



HAL
open science

Richesse et choix prénatal chez les Bassar du Togo

Stéphan Dugast

► **To cite this version:**

Stéphan Dugast. Richesse et choix prénatal chez les Bassar du Togo. Baroin, C.atherine ant Michel, Cécile. Richesse et sociétés : actes du 9ème colloque de la MAE, Maison Archéologie Ethnologie, René Ginouvès; De Boccard, pp.175-185, 2013, Colloques de la Maison Archéologie et Ethnologie, René Ginouvès, 978-2-7018-0337-1. hal-01845665

HAL Id: hal-01845665

<https://hal.science/hal-01845665v1>

Submitted on 30 Aug 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

Richesse et choix prénatal chez les Bassar du Togo

Stéphan Dugast
(IRD/MNHN)

Aborder la question de la richesse chez les Bassar du Togo offre un bon exemple de la multiplicité des pistes qui s'offre pour ce type d'investigation dans une société africaine. Certaines de ces pistes ont été empruntées, avec des fortunes diverses, par quelques-uns des spécialistes de ce groupe ethnique, d'autres, en revanche, restées inexplorées, paraissent aujourd'hui présenter des perspectives plus prometteuses.

Avec une production métallurgique précoloniale de grande ampleur — que les archéologues allaient bientôt mesurer comme l'une des plus importantes en volume du continent, dépassant largement les besoins locaux et permettant donc une commercialisation des produits avec les populations voisines¹ —, le pays bassar a été assez tôt considéré comme un lieu d'accumulation de richesses, avec le cortège de transformations sociales qui accompagne d'ordinaire, pense-t-on en tout cas, un tel phénomène. Certaines études ont ainsi conclu à l'existence de processus concomitants se renforçant mutuellement (différenciation sociale, centralisation politique, spécialisation artisanale, développement des échanges et concentration de la population en de grosses bourgades)², sans parvenir toutefois à mettre en évidence de manière probante l'émergence d'une classe d'hommes riches. Des recherches ultérieures ont montré qu'en réalité, pour ceux d'entre eux qui sont incontestables, ces phénomènes n'interagissaient que très marginalement les uns avec les autres du fait d'un fort cloisonnement imposé par des usages rituels qui étaient eux-mêmes responsables, bien plus que les facteurs d'ordre économique d'abord évoqués, de la mise en place d'une chefferie à caractère avant tout politico-rituel ou encore de la formation de localités densément peuplées³. L'absence de réels pôles de concentration des richesses en dépit de facteurs ou d'indices réputés être associés à ce type de processus s'expliquait ainsi en partie. Vingt ans plus tard, le phénomène continue d'étonner les archéologues, contraints désormais d'inverser le sens de leurs problématiques habituelles : comment, dans un contexte *a priori* si favorable, expliquer une différenciation de richesses si peu marquée⁴ ?

De fait, aucune forme d'exhibition de richesse dont, en de nombreux groupes ethniques et avec des degrés d'ostentation variables, s'enorgueillissent certaines fractions de la société n'est repérable chez les Bassar. Rien de semblable aux fêtes de richesse si caractéristiques de quelques sociétés du sud de la Côte d'Ivoire⁵, ni même aux phénomènes plus discrets bien que tout aussi explicites tels que le « panier trésor » des Bobo méridionaux du Burkina Faso, exposé lors des funérailles afin de vanter la richesse d'un groupe clanique⁶, et pas même encore à ces expressions inscrites, chez les Ouatchi du sud du Togo, dans les pratiques rituelles de vodous d'affinité utérine, fortement connotées à l'idée de richesse et de possession de biens, notamment dans leur opposition aux vodous d'affinité masculine⁷. En l'absence de toute expression manifeste de ce type chez les Bassar, ne faut-il pas se résoudre à explorer une tout autre voie ? Tout un courant d'anthropologie économique s'est attaché à montrer qu'en de nombreuses

¹ DE BARROS 1986.

² GBIKPI-BENISSAN 1976, MARTINELLI 1982.

³ DUGAST 1992.

⁴ DE BARROS 2012.

⁵ PAULME 1971, MEMEL-FOTÉ 2007.

⁶ ALFIERI 1994.

⁷ HAMBERGER 2009.

sociétés africaines la véritable richesse est formée par la descendance que se constitue chaque individu et, au-delà, tout groupe lignager. Autour de cet enjeu se structurent les systèmes d'échange des femmes, productrices de la descendance, et ces échanges sont souvent médiatisés par le versement d'une compensation matrimoniale ou par des prestations en travail. La question de la reproduction des groupes, donc celle de la production d'une descendance, apparaît ainsi étroitement intriquée avec d'authentiques pratiques économiques. Il devient donc possible, au prix de ce décentrage, d'identifier les domaines de l'activité sociale où se logent, de façon peu explicite au premier abord, les faits de richesse.

Les grands traits de l'organisation sociale bassar correspondent bien à ce type de modèle. Les pratiques les plus manifestes en matière de circulation de biens sont sans conteste celles relatives aux enjeux de la reproduction des unités sociales, qu'il s'agisse des flux de bovins, dont les troupeaux sont une forme dominante de thésaurisation dans cette société, interagissant étroitement avec les échanges matrimoniaux⁸, ou encore de l'acquisition d'esclaves (pour la plupart, enfants achetés auprès des Kabyè voisins qui, sujets à une très forte pression démographique, trouvaient ainsi simultanément le moyen de tirer parti de la relative opulence des Bassar⁹). À ces pratiques qui visent de toute évidence à convertir une forme de richesse matérielle en un capital humain au service de la reproduction lignagère s'ajoutent les discours courants selon lesquels la richesse véritable est celle en hommes.

On aurait toutefois tort de croire que la conception de la richesse en vigueur chez les Bassar tient tout entière en de tels discours et pratiques. De nombreux informateurs, conscients qu'il s'agit en réalité d'une forme de conversion de la richesse matérielle en autre chose, certes socialement valorisé, mais qui ne se confond cependant pas avec la richesse en soi, tiennent à maintenir la distinction. Ils sont aidés en cela par certains traits de leur culture qui retiendront notre attention.

Un conte bassar, d'une exceptionnelle densité en ce qu'y sont exprimés des pans entiers des représentations à l'œuvre dans cette société sur de multiples plans, débute par une scène où deux personnages, avant leur naissance, sont sommés de faire un choix qui engage leur destinée terrestre. Or, ce choix met en balance l'obtention d'une nombreuse descendance et l'acquisition de la richesse. Il n'y a donc pas confusion entre les deux formes, et il existe bien une notion de la richesse en soi. La suite du récit, dans sa partie initiale, permet de se faire une première idée de cette notion : les deux personnages, venus au monde à peu près en même temps, sont aussi appelés à vivre en voisins. La cour de l'un grouille d'enfants, bientôt affamés, celle de l'autre regorge de biens particulièrement prisés : bœufs, moutons, argent (sous forme de cauris, coquillages qui tenaient lieu de monnaie dans cette partie de l'Afrique durant la période précoloniale). La richesse en tant que possession de biens d'une certaine catégorie (têtes de bétail mais aussi accumulation de monnaie) est donc bien considérée, chez les Bassar, comme une notion spécifique. C'est à cette forme de richesse que, si l'on se tourne vers le lexique, le terme bassar de *tigaajati* (« richesse ») est réservé. Par opposition, le terme correspondant à l'autre choix, celui opéré par l'autre protagoniste du conte, est celui de *mmaal*, terme que l'on peut traduire par « descendance » ou « fécondité ». Cet exemple révèle ainsi que si « richesse » (au sens de possession de biens) et « fécondité » (au sens de possession d'une descendance) sont tous deux conçus comme des bienfaits que chacun peut souhaiter, ils sont pensés dans la distinction, et même — c'est d'ailleurs le point de départ du conte — dans un rapport dialectique.

La même conception se retrouve hors de l'univers du conte. Discourant en termes généraux sur la notion de richesse, les informateurs en arrivent à introduire la distinction entre deux registres de notions : le niveau des propos humains ne saurait se confondre avec celui des

⁸ DUGAST 1992 : 283-300.

⁹ DUGAST 1992 : 110-111 ; 200-205.

considérations objectives. Seul le point de vue des humains fait apparaître une descendance nombreuse comme la forme la plus aboutie de la richesse : « C'est nous, les personnes, qui disons que *mmaal* [la fécondité] est *tigaajakpaandi* [la "grande" richesse, la richesse par excellence] ». Sur le plan des considérations objectives en revanche, il faut se référer aux catégories que la culture bassar reconnaît comme celles en vigueur dans le monde de l'origine, le monde où tout est créé. Or, dans ce monde, ainsi que le restitue le conte mentionné, *mmaal* et *tigaajati* sont des qualités distinctes.

L'une des tensions narratives de ce récit joue pleinement de l'écart entre ces deux types de conceptions. Comme en toute affaire de destin, le drame se noue autour de cette différence de perception : la richesse en soi semble un bien souhaitable, mais au contact des rugosités de l'existence elle se révèle vaine tant qu'elle est réduite à elle-même. Elle correspond alors à cette forme de richesse que les Bassar désignent du nom de *tigaajakulindi*, « richesse sèche ». Sans transmission à une descendance, elle est dépouillée de son sens. Toutefois, cette affirmation désabusée énonce en parfaite connaissance de cause un point de vue exprimé depuis le monde des humains, et elle ne retire rien au fait que la notion de richesse en soi est parfaitement reconnue : c'est, assure-t-on, la notion de *tigaajati* telle qu'elle se présente dans le monde de l'origine.

Une incise mérite d'être faite à ce niveau : s'inspirant des travaux d'Albert de Surgy sur les conceptions des Mwaba-Gurma du Nord-Togo au sujet du monde de l'origine¹⁰, Jean-Pierre Jacob, dont les recherches portent sur les Winye du Burkina Faso, avance l'idée selon laquelle la représentation première de la richesse est celle du monde de l'origine lui-même, ce monde qui ne connaît pas de limites. Ne connaissant aucune restriction, les biens qu'il abrite ne sont toutefois pas directement accessibles aux hommes : c'est au moyen de demandes effectuées dans un cadre rituel que ceux-ci espèrent détacher de ce monde de quoi « augmenter la quantité disponible de richesses »¹¹. Danouta Liberski-Bagnoud, livrera d'ailleurs peu après¹² aux spécialistes des sociétés de l'aire culturelle voltaïque (à laquelle se rattachent tous ces groupes ethniques) un modèle qui approfondit cette idée : chez les Kasena où elle travaille, tout un pan de l'activité rituelle consiste, notamment à travers un maillage territorial spécifique, à se donner les moyens de se connecter périodiquement au monde de l'origine pour y puiser la matière séminale appelée à ensemercer les unités territoriales, leur apportant tout ce qui est nécessaire à la vie d'une communauté¹³. Si l'on suit J.-P. Jacob, on pourrait donc retenir que c'est le monde de l'origine dans son ensemble qui, par essence, connote l'idée de richesse. Tout en partageant une telle conception dans ses grandes lignes, les Bassar, on l'a vu, proposent un schéma où la notion de richesse, plus restrictive, est aussi plus précisément et plus rigoureusement définie : de ce vaste monde, seule une parcelle — celle désignée du terme de *tigaajati* — peut être reconnue comme reflétant plus strictement le concept de richesse.

La question qui nous retiendra sera donc celle des spécificités de ce concept de *tigaajati* appréhendé comme un élément du monde prénatal, c'est-à-dire un élément de la destinée, correspondant comme tel à la richesse en puissance, avant ses réalisations terrestres. Celles-ci seront examinées dans un second temps à travers les procédures rituelles mises en place en fonction des situations.

Le monde prénatal et les choix individuels qui y sont effectués

Les Bassar ont, sur la notion de choix prénatal, des croyances très proches de celles que l'on trouve en de nombreuses sociétés voltaïques¹⁴. Sur la base de ce fonds commun, les croyances

¹⁰ SURGY 1983.

¹¹ JACOB 1988 : 137.

¹² LIBERