plus tolérer d'ajournement supplémentaire, la deuxième

---

70. Comme par exemple on l'observe dans le contexte de l'initiation à la divination (cf. S. DUGAST, « Les rites d'initiation des devins », *op. cit.*, p. 63-65).

étape majeure du cycle qui, sous la forme du rite complexe de *nsanni yati* (littéralement : « celles [les choses] du chemin »), constitue le paiement intégral de la dette due au *kinyiŋkpintii* : un « cheval » (une brebis) lui est notamment offert. Cette opération s'accompagne de la restitution des objets du *kinyiŋkpintii* que, dans sa précipitation à quitter le monde prénatal, le sujet aurait bousculés et endommagés. Ce rite, « couronnement » du cycle, affranchit simultanément l'intéressé vis-à-vis de son *kinyiŋkpintii* : ayant à la fois acquitté sa promesse prénatale et réparé tous les dommages qu'il avait causés, il est désormais libre de tout engagement majeur, même si, nous le verrons, cette nouvelle situation n'est pas synonyme d'absence totale de tout lien sacrificiel ultérieur.

Le propre du rite de *nsanni yati* est de se dérouler hors de la cour, et même hors du quartier, à un croisement de chemins particulier, généralement situé en périphérie de la zone habitée. En ce lieu est reproduite la même structure que pour le rite de *tigiikaal*, avec toutefois certains réaménagements, imposés ne serait-ce que par le changement d'environnement : si on retrouve ainsi laalebasse noire et le pot *kibanŋ*, le troisième élément du dispositif de référence se démarque de la forme qu'il avait prise alors. Un petit trou est creusé au sol par le ritualiste (au moyen de la pointe de sa clochette) de façon, semble-t-il, à se substituer au trou *nyimbun* dans sa fonction évocatrice des percements et autres entailles qui caractérisent les génies de marigot. C'est sur les bords de ce petit trou que, en l'absence de mur, seront versées ou collées les matières oblatoires (sang, plumes, boulettes de *tifuti*). Telle est alors l'allure générale de la configuration de l'aire rituelle. Bien d'autres traits distinguent ce rite de la série de ceux qui constituent l'étape antérieure, mais nous nous en tenons pour le moment aux caractéristiques liées à l'emplacement de l'aire sacrificielle.

Dans le prolongement immédiat de ce rite, soudée pour ainsi dire à lui (et faisant à ce titre elle aussi partie intégrante de la deuxième étape majeure du cycle), prenait place autrefois une troisième forme de rapport rituel au *kinyiŋkpintii* : le rite de *ganŋutuku*, centré autour d'une danse spectaculaire au cours de laquelle, on l'a dit<sup>71</sup>, l'intéressé entrait en transe et s'élançait en direction de son marigot pour y plonger afin de retrouver son conjoint prénatal. Le sujet ramenait généralement de son immersion un objet qu'il brandissait hors de l'eau pour l'exhiber aux yeux de tous mais surtout pour le montrer au ritualiste qui lui indiquait quel usage en faire, cet objet, remis à son intention par son *kinyiŋkpintii*, étant censé receler un pouvoir magique mis au service des vœux qu'il avait formulés préalablement.

Aujourd'hui abandonné en raison du nombre important de noyades qu'il occasionnait, ce rite est remplacé par un autre assez différent mais qui reprend, bien que transformés, des éléments essentiels de cette ancienne pratique. Ce rite récent est accompli non plus dans l'enchaînement immédiat de la cérémonie centrale de *nsanni yati*, mais le lendemain au petit matin ; et il a lieu non plus sur les berges du lointain marigot où réside le *kinyiŋkpintii*, mais chez l'officiant, dans la case de sa femme, plus précisément devant le trou *ŋkantambɔɔl*, cette sorte de cavité maçonnée au centre de la case où, nous l'avons vu, vient se placer le *kinyiŋkpintii* quand il rend visite

---

71. Cf. *supra*, p. 172.



à son ancien conjoint en vue de le persécuter, et où, on s'en souvient également, se tiennent les consultations divinatoires mentionnées dans la partie introductive de cet article. Ce trou s'est donc de nos jours substitué au point d'eau du marigot, depuis qu'a été abandonné le rite de *gangutuku* au profit du rite du lendemain de *nsanni yati*. Y prend place une sorte de simulation en réduction de l'acte autrefois accompli grandeur nature au marigot : le ritualiste le remplit entièrement d'eau, invoque longuement ses ancêtres ayant officié avant lui, puis y laisse tomber quelques cauris et pièces de monnaie qu'il demande aussitôt à l'intéressé de retirer en y plongeant la main, ceci après que ce dernier a formulé, de façon très codifiée et solennelle, toutes les demandes qu'il souhaite voir aboutir. Le bénéficiaire du rite devra conserver ces cauris et pièces en lieu et place de l'objet qu'il aurait en d'autres temps obtenu de son *kinyiŋkpintii* au fond du marigot, ceux-là étant dits renfermer le même type de pouvoir magique que celui-ci.

Avant même l'achèvement du cycle (on n'en est toujours qu'à la deuxième étape majeure), on voit donc s'esquisser une chaîne logique qui relie le trou *nnyimbun* percé au bas du mur d'enceinte de chaque cour, le point d'eau du marigot où réside le *kinyiŋkpintii* et le trou aménagé au centre de toute case bassar. Une chaîne qui rappelle immédiatement le parcours que suit tout *kinyiŋkpintii* quand il vient de lui-même rendre visite à son ancien conjoint, que ce soit pour le tourmenter afin d'obtenir de lui son paiement sacrificiel, ou, après la réalisation du rite, lui apporter les bienfaits attendus. Parcours qui à son tour reproduit le chemin emprunté par l'« âme » (*kinan*) de la personne au moment de la conception, guidée et introduite par son ancêtre tutélaire (*usindaan*). La suite du cycle rituel (qui en est la partie ultime) vient confirmer la pertinence de l'intégration dans cette chaîne du dernier trou mentionné.

