



Des sites sacrés à incendier

Feux rituels et bosquets sacrés chez les Bwaba du Burkina Faso et les Bassar du Togo

Stéphan Dugast

Abstract. – Many West African societies, notably in the voltaic cultural area, light ritual bush fires every year in places strictly reserved for this purpose. Although widespread amongst the region's societies, the phenomenon is little researched. Yet, this practice is of primary importance in local rituals and social organisations and reveals local representations of nature. This article is based on a comparative study carried out among two societies separated by several hundred kilometres. The study documents variants and constants of this cultural practice. [*Burkina Faso, Togo, Bwaba, Bassar, ritual bush fires, sacred groves, sacred kingship, nature/society relations*]

Stéphan Dugast est ethnologue à l'Institut de recherche pour le développement, affecté au Muséum National d'Histoire Naturelle, à Paris. Responsable de l'équipe "Comparaison des pratiques rituelles et des représentations liées à la constitution des territoires" de l'UR 026 de l'IRD (Patrimoines et Territoires), puis du chantier "Sites sacrés naturels" de l'UR 169 de l'IRD, il a effectué de longues recherches de terrain principalement chez les Bwaba du Burkina Faso et chez les Bassar du Nord-Togo. Ses recherches l'ont conduit également à étudier les systèmes de classes d'âge et de génération des sociétés lagunaires de Côte d'Ivoire. Publications : voir références citées.

À propos de sites sacrés "naturels",¹ on a coutume de parler de la "protection" dont ils font l'objet, "protection" qui serait assurée notamment dans un cadre rituel par l'application d'interdits sur la coupe du bois ou sur toute autre forme de prélèvement. On est moins familiarisé avec l'idée d'une autre gestion de tels sites, gestion qui, dans certains cas, s'apparente à une forme de "destruction" périodique du couvert végétal de lieux pourtant tout aussi sacrés que les précédents. C'est un tel exemple que

je voudrais présenter ici, en examinant le cas des feux rituels que certaines populations africaines pratiquent chaque année sur des sites sacrés dont c'est la vocation.

D'emblée, un tel exemple impose d'introduire la question de savoir dans quelle mesure de tels sites sacrés sont vraiment naturels. S'agissant de ceux qui sont soumis à un acte aussi destructeur en apparence qu'une mise à feu, on se devrait de réfuter l'adéquation d'un tel attribut et ne le réserver qu'aux seuls bois sacrés, lieux dont le maintien à l'état naturel serait sans conteste garanti par la protection vigilante dont ils bénéficient.

La vision que certaines populations africaines ont de leurs sites sacrés "naturels" ne semble néanmoins pas laisser place à une telle dichotomie, opposant le caractère véritablement naturel des sites perpétuellement "protégés" au caractère altéré de ceux périodiquement "détruits". L'examen du cas des Bwaba du Burkina Faso fournira la principale illustration d'un mode de pensée construit tout autrement. Un autre exemple, celui des Bassar du Togo, permettra tout à la fois de confirmer l'analyse du cas burkinabe et d'entrevoir le champ des variables qui structurent un tel mode de pensée. Chez

1 Le sujet qui est abordé dans ce texte a d'abord été traité à l'occasion d'un symposium organisé en septembre 1998 dans le cadre de l'UNESCO, et ayant pour thème "Les sites sacrés naturels" (Dugast 1998). Plusieurs enquêtes de terrain ultérieures ont, depuis, permis de l'enrichir notablement.

ces deux populations en effet, bois sacrés et sites à feux rituels sont pour une large part pensés simultanément, donc inclus dans une même classe, et, au sein de cette classe, positionnés d'un point de vue logique l'un par rapport à l'autre. Et, s'ils sont alors par bien des côtés présentés comme opposés, cette opposition n'est en rien centrée sur le statut de site naturel qui serait reconnu à l'un et dénié à l'autre.

Nous verrons d'ailleurs que les termes dans lesquels sont conçues ces relations rejoignent, d'une certaine façon, les résultats des analyses auxquelles se rallient aujourd'hui la plupart des écologues quant au fonctionnement spécifique des milieux de savane : le feu ne leur apparaît plus comme un élément destructeur du milieu naturel, et il peut même dans une large mesure en être considéré comme un élément régulateur. On sait que l'essentiel des zones de savanes est chaque année, et depuis des temps immémoriaux, parcouru par les feux. Dès lors, c'est leur absence qui constituerait une perturbation telle qu'elle conduirait à une modification significative du milieu, lequel deviendrait du coup probablement autre chose qu'un milieu de savanes. Ces analyses nous apprennent d'autre part que, localement, une protection absolue contre toute forme d'incendie (comme celle dont bénéficient précisément les bois sacrés) conduit à la formation d'un couvert végétal différent de ce qu'il serait si l'intervention de l'homme ne faisait pas obstacle au passage plus ou moins aléatoire des feux – le feu étant, dans cette perspective, perçu comme un phénomène proprement naturel.

À la limite, on pourrait être amené à inverser l'image si répandue dans l'opinion publique des pays occidentaux quant aux effets du feu sur la végétation naturelle. Si le feu se révèle être en définitive une composante à part entière du milieu, il en découle que son passage régulier ne provoque pas une réelle altération du caractère naturel des sites qu'il traverse : il contribuerait même au maintien de certains de ses traits les plus essentiels. À l'inverse, toute protection d'une aire quelconque contre le passage des feux pourrait, elle, modifier la composition de sa couverture végétale et par là, son caractère véritablement naturel.

La perception que les Bwaba se font de la question n'atteint pas une position aussi extrême. Nous verrons qu'ils placent plutôt sur un même plan ces deux modes d'intervention. Et ceci en dépit des différences tranchées qu'ils présentent, avant tout perçues par les Bwaba à travers les spécificités reconnues à chacun de ces deux types de sites. Ce sont ces spécificités, de nature essentiellement sociale et symbolique, que nous tenterons d'éclairer.

Bosquets sacrés et aires de feux dans les représentations bwaba

Dans leurs représentations des entités surnaturelles avec lesquelles ils doivent composer, les Bwaba font une place à part à un ensemble de lieux que nous serions tentés de qualifier de sites sacrés naturels. Ces sites partagent la caractéristique distinctive d'être des secteurs particuliers de la brousse, investis de façon permanente par des génies (*nihamba*) qui en sont en quelque sorte les propriétaires invisibles. L'association entre ces génies et cette section particulière du paysage naturel qu'ils occupent produit une source de puissance surnaturelle avec laquelle aura à traiter, d'une manière ou d'une autre, le groupe social responsable de la portion de brousse concernée.

Dans cette association, la seconde composante, c'est-à-dire la forme singulière de l'aspect naturel du site, est loin d'être un élément négligeable. D'abord parce que c'est elle qui est responsable de cette présence des génies : ceux-ci ne se fixent pas indifféremment en tous lieux, ils ont une préférence marquée pour tous les accidents du paysage, ces entailles remarquables qui viennent briser la monotone continuité de la savane. Ensuite, car de cette composante naturelle du site découleront plusieurs caractéristiques dérivées dont les spécificités retiendront toute l'attention des intéressés. La composante naturelle de tout site se révèle ainsi un trait distinctif majeur vis-à-vis des autres entités de la même classe. En effet, tous les sites sacrés naturels, bien que répondant à cette même définition, ne sont pas perçus uniformément. Les Bwaba distinguent ainsi les cours d'eau, les mares, les collines, les cavités, les bosquets, etc. comme autant de types de sites aux caractéristiques et aux propriétés chaque fois particulières.

Témoignant de cette typologie interne, mais ne l'épuisant pas, on trouve, très répandue dans tout le pays bwa, une même série de noms rituels (qui sont en même temps les noms propres des entités surnaturelles associées à ces différents sites) qui servent à désigner, dans le langage courant comme dans les incantations, les mêmes types de sites sacrés "naturels". Ainsi, *bwe* fait partout référence à une colline rituelle, *kani* désigne partout une cavité, une grotte, voire un souterrain, *bani* est toujours un bosquet sacré ; enfin, assez généralement, une cuirasse herbeuse annuellement parcourue par les feux rituels est désignée sous le nom de *tini*. *Bwe*, *kani*, *bani* et, dans une moindre mesure, *tini* sont donc autant de noms propres récurrents d'un village à l'autre dont chacun désigne toujours le même type de portion singulière du milieu. L'existence d'un tel corpus de

noms propres, quasiment commun à tous les villages, est l'un des éléments qui témoignent d'une vision systémique des sites sacrés "naturels" : les Bwaba ressentent le besoin de penser les uns par rapport aux autres, dans un système, les plus remarquables des composantes du milieu naturel qui les entoure.

La constitution d'un tel système résulte d'abord d'une sélection des différents types de sites "naturels" jugés pertinents (au regard de leur représentativité des diverses réalités qui composent le milieu), puis de leur articulation les uns par rapport aux autres selon des normes codifiées. Nous pouvons donc déjà retenir que les deux types de sites qui nous intéressent plus particulièrement ici, les bois sacrés et les aires de feu, sont, en dépit des grandes différences qu'ils présentent au premier abord, suggérant leur mutuelle incompatibilité, intégrés par les Bwaba dans une même classification générale.

Mais les relations qui les unissent sont plus étroites encore. Les Bwaba insistent sur le fait que, contrairement à ce que laisserait croire une observation superficielle, des interdits analogues à ceux qui pèsent sur les bois sacrés sont en vigueur en ce qui concerne les aires de feu rituel. En réalité, tout comme les bois sacrés, ces aires doivent d'abord être impérativement épargnées par toute forme de feu. Qu'un incendie accidentel s'y déclenche,² et le responsable de cette négligence ne pourra échapper à une mort certaine (infligée "mystérieusement" par le site lui-même), tandis que le rituel de la mise à feu sera annulé pour cette année-là, privant ainsi le village dans son ensemble du bénéfice attendu de l'opération.³ Ce n'est qu'à la date fixée par le calendrier cérémoniel, et dans le cadre rituel très strict qui définit notamment les sacrifices à accomplir parallèlement, que le feu pourra (et même devra) être mis, opération qui devra, de surcroît, être présidée par le responsable rituel du site en personne.

Ce sont donc d'abord des interdits fort semblables qui, dans le système conceptuel des Bwaba, rapprochent les deux types de sites. Quant aux différences qui sembleraient les séparer, celles-ci sont présentées comme des oppositions tranchées, à caractère systémique. Là encore, les deux termes sont pensés l'un par rapport à l'autre, de sorte que de telles oppositions œuvrent elles aussi en faveur du

rapprochement, même si c'est cette fois pour instaurer une vigoureuse distinction. Ces oppositions portent d'abord sur la composition végétale des deux types de sites. Les Bwaba se plaisent à souligner que, tandis que les bois sacrés sont, pour la plupart, et ce, dès l'origine, des peuplements denses d'arbres au sous-bois si touffu que le tapis herbacé y est quasi-inexistant, les aires de feux sont, au contraire, de vastes zones herbeuses presque totalement dépourvues d'arbres. Alors que la succession des saisons se lit à travers les fortes fluctuations que connaît l'état des herbes qui couvrent les aires de feux, elle n'affecte qu'imperceptiblement les arbres des bois sacrés, au feuillage toujours vert. Ces contrastes écologiques se doublent d'autres oppositions qui portent sur les pratiques rituelles dont ces deux sites font l'objet : à la protection sans faille qui entoure les bois sacrés (notamment contre le feu) s'oppose, on l'a vu, au moment rituellement opportun, l'obligation d'incendier, une fois l'an, les aires de feu. Enfin, dans les cas où les prescriptions rituelles attachées à chacun de ces sites sont les plus affirmées, on constate qu'elles imposent, pour une journée chaque année, la mobilisation d'un nombre important de personnes engagées dans une activité essentielle : la constitution du pare-feu qui doit entourer le bois sacré dans un cas, la chasse collective qui accompagne la mise à feu de l'aire rituelle dans l'autre. Si ces mobilisations autour d'une activité si fortement associée au site considéré ont pour point commun de réactiver les liens sociaux au sein d'une communauté, elles le font à des échelles différentes et sous des formes opposées. La constitution du pare-feu autour d'un bois sacré concerne tous les membres du clan possesseur, mais eux seuls, tandis que la chasse associée au feu rituel intéresse tous les habitants du village. Surtout, alors que cette activité emblématique prend la forme d'un labeur dans le premier cas, elle revêt dans le second celle d'un divertissement d'autant plus festif qu'il s'accompagne, du moins dans les années fastes, d'abondantes prises de gibier.

Il est donc clair que des sites sacrés qui pouvaient paraître sans rapport l'un avec l'autre quant à leur caractère "naturel", sont en fait perçus, par ceux qui ont à les gérer, comme participant d'une même logique d'ensemble, parfaitement articulée. Les niveaux sur lesquels repose cette logique sont multiples. Nous reviendrons sur le sens général à lui donner. Observons pour le moment qu'elle apparaît fondée sur une appréhension proche de celle qui est aujourd'hui admise par la plupart des écologues spécialisés dans l'étude des milieux de savane. En premier lieu, les deux types de sites ne s'opposent pas quant à leur degré de "naturalité" :

2 Comme cela s'est produit en 1999 dans le village où j'ai séjourné.

3 Dans le cas de l'incendie accidentel d'un bois sacré, la sanction est moins sévère, ainsi que le soulignent avec insistance les Bwaba eux-mêmes, puisque, pour lourde qu'elle soit, elle se limite alors au paiement d'un bœuf pour réparation sacrificielle au site ainsi offensé.

aucun des deux n'est ni plus ni moins "naturel" que l'autre. En second lieu, ils ont tous deux, à l'origine, des caractéristiques naturelles qui leur sont spécifiques (celles qui, de longue date, ont attiré l'attention des Bwaba, selon le principe de sélection mentionné plus haut et qui est le point de départ de la constitution de leur système de représentation du milieu naturel) et, sur la base de ces caractéristiques naturelles spécifiques, les pratiques rituelles mises en œuvre ont seulement pour effet d'orienter plus encore les écologies respectives de ces sites vers des faciès qu'elles présentaient déjà à l'origine (zone herbeuse dans un cas, boisée dans l'autre). Au terme de quoi, on aboutit à une vision que ne renieraient pas des écologues : aucun des deux types de milieux n'est véritablement plus naturel que l'autre, il y a simplement, dans les deux cas, une action, directe ou indirecte, sur leur composition végétale, et ce au moyen d'un même facteur, le feu, manipulé différemment (régulièrement provoqué dans un cas, systématiquement écarté dans l'autre), et dont l'effet est tout au plus de renforcer des caractères écologiques distinctifs déjà présents à l'origine.

Mais une telle vision n'épuise pas la logique qui conduit les Bwaba à considérer comme similaires, du point de vue de leur statut plus ou moins "naturel", ces deux types de sites ; elle en constitue simplement le socle. Pour mieux cerner cette logique commune à la gestion des bois sacrés et à celle des aires de feu, il nous faut revenir sur la question de leur insertion dans une catégorie de sites si large qu'elle inclut majoritairement des lieux dont la composante naturelle n'est ni aménagée ni modifiée (grottes ou cavités, collines, etc.). En effet, pourquoi la reconnaissance de pratiques susceptibles de modifier l'état naturel du site considéré ne conduit-elle pas les Bwaba à distinguer ces deux types et à en faire une catégorie à part ?

Deux réponses logiques paraissent possibles : soit parce que les altérations subies par le milieu paraissent mineures et non significatives, soit parce que les autres sites considérés ne sont pas, eux non plus, perçus comme véritablement naturels en dépit du fait que leur substrat naturel est, dans ce cas, maintenu intact. La position adoptée par les Bwaba combine, dans une certaine mesure, les deux réponses.

En premier lieu, il semble en effet que les Bwaba considèrent que les modifications opérées sur le couvert végétal des deux types de sites restent modestes. Après tout, elles n'ont d'autre effet que de faire ressortir plus nettement des physionomies végétales déjà typiques. De ce point de vue, bois sacrés et aires de feu n'en ont que davantage leur

place dans un ensemble de sites qui, parce qu'ils ont en commun d'associer un élément caractéristique du milieu naturel avec les génies qui y résident, constituent pour les Bwaba autant de référents essentiels dans leur représentation des différentes facettes de leur milieu naturel. En somme, dans cette perception systémique, chacun de ces sites apparaît d'abord comme un moyen d'exercer une certaine emprise conceptuelle et rituelle sur l'élément du milieu naturel qu'il désigne, et les bois sacrés comme les aires de feu contribuent à cet objectif. L'existence ou non de pratiques tendant à agir sur la gestion de leur composition végétale est comparativement secondaire par rapport à la question essentielle pour les Bwaba : la caractérisation de sites dont on attend qu'ils présentent au mieux, de façon la plus accusée et donc la plus significative possible, les traits distinctifs des types de faciès jugés dignes d'intérêt.

La pertinence de cette propriété commune aux yeux des Bwaba se confirme lorsque l'on cherche à aborder la question de façon complémentaire, en les interrogeant sur les raisons qui les poussent à ne pas considérer comme franchement naturels tous les sites dont la composante naturelle n'est pas altérée. Ce n'est pas qu'ils se refusent à opérer toute distinction entre des sites qu'ils considèrent comme réellement naturels et d'autres qui le seraient moins, mais simplement qu'ils prennent pour critère d'une telle distinction des éléments autres que l'existence ou non d'une intervention susceptible de modifier l'aspect naturel du site.

Pour les Bwaba, un site sacré véritablement naturel ne peut être que l'un de ces lieux dangereux et donc évités, surtout à certaines heures particulières du jour (comme les heures chaudes du milieu de la journée, ou celles qui précèdent immédiatement la tombée de la nuit), car peuplés par de mauvais génies qui ne cherchent aucun contact avec l'homme en qui ils ne voient qu'un être susceptible de venir troubler leur quiétude. Les Bwaba qualifient de tels sites de "lieux mauvais", souvent révélés par la présence d'arbres particuliers, tels de vieux *Azelia africana*. On retrouve donc ici l'association si caractéristique entre un site marqué par une singularité d'ordre naturel et la présence de génies d'un certain type, associés à cette singularité. La spécificité de ces lieux mauvais provient de ce qu'ils font l'objet d'un évitement généralisé, et que, par conséquent, ils ne bénéficient d'aucune activité rituelle – du moins tant que le cours des événements ne vient rien modifier à cet état de choses.

L'histoire de certains villages comporte en effet l'épisode de la maîtrise rituelle de l'un de ces sites autrefois craints, maîtrise rendue soudain pos-

sible par l'acquisition nouvelle d'une puissance inconnue jusque-là. De tels récits témoignent de la possibilité d'une appropriation rituelle de certains sites restés jusque-là "sauvages". En même temps, ils nous révèlent que toute appropriation de cette forme s'accompagne d'un changement de statut du site considéré : ce lieu autrefois objet d'évitements devient tout à coup fréquentable. C'est qu'il n'est plus un lieu totalement naturel, il a subi une forme de domestication par l'entremise de son appropriation rituelle. Les esprits hostiles qui le peuplaient, désormais apaisés et maîtrisés par l'action rituelle des hommes, ne s'opposent plus à la fréquentation du lieu. Ce sont ces sites qui, avant "domestication", échappent à leur emprise rituelle que les Bwaba considèrent comme véritablement naturels. Tous les autres lieux que nous serions tentés de qualifier de "naturels", dès lors qu'ils ont fait l'objet d'une certaine maîtrise par le truchement du rituel, ne le sont déjà plus tout à fait aux yeux des Bwaba. Ils sont en effet, au moins partiellement, appropriés par l'homme et ont perdu comme tels, en grande partie, leur caractère naturel.

Mais pas totalement. Il ne faut pas oublier en effet que le propre de la classe de sites qui nous intéressent est d'être composée de lieux d'abord sélectionnés en raison du caractère exemplaire de leur substrat naturel. Tous ces sites ont en commun non seulement d'être représentatifs d'un aspect particulier du milieu naturel, mais aussi de faire l'objet, à ce titre, d'un traitement rituel approprié. Que ce traitement inclue ou non une intervention susceptible d'agir sur l'équilibre écologique du site concerné semble, on l'a vu, de peu d'importance. Mais pas seulement pour les raisons déjà évoquées.

Pour les Bwaba en effet, une telle intervention n'est pas le fait délibéré des hommes, elle est suscitée par le milieu lui-même, comme déjà inscrite en creux dans sa composition végétale. Ainsi, ils affirment que les aires de feux rituels ne sont pas localisées de façon arbitraire, mais sur des sites qui, dans une certaine mesure, s'y prêtent naturellement, c'est-à-dire du point de vue de leurs caractéristiques naturelles, et notamment végétales : lorsqu'on observe une grande étendue herbeuse dépourvue d'arbres, "il faut savoir," disent les Bwaba, "qu'un tel endroit appelle le feu, c'est un endroit qui a été choisi par Dieu pour brûler chaque année".⁴ Cette vocation à brûler transparait à travers de nombreux faits. Il est dit, dans certaines traditions, que la révélation d'un tel lieu sacré, avec ce type d'exigences vis-à-vis du feu, a été faite aux

ancêtres suite à l'apparition répétée de petits feux nocturnes dans la zone concernée. Ce phénomène étrange, et à certains égards inquiétant, ayant incité les aïeux à faire une consultation divinatoire, ceux-ci apprirent qu'ils étaient élus par le lieu pour en devenir les gardiens rituels, charge incluant notamment l'obligation de brûler le site chaque année. Cette affinité avec l'incendie, les Bwaba ne l'évoquent pas seulement à propos de ces circonstances initiales de la découverte du site. Il n'est pas rare d'entendre un responsable rituel d'une aire de feu confier que, à l'approche de la date capitale, il voit en rêve le site être la proie des flammes : il sait alors que ce dernier réclame son feu. On dit encore que toute réticence du site à brûler (lorsque, par exemple, au moment de la mise à feu, le responsable rituel éprouve certaines difficultés à enflammer la bourre de kapok de son briquet traditionnel) doit être interprétée comme le signe d'un mécontentement profond de la part des génies propriétaires du lieu. Là encore, consultation divinatoire et sacrifices de réparation seront de rigueur. Enfin, la manière même dont le site brûle est attentivement observée : si le feu se propage avec une force et une violence jugées excessives, plus encore s'il blesse quelqu'un, une consultation, à nouveau, sera nécessaire.

Dans le cas des bois sacrés, de façon à la fois semblable et opposée, c'est une consultation divinatoire (ou, dans certains récits, une rencontre entre l'ancêtre du groupe et l'un des génies du lieu) qui révèle aux hommes d'un certain clan qu'ils devront veiller à ce qu'aucun prélèvement de bois ne soit opéré sur un lieu arboré, qui dès lors deviendra leur bosquet sacré.⁵

On peut donc déduire de ces considérations que les types de sites sacrés qui nous intéressent ici, s'ils ne sont pleinement naturels ni d'un point de vue objectif ni du point de vue des Bwaba, ont néanmoins partie liée avec le naturel. Les pratiques mises en œuvre dans la gestion de ces sites ont certes pour effet de façonner quelque peu leur écologie, mais ce façonnage ne fait en somme que renforcer des caractéristiques déjà présentes. Pourquoi alors tenir si scrupuleusement à orienter le milieu

⁴ Là encore, on retrouve des propos étonnamment proches de ceux que pourrait tenir un naturaliste.

⁵ Sur la question de l'origine de la formation d'un bosquet sacré, il peut arriver, comme dans l'exemple de la société koukouya du Congo (Guillot 1980), que le lieu corresponde à un ancien habitat, la végétation ayant d'abord profité non seulement de la protection de l'homme, mais également d'une sélection, même inconsciente, des graines rejetées en périphérie des habitations. Il va sans dire qu'une telle formation végétale n'a alors rien d'une relique de forêt primaire, et que son caractère naturel est par conséquent sujet à caution.

dans une direction qu'il a déjà prise de lui-même ? C'est là où il nous faut revenir à l'une de nos observations initiales, à savoir que ces différents sites ne doivent pas être considérés isolément, mais les uns par rapport aux autres. En orientant l'écologie de ces sites vers des situations plus contrastées encore que celles qu'ils présentaient originellement, les Bwaba les rendent en quelque sorte encore "meilleures à penser" (pour reprendre, en la transformant, une célèbre formule de Lévi-Strauss). "Meilleures à penser" en elles-mêmes, mais également "meilleures à penser" le milieu naturel en ses différentes facettes et, au-delà, ses relations avec le monde des hommes. Car ce qui est en jeu dans cette différenciation accentuée des éléments qui composent ce système, c'est bien la mise en place d'un dispositif qui permette de mieux appréhender d'une part le milieu naturel dans sa diversité et d'autre part les rapports qu'il entretient avec la société des hommes. Dans le cas des sites qui, tels les bois sacrés et les aires de feu, font en outre l'objet de pratiques susceptibles d'agir sur l'équilibre de leur couvert végétal, s'adjoint un trait supplémentaire particulier. Les caractéristiques naturelles ne sont pas seules pertinentes mais doivent y être ajoutées ces pratiques qui, aux yeux des Bwaba, leur sont étroitement associées. Type de couvert végétal et type d'action rituelle sont ainsi indissolublement liées dans une même caractéristique distinctive du site considéré.

Une telle conclusion ne constitue qu'une première étape dans notre réflexion. Le grand soin pris par les Bwaba dans l'exécution des prescriptions rituelles qui sont attachées à ces sites suggère déjà que, pour eux, s'approprier conceptuellement le milieu naturel n'est pas une fin en soi. En effet, il y a un surcroît de recommandations et de prescriptions attachées à chacun de ces sites par rapport à ce que serait l'objectif de ces pratiques s'il s'agissait simplement de renforcer les spécificités du site en matière de couverture végétale. Pourquoi, par exemple, déclarer que toute personne qui mettrait le feu en dehors du cadre strict des conditions rituelles à remplir serait frappée de mort ? La physionomie du site ne souffrirait en rien qu'une personne autre que le responsable rituel prenne l'initiative d'incendier le lieu, ou que cette action soit opérée à une date légèrement décalée par rapport à celle fixée par le calendrier cérémoniel.

En réalité, si les Bwaba ont besoin d'appréhender ce milieu dans la diversité de ses composantes, et de faire simultanément jouer les prescriptions rituelles qui leur sont attachées, c'est que les ensembles ainsi constitués leur servent de référents au moyen desquels ils peuvent avoir prise sur un

domaine qui les touche de plus près encore que l'environnement naturel dont ils dépendent. Pour faire apparaître quel est ce domaine, et quel enjeu il représente pour les Bwaba, il faut entreprendre un examen plus approfondi de ces prescriptions rituelles attachées à chacun de ces sites. Nous nous en tiendrons ici aux deux types de sites qui ont retenu principalement notre attention.

Signification des prescriptions rituelles entourant les bois sacrés et les feux rituels

Examinons ce qu'il en est de l'opération annuelle de mise à feu d'une aire de brousse. Les Bwaba disent qu'il s'agit d'un grand rituel de purification : en consumant l'herbe qui couvre cette zone, le feu chasse ou détruit les mauvais esprits qui hantent les abords du village. Il opère également, mais cette fois indirectement, une purification à l'intérieur du village lui-même. Sur un plan général, on dit du feu qu'il "nettoie" la place : débarrassée des herbes qui la couvraient, celle-ci est désormais "propre". Mais certaines descriptions présentent de manière beaucoup plus explicite la relation entre l'action du feu et la destruction des esprits malfaisants ou encore des sorciers. Cette action se prolonge par la participation active des membres du village, intervenant à l'occasion de la grande battue qui accompagne inmanquablement tout feu rituel de cette nature. Parmi les animaux (principalement des rats et des lapins) qui seront tués par les chasseurs, certains passent pour être en réalité des incarnations de sorciers venus de villages étrangers dans l'intention de nuire à au moins l'un des membres de la communauté. Plus généralement, tous les animaux appelés à périr ce jour-là, qu'ils fassent ou non partie des précédents, sont considérés comme de "mauvais animaux", porteurs de mauvais présages. Ils s'opposent aux "bons animaux" que sont tous ceux qui échappent aussi bien aux flammes qu'à la traque des chasseurs. Car, dans ce travail d'élimination, le feu et les habitants du village agissent de concert. Tout animal (tels les criquets, que femmes et enfants viennent ramasser en grand nombre) qui périt dans les flammes se révèle de ce fait même être un mauvais animal, éliminé par l'action bienfaisante du feu. De même, tout gibier (tels les rongeurs, traqués par les jeunes hommes équipés de pioches et de gourdins) qui, fuyant les flammes, est néanmoins tué par les chasseurs, révèle par ce seul destin qu'il était un animal de mauvais augure. En revanche, toutes les bêtes qui réussissent à s'échapper des flammes et qui, trompant de surcroît la vigilance des chasseurs, parviennent à se réfugier dans les

bosquets les plus proches ne doivent plus être pourchassées. Elles ont affiché, de ce seul fait, leur statut d'animaux de bon augure : il faut donc leur laisser la vie sauve car elles apporteront du bonheur au village pour toute l'année à venir, c'est-à-dire pour la période qui commence ce jour et qui s'étend jusqu'au prochain feu, l'année suivante.

La grande purification opérée par le feu rituel transparait également à travers d'autres commentaires. On dit, dans certains villages, que le fait de marcher dans les cendres laissées par le feu est comme une bénédiction (*dubyɛ*) pour tous les habitants du village qui se sont rendus sur les lieux : ils se constituent ainsi une protection contre les agressions de divers ordres qui pourraient les menacer au cours de l'année à venir. Enfin, une fois la progression du feu arrivée à son terme sur l'aire rituelle, celle-ci est censée se poursuivre de manière invisible à l'intérieur du village où se prolonge son action purificatrice : le parcours du feu dans les ruelles et les cours provoque la destruction de tous les éléments malfaisants qui pouvaient se trouver à l'intérieur des limites de l'aire habitée. Enfin, dans certains villages il est dit que, dans les trois jours qui suivent la mise à feu de la zone rituelle, un grand vent souffle et emporte au loin tous les résidus d'éléments mauvais qui pourraient encore occuper les lieux.

Qu'en est-il des bois sacrés ? Généralement, les Bwaba déclarent que ce sont les lieux d'où sont issus tous les membres des clans de la communauté villageoise, chaque clan se différenciant par son lieu d'origine propre.⁶ C'est de là, nous dit-on, que les femmes tiennent leur fécondité, c'est de ce lieu que viennent les enfants qu'elles procréent. Sur ce plan, on retrouve des conceptions très proches de celles qu'a analysées Danouta Liberski-Bagnoud (2002) chez les Kasena du sud du Burkina Faso, à propos des "peaux de la terre", instances territoriales là aussi abritées dans des bois sacrés. De telles institutions ne sont du reste pas propres

à cette ethnie puisque l'auteur en relève l'existence dans un vaste sous-ensemble de l'aire culturelle voltaïque (Liberski-Bagnoud 2002 : 39–41). Les Bwaba ne font pas partie de ce sous-ensemble, mais certaines des propriétés qu'ils reconnaissent à leurs bois sacrés sont similaires à celles qui caractérisent les "peaux de la terre" des Kasena. En particulier, s'applique à leurs représentations en la matière l'essentiel des analyses de Liberski-Bagnoud sur le rôle de ces instances dans la réactualisation périodique de contacts avec le monde de l'origine, lieu où se génèrent toutes les nouvelles semences, naturelles comme humaines, destinées à féconder le monde.

Dans certains cas, ce lien de consubstantialité entre le bois et le clan est poussé plus loin : il est ainsi affirmé que tout dommage causé aux végétaux d'un tel site se traduit par une blessure comparable qui affectera au moins l'un des membres du clan. Il arrive même que l'on affirme qu'il y a autant d'arbres dans le bois sacré que de ressortissants du clan : à chaque naissance, un nouvel arbre pousse dans le bois, à chaque décès, un arbre y meurt, de sorte que les effectifs sont toujours rigoureusement identiques de part et d'autre. Certains quartiers vont jusqu'à célébrer les funérailles d'un arbre mort, d'une façon analogue à celle dont on procède pour un membre humain du clan. De semblables croyances existent également dans certains villages à propos de poissons vivant dans des mares sacrées (notamment dans le village de Bondoukuy, quartier Honakuy), ou encore de varans (Siin-Man). On en retrouve également hors du pays bwa, mais toujours dans l'aire voltaïque, chez diverses populations. Ainsi chez les Sisala (Rattray 1932) où, de même que chez les Kasena (Liberski 1991 : 80, n. 11 ; Liberski-Bagnoud 2002 : 44, n. 34), ce sont des crocodiles qui sont considérés de la sorte. Chez les Bassar du Togo, autre population voltaïque, mais beaucoup plus éloignée, on trouve quelques mentions similaires à propos de certains clans bien particuliers. De telles croyances s'apparentent à une forme africaine, et peut-être atténuée, du naturalisme bien connu des populations d'Amérique centrale (Descola 1999 : 49 ; 2000 : 68s.).

De façon plus répandue parmi les Bwaba, on trouve la croyance en un lien similaire entre la communauté humaine et la communauté des génies qui occupe l'un des sites sacrés de celle-ci, sans que la correspondance fasse intervenir de manière plus concrète, pour chaque homme, un être qui prend la forme d'un animal ou d'un arbre établi sur le site. Il y a autant de génies sur le site qu'il y a d'habitants dans le quartier, chaque membre de la section locale du clan ayant son correspondant parmi les gé-

6 Les bois sacrés dont il est question ici relèvent du second type identifié par Michel Cartry dans son étude sur les bois sacrés africains (1993). Cet auteur distingue les lieux spécialement aménagés pour des écoles d'initiation, d'une part, des groupements d'arbres "appréhendés comme les véritables lieux de naissance de l'agglomération", d'autre part.

Remarquons que les phénomènes observés par Guillot quant à la formation des bosquets sacrés koukouya (cf. *supra* note 5), où le fait que le site était autrefois un lieu d'habitation joue un rôle prépondérant, font de tels bosquets des lieux tout indiqués pour désigner la source d'où certaines unités sociales tirent leur origine et puisent l'essentiel des forces qui leur assurent une reproduction continue et régulière.

nies (que certains qualifient parfois de “jumeau”). Leurs vies suivent un cours parallèle : les deux êtres naissent ensemble, se marient au même moment et meurent quasi simultanément. Chacun de ces événements fait l’objet de festivités de part et d’autre, de sorte qu’on dit parfois, notamment pour décrire les particularités de l’un des sites sacrés du groupe, qu’il arrive qu’on y entende de la musique de xylophone (un instrument de musique omniprésent chez les Bwaba), célébrant l’un de ces événements.

Quelles interprétations donner à ces représentations ? Et quelle part y prend l’étroite association entre la physionomie végétale du site et les prescriptions rituelles qui y sont attachées ? Les aires de feu et l’incendie rituel qui leur est associé se révèlent former une entité au service d’une purification annuelle nécessaire au maintien de la communauté entière. Non seulement sur le plan des représentations, qui, si elles étaient seules concernées, seraient ainsi en quelque sorte désincarnées car dissociées de la vie sociale : par la mise en œuvre de la grande battue, puis de la grande fête qui accompagne chaque occurrence de ce rituel, le feu annuel est pour les Bwaba la grande festivité de l’an nouveau⁷ au cours de laquelle sont désamorçées nombre de tensions sociales, comme dans tous les grands rituels cathartiques. Et cet effet cathartique est d’autant plus efficace qu’il est doublé d’une représentation fortement ancrée dans les mentalités selon laquelle une purification en profondeur s’opère simultanément au plan surnaturel.

À la jonction des niveaux social et symbolique, comme renforçant leur articulation, il y a ce fait capital que la mise à feu de l’aire rituelle se présente d’emblée comme un rite d’inversion : cette zone qui, rappelons-le, devait, toute l’année durant, à l’instar des bois sacrés, être scrupuleusement protégée contre les feux se trouve soudainement, ce jour précis, devoir être brûlée. En d’autres termes, ce qui est interdit toute l’année (d’autant plus durement que la sanction surnaturelle associée est sans appel, ce qui, rappelons-le, n’est pas le cas pour les bois sacrés) devient obligatoire ce jour-là. Ce renversement brutal n’est certes pas une inversion sociale qui assignerait aux dominés, pour un temps, et de façon théâtralisée, les positions des dominants, et vice-versa,⁸ mais l’inversion symbolique et rituelle qui est à l’œuvre a une portée tout aussi grande.

La différence est qu’elle opère globalement pour tous les membres de la société, face à une obligation à laquelle tous, indistinctement, sont soumis. L’effet de renforcement de la cohésion sociale est ici atteint non par un renversement momentané des hiérarchies usuelles qui ne pèsent que sur la fraction dominée du groupe social, mais par la levée subite d’un interdit qui concerne tous les membres de la collectivité.⁹ La levée de cet interdit ne se limite en effet pas à la soudaine permissivité quant au fait d’incendier la zone, elle inclut également la fréquentation par tous d’un lieu soigneusement évité au cours des semaines précédentes par crainte d’y déclencher accidentellement un incendie. Cette libération soudaine de la tension sourde mais continue qu’instaure la formulation de tout interdit (tension renforcée ici par le fait que le risque est réellement important sur de tels sites biologiquement prédisposés à brûler, et qu’il est même croissant au fur et à mesure que la saison sèche s’avance, alors que l’on approche de la date de l’incendie rituel) est amplifiée par l’excitation que provoque le spectacle des flammes embrasant la plaine, la cohue des gens rassemblés pour l’occasion et enfin la perspective de ramener en abondance criquets ou gibier de façon à fêter dignement l’événement.

Un mot toutefois pour nuancer cette notion de permissivité : s’il y a bien libération soudaine d’une tension croissante au fil des jours, celle-ci ne s’en réalise pas moins à l’intérieur d’un cadre étroitement codifié. Seul est en droit de déclencher la mise à feu le responsable rituel du site, et encore – du moins dans certains villages –, à condition de se munir d’une queue d’animal rituelle à laquelle ont été faits, de même qu’aux ancêtres et au site lui-même, les sacrifices requis. Une fois l’opération effectuée, dès que la fumée sera visible, tous les autres participants, dispersés dans toute l’aire rituelle où ils guettent ce signal, auront l’autorisation d’enflammer les autres parties du site. Ce qu’ils

7 On trouvera une description vivante de cette festivité à travers les belles pages que lui a consacrées Nazi Boni (1962 : 181–187) dans son évocation nostalgique et romancée du Bwamu de ses ancêtres.

8 Un exemple particulièrement saisissant de ce type d’inversion sociale est celui présenté par Perrot (1967) à propos des rites d’interrègne chez les Agni de Côte d’Ivoire.

9 Un autre exemple, intermédiaire entre le type même des rites d’inversion sociale tel que celui des Agni et les phénomènes comme celui décrit ici, est fourni par les Serer du Sénégal (Dupire 1976 : 27s.). Ces comportements prennent place, curieusement, là aussi à l’occasion d’une chasse rituelle. Mais, à l’inverse de l’exemple bwaba, les débordements n’en visent pas moins les détenteurs des positions de pouvoir : “Les subordonnés mettent leurs dirigeants à l’épreuve” (27). Et c’est même le sens principal de l’interprétation qui est donnée du phénomène : “Ces comportements cathartiques doivent être interprétés comme une contestation non de la société et de ses stratifications, mais de la compétence de ses membres, à tous les échelons. La menace de destitution ou de destruction qu’ils contiennent est un garde-fou pour l’ordre socio-politique. Ils permettent la liquidation des tensions, condition nécessaire à la reconduction de l’harmonie sociale et donc cosmique” (28).

feront avec un brusque sentiment de soulagement et de libération.

Dans d'autres villages,¹⁰ le fait que, en dépit du respect scrupuleux des prescriptions rituelles de rigueur, la première mise à feu soit un acte qui n'a rien perdu de son caractère transgressif transparait de façon manifeste dans le fait qu'on a recours à la médiation d'un animal : un margouillat est capturé, des herbes sèches sont attachées à ses reins, celles-ci sont enflammées et le reptile est lâché dans les herbes au milieu desquelles il s'enfuit, les incendiant au passage. Il arrive que les gens présents soient alors tenus de battre des mains et de crier, du plus fort qu'ils peuvent, à l'adresse du lieu sacré, que "c'est le margouillat [et non le groupe d'hommes présents] qui a mis le feu". Mais, même lorsque cette précision n'est pas apportée, dans tous les villages où le recours à un tel tiers est mentionné, on le commente en évoquant la nécessité de décharger la responsabilité de la mise à feu sur l'animal, de façon à ne pas exposer la vie d'un homme, celui qui ailleurs détient la charge rituelle lui prescrivant d'incendier rituellement le site une fois l'an, au moment fixé par le calendrier cérémoniel. Cette explication, qui souligne donc la permanence du caractère transgressif de la mise à feu, n'épuise pas l'interprétation de cette pratique.¹¹

Paradoxalement, le recours à une telle décharge de responsabilité est aussi une façon de rappeler que le feu est fondamentalement inscrit dans la vocation du site. Ainsi, cette médiation du margouillat viendrait occuper une situation intermédiaire entre divers autres cas (qu'il serait trop long de présenter ici) qui vont des sites dont la vocation à brûler est si forte qu'ils brûlent d'eux-mêmes (on dit parfois que ce sont les génies du lieu qui y mettent le feu lorsqu'ils jugent le moment propice) aux sites qui ne sont incendiés que par l'intervention non médiatisée de l'homme, mais néanmoins encadrée par un lourd dispositif rituel.¹²

10 La pratique est loin de se limiter à la zone étudiée (partie sud du pays bwa) puisqu'on l'observe dans plusieurs villages des ethnies voisines, les sociétés de tout le sud-ouest du Burkina Faso paraissant concernées. Plus largement, parmi les populations de l'aire culturelle voltaïque, on en trouve certaines occurrences à plusieurs centaines de kilomètres au sud-est, chez les Bassar du Togo où deux exemples m'ont été signalés.

11 Laquelle, d'après mes enquêtes, est loin d'être généralisée, mais concerne au moins deux zones du pays bwaba (on la trouve dans d'autres populations également) : l'une, entre Yaho et Bagassi, intéressant, outre ces deux villages, au moins ceux de Mamou, Kahin et Yaramoko, l'autre autour de Dédougou.

12 La dimension plus proprement symbolique et même mythique (cf. Capron et Traoré 1987) de l'intervention de ce margouillat incendiaire mériterait elle aussi d'être analysée.

Quelle que soit la forme qu'elles prennent localement, ces pratiques de mises à feu rituelles ont en commun de procéder, à un moment précis de l'année, à une vaste purification du territoire. À cette logique de la purification annuelle, du renouveau périodique, incarnée par les aires de feu, fait pendant celle endossée par les bois sacrés : une logique de la permanence dans le temps d'une unité constitutive de la société, le clan. Car si les bois sacrés apparaissent d'abord comme des lieux d'identité clanique, tels des emblèmes de clans, ils inscrivent également cette identité dans la durée, témoignant de la survie du clan face au problème crucial de la reproduction des générations.

Si telles sont bien les significations profondes que les Bwaba attribuent à ces différents sites, pourquoi leur faut-il passer par des composantes bien différenciées de la nature pour se représenter des phénomènes qui, après tout, sont avant tout de portée sociale ? Avoir prise sur les éléments qui composent la nature, c'est entrer en contact avec des entités puissantes car en relation avec les forces qui animent le monde à ses débuts, des forces à l'origine de toute chose, des forces qui sont celles que recèle tout potentiel. Les Bwaba ne pensent pas le monde de la nature pour lui-même (ils ne sont pas, de ce point de vue, des naturalistes), ils le pensent comme un élément leur permettant d'agir sur (et de penser) le monde social qui est le véritable objet de leurs préoccupations. C'est d'ailleurs bien pour cette raison qu'ils intègrent si facilement le feu, en tant que pratique, à leurs *tini* (aires de feu), l'interdiction de tout prélèvement à leurs *bani* (bois sacrés). Pour penser certains phénomènes essentiels à la reproduction de leur organisation sociale, les éléments du milieu naturel auxquels correspondent ces sites sont nécessaires afin de puiser toute la puissance que recèle la nature, en tant qu'opérateur mental connotant ou représentant le monde de l'origine ; mais leur portée sociale serait réduite si leur appréhension se limitait à leurs seuls aspects écologiques. En intégrant si fort les prescriptions rituelles aux caractéristiques naturelles des sites auxquelles elles se rapportent, les représentations des Bwaba orientent résolument les qualités "naturelles" de ces sites vers une application sur le plan social, et, simultanément, octroient à la portée sociale de ces prescriptions une puissance démultipliée provenant des forces issues de la nature.

Cette interprétation est-elle généralisable au-delà de ces données bwaba ou ne repose-t-elle que sur les particularités irréductibles des représentations culturelles de ce peuple ? Pour le mesurer, il m'a semblé utile de comparer leur exemple à celui d'une autre société que j'ai également côtoyée

longtemps, les Bassar du Togo. L'intérêt d'une telle comparaison est bien sûr d'abord d'illustrer les variations que peuvent présenter les phénomènes dont il est question ici. Mais il est aussi de montrer que, derrière ces variations, il existe quelques constantes qui, comme telles, se révèlent fondamentales. Enfin, une telle situation permet, une fois identifiées ces constantes fondamentales, de revenir sur la question des variations pour se demander en quoi celles-ci ne sont pas, plutôt que la résultante de choix culturels relativement arbitraires, le produit de transformations régulières. Si tel est le cas, ces dernières peuvent à leur tour se révéler riches d'enseignement sur le sens de certains rapports que des sociétés africaines entretiennent avec leur milieu par l'intermédiaire de certains sites sacrés naturels.

Les Bassar du Togo : l'intrusion du pouvoir politique dans le domaine des sites sacrés naturels

Situés à quelques centaines de kilomètres au sud-est des Bwaba, dans un écosystème comparable (correspondant aux franges sud de la savane à *Isoberlinia doka*, dont les Bwaba occupent la frange nord), les Bassar relèvent du même vaste fonds culturel puisqu'ils appartiennent eux aussi à l'aire culturelle dite voltaïque.

Une première différence de taille apparaît cependant dans la confrontation des matériaux bassar et bwaba. On ne relève pas, chez les Bassar, de typologie comparable à celle en vigueur chez les Bwaba. En particulier, les noms propres attribués aux différents sites sacrés "naturels" ne présentent pas cette récurrence si caractéristique qu'ils ont chez les Bwaba. Plus largement, les Bassar ne semblent pas aussi soucieux que les Bwaba d'établir une série de correspondances entre, d'une part, des sites sacrés aux caractéristiques naturelles typiques et, d'autre part, des propriétés déterminées. Cette absence de typologie fondée sur la composante naturelle de leurs sites sacrés semble témoigner d'un moindre intérêt porté aux relations entre les différentes composantes du milieu naturel. C'est en tout cas le signe d'une moindre conceptualisation de ces différences et des relations dont elles sont le support. La vision systémique contenue dans la série des sites sacrés bwaba fait ici défaut.

Vraie dans sa formulation générale, cette proposition doit être nuancée s'agissant des bois sacrés et des aires de feu rituel. Ces deux entités font exception puisque, comme les Bwaba, les Bassar les mettent en relation. Mais ils le font sous des formes sensiblement différentes. En premier lieu,

cette relation ne fait pas chez eux l'objet de commentaires aussi explicites que chez les Bwaba. Ici, pas de discours qui porteraient directement sur les propriétés naturelles des sites considérés, et qui en outre leur donneraient une portée générale, traitant des bois sacrés et des aires de feu comme de deux catégories génériques, pouvant se référer indifféremment à n'importe quel site particulier dès lors qu'il entre dans l'une de ces deux catégories. C'est que, chez les Bassar, la relation entre bois sacré et aire de feu est beaucoup plus concrète. Dans l'exemple que je vais prendre, elle ne concerne que deux sites bien déterminés, et le contexte dans lequel elle prend forme lui interdit d'être généralisée à d'autres sites relevant des mêmes catégories. En effet, le discours de portée assez générale des Bwaba cède ici la place à une inscription au cœur d'un dispositif rituel fort complexe, et qui dépasse d'emblée la question de la perception du milieu naturel : le système rituel qui encadre l'institution politique centrale dans cette société, celle de la chefferie rituelle. Dans ce cadre, si l'opposition entre bois sacré et aire de feu est plus implicite que chez les Bwaba, elle en présente en revanche un caractère plus systématique, car travaillée par la logique du rituel, laquelle est toujours de consolider et d'exacerber les articulations pertinentes. S'agissant en outre d'un dispositif rituel de grande envergure, celui de la chefferie, l'effet n'en est que plus net.

Précisons que l'expression "chefferie rituelle" se veut ici significativement différente de celle, plus usuelle, de "royauté sacrée" : il s'agit à mon sens de deux types d'institution qui, bien que très proches dans leurs fondements généraux, diffèrent sur un certain nombre de points très significatifs, qui imposent de reconnaître là deux modèles différents d'institutions politico-rituelles. Pour s'en tenir aux principales de ces différences, on peut noter que, alors que dans le modèle à royauté sacrée, le souverain assure par sa vigueur physique la prospérité de son royaume et doit théoriquement être mis à mort rituellement soit dès que sa santé donne des signes de fléchissement, soit au terme d'une durée fixée à l'avance, à moins qu'une calamité naturelle ne vienne précipiter son trépas en faisant la démonstration de la perte de son pouvoir, au contraire, dans le modèle à chefferie rituelle, le détenteur de la fonction suprême n'est jamais mis à mort car il n'incarne pas, dans son corps, la vigueur des forces germinatives qui assurent le bien-être de la population dont il est le chef. Selon un principe totalement inversé par rapport au modèle à royauté sacrée, on souhaite même que le chef soit rapidement affaibli par diverses maladies, car c'est alors le signe qu'il accomplit loyalement, et avec toute l'effica-

citée attendue, la fonction pour laquelle il a été intronisé : celle d'attirer sur sa personne l'essentiel des calamités qui, autrement, seraient susceptibles de s'abattre sur sa population.¹³

À Bassar, le bois sacré qui joue un rôle dans l'institution de cette chefferie particulière est réellement imposant. Il est si vaste qu'il figure, bien visible, sur la carte I. G. N. de la région. L'interdit de prélèvement est naturellement rigoureusement respecté – il se trouve toujours, dans les parages, l'un des ressortissants du clan du chef pour veiller à ce qu'aucun étranger ne s'approche de ce lieu – et celui relatif au feu est plus strictement observé encore : chaque année, tous les membres du clan – de loin le plus étendu de l'agglomération de Bassar, à l'image d'ailleurs de la dimension du bois sacré qui lui est associé – sont convoqués pour participer à la mise en place du pare-feu qui entoure le bois. C'est un travail considérable qui est en même temps une occasion importante de renouer les liens entre les différentes composantes du clan, dispersées entre plusieurs quartiers ; à cet égard, il s'agit d'une véritable "revigoration" des rapports sociaux internes au clan, laquelle, très symboliquement, se fait simultanément au tracé renouvelé des contours du bois, emblème du clan. Cette activité est conduite juste avant la grande cérémonie annuelle qui a pour théâtre le bois sacré : la libation rituelle de la bière obtenue à partir des prémices du sorgho. Cérémonie essentielle en ce que, par l'offrande de ces prémices, une nouvelle vigueur est insufflée à la puissance qu'abrite le bois sacré. La confection du pare-feu est par conséquent une activité qui, à la fois, prépare et opère directement une revigoration à différents niveaux : celui du groupe social associé à ce bois sacré, celui du bois sacré qui abrite la puissance et, enfin, celui de cette puissance elle-même.

Alors que, lorsqu'elles existent chez les Bwaba, de telles pratiques de mise en place d'un pare-feu sont le prétexte à des commentaires sur le caractère systématique des relations d'opposition entre bois sacrés et aires de feu, elles sont, dans l'exemple pris chez les Bassar, le point de départ d'un récit historico-mythique où de telles relations, jamais exprimées ouvertement, sont néanmoins inscrites

dans l'architecture du récit. Comme avec tout récit à teneur mythique, on a affaire à un matériel à forte teneur symbolique plus qu'à un ensemble de représentations conscientes et explicites. Avec, là aussi, pour conséquence, le fait que les articulations pertinentes prennent un caractère encore plus systématique.

Il fut un temps, dit ce récit, où les membres de l'une des fractions du clan du chef mettaient une mauvaise volonté évidente à faire leur part de travail dans la réalisation du pare-feu autour du bois sacré. Cela finit par agacer quelques-uns des autres ressortissants du clan. Un jour, l'un d'eux usa de sa puissance magique pour installer la lèpre sur la pierre sur laquelle le doyen de la fraction récalcitrante avait l'habitude de s'asseoir. Mais cet homme était lui aussi "puissant", et, lorsqu'il arriva sur les lieux, il fit usage de sa "clairvoyance" pour déjouer le piège qu'on lui avait tendu. Après quoi, de colère, il déclara que lui et les siens pouvaient fort bien se passer de la protection de l'instance associée au bois sacré, qu'ils avaient eux-mêmes la leur propre avec le site sacré qui lui correspond et qu'ils pouvaient parfaitement s'en contenter. De là est venue, dit le récit en guise de conclusion, la scission entre ce groupe autrefois membre du clan du chef et les autres composantes toujours intégrées à ce clan.

On peut voir à travers ce récit que, comme chez les Bwaba, un bois sacré est un marqueur de l'identité d'un clan puisque la dissidence de l'une de ses fractions est exprimée au moyen d'une dispute centrée sur la question de l'entretien de ce site. Mais la portée de ce récit est plus grande encore : il traite parallèlement de la relation entre bois sacré et aire de feu rituel. En effet, le site sacré auquel le doyen de la fraction dissidente fait référence n'est autre que celui où sont pratiqués les feux rituels. Ce personnage abandonne donc le bois sacré, emblème de tout le clan, suite au manque d'ardeur que manifestent les siens à constituer la protection de ce site contre les feux de brousse, suite également à l'attaque dont il a fait l'objet, qui lui destinait la lèpre, cette maladie que les Bassar associent très étroitement au feu,¹⁴ et il fait le choix de concentrer ses activités rituelles autour d'un autre site sacré, entièrement voué au feu celui-là.¹⁵ On ne saurait insister davantage sur la question centrale du feu comme étant celle au cœur de la relation entre le

13 La distinction entre les deux modèles est exposée en détail dans ma thèse (Dugast 1992 : 840–851), où l'on trouvera également une nouvelle lecture de certains exemples classiques considérés jusque-là comme d'authentiques royautés sacrées, mais qui, à la lumière de cette distinction, apparaissent en fait relever du second modèle, celui à chefferie rituelle. L'exemple bassar dont il est question ici relève de ce second modèle.

14 Les rapports symboliques entre lèpre et feu dans le symbolisme bassar sont présentés et analysés dans d'autres travaux (Dugast 1992 : 416–430 ; 1996 : 178).

15 Vocation à brûler qui, comme chez les Bwaba, s'est manifestée aux ancêtres par des feux nocturnes intempestifs.

bois sacré et l'aire de feu. Si le contexte bassar ne nous laisse d'autre choix que de passer par la structure symbolique de récits dont le message le plus apparent concerne moins les caractéristiques des sites eux-mêmes que les rapports entre certains groupes sociaux, de surcroît bien déterminés, on retrouve néanmoins des représentations proches de celles dont les Bwaba se font les commentateurs explicites. On pressent déjà que les représentations bassar, nécessitant des lectures plus indirectes, ont également la particularité d'associer indissolublement en un seul discours des considérations portant à la fois sur les caractéristiques écologiques de leurs sites sacrés et sur les portées sociologiques des interactions de ces sites avec les composantes de la société.

Mais poursuivons l'exploration. L'essentiel des rapports entre les deux sites sacrés se révèle à l'occasion des rites qui assurent le fonctionnement de la chefferie au cours des différentes périodes du règne d'un chef. Lors de son intronisation, le chef est au mieux de sa forme physique, il est également en possession de tous les instruments, notamment rituels, qui lui permettront de mener à bien sa tâche, laquelle consiste à détourner de la localité dont il est le souverain toutes les menaces qui planent sur elle. Il est intronisé en un premier lieu sacré, sur lequel, faute de place, je ne m'étendrai pas. C'est la suite et le terme de son règne qui doivent retenir notre attention ici. Le chef, dont les cheveux ont été rasés au moment de son intronisation, ne doit plus se les faire couper pendant toute la première partie de son règne. Lorsque sa tignasse atteint un volume imposant, il doit se rendre auprès d'un deuxième site sacré, qui n'est autre que l'aire de feu, où il demande humblement aux responsables de ce site de bien vouloir lui raser la tête. À ce stade de son règne, le chef est censé être fatigué, usé par la lutte incessante qu'il aura eue à mener pour détourner de sa population les calamités qui la menaçaient. Une grande partie de la souillure captée au cours de ce travail épuisant et dangereux est censée s'être accumulée dans ses cheveux. C'est pourquoi la coupe des cheveux du chef n'est pas une opération qui peut être menée à la légère. Elle est donc confiée aux responsables coutumiers du second site sacré que rencontre un chef au cours de son règne, le site des feux rituels. Car, en même temps que le chef est rasé, le feu doit être mis sur l'aire rituelle. Les deux opérations sont censées œuvrer de concert à la purification simultanée du chef et de la ville. Comme chez les Bwaba, la mise à feu de l'aire rituelle s'accompagne d'une vaste battue, à laquelle est conviée toute la population de l'agglomération, rituellement avisée la

veille.¹⁶ Après cette double purification, le chef, revigoré, est paré pour entamer une nouvelle phase de son règne. Il est à nouveau en mesure de détourner les calamités de tous ordres qui menacent de s'abattre sur sa population.

Mais ce répit est de courte durée. Malgré l'efficacité du rite de revigoration que constitue la mise à feu de l'aire rituelle combinée au rasage de la tête du chef, ce dernier ne retrouve jamais la pleine vigueur qu'il avait au commencement de son règne. Peu à peu il s'affaiblit irrémédiablement et finit par atteindre un tel état d'usure qu'il est sur le point de disparaître. Chez les Bassar, la disparition d'un chef est un événement qui fait l'objet de représentations précises. Autrefois, dit-on, à l'époque où la chefferie était encore souveraine et où par conséquent les détenteurs du pouvoir étaient des chefs au sens plein du terme, c'est-à-dire assumant jusqu'à leurs ultimes conséquences toutes les charges qui leur incombaient, ils ne mouraient pas, ils disparaissaient en s'enfonçant sous terre. Et une telle disparition ne se produisait pas n'importe où, elle se réalisait dans le bois sacré emblème du clan du chef déchu. C'est que, parvenu au terme de son règne, un tel chef, épuisé par le poids exorbitant de sa charge, n'était plus en mesure de remplir le rôle pour lequel il avait été intronisé. Incapable désormais d'assurer la protection de sa population face aux dangers qui la menaçaient, il se révélait dans le même temps impuissant à s'extraire de ses relations claniques, liens qu'il s'était efforcé de transcender durant toute la durée de son règne, de façon à agir en chef digne de ce nom, c'est-à-dire œuvrant pour le bien de toute une agglomération et non seulement de son clan. Désormais privé de toutes ces facultés exceptionnelles, il redevenait un simple ritualiste dont les compétences restaient confinées à l'intérieur de son clan et, à ce titre, sa disparition, devenue nécessaire, ne pouvait se produire qu'au sein du bois sacré qui est l'emblème de cette unité sociale.

Cette rapide présentation des matériaux bassar¹⁷ montre que, en dépit de différences parfois impor-

16 Et, comme chez eux, l'opération est d'une telle importance qu'elle doit être conduite dans les conditions et avec les acteurs requis, au moment fixé par les responsables rituels. Une sanction surnaturelle, infligée par la puissance associée à l'aire de feu, viendrait frapper tout inconscient qui, par mégarde, mettrait accidentellement le feu au lieu interdit. Néanmoins cette fois la sanction n'est pas la mort, mais la lèpre. On retrouve donc cette association si forte dans le symbolisme bassar entre la lèpre et le feu.

17 Le lecteur qui souhaiterait prendre plus ample connaissance de ces matériaux pourra se reporter aux passages de ma thèse (Dugast 1992 : 823–833) où ils sont plus abondamment exposés. Une analyse enrichie et complémentaire à certains égards en a été proposée plus récemment (Dugast 2004 : 235–242).

tantes, bois sacré et aire de feu présentent, dans cette population, des caractéristiques analogues à celles qui apparaissent chez les Bwaba. Les bois sacrés sont, chez les Bassar également, des marqueurs de l'identité clanique. Dans l'exemple qui a retenu notre attention (le bois sacré du clan détenteur de la chefferie), ce trait ressort moins, comme c'est si fréquemment le cas chez les Bwaba, à travers des représentations exprimant sans détours une forte consubstantialité entre les membres d'un clan et les arbres de leur bois sacré qu'à travers des éléments indirects décelables dans les prescriptions rituelles ou encore dans des récits à teneur historico-mythique : l'obligation, d'abord, pour toutes les fractions du clan, de participer chaque année au travail de confection du pare-feu tout autour du bois sacré, occasion majeure de resserrer les liens intraclaniques ; le récit, ensuite, de la dissidence d'une section du clan qui, traitant de la question de l'identité clanique, le fait au moyen de la référence centrale que constitue dans ces affaires le bois sacré ; les déclarations relatives à la disparition d'un chef au terme de son règne, enfin, qui, elles aussi, mais dans un contexte assez différent (celui d'un personnage très particulier en ce qu'il est censé s'abstraire de ses liens claniques dès le moment où il est investi de sa charge exceptionnelle, mais y est irrésistiblement ramené au fur et à mesure de l'avancée de son règne), reprennent cette question de l'identité clanique.

L'image d'une purification et d'un renouveau attachée à la mise à feu périodique de l'aire rituelle est elle aussi en vigueur chez les Bassar, où elle se double même de la purification et de la revigoration du corps du chef. En fait, il ne faudrait pas prendre ce dédoublement de l'idée de purification pour une expression plus affirmée de celle-ci. Car, comme en réponse à ce dédoublement, on note l'absence de commentaires aussi descriptifs et imagés que ceux que produisent les Bwaba pour expliquer les effets du passage du feu en matière de purification. C'est, encore une fois, que les Bassar n'ont pas élaboré un discours aussi explicite que celui des Bwaba ni sur les caractéristiques naturelles de leurs sites sacrés ni sur les effets attendus des pratiques rituelles qui leur sont associées. Le défaut de commentaires explicites est comme compensé (ou peut-être entravé ?) par la plus forte inscription dans une structure rituelle.

Bwaba et Bassar : deux appréhensions distinctes du milieu sur fond de perceptions communes

L'importance des points communs entre Bwaba et Bassar nous permet d'identifier comme constante le fait que les bois sacrés tendent à incarner un groupe humain, de type clan, dans sa pérennité, tandis que de leur côté les feux rituels sont des procédés visant à restaurer l'harmonie sociale, au niveau de la communauté locale (village ou agglomération) dans son ensemble, en jouant simultanément sur les registres sociologique (à travers un rite d'inversion au caractère festif) et symbolique (exprimant une purification généralisée) afin d'extirper les tensions de divers ordres accumulées pendant une période déterminée, correspondant en général à un cycle annuel. L'analyse des différences, quant à elle, nous fournit, comme c'est généralement le cas dans toute analyse comparative, deux moyens complémentaires d'approfondir l'interprétation. En premier lieu, en s'attachant à lire chaque variante comme une illustration spécifique d'une réalité sous-jacente commune, on s'efforce de déceler dans les particularités de chaque exemple autant d'éléments susceptibles de rendre plus explicites certaines des propriétés communes à toutes les configurations examinées, mais peut-être restées à l'état latent dans un grand nombre d'entre elles. En second lieu, en gardant à l'esprit que, pour une autre part, nombre des différences observées ne relèvent pas de semblables expressions variées d'une même réalité fondamentale, mais sont bien des différences significatives, qui requièrent dès lors une interprétation, on se donne les moyens à la fois de rendre compte de la diversité observée sans en réduire la richesse et d'élaborer un modèle plus englobant à la portée explicative plus grande.

La première démarche, qui, bien que reposant sur l'analyse des différences, complète en fait avant tout l'interprétation des points communs, nous permet de préciser certains aspects peut-être passés quelque peu inaperçus quant aux feux rituels. Ces feux, avons-nous dit, œuvrent, chez les Bwaba comme chez les Bassar, au déchargement des tensions et au rétablissement de l'harmonie sociale, ce par quoi ils s'articulent aux bois sacrés, qui, eux, incarnent la pérennité des unités sociales. L'exemple bassar, avec ses spécificités dues au contexte particulier de la chefferie rituelle, nous montre en outre que le travail de restauration de l'harmonie, réalisé au moyen des feux rituels, a un prix, et qu'il est une lutte, toujours à recommencer, contre les forces de désagrégation. C'est ce que rend particulièrement explicite le cycle de l'état de santé du chef : af-

faiblissement progressif, suivi, après l'accomplissement du rituel, du recouvrement de ses forces, avant une nouvelle période d'affaiblissement, et ainsi de suite, mais avec une irrésistible tendance au dépérissement jusqu'à la disparition définitive du souverain.

Cet appoint fourni par l'analyse du cas bassar permet de faire un retour sur les caractéristiques naturelles des sites sacrés considérés. L'opposition entre dense concentration d'arbres et vaste étendue herbeuse se charge en effet d'un sens nouveau : elle connote, pour les intéressés, l'opposition entre le pérenne et l'éphémère, mais également entre le stable et le cyclique. En effet, à la différence des arbres dont la présence résiste au cycle annuel et s'affirme même au fil des années, les herbes, qu'elles soient annuelles ou vivaces, donnent l'impression d'avoir disparu au cœur de la saison sèche pour soudain réapparaître jusqu'à proliférer avec l'entrée en vigueur de la saison des pluies. Ce contraste est encore plus net s'agissant des aires de feu rituel où, chaque année, au début de la saison sèche, la strate herbacée est sévèrement entamée par le feu, sinon pratiquement anéantie.

Si nous abordons maintenant le domaine des différences proprement significatives, il nous faut d'abord nous arrêter sur l'opposition majeure entre les représentations, respectivement chez les Bwaba et chez les Bassar, concernant les deux types de sites sacrés. Qu'il s'agisse des bois sacrés ou des aires de feu, nous avons décelé une distinction fondamentale entre un discours plutôt explicite chez les Bwaba et des représentations plutôt inscrites dans le rituel chez les Bassar, cette inscription venant comme masquer, ou entraver, l'explicitation du discours. À moins que l'on ne considère que ce sont plutôt les discours explicites des Bwaba qui viennent suppléer la faiblesse, chez eux, des rituels comme supports de leurs représentations. Mais il y a plus derrière cette différence : l'inscription dans le rituel si forte chez les Bassar concerne un complexe très particulier, celui de la chefferie, ce qui n'est pas anodin. Ce complexe a en effet pour objet de placer un personnage particulier, le chef, en position d'intermédiaire entre la population dont il est le souverain et le monde surnaturel dont il doit gérer les forces. Ce que révèle la comparaison entre les deux populations, c'est que cette position intermédiaire, le chef l'occupe également dans le domaine des relations entre la société et le milieu naturel ; mieux, il l'occupe aussi, même si c'est parfois en creux, vis-à-vis des sites sacrés que nous avons considérés. Chez les Bwaba en revanche, aucune figure aussi fortement investie par le rituel ne vient s'interposer entre les membres de la société et les

sites sacrés en rapport avec leur appréhension du milieu. Cette différence est particulièrement bien illustrée dans le domaine des représentations de la purification produite par le feu.

Chez les Bwaba, c'est directement le feu qui est censé agir sur les mauvais esprits, et des descriptions assez précises sur le parcours du feu et ses effets purificateurs, très localisés et progressifs, suivant une progression analogue à celle du feu réel sur l'aire de feu sont fournies. En revanche, les Bassar se soucient beaucoup moins de ces aspects "concrets". Ce qui leur importe, c'est que leur chef soit à nouveau en mesure de faire face à toutes ses obligations. On ne purifie pas directement le milieu et le village, en chassant localement les mauvais esprits par le feu, on purifie avant tout le chef, et c'est ce dernier qui, ensuite, se charge, seul, de traquer les mauvais esprits.

Nous avons vu que les Bwaba liaient étroitement les caractéristiques naturelles de leurs sites sacrés aux prescriptions rituelles qui y sont attachées. De cette façon, avons-nous dit, il se produit une conjonction entre la puissance inégalable des forces issues de la nature et la portée sociale des injonctions rituelles. Les Bassar, qui n'ont pas une même appréhension directe de la nature, ont besoin de la figure centrale du chef pour atteindre le même résultat. Là où les Bwaba produisent un discours sans ambiguïté sur l'intimité de la relation qui unit, autour d'un site donné, ses caractères écologiques aux prescriptions rituelles dont il fait l'objet, les Bassar s'en dispensent en se référant à la figure du chef. C'est autour de ce personnage que se réalise, indirectement, la synthèse nécessaire. Le chef y contribue notamment en se soumettant aux rites que lui impose sa charge et en adoptant une conduite dictée par sa fonction. C'est par eux que son action se trouve en prise avec les forces issues de la nature.

Des Bwaba aux Bassar, nous avons donc des sites sacrés fort semblables, notamment en ce qu'ils associent étroitement des caractéristiques écologiques d'un certain type à des prescriptions rituelles d'un type correspondant, tout en attribuant à chacun des ensembles ainsi formés des propriétés similaires. Des sites sacrés qui ne sont pas à proprement parler naturels, mais dont le rapport à la nature est central, aussi bien parce que ces sites sont d'abord caractérisés par leur couvert végétal proche de celui qu'ils avaient à l'origine, que parce que les pratiques qui leur sont associées sont une composante essentielle du sens que leur attribuent les populations qui les gèrent. L'efficacité symbolique de ces sites sacrés repose ainsi précisément sur le fait qu'ils sont en grande partie naturels tout en ne l'étant pas pleinement. D'une société à l'autre,

cet aspect est constant, ce qui témoigne de son caractère fondamental pour les sociétés de savane de l'Afrique de l'ouest. Les usages variés dont ces éléments fondamentaux sont l'objet révèlent leurs propriétés sémantiques : quel que soit le contexte dans lequel ils prennent place, ils expriment toujours des contraintes incontournables auxquelles ces sociétés se sentent soumises.

Mais ces contraintes leur paraissent si essentielles que la manière dont elles sont perçues, puis gérées, soit directement (comme chez les Bwaba), soit par la médiation d'un personnage sacrifié à cette cause (comme chez les Bassar), neutralise d'emblée ou au contraire porte en germe les conditions d'un début de différenciation d'un pouvoir politico-rituel centralisé. Dans cet enjeu de l'émergence d'un tel pouvoir, bien d'autres éléments et facteurs interviennent. Mais ceux que sont les supports des relations que les hommes entretiennent avec certaines composantes de leur environnement y occupent une place de choix.

Références citées

Boni, Nazi

1962 Crépuscule des temps anciens. Chronique du Bwamu. Paris : Présence Africaine.

Capron, Jean, et Ambou Traoré

1987 Le grand jeu. Le mythe de création chez les Bwa-Pwesya, Burkina Faso. Ouagadougou : Université de Ouagadougou ; Tours : Université de Tours.

Cartry, Michel

1993 Les bois sacrés des autres. Les faits africains. In : O. de Cazanove et al., Les bois sacrés. Actes du Colloque international, Naples, 23–25 Novembre 1989 ; pp. 193–208. (Collection du Centre Jean Bérard, 10)

Descola, Philippe

1999 Les natures sont dans la culture. *Sciences humaines* 23 : 46–49. [Hors-série]

2000 L'anthropologie et la question de la nature. In : M. Abélès, L. Charles, H.-P. Jeudy et B. Kalaora (éds.), *L'environnement en perspective. Contextes et représentations de l'environnement* ; pp. 61–83. Paris : L'Harmattan.

Dugast, Stéphane

1992 Rites et organisation sociale. L'agglomération de Bassar au Nord-Togo. Paris. [Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales]

1996 Meurtriers, jumeaux et devins. Trois variations sur le thème du double (Bassar, Togo). *Systèmes de pensée en Afrique noire* 14 : 175–209.

1998 Bosquets sacrés et feux rituels chez les Bwaba du Burkina Faso. Éléments de comparaison avec les Bassar du Togo. (Présenté au Symposium UNESCO "Les sites sacrés naturels", Paris, 22–25/9/1998.)

2004 Une agglomération très rurale. Lien clanique et lien territorial dans la ville de Bassar (Nord-Togo). *Journal des Africanistes* 74 : 203–248.

Dupire, Marguerite

1976 Chasse rituelle, divination et reconduction de l'ordre socio-politique chez les Serer du Sine (Sénégal). *L'Homme* 16/1 : 5–32.

Guillot, Bernard

1980 La création et la destruction des bosquets koukouya, symboles d'une civilisation et de son déclin. *Cahiers O. R. S. T. O. M.* 17 : 177–189. (Série Sciences Humaines : L'arbre en Afrique tropicale. La fonction et le signe)

Liberski, Danouta

1991 Les dieux du territoire. Unité et morcellement de l'espace en pays kasena (Burkina Faso). Paris. [Thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études, V^{ème} section]

Liberski-Bagnoud, Danouta

2002 Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie. Paris : C. N. R. S.

Perrot, Claude-Hélène

1967 *Be di murua*. Un rituel d'inversion sociale dans le royaume agni de l'Indonésie. *Cahiers d'études africaines* 7/27 : 434–443.

Rattray, R. S.

1932 The Tribes of the Ashanti Hinterland. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

