

APPARITIONS ET FIGURATIONS DE L'INVISIBLE CHEZ LES BWABA DU BURKINA FASO

II. LES MÉTAMORPHOSES DE L'AUTEL DU DEVIN

STÉPHAN DUGAST

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT,
MUSÉUM NATIONAL D'HISTOIRE NATURELLE

Pour traiter de la question de la figuration de l'invisible dans une culture africaine, un champ spécifique de pratiques rituelles (observé auprès d'une population du Burkina Faso, les Bwaba) a semblé particulièrement approprié : celui, assez hétérogène au demeurant, qui couvre l'ensemble des relations susceptibles de se nouer entre certains individus et cette catégorie d'êtres que les usages de la discipline désignent sous l'appellation de génies de brousse. L'un des intérêts de cette catégorie d'entités chez les Bwaba, et peut-être sa singularité, est d'être à elle seule à la source d'une grande diversité de modes de figuration, établis en fonction, précisément, non pas de la nature de l'entité impliquée (ici toujours la même), mais du type de relation que cette entité choisit d'instaurer avec son partenaire humain¹. D'emblée, par la reconnaissance de cette diversité de relations, le matériel bwa récuse l'idée d'une correspondance biunivoque entre type d'entité et forme de figuration.

Dans le cas des génies de brousse, auxquels les Bwaba accordent tant d'attention, il serait pourtant excessif d'affirmer qu'aucune des formes figuratives qui leur sont consacrées ne prétend renvoyer à leur image. Car, et c'est l'un des autres intérêts de cette catégorie d'êtres parmi toutes celles auxquelles les Bwaba vouent un culte, les génies de brousse font l'objet de descriptions précises, et ce, non seulement au sujet de ceux de leurs attributs toujours à prendre en compte dans une relation culturelle (périmètre du domaine de compétence, tempérament, etc.), mais aussi au sujet de leur apparence, abondamment commentée. Pour autant, cette apparence ne constitue pas toujours l'image de référence car ces êtres sont aussi crédités d'attitudes ambiguës quant à ce qu'ils sont disposés à en laisser voir, se livrant à toute une série de jeux de dévoilement partiel, de révélation/occultation autour d'une image tierce ou encore de métamorphoses. De tels jeux cessent néanmoins lorsque le génie à l'origine de la relation se décide à impliquer plus fortement son partenaire humain, jusqu'à en faire son interlocuteur privilégié vis-à-vis des autres hommes : après avoir subi un rite

1. Voir la première partie de cet article : « Apparitions et figurations de l'invisible chez les Bwaba du Burkina Faso – I. De l'objet-fétiche au masque » (Dugast 2015).

*Résumé***Apparitions et figurations de l'invisible
chez les Bwaba du Burkina Faso****II. Les métamorphoses de l'autel du devin**

Chez les Bwaba du Burkina Faso, une catégorie d'entités bien identifiée (les génies de brousse) couvre à elle seule une multitude de cultes : autels divers (objets-fétiches, accès à la richesse, maîtrise d'une capacité technique), masques et même divination. L'article s'attache, dans cette deuxième partie, à cette dernière, et notamment à mettre en lumière les traits distinctifs du parcours rituel spécifique qu'un génie impose à un futur devin. Parmi ceux-ci, une forme singulière de figuration de ces êtres de brousse est placée au centre de l'analyse. Sont également abordées, au fil du parcours, des questions relatives au rôle du secret dans l'initiation ainsi qu'aux différentes facettes de la mise en présence des instances dans l'aire sacrificielle.

Mots-clés : Bwaba, génies de brousse, divination, secret, initiation, figuration de l'invisible.

*Abstract***Apparitions and representations
of the invisible among the Bwaba of Burkina Faso****II. The metamorphoses of the diviner's altar**

Among the Bwaba of Burkina Faso, a great number of cults centre on just one clearly identified category of beings: bush spirits. Various altars (devoted to fetish-objects, access to wealth, or mastery of a technical skill), masks, and even divination practices centre on these spirits. This article, the second part of two, focuses on divination; it highlights the distinctive elements of the specific ritual pathway that bush spirits impose on future diviners. Among these, one singular representation of these spirits is placed at the centre of analysis. All along the pathway, questions are raised relating to the role of secrecy in initiation practices, as well as the different ways in which invisible entities are summoned to the sacrificial area.

Keywords: Bwaba, bush spirits, divination, secrecy, initiation, representations of the invisible.

initiatique qui l'affectera profondément dans son être, et qui altérera aussi pour un temps son apparence, le néophyte sera voué à l'exercice de la divination, en s'attachant à éclairer ses congénères sur les conduites rituelles à tenir pour se tirer au mieux des contraintes que les inévitables interactions avec le monde invisible font peser sur la vie de chacun. C'est dans ces cas, où le génie a décidé d'entraîner son partenaire à ce degré d'intimité, qu'il accompagne cette emprise accrue d'une exigence nouvelle : celle d'être figuré non plus à travers une image médiatrice mais tel qu'il est censé être.

On ne saurait, pour cette raison, prétendre qu'aucune des formes figuratives déployées pour répondre aux besoins divers nés des rencontres, variées dans leurs formes elles aussi, avec les génies de brousse ne s'approche de ce que pourrait être une représentation de ces êtres. Si un écart existe toujours entre une forme figurée et l'être auquel elle correspond (qu'elle soit censée le représenter ou, au moins, qu'elle renvoie à lui), et s'il est même dans la nature de toute opération de figuration qu'un tel écart existe, si, plus encore, l'enjeu de la figuration déborde toujours largement celui de la simple représentation pour faire intervenir d'autres paramètres, sans doute plus essentiels encore, de telles considérations ne doivent pas occulter le fait que, pour les Bwaba, parmi les multiples options figuratives qu'offre le domaine des relations aux génies, il en est une qui, de façon déclarée, a vocation à exposer non plus une image tierce, emblème de la relation plus que de l'entité, mais une image de l'entité elle-même. En d'autres termes, si les Bwaba sont les premiers à admettre qu'aucune des formes figuratives qu'ils ont pu élaborer vis-à-vis des génies ne constitue à proprement parler une représentation de ces êtres, ils soutiennent que parmi elles certaines s'en rapprochent plus que d'autres et que ce critère n'est pas indifférent. Il est même décisif comme nous aurons l'occasion de le voir.

La voie de l'initiation, option spécifique que retiennent certains génies

Pourquoi, de toutes les formes de figuration que les Bwaba élaborent dans le cadre de leurs rapports aux génies de brousse, la seule à pouvoir prétendre représenter ceux-ci en tant que tels est-elle celle que l'un d'eux exige de son partenaire humain lorsqu'il le destine à la pratique de la divination ? Plus précisément, lorsque, dans ce parcours de la divination, il provoque la seconde phase qui correspond à l'initiation proprement dite. En quoi cette singularité en matière de figuration est-elle le privilège de ce moment précis de ce parcours spécifique qu'impose le génie dans les cas où il a opté pour cette voie ? La mise en regard avec les autres formes de relation que peut choisir le génie pour se lier à un humain permet d'apporter un premier faisceau d'éléments de réponse.

Rappelons (cf. première partie) que si le domaine des cultes aux génies est fragmenté par la grande diversité des formes de figuration qui le caractérise (en correspondance avec le type de relation établi), il trouve néanmoins une unité dans la forme canonique que revêt la procédure d'introduction, au village, de ce qui a été révélé en brousse. Commune à toutes les formes de rencontre en brousse suscitées par un génie, cette procédure standard leur est également exclusive, en ce qu'elle ne s'applique à aucune des autres formes de rapports avec des entités de l'au-delà qui ont cours chez les Bwaba. C'est au sein de cette procédure immuable que se déclinent les différentes options susceptibles d'être retenues par les génies dont le projet est d'instaurer une relation durable avec un partenaire humain (les échanges ponctuels, sans lendemain, ne sont pour leur part pas concernés). Du don de l'objet-fétiche appelé à mener une existence autonome jusqu'aux situations plus complexes que sont les cultes de masques ou l'initiation à la pratique de la divination, toutes suivent le processus d'insertion au village, toujours ponctué des mêmes étapes.

Les troubles qui affectent l'individu dès les instants suivant la rencontre marquent l'entrée dans ce cycle. Bientôt, ces troubles connaissent une intensité croissante, jusqu'à ce que la consultation du devin, devenue inévitable, y mette un terme en révélant la nature du phénomène et en engageant le protagoniste à accepter sa nouvelle condition. Commence alors, sur la base des instructions du devin, la procédure d'introduction au village de ce qui s'est manifesté en brousse. Pour tous les cas autres que ceux des objets-fétiches², l'édification d'un autel en est le cœur. Il prend invariablement le nom de *nanwamu*, la diversité des modes de figuration à l'œuvre s'illustrant dans les formes qu'emprunte l'autel ainsi désigné. *Nanwamu* spécialisés pour les uns (soit *nanwamu* de richesse, dont deux formes principales sont les plus courantes, soit *nanwamu* de métier, qui se déclinent en autant de formes que de spécialités), *nanwamu* généralisés pour les autres (dont certains ont vocation à demeurer dans cet état, et d'autres à évoluer plus tard vers l'une des deux formes que sont les cultes de masque ou les autels de divination), tous, par le nom générique qu'ils partagent, manifestent leur nature commune qui est d'être le fruit d'une relation durable avec un génie de brousse, par laquelle celui-ci entend s'engager à intervenir autant de fois que nécessaire pour venir en aide à son partenaire humain (trait absent des cas de dons d'objets-fétiches, où la relation avec le génie s'interrompt sitôt l'objet introduit chez le sujet humain).

2. Se présente ici une première bifurcation dans l'arborescence des situations nées d'une telle rencontre en brousse.

- Dons d'objets-fétiches : *nazin*, *lombo*, etc.
- Visions en brousse : faire entrer l'image au village en installant un autel de *nanwamu*
 - a) *Nanwamu* spécialisés
 - *Nanwamu* de richesse
 - Amas de cauris
 - Œufs de caméléon
 - *Nanwamu* de métier
 - (autant de formes que de spécialités)
 - b) *Nanwamu* généralisés
 - *Nanwamu* d'image
 - *Nanwamu* appelés à demeurer bloqués à ce stade (*fanteba*, etc.)
 - *Nanwamu* transitoires, appelés à évoluer en autel de *nyihamba* : la voie de la divination
 - *Nanwamu* de masque
 - *Nanwamu* de masque appelés à demeurer bloqués à ce stade (pas de sorties de masque)
 - *Nanwamu* de masque appelés à évoluer avec le passage au stade des sorties de masque

Schéma récapitulatif : arborescence des différentes configurations de relation avec les génies.

Une complexification croissante se décèle lorsqu'on considère successivement les dons d'objets-fétiches, les *nanwamu* spécialisés et enfin les *nanwamu* généralisés. La caractérise notamment une intensification parallèle de la relation au génie. Le dernier terme de cette progression – les *nanwamu* généralisés – se subdivise en sous-catégories entre lesquelles se dessine une complexification de second ordre. Elle repose d'abord sur l'opposition entre *nanwamu* stables, c'est-à-dire destinés à ne connaître aucune évolution, et *nanwamu* appelés à donner le jour, ultérieurement, à d'autres formes. Les premiers doivent leur permanence à des facteurs bien identifiés. Soit cette permanence est intrinsèque à la relation et pour ainsi dire programmée à l'avance : elle est alors imputée au génie concerné, celui-ci n'ayant pas prévu d'engager la relation dans l'évolution qui caractérise les deux autres cas, car il se satisfait de cette configuration, établie dès l'installation de l'autel³. Soit la relation engagée avec le génie contenait en germe l'évolution que permet ce type de *nanwamu*, mais des raisons qui lui sont extérieures, dont les plus notables sont les interdits propres à certaines familles (interdits de développer un culte de masque pour les unes, de se livrer à la pratique de la divination pour les autres), empêche ce potentiel de se réaliser chez l'individu élu. Le génie doit alors accepter cette entrave et se contenter d'une relation « bloquée » à l'état de *nanwamu*. Par opposition, les deux autres formes de *nanwamu* généralisés, affranchies de tels obstacles et destinées, en principe, à évoluer tôt ou tard vers une configuration nouvelle, présentent, du seul fait de l'existence de cette évolution, une plus grande complexité que les précédents.

3. C'est à ce type de situation que se rattache l'ensemble des autels dits de *fanteba*. Ceux-ci sont souvent des autels de *nanwamu* généralisés qui échoient aux femmes (les femmes ne sont, chez les Bwaba, sauf très rares exceptions, pas appelées à officier comme devins, et pas davantage comme responsables d'un culte de masques).

À leur tour, les deux cas concernés par ce devenir – les masques et la divination – sont l'un par rapport à l'autre dans un rapport de complexification croissante, qui n'exclut pas une forme de parallélisme. Parallélisme en ce que l'un comme l'autre connaissent une évolution soudaine, établie selon un même type de scansion avec comme moment crucial la manifestation d'une nouvelle crise (qui se différencie de la première essentiellement par le fait qu'elle n'a plus la brousse pour théâtre, mais se concentre tout entière dans la demeure de l'intéressé). Complexification néanmoins entre le domaine des masques et celui de la divination en ce que le dispositif figuratif ne subit pas le même sort dans les deux cas : alors qu'il conserve sa forme initiale de *nanwamu* dans le premier, il subit dans le second une profonde mutation. Celle-ci, propre au parcours de la divination, n'est autre que celle qui résulte du surgissement, sur la scène de l'autel, de ces formes de figuration si particulières que les Bwaba les considèrent distinctes en nature de toutes les autres, notamment parce qu'elles sont les seules à être tenues pour une représentation véritable des génies eux-mêmes, et non plus seulement de la relation instaurée avec l'humain sélectionné. Pour serrer au plus près cette singularité fondamentale, l'éclairage par une mise en contexte contrastive ne suffit plus : il faut lui adjoindre une observation minutieuse des pratiques à l'œuvre. Les différentes étapes du parcours de la divination seront scrutées ainsi en détail, avec une attention particulière sur la mutation qui en constitue le cœur. Mais ce resserrement de la focale ne nous interdira pas de nous rapporter, ici ou là, au gré des nécessités rencontrées en chemin, aux opérations correspondantes dans le domaine des masques, de façon à mieux faire ressortir, en soulignant là aussi les parallèles et les contrastes, certaines propriétés peut-être moins visibles autrement.

**De l'autel de *nanwamu* à l'autel de *nyihamba* :
 l'étape cruciale de la crise de mi-parcours**

À la différence du parcours que suit un futur responsable de culte de masque, où la rencontre en brousse se fait sous le signe du masque déjà parfaitement identifié⁴, le parcours qu'emprunte un futur devin débute par une vision⁵ dont le contenu ne connote en rien ni l'activité qui l'attend, ni l'apparence que son autel est destiné à prendre à terme. L'image produite par le génie est généralement celle d'un animal, animal qu'il a choisi pour

4. Qu'il s'agisse d'une simple image venue hanter l'esprit du protagoniste chaque fois qu'il se rend sur les lieux de l'apparition, image sur la base de laquelle il lui faudra faire sculpter le masque miniature qui constituera la pièce maîtresse de l'autel, ou qu'il s'agisse d'un objet véritable, le masque en format réduit, qu'il aura à transporter jusqu'au village pour en faire l'élément central de l'autel.

5. Toutes les occurrences relèvent, dans ce cas de la divination, du seul registre de l'image (aucune occurrence ne prend la forme d'un objet véritable, fût-il miniature).

emblème d'une façon assez arbitraire semble-t-il. Et c'est cette image, sans lien aucun avec l'orientation choisie par le génie, que la personne élue sera contrainte d'insérer dans l'autel de *nanwamu* exigé, celui installé durant toute la première phase du cycle.

Une même absence de signature caractérise la seconde crise qui, après la longue période de stabilité ayant suivi l'installation de l'autel de *nanwamu* (sur cette procédure d'installation, cf. première partie Dugast 2015 : 176-178 ; 185-186), affecte tout futur devin au moment où son génie le contraint à s'engager plus avant dans cette voie, c'est-à-dire en l'occurrence à délaissier le simple autel initial (celui de *nanwamu*) pour subir l'initiation des devins tout en édifiant un nouvel autel très différent dans sa forme (l'autel dit de *nyihamba*, voir *infra*). Là où, dans le cas des masques, le responsable du culte est le plus souvent, à l'occasion de l'épisode correspondant (la crise de mi-parcours), sujet à des troubles qui reproduisent pour une large part ceux dont il a été l'objet lors de la première crise (celle de la rencontre initiale en brousse), avec en particulier la sensation d'entendre de plus en plus distinctement les sons spécifiques de la musique propre à la danse du masque (voir première partie, Dugast 2015 : 206-207), dans le cas de la divination, la décision du génie de faire évoluer son culte se manifeste de façon beaucoup plus neutre, dépourvue de tout signe fournissant le moindre indice quant à ce que cette évolution réserve au futur devin. L'exemple minoritaire dans le cas des masques est ici la règle : dans l'exercice régulier de son culte, le sujet se heurtera tout à coup aux refus réitérés du génie d'agrèer les sacrifices qui lui sont proposés⁶. Le signe par lequel se fait connaître l'exigence de faire évoluer le culte concerne donc ici au premier chef l'appareil rituel lui-même : le génie informe son partenaire humain que désormais il rejette, en tant que tel, le dispositif mis en place à son intention. Comme l'expriment très clairement les Bwaba, il fait comprendre qu'il ne souhaite plus être honoré en tant que *nanwamu*, réclamant de l'être désormais en tant que génie. Tout ce qui, du dispositif cultuel, à l'instar des autres configurations, établissait avant tout une médiation distanciée vis-à-vis du génie devra être aboli pour laisser place à une forme entièrement nouvelle, dont l'une des particularités est qu'elle est censée adhérer davantage à la réalité de l'apparence de l'entité. Pour ainsi dire en prise plus directe avec le protagoniste humain, cet être de brousse

6. Rappelons que ces refus sont susceptibles de se manifester sous deux formes, en fonction du mode de « lecture » retenu (qui peut différer d'un lignage à l'autre, chacun ayant ses normes en la matière) : lorsque le critère porte sur la position dans laquelle s'immobilise finalement l'animal une fois qu'on l'a lâché pour le laisser se débattre librement après l'avoir égorgé, l'agrèement du sacrifice est acquis si la victime retombe sur le dos ; lorsque le critère est la couleur d'un organe interne du volatile (blanc si le sacrifice est agrèé, noir s'il est refusé), la réponse est fournie en ouvrant le corps de la victime sacrificielle aussitôt après l'égorgement (voir première partie, Dugast 2015 : 206, n. 48).

pourra, par l'entremise de ce nouveau dispositif figuratif, se manifester par une forme de présence plus intense, condition indispensable de la mise en œuvre des techniques de divination. L'autel devra en effet être entièrement reconfiguré pour permettre le déploiement de cette seconde phase. De façon significative, le nom de *nanwamu* ne sera d'ailleurs plus de mise et devra être abandonné au profit de celui de *nyihamba* (« génies »). Nous reviendrons bien sûr en détail sur cette opération qui comprend plusieurs phases.

Au préalable, revenons brièvement sur le contraste avec l'évolution correspondante dans la voie des masques. Bien qu'elle s'accompagne là aussi d'une modification majeure, celle-ci se reporte tout entière sur un domaine extérieur à la structure de l'autel : le dispositif figuratif n'évoluera qu'à la marge, par l'adjonction d'une forme annexe, celle qui, véritablement, constituera l'expression de la vocation du culte. La matérialité du masque de grand format, appelé à « danser parmi les gens », en constituera la principale expression. Mais celle-ci inclut également toute la dimension chorégraphique et musicale : ce masque est non seulement de taille plus grande que son modèle inséré dans l'autel de *nanwamu* de départ, mais il s'en distingue aussi par sa mobilité, étant animé de mouvements codifiés – la danse –, qui font écho à des sons, eux aussi ordonnés et répondant à une codification – la musique. C'est donc, très logiquement, par une réitération de ces sons dans la tête du sujet (plus souvent que par des cas de « refus sacrificiel ») que, le moment venu, l'impérieuse nécessité de faire évoluer le culte se fera connaître. Et il est également cohérent que, à la différence de ce qui se passe dans la voie de la divination, l'autel conserve le nom qu'il porte depuis le départ : celui de *nanwamu*. L'évolution à l'œuvre se situe en effet ici dans le prolongement et l'amplification, pas dans la rupture⁷.

Mais le parcours de la divination et celui des masques ne se répondent pas seulement quant à la manière spécifique dont chacun reconfigure son dispositif figuratif. L'évolution, parallèlement, du statut du détenteur du culte fait apparaître de nouveaux points d'articulation.

Le novice et son autel : une longue évolution parallèle

La crise ouverte par les refus réitérés du génie d'agréer les sacrifices qui lui sont offerts dans le cadre de son autel de *nanwamu* à vocation divinatoire va affecter en profondeur le dispositif en place, imposant des modifications

7. Rappelons toutefois que certains informateurs nuancent cette présentation des faits relatifs au parcours des masques. Selon eux, la crise de mi-parcours déclenchée par le génie qui impose de cette façon l'évolution du culte (le passage à la phase suivante) a pour effet d'introduire un état significativement distinct du précédent : on ne serait plus tout à fait dans le registre d'un simple *nanwamu*, le culte prenant statut de *hombo do*, ou *do hombo*. Comme l'indiquent ces deux termes, la nouveauté est l'entrée dans le domaine du Do, ce culte des masques qui, dans cette partie du Bwamu au moins, est avant toute chose attaché à l'expression chorégraphique des masques (voir première partie, en particulier p. 203, n. 41).

sans équivalent dans les autres parcours. Même celui des masques, le seul autre à pouvoir connaître ce type de crise de second ordre, n'est à cette occasion, en comparaison, modifié que de façon périphérique : l'autel, on l'a vu, est maintenu intact dans sa forme d'origine ; quant au détenteur du culte, il voit certes son statut évoluer avec ces nouvelles prérogatives (il devient responsable d'un culte de masque), mais cette transition n'est marquée par aucun rite l'affectant personnellement (la catégorie de masques concernée ne connaît aucune forme d'initiation, ni individuelle ni collective). Pour le parcours de la divination, ces transformations sont d'abord plus appuyées (à la fois quant à la configuration de l'autel, qui va être détruit et reconstruit sous un tout autre format, et quant au détenteur du culte, qui va subir une véritable initiation) ; elles s'accompagnent en outre de la mise en place d'une période de marge bien caractérisée.

Une telle période de marge existe aussi dans le parcours des masques, mais avec des attributs comparativement limités. Ainsi qu'on l'a vu (voir première partie, Dugast 2015 : 210), si un délai est nécessaire entre le déclenchement de la seconde crise qui frappe un détenteur de *nanwamu* et le moment où, pour sa résolution, le masque de grand format doit être produit pour apparaître sur la place du village, c'est d'abord pour laisser à la famille du détenteur le temps d'accumuler les biens nécessaires aux dispendieuses manifestations de générosité que devra occasionner la sortie du masque ; c'est aussi pour permettre la mise en culture d'une parcelle destinée à produire les fibres dont sera fait le costume du masque. Au sujet de ces dernières, nous avons déjà attiré l'attention (voir première partie, Dugast 2015 : 210-211) sur le parallèle et l'inversion que constitue, dans le domaine de la divination, l'interdit fait au novice, pendant la période équivalente, de se couper les cheveux. En effet, au moment de l'initiation proprement dite (qui met un terme à cette période), l'interdit tombe et le novice est rasé, la masse accumulée de ses cheveux durant toute la période où courait cet interdit fournissant la matière pileuse requise pour la confection d'une barbe dont sera pourvu le personnage central de l'autel reconfiguré. Cette inversion est évidemment révélatrice des rapports qu'entretiennent, dans la construction d'ensemble, les deux parcours rituels ; mais elle indique aussi, plus ponctuellement, à quel point l'implication personnelle du sujet est en jeu dans le parcours de la divination, en contraste avec celui des masques : un complément annexe des matières utilisées pour l'acte de figuration est nécessaire dans les deux cas, mais il provient d'une matière produite par le corps même du novice dans le parcours de la divination là où, du côté des masques, il est le fruit d'un travail accompli par le détenteur du culte aidé de tous ceux que leurs obligations sociales contraignent à lui porter assistance. Soit une sollicitation de l'être du protagoniste dans le premier cas, de son réseau social dans le second.

Bien que différemment caractérisée on vient de le voir, la période de marge suit dans les deux cas le déclenchement de la crise de second ordre dans le parcours rituel considéré, et elle précède l'opération de figuration qu'annonce et appelle cette seconde crise. Dans son principe, cette nouvelle entreprise de figuration devenue nécessaire diffère pourtant sensiblement d'un cas à l'autre : amplification de l'acte figuratif initial dans le cas des masques – soit une forme de continuité et de confirmation de l'option figurative initiale –, elle est substitution de la forme première par une autre établie sur des principes tout différents dans le cas de la divination – soit une forme de rupture. Cette rupture elle-même, propre au parcours d'un futur devin, s'établit en deux temps, séparés précisément par la période de marge : destruction de l'autel d'origine dès les moments qui suivent le déclenchement de la seconde crise, construction d'un nouvel appareil au terme de la période de marge.

Le premier temps de cette métamorphose inverse l'ensemble de l'opération mise en œuvre dans le cas des masques ; le second temps lui adjoint une création nouvelle, sans rapport figuratif explicite avec celle qui lui précédait. Les caractéristiques de cette inversion partielle méritent de retenir notre attention. Quand le culte au génie s'inscrit dans la voie des masques, la relation est, dès l'origine, dès l'épisode de la rencontre en brousse, placée sous le signe de la perception sensorielle⁸. Celle-ci aura vocation à s'amplifier pour les configurations où se déclenche une crise ultérieure rendant nécessaire le franchissement d'un nouveau seuil, avec une évolution significative du culte (pour tous les cas, donc, où le culte initial évolue vers l'exigence de sortie du masque). Du côté de la divination, cette dimension sensorielle, bien que centrale dans l'épisode initial de la rencontre – comme pour toute rencontre à l'instigation des génies –, est toutefois comparativement déjà de moindre envergure, puisque limitée au seul registre visuel (et encore, il est lui-même atténué d'une certaine façon, puisque dépourvu de l'éclat que lui donne, dans la voie des masques, l'aspect chorégraphique) ; ensuite, avec l'évolution du culte – épisode qui retient notre attention ici –, cette dimension sensorielle sera réduite, en quelque sorte comprimée, son souvenir se concentrant tout entier sur un support bien discret. Intégralement détruit, l'autel est en effet laissé provisoirement à l'état de ruine dont seul subsiste le médaillon en bronze qui témoigne encore de ce qu'a été la relation dans son état initial, avec le rôle médiateur essentiel de l'image représentée sur ce petit objet figuratif.

8. Rappelons que, à l'aspect visuel du masque en train de danser, s'adjoint la perception des sons (la musique se faisant également entendre de la personne élue par le génie).

Si cette contraction du registre sensoriel et de l'image associée inverse, pour une large part, l'extension caractéristique de l'évolution correspondante dans la voie des masques, c'est pour mieux préparer le terrain à la métamorphose en profondeur qui forme le second volet de l'évolution propre à la voie de la divination. Il s'agit en effet de faire la place à une autre construction, fondée sur d'autres principes : l'expérience sensorielle immédiate, transposée pour ainsi dire telle quelle dans l'opération de figuration initiale, subsiste certes encore à l'état de traces dans le médaillon de bronze, mais elle doit globalement s'estomper au profit d'un savoir constitué qu'incarne le collège des devins, dont les directives présideront à l'édification du nouvel autel. Ce savoir est de nature bien spécifique : un savoir initiatique, c'est-à-dire produit à la fois d'une révélation et d'une métamorphose concomitante du sujet. L'autel et son détenteur seront ainsi affectés, chacun pour son compte, par l'application de ce savoir.

La mise en évidence de ces rapports formels, faits de parallèles et de contrastes voire d'inversions, était nécessaire pour mieux situer la spécificité du parcours de la divination dans le contexte général des formes de culte susceptibles d'être imposées par des génies de brousse chez les Bwaba. Il est temps maintenant de faire une place à la description des opérations en cours dans une initiation de devin.

La période de marge : le rite de *yuko bure*

Le déclenchement de la crise s'est manifesté par les refus réitérés du génie d'agréer les sacrifices effectués sur son autel de *nanwamu*. La confirmation que la résolution de cette crise requiert la modification de ce dispositif culturel est apportée quand, les devins prenant la situation en main, ils effectuent, sur le même autel de *nanwamu* mais au nom de leur collège d'humains en relation privilégiée avec les génies, un sacrifice qui, lui, est accepté : les exigences nouvelles du génie ont été entendues, c'est bien son insertion dans la sphère de la divination qu'il réclamait.

Ce sacrifice précède la destruction de l'autel. Il est donc le dernier que celui-ci reçoit sous sa forme de *nanwamu*. Sa raison d'être est de signaler au génie l'entrée en scène du collège des devins, dont l'intervention annonce la prochaine mutation de l'autel (et, parallèlement, celle de son détenteur) ; par la même occasion, elle est de se faire confirmer, par une sorte de contre-épreuve, le verdict de la consultation divinatoire effectuée à la suite des déboires précédents : si les rejets successifs des victimes sacrificielles proposées au génie par le détenteur du culte sur son autel de *nanwamu* sont bien motivés par le refus de l'entité d'être honorée plus longtemps sous cette forme, alors l'intervention du collège des devins venus lancer le long processus de mutation de l'autel doit être saluée par une réaction inverse.

Cette confirmation obtenue, l'intéressé devient novice (*cenza wa fine*, « petit devin commençant⁹ »). L'appellation indique notamment qu'il s'en remet entièrement aux devins, seuls habilités à faire de lui l'un des leurs et de son autel une structure adaptée à son nouveau statut. Certains informateurs déclarent en outre que, dès ce moment, le novice appartient au génie¹⁰. De fait, les deux situations sont en partie liées : la soumission de l'impétrant au collège des devins n'est que la conséquence pratique de sa subordination à l'entité. Pris par les génies, il n'a de directives à recevoir de personne si ce n'est de ceux qui, chez les humains, sont les représentants de la collectivité de ces êtres de brousse, et ce parce qu'ils sont eux-mêmes passés par le rite d'initiation à la divination.

Un rite intercalaire est particulièrement explicite à cet égard. Aussitôt après l'obtention de l'aval du génie, accordé aux devins face à son autel de *nanwamu* (confirmant la nécessité d'engager le novice sur le chemin de l'initiation), et juste avant la première opération notable qui va suivre (la destruction de l'autel), ce rite supplémentaire consiste à aviser la collectivité des génies liés aux humains à travers la divination que l'événement se prépare. Reflet de l'intervention des devins, cette implication de la collectivité des génies est un nouveau signe que, entre le génie et son partenaire humain, la relation est sortie de son face-à-face individuel initial pour englober des réseaux relationnels plus vastes. Et ce, tant du côté des humains que de celui des génies. Comme pour souligner ce trait, ce rituel particulier est l'un des rares, dans la série de ceux qui composent l'initiation d'un individu à la divination, à ne pas avoir pour cadre la maison du novice – et, plus étroitement encore, la chambre où a été installé l'autel qui le lie à son génie –, mais un lieu tiers tout à fait particulier.

Impliquer les nyihan kien, « anciens génies »

Ce lieu est la « maison des anciens génies » (*nyihan kien ziin*), une sorte de temple dédié à cette collectivité d'entités dont le collège des devins est en quelque sorte le représentant parmi les hommes et surtout l'interlocuteur. S'y déroule, à chaque initiation à la divination d'un nouvel individu, la visite de quelques membres de ce collège (ceux placés à sa tête). Dans cette maison sont réunis divers objets dont certains, nous le verrons, seront appelés à intervenir au cours de la principale épreuve qui attend le novice.

9. L'expression *wa fine* désigne d'une façon générale ce qui est neuf, nouveau, mais, plus littéralement, « ce qui vient de commencer ». Le terme *cenza* est le diminutif de *cennu* « devin » (plur. *cemba*).

10. D'autres réservent cette formule à un épisode ultérieur, quand, au moment le plus intense de l'initiation, le postulant franchit avec succès l'épreuve qui fait de lui un être profondément transformé.

Le nom donné à cet édifice l'indique : il est le lieu où est sollicitée non pas la collectivité globale des génies, mais la communauté plus restreinte de ceux qu'on appelle les *nyihan kien*, les « anciens génies ». De quelle catégorie de génies s'agit-il ? Des déclarations faites à ce sujet, il ressort que seuls sont habilités à intervenir – ils y sont même tenus –, à l'occasion d'une initiation à la divination, ceux des génies qui, par le passé, se sont déjà liés à un humain dans des circonstances semblables et lui ont fait subir avec succès une initiation similaire. Par le passé, c'est-à-dire en l'occurrence à l'époque lointaine où les humains concernés étaient encore vivants ; décédés depuis, la relation dont ils formaient le terme villageois s'est dissoute. Il ne s'agit donc pas, comme l'absence de cette précision aurait pu le laisser penser, de l'ensemble des génies liés individuellement aux devins actuels de la communauté villageoise. Ceux-ci interviendront bien, mais à un titre différent¹¹ et seulement lorsque le processus initiatique en tant que tel sera lancé. Pour la phase d'annonce qui nous intéresse ici, placée en préalable à toutes ces opérations encore à venir, les génies que le collège de devins vient aviser ont un autre statut. Il s'agit des premiers génies à s'être liés à des humains qu'ils ont contraints à devenir les premiers devins du village et qui, en vacance de liens avec ces humains (à la suite de la mort de ceux-ci), sont devenus ce que les Bwaba appellent les *nyihan kien*, les « anciens génies ». D'où le nom de leur « maison », la « maison des anciens génies ».

Précisons toutefois que la rupture du lien avec un partenaire humain, consécutivement au décès de ce dernier, ne suffit pas à faire du génie concerné un « ancien génie ». D'abord, nous le verrons, parce qu'une telle disparition, loin de mettre un terme à la relation avec le génie, lance une nouvelle procédure de transformation de la relation qui, après une période de latence parfois assez longue, peut connaître une mutation supplémentaire à l'occasion de l'élection, toujours par le même génie, d'un nouveau membre de la famille du partenaire décédé : choisi comme successeur du détenteur du culte, ce parent du défunt fournit l'occasion de l'enclenchement d'un nouveau cycle. Ensuite, pour autant qu'on puisse en juger, parce que pour qu'un génie accède au statut d'« ancien génie », il faut encore qu'il soit lui-même décédé et, surtout, transformé en ancêtre par ses congénères. Rappelons en effet (voir première partie, Dugast 2015 : 182) que, même s'ils sont dotés d'une longévité sans commune mesure avec celle des humains, les génies sont mortels ; qu'en outre, ils pratiquent des rites équivalents à ceux des villageois, parmi lesquels figurent les rites funéraires, ce qui suppose qu'ils soumettent leurs défunts à un processus

11. Il reviendra en effet à chaque membre du collège des devins de convoquer, aussi souvent que nécessaire, par les actes rituels appropriés (essentiellement une procédure d'appel, qui repose notamment sur le maniement d'un *kazani*, un hochet calebasse), son génie personnel.

d'ancestralisation, et qu'ils ont par conséquent des ancêtres. Qu'il s'agisse ici d'ancêtres de génies et non simplement de génies anciennement liés à des humains décédés entre-temps transparaît à travers le fait qu'une « maison » (*ziin*) leur est attribuée : chez les Bwaba, les ancêtres des humains (*mieba*) se voient décerner un culte à travers une « maison » qui, ici également, leur est propre (elle porte le nom de *mieba ziin*).

C'est donc dans cette « maison des anciens génies », génies vraisemblablement en position d'ancêtres vis-à-vis des génies encore vivants, que se tient la visite faite juste avant la destruction de l'autel de *nanwamu*. Les devins responsables de leur congrégation ne s'y rendent pas seuls : le novice, escorté d'une ou deux personnes de sa famille, se joint à eux. L'annonce, faite au moyen d'un sacrifice offert aux anciens génies, leur précise que, dans l'immédiat, avant que vienne le temps encore lointain de l'initiation proprement dite, les devins vont « fermer la calebasse » sur l'autel de *nanwamu* du novice. Cette expression désigne l'opération qui, immédiatement après la destruction de l'autel de *nanwamu*, suspend le culte en vigueur jusque-là et introduit la longue période de marge précédant l'initiation même. Synonyme d'un retrait temporaire du génie impliqué depuis le début, cette opération doit être placée sous la supervision des anciens génies, garants, dès ce moment, de l'engagement du novice à se faire initier comme devin.

La destruction de l'autel de nanwamu et la période de marge

La destruction de l'autel de *nanwamu* s'opère dès le retour des devins chez le novice. Elle n'est toutefois prise en charge ni par l'intéressé ni par les devins, cantonnés au rôle de donneurs d'ordre, mais par les forgerons. Bien que tout cela se passe dans sa demeure, bien qu'il soit concerné au premier chef, le futur devin se voit en effet assigner une place totalement en retrait : les décisions à prendre ne transitent même plus par lui. Les devins et leurs exécutants (ici, les forgerons) ont la totale maîtrise des opérations en cours.

Le sacrifice d'un premier poulet (il y en aura d'autres, ponctuant à peu près chaque étape du processus) est requis pour la seule démolition de l'autel. Il constitue à la fois une sorte de compensation pour le dérangement provoqué et, comme de coutume, une occasion de s'assurer (par le contrôle divinatoire que livre la manière dont le volatile expire¹²) que le génie acquiesce toujours à la transformation qui s'annonce et, surtout, qu'aucun manquement n'est venu entacher cette opération particulière.

L'autel détruit, ses débris sont rassemblés en un petit tas que l'on recouvre d'une calebasse neuve. Cette opération fait l'objet d'un rite, dit *yuko bure*, « renverser la calebasse ». Que cet ustensile doive être vierge de

12. Les critères de réussite de l'opération sont les mêmes que ceux de toute opération sacrificielle chez les Bwaba (voir première partie, Dugast 2015 : 206, n. 48, et *supra* p. 266, n. 6).

tout usage antérieur souligne la nécessité qu'il soit exclusivement consacré au rôle qui lui est imparti dans la transformation de l'autel.

Le culte est ainsi suspendu : non seulement l'autel a subi une démolition, mais ses débris sont recouverts d'un récipient renversé, qui vient s'interposer entre la matière constitutive de l'autel devenu informe et les éventuelles opérations sacrificielles que pourraient encore y effectuer les humains¹³. Environ un an plus tard, au moment de l'initiation du novice – et ce sera même l'acte inaugural du « réveil » de l'autel –, laalebasse sera retirée et redressée, les débris déblayés et l'autel reconstruit sous une forme totalement rénovée.

Pour une part, on peut considérer que cettealebasse tient lieu d'autel transitoire. Mais cela n'est que partiellement vrai, car les opérations sacrificielles éventuellement effectuées durant cette période de marge ne le seront qu'à titre d'exceptions ; la règle est que plus aucun sacrifice ne doit être effectué avant l'initiation proprement dite, qui seule lève l'état de suspension du culte, en le rétablissant sous une forme modifiée. Plus qu'un autel transitoire, laalebasse se présente donc comme un écran dont le rôle principal est d'interdire tout contact avec la matière constitutive de l'autel et, par voie de conséquence, toute poursuite de l'activité sacrificielle en direction du génie du novice. Le recours à un tel ustensile est particulièrement approprié : une fois renversé pour couvrir l'autel démolí, il offre à la vue la surface lisse et régulière de son dos. Une façon de donner à voir que, durant le temps de suspension du culte, l'autel doit présenter une apparence uniforme, produit de l'effacement de toute forme de figuration, même indirecte (comme celle que pourrait suggérer la masse chaotique des débris entassés). Ou, pour le dire autrement, ce qui est figuré par la monotone rotondité de laalebasse renversée est l'absence momentanée de tout élément de médiation ouverte avec le génie¹⁴.

Dans le même temps, le détenteur du culte aura à franchir diverses phases faisant toutes écho à celles que traverse son autel. Le long processus de transformation coordonné, marqué par des successions parallèles de

13. Il n'est en théorie plus possible d'effectuer un quelconque sacrifice sur l'autel, de lui formuler la moindre demande ; mais ce principe maintes fois énoncé connaît parfois certaines procédures dérogoatoires dont il serait trop long d'exposer les motivations complexes.

14. On pense au texte de Jean-Pierre Vernant sur le *colossos* (Vernant 1965), où l'auteur établit que cette catégorie élaborée par les anciens Grecs permet à la fois de rendre présent un disparu et d'évoquer son absence (cette absence étant aussi révélation de son appartenance à un autre monde, inaccessible aux vivants). Ici, le procédé est bien sûr différent, puisque ce dont il s'agit d'évoquer l'absence est non pas un être (autrefois établi parmi les humains et maintenant passé dans un autre monde), ou une entité (inscrite de tout temps dans un tel monde autre, mais ayant vocation à figurer dans le monde des humains, en conservant toutefois son statut d'entité absente), mais un élément de médiation, déjà lui-même d'ordre figuratif. En somme, on est dans le domaine du méta-figuratif : ce qu'il s'agit de figurer est l'absence (momentanée) de tout appareil de figuration ayant jusque-là inscrit dans le monde des hommes une entité venue d'un ailleurs distinct en nature de ce monde-ci.

mise en dormance et de revitalisation, n'est pas seulement formel. Il repose sur des métamorphoses qui inscrivent, sur le corps du novice comme sur la matière de l'autel, des signes en étroite correspondance. Dès le moment où l'autel, après sa démolition, est mis en dormance, le futur devin est soumis à certains interdits, dont le plus notable, on l'a dit, est celui de se couper les cheveux jusqu'à son initiation. S'il ne subit pas une véritable réclusion – la période concernée, de l'ordre d'une année entière, étant trop longue pour rendre une telle option envisageable –, les interdits dont il est affligé ont bien pour objet de lui assigner une place en retrait de la vie plus libre que mène son entourage et qui était encore la sienne jusque-là. Cette longue période de marge prendra fin notamment avec le rasage de sa tête – point de départ d'autres métamorphoses que nous détaillerons bientôt –, qui fait immédiatement suite à la reconstruction de son autel. Divers moments décisifs ponctuent ce parcours parallèle.

L'interdit fait au novice de se couper les cheveux jusqu'à son initiation a pour effet de l'introduire progressivement dans un état de désordre auquel répond l'état délabré de l'autel sur la même période. Celle-ci n'est donc pas seulement une période de marge, elle est aussi et surtout un temps au cours duquel s'installe un certain chaos, comme si ce dernier était nécessaire pour qu'en émerge, sous une forme inédite, un ordre retrouvé. Il s'agirait en somme d'une application particulière d'un principe courant dans la pensée bwa¹⁵, comme du reste dans celles de bien d'autres peuples, selon lequel un ordre quelconque ne peut advenir qu'à condition de succéder – afin peut-être d'y puiser sa source – à un état préalable où règnent la confusion et l'indistinction.

Le détail des procédures permet de préciser les étapes de cette transformation parallèle du novice et de son autel. Une formule particulière accompagne le dépôt de la calebasse, opération qui ouvre solennellement la période de marge. Au moment d'effectuer ce geste, le doyen des devins déclare : « Vous étiez *nanwamu* ; maintenant ce sont les *nyihamba*. Ceci est la calebasse de ton *tino*. » Et il recouvre les débris de l'autel avec le récipient. Deux des termes principaux de cette déclaration méritent qu'on s'y arrête. *Nyihamba*, c'est le nom par lequel, chez les Bwaba, on désigne les génies. Par cette formule, le doyen des devins signifie que désormais l'autel qui établissait la médiation entre le génie et son partenaire humain (l'autel de *nanwamu*) doit s'effacer au profit d'une relation plus directe avec les génies (les *nyihamba*¹⁶). C'est d'ailleurs sous ce nom que sera désigné

15. Une « rhétorique » comparable est à l'œuvre chez les Bwaba dans divers domaines, comme le rapport au monde végétal (Dugast 2008), ou encore celui aux couleurs (Dugast 2009a).

16. Une formule similaire avait été énoncée par le même personnage lors de la visite préliminaire dans la « maison des anciens génies » : là aussi, il avait déclaré que l'autel du novice allait changer de nature, que, *nanwamu* jusque-là, il serait dorénavant remplacé par les *nyihamba* (les

l'autel reconfiguré, une fois reconstruit sous sa forme nouvelle, plus tard, lorsque débute l'initiation. *Tino* – le second terme –, c'est l'initiation précisément, le couronnement de cette longue transition qui s'amorce et durant laquelle laalebasse du même nom – ditealebasse du *tino* – recouvre les débris de l'autel en mutation. Quand le doyen des devins déclare : « C'est laalebasse de ton *tino* », il annonce à la fois que la transition du novice vers l'état de devin et celle de l'autel vers le statut d'autel de divination sont enclenchées, et que, entre les deux états de l'autel – celui de *nanwamu* et celui de *nyihamba* –, c'est le dos de cettealebasse qui fera office de dispositif transitoire. Il annonce aussi que la mise en place de cette transition ne se justifie que par son terme : le *tino*, la mutation initiatique qui attend le détenteur du culte et qui ne peut être dissociée de la refonte de son autel.

Aussitôt cette opération effectuée, un sacrifice de poulet vient la sanctionner. Certes, par les procédures de contrôle divinatoire toujours associées à une telle opération, il s'agit une fois de plus de vérifier que la transformation en cours, et notamment cette étape particulière, a l'assentiment des génies. Mais cette approbation ne faisant guère de doute quant à la mutation globale désormais lancée, l'interrogation porte plus ponctuellement sur les aspects relatifs à la seule apposition de laalebasse : ce geste a-t-il été convenablement exécuté ? laalebasse choisie convient-elle ? etc. Un autre sacrifice suit immédiatement : il a pour objet de « remercier le génie de donner toute sa chance » au novice (nous reviendrons sur le sens à donner à cette expression). Un peu de bière de mil est versée en complément. Si « tout est propre » (si tous les sacrifices sont acceptés), il ne reste plus au doyen des devins qu'à communiquer au novice la liste de ce qu'il lui faudra rassembler, d'ici son initiation, pour le bon déroulement de celle-ci. La longue période de marge qui s'ouvre a en effet aussi pour raison d'être, comme dans le cas des masques, de permettre au novice d'accumuler les richesses nécessaires à l'acquisition de tout ce qui lui sera demandé. Ainsi s'achève le *yuko bure* : on a fermé l'autel détruit du *nanwamu* en le recouvrant de laalebasse rituelle afin de lancer la transition qui conduira au *tino* (l'initiation) l'année suivante.

En Afrique de l'Ouest, laalebasse est couramment un symbole du ventre maternel. Ainsi, une métaphore vient immédiatement à l'esprit : les débris rassemblés de l'autel de *nanwamu* seraient soumis à une longue gestation de laquelle émergerait, comme à travers une nouvelle naissance, un autel complètement remodelé. Une telle interprétation paraît d'autant plus recevable qu'elle s'accorde parfaitement avec celle que suscite l'ensemble des épreuves imposées parallèlement au novice : comme bien des

génies), raison pour laquelle, eux, les anciens génies – les interlocuteurs du doyen des devins –, devaient être avisés dès ce moment.

rites d'initiation, les opérations qui feront accéder l'impétrant au statut de devin mettent en place les conditions d'un processus de mort/renaissance, particulièrement explicite nous le verrons. L'apposition de la calebasse, en relation avec la fonction gestative que connote ce récipient, viendrait donc parfaire l'écho entre cette opération transformant la nature comme l'allure de l'autel et la mutation que subit simultanément le novice.

Sans rejeter formellement une telle lecture, les informateurs préfèrent attirer l'attention sur une autre dimension. Si le culte est suspendu, font-ils observer, cela ne signifie pas que la relation entre le génie et son partenaire humain soit interrompue. Un élément significatif l'atteste en effet : le petit pot quotidiennement rempli d'eau (sur les attributs de cet élément, voir Dugast 2015 : 193) ne subit pas le même sort que l'autel auquel il est intimement associé ; mieux, non seulement il n'est pas détruit, mais il doit toujours faire l'objet des mêmes soins qu'antérieurement (on continue à veiller à ce qu'il contienne en permanence de quoi permettre au génie de se désaltérer). C'est le signe que l'être de brousse n'interrompt pas ses visites¹⁷. Au contraire, on considère qu'il se fait plus assidu dans la relation : dès la mise en place de cette période transitoire, il est censé intensifier son soutien à celui dont la prochaine métamorphose fera de lui non plus un simple génie en relation épisodique avec son partenaire à travers un culte de *nanwamu*, mais l'auxiliaire d'un devin, disposé à le servir à tout moment (pour une part, la pratique de la divination est perçue comme un service dû au génie par le devin, en ce qu'elle offre au premier l'occasion de faire la démonstration de ses pouvoirs, disposition à laquelle il est particulièrement attaché). La suspension du culte signifie seulement que les demandes usuelles, dont le spectre était très large, ne sont plus de mise : le génie ne doit plus se laisser distraire par ces demandes tous azimuts mais concentrer son effort sur l'aide qu'il se doit d'apporter au novice afin que, par son travail, ce dernier parvienne à réunir tout ce qui est exigé de lui (divers objets, mais aussi de quoi faire face aux dépenses à prévoir¹⁸). En ce sens, la calebasse qui recouvre les débris de l'autel

17. Certains commentateurs déclarent à ce propos : « L'argile qu'on a cassée, c'est seulement une forme qu'on a donnée. Le fait qu'on casse ces figures en argile ne veut pas dire que le génie va cesser de venir. »

18. Dans son roman *Halombo*, qui est aussi une chronique fort documentée du Bwamu précolonial, avec notamment la relation d'une initiation de devin (celle d'un frère du narrateur), Jean-Bernard Samboué rapporte les conditions dans lesquelles se prépare un tel événement : « La cérémonie qui devait durer trois jours était extrêmement dispendieuse car il fallait un nombre incalculable de poulets et tous les aliments comestibles par l'homme connus dans le Bwamu : le maïs, le sorgho blanc, le sorgho rouge, le mil, le fonio, le riz, les épices, le miel, toutes sortes de sauces » (Samboué 2001 : 105). « Pendant les trois jours que devait durer la cérémonie, les *tièba* [*cemba* : les devins initiateurs] devaient bénéficier d'une hospitalité hors du commun. Ainsi, chacun avait droit tous les jours à un poulet entier, aux nombreux aliments et à une quantité appréciable de *dolo* [bière de mil] » (*ibid.* : 106).

de *nanwamu* a une valeur symbolique double : sa face convexe renvoie à la fermeture vis-à-vis de toute sollicitation de l'extérieur (elle indique l'impossibilité, désormais, d'adresser au génie des demandes émanant de toute autre personne que le détenteur du culte) ; sa face concave manifeste la fermeture vis-à-vis de l'intérieur, c'est-à-dire la concentration de toute l'énergie du génie, exclusivement dédiée désormais à l'aide à apporter au novice pour les préparatifs de son initiation.

Cette aide est formulée en termes de « chances » : pendant cette période transitoire, la constance de l'effort du génie, décuplée par son pouvoir surnaturel, a pour effet de faire converger vers son partenaire toutes les chances qu'il est en mesure de lui apporter. Laalebasse serait le récipient appelé à contenir ces apports successifs de « chances ». D'autres formules l'expriment sans détours : « Quand on a fermé laalebasse pendant un an, c'est pour remplir toute la chance du novice. Il a demandé une année pour pouvoir faire son *tino*¹⁹. » L'affaire est d'importance pour le génie, justifiant ses efforts : « Maintenant, il attend son grand sacrifice, sa grande cérémonie », celle qui lui assurera son entrée parmi les génies partenaires non plus d'un simple villageois, mais d'un devin.

Ces précisions, apportées par les commentaires des Bwaba sur l'interprétation à donner à l'objetalebasse, ont introduit par la même occasion d'autres éléments (comme l'intensification de la présence du génie) faisant douter de l'adéquation de la notion de suspension du culte au sujet de cette phase transitoire. Même si elle rend compte d'une partie de la réalité, cette notion peut se révéler trompeuse quant à d'autres aspects du phénomène. Le terme de *nanwamu*, on s'en souvient, ne s'applique pas seulement à l'autel tel qu'il est configuré jusqu'à sa destruction, laquelle engage son détenteur sur la voie de l'initiation à la divination. Il désigne aussi la procédure initiale d'introduction, chez l'intéressé, de la vision perçue en

19. À ce stade, les enquêtes n'ont pas permis de tirer au clair la question du devenir de cettealebasse. Les informateurs sont divisés à ce sujet. Selon les uns, lorsque, au terme de la période de marge, laalebasse sera retirée et l'autel reconstruit sous sa forme nouvelle, ce récipient prendra place parmi les objets intervenant dans l'initiation du novice : porté sur la tête par la femme de ce dernier dans la procession qui conduira le futur devin de quartier en quartier afin d'officialiser aux yeux de tous son nouveau statut, cet ustensile servira à la collecte des dons par lesquels la population exprime son soutien à l'émergence d'un nouveau devin parmi ses membres. Mais cet épisode ne prendra place que bien plus tard, à la fin de l'initiation. Selon les autres, lorsqu'on prépare l'autel pour, la période de transition achevée, ériger la structure des *nyihamba*, on pile tout, y compris laalebasse qui avait recouvert l'autel (elle partage ainsi le sort de la structure en argile de l'autel de *nanwamu*). Quant à laalebasse que porte la femme du novice lors des processions effectuées à travers le village dans les derniers temps de l'initiation, elle correspondrait à un autre objet. Celui-ci ferait son apparition au moment du rasage de la tête du novice et remplirait une double fonction : il servirait d'abord au recueil des cheveux avant, au moment des processions, de servir de récipient de collecte des dons faits au novice par divers villageois. Pour finir, cettealebasse sera accrochée au mur de la chambre du nouveau devin, parmi les divers accessoires qu'il sera appelé à détenir dans l'exercice de son art.

brousse. L'idée de médiation, centrale dans ce terme, est présente à divers niveaux, qui sont autant de moments clés de l'établissement de la relation entre l'être de brousse et son partenaire : médiation de l'image – entre le génie qui la produit et le partenaire humain à qui il la destine –, médiation entre des espaces – de celui de la brousse où l'image a été produite à celui du village où elle a été figurée –, médiation de l'autel enfin – interposant durablement l'image figurée entre le détenteur du culte et son génie. Quand l'autel de *nanwamu* est détruit, c'est l'idée même de médiation qui est réfutée. Le génie n'est plus cet être établi en brousse qui vient de temps à autre rendre visite à son partenaire humain en investissant la structure de l'autel de *nanwamu* édiflée à son intention ; il a pris ses quartiers chez l'intéressé, auprès de qui il entend séjourner plus assidûment afin de l'assister à tout moment où il s'adonne à son activité divinatoire. Et ce changement se produit dès l'annonce faite par le doyen des devins, lors de la destruction de l'autel de *nanwamu*. Les paroles de ce personnage prennent ainsi un nouveau relief : « Vous étiez *nanwamu* ; mais maintenant ce sont les *nyihamba*. » Dans leur tentative d'éclairer l'enjeu de la procédure, certains informateurs, reprenant presque mot pour mot cette formule, lui adjoignent toutefois des compléments qui suffisent à expliciter cette mutation de la relation : « Ce n'est plus un *nanwamu*, c'est le génie maintenant qui travaille avec son partenaire. Quand on a cassé le *nanwamu* et mis la calebasse par-dessus, ce n'est plus le *nanwamu*, c'est les *nyihamba* maintenant. » En dépit de certains aspects évoquant une suspension du culte, c'est bien dès cet instant que la relation entre le génie et son partenaire, d'épisodique et médiatisée, se fait permanente et plus étroite, plus intime. L'autel de *nanwamu* réduit en poussière, l'élément de médiation entre les deux protagonistes serait devenu aussi ténu que l'épaisseur de la calebasse. L'initiation mise en œuvre environ un an plus tard viendrait entériner ce changement en scellant définitivement la relation sous sa nouvelle forme, où la médiation ainsi conçue n'aurait plus sa place. En réalité, elle fait davantage : un rapprochement supplémentaire s'opérera à cette occasion, comme permet de l'établir un examen détaillé des procédures à l'œuvre.

La fin de la période de marge : le *tino*

Les longs préparatifs de la période de marge touchent à leur terme lorsque, grâce au concours de son génie notamment, le novice est enfin parvenu à réunir tout le nécessaire. Il en informe alors le doyen des devins, qui envoie sans tarder son second vérifier que rien ne manque, puis fixe la date du *tino*. Parallèlement, il ordonne au novice de remettre le sorgho aux préparatrices qui le feront germer (première étape de la confection de la bière). Comme souvent en Afrique, la temporalité d'un rite est scandée par la progression des étapes de la préparation de la bière de sorgho requise pour l'occasion. En

même temps, cette façon de caler sur les phases de cette activité la succession des moments qui composent un grand rituel l'apparente à un « compte à rebours » : dès lors que le sorgho a été remis aux préparatrices et que sa germination a commencé, il n'est plus permis d'interrompre le processus.

Une fois le grain germé puis séché, le novice en informe les devins dont le responsable dépêche le dernier d'entre eux à avoir été initié par la congrégation (celui dont l'initiation, chronologiquement, a précédé immédiatement celle du novice) pour effectuer un nouveau contrôle. Plus tard, ce personnage²⁰ restera auprès du novice pendant toute l'initiation afin de lui prodiguer divers conseils et surtout de lui transmettre les instructions des responsables de la congrégation. Plus largement, il sera l'intermédiaire obligé entre le novice et ceux qui ont à interagir avec lui dans le cours de l'initiation. Pour l'heure, si, son contrôle effectué, il confirme à son tour que tout est complet, on informe les devins qu'ils doivent s'apprêter à procéder à l'édification du nouvel autel – celui des *nyihamba* – dans la maison du novice.

L'entrée dans la période de marge était marquée par le rite d'apposition de laalebasse par-dessus les débris de l'autel ; il n'y a pas lieu de s'étonner de ce que, pour clore cette période, les devins procèdent au rite inverse de redressement de cettealebasse. Le terme ainsi mis à la suspension relative de l'activité sacrificielle se double assez naturellement des opérations nécessaires à la mobilisation des entités parties prenantes. La mise en dormance de l'autel en quoi consistait le rite de *yuko bure* ne nécessitait guère davantage que l'annonce solennelle de la prise en main de la situation par les devins constitués en collège. Les « anciens génies » étaient certes informés du processus désormais en cours, mais ils demeuraient relativement passifs. Avec le redressement de laalebasse, il en va tout autrement : leur participation pleine et entière sera requise, et cette demande d'engagement est l'une des requêtes formulées lors d'une nouvelle visite à la « maison des anciens génies ».

***Une nouvelle visite dans la nyihan kien ziin,
« la maison des anciens génies »***

L'annonce faite aux « anciens génies », par les responsables du collège des devins, de l'ouverture du *tino* d'un futur membre de ce collège prend place la veille du jour considéré comme étant le plus chargé de l'initiation dans son ensemble, qui est toujours un mercredi (*haraba* dans la nomenclature

20. Dit *cenza laho pahi*, littéralement : « le *cenza* (petit devin) qui le garde ». Ce devin récemment initié est donc le « gardien » du novice. Compte tenu de nombre de ses prérogatives lors de l'initiation (voir *infra*), on peut aussi le considérer comme l'instructeur de ce dernier.

bwamu)²¹. Implicitement, la démarche consiste à prier les anciens génies de superviser cette initiation, dont la session est ainsi ouverte. Il est difficile d'en savoir davantage à ce sujet, car, et c'est là un trait distinctif majeur de l'intervention du collège des devins où qu'elle se tienne, ces opérations, comme celles en quoi consiste une part notable des rites d'initiation d'un nouveau devin, sont entourées d'un certain secret par lequel se reconnaît, entre autres traits, le savoir spécifique des devins, typiquement de nature initiatique.

Quoi qu'il en soit, cette annonce faite dans la maison des anciens génies a au moins pour objet (là, le commentaire est très explicite) de « demander la route²² », selon l'expression consacrée, pour la mise en œuvre des opérations du lendemain dont la principale sera le retrait de la calebasse de l'autel du novice. Retirer la calebasse, cela signifie principalement engager le processus de remodelage de l'autel, conduisant notamment à la figuration des génies dans sa partie centrale, et on peut comprendre qu'une telle opération ne puisse être accomplie sans l'approbation de ceux qui, chez les génies, ont le statut de doyens, voire d'ancêtres : les *nyihan kien*, les « anciens génies ». Différence notable par rapport à la visite précédente (effectuée juste avant la destruction de l'autel de *nanwamu*), cette fois, en ressortant de la « maison des anciens génies », les responsables de la congrégation font sonner leurs *kazani* (hochets de devin) tout au long du trajet qui les conduit à la maison du novice. C'est que les « anciens génies », appelés cette fois à se montrer actifs, doivent les accompagner en ce lieu afin de présider aux opérations qui s'y dérouleront.

C'est en effet désormais essentiellement chez le futur devin, là où reste ancré son autel, que se tiendront les séquences qui composent l'initiation.

Le retrait de la calebasse

L'intervention sur ce qui subsiste de l'autel du novice, et tout particulièrement le retrait de la calebasse, prend place à la nuit tombée, le lendemain de l'annonce aux anciens génies. Les devins en sont les maîtres d'œuvre. Hormis le novice dont la présence est requise, personne ne doit être témoin de cette opération. C'est là une nouvelle occurrence du caractère secret de la transformation de l'autel sous l'égide des devins.

Ceux-ci font leur entrée dans la maison du novice avec une certaine solennité : ils y pénètrent à tour de rôle, un à un, un poulet étant égorgé sur

21. Les Bwaba disposent de deux calendriers hebdomadaires : l'un, qui semble authentiquement bwa, de 5 jours ; l'autre, emprunté selon toute vraisemblance au monde musulman, de 7. C'est ce second système qui fait référence pour les initiations à la divination. Le jour le plus important des cérémonies d'initiation doit être un *haraba* (mercredi), car il est considéré comme un « mauvais jour » (sont dits « mauvais » les jours considérés comme ceux des génies – jours où se manifestent plus fréquemment des phénomènes « extraordinaires »).

22. C'est-à-dire demander l'autorisation de lancer la procédure d'initiation.

le seuil pour chacun. Si le poulet est « bon²³ », le devin peut entrer ; s'il ne l'est pas, on doit recommencer l'opération avec un autre poulet, et ce jusqu'à ce que l'offrande soit acceptée²⁴. Quand tous les devins sont introduits, on procède au retrait de la calebasse, décrit comme son « ouverture ». Selon certains informateurs, l'opération requiert l'immolation d'un poulet spécifique ; selon d'autres, un simple versement de cendre suffit²⁵. Le test toujours associé à toute immolation permet, dans le cas de la première procédure, de s'assurer de l'acceptation de son destinataire. On sait alors que les conditions ont été réunies pour que le travail puisse débiter.

Façonner le nouvel autel

On l'a vu, dans certains de leurs commentaires, les Bwaba déclarent que la différence entre un autel de *nanwamu* et un autel de *nyihamba* est que le premier correspond à ce que le génie a remis à son partenaire humain (afin de se lier à lui) tandis que le second n'est autre qu'une évocation directe des génies eux-mêmes. Pour installer ces derniers « en personne » dans la demeure du novice, l'action des forgerons, experts dans la production des formes figuratives, ne suffit plus. Il faut y adjoindre (et même lui substituer, en théorie) l'intervention des devins rassemblés en collège. Eux seuls ont les compétences et la légitimité requises pour introduire de la sorte les génies chez le futur devin. Leur travail de supervision couvre toutes les opérations, depuis les préparatifs jusqu'à la finition.

23. En fonction toujours des mêmes critères que ceux habituellement en vigueur, voir *supra*, n. 6.

24. La relation de J.-B. Samboué (2001 : 106) conduit à penser que ces sacrifices sont effectués pour accueillir chacun des devins. Le contexte décrit évoque en effet typiquement les sacrifices de bienvenue des étrangers invités à prendre part à des festivités au village : dans de telles circonstances, on vient à la rencontre desdits étrangers entraînant un animal (qui, bien souvent, est un quadrupède) et, au lieu qui marque l'entrée du village (c'est aussi la limite entre le village et la brousse), l'animal est immolé à même le sol ; on invite alors les visiteurs à en jamber la dépouille, acte qui officialise leur entrée dans l'espace du village. Ici, pour l'initiation d'un nouveau devin, la chambre du novice occupe la même place topologique que le village, et son seuil celle correspondant à la limite du village ; chaque devin est accueilli dans la chambre du novice à l'instar d'un étranger de marque venu honorer le village d'une visite. Mais on observe une inversion : en raison de la présence en son sein de l'autel des *nyihamba*, la chambre du novice est une enclave de la brousse au cœur de l'espace du village. Le seuil que franchit chaque membre du collège des devins le fait passer par conséquent du village à la brousse, et non de la brousse au village, comme c'est le cas pour un visiteur étranger.

25. Chez les Bwaba, un versement de cendre accompagne, dans la plupart des cas, une demande formulée auprès d'une instance surnaturelle. La cendre, prélevée au fond d'un foyer une fois son feu éteint, connote le refroidissement ; comme telle, elle est, selon les Bwaba, l'évocation par excellence de ce qui « apaise le cœur » d'un être courroucé – ici, l'instance. C'est donc la matière idéale pour implorer la clémence ou la patience de l'entité sollicitée : en l'absence du volatile de rigueur en pareille circonstance, un versement de cendre permet de s'octroyer l'indispensable faveur de l'entité.

Signalons toutefois, comme pratique de substitution fréquente, celle qui consiste à tracer sur le sol un ou plusieurs traits à la craie (craie qui provient de la région de Bondoukuy, village de la partie centrale du pays bwa) en lieu et place du versement de cendre. Nous aurons l'occasion de rencontrer de tels usages lors de l'initiation du futur devin.

Dès le jour fixé, et le compte à rebours par conséquent enclenché, la première instruction donnée au futur devin est de prélever en brousse l'argile nécessaire à la confection de son autel. Préalablement, un trou a été creusé devant le seuil de la maison du novice. C'est là que l'argile extraite en brousse sera malaxée avant l'édification de l'autel. On la mélange à de la paille²⁶ et à du *zaazo*, résidu obtenu après le filtrage de la bière de mil. Si la drêche de la bière rituelle de l'initiation entre dans la composition des éléments réunis, c'est moins pour des raisons techniques (disposer d'un liant) que pour associer étroitement à la matière constitutive de l'autel certaines des substances dont le rôle est central dans l'initiation du devin. Une fois de plus, confection de l'autel et transformation initiatique du novice sont étroitement liées.

Dernière composante à intervenir, les débris d'argile de l'autel de *nanwamu* de départ seront eux aussi déversés dans le trou où l'ensemble sera pétri. Ainsi, le nouvel autel incorporera la matière dont était constitué l'ancien. L'opération est accomplie, au milieu de la nuit, par le doyen des devins. Au moment de verser la cendre devant ce qui subsiste de l'ancien autel (versement de cendre nécessaire pour obtenir l'autorisation de prélever les débris d'argile), il déclare : « Je veux emmener cette terre et laalebasse pour le génie ». Avec une houe, il ramasse ensuite les débris d'argile dont il emplît laalebasse. Ressortant avec ce récipient, il se place devant le seuil de la maison, face au trou creusé pour le pétrissage de l'argile, et déverse le contenu de laalebasse au centre du tas formé par la nouvelle argile, là où un creux a été aménagé en prévision de cet instant. Il demande alors à l'inspecteur du novice (le dernier devin à avoir été initié) de commencer à piler les débris²⁷. L'important est que ce membre de la congrégation des devins, représentant cette dernière tout entière, effectue les premiers gestes. Par la suite, les forgerons poursuivront, et c'est en définitive eux qui accompliront l'essentiel de la besogne. Mais la paternité de l'opération revient à ceux qui l'ont inaugurée, c'est-à-dire les devins, par le truchement de leur représentant.

Ce travail de pilage et de malaxage achevé, on érige le nouvel autel. Les prescriptions des devins²⁸ fixeront le détail des aménagements requis, mais, dans son ensemble, la procédure suivie est invariable : une banquette est dressée sur laquelle des figurines anthropomorphes seront représentées en position assise ; au premier plan, devant la banquette, un personnage

26. Provenant de l'herbe dite *penyini* (non identifiée).

27. C'est à ce moment qu'est également pilée, selon certains informateurs (voir *supra*, n. 19), laalebasse qui a couvert les débris de l'autel pendant la période de marge. Dans cette version, ce n'est donc pas seulement le contenu de celle-ci qui est déversé dans le trou, mais aussi le récipient lui-même.

28. Dès lors que le collège des devins a pris en main la situation (à la suite du refus du génie de se faire honorer plus longtemps sous forme de *nanwamu*), il se charge aussi de conduire toutes les consultations divinatoires requises lors des différents moments d'incertitude que recèle la procédure.

debout sera figuré en argile, vêtu d'un habit en cotonnade traditionnelle²⁹. Cet ensemble est dit représenter les *nyihamba*, les génies, ceux auxquels le futur devin est lié à travers le principal d'entre eux – en général identifié comme le personnage représenté debout, au premier plan – considéré comme le responsable de la vision initiale et, partant, de toutes les obligations rituelles qui ont suivi (voir photo 1).



Photo 1 : Autel de *nyihamba* pour un devin.

Sans s'étendre trop sur les détails de cette édification, il importe de signaler que l'argile n'est pas la seule matière employée. La banquette, par exemple, est une structure en bois – recouverte cependant d'un enduit de terre, comme pour homogénéiser l'ensemble de la structure. Surtout, il convient de noter que les éléments constituant le tronc et les jambes des personnages figurés

29. Dans cette partie de l'Afrique, une distinction oppose les sociétés souvent fortement hiérarchisées où, avant la période coloniale, prévalaient les vêtements en coton tissé (ainsi, chez les Mossi, Gourmantché, Dagomba, ou Mamprusi) de celles, plus décentralisées, où la nudité des corps dominait, les femmes ne portant généralement que des « jupes » de feuilles et les hommes des « capes » en peau (sur cette distinction, voir par exemple Liberski-Bagnoud 2002 : 28). Les Bwaba relèvent du second ensemble. Comme dans la plupart des sociétés de ce type, les habits en tissu n'étaient pourtant pas totalement inconnus : ils avaient même une fonction sociale précise, découlant du prestige associé à leur détention, de sorte que, de nos jours encore, on peut assister à certaines manifestations festives où prennent place des pratiques d'ostentation fondées sur le port de tels habits, parfois superposés en grand nombre par un même individu. C'est dans ce contexte qu'il faut lire l'opposition entre le personnage vêtu au premier rang et ses congénères représentés nus sur la banquette du fond.

sont renforcés par une armature en bois³⁰. Les parties supérieures (le cou et la tête), elles, ne disposent pas d'une telle armature. Elles sont fixées au tronc au moyen d'un mélange adhésif dans la composition duquel entre une poudre noire rituelle, celle-là même dont le novice sera bientôt badigeonné. Ce mélange comprend également du miel, nourriture favorite des génies³¹. Ces deux ingrédients sont indispensables : « Sans eux, on ne peut pas monter une tête de *nyihannu* [singulier de *nyihamba*]. C'est ce que le génie veut. »

On l'a signalé : du *nanwamu* d'origine, seule la partie en argile a été cassée à la suite de la crise imposant au novice de passer à la phase avancée de la voie que son génie a choisi de lui faire emprunter (en l'occurrence, celle de la divination). Si un pendentif lui était associé, celui-ci est épargné. Il conserve ainsi le témoignage de la nature initiale de la relation nouée avec le génie puisque son médaillon est une reproduction de l'image d'origine. Le moment venu, il sera ajouté à tous les nouveaux éléments pour la constitution de l'autel à fabriquer. De sorte que la dualité caractéristique de la plupart des autels de *nanwamu* (une partie en argile, fixée dans la demeure de l'intéressé, assortie d'un médaillon en bronze, qui peut être déplacé et même emporté avec soi partout, bien qu'en pratique il soit plutôt laissé aux côtés de l'autel) reste en vigueur pour les autels de devin. Mais chacun des éléments constitutifs de cette dualité subit un type de transformation qui lui est propre : la partie en argile, la seule à avoir été détruite, est pilée pour être fondue avec la nouvelle argile afin de fournir la matière des éléments fixes de l'autel (toujours en terre, même si une armature en bois y est ajoutée) ; la partie en bronze (le médaillon), préservée malgré la crise imposant le changement de régime culturel, est certes une relique de l'état initial de la relation au génie, mais qui ne demeure pas véritablement inchangée puisque son insertion dans le nouveau dispositif est assortie de l'adjonction de plusieurs autres accessoires, que seul impose un autel de devin. Parmi eux, le *funhun* (« carquois », en fait un récipient en forme de gourde dont le contenu, des

30. Le bois utilisé est toujours celui de *boonceenhun* (*Diospyros mespiliformis*), l'une des espèces d'arbre de prédilection des génies.

31. Comme ailleurs en Afrique, les génies sont réputés pour leur hédonisme (voir première partie). À leur goût prononcé pour les fêtes et autres divertissements, s'ajoute, en matière alimentaire, leur appétence pour toutes sortes de friandises, dont celles préparées par les humains jouissent de leur part d'une faveur particulière, motivant dans bien des cas leur initiative de se lier à certains villageois. Dans ce cadre, le goût des génies pour le miel a une place à part, compte tenu du statut de cet aliment : en tant que produit de la brousse, il appartient aux génies ; en tant que friandise propre à cet espace sur lequel ils règnent, il leur est encore plus étroitement associé : « Le miel, c'est pour les génies. Comme tout ce qu'il y a de bon en brousse, c'est eux qui mangent ça les premiers. » Introduire du miel dans les éléments constitutifs de l'autel des *nyihamba*, c'est souligner l'emprise des génies sur cette portion de l'espace des humains que constitue la chambre du futur devin. Cette insertion du miel chez les humains fait ainsi écho à la demande, formulée par certains génies lors d'une rencontre en brousse (où ils prennent l'apparence d'un humain) de se voir remettre du tabac (considéré comme de bien meilleure qualité lorsqu'il provient des humains), dans une situation qui prend tous les traits d'une épreuve de générosité (voir première partie, Dugast 2015 : 184, n. 17).

cauris, est décrit comme les « flèches » que le devin « tire » lorsque, à certains moments spécifiques de sa consultation, il est tenu de compléter son énoncé par une composante qui s'exprime en termes binaires – les cauris présentant, à l'instar de nos pièces de monnaies, un côté « pile » et un côté « face³² » – voir photo 2), mais aussi les différents bronzes (représentant les génies, le caméléon, le serpent, etc.) et, le cas échéant, les éléments parfois associés à l'autel comme le rhombe miniature représentant le Do³³, l'anneau *lombo* et le *nazin* dont il forme le support, etc. (voir photo 3).

Le passage d'une dualité à l'autre (*i.e.* de celle caractéristique de l'autel de *nanwamu* d'origine à celle toujours en vigueur dans l'autel de *nyihamba* qui en est dérivé) se fait donc au prix de deux transformations distinctes : une absorption des débris broyés de l'ancienne structure pour l'un des termes de cette dualité, une inscription, par addition, dans une série plus large pour l'autre.



Photo 2 : Le *funhun* (« carquois »), déposé sur son anneau. Au-devant, une petite figurine de bronze représentant les génies assis sur leur banquette ainsi que deux caméléons superposés.

32. Le roman de Samboué, qui, rappelons-le, a pour cadre le Bwamu traditionnel, contient un bref passage où figure la description succincte d'un objet que l'on reconnaît comme le *funhun* : « une espèce de boîte confectionnée avec du fil de coton et contenant des cauris de toutes les formes et tailles. Il remuait la boîte et faisait tomber les cauris » (Samboué 2001 : 107). Chez les Winye, voisins orientaux des Bwaba, Jean-Pierre Jacob (1988 : 219, 225) fait mention d'un sabot, aux fonctions manifestement similaires à celles du *funhun* bwa. Ce sabot « contient divers petits objets mais surtout des cauris “travaillés”, c'est-à-dire sciés, percés, colorés, de tailles diverses, fourrés de matériaux divers (fibres végétales, cendre, etc.), des graines et des cailloux ». Les jets successifs, hors du sabot, de quelques-uns des objets qu'il contient ponctuent la consultation et participent à l'élaboration de l'énoncé oraculaire. La description qu'en donne Jean-Pierre Jacob fait apparaître ce sabot comme élément de transition entre le *funhun* bwa, vers l'ouest, et le sac du devin kasena (voir Liberski-Bagnoud 2011) vers le sud-est, révélant ces trois termes comme formant une même chaîne de transformations (chacun d'eux apparaissant, à plus d'un égard, comme une transformation de chacun des deux autres).

33. Rappelons que le Do est ce vaste complexe de croyances et de pratiques dans lequel s'inscrit toute sortie de masques chez les Bwaba (à l'exception des masques empruntés aux sociétés voisines, comme l'exemple fameux du Kademu – voir première partie, Dugast 2015 : 200-201, n. 35 ; 203, n. 40). Sa présence dans tout autel de devin, sous la forme d'un rhombe miniature qui l'évoque, semble motivée par la nécessité, propre à ces autels, de se référer à toutes les puissances importantes reconnues à travers le Bwamu.



Photo 3 : Le devin manipulant son *funhun* (on dit qu'il « tire » les « flèches » [les cauris] de son « carquois »). Au premier plan, le *nazin* et le *lombo* qui lui sert de support, tous deux couverts de plumes sacrificielles.

« Préparer » l'autel et ses accessoires

Le lendemain (le jeudi), se tient la partie sans doute la plus secrète de tout le processus. C'est en tout cas ce que déclarent les participants et que corrobore le peu d'informations qui filtre de cette journée entièrement consacrée aux sacrifices effectués dans la chambre du futur devin. De ces sacrifices, on ne sait en effet guère autre chose que leur rôle dit central pour la consécration du nouvel autel et pour la confection de ses accessoires. Une autre séquence sera elle aussi soustraite aux yeux du public, mais la dimension du secret, bien qu'affirmée là aussi, y semble moins stricte puisque des éléments de première importance parviennent malgré tout à l'enquêteur : c'est l'épisode de la métamorphose du novice (voir *infra*). Que les deux séquences les plus marquées par le secret soient la rénovation de l'autel et la transformation du néophyte confirme en tout cas une fois encore le caractère crucial de leur parallélisme.

Nombre d'analyses classiques des rites d'initiation retiennent que le fait du secret, en général affirmé par les acteurs de ces rites comme primordial, est en lui-même plus déterminant que les éléments qu'il a charge de dissimuler (lesquels sont d'ailleurs dans bien des cas en effet parfaitement dérisoires). À certains égards, il y a là une incitation, pour le chercheur, à ne pas se préoccuper outre mesure du contenu des phases les plus secrètes d'un rite d'initiation : le fait qu'elles soient déclarées telles, en soi plus informatif que ce en quoi elles consistent véritablement, fait de cette déclaration l'élément à privilégier dans l'analyse. Un tel rappel est certainement utile. Pour

autant, dans le cas présent, l'existence d'indices assez significatifs malgré tout (ne serait-ce que par les quelques commentaires qu'ils suscitent) invite à ne pas négliger ce qu'on peut inférer des agissements des devins initiateurs au cours de cette phase secrète. Et ce d'autant plus que, au sujet de la séquence complémentaire où le secret occupe une place comparable – la métamorphose du novice –, les fragments d'information dont on a connaissance, plus abondants et surtout plus précis, se révèlent précieux et même décisifs pour une compréhension des ressorts essentiels du processus initiatique. En d'autres termes, s'il faut sans doute garder à l'esprit que le fait du secret constitue à lui seul un aspect capital, et surtout particulièrement structurant de ce genre de rites, il semble toutefois que, s'agissant de l'initiation d'un devin chez les Bwaba, les opérations ainsi occultées ne soient pas vides de sens, loin s'en faut : ici, nous aurons l'occasion d'y revenir plus en détail, le secret est loin de se réduire, comme dans nombre d'exemples classiques, à un montage destiné à mystifier les non-initiés.

Que peut-on savoir de cette séquence du jeudi ? Les Bwaba l'affirment, une hécatombe se produit ce jour-là : outre les très nombreux poulets³⁴, une pintade, une chèvre (parfois aussi un bélier) et un chien sont immolés. Par sa seule démesure (en tout cas perçue comme telle), la quantité de victimes témoigne de l'accumulation de richesse dont le novice a dû se montrer capable. Elle suscite d'ailleurs d'abondants commentaires parmi les observateurs. Pour autant, plus que cette dimension ostentatoire, centrée sur l'aspect visible de cette séquence, ce qui les impressionne véritablement en est la face cachée. Soupçonnant, non sans fondement d'ailleurs, qu'à chaque immolation correspond la mobilisation d'une puissance supplémentaire, ils se forment la conviction que des forces considérables convergent en ce lieu et que la transformation de l'autel ne saurait être menée à bien sans une telle concentration.

Bien qu'entravés par le voile du secret, les fragments dont on dispose laissent tout de même apparaître les principales catégories entre lesquelles se distribuent les sacrifices effectués. Il y a en premier lieu ceux destinés à l'ensemble des entités de brousse. Pour l'essentiel, ils consistent, dit-on, à « saluer tous les génies », mais aussi tous les lieux forts de la brousse et les points remarquables du paysage susceptibles de les abriter. Collines (*bwe*), rivières (*vunhun*), grottes ou cavités de toutes sortes (*kani*), clairières herbeuses ayant vocation à brûler à chaque saison sèche (*tini*), bois sacrés au contraire toujours soustraits aux feux (*bani*), tous sont honorés. Même les lieux forts de l'espace villageois sont concernés. Un poulet est sacrifié pour chacun.

34. Sont particulièrement importants les trois que sont le *mabie kuyo* (au plumage alternant le blanc et le noir), le *seni kuyo* (poulet couleur cendre) et le *dɔɔfunyu kuyo* (de *dɔɔfunyu*, « tas d'ordures » ; poulet dont la couleur, « sale », évoque le tas d'ordures).

Une autre catégorie de sacrifices se rapporte à l'espace de vie quotidien du postulant. Tout comme lors des rites funéraires (c'en est une caractéristique chez les Bwaba), nombre de volatiles sont immolés sur les objets usuels du personnage central (le novice occupant ici la place correspondante à celle du défunt dans les rites funéraires). Sont particulièrement concernés ceux de ces objets qui à la fois définissent son statut et sa position sociale et sont ses outils courants de travail, par lesquels il œuvre inlassablement à la production des biens nécessaires à sa subsistance et à celle des siens : son arc, son *sumanhun* (sa grande houe de cultivateur), le *haani* (porte-bois) de sa femme.

En troisième lieu, se dessine une dernière catégorie de sacrifices, plus directement focalisée sur le processus de transformation à l'œuvre au cours de cette journée. Elle regroupe les immolations sanctionnant l'édification de l'autel et la fabrication de certains des instruments dont le nouveau devin fera usage dans l'exercice de son art et qu'à ce titre on peut considérer comme les accessoires de l'autel. Ici encore, la grande discrétion qui entoure cette phase rend assez imprécis le tableau qu'on peut en brosser. Fort opportunément, elle est compensée par l'apparition, bientôt, de quelques-uns de ces objets, qui, remis au novice pour l'accomplissement de tests par lesquels il doit prouver la réussite de sa mue (voir *infra*), sont à cette occasion exposés aux yeux de tous. On sait ainsi que lui sont préparés un couteau (celui avec lequel il effectuera bientôt ses sacrifices à son nouvel autel), un *kazani* (hochet de devin servant à l'appel du génie), une canne sculptée et enfin un *nazin*. Rappelons (voir première partie, Dugast 2015 : 190-191) que ce dernier nom désigne un objet oblong appréhendé comme une queue rituelle. Dans la plupart des cas, ainsi qu'on l'a vu, de tels objets sont dits provenir des génies, qui en font don à un humain de leur choix ; compte tenu des propriétés reconnues à ce type d'objets puissants, on considère aussi que de nouveaux exemplaires peuvent par la suite être dérivés de l'objet initial par simple prélèvement de matière en vue de leur cession (ou, le plus souvent, de leur vente) à des tiers, ce qui à la fois assure à l'objet mère une plus grande diffusion parmi les villageois et contribue à accroître l'autonomie de ces objets dérivés par rapport au génie qui en a été le pourvoyeur initial. Le *nazin* remis au nouveau devin résulte d'un processus différent, même si les principes qui président à sa fabrication rejoignent ceux à l'œuvre pour ces objets directement remis par un génie. On dit que les devins tirent parti de leur proximité avec les génies pour se faire enseigner la composition de ce *nazin* spécifique et procéder eux-mêmes à sa fabrication. Ainsi, sur la seule base de ce savoir appris des habitants invisibles de la savane, ils prélèvent un certain nombre de racines en brousse, les découpent puis les assemblent pour former le noyau de l'objet-fétiche. Conformément aux usages en vigueur pour ce

type d'objet, ce noyau de nature médicinale est ensuite recouvert d'une enveloppe constituée d'une portion de la peau d'un animal sacrificiel, qui est toujours un quadrupède (selon les cas, il s'agira d'une chèvre ou d'un chien, l'un de ceux sacrifiés ce jour-là). Le morceau de peau est cousu de façon à former un étui qui enserre étroitement le noyau de l'objet, faisant simultanément disparaître à la vue l'ensemble de son contenu.

Il est difficile d'en dire davantage au sujet de cette journée dominée par le secret. La phase suivante – centrée sur la métamorphose du novice –, placée elle aussi sous le signe de la dissimulation, livre néanmoins un plus grand nombre d'éléments, de sorte qu'une description somme toute relativement précise peut en être proposée.

La métamorphose du novice

Jusqu'ici, l'action des devins s'est cantonnée à la transformation de l'autel. Le novice, lui, est resté passivement à l'écart, au mieux confiné dans un rôle de spectateur. Mais il sera bientôt l'objet central de l'action rituelle. Le soir de cette même journée du jeudi, en toute fin de journée, on procède à son rasage, point de départ de la métamorphose qu'on lui fera subir à son tour.

Cette opération de rasage signe en même temps la levée de l'interdit principal qui pesait jusque-là sur lui ; c'est en somme en transgressant l'interdit, mais au moment rituellement opportun, qu'on en libère le novice. La période de marge prend ainsi fin ; l'initiation proprement dite – la partie des rites qui concerne en propre le novice – peut démarrer. Tandis qu'on rase le néophyte, une femme est chargée de recueillir ses cheveux dans unealebasse – celle que la propre femme du nouveau devin, plus tard, sera appelée à porter sur la tête lors des processions à travers le village pour la collecte des dons qui lui seront consentis. Les procédures peuvent varier à la marge selon les initiateurs maîtres de cérémonie, mais, à ces minimales variantes près³⁵, le schéma reste le même. L'opération se déroule sur la cour extérieure de la maison du futur devin. Aussitôt ses derniers cheveux rasés, que ce soit le fait de ce geste ou celui d'un léger coup de hochet asséné sur sa tête (ce hochet agit rythmiquement par l'« instructeur » de l'impétrant

35. Dans le sud du pays bwa où ces informations ont été recueillies, les variantes ne dépendent pas seulement des usages propres à chaque maître de cérémonie, mais également de la congrégation de devins impliquée. Les initiations se répartissent entre deux congrégations principalement : celle « des feuilles » et celle « des tissus », le critère distinctif le plus visible étant celui des accoutrements imposés aux novices. L'ethnomusicologue Anne-Laure Bourget (2003 : 84-85 ; 2013 : 141), qui dénomme ces congrégations des « réseaux », en distingue quant à elle trois : outre celui « des feuilles », que ses enquêtes lui ont permis d'identifier aussi de son côté, elle signale celui des « têtes blanches » et celui « sans musique » (en référence au fait que les initiations encadrées par cette congrégation ne comprennent pas la phase musicale qui, ailleurs, clôt la partie initiation proprement dite, voir *infra*). Dans la suite de cette étude, le modèle d'initiation pris comme référence sera celui qui a cours au sein de la congrégation « des feuilles ».

tout au long du rasage), le novice s'effondre³⁶. On dit qu'il meurt. Il meurt en tout cas à son ancien état et, comme dans nombre de rites initiatiques, cette mort symbolique annonce sa prochaine renaissance, sous un état transformé. Avant que ne se réalise ce « réveil », on le transporte inanimé à l'intérieur de sa chambre, pièce qui est pour l'occasion appelée la *nyihamba ziin*, la « maison des génies » (en référence ici à l'ensemble des génies convoqués sur place par les membres de la congrégation des devins). Ce changement d'état se couple donc à un changement de lieu : c'est dans l'ancre où se rassemblent les génies pour l'occasion – cette chambre où, la veille, a été érigé, sous une forme nouvelle, l'autel du génie à l'origine de toute l'affaire, et où, le jour même, une hécatombe a permis de concentrer sur lui une somme considérable de puissances – que le néophyte pourra revenir à la vie, pourvu de ses attributs nouveaux de devin.

On peut même dire que, à ce moment précis, la chambre de l'impétrant devient un lieu saturé de la présence agissante des génies : aussitôt que le novice y est introduit à l'état inconscient, tous les devins agitent leurs *kazani*, ces hochets divinatoires³⁷, pour appeler leurs génies personnels (ceux qui les ont conduits, en leur temps, à se faire initier à la pratique de la divination). Lorsque tous ces génies sont rassemblés, on appelle celui du novice. Il lui est alors demandé de « réveiller » son partenaire. Il s'y emploie au moyen d'une possession : c'est en possédant le novice que le génie parvient à le ramener à la vie. C'était d'ailleurs, certains informateurs y insistent, le génie lui-même qui, quelques instants plus tôt, avait été l'agent ayant provoqué sa mort lorsque ses derniers cheveux ont été rasés : il attendait que le novice soit entièrement dépouillé de ses cheveux pour le « prendre », assurent-ils. Si l'instructeur du futur devin agitait rythmiquement son hochet tout au long du rasage, c'était, on le comprend rétrospectivement, pour assurer la présence du génie aux côtés du novice pendant toute l'opération : aussitôt ce rasage achevé, c'est donc bien cette entité qui le met à mort.

La possession par laquelle le postulant renaît à la vie est l'occasion d'une autre réalisation majeure. En devenant pour un temps le support de la présence du génie parmi les devins assemblés, le novice rend en même temps possible un premier contact entre son associé invisible et ses initiateurs. D'une certaine manière, commentent les Bwaba, ils font mutuellement connaissance.

Ces deux aspects de la possession du novice par son génie sont aussi cruciaux l'un que l'autre, selon les commentateurs. Sous le premier aspect

36. Certains informateurs précisent que, à peine le rasage achevé, les devins présents demandent solennellement trois fois au novice s'il veut le *tino* (la divination). À chacune de ces questions il répond naturellement par l'affirmative. À la troisième réponse, on lui frappe légèrement la tête avec le *kazani* (le hochet), et c'est là qu'il s'écroule.

37. Bourget (2003 : 97 ; 2013 : 145) signale en outre l'usage de clochettes (*loni*, sing. *lolè*), précisant qu'un tel instrument est surtout manié par l'instructeur du novice (*ibid.* : 145-146).

(celui qui concerne individuellement le novice), cette possession témoigne d'un rapprochement sans précédent entre le novice et son génie : leur relation, jusque-là médiatisée par l'interposition d'un élément tiers (successivement : la vision aperçue en brousse ; l'autel de *nanwamu* ; laalebasse recouvrant les débris de l'autel), est maintenant directe, exempte de toute médiation. Elle s'est même muée en une sorte de fusion. Ce premier aspect donne lieu à une vérification poussée de la part du doyen des devins. Ce personnage questionne l'impétrant : « Est-ce que tu sais où tu te trouves ? » Après quoi, il lui demande de livrer le nom de son génie : « Est-ce que tu le connais parfaitement ? Es-tu d'accord avec lui ? Veux-tu rester avec lui ? Veux-tu être un bon devin ? Veux-tu son pouvoir ? Bien. Nous sommes tous témoins. Tu es un devin maintenant. » On teste alors sa nouvelle clairvoyance. Son prédécesseur immédiat, le dernier des devins à avoir été initié avant lui (son instructeur), est chargé de le mettre une première fois à l'épreuve (avant un épisode jugé plus décisif mais qui n'aura lieu que le lendemain). Il lui demande de citer les noms des génies de tous les devins présents. Si le novice y parvient, fait-on valoir, c'est bien sûr grâce au concours de son partenaire invisible, désormais associé à lui d'une façon nouvelle : non plus seulement, comme durant la période de transition instaurée après la destruction de l'autel de *nanwamu*, pour lui apporter une aide décisive dans ses activités productives, mais pour l'éclairer sur les mystères des choses soustraites à la vue des hommes ordinaires.

Le deuxième aspect est tout aussi déterminant, à en juger par les commentaires qu'il suscite. Quand, au terme d'autres échanges, le nouveau génie se fait cette fois connaître de tous les devins assemblés (en répondant, par l'entremise de son partenaire sous l'emprise de la possession, à une autre série de questions, relatives cette fois à son identité ainsi qu'à certains des traits de sa personnalité), on dit qu'il s'intègre simultanément à la communauté des génies associés aux villageois par le truchement d'un autel de devin. On mesure la portée de cette opération. Comme toute initiation, celle d'un devin chez les Bwaba n'est pas un rite qui se borne à marquer l'accès du postulant à un nouveau statut³⁸. En modifiant l'état du novice, elle engendre une nouvelle identité sociale, celle qu'instaure le statut de devin. Conformément au schéma en vigueur dans nombre de rites initiatiques, elle réalise simultanément l'entrée du postulant dans une communauté bien circonscrite (le collège des devins). Mais, se différenciant de ce schéma où dominent les opérations à caractère autoréférentiel (Zempléni 1991 : 377), elle ne se coupe pas entièrement de tout référent du dehors. Le rapport au monde extérieur

38. À l'instar des simples rites de passage. Sur la distinction entre ceux-ci et l'initiation qui, dans ses formes les plus significatives, n'en est pas une variante mais une forme synthétique, bien qu'opérant au moyen de tels rites, voir Zempléni 1991.

des génies – vis-à-vis duquel l'initiation d'un nouveau devin chez les Bwaba consiste précisément à opérer un rapprochement déterminant – occupe ici une place essentielle³⁹. Et cela sur les deux plans mentionnés. Si la première transformation repose pour une large part sur la modification des relations entre le néophyte et son génie, entre lesquels les médiations d'antan ont été sinon abolies du moins dépassées, la seconde requiert pour une large part l'intégration du génie à la communauté de ceux de ses congénères qui sont déjà partie prenante de la vie villageoise à travers un lien de même nature.

La perspicacité exceptionnelle dont, à cette occasion, le novice se montre investi est naturellement rapportée au concours que lui apporte désormais son génie. Le plus remarquable aux yeux des Bwaba est cependant ailleurs. Le novice, disent-ils, meurt comme être humain et renaît comme génie. Sa tête nue, privée de ses cheveux, lui donne l'apparence d'un nouveau-né. C'est pourquoi, à peine apparaît-il sous ces traits, à peine lui a-t-on retiré sa dernière touffe de cheveux, que les génies (en premier lieu son partenaire) le tuent afin de le faire renaître comme leur : « Une fois qu'on t'a rasé, tu es comme un nouveau-né pour le génie. Un nouveau-né de la famille des génies. Tu as accepté, tu es devenu comme son fils. »

Ces commentaires sont le prélude de propos encore plus éclairants. Si le novice se voit conférer de nouveaux attributs lors de son initiation, ce n'est pas à la façon des situations courantes de rencontre, chez les Bwaba, où un génie opte pour un mode de transfert de pouvoir qui passe par un don répondant à certains canons (voir première partie, Dugast 2015 : 187-192). À une telle remise, en quelque sorte extériorisée, de certains de ces pouvoirs, le génie préfère ici une procédure plus radicale. En réengendrant son protégé comme génie, il le dote intrinsèquement des pouvoirs qui sont des attributs innés de la « race » des génies⁴⁰. Le truchement d'un autel de *nanwamu*, longtemps nécessaire pour solliciter le concours de l'entité, n'a plus lieu d'être : la mise en œuvre des nouveaux pouvoirs de devin que détient désormais le novice se passera pour une large part d'une

39. En l'absence, dans le cas présent, de toute forme de révélation initiatique informant les néophytes du faux-semblant en quoi se réduisent certains secrets – ceux au cœur du « savoir » initiatique –, fait défaut le mécanisme qui « revient à apprendre aux novices que l'efficacité de ces rites réside non pas dans l'action inobservable des ancêtres ou des esprits mais bien dans leur *simulation initiatique* ; à s'approprier ainsi ses propres référents invisibles, le rite d'initiation s'y substitue comme cause efficiente de la transformation initiatique » (Zempléni 1991 : 376, souligné par l'auteur). Dans l'initiation d'un devin bwa, tout semble au contraire tendre vers l'idée que si le caractère auto-référentiel du rite est proposé comme modèle aux observateurs extérieurs qui peuvent s'en contenter, c'est bien « l'action inobservable des ancêtres ou des esprits » – ici, des génies – qui est considérée, par tous les participants engagés à part entière dans le processus, comme étant véritablement à l'œuvre dans le prodige de la transformation du novice.

40. Les Bwaba commentent : « Le génie l'a renouvelé » ; « Il l'a fait devenir génie » ; « Il le prend comme un nouveau-né de la famille des génies ». Le terme « race » vient à certains informateurs familiarisés avec le français pour qualifier la transmutation qui affecte le novice, devenu jusqu'à un certain point un congénère des génies.

telle médiation. Ces pouvoirs sont d'ailleurs d'une tout autre nature que ceux délivrés lors d'une rencontre en brousse. On comprend qu'une telle métamorphose du personnage ne pouvait, parallèlement, laisser inchangé l'autel installé dans sa chambre. Lui aussi nécessitait une profonde transformation. En particulier, on l'a assez dit, il lui fallait perdre ses propriétés d'autel de *nanwamu* pour en endosser d'autres, ouvrant la voie à un contact d'un nouveau genre, pratiquement dépourvu de la moindre forme de médiation.

À la lumière de ces quelques éléments, il est possible de revenir sur la nécessité du changement de lieu entre le moment de la mise à mort symbolique du novice et celui de sa renaissance. Tout semble indiquer qu'il est fait injonction aux devins de n'introduire le novice dans la pièce qui héberge son autel rénové qu'une fois rasé et donc mort à son état antérieur : le détenteur du culte ne pouvait être mis en présence de son autel réinstallé sous sa nouvelle forme sans être lui aussi radicalement transformé. Inversement, son retour à la vie requiert le contact avec son autel rénové, lequel semble favoriser voire rendre possible la possession. La transformation parallèle de l'autel et de son détenteur s'éclaire ainsi d'un jour nouveau. L'autel de *nanwamu* avait pour raison d'être d'introduire dans la demeure de l'intéressé l'image que le génie avait choisie comme médiation entre eux deux. En cela, cet autel restait lui-même objet de médiation dans cette relation. Son profond remaniement, avec sa destruction en tant que *nanwamu*, suivie de sa reconstruction sous forme d'autel de *nyihamba*, apparaît désormais comme la réfutation de toute médiation. L'épisode du premier contact entre le novice, inanimé, et son nouvel autel permet de comprendre que celui-ci est maintenant le vecteur d'une présence envahissante du génie, laquelle se manifeste sous la forme d'une possession ; et celle-ci aura valeur pleinement initiatique en ce que c'est par elle que le novice, ramené à la vie, sera simultanément transformé jusqu'au plus profond de son être.

La chaîne des transformations ne s'arrête pourtant pas là. Les cheveux du novice, soigneusement recueillis au moment où on les rasait, le suivront dans la chambre où l'autel a presque achevé sa métamorphose. Pour que celle-ci soit aboutie, il reste à orner de cette masse pileuse le menton de la figurine principale, lui composant ainsi une barbe (voir photo 1). Au sujet de cette opération de finition, certains informateurs soulignent d'abord que « les cheveux du novice qu'on a laissés pousser pendant toute cette période [la période de marge] sont comme les cheveux du génie. Ça lui appartient, c'est aussi pour ça qu'il faut qu'ils lui reviennent, qu'ils soient utilisés pour orner la figurine ». En somme, ce geste consisterait à effectuer une sorte de restitution. S'en tenir là serait toutefois omettre que, poussant sur la tête du novice, ils participent forcément de sa personne. D'autres commentaires complètent à cet égard ces premiers éléments.

S'il s'agit par ce geste de parfaire le travail de figuration amorcé avec la reconfiguration de l'autel, un transfert d'une portée décisive est également en jeu : les cheveux du novice sont un véhicule de son âme – cette âme contrainte d'abandonner son corps dès l'opération de rasage terminée, provoquant sa « mort » –, et leur application sur la figurine qui représente le principal génie de l'autel y réalise simultanément le transfert d'une partie de cette âme humaine. Il y a, dans cette opération, une action qui s'apparente à un rite d'animation des statues, tel qu'on en trouve des occurrences, depuis l'Antiquité, des pourtours (au sens large) de la Méditerranée orientale jusqu'au Japon bouddhique. Avec toutefois cette différence essentielle qu'ici la « composante spirituelle » insufflée de la sorte dans le dispositif figuratif n'appartient pas au génie ainsi représenté, mais au novice – plus précisément, elle n'appartient pas *seulement* au génie figuré. Bref, c'est là un exemple où l'animation de la statue requerrait l'incorporation d'une composante immatérielle bien singulière puisqu'elle proviendrait de la personne même de l'officiant du culte et non de l'entité vénérée – ou, encore une fois, non *seulement* de celle-ci. Mais il y a plus. Cette substitution d'un autel par un autre, en quoi consiste la rénovation figurative couplée à l'initiation d'un nouveau devin, rénovation dont la réussite exige l'incorporation d'une âme, requiert non seulement, comme on l'a dit, que cette âme soit celle de son desservant rituel, mais aussi qu'elle soit elle-même, à cette occasion, profondément transformée par la procédure de l'initiation.

On comprend l'enchaînement des opérations. L'épisode de mort/renaissance dont le novice fait l'expérience n'est pas réductible à lui-même, fonctionnant d'une certaine manière en « vase clos ». Il est coordonné à une autre procédure (celle qu'on pourrait appeler d'« animation croisée » de la figurine), si bien qu'en définitive l'opération à l'œuvre est bien plus complexe. Si le rasage du novice est le moyen par lequel le génie s'empare de son âme, ce n'est pas seulement pour la lui restituer, même sous forme transformée, lors de la possession qui va suivre. Pour une autre part, et presque simultanément, une partie de cette âme sera insérée dans l'autel, dont elle contribuera à animer la statuette principale. Le parallèle, à l'œuvre depuis le début, entre l'état du novice et celui de son autel, s'enrichit ici d'une nouvelle dimension. En même temps que le novice meurt à son état d'être humain pour renaître comme être hybride participant de la nature des génies, son génie voit lui-même son état se modifier par l'incorporation, par sa figurine interposée, d'un attribut humain essentiel, en l'occurrence l'âme de son protégé. Désormais, commentent les Bwaba, après ce qui semble perçu comme une sorte d'échange d'âmes, « toi et ton génie, vous êtes les mêmes » : le novice, réengendré comme génie, participe de la nature de son partenaire, tandis que celui-ci, réciproquement, par le truchement de l'autel à peine inauguré, participe de celle du villageois qu'il a élu.

Replacé dans le contexte de la diversité des situations susceptibles d'être générées par une rencontre avec un génie de brousse, le cas de l'édification de l'autel des *nyihamba* pour la pratique de la divination fait apparaître toute sa singularité. Les formes de figuration à l'œuvre en font un modèle radicalement différent de celui de l'objet médecine (de type *lombo*, *nazin*, etc.) trouvé en brousse déjà tout constitué et pour cette raison exempté de la nécessité d'opérer une quelconque représentation pour être installé dans la demeure de l' élu. L'absence d'acte figuratif était corrélée, on s'en souvient (cf. Dugast 2015 : 190-192), au caractère autonome de ce type d'objet, affranchi, sitôt cédé, de tout lien avec le génie qui l'a pourtant créé, et contenant à lui seul sa propre efficacité. Le type de figuration spécifique des autels de *nyihamba* (autel de divination) n'est guère moins éloigné de celui des *nanwamu* de métier, cristallisés autour d'un objet représentant un instrument spécialisé. Même si l'écart continue à se réduire, on reste encore, vis-à-vis du mode de figuration propre aux *nanwamu* d'image, où l'élément figuratif vient s'interposer entre le génie et le desservant du culte pour faire office de médiation, dans un registre significativement différent de celui des autels de *nyihamba*.

Avec la figuration des génies eux-mêmes, les conditions de la mise en présence sont bouleversées : le principe de la médiation, prépondérant jusque-là, cède la place à une représentation considérée comme directe, dont l'une des caractéristiques est d'intégrer quelque chose de l'ordre de l'âme du génie. Surtout, s'y mêle en outre une composante immatérielle d'un autre protagoniste, le détenteur du culte. La fonction de l'acte figuratif qui était, dans les autres configurations, de fonder un lien en même temps que d'instaurer une distance, comblée par un élément médiateur, change ici de nature : elle est de fournir le creuset où sont appelées à fusionner les âmes des deux partenaires de la relation, fusion à quoi fait écho, dans le même temps, celle qui s'opère dans la personne même du novice, partiellement réengendré comme génie.

L'intermède de la nuit

L'épisode de la possession marque l'aboutissement du long processus engagé par le génie depuis les tout premiers instants de sa relation avec celui qui est désormais son partenaire, lorsqu'il avait pris la décision de s'allier à lui. Aussi se permet-il, une fois tous les tests terminés, d'exprimer sa satisfaction devant tous les devins assemblés. C'est le signal qu'une étape majeure vient d'être franchie.

L'atmosphère se fait plus détendue. Le génie donne son accord pour l'épreuve cruciale qui se tiendra au lever du jour : la recherche des « têtes » par le novice. Mais d'abord, on laisse ce dernier se reposer. Certaines menues opérations auront encore lieu durant la nuit afin de parfaire sa préparation pour ce défi qui l'attend.

Alors que les devins sortent pour prendre l'air, le novice reste reclus dans sa chambre avec son formateur. On lui fait boire de grandes quantités d'hydromel pimenté⁴¹. L'hydromel, boisson fermentée à base de miel, est considéré comme le breuvage favori des génies⁴². En en abreuvant le novice, il s'agit non seulement de l'alimenter comme un génie – qu'il est désormais, au moins pour un temps –, mais aussi de débarrasser son ventre de toutes les nourritures d'humains qu'il a pu absorber auparavant : « On ne peut pas le laisser avec son ventre sale comme ça⁴³. Tout doit être nouveau en lui. »

L'instructeur chargé de veiller sur lui procède enfin à une dernière opération : avec une sorte de pâte obtenue, ainsi qu'on l'a signalé au sujet de l'édification des figurines qui composent l'autel, d'une poudre noire rituelle à laquelle est mêlé du miel, il orne le crâne du prétendant d'une large croix et son bras gauche d'une longue bande⁴⁴. Le rite de mort/renaissance ayant eu pour effet de profondément modifier le novice dans son être, c'est maintenant à son apparence qu'on s'en prend, de façon à la rendre conforme à son nouvel état intérieur : revenu à la vie comme être hybride, participant de la nature des génies, le novice doit présenter, pour quelque temps au moins, une apparence qui témoigne de son nouvel état et même de sa nouvelle identité⁴⁵. Pour une fois dans le long parcours semé d'actes figuratifs divers auxquels l'a contraint son génie, il lui faut consentir à en faire lui-même l'objet, apparaissant sous des traits qui, pour une part, évoquent ces êtres de brousse auxquels il vient de se lier encore un peu plus au point d'avoir été réengendré par l'un d'eux et dont il vient de faire installer chez lui des figurines les représentant désormais directement.

Ainsi paré pour la nuit, ainsi nourri du principal aliment des génies, le futur devin est laissé au repos jusqu'au lendemain matin. On le réveille peu avant le lever du soleil.

41. Dans son roman *Halombo*, J.-B. Samboué fait état d'une scène semblable, mais avec quelques différences (qui peuvent peut-être s'expliquer comme l'effet de certaines variations locales). Le « repas » spécifique du novice consiste bien à le gaver d'une nourriture liquide particulière, mais celle-ci serait à base de sang de chien et prendrait place après l'épreuve, et non avant, se prolongeant même durant trois jours (Samboué 2001 : 106). Anne-Laure Bourget signale quant à elle un repas constitué d'une partie de la viande des poulets sacrifiés (après un partage établi avec les devins), suivi d'une ration d'hydromel « mélangé à un produit "confidentiel" », puis d'une autre mixture mêlant le sang de deux des quadrupèdes sacrifiés, un chien et un bélier (Bourget 2013 : 143).

42. Sur le miel comme aliment étroitement associé aux génies, voir *supra*, n. 31.

43. Certains informateurs ayant une certaine pratique du français sollicitent les ressources de cette langue pour proposer une image évocatrice de l'action à l'œuvre : celle-ci viserait à « déparasiter » le novice.

44. Ce type de « maquillage » est commun à toutes les congrégations de devins. Pour celle « des feuilles », le corps entier du novice sera en outre badigeonné de kaolin.

45. Chez les Mossi, autre population du Burkina Faso, Doris Bonnet (1988 : 65) décrit un épisode de l'initiation d'un devin où le novice est couvert d'une coiffe de cauris qui est une évocation de la coiffure des génies.

L'épreuve de la « recherche des têtes »

Si le rasage du novice équivalait à sa mise à mort sous contrôle, le test de la « recherche des têtes » contient aussi sa part de risque puisqu'on dit qu'en cas d'échec le futur devin peut y laisser la vie. On considère qu'une telle issue fatale se produit lorsque le novice s'est rendu coupable de fautes graves, en particulier de la transgression de certains des interdits qui lui ont été imposés. Parfois, ces fautes peuvent lui être pardonnées (moyennant de lourds sacrifices qui viennent grever encore un peu plus ses finances), mais, quoi qu'il en soit, ces possibles clémences ne tempèrent que très modérément la tension que génère l'épreuve.

La mort à brève échéance n'est du reste pas la seule sanction susceptible de lui être infligée par son génie courroucé. La folie, ou l'errance en brousse – deux états souvent associés l'un à l'autre en Afrique de l'Ouest, et dont la responsabilité est presque toujours imputée aux génies⁴⁶ –, sont aussi à redouter. La chute au fond d'un puits⁴⁷ fait également partie des châtiments envisagés. Dans tous ces cas, on considère que le génie s'est retourné contre son partenaire, lui reprochant de ne pas avoir honoré sa part du contrat : différents signes, perçus comme autant d'expressions manifestes de sa réticence à se faire devin, l'auraient condamné.

À l'aube, une nouvelle série de préparatifs précède l'épreuve. Les uns ont pour finalité d'établir la connexion nécessaire entre la communauté des génies et celle des devins – et, plus particulièrement, entre l'impétrant et son génie personnel –, les autres d'équiper le novice pour sa quête. Profitant de l'agitation que cela occasionne, quelques-uns des devins de la congrégation s'éclipsent discrètement, emportant avec eux trois objets qu'ils dissimulent en divers endroits des environs. Ces objets, que l'on désigne du terme de « têtes⁴⁸ »,

46. C'est particulièrement explicite chez les Mossi (voir les travaux de Michel Izard [1986] et ceux de Doris Bonnet [1988]).

47. Chez les Bwaba, les puits sont souvent associés aux génies.

48. Mes informateurs ont toujours dénommé « têtes » les objets concernés, précisant parfois que cette appellation était établie en référence aux têtes de certains des poulets sacrifiés ; mais ils ajoutaient aussitôt qu'il s'agit pourtant d'objets d'une autre nature. Il ne m'a pas été possible de pousser mes enquêtes suffisamment loin sur ce point précis pour élucider la question. Les écrits antérieurs portent déjà la trace de cette ambiguïté. Dans son roman *Halombo*, Samboué semble prendre cette dénomination au pied de la lettre puisqu'il fait très explicitement de ces objets des têtes de poulet provenant des volatiles sacrifiés : « Des sacrifices de poulets avaient été faits ce matin et sept têtes de poulets furent arrachées et confiées à un *tiénou* [*cennu*, « devin », singulier de *cemba*] pour les dissimuler en divers endroits du quartier, sous des cailloux, sur les troncs d'arbre, sous des ustensiles abandonnés, sur une décharge d'ordure, etc. » (Samboué 2001 : 106). Tout en s'appuyant sur cette description, Anne-Laure Bourget signale en note que, selon ses recherches, « les objets cachés n'ont jamais été des têtes de poulets et ne sont pas plus au nombre de sept mais trois » (Bourget 2003 : 88, n. 1). Sur ce dernier point, les informations dont je dispose font également état de trois objets (cependant rien n'exclut qu'il existe à ce sujet des variantes locales).

Quant à la question des « têtes de poulet », un détour par certains des voisins des Bwaba est assez instructif. Ainsi, chez les Nuna et chez les Winye, qui connaissent des rites d'initiation de devin tout à fait similaires, sont engagées à cette occasion des procédures où c'est explicitement

devront être débusqués par le novice qui fera ainsi la preuve de sa détention des pouvoirs que lui a transmis son génie⁴⁹.

Comme la veille, le néophyte est entouré des devins de la congrégation qui l'initie. Leur doyen sacrifie le poulet dit « de la recherche des têtes ». Si le volatile expire sur le dos, c'est que les génies ne trouvent rien à redire quant aux diverses opérations conduites jusque-là, et que par conséquent ils apporteront leur soutien au novice pour l'épreuve qu'il doit affronter. En ce cas, le doyen sacrifie un deuxième poulet, par lequel il demande l'autorisation de sortie. Celle-ci obtenue, il invite les autres devins à tous convoquer leurs génies. On procède ensuite à l'appel particulier du génie du novice, avec lequel un bref entretien s'engage. En substance, le doyen des devins lui demande s'il donne son accord pour le lancement de l'épreuve. Dans l'affirmative, le doyen « donne la cendre » : un trait tracé au sol à la craie en tient lieu, en guise de remerciement adressé au génie.

Le novice se voit alors remettre plusieurs objets censés lui porter assistance⁵⁰. Les deux principaux sont un couteau, à l'aide duquel il déterrera les « têtes » dissimulées qu'il se doit de retrouver, et un *nazin* censé le guider vers leurs cachettes⁵¹ (voir photo 4). Les informateurs ne sont pas unanimes sur la provenance de ces deux objets : selon les uns, le couteau est celui du doyen des devins, selon les autres, il provient de la maison des anciens génies ; quant au *nazin*, il serait, selon les uns, celui que les devins ont préparé spécialement pour le novice le jour qui a suivi l'édification du nouvel autel (voir *supra*, p. 285-288, la section sur les activités qui occupent toute

une tête de poulet qui est ainsi dissimulée (voir Tauxier 1912 : 198 pour les Nuna [cité par Jacob 1988 : 203-204] et Damoue 1983 : 70 pour les Winye [cité par Jacob 1988 : 209]).

49. Cette pratique semble commune à nombre d'ethnies de la région, et paraît présente dans toutes les sociétés où l'accès au statut de devin requiert le passage par une initiation. Au sud et à l'est des Bwaba, on la trouve ainsi chez les Pwo et les Lyela (toutefois, chez ces derniers, ce n'est pas au novice de chercher la tête, mais à des devins du groupe qu'il va rejoindre ; Luc Pecquet, communication personnelle), chez les Nuna (Tauxier 1912 : 198) et chez les Winye (Damoue 1983 : 70), plus loin vers l'est chez les Kasena (Liberski-Bagnoud 2010 : 128 ; 2011 : 47-48), au nord de ceux-ci chez les Mossi (Bonnet 1988 : 65) et, au-delà, au Togo, chez les Mwaba-Gurma (Surgy 1986 : 61, voir également photo 10 du même ouvrage) ainsi que chez les Bassar (Dugast 1992 : 459 ; 2007 : 67-69).

50. Certains informateurs disent que, à nouveau sous l'emprise d'une sorte de possession, il s'en empare lui-même.

51. On dit que, outre son rôle de guide (il est dit « orienter ses pas »), ce *nazin* a également pour fonction de protéger le novice, sa composition – un concentré de diverses racines de brousse – lui apportant « la protection de toutes les choses de la brousse ». Cette protection serait notamment décisive pour déjouer les diverses chausse-trappes invisibles que les adversaires du néophyte sont susceptibles de lui tendre (au sujet de ces dernières, voir les indications qui se dégagent de la description de Samboué 2001 : 106). Quant à la question de l'orientation, l'un des personnages du roman de Samboué semble indirectement s'y référer (bien que ne faisant aucune mention de cet objet puissant) lorsqu'il déclare : « il paraît que c'est une fumée qui tracerait l'itinéraire à suivre, fumée que seul le futur prêtre pouvait voir » (*ibid.*). Mais cet objet aurait aussi une autre vertu, de portée plus générale : celle de conférer la clairvoyance au futur devin. « Le *nazin*, c'est ça qui lui fait tout voir », affirment certains informateurs, laissant entendre que, sans l'orienter à proprement parler, cette clairvoyance lui permettrait tout de même de voir où sont cachées ses « têtes » et contribuerait ainsi à son succès dans cette épreuve.

cette journée), selon les autres un *nazin* provenant de la maison des anciens génies. Quelle que soit celle de ces options qu'il faille retenir, il apparaît en tout cas que, à l'exception peut-être du *nazin* (selon l'une des versions), ces instruments ne sont pas fabriqués spécialement pour le novice mais constituent les objets communs qui participent à l'initiation de tout nouveau devin. À ces deux objets s'ajoute une craie, *kaanro*, dont l'impétrant fera usage, à chaque découverte, pour tracer une marque sur le sol en signe de remerciement adressé à son génie pour son concours lors de ce test décisif.



Photo 4 : Durant toute sa période d'exhibition, le novice tient en main le *nazin* et le couteau qui lui ont servi à détecter les objets cachés lors de sa mise à l'épreuve.

Pendant cette opération, le génie n'abandonne en effet pas son partenaire humain. Bien au contraire, il l'assiste, l'orientant, à l'instar du *nazin* que son protégé tient en main, vers les endroits où les « têtes » ont été cachées. Le futur devin est alors, une fois de plus, dans un état proche de celui de la possession. Le déroulement même de l'épreuve l'atteste.

Dès le signal donné, le novice s'élançait à la recherche des têtes qu'il doit découvrir. Il est suivi par son « garde du corps », muni d'un *kazani* qu'il agit régulièrement pour maintenir la présence du génie aux côtés du novice. Les difficultés de l'épreuve ne se limitent pas à la détection des lieux où ont été cachés les objets à ramasser. Quelques personnages « puissants », que ce soit par hostilité envers le novice ou simplement pour le mettre plus durement à l'épreuve, et ainsi rendre plus éclatant son succès, dressent sur sa route divers obstacles invisibles que l'intéressé devra s'employer à éviter. Rehaussée par ces multiples difficultés, chaque réussite est saluée par les clameurs de la foule des personnes venues assister à l'événement.

Lorsque le novice ramène les « têtes » qu'il a retrouvées, il les dépose devant les devins encore établis dans la chambre où a été édifié l'autel⁵².

52. Selon que l'initiation en cours est prise en charge par la congrégation des devins des feuilles

Ce qu'ils en font, a-t-on coutume de dire, est, une fois de plus, un de leurs secrets. Certains informateurs se risquent pourtant à avancer, de façon encore vague, que ces objets seraient introduits dans quelques-unes des figurines du nouvel autel, peut-être au niveau du cou. D'autres, plus précis, détaillent la répartition : l'une de ces « têtes » serait destinée à la statuette représentant le génie lui-même, une deuxième trouverait sa place à l'intérieur du *funhun* (le « carquois », ce récipient contenant les cauris que le devin, au cours d'une consultation, peut être amené à « lancer » telles des « flèches »), et enfin la troisième serait introduite dans la poche du vêtement que porte la figurine principale, celle placée au premier plan au pied de l'autel. Une autre version encore retient que les trois « têtes » seraient réparties uniquement entre les trois figurines de l'autel, l'une revenant à celle située au premier plan, les deux autres à celles installées sur la banquette. Une précision est apportée à ce sujet : lorsque ces figurines ont été confectionnées, un trou y a été ménagé (au niveau du cou, suggèrent certains, rejoignant l'une des indications précédentes) pour que puisse s'y loger, le moment venu, la « tête » destinée à y prendre place. Le test de la recherche des « têtes » serait ainsi un épisode de première importance sans lequel l'autel ne saurait être considéré comme véritablement achevé : pour l'être, il lui faudrait incorporer les éléments ramenés de cette quête et qui témoignent de la réussite de la mue du novice.

Quoi qu'il en soit de la destination réelle de ces « têtes », la réussite du test doit être célébrée à la hauteur de l'exploit qu'elle représente. Avant toute chose, le nouveau devin doit effectuer une rapide consultation avec son instructeur afin de s'assurer que, au-delà du succès de l'épreuve, tout s'est déroulé convenablement et que son génie est satisfait de sa prestation. C'est désormais par le biais de consultations de ce type, où le novice opère véritablement comme devin, que le dialogue avec le génie sera établi pour vérifier, à chaque moment critique, que tout se met en place conformément à ses attentes. Une fois la réponse du génie connue, le doyen des devins le remercie en lui sacrifiant un poulet. En même temps, il demande sa protection pour toutes les personnes venues assister à la cérémonie. D'autres sacrifices de remerciement sont effectués. À l'instar des opérations déployées le jour de la préparation de l'autel, tous les lieux importants de la brousse sont honorés : le Nyinde (l'instance qui supervise l'espace entier de la brousse), les grandes rivières, les collines, les grands

ou celle des devins des vêtements en tissu, la règle diffère légèrement. Pour les premiers, le novice doit rapporter les différentes têtes une à une, retournant dans la chambre où sont réunis les devins chaque fois qu'il en a déterrée une. Pour les seconds, il doit les débusquer les unes après les autres jusqu'à la dernière, avant de les ramener toutes ensemble.

arbres âgés où aiment à s'installer les génies, tous les lieux où ces êtres de brousse sont susceptibles d'habiter doivent se voir sacrifier un poulet dit « de remerciement ». Le soleil et la lune ont également droit à un poulet chacun. Enfin, le doyen des devins immole un dernier volatile au génie du nouveau devin pour demander l'autorisation de faire sortir son partenaire : on le sort en effet, d'abord devant sa maison, puis, dans l'après-midi, à travers tout le village.

Un acte anodin en apparence, mais en réalité déterminant, intervient alors : on lave le novice, moins pour qu'il apparaisse dans un état de propreté impeccable pour sa sortie en public que pour le libérer de certains des interdits qui pesaient sur lui pendant la phase critique de réclusion et qui étaient la marque de l'emprise étroite que son génie avait dû exercer sur lui pour la réussite de sa métamorphose⁵³.

Les deux niveaux de la transformation du novice

En l'espace d'une nuit et un peu plus, des évolutions considérables se sont produites. À peine sorti de la longue période de marge qui courait depuis la destruction de son autel de *nanwamu*, le novice a dû affronter un épisode redoutable qui l'a fait temporairement passer pour mort et à l'issue duquel il est réapparu, mais profondément transformé. Ce processus classique de bien des initiations, en Afrique et au-delà, fait ici l'objet de perceptions variables, selon le degré de connaissance que les participants ont du déroulement des faits, mais aussi selon leur point d'observation.

Récapitulons. Le soir du jeudi, s'achève la partie la plus mystérieuse de la préparation de l'autel, maintenant érigé sous sa forme de *nyihamba*. Les devins ont passé la journée enfermés dans la chambre où il a été édifié, se livrant à de multiples manipulations dont de très nombreux sacrifices. Ces activités soustraites à la vue de tous ont été suivies d'une scène au contraire bien visible. Devant sa porte, alors que la nuit tombe, dans une atmosphère marquée par une appréhension palpable, le novice a été entièrement rasé et s'est soudain écroulé à la fin de l'opération. On le proclame mort. Des cris s'élèvent et on le transporte inanimé dans la chambre attenante. Il disparaît ainsi à la vue des participants qui n'ont plus qu'à espérer que son enfermement dans ce lieu – chargé de mystères par toutes les opérations secrètes qui s'y sont déroulées – se soldera par une issue favorable. Leur parviennent quelques échos de l'intense activité qui y règne. Il leur faudra attendre jusqu'au petit matin pour, avec le lever du jour, voir tout à coup surgir hors de la chambre, animé d'une grande vivacité et doté d'une perspicacité impressionnante, un être étrange, mi-homme mi-génie, derrière

53. Certains passages des entretiens conduits par Bourget (2003 : 193, 201) avec des devins qui relatent la succession des étapes d'une initiation sont évocateurs à cet égard.

lequel ils reconnaîtront le novice à l'apparence fortement modifiée. Pour ce public nombreux (rappelons qu'on invite beaucoup de monde pour ce qui est aussi une grande festivité), les événements dont il a été témoin ont par conséquent tous les traits d'un processus de mort/renaissance médiatisé par une brève période de réclusion dans la chambre où vient d'être installé l'autel reconfiguré. De cette succession, un schéma se dégage. Cette nuit d'enfermement fait, aux yeux du public, figure de période de gestation. Se pose alors la question de la nature de cette gestation et de l'identité de l'être qui en est l'acteur.

Ignorants à peu près tout des opérations en cours dans la chambre du novice, les témoins de la scène seront pour la plupart enclins à se la représenter comme un acte où les *cemba* jouent les premiers rôles. Ils seront ainsi tentés de leur imputer tant la mise à mort du néophyte que son retour à la vie. La triple mutation – qui nous intéresse principalement dans le cadre de cette étude – de l'autel, du novice et de la relation qui lie ce dernier à son génie leur paraîtra au mieux secondaire et en tout cas supplantée par l'idée que les *cemba* sont bien les agents principaux de la transformation que subit le novice. N'oublions pas que l'initiation en cours est aussi, en marge de cette triple mutation, un rite de fabrique d'un nouveau devin assorti d'un rite d'intégration de ce personnage au cercle des *cemba*, en tant que groupe constitué. Cette perception partielle des observateurs les moins informés rejoint ainsi le schéma classique de l'initiation admis par maints ethnologues convaincus que l'essentiel dans ce type de rite est son caractère autoréférentiel : les initiateurs (ici les devins) « tuent » le novice pour pouvoir le réengendrer comme leur, ce par quoi s'effectue son intégration dans leur groupe. Dans l'exemple des devins *bwa*, tout se passe comme si une telle lecture n'était applicable qu'au sujet de cette sorte de mystification implicite qui se met en place autour de cette phase de l'initiation au *tino*, et qui dissimule au plus grand nombre ce fait, capital pour les devins, que le génie est bien l'acteur indiscutable de ce processus de mort/renaissance sans lequel jamais le novice ne pourrait devenir devin et son autel une véritable représentation des *nyihamba*. En d'autres termes, le caractère autoréférentiel de l'initiation vaut surtout pour les observateurs extérieurs auxquels il est toujours bon de dissimuler que même les plus accomplis des devins se savent, dans cette entreprise, dépendants du bon vouloir de la communauté des génies, et singulièrement de la loyauté de celui qui a annoncé vouloir faire du novice son partenaire en divination.

Les réjouissances publiques et la sortie du nouveau devin

Quelle que soit l'image que chacun se fait du processus par lequel le novice est devenu un nouveau devin, celui-ci n'est pleinement reconnu comme tel qu'à la suite d'une présentation publique qui entérine son nouvel état

et même sa nouvelle identité sociale. Son exhibition s'accompagne de réjouissances festives qui se déclenchent en fait dès le succès de l'épreuve de la recherche des « têtes ». Les joueurs de xylophones et autres instrumentistes, qui n'attendaient que ce moment, donnent libre cours à leur talent. Un sentiment de liesse teintée de soulagement s'empare de tous les participants, visiteurs compris.

Par de nombreux aspects, cette explosion de joie⁵⁴ fait écho à celle qui caractérise la sortie d'un masque *hombo* (voir première partie, Dugast 2015 : 210-214). Bien des similitudes apparaissent entre les deux manifestations quant à leur dimension sociale. La célébration d'un *tino* (initiation de devin) ou celle d'une sortie de masque mobilisent l'une et l'autre exactement les mêmes types de réseaux : dans ce qui est pareillement vécu comme un motif de grande fierté familiale, les membres du lignage sont fortement sollicités, les *lohini* (sœurs classificatoires mariées à l'extérieur par application conjointe des règles d'exogamie et de résidence patrilocale) sont conviées à revenir, vêtues de leurs plus beaux atours, dans la cour familiale pour y séjourner quelque temps, se rendant entièrement disponibles comme parentes attentionnées du nouveau promu, les voisins et proches de toute nature sont invités à contribuer en fonction de la relation qui les lie à l'intéressé, etc. Masque ou initiation à la divination, la partie festive fournit également l'opportunité d'attirer les « chances » provenant de tous les participants⁵⁵. Ces similitudes s'accompagnent de différences parfois tranchées qui font ressortir la singularité de chacune des deux configurations. Si, du côté des masques, une telle sortie doit désormais se répéter tous les trois ans, du côté d'une initiation au *tino*, l'unique occurrence est celle occasionnée par la célébration de la réussite du rite. C'est que la première est la raison d'être même du culte à un masque *hombo*, tandis que la seconde ne constitue qu'un appoint festif à la métamorphose imposée par la relation culturelle voulue par un génie ayant opté pour la voie de la divination. Si le masque en tant que tel est le point focal de toute danse de *hombo*, le nouveau devin – son correspondant dans l'autre parcours – adopte en revanche un comportement effacé que caractérisent sa passivité et son immobilité, la danse proprement dite incombant aux personnes qui l'environnent (voir *infra*, photo 8).

54. Terme récurrent dans les propos de l'un des informateurs de Bourget (2003 : 202) au sujet de cet épisode.

55. Sur cette dimension dans le cadre des sorties de masques, voir première partie, Dugast 2015 : 213-214.



Photo 5 : Le novice le matin du jour de sa sortie dans le village. Devant lui, outre sa canne, la calabasse de collecte des dons et son *kazani* (hochet de devin).

Cette attitude réservée est d'ailleurs accentuée par la persistance de l'interdit de communiquer librement avec son entourage. Cela indique bien que, en dépit du franchissement d'une étape décisive, le nouveau devin n'est pas encore totalement libéré. D'abord posté devant sa maison, assis aux côtés de son instructeur, il tient en main (tantôt dans la droite, tantôt dans la gauche) le *nazin* et le couteau avec lesquels il a débusqué puis déterré les trois « têtes » que ses initiateurs avaient dissimulées pour mettre à l'épreuve sa nouvelle clairvoyance. Il arbore la canne provenant de la maison des anciens génies. Appuyée contre son épaule, son extrémité simplement posée au sol, cette canne que l'on reconnaît à sa patine contraste avec celle, plantée devant lui, que les devins ont fait sculpter nouvellement (par les forgerons, une fois de plus) pour son usage personnel dans sa vie de devin. À ses pieds, un *kazani* (hochet de devin) voisine avec la calabasse pour la collecte des dons (voir photo 5). Son instructeur n'est pas le seul à lui tenir compagnie. Proches de lui, on voit aussi, généralement vêtues de pagnes en tissu traditionnel (teint à l'indigo) qui soulignent leur fonction rituelle, certaines des *lohini* (sœurs classificatoires, revenues du village de leur mari spécialement pour l'occasion) chargées de se tenir toujours prêtes à satisfaire ses moindres besoins (voir photos 6 et 7). L'une d'elles s'occupe de lui apporter, chaque fois que nécessaire, de l'eau (tant de boisson que de toilette), une autre est en charge de sa nourriture (qui, contrastant avec les usages en vigueur chez les Bwaba, doit être renouvelée

à chaque repas⁵⁶), une troisième se tient à sa disposition pour ses menus besoins – il l’envoie, selon le cas, chercher de la kola, du tabac, de la bière de mil, ou appeler une personne. Une quatrième, enfin, est chargée de surveiller l’accès à la chambre où a été installé son autel. Celle de ces *lohini* qui faillit à sa mission se voit infliger une amende. S’il lui faut s’absenter, elle doit en aviser au préalable l’instructeur ; ce dernier exerce par ailleurs un droit de véto sur les demandes que le novice peut adresser à ces femmes, ne délivrant son accord que si la demande considérée ne lui semble pas contrevenir aux exigences du rite du *tino*.



Photo 6 : Le novice accompagné de l’une des *lohini* (sœurs classificatoires) qui l’assistent pendant l’initiation.



Photo 7 : Le novice, l’après-midi de son jour de sortie ; plusieurs des *lohini* (sœurs classificatoires) choisies pour le servir l’accompagnent ; devant lui, les cannes et les hochets des devins qui l’ont initié

56. Les commentateurs soulignent que cette règle est l’une des manifestations du principe selon lequel une initiation de devin doit engendrer de la souffrance non seulement chez le novice mais aussi chez ceux qui le supportent : « Il faut fatiguer les gens. »

L'après-midi, le nouveau devin se détache de sa demeure pour être conduit, de place en place, dans tous les lieux marquants du village : des visites aux principaux notables sont également ponctuées de haltes devant toutes les puissances du village (autel de terre, forge, etc.). Il importe de présenter le nouveau devin à ces instances, ne serait-ce que pour éviter que, par la suite, en représailles du manque d'égards dont il se serait rendu coupable envers elles, elles ne soient tentées de faire obstacle à ses consultations de devin. Son instructeur l'accompagne ainsi que les *lohini* en charge de son intendance. Bien en vue dans le cortège, figure aussi sa femme chargée de laalebasse dans laquelle sont collectés les dons remis au nouveau devin par les villageois. En chacun des lieux visités, on installe ce dernier tandis que face à lui les habitants du quartier honoré dansent au son des xylophones et des tambours (photo 8). Par rapport à la disposition adoptée le matin, une évolution s'observe : les objets placés devant le novice voient leur nombre grandir avec le dépôt de ceux de ses initiateurs. La canne du nouveau devin n'est plus seule à être fichée dans le sol, s'y ajoutent toutes celles des *cemba* ayant contribué à son *tino* ; de même, à ses pieds, plusieurs *kazani* des mêmes devins s'entassent (voir photo 9).

Cette période d'exhibition du nouveau promu dans tous les hauts lieux du village, avec son cortège de musique et de danses, dure trois jours. Lorsqu'elle s'achève, comme cela avait été le cas au terme de la période précédente, le nouveau devin est lavé⁵⁷ et cet acte lève un autre ensemble d'interdits qui pesaient sur lui. Le principal est celui de s'entretenir avec son entourage, interdit qui, d'une certaine manière, avait pris le relais de celui de se couper les cheveux, puisqu'il était entré en vigueur dès que prenait fin cet interdit de rasage. Lavé, le nouveau devin se défait simultanément de sa tenue d'initié et retrouve son apparence ordinaire.

Ces divers changements marquent aussi l'entrée dans une nouvelle période de trois jours, que l'intéressé va consacrer à s'exercer à la pratique de la divination⁵⁸ : chaque matin de bonne heure, suivant son instructeur dans un lieu retiré, en général dans la brousse voisine, il va s'efforcer d'acquérir les rudiments de sa nouvelle activité. Le choix d'un lieu un peu à l'écart ne semble pas motivé par la volonté de se tenir à distance des autres villageois puisque au contraire ceux-ci ont la possibilité, dont ils ne se privent d'ailleurs pas, de suivre les deux devins afin de leur soumettre les problèmes qui les préoccupent. À cet égard, non seulement l'interdit de parole n'a plus cours, mais il est même remplacé par l'invitation à échanger

57. Certains informateurs précisent que c'est avec une eau spéciale, dans laquelle les devins initiateurs « mettent leurs produits », au sujet desquels naturellement on ne sait rien.

58. Dans la formation des devins bwa, la phase proprement initiatique est clairement dissociée de celle d'apprentissage, la première ne comprenant d'autres procédures que celle de la transformation de la personne du novice.

des propos autour du traitement divinatoire des questions des consultants : c'est là où le nouveau devin « va commencer à parler les problèmes des gens ». Ce retour d'un échange de parole avec ses proches voisins, d'abord principalement circonscrit aux questions que ceux-ci soumettent au nouvel oracle, participe de la progressive réintégration du nouveau devin à la communauté humaine. En même temps qu'elles sont une occasion de parfaire sa formation, ces consultations amorcent par conséquent la transition vers son retour complet parmi les siens, notamment à travers un usage de plus en plus libre de la parole : tant qu'il consulte, il est encore intimement associé à son génie, puisque c'est ce dernier qui est censé s'exprimer à travers lui ; mais sa parole, bien qu'encore mêlée à celle du génie, est pour la première fois engagée dans un échange avec d'autres personnes que les devins initiateurs. Pour que celle-ci s'exprime à nouveau librement, hors de ce cadre, il faudra attendre les jours suivants. Ce retour progressif à une communication de plus en plus libre avec les autres ressortissants du village signera à terme la réintégration complète du nouveau devin parmi les siens⁵⁹.



Photo 8 : La danse des villageois devant le novice.

59. Chez les Mossi, le retour du nouveau devin au monde policé des humains se fait par des procédures de réinscription de l'intéressé dans sa généalogie : « Lorsqu'il revient de ses errances en brousse, il est calmé par les membres de sa famille qui, pour ce faire, le resituent dans sa filiation : "calme-toi, tu es fils de... et de..." » (Bonnet 1988 : 65).



Photo 9 : Les cannes et les hochets des initiateurs exposés devant le novice l'après-midi de son jour de sortie sur les places du village.

De façon tout à fait significative, l'objet de la toute première consultation faite sous la conduite de l'instructeur porte sur le retour, chez eux, des *cemba* qui l'ont initié : sont-ils bien rentrés ? Si c'est le cas, le nouvel initié va sacrifier un poulet afin de remercier son génie de tous les bienfaits qu'il lui a accordés. C'est donc le premier sacrifice qu'il effectue lui-même sur son autel depuis sa reconfiguration en autel de *nyihamba* (tous les sacrifices précédents, depuis l'abandon de l'autel de *nanwamu*, avaient été accomplis par les *cemba*, en particulier leur doyen). C'est aussi le premier qu'il effectue avec son nouveau couteau, celui que les *cemba* lui ont confectionné pendant la journée de préparation de l'autel et de ses accessoires. Si son génie accepte ce premier sacrifice, cela signifie que le processus de transformation de l'autel a atteint son ultime étape : pour la première fois depuis qu'il a été contraint d'interrompre sa relation culturelle avec son autel, alors encore à l'état de *nanwamu*, l'intéressé renoue avec une pratique sacrificielle destinée à son génie. La reconfiguration de son autel, de l'état de *nanwamu* à celui de *nyihamba*, est désormais effective. Mais cette reconfiguration était d'une envergure telle que seuls les devins initiateurs – qui en étaient simultanément les promoteurs – pouvaient d'abord sacrifier sur cet autel. Bien que transformé lui-même par son contact initiatique avec les génies, il a fallu au nouveau devin attendre sa lente réintégration parmi les siens avant qu'il ne retrouve la position de sacrificateur qu'il occupait avant cette crise profonde.

L'acceptation, par son génie, de ce premier sacrifice signifie aussi que le nouveau devin a « la route » pour commencer ses consultations, d'abord au bénéfice de ses proches, puis d'un cercle élargi. Il va donc demander à tous les membres de son lignage de venir le consulter (cette fois chez lui, devant son autel). Lorsque ce tour inaugural de consultations se termine, il sacrifie, toujours évidemment sur son autel de *nyihamba*, un nouveau

poulet à son génie. Si le sacrifice est agréé, il ordonne à son génie d'accepter désormais la visite de toute personne, même étrangère, venue le consulter. Dès ce moment, il officie véritablement comme devin.

Cependant, une nouvelle période transitoire, d'une année entière celle-là, commence alors. Conformément à un usage courant chez les Bwaba lorsqu'une personne met en œuvre une nouvelle activité après en avoir fait l'apprentissage auprès d'un spécialiste, le devin débutant devra réserver à ses initiateurs l'intégralité des gains que son activité générera durant sa première année d'exercice. Au terme de cette année inaugurale, les *cemba* procéderont au partage, entre eux, du montant accumulé, suivant une répartition qui tient compte de l'ancienneté de chacun des membres de la congrégation. Une fois de plus se fait sentir à cette occasion la structure hiérarchique de ce groupe rigoureusement organisé.

Quand le nouveau devin s'est acquitté de cette dernière obligation, il est totalement affranchi de la tutelle de ses initiateurs. Désormais, toutes les rétributions qu'il sera amené à percevoir dans l'exercice de sa nouvelle compétence lui seront intégralement acquises, signe explicite de son émancipation. Émancipation qui n'est toutefois pas synonyme de rupture avec le groupe des *cemba* de sa congrégation puisque, au contraire, c'est à partir de ce moment qu'il en fera pleinement partie, le rejoignant notamment à chaque nouvelle initiation d'un futur membre de ce groupe.

L'évolution de l'autel du devin après son décès

Le dispositif mis en place lors de l'initiation du devin constitue un aboutissement que rien de notable ne viendra modifier du vivant de son détenteur. Le décès de celui-ci pose en revanche la question du devenir de ce dispositif, et notamment de l'autel. Ce dernier est d'abord laissé en l'état durant une période de trois ans. Cependant, plus aucun sacrifice n'y est effectué. Cette précision indique qu'en réalité l'autel n'est plus entretenu, et que cet abandon peut le conduire à un certain état de délabrement, ce qui n'est pas sans affecter son apparence.

Cette période passée, on procède à l'opération dite de « descente des *nyihamba* ». L'initiation du nouveau devin avait imposé la transformation de son autel, passant de l'état de *nanwamu* à celui de *nyihamba* ; sa mort impose la transition inverse. Ce qui avait été « monté » en *nyihamba* (expression faisant référence à l'édification de la banquette sur laquelle ont été figurés, en position assise, les génies de la partie arrière de l'autel) doit être remis à terre, « descendu » pour retourner à l'état de *nanwamu*. Ce retour à l'état antérieur ne signifie cependant pas que l'autel doive strictement retrouver sa forme de départ : certaines particularités témoigneront de ce que le génie concerné a eu droit, un temps, à un autel de *nyihamba*. L'allure qui caractérisait le *nanwamu* initial, dont le principe

était de reproduire l'image (*boni*) initialement émise en brousse, ne sera en outre plus de mise. À la figuration de cette image choisie à l'origine par le génie se substitueront des reliques de l'autel de *nyihamba* qui, c'est l'élément principal de ce retour à l'état de *nanwamu*, seront déposées à même le sol. Bien que certaines variantes semblent exister d'un lignage à l'autre, en règle générale subsistent principalement les têtes de chacune des figurines. Elles sont alors placées les unes à côté des autres, dans un espace restreint qu'enserme un petit muret symbolique : cet ensemble clos constitue le nouvel autel de *nanwamu* (photo 10).



Photo 10 : Un autel de devin redevenu simple *nanwamu* après le décès de son détenteur.

Ce nouveau dispositif culturel correspond, pour le génie, à une situation où la disparition de son partenaire humain le conduit à se mettre lui-même en retrait. Il ne déserte pas la cour familiale pour autant, mais ne s'y implique plus au même degré. Passé la période d'abandon de trois ans où son culte était suspendu, il est redevenu un interlocuteur avec lequel les échanges transitent, ponctuellement, par le canal d'un autel de *nanwamu*. Ce qui toutefois a changé par rapport à la configuration initiale est que cette relation n'est plus établie à titre individuel avec une personne élue à cette fin, mais à titre collectif au niveau de toute la famille de l'ancien détenteur du culte. Le nouveau responsable de l'autel ainsi « rétrogradé » – et, partant, du culte associé – est désormais le doyen de la cour familiale. La perte du caractère individuel de la relation tient à ce que la présence du génie n'est plus motivée, comme à l'origine, par le lien qui l'attache à une personne particulière, rencontrée en brousse, mais par une sorte de fidélité à sa famille : à l'instar des veuves qui, après la perte de leur mari, restent attachées à la cour de celui-ci, parfois en attente d'un remariage en son sein (selon les principes du lévirat), le génie demeure lié à la famille de son ancien partenaire défunt.

Avec d'ailleurs, lui aussi, la perspective d'un « remariage » dans la cour où il s'est fait introduire. Dans la plupart des cas en effet, la configuration de retour à l'état de *nanwamu* est transitoire. Elle correspond à une sorte de position d'attente qu'adopte le génie jusqu'à ce qu'il ait trouvé, dans la famille où il reste établi, une personne qui lui semble digne de l'estime qu'il est prêt à lui accorder. Il en fera alors le partenaire de la nouvelle relation qu'il souhaite mettre en place, renouant avec un lien individuel de type comparable à celui qu'il avait instauré vis-à-vis de son partenaire initial, dans la phase avancée de cette relation, c'est-à-dire après l'initiation de ce personnage au *tino* et après l'installation, parallèlement, de son autel de devin, dit autel de *nyihamba*. Pour cette nouvelle élection, le génie dispose cependant d'un moindre degré de liberté qu'à l'origine, puisque son choix est nécessairement circonscrit à la famille où son autel a été installé. Le nouvel élu prend donc la suite du culte mis en place par son parent défunt, paraissant en quelque sorte en être l'héritier (ce qu'il n'est pas tout à fait, compte tenu notamment d'abord du temps de suspension du culte puis de ce retour transitoire à l'état de *nanwamu*, ces deux périodes instaurant une rupture, ne serait-ce que temporelle, entre le nouveau responsable du culte et son prédécesseur).

Le nouvel élu sera initié selon une procédure proche de celle déjà décrite, avec toutefois cette différence essentielle que cette initiation n'aura pas été précédée pour lui par le cheminement habituel qui va de la rencontre en brousse jusqu'à l'installation d'un autel de *nanwamu*⁶⁰. Tout commence pour lui au stade que j'ai qualifié de « seconde crise » (celle des rejets réitérés des sacrifices effectués dans le cadre du culte de *nanwamu*). L'élection, ici, coïncide avec la double obligation de préparer l'initiation à la divination de l'intéressé et d'ériger un autel de *nyihamba* en remplacement de l'autel dont il hérite, moyennant les transformations requises par un tel remplacement. Dans cette évolution tardive du parcours de la divination, l'autel passe ainsi à nouveau du statut de *nanwamu* à celui de *nyihamba*, avec comme trait distinctif par rapport à la transition similaire d'origine le fait que son assise sociale change simultanément d'échelle, délaissant le rang d'autel familial qu'il endossait depuis le décès de son premier détenteur pour retrouver celui d'autel individuel.

Lorsqu'à son tour ce successeur décède, un nouveau cycle s'enclenche : période transitoire de trois ans durant laquelle l'autel est laissé à l'abandon, « descente » en *nanwamu* (familial), nouvelle élection éventuelle d'un

60. Ce type de configuration est très courant dans cette partie de l'Afrique, où l'articulation entre une première mise en relation avec un génie (ou son équivalent, qui joue le rôle d'interlocuteur oraculaire du devin) rencontré en brousse, d'une part, et l'héritage de son culte au sein de la maisonnée où il s'est établi d'autre part, n'a pas été toujours bien compris par les observateurs dont certains ne retiennent que la seconde formule.

membre de la famille entraînant son initiation et l'édification d'un nouvel autel de *nyihamba* se substituant à celui de *nanwamu*. La vie de l'autel sera désormais marquée par une succession d'oscillations de ce type entre les deux états de *nyihamba* et de *nanwamu*.

La part de l'opérateur initiatique dans le procès de figuration

De toutes les procédures de figuration générées par la manifestation d'un génie de brousse, celle imposée dans le cadre de l'initiation à la divination est assurément la plus complexe. Elle se distingue aussi par la spécificité de ses enjeux : il s'agit de donner figure non plus à une image arbitraire choisie par le génie pour faire médiation avec son partenaire, mais, dit-on, aux génies eux-mêmes. À cette singularité est étroitement associé le caractère initiatique des réaménagements qu'impose, dans cette configuration, le génie lorsqu'il déclenche la seconde crise propre à ce parcours. Les grands thèmes classiques de la figuration et de l'initiation se croisent ainsi à propos de ce cas spécifique, exerçant l'un sur l'autre des effets résultant pour une large part de leurs propriétés intrinsèques respectives : les caractéristiques générales de toute initiation, en tant que catégorie spécifique de rites⁶¹ (notamment leur capacité à métamorphoser le novice et à lui conférer une nouvelle identité), apposent leur marque sur la problématique de la figuration, rendant concevables aux yeux de tous (initiés comme non-initiés) les formes très particulières que celle-ci prend dans ce cas ; de même, inversement, le contexte de la figuration – tout comme, du reste, celui de la divination – infléchit certains des aspects classiques de l'initiation, conférant à celle du *tino*, comparativement, des traits peu courants (en particulier, la part que prend le processus de figuration lui-même dans la métamorphose du sujet).

Le premier type d'influence nous retiendra surtout (celui que la catégorie générale de l'initiation – ce qu'on pourrait appeler l'opérateur initiatique – exerce sur l'entreprise de figuration). À cet égard, ce complexe de l'initiation au *tino* contraste très nettement avec la configuration générale de l'installation d'un autel de *nanwamu* à partir de l'une des formes de rencontre en brousse reconnues localement (on se souvient qu'elles sont nombreuses). Si celle-ci était dominée par l'expérience sensible immédiate vécue par le protagoniste, l'initiation au *tino* l'est par l'accès réglementé, encadré par un corps de spécialistes, à une épreuve dont l'objet est de redéfinir l'identité même du sujet. L'heure n'est plus à l'implication des capacités sensorielles de l'individu, sollicitées jusqu'à la saturation afin que l'habite une image appelée à être figurée sur un support faisant figure d'exutoire puis tenant lieu de terme médiateur dans sa relation avec le

61. Telle que définie par Zempléni 1991.

génie qui l'a élu. S'impose désormais l'épreuve initiatique, coordonnée par la congrégation de devins et dont le ressort principal se trouve au contraire dans la négation de toute médiation entre le novice et son génie (du type de celle endossée par l'autel de *nanwamu* en place jusque-là) ; en lieu et place de cette médiation longtemps prépondérante s'instaure une contiguïté exceptionnelle entre les deux êtres, orchestrée par une procédure initiatique – notamment marquée par un intense épisode de possession – de laquelle l'un et l'autre ressortiront irrémédiablement transformés.

Cette opposition fondamentale se durcit quand on considère l'évolution caractéristique d'un culte de masque, par laquelle les tendances déjà présentes en tout culte de *nanwamu* se déploient et s'affirment. L'accent mis sur les caractéristiques sensorielles est amplifié, leur spectre s'élargissant par l'intégration du registre de la gestuelle, et la dimension sonore s'ajoutant à l'ensemble. Plus encore, ce cortège de sensations, éprouvées à l'origine par le seul intéressé, est à cette occasion offert à un large public – c'est l'objet même des sorties de masque. Cette propension au partage inverse l'exclusion qui caractérise tout rite initiatique et qui, dans le cas du *tino*, réserve au seul novice l'expérience radicale d'une contiguïté sans médiation avec le génie. Strictement personnelle, une telle expérience initiatique est néanmoins, aussi, partagée, mais très sélectivement, avec le cercle restreint de ceux qui ont eu à emprunter le même parcours. Ce partage entre initiés constitue du reste la base du sentiment d'appartenance à un corps de spécialistes rituels – celui des devins de la congrégation impliquée – dont l'identité est aussi définie par ailleurs au moyen de procédures institutionnelles.

À ces contrastes vigoureux dans le domaine de la perception en répondent de tout aussi marqués quant aux principes qui président à la confection de l'autel. Là où, pour un autel de *nanwamu* – et la tendance est encore plus nette pour un culte de masque –, prévaut la fidélité à l'image perçue en brousse, du côté de l'autel de *nyihamba* (autel de divination), l'opération de figuration repose entièrement sur l'application de conventions préétablies (en l'occurrence à travers les directives fixées par les devins organisés en collège). Ce corps de spécialistes vient s'interposer entre le génie et son partenaire humain, légitimant cette intervention collective par l'expérience initiatique acquise antérieurement, par chacun de ses membres, au cours d'une situation similaire. Il ne s'agit plus d'écouter l'intéressé rapporter les sensations qu'il a perçues en brousse, afin d'en déduire l'image à figurer, mais d'imposer un cadre formel qui, tout en étant le creuset d'une expérience initiatique étroitement contrôlée, définit le profil d'une représentation canonique des génies.

D'une configuration à l'autre, l'ordre de succession dans le temps entre l'expérience associée à l'image et sa figuration semble d'ailleurs s'inverser. Dans le cas d'un autel de *nanwamu*, la perception de l'image est

première : il faut qu'elle sature les sens du sujet avant que sa figuration soit envisagée, opérant alors comme une sorte d'exutoire. Du côté de la divination, ce n'est qu'une fois l'entreprise de figuration exécutée selon les canons établis que peut être engagée l'épreuve initiatique réservée au novice par laquelle, avec une intensité encore plus forte que celle de la perception initiale en brousse, il sera mis en relation avec le génie qui l'a élu. Tout se passe comme si ce contact extraordinairement intime, objet même de la procédure initiatique, ne pouvait se produire sans qu'auparavant l'essentiel du travail de figuration ait été réalisé. Sans doute car, pour une part, ce processus de figuration opère parallèlement comme l'un des instruments de la procédure d'initiation.

Figurer une image certes intensément ressentie, mais émise par un génie encore peu disposé à se dévoiler autrement que par la production de cette image, ne constitue de toute évidence pas un enjeu de même envergure que figurer les génies eux-mêmes. Lorsqu'ils veulent imposer cette nouvelle exigence, les génies ne se contentent plus de la simple transposition (en une image figurée) d'une expérience sensorielle, aussi forte celle-ci ait-elle pu être. Ils exigent un contact sans médiation, épreuve d'une intensité telle qu'elle requiert la prise en charge par un groupe tiers, qui est aussi un corps d'initiés (donc de personnages déjà en relation intime avec les génies). Cette prise en charge devient indispensable d'abord pour encadrer l'opération de figuration – par l'application d'un savoir initiatique, doublé d'une compétence rituelle (particulièrement nécessaire pour mobiliser la somme considérable des puissances intervenantes). Ensuite, sur la base de cette nouvelle figuration, pour infliger à l'intéressé l'intense mise en contact avec son génie par laquelle s'effectue la mutation initiatique. Tout semble indiquer que, pour, d'un autel de *nanwamu* – mise en place d'une image médiatrice renvoyant au génie –, parvenir à l'édification d'un autel de *nyihamba* – censé représenter les génies eux-mêmes –, il faut « passer de l'autre côté », et c'est tout le sens de la procédure initiatique.

Cette mutation radicale n'intéresse pas que le futur devin. Son génie, partie prenante de la transformation (sans son intervention, rien ne se produirait), en est tout autant affecté. Lui aussi vit à cette occasion une expérience majeure de laquelle il ressort transformé, doté en outre d'un nouveau statut par lequel il s'intègre à un corps spécifique de génies – celui des génies dont le partenaire humain est un devin. Dans cette transformation initiatique en miroir⁶², la « révolution figurative » qui affecte l'autel

62. D'une façon générale, les rapports entre le monde des hommes et celui des génies sont caractérisés par un tel effet de miroir. Ainsi, pour les Gourmantché, Michel Cartry (1979 : 280) souligne que les différents portraits esquissés des divers types de génies se présentent tous « comme des images en miroir du corps humain ». De même, à propos des Mossi voisins, Doris Bonnet (1988 : 22) parle d'« image-reflet », soulignant que « le miroir implique le renversement

joue un rôle déterminant. Faisant pendant à la possession qui affecte au premier chef le novice, elle prend sa part dans la restitution croisée des « âmes » du génie et du futur devin, après l'épisode de mort symbolique infligée à ce dernier. Possession et nouvel acte de figuration (la reconfiguration de l'autel) concourent ainsi aux mutations initiatiques parallèles et combinées du novice et de son génie.

Une implication aussi forte de l'instance dans le processus, intervenant à la fois à titre d'agent et d'objet du rite, nous invite à revoir le schéma interprétatif retenu par nombre d'ethnologues au sujet des rites d'initiation appréhendés comme catégorie générale. Ce faisant, nous en venons à considérer l'autre sens de la relation d'influence mutuelle entre figuration et initiation – les effets de la première sur la seconde. Un aspect présent dans la plupart des rites d'initiation a particulièrement retenu l'attention des chercheurs engagés dans l'étude de ces phénomènes : le fait que ceux-ci impliquent souvent des opérations de mystification par lesquelles un groupe responsable d'un culte à mystère dupe les non-initiés. Le cœur de la révélation initiatique consiste alors précisément en un dévoilement total ou partiel de telles supercheries. Généralement couplée avec un processus de mort/renaissance, l'épreuve initiatique reviendrait ainsi à enseigner aux novices que l'efficacité des rites en quoi elle consiste ne repose en rien sur « l'action inobservable des ancêtres ou des esprits » (Zempléni 1991 : 376) – ceux-ci n'ayant « avalé » ou « tué » les néophytes que dans une mise en scène visant à abuser les non-initiés –, mais qu'elle procède du caractère autoréférentiel

de la figure ». Les Mossi ont d'ailleurs systématisé cette idée sous la forme de l'opposition entre *nen-neere* (regard à l'endroit) – expression désignant le monde visible (celui des humains) – et *nen-lebende* (regard retourné) – désignant le monde invisible (celui des génies). Plus loin, l'auteur avance que les deux « regards » constituent les « *recto* et *verso* d'un même univers » (*ibid.* : 25 ; voir également Hamberger 2012 : 206).

On se souvient que, pour leur part, les Bwaba insistent moins sur de telles inversions systématiques (à cet égard, leurs représentations sont plus « libres » que celles de beaucoup de leurs voisins) que sur, plus simplement, diverses anomalies corporelles propres aux génies (voir première partie, Dugast 2015 : 178-179). Il y a donc en réalité une forte variabilité entre sociétés quant aux représentations que chacune élabore en cette matière : si certaines, comme les Mossi, poussent très loin la formalisation des rapports d'inversion, des effets miroirs, à l'œuvre entre le monde des hommes et celui des génies, d'autres, comme les Bwaba, se montrent disposés à intégrer toutes sortes d'écarts à la norme de référence que sont le monde visible et les éléments qui le constituent, se préoccupant peu que ces écarts prennent ou non la forme d'inversions. Réfléchissant sur la notion d'âme, Claude Lévi-Strauss soulignait que celle-ci, où qu'elle s'élabore, présente des propriétés telles qu'elle donne lieu « à la conception d'un "monde des âmes" analogue au monde de l'expérience, à ceci près qu'il apparaît souvent comme un "monde renversé" » (1984 : 260). Souvent (comme chez les Mossi), mais pas toujours : Lévi-Strauss avait bien compris qu'une telle configuration constitue un cas limite, parmi d'autres possibles établies sur la base des mêmes principes, mais aboutissant à des expressions pas nécessairement aussi extrêmes. Ces principes, eux, sont à l'œuvre partout : « Afin de parvenir à intégrer des éléments dans un système, elle [la notion d'âme] consiste à élaborer, pour chaque élément, une sorte de *duplicatum* reproduisant tous les caractères de l'élément, mais possédant en plus la qualité d'être permutable, et donc d'entrer en combinaison avec n'importe quel *duplicatum* d'un autre élément » (*ibid.*).

du système initiatique. Rappelons toutefois que, même au sujet de tels rites d'initiation où la mystification occupe le premier rang, la révélation initiatique ne se solde pas nécessairement par la dissolution, dans l'esprit des initiés, des entités surnaturelles censées y prendre part. Telle est du moins la lecture, tout autre, qu'Octave Mannoni⁶³ a proposée de telles procédures, montrant que le démenti infligé par la réalité à une croyance n'entraîne pas nécessairement son abandon mais enclenche sa transformation en une autre plus élaborée. Chez les Bwaba, l'initiation au *tino* ne relève pas à proprement parler de cette catégorie de rites. Si elle comporte bien un épisode – capital – de mort/renaissance, et si le secret est bien une dimension essentielle de l'action des initiés (les *cemba*), ce secret initiatique ne prend toutefois pas les traits d'une mystification destinée à n'être dévoilée qu'aux seuls initiés. Bien au contraire, il est étroitement associé à la forte implication du génie dans le processus, puisque la mise en œuvre des connaissances secrètes des *cemba* a entre autres finalités celle de préparer cette intervention, décisive dans la métamorphose du novice. Du coup, on serait tenté d'imputer à cette absence de mystification le fait que ne s'observe aucun mécanisme d'effacement de la strate des instances similaire à celui évoqué par certains ethnologues au sujet d'autres systèmes initiatiques, peut-être de forme plus classique. Mais, les analyses de Mannoni ayant montré les limites de telles lectures, ne peut-on aussi soupçonner que, mystification ou pas, il est dans la nature de tout système initiatique de conduire ses adeptes à une conscience graduellement plus élaborée des entités à l'œuvre ? La voie vers une telle élaboration toujours plus aboutie emprunterait simplement des itinéraires différents pour parvenir au même résultat : indirect, comme par ricochet⁶⁴ dans le cas des initiations assorties d'un montage mystificateur (selon le modèle de Mannoni), cet itinéraire serait direct dans le cas des initiations dépourvues de tout montage de cet ordre, où à l'inverse un épisode particulièrement intense, du type d'une possession par exemple, constituerait le cœur de l'expérience initiatique. C'est en tout cas ce dont témoigne l'exemple du *tino*, qui met en place sans détour ce qu'on pourrait appeler un véritable « épaissement » de cette strate des entités impliquées, en ce sens que l'opération à l'œuvre aurait entre autres effets celui de conférer davantage d'épaisseur aux instances parties prenantes de la métamorphose

63. Voir Mannoni 1964. Pour l'écho des analyses d'Octave Mannoni sur les travaux de certains ethnologues, voir le très intéressant dossier réuni par la revue *Incidence* (n° 2, « Le déni de réalité », 2006).

64. Dans la mesure où le vide – l'absence de contenu – dévoilé à l'occasion de la révélation initiatique est immédiatement comblé par la construction de représentations mentales plus complexes, de sorte que, loin de conduire au rejet de la croyance première (assez rudimentaire en ce qu'elle reposerait sur une perception naïve, caractérisée par un manque de distance entre la représentation matérielle des entités et la conception que chacun est appelé à s'en faire), cette révélation devient le ferment de l'édification d'une croyance plus éprouvée.

initiatique : jamais l'existence et l'intervention de ces entités dans la vie des hommes ne seront mieux établies, mieux mises en scène, et même mieux vécues jusque dans leur être par les protagonistes, que lors d'un tel rite d'initiation. Et le caractère exceptionnel du mode de figuration adopté, unique dans le vaste système élaboré par les Bwaba, viendrait témoigner de ce gain d'épaisseur : si, à l'occasion de l'épreuve initiatique, les génies acquièrent davantage de consistance dans la représentation que s'en fait l'intéressé, il n'est pas étonnant que, parallèlement, l'autel par lequel ils sont figurés doive présenter des caractéristiques sans équivalent. N'est-ce pas ainsi qu'il faut entendre les propos des Bwaba lorsqu'ils énoncent que, à ce stade, c'est les génies eux-mêmes qu'il faut représenter ?

Présentification, figuration, relation aux entités

Au terme de cette exploration de la profusion d'objets figuratifs que les Bwaba produisent pour, disent-ils, répondre aux exigences d'une seule et même catégorie d'entités – celle des génies de brousse –, un bilan s'impose. Du strict point de vue des formes figuratives en présence, trois grands ensembles se dégagent : celui des objets remis directement par un génie (de type *nazin*, *lombo*, etc.), celui des autels de *nanwamu* et enfin celui des autels de *nyihamba*.

Le premier de ces ensembles est donc celui composé des objets de type *nazin*, *lombo*, etc. Son trait distinctif majeur est que les images, au sens que les Bwaba donnent à ce concept, en sont absentes. Tous les éléments dont il est formé sont des objets bien concrets et par ailleurs pratiquement dépourvus de référent : leur donateur originel – le génie – s'efface très tôt de la scène, laissant ces objets ne renvoyer bientôt qu'à eux-mêmes. Les pratiques rituelles afférentes se démarquent d'ailleurs elles aussi significativement de celles réservées aux autres configurations – celles des deux autres ensembles où, à l'inverse, l'idée d'image est centrale. Ici, quand on sacrifie, quand on orne l'objet (on se souvient qu'on dit qu'on l'« habille », les peaux de quadrupèdes sacrificiels dont on l'enveloppe périodiquement étant considérées comme des « habits » qu'on lui offre, cf. Dugast 2015 : 189-190), c'est l'objet et lui seul que l'on pare. Les gestes effectués ne se réfèrent aucunement à un au-delà de l'objet qui serait le destinataire invisible mais véritable des soins prodigués : rien de ce que l'on offre n'est destiné à l'entité absente. Celle-ci est du reste ici véritablement absente, elle s'est définitivement retirée et on n'a que faire de la rendre présente (même dans le sens pondéré de la rendre simplement visible près de soi à travers une figure conçue à cette fin). À l'inverse, l'objet lui-même est véritablement là, nul n'est besoin de le rendre présent par une procédure de figuration dont ce serait la finalité. On agit directement sur lui, selon le principe d'un circuit court, pour ainsi dire.

À en croire le discours tenu sur ces objets, ceux-ci ne sont en outre pas fabriqués par l'homme⁶⁵. On est donc dans une configuration diamétralement opposée à celle, plus courante, où l'entreprise de figuration, nécessairement conduite par les hommes, vise à établir une relation avec une entité de l'au-delà : ici, la fabrication de l'objet est du ressort de l'entité invisible, et l'objet lui-même n'est le support d'aucune relation privilégiée avec celle-ci, en tout cas d'aucune relation ayant vocation à s'inscrire dans la durée ; surtout, cette confection de l'objet n'a pas pour finalité d'assurer une quelconque forme de présence de l'entité auprès de l'humain en charge du culte.

Les termes s'inversent quand on considère les deux autres grands ensembles dégagés. Dans ces situations où une image est au centre du culte mis en place, la nécessité de la figurer résulte précisément de ce que la relation à instaurer l'est avec une entité absente. On retrouve par conséquent le cadre classique d'une opération de figuration : c'est en particulier aux hommes qu'il revient de fabriquer l'expression matérielle de l'entité absente ; quant aux pratiques rituelles appelées à se mettre en place périodiquement par la suite, elles feront de l'objet figuratif le support à travers lequel seront rendus possibles les échanges sacrificiels entre les humains et l'entité invisible.

Mais, à l'intérieur de cette classe générale des configurations où l'idée d'image est centrale, le rapport à l'image change lui-même considérablement selon que l'on considère le premier ou le second des deux grands ensembles concernés : celui des *nanwamu* envisagés globalement – qu'ils soient spécialisés ou généralisés –, d'une part, et celui des *nyihamba* d'autre part. Tous les cas de *nanwamu* partagent la particularité, surtout par contraste face aux *nyihamba*, de poser la question du rapport à l'image hors de toute considération de ressemblance entre l'image à produire et l'entité à laquelle celle-ci est liée en dernière instance : l'image figurée n'est en rien une représentation du génie pourtant honoré à travers le culte mis en place. Mais la question de la ressemblance n'est pas évacuée pour autant. Elle est simplement déplacée. C'est en réalité le génie qui déconnecte l'image qu'il adresse à son partenaire de toute ressemblance avec sa propre apparence. En revanche, pour la suite du processus – celle qui incombe à la partie humaine de la relation –, il va exiger que l'acte de figuration à réaliser soit bien fondé sur le principe de ressemblance, mais

65. À l'exception de ceux (*nazin* et *lombo* principalement) préparés pour l'initiation d'un nouveau devin (voir *supra*, p. 287) ; mais ceux-ci le sont par des humains bien particuliers, les devins, qui se distinguent de leurs congénères précisément par les liens intimes qu'ils nouent avec les génies, et il est bien spécifié que c'est à ces relations privilégiées qu'ils doivent d'être en mesure de fabriquer de tels objets, et ce uniquement dans le cadre de l'initiation d'un futur devin.

appliqué à l'image qu'il a produite⁶⁶. En d'autres termes, si l'idée d'une reproduction à l'identique est ici totalement absente vis-à-vis de l'entité desservie par le culte (elle est même à bannir), elle est en revanche pleinement à l'œuvre au sujet de l'image émise par cette entité (le génie).

Du côté des *nyihamba* (troisième ensemble mis en évidence), le processus à l'œuvre est tout autre. La crise qui provoque leur installation est l'expression de la volonté du génie d'opérer un basculement dans la nature de l'image figurée : délaissant le principe d'une reproduction fidèle de l'image qu'il avait produite, il lui substitue celui d'une représentation conventionnelle des génies eux-mêmes. La question de la ressemblance a changé de lieu et de nature : il ne s'agit plus de reproduire à l'identique une image arbitraire, mais de figurer, conformément à des conventions établies, des statuettes qui sont des évocations directes des génies eux-mêmes. La relation avec l'entité se veut, sinon véritablement sans médiation (il y en a toujours), du moins délivrée de cette médiation supplémentaire qu'instaurait l'image émise en brousse par le génie puis figurée, au centre de l'autel, par son partenaire humain. Plus nettement que dans l'ensemble précédent (celui des *nanwamu* pris globalement), il s'agit de rendre présente une entité absente. S'il y a bien sûr présentification dans les deux cas, les commentaires sans équivoque des Bwaba invitent bien à penser que celle-ci est plus appuyée dans le second cas : par rapport au précédent, un niveau de médiation a sauté.

Jusqu'ici, on comprend que par présentification on entend insertion dans le monde des hommes d'un élément figuré qui renvoie à une entité absente, l'opération fournissant la possibilité matérielle d'entrer en relation (notamment sacrificielle) avec l'entité ainsi représentée. Mais un tel dispositif, assez classique dans ses principes, épuise-t-il à lui seul tous les modes relationnels mis en place autour d'un tel culte ? Nombre d'études soulignent en effet que pour l'essentiel l'enjeu de la relation aux instances invisibles se concentre autour du dispositif figuratif, et donc de la nécessité de référer à une entité absente. En somme, c'est là un moyen de communiquer à distance avec une entité lointaine, à travers les pratiques rituelles ; il ne s'agit en aucun cas de la faire venir⁶⁷. Cela signifie-t-il que la question de la venue de l'entité soit totalement et toujours hors de propos ?

66. Rappelons que cette image est choisie soit de façon purement arbitraire par le génie (cas des *nanwamu* généralisés, où, la plupart du temps, c'est un animal de la brousse qui est retenu comme emblème), soit en fonction de la nature de la relation voulue par le génie (cas des *nanwamu* spécialisés, où l'objet figuré sera une évocation du domaine où le génie entend s'illustrer).

67. Sur cette distinction essentielle, voir, dans le contexte platonicien, la contribution de Frédérique Ildefonse (à paraître dans un volume sur la figuration, avec pour point focal la notion grecque d'*agalma*).

Un détour par certains faits observés en une autre population, les Bassar du Togo, peut nous ouvrir une nouvelle perspective. Dans cette société, il existe certaines pratiques rituelles dont l'enjeu principal semble bien de faire venir l'entité et non de la rendre présente au sens entendu ci-dessus (c'est-à-dire de lui donner une visibilité, support des actions qui lui sont adressées). Ces pratiques rituelles concernent un être de l'eau auquel chaque personne est liée et qui est susceptible de l'importuner en certaines occasions afin de lui réclamer un sacrifice⁶⁸. De sexe opposé à l'individu, cet être aquatique est considéré comme son conjoint prénatal. Une vie commune, de nature conjugale, a donc uni les deux êtres dans un temps ayant précédé la venue, parmi les hommes, de celui des deux partenaires qui était destiné à devenir une personne humaine. Aucun dispositif de type autel permanent n'est dressé pour les besoins de ce culte. On peut d'ailleurs s'interroger à ce propos sur l'adéquation du terme de culte, compte tenu de cette absence de dispositif permanent. C'est pourquoi nous préférons parler plus simplement de pratiques rituelles, ponctuellement adressées à cette entité. Pour les cas où le conjoint prénatal réclame un sacrifice – en général en raison du mécontentement qu'il a ressenti au sujet des circonstances du départ de son partenaire vers le monde des humains –, un montage adapté doit être mis en place. Éphémère (il n'excède jamais la durée du rite à accomplir), ce montage s'arrime à des éléments déjà présents, inscrits dans l'architecture de toute maison bassar. Au centre du dispositif, une calebasse particulière (dite « calebasse noire ») remplie d'eau et placée devant le trou d'évacuation des eaux de ruissellement de la cour. Les commentaires des Bassar sont sans équivoque sur les événements qui vont suivre : cette calebasse est apprêtée afin que le conjoint prénatal, dont on attend la venue sur les lieux, puisse y prendre place ; en tant qu'être aquatique, cette entité ne peut en effet supporter d'être longtemps maintenue hors de l'eau. C'est d'ailleurs le long des cours d'eau, suivant le réseau hydrographique, que se feront tous ses déplacements, dont celui qui, depuis la rivière prénatale, la mène à la cour de son partenaire humain. On comprend pourquoi la calebasse pleine d'eau doit être placée face au trou d'évacuation des eaux de la cour : cet orifice est le point d'entrée « naturel » pour cette entité chaque fois qu'elle a à pénétrer dans la cour pour rendre une visite, pas toujours amicale, à son ancien conjoint.

Rien, donc, qui ressemble à un dispositif figuratif permanent, dont la présence serait fondée sur la nécessité d'évoquer une entité absente (et qui le demeure), afin de fournir au bénéficiaire du rite la possibilité de se mettre en relation avec cette instance toujours lointaine. Ici, le montage

68. Les éléments qui suivent sont tirés de l'observation de faits présentés de façon plus complète dans une étude antérieure (Dugast 2009b).

mis en place vise véritablement à faire venir l'instance le temps de l'effectuation du rite. Bien des détails l'attestent. Les modalités de la mise à mort des volatiles sacrificiels sont telles que les Bassar affirment que c'est l'entité elle-même, une fois arrivée sur les lieux, qui se charge de l'immolation. Poulet, pintade ou pigeon (souvent deux ou trois de ces animaux simultanément) sont plaqués au sol selon une posture dont on dit qu'elle correspond au mode de présentation qui sied à ce type d'entité. Un observateur extérieur, perplexe dans un premier temps, sera tenté de considérer, au vu de la façon dont s'achève la scène, que la posture adoptée a pour effet de provoquer la mort par étouffement. Interprétation que rejettent catégoriquement les Bassar, quand elle ne les fait pas éclater de rire face à l'incrédulité obstinée des visiteurs venus de contrées lointaines, où prévaut un regard essentiellement matérialiste sur le monde. Il suffit pourtant d'ouvrir les yeux : les battements d'ailes saccadés de l'animal, les mouvements ondulés de son cou, tout cela témoigne du jeu auquel se livre l'entité venue sur les lieux, se réjouissant de l'offrande qu'on lui propose et dont elle prend le temps d'admirer l'envergure des ailes, la beauté du plumage ou d'autres de ses qualités esthétiques avant de s'en emparer pour l'emporter avec elle. Autre indication allant dans le même sens, les paroles qui accompagnent l'opération prouvent que leur enjeu est d'abord la venue sur les lieux de l'entité : si celle-ci tarde à répondre à la clochette maniée par un spécialiste rituel – instrument qualifié de façon révélatrice de « flûte d'appel » –, on l'invective, lui rappelant que c'est elle qui avait réclamé l'accomplissement de ce rite. Pourquoi maintenant fait-elle tant de manières ? Qu'elle arrive sans plus tarder !

La venue effective de l'entité est une matière si sérieusement envisagée qu'elle fait l'objet d'amples commentaires, pas tous circonscrits d'ailleurs au seul contexte rituel. Des visites spontanées sont en effet censées précéder, puis suivre, ces occasions rituelles. Précéder lorsqu'il s'agit de réclamer les dettes sacrificielles : empruntant le même parcours configuré par le réseau hydrographique puis son prolongement artificiel dans l'espace de l'habitation, l'entité est dite s'introduire dans la chambre de l'intéressé, prenant place dans un autre trou fourni par l'architecture de toute maison bassar pour, de ce lieu adapté à sa constitution aquatique, harceler physiquement son ancien conjoint : à son réveil, celui-ci constatera diverses traces de la venue nocturne de son « fiancé de la rivière », comme la présence de griffures sur son corps. D'autres visites sont appelées à suivre le paiement sacrificiel, lorsqu'il s'agit pour l'entité de s'assurer que tout a été accompli selon ses exigences. La première de ces visites postérieures à la cérémonie est la plus essentielle. Au terme du rite, l'intéressé s'est fait remettre un collier imprégné des différentes substances sacrificielles impliquées dans l'opération. Il lui est interdit de sortir jusqu'à son coucher afin de ne pas

souiller ce collier par des rencontres inappropriées. Durant son sommeil, en effet, son conjoint prénatal viendra à son chevet, lui palpant le corps jusqu'à trouver le collier qu'il tâtera soigneusement pour se convaincre que ce témoignage de l'accomplissement du rite a bien été porté par son partenaire jusque dans l'intimité de sa chambre. Autant d'attitudes abondamment commentées qui toutes vont dans le sens de la venue supposée bien réelle de l'entité.

En revanche, on serait bien en peine d'identifier dans cet exemple bassar une forme de présentification conforme au modèle classique défini plus haut : seule semble à l'œuvre l'idée de faire venir l'entité, raison d'être du montage provisoire mis en place. Aucun dispositif permanent ne le seconde.

Revenons maintenant aux faits bwa. Au vu de cet exemple bassar tout entier du côté de la venue effective de l'entité, un élément nous revient en mémoire. On se souvient de la présence, pour tous les types d'autels de *nanwamu*, ainsi que pour tout autel de *nyihamba*, d'un petit pot que l'on doit veiller à laisser toujours rempli d'eau. À la différence du dispositif principal, qu'il soit de type *nanwamu* ou *nyihamba*, ce petit pot ne participe pas de la présentification de l'instance, c'est-à-dire de la nécessité de rendre visible l'entité invisible concernée : il est là pour que, chaque fois que le génie se rend sur place, il puisse trouver de quoi se désaltérer. Une telle visite est toujours impromptue, elle peut se produire à tout moment ; c'est pourquoi le petit pot ne doit jamais être à sec. Une configuration aussi simplifiée en matière de venue de l'entité diffère quelque peu du cas bassar où, à côté de visites semblablement spontanées de la part de l'entité, le dispositif rituel mis en place (toujours temporaire dans cet exemple, on l'a vu) permet d'en provoquer d'autres, cette fois à l'initiative des hommes (bien que sur demande de l'entité). Le dispositif des Bwaba, quoique réduit à une procédure unique quant à la venue effective de l'entité, se trouve toutefois enrichi par son caractère composite : il est duel, l'aspect présentification pris en charge par les éléments figuratifs de l'autel venant compléter l'aspect venue de l'entité auquel correspond le petit pot toujours rempli d'eau. À la différence de l'exemple bassar, les opérations sacrificielles ne requièrent nullement la venue de l'entité : n'impliquant que les composantes proprement figuratives de l'autel, elles nécessitent ce support afin que les génies, entités invisibles, soient rendus accessibles aux requêtes humaines car devenus, par ce moyen, réceptifs aux actions rituelles conduites à leur intention. Pour autant, inversement, le dispositif figuratif n'épuise pas à lui seul le mode relationnel établi avec l'entité : dans la même configuration d'ensemble, à côté de l'enjeu de la présentification (au sens de donner une visibilité à une entité invisible), pris en charge par les figurines, une place est faite à la venue effective de l'entité

(c'est le rôle du pot toujours rempli d'eau). Par cette singularité, le modèle bwa des autels édifiés en vue de régulariser certaines relations avec les génies montre que les deux formes ne sont pas exclusives.

L'épisode de la destruction de l'autel de *nanwamu* et de l'instauration d'une période de marge avant sa reconstruction sous forme d'autel de *nyihamba* avait mis en lumière le rôle de premier plan alors joué par le petit pot rempli d'eau : la destruction temporaire de l'autel, les commentaires des Bwaba le soulignaient, ne privait pas, bien au contraire, le génie de visites régulières auprès de son partenaire ; le pot, préservé intact et toujours à remplir quotidiennement d'eau, en portait témoignage. L'exemple est particulièrement significatif : quelles que soient les vicissitudes que traverse la composante proprement figurative de l'autel, renvoyant à des modes de présentification changeants (sous forme de *nanwamu* d'abord, de *nyihamba* ensuite, et même réduit à l'état de débris entre ces deux périodes), elles n'altèrent pas l'autre composante de l'autel, celle qui assure à l'instance la possibilité de venir rendre visite à son partenaire. Faut-il croire que c'est parce que les Bwaba ont conçu leurs génies de brousse comme des entités particulièrement familières, aux caractéristiques si précisément définies, aux occasions de rencontre si facilement établies, qu'ils ont prévu d'interagir avec eux non seulement à travers une panoplie de formes figuratives correspondant à autant de modes relationnels mais aussi, pour les plus complexes de ces formes, à travers des compositions culturelles qui associent et articulent très étroitement ces deux modalités d'interventions apparemment antithétiques que sont la venue effective de l'entité et sa vénération, par les humains, au moyen d'un dispositif figuratif ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BONNET Doris, 1988, *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi*, Burkina Faso, Paris, ORSTOM, « Mémoires » 110.
- BOURGET Anne-Laure, 2003, *Les Bassé, musiques de louange, à travers un rite d'initiation à la divination chez les Bwaba du Burkina Faso*, Tours, université François-Rabelais, département de musique et musicologie, mémoire de maîtrise.
- 2013, *La Parole voilée, musiques de louange chez les Bwaba du Burkina Faso*, Tours, université François-Rabelais, département de musique et musicologie, thèse de doctorat.
- CARTRY Michel, 1979, Du village à la brousse ou Le retour de la question. À propos des Gourmantché du Gobnangou (Haute-Volta), in Michel Izard et Pierre Smith (dir.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines » : 265-288.

- DAMOUE Siaka, 1983, *Les Winiens-Winien-ma. Étude des origines et de l'organisation traditionnelle d'une société voltaïque*, Ouagadougou, École supérieure de lettres et de sciences humaines, université de Ouagadougou, mémoire de maîtrise.
- DUGAST, Stéphan, 1992, *Rites et organisation sociale : l'agglomération de Bassar au Nord-Togo*, Paris, EHESS, thèse de doctorat.
- 2007, Les rites d'initiation des devins bassar du Nord- Togo, in Christian Jacob (dir.), *Lieux de savoir*, vol. I – *Lieux et communautés*, Paris, Albin Michel : 54-76.
- 2008, Incendies rituels et bois sacrés en Afrique de l'Ouest : une complémentarité méconnue, *Bois et forêts des tropiques* 296 (2) : 17-26.
- 2009a, Du noir des forgerons aux couleurs du caméléon. Une théorie de la genèse des couleurs chez les Bwaba du Burkina Faso, in Marcello Carastro (dir.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, Jérôme Million, « Horos » : 245-276.
- 2009b, Le rite de *tigiikaal* pour les génies de marigot (Bassar du Togo), in Michel Cartry, Jean-Louis Durand, Renée Koch Piettre (dir.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols, « Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses » 138 : 153-220.
- 2015, « Apparitions et figurations de l'invisible chez les Bwaba du Burkina Faso I. De l'objet-fétiche au masque », *Journal des africanistes* 85 (1-2) : 174-216.
- HAMBERGER Klaus, 2012, Traces des génies, in Dominique Casajus et Fabio Viti (dir.), *La Terre et le Pouvoir. Textes offerts en hommage à Michel Izard*. CNRS éditions, « alpha » : 197-214.
- ILDEFONSE Frédérique, (à paraître), *agalma* et *theos*. Retour sur le dossier platonicien.
- IZARD Michel, 1986, L'étendue, la durée, *L'Homme* XXVI (1-2) : 225-237.
- JACOB Jean-Pierre, 1988, *Le Sens des limites. Maladies, sorcellerie, religion et pouvoir chez les Winye, Gourounsi du Burkina Faso*, thèse de doctorat de l'université de Neuchâtel, faculté des lettres, imprimerie Cavin SA, Grandson.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1984, *Paroles données*, Paris, Plon.
- LIBERSKI-BAGNOUD Danouta, 2002, *Les Dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (« Chemins de l'ethnologie »).
- 2010, L'espace du dire oraculaire. Aperçu comparatif sur la fabrique d'un lieu d'où peut jaillir une parole vraie, *Incidence* 6 (*Le chemin du rite. Autour de l'œuvre de Michel Cartry*) : 109-148.
- 2011, Le sac des devins kasena et de quelques autres, in Christian Jacob (dir.), *Lieux de savoir*, vol. II – *Les Mains de l'intellect*, Paris, Albin Michel : 38-58.

- MANNONI Octave, 1964, « Je sais bien, mais quand même... », *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, éditions du Seuil, « Points », 1969 : 9-33 (première parution dans *Les Temps modernes*, 1964, n° 212).
- SAMBOUÉ Jean-Bernard, 2001, *Halombo. Chronique romancée du pays bwamu*, Ouagadougou, Éditions Hamaria.
- SURGY Albert de, 1986, *La Divination par les huit cordelettes chez les Mwaba-Gurma (Nord Togo). 2-Initiation et pratique divinatoire*, Paris, L'Harmattan.
- TAUXIER Louis, 1912, *Le Noir du Soudan, pays Mossi et Gurunsi*, Paris, Larose.
- VERNANT Jean-Pierre, 1996 [1965], Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le colossos, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte poche, « Sciences humaines et sociales » 13 : 325-338.
- ZEMPLÉNI Andràs, 1991, Initiation, in Michel Izard et Pierre Bonte (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF : 375-377.