Une fois accompli le rite central qu'est *nsanni yati* complété de l'extension qui lui fait suite (le rite de *gangutuku*, aujourd'hui remplacé par le rite du lendemain), le sujet est libéré de toute obligation rituelle lourde vis-à-vis de son *kinyiŋkpintii*, on l'a vu, mais il pourra cependant lui être encore nécessaire d'offrir d'autres sacrifices au génie de marigot, cette fois seulement en vue de maintenir une bonne relation avec cette instance prénatale désormais apaisée. Cette nouvelle série de sacrifices, tous identiques dans leur forme mais séparés les uns des autres par plusieurs années, constitue ce qu'on peut considérer comme la troisième étape majeure du cycle. Les rites effectués dans cet après *nsanni yati* porteront, comme ceux accomplis avant lui, le nom de *tigiikaal*, mais ils se distingueront de ces occurrences antérieures par plusieurs traits significatifs. Pour le moment, il suffit de n'en mentionner que le plus manifeste, relatif à leur localisation : ces rites ne se dérouleront plus en lisière de la cour, face au trou *nnyimbun* du mur d'enceinte, mais au centre d'une case de femme de la maisonnée de l'intéressé, juste devant le trou *ŋkantambɔɔl* (soit la même configuration, en gros, que pour le rite du lendemain de *nsanni yati*, à cette différence essentielle près que cette fois elle se situe chez l'intéressé et non chez l'officiant).

#### *Des emplacements aux caractéristiques variées*

Ainsi brossé à grands traits, le parcours que suit toute personne tenue de se soumettre à l'intégralité du cycle rituel des génies de marigot dessine un trajet qui la

mène successivement au trou *nyimbun* (à la lisière de la cour), au carrefour (à la périphérie du quartier), au marigot (en plein espace de brousse) et, enfin, au trou *ɲkantambɔɔl* (au centre d'une case, soit au cœur de l'espace habité). Autant de déplacements successifs qui ne prennent véritablement sens que rapportés au trajet de référence que constitue celui suivi tant par le futur enfant décidé à quitter le marigot prénatal pour prendre place dans le ventre d'une femme que par son *kinyiɲkpintii* venu plus tard le retrouver pour le persécuter. Ces divers emplacements doivent également être envisagés par rapport à cette donnée fondamentale de la représentation de l'espace chez les Bassar, à savoir le fait qu'une cour est constituée comme une aire libérée de la présence de la multitude d'entités de brousse qui viennent toutefois s'agglutiner contre ses parois en quête d'une part de ce qu'on y produit.

Dans ce contexte, opérer respectivement en périphérie de la cour, en un lieu aussi exposé que le carrefour, ou encore au centre d'une case, ce sont autant d'options qui, loin d'être neutres, sont fonction de l'état des relations nouées avec le *kinyiɲkpintii*. Le cycle débute par un rite localisé en bordure de la cour, devant le trou *nyimbun*. À ce stade, les rapports avec le *kinyiɲkpintii* sont tendus et tout est mis en œuvre pour apaiser une instance d'humeur revendicative. On vient certes au-devant du *kinyiɲkpintii*, mais seulement dans les limites de ce que permet l'espace protégé de la cour. Il ne saurait être question de s'exposer au dehors, les risques qu'implique cette démarche ne pouvant être neutralisés que lorsque sera rassemblé tout ce qu'exige le *kinyiɲkpintii* : conditions qui ne seront réunies que lors du rite de « couronnement » de *nsanni yati* au cours duquel l'intégralité de la dette sera honorée et l'ensemble des dommages réparés. De même, au cours de ces premiers rites du cycle, il ne saurait être davantage question d'inviter le *kinyiɲkpintii* à prendre place au cœur de l'espace habité, attitude qui serait une marque de désinvolture tant que le rite de réconciliation définitive que représente *nsanni yati* n'a pas été accompli. C'est du moins ce que permettra d'établir un examen serré des procédures engagées lors du rite accompli le lendemain de celui de *nsanni yati*.

D'autres considérations président aux choix variables des emplacements jugés les plus opportuns en fonction de la position dans le cycle rituel. La première fonction du trou *nyimbun* est de permettre l'évacuation des eaux de la cour. On considère que ces eaux charrient les saletés de divers ordres qui ont pu s'accumuler dans l'espace habité. Praticué au bas du mur d'enceinte – cette membrane qui isole la cour de l'espace extérieur, potentiellement hostile –, ce trou est également perçu comme l'un des rares passages, pour certaines entités du monde invisible, entre ces deux espaces. Il constitue sous cet angle un point de contact entre eux et, d'une certaine manière, un point de vulnérabilité de la cour. Du coup, chercher à entrer en relation avec son *kinyiɲkpintii* en ce lieu fait courir le risque de se mêler à certaines entités indésirables. Mais si l'on se place face à ce trou en vue d'une rencontre avec son *kinyiɲkpintii*, c'est aussi, on s'en souvient, que ce dernier est considéré comme ayant déposé des « mauvaises affaires » (*tibɔkpitiil*) sur l'intéressé et qu'on lui demande, au terme du rite, de repartir avec elles, en repassant à travers ce trou d'évacuation. Nous avons noté que, dans certaines variantes, rendant particulièrement explicite ce trait, c'est à travers ce trou qu'on jette le reste d'eau contenu dans laalebasse, comme on le ferait

de certaines eaux usées<sup>72</sup>. Enfin, on l'a dit, se présenter devant le trou *nnyimbun*, c'est aussi s'avancer au-devant du *kinyiŋkpintii*, par égard pour cet être venu de son lointain lieu de séjour en remontant les voies d'écoulement des eaux.

De son côté, le carrefour partage ces caractéristiques, mais à un degré plus marqué. Y sont jetés les déchets domestiques les plus encombrants et, en certaines circonstances rituelles, les souillures majeures identifiées par les devins<sup>73</sup>. Si ce lieu semble prédisposé à une telle accumulation, c'est que s'y concentrent des entités de l'invisible portées à nuire à quiconque vient à leur contact<sup>74</sup>. Se rendre au carrefour pour l'accomplissement du rite de *nsanni yati*, c'est donc s'exposer, plus encore que devant le trou *nnyimbun*, à des entités hostiles, risque pourtant indispensable pour espérer parvenir à se débarrasser d'un fardeau de *tibɔkpitiil* encore plus pesant que lors des occurrences antérieures. C'est simultanément aller plus au-devant du *kinyiŋkpintii* que lors de l'étape précédente et, par conséquent, lui manifester plus d'égards. On dit d'ailleurs que si le *kinyiŋkpintii* exige qu'on le « sorte sur le chemin » pour cette étape, c'est aussi qu'il tient à ce que ses semblables puissent l'admirer dans toute la magnificence qu'auront déployée pour lui les participants au rite. Et c'est en grande pompe qu'on se rend en ce lieu, l'apparat requis par le rite devant s'afficher dès la mise en route, qui, précédée de longs préparatifs, s'opère dans la cour. Rappelons que ce rite de *nsanni yati* est conçu comme un véritable couronnement pour le *kinyiŋkpintii*. Parmi les nombreux éléments qui l'attestent, on peut signaler le fait que le troisième volatile qui, à cette occasion, doit se ranger aux côtés des deux autres (poulet et pintade) est rien moins que le pigeon, oiseau considéré comme étant de rang « royal » (il porte le nom de *dibeenanjil*, terme qui se décompose en *dinan-jil*, « tourterelle », et *dibeel*, « chefferie » ; il ressort de certaines incantations que, offrir ce volatile en sacrifice, c'est octroyer la « chefferie » à l'instance destinataire). Rappelons également la place centrale de la brebis, consacrée au *kinyiŋkpintii*, et non sacrifiée à lui, et que l'intéressé devra élever jusqu'à sa mort naturelle. Cette brebis sera le « cheval » du *kinyiŋkpintii*, la monture qu'il utilisera désormais pour tous ses déplacements : ceux-ci présenteront dès ce moment tout l'éclat qui sied à un chef.

---

72. Cf. *supra*, n. 65.

73. En général, après une danse du feu, consultation divinatoire collective, à l'échelle de tout un quartier (S. DUGAST, « Une agglomération très rurale », *op. cit.*, p. 218). C'est aussi en ce lieu que sont évacués les restes produits par certains rituels (dont celui de *tigiikaal*) qui se sont déroulés dans la cour. (Voir notamment S. DUGAST, « "Ouvrir la bouche de l'ancêtre"... », *op. cit.*, p. 140-142, p. 147-149, p. 159-173, p. 179 ; S. DUGAST, « Meurtriers, jumeaux et devins : trois variations sur le thème du double (Bassar, Togo) », *Systèmes de pensée en Afrique Noire 14, Destins de meurtriers* (1996), p. 191, 196, 202-203.

74. Ainsi, l'un des stratagèmes mis en œuvre par les entités errantes peu amènes dites *ikpalibi* pour se substituer à un ancêtre tutélaire en vue de « sortir » un enfant (qui dès lors relèvera de la catégorie des *sambu biyaamu*, jumeaux ou autres nouveau-nés marqués par les signes insolites de leur naissance) consiste à guetter en de tels lieux le passage d'une femme qui, si elle commet l'erreur de déguster à ce moment précis des beignets ou d'autres mets savoureux, se fera suivre jusqu'à son domicile, l'*ukpalibi* profitant alors de l'éventuel accouplement de la femme avec son mari dans les heures qui suivent pour prendre une part – celle qui revient à l'instance tutélaire, se substituant donc à l'ancêtre *usindaan* qui d'ordinaire remplit cette fonction – à la conception de l'enfant à venir. Voir S. DUGAST « Meurtriers, jumeaux et devins », *op. cit.*, p. 198-199.

Enfin, le trou *ɲkantambɔɔl* situé au centre de toute case est lui aussi, on l'a vu à maintes reprises, un lieu d'accumulation des saletés. Mais ces saletés sont de celles dont on tolère la production dans la case, sachant que leur séjour, dans ce trou, n'est de toute façon que temporaire.

Entre ces trois lieux où est susceptible de s'effectuer la rencontre avec le *kinyiɲkpintii*, on a donc ce point commun : tous trois sont des lieux d'évacuation. Et de fait il y a bien une dimension d'expulsion dans ces rites : on demande au *kinyiɲkpintii* de repartir avec ses *tibɔkpitil*, ceux que son action a déversés sur son fiancé terrestre. Mais de l'un à l'autre de ces trois lieux, une gradation se dessine, l'évacuation se faisant d'autant plus vive que le lieu est plus périphérique : plus les déchets sont encombrants ou potentiellement dangereux, plus il est nécessaire de les jeter loin. Par ailleurs, la déférence envers le *kinyiɲkpintii* croît avec l'éloignement du lieu, puisque l'effort à fournir pour aller à sa rencontre est alors plus grand.

#### *Quelques menues variations dans la composition des aires rituelles*

À la lumière de ces quelques repérages préalables, on peut tenter une lecture d'ensemble en intégrant en outre d'autres transformations. Parallèlement à l'emplacement du rite, bien d'autres facteurs présentent en effet des variations concomitantes. C'est le cas notamment de laalebasse noire remplie en principe d'une eau tirée du marigot : en dépit de son rôle central au cours des premières phases du cycle, elle n'est pas présente dans toutes les configurations de ce complexe rituel. Face au mur de la cour (lors des occurrences initiales du rite de *tigiikaal*) ou à la croisée des chemins (lors du rite de *nsanni yati*), elle évoque le trou d'eau où réside le *kinyiɲkpintii*, et c'est là que ce dernier est censé venir prendre place le temps que le rite se déroule. Par la suite, pour les phases ultérieures du cycle, on ne la voit plus apparaître : soit le trou d'eau réel est lui-même inclus dans le rite (version antique de *ganɟutuku*), soit c'est le trou *ɲkantambɔɔl* du centre de la case de référence, rempli d'eau pour l'occasion, qui en fait office (version actuelle du rite du lendemain, chez l'officiant ; occurrences ultérieures du rite de *tigiikaal*, chez l'intéressé). Précisons à ce sujet que, pour ces occurrences du rite de *tigiikaal* postérieures au rite de *nsanni yati*, si laalebasse noire est absente, le pot *kibaɲ* contenant la bière de mil, lui, est bien présent et il est alors déposé à côté du trou *ɲkantambɔɔl*, reproduisant ainsi, dans sa combinaison avec ce trou, la dualité qu'il forme, lors des occurrences antérieures du rite de *tigiikaal*, avec laalebasse rituelle. C'est donc bien le trou *ɲkantambɔɔl* qui, dans ces occurrences tardives du rite, s'est substitué à laalebasse noire. Par conséquent, par cette seule constatation, ce trou apparaît d'emblée comme l'équivalent de deux éléments des rites antérieurs : du trou *nnyimbun* par où sont évacuées les eaux sales de la cour, mais également de laalebasse noire, qui disparaît de la scène dès lors qu'il est impliqué.

Pour autant, cette double relation d'équivalence n'est en aucune façon synonyme de redondance. Laalebasse endosse l'une des propriétés du trou *ɲkantambɔɔl*, tandis que le trou *nnyimbun* en exprime une autre. À la fonction de réceptacle rempli d'eau susceptible d'abriter temporairement le *kinyiɲkpintii*, en liaison avec la qualité d'être aquatique revêtu par ce dernier (fonction partagée avec laalebasse), le trou

*ɲkantambɔɔl* joint, en tant qu'orifice, la prédilection de cette instance pour tout ce qui est percements, incisions, coupures (aspect partagé avec le trou *nyimbun*). Ainsi, *ɲkantambɔɔl* apparaît comme concentrant en lui des attributs multiples en rapport avec les traits prêtés à l'instance, attributs qui ailleurs seraient exprimés distinctement par des supports différents.

Un examen plus attentif permet même d'affirmer que le trou *ɲkantambɔɔl* condense un ensemble de traits plus vaste que ceux pris en charge dans les autres configurations par laalebasse noire et par le trou *nyimbun* réunis. Par là même, ces traits supplémentaires font apparaître une nouvelle facette des attributs reconnus à l'instance, permettant ainsi d'affiner la caractérisation de ce qu'est un *kinyiɲkpintii*. Génie aquatique étroitement associé à tout ce qui est coupure, entaille et percement, cette instance se révèle par le truchement de ce trou avoir en outre une affinité très forte avec le monde de la petite enfance. C'est ce que révèle d'abord le fait que c'est en ce lieu que se produit la venue au monde des enfants ; mais aussi le fait, comme on l'a vu, qu'il est une référence centrale dans les jeux d'enfants qui évoquent tant leurs relations encore relativement étroites avec leurs *nyiyiɲkpintiimu* que leurs rapports de séduction naissants avec leurs semblables de l'autre sexe.

Avec ce renvoi au monde de l'enfance que le trou *ɲkantambɔɔl* opère de façon singulièrement évocatrice (les autres items,alebasse et trou *nyimbun* y sont impuissants), c'est donc un trait majeur de l'instance concernée qui est ainsi introduit au cœur du dispositif rituel. Force est donc de constater que, de tous les lieux où est susceptible de se jouer la rencontre entre l'instance et les hommes, même en leur adjoignant cet élément d'appoint par ailleurs essentiel qu'est laalebasse rituelle, ce trou *ɲkantambɔɔl* est en définitive celui qui concentre le plus grand nombre des caractéristiques prêtées aux *nyiyiɲkpintiimu*. Une telle adéquation est d'ailleurs soulignée par une autre pratique essentielle.

En présentant, en ouverture de cet article, celles des spécificités du génie de marigot par rapport au soleil personnel qui ne s'inscrivent pas dans une simple complémentarité entre les deux domaines liés au monde prénatal, nous avons eu à mentionner le cas de la consultation faite sur le trou *ɲkantambɔɔl*. Rappelons que celle-ci relève chez les Bassar du type de la consultation sur le tabouret, qui se distingue de la technique plus commune de la divination par le bâton par le contact quasi direct qu'elle permet d'instaurer avec l'instance, dépassant la médiation avec la seule puissance oraculaire. Dans une transe comparable à celle qui se produit lors d'une consultation sur le tabouret, le devin donne corps au *kinyiɲkpintii* qui se présente ainsi pour la première fois et décline son identité avant de faire part de ses exigences. L'existence de cette consultation avec ses caractéristiques si particulières nous avait permis de souligner une spécificité notable du domaine rituel des génies de marigot par rapport à celui du soleil : la possibilité de s'entretenir verbalement avec son instance prénatale, qui en outre révèle, lors du premier de ces entretiens, son nom propre. Une forme d'intimité dans les échanges totalement absente de la relation au soleil personnel. Nous pouvons maintenant faire observer que, en s'organisant autour de ce fameux trou *ɲkantambɔɔl* aménagé au centre de toute case, cette consultation rend manifeste que c'est là le lieu d'apparition privilégiée, pour ne pas dire spontanée, de tout *kinyiɲkpintii*. Si, de préférence au

tabouret rituel utilisé dans la plupart des autres cas<sup>75</sup>, on choisit ce lieu et ce procédé, c'est bien qu'on voit dans cette substitution un moyen de faciliter la venue du *kinyiŋkpintii*.

Ces observations nous invitent à faire la part des constantes et celle des variantes dans les éléments qui, de part en part du cycle, sont mobilisés pour composer l'aire rituelle. Au rang des constantes, nous avons vu que plusieurs éléments connotent des attributs identiques parmi ceux qu'on prête à l'instance, et ce malgré une configuration par ailleurs changeante : en l'occurrence, orifices de l'architecture et calebasse rituelle évoquent tantôt la prédilection du *kinyiŋkpintii* pour les percements et incisions, tantôt sa nature d'être aquatique, tantôt les deux. Au-delà de ces constantes, certaines spécificités sont apparues avec, pour la dernière étape, le trou *ŋkantambɔɔl* qui, pour sa part, évoque tout un pan des traits absents des autres configurations, en l'occurrence ceux attachés à la petite enfance.

#### *Une mutation dans les rapports à l'instance*

De tous les lieux où la rencontre avec le *kinyiŋkpintii* est susceptible de s'opérer, le trou *ŋkantambɔɔl* aménagé au centre de la case est donc celui qui paraît le plus chargé en éléments à même de susciter une évocation des caractéristiques de cette instance. Pourtant, hormis la consultation divinatoire, les seules situations où ce trou est choisi pour être le centre de l'aire rituelle sont les occurrences tardives du rite de *tigiikaal*, c'est-à-dire postérieures à l'accomplissement du rite central de *nsanni yati*. Du reste, la consultation elle-même n'intéresse de toute façon que les cas des personnes engagées là aussi dans le cycle rituel de la dette, et même seulement les cas déjà avancés dans ce cycle puisque le dialogue qu'elle permet avec le *kinyiŋkpintii* ne prend place en principe que juste avant la réalisation du rite de *nsanni yati*, en vue de parfaire sa préparation. Surtout, elle ne constitue pas à proprement parler une étape du cycle rituel, mais une simple opération préparatoire. Pourquoi faut-il que la dette envers le *kinyiŋkpintii* soit apurée (ou sur le point de l'être dans le cas de la consultation) pour que les rites qui lui sont destinés prennent place en ce lieu central de l'habitation ? Pourquoi, bien que paraissant le plus approprié pour héberger, même temporairement, l'instance interpellée, ce trou n'est-il pas sollicité dès les premières occurrences du rite ? Pourquoi, enfin, n'est-il pas le lieu qu'investiraient en commun toutes les étapes ?

Quelques éléments de réponse ont pu être introduits plus haut à partir des variations quant à la localisation des étapes du cycle rituel, mais d'importants complé-

---

75. Le seul autre cas à faire exception à l'usage du tabouret est celui du registre rituel des enfants dits *sambu biyaamu* (jumeaux, enfants nés par le siège, etc.) dont les Bassar assurent qu'ils ont été « sortis » par un esprit de brousse en lieu et place de l'ancêtre tutélaire qui, d'ordinaire, remplit cette fonction (cf. *supra*, n. 74). Le maintien en bonne santé de tels enfants exige l'accomplissement de rites qui eux-mêmes requièrent un échange verbal avec l'esprit de brousse, ici instance tutélaire. Et c'est au moyen d'une consultation sur *ŋkantambɔɔl* qu'un tel dialogue s'instaure. Que les affaires de jumeaux et assimilés soient traitées au moyen du même type de consultation que celles en vigueur pour les génies de marigot ne doit pas surprendre dans la mesure où, comme pour ces derniers, le complexe rituel associé a été emprunté aux Kotokoli voisins. Voir S. DUGAST « Meurtriers, jumeaux et devins », *op. cit.*, p. 175-177.

ments peuvent leur être apportés. À ce sujet, les protagonistes font observer que, selon le lieu où se déploie le rite, la relation conçue avec le *kinyiŋkpintii* et les conditions de sa mise en présence ne sont pas du même ordre. D'une configuration à l'autre, elles subissent une mutation. C'est ce caractère multiforme du culte rendu à un *kinyiŋkpintii* qui, comparativement à bien d'autres que pratiquent les Bassar, en fait un exemple particulièrement indiqué pour traiter de la question du lien entre le substrat spatial et matériel de l'aire rituelle et la nature de la relation entretenue avec l'instance.

Le rite pratiqué de nos jours le lendemain de la cérémonie de *nsanni yati* est celui qui, notamment par les commentaires produits à son sujet, fournit les éclairages les plus décisifs sur le sens à donner à ces variations. Il rend ainsi particulièrement explicites les différences entre les occurrences de *tigiikaal* qui précèdent *nsanni yati* et celles qui lui succèdent, livrant par la même occasion l'une des clefs de ce qui se joue derrière les multiples transformations à l'œuvre dans cette série de rites.

Ce rite atypique du lendemain partage avec les occurrences tardives de celui de *tigiikaal* la levée de l'interdit sur l'eau : celle dont est rempli le trou *ŋkantambɔɔl* (ici, celui de la case de la femme de l'officiant) n'a plus à être puisée dans le marigot où réside le *kinyiŋkpintii* ; on peut se contenter d'une eau ordinaire, à condition que celle-ci soit « neuve », c'est-à-dire puisée le matin même. Observons tout de même que, dans la chronologie du cycle, ce rite est le premier à présenter ce trait. Mieux, cette transformation apparaît alors même qu'il se situe dans le prolongement immédiat du rite de *nsanni yati* pour lequel en revanche l'interdit sur l'eau est à son maximum. On est donc bien en un point de basculement entre deux états.

Certaines des autres caractéristiques de ce rite du lendemain, que cette fois il possède en propre, précisent la nature de ce basculement et éclairent simultanément un aspect essentiel du sens à donner à cet interdit sur l'eau de la calebasse. En contraste avec tous les autres rites du cycle, celui du lendemain ne comprend aucune incantation à l'adresse du *kinyiŋkpintii*. Une libation est certes effectuée, mais elle est tout entière consacrée aux prédécesseurs de l'officiant. Autre trait révélateur, pratiquement aucun usage n'est fait de la clochette rituelle, « flûte d'appel » du *kinyiŋkpintii*, hormis un bref tintement au moment où l'intéressé retire sa main du fond du trou pour en faire sortir les pièces de monnaie et les cauris qu'y avait jetés l'officiant.

Le commentaire fourni pour expliquer ces quelques particularités est assez éloquent. Le *kinyiŋkpintii* ayant obtenu satisfaction au cours du rite de la veille (le rite de *nsanni yati*, « couronnement » du cycle), il n'y a plus lieu de le supplier pour qu'il se présente sur l'aire rituelle. Mais c'est aussi que ce rite ayant scellé la réconciliation entre l'intéressé et son *kinyiŋkpintii*, ce dernier est resté à ses côtés. Le soir après l'accomplissement du rite de *nsanni yati*, une mise en scène élaborée fait comprendre que le *kinyiŋkpintii* va passer la nuit avec son conjoint humain, comme pour célébrer leurs retrouvailles. En particulier, l'officiant laisse sa clochette au chevet de l'intéressé. Lorsqu'au petit matin celui-ci se lève, il emporte avec lui la clochette (unique occasion au cours de laquelle c'est lui, et non l'officiant, qui manipule cet instrument si précieux) et, bien qu'il ne la fasse même pas tinter, son génie de marigot le suit jusque chez l'officiant. Là, une fois la clochette restituée au ritualiste, le seul versement de l'eau dans le trou *ŋkantambɔɔl* en vue de le remplir suffit à faire saisir au *kinyiŋkpintii*

que c'est là sa place : c'est comme si on lui donnait son tabouret, explique-t-on. En tant qu'être aquatique, c'est dans l'eau qu'il prend place de lui-même, et ce d'autant plus naturellement quand cette eau est versée dans le trou *ɲkantambɔɔl* dont nous avons souligné les attributs, remarquablement accordés à ceux du *kinyiɲkintii*. Peu importe alors que cette eau ne soit pas celle de son marigot : on est dans l'après règlement de la dette et le *kinyiɲkintii*, qui du reste est déjà là, n'a plus à se faire prier. Les ancêtres, en revanche, sont certes à proximité puisque leur lieu de résidence est le vestibule d'entrée sur le mur duquel sont accomplis les sacrifices qui leur sont destinés, mais ils ne s'introduisent dans une case d'habitation que si on les y invite expressément, et c'est en partie l'objet de la libation d'eau qu'effectue l'officiant à leur intention. La place manque pour présenter et analyser l'enjeu de ce rite, mais on peut toutefois signaler qu'il tourne autour de la mise en œuvre d'une puissance magique (celle dont les anciens ritualistes, précisément, étaient les détenteurs) qui, notamment par le truchement des pièces et cauris déposés au fond de l'eau, contraint le *kinyiɲkintii* à agir au bénéfice de l'intéressé (on dit aussi, là encore, que sans l'intervention de ces ancêtres particuliers, le *kinyiɲkintii* n'entend pas, il reste sourd aux demandes qu'on lui adresse). Et c'est dans le trou *ɲkantambɔɔl* que se produit cette singulière rencontre, où le *kinyiɲkintii*, dès lors qu'il a accepté la veille le règlement de sa dette, dès lors qu'il a célébré sa réconciliation avec son fiancé terrestre, ne peut plus rien lui refuser et se soumet à la volonté des prédécesseurs de l'officiant.

Par rapport au rite de *tigiikaal* courant, on aura remarqué une certaine distorsion. En premier lieu, on n'a plus le préambule que constituait la libation d'ouverture effectuée par le doyen de la cour, et pour cause : le ritualiste officie dans sa propre cour et n'a par conséquent plus besoin d'être introduit dans une cour où on l'invite. De ce point de vue, les rôles sont d'ailleurs permutés, le bénéficiaire du rite prenant cette fois les traits de l'étranger. En second lieu, et c'est là la transformation la plus significative, ces ancêtres très particuliers que sont les prédécesseurs de l'officiant ont pris le pas sur le *kinyiɲkintii*. Lors de ses libations introductives pour le rite de *tigiikaal*, l'officiant consacrait déjà une part notable de ses incantations à ses prédécesseurs, leur demandant de mettre en œuvre leur compétence dont il n'est, par rapport à eux, qu'un pâle détenteur, au rôle modeste, proche de celui d'un simple médiateur. Mais l'essentiel du rite était centré sur le *kinyiɲkintii*, dont la sollicitation, notamment par le tintement de sa « flûte d'appel », occupait la plus grande attention des participants. Ici, avec le rite du lendemain, les rapports sont inversés : le *kinyiɲkintii* est cette fois supplanté par les prédécesseurs de l'officiant, et même presque délaissé à leur profit. C'est pourtant en celui de tous les lieux de la maisonnée qui se prête le mieux à sa présence que le rite est effectué. Mais précisément, opérer au lieu le plus propice à la présence de l'instance ne signifie aucunement y déployer les marques de la plus grande déférence envers elle.

C'est là l'enseignement principal que nous apporte le rite du lendemain : bien que moins prononcé, c'est un semblable relâchement des attentions accordées au *kinyiɲkintii* qui caractérise les occurrences ultérieures du rite de *tigiikaal*. Rappelons que celles-ci auront toutes lieu chez l'intéressé, cette fois devant le trou *ɲkantambɔɔl* de l'une de ses cases (et non plus dans la cour face au trou *nyimbun*, comme pour les premières occurrences). Là aussi, l'eau du marigot n'est plus requise, une simple eau



puisée récemment suffit. Et c'est le même commentaire qui est fourni pour expliquer ce fait : l'intéressé s'étant acquitté de sa dette envers son *kinyiŋkpintii* lors du rite de *nsanni yati*, il n'a désormais plus à fournir autant d'efforts pour le satisfaire. En outre, du fait de la conformation particulière des lieux faisant office d'aire rituelle à ce stade final, il n'est pas possible de faire déborder le trou *ŋkantambool* (qui se trouve au point le plus bas du sol damé de la case), de sorte qu'est absent cet écoulement d'eau si caractéristique qui tenait lieu de chemin aquatique tracé pour favoriser la venue du *kinyiŋkpintii*. Par rapport au rite du lendemain, il est toutefois indispensable de l'appeler, et sa clochette « flûte d'appel » sera à nouveau abondamment tintée : entre-temps, en effet, il est reparti dans son habitat aquatique de brousse.

Mais il y est reparti en chevauchant sa monture, la brebis qui lui a été consacrée lors de cette étape de « couronnement » du cycle et dont il ne disposait pas jusque-là. Du coup, fait-on observer, ses déplacements s'en trouvent grandement facilités : « Désormais, quand on l'appelle, il monte sur son cheval et il arrive. » Si bien qu'il est maintenant superflu de soigner la préparation du chemin qu'il sera appelé à emprunter : la question de la mise en présence de l'instance doit ici s'envisager en rapport avec ce mode de locomotion particulier qu'est le « cheval » du *kinyiŋkpintii*, monture qu'il a acquise lors de la réalisation de l'étape culminante du cycle. Certains lient d'ailleurs ces nouvelles conditions faites aux déplacements du génie de marigot au changement des lieux où lui seront désormais effectués ses sacrifices : rendu plus mobile grâce à ce nouveau moyen de locomotion, il est moins réticent à s'introduire plus profondément dans la demeure de son ancien conjoint.

Mais ces occurrences du rite de *tigiikaal* postérieures à celui de *nsanni yati* font aussi apparaître d'autres différences par rapport aux réalisations qui lui sont antérieures. Les plus significatives concernent la cuisson de la viande sacrificielle<sup>76</sup>. Cette fois, il n'est plus exigé que tous les morceaux soient grillés à même le feu, seuls certains doivent l'être : le foie, les bouts d'ailes, de pattes et la tête. Ces morceaux étant ceux dont on prélève les extrémités pour la confection de *tifuti*, la part remise sous forme d'offrande, il est normal qu'ils soient préparés selon le mode de cuisson qui convient à l'instance destinataire. Les autres parties pourront être bouillies, formule que préfèrent en général les participants, car cela leur permet d'emporter la viande chez eux et de l'utiliser pour leur sauce au cours de leurs repas ordinaires, possibilité hautement appréciée.

Cette tolérance partielle à propos du mode de cuisson s'inscrit dans le même mouvement général d'amoindrissement des prévenances affichées envers le *kinyiŋkpintii* dès lors que sa dette a été réglée : tout est allégé, simplifié, commentent les participants. On n'est plus dans le contexte du règlement de la dette, que le *kinyiŋkpintii* réclamait avec insistance. Ce cap franchi, le conjoint prénatal ne peut au mieux que se permettre de « quémander à manger ». Il n'est plus en position d'exiger. C'est pourquoi les personnes prenant part au rite peuvent s'autoriser à dissocier en deux parties la viande des volatiles immolés, chacune étant cuite selon son mode de cuis-

---

76. Ces différences ne pouvaient pas apparaître avec le rite du lendemain puisque ce dernier est dépourvu de tout acte sacrificiel.

son propre. Avec cette partition, il n'y a plus, entre les protagonistes –dont l'intéressé– et l'instance, cette rencontre faite autour d'une nourriture carnée commune. C'est qu'on n'est plus dans l'ordre d'une opération proprement sacrificielle. Puisqu'il ne s'agit plus que de satisfaire un *kinyiŋkpintii* réduit à quémander de quoi manger, il n'y a aucune raison pour que les participants ne trouvent de leur côté une gratification équivalente. C'est le sens de cette partition, avec deux modes de préparation distincts, l'un convenant aux parents de l'intéressé, l'autre à son *kinyiŋkpintii*. Un trait est particulièrement significatif à cet égard : dans ces occurrences de *tigiikaal* postérieures à *nsanni yati*, dès la dépouille de la victime animale découpée, ceux des participants qui le souhaitent peuvent se retirer chez eux en emportant leur part de viande et ce avant même que la part *tifuti* revenant au *kinyiŋkpintii* ne soit préparée pour lui être offerte. Tolérance qui serait inconcevable dans le cadre d'un *tigiikaal* antérieur au paiement de la dette, tout comme elle le serait dans le cadre de n'importe quel sacrifice authentique.

De façon analogue, ces assouplissements dans le domaine culinaire ont leurs correspondants dans l'aménagement de l'aire rituelle. On est affranchi de l'obligation de produire la Calebasse noire, de la remplir de l'eau provenant du marigot adéquat, on peut se contenter de recourir à un élément déjà inscrit dans l'architecture de la maisonnée et d'y déverser une simple eau ordinaire. Ainsi est délaissé le montage *ad hoc* d'un assemblage d'éléments : un simple composant de l'architecture suffit. Comme vis-à-vis des ancêtres –qui eux aussi, au terme du processus d'ancestralisation, s'accommodent d'éléments *a priori* indistincts de l'architecture pour l'accomplissement de leurs sacrifices–, une certaine familiarité avec l'instance s'est installée.

### *La recomposition des rapports avec le kinyiŋkpintii*

Si, dans tout son appareillage, le rituel est mis en œuvre dans les cas de nécessité décelés par les devins, c'est qu'il y a eu d'une certaine manière perturbation. Et c'est précisément cette perturbation que le rite a pour objet de corriger. Le *kinyiŋkpintii* en est fréquemment l'auteur. Relativement bénignes quand le sujet est encore enfant, ces perturbations ont globalement tendance, surtout pour ceux qui ont eu à énoncer devant cette instance une promesse prénatale, à s'amplifier avec le développement de la personne. Alors, ce que des initiatives spontanées comme les jeux d'enfant tentaient de conjurer, des rites entiers devront le juguler. Les cas les plus critiques –ceux associés à la formulation d'une parole prénatale– requerront *in fine* un rite plus développé (celui de *nsanni yati*), seul en mesure de procéder à l'indispensable recomposition des rapports avec le *kinyiŋkpintii*. Ce n'est qu'à ce prix que ce dernier, qui était en position de perturber profondément la vie adulte de son ancien conjoint, ayant renoncé à cette revendication en contrepartie des avantages et des honneurs qui lui auront été prodigués lors de ce rite, acceptera de se tenir en retrait au profit du nouveau conjoint de l'intéressé ; il se contentera désormais de modestes cadeaux reçus dans un cadre relationnel apaisé. Les sentiments du *kinyiŋkpintii*, longtemps dominés par la rancœur d'un amour trahi, se seront mués, après la réconciliation gagnée grâce à la série des rites accomplis jusqu'au plus grandiose d'entre eux –*nsanni yati*–, en une simple relation d'amitié que suffiront à entretenir de menues attentions renou-

velées. Simultanément, toutes les manifestations de coquetterie de la part de cette instance, qui, plus que toute autre chez les Bassar, se faisait longuement prier avant de daigner apparaître sur la scène du rite, feront désormais place à une familiarité dénuée de toute affectation.

### **Les réminiscences d'une harmonie perdue**

Ainsi, pour une même instance, évoquée dans les discours par un même cortège de traits, des caractères différents peuvent être rendus manifestes par le jeu des variations d'emplacement et de composition de l'aire rituelle, mais aussi par celui des pratiques mises en œuvre, et ceci en fonction de l'état (ici variable d'une étape à l'autre du cycle) de la relation entretenue avec cette entité. Le processus mis en œuvre au cours d'un rite vise en général à modifier cette relation avec l'instance ; dans les cas où un tel rite prend place à l'intérieur d'un cycle comme c'est le cas ici, les changements d'espace combinés aux modifications de la composition de l'aire rituelle d'une étape à l'autre permettent d'amplifier et de consolider ces transformations, faisant passer cette relation d'un état à un autre. Tout l'enjeu des pratiques rituelles semble alors de jouer sur les composantes de l'aire sacrificielle, mais aussi sur sa localisation, pour solliciter les traits de l'instance correspondant à l'état relationnel que l'on juge le plus approprié à la situation en cours et à son évolution souhaitée. De proche en proche, les activités rituelles permettraient ainsi de façonner une physionomie de l'instance, ou en tout cas une attitude de sa part, plus conforme aux attentes des protagonistes que celle qui leur était donnée au départ.

S'agissant du *kinyiŋkpintii*, qui, de toutes les instances qu'ont identifiées les Bassar, est pour chacun la plus proche et la plus personnelle mais qui, en même temps, est marquée d'une altérité radicale (puisque'elle est tout sauf un double, au sens de reflet fidèle de la personnalité), les enjeux sont multiples et parfois considérables. Multiples puisque personne ne peut échapper à son emprise, depuis le rite obligatoire pour tous au moment de la puberté jusqu'aux diverses occasions rituelles étrangères au *kinyiŋkpintii*, où il s'immisce toutefois, réclamant son propre rite sous peine de faire obstacle à la bonne conduite du rite en cours, qui pourtant ne le concerne pas. Considérables pour tous ceux qui sont pris par les engagements de leur promesse prénatale, puisque le non respect de celle-ci compromet des pans entiers de leur vie. Le complexe rituel des génies de marigot met à disposition une série de rites adaptés à chaque cas, de sorte qu'il est toujours possible d'entretenir avec son *kinyiŋkpintii* le type de relation le plus adéquat en vue non seulement de l'apaiser mais aussi de conduire cette relation vers un état où elle ne sera plus sujet de perturbation. À travers cette diversité et la façon dont les humains en jouent par leurs pratiques rituelles, cette instance apparaît sous les traits de cet autre indissolublement lié à soi, volontiers persécuteur, que seuls le charme et la séduction, déployés dans le cadre rituel à chaque fois approprié, peuvent ramener à de meilleurs sentiments. Alors, une certaine familiarité pourra être restaurée, pâle reflet de l'harmonie originelle que seules ont altérée les vicissitudes du passage à ce monde-ci.

### Résumé

*Chez les Bassar du Nord-Togo, chaque personne est liée à deux instances du monde prénatal relevant de deux catégories distinctes mais complémentaires : le soleil personnel et le conjoint prénatal qui est un génie d'eau. La relation engagée avec chacune de ces instances est fonction des paroles que le sujet leur a adressées avant sa venue au monde. À cette variabilité d'un individu à l'autre s'ajoute une variabilité dans le temps : l'aire rituelle aménagée au moment de la puberté ou de l'adolescence se déplace et se transforme au gré des étapes franchies par l'intéressé au cours de sa vie. La diversité qu'offre ce matériel ethnographique permet de suivre au plus près la relation entre la configuration de l'autel, les traits prêtés à l'instance et les ingrédients rituels qui construisent sa présence sur l'aire sacrificielle.*

### Abstract

*Among the Bassar of northern Togo, each person is linked to two distinct but complementary deities related to the prenatal world: his/her sun and prenatal spouse (a water spirit). The relationship with each of these depends on the words that the person addressed to them before he/she was born. Besides this variability depending on the person, there is a variability related to time: the place of ritual set up at the time of puberty or adolescence changes depending on the stages the person undergoes during his/her lifetime. Such a diversity permits to examine closely the relation between the altar configuration, the traits attributed to the deity and the ritual ingredients that allow for his presence at the sacrificial area.*

Dugast Stéphan. (2009)

Le rite de tigiikaal pour les génies de marigot (Bassar du Togo)

In : Cartry M. (dir.), Durand J.L. (dir.), Koch Piettre R. (dir.)

Architecturer l'invisible : autels, ligatures, écritures

Turnhout : Brepols, (138), 153-220. (Bibliothèque de l'Ecole  
des Hautes Etudes.Sciences Religieuses ; 138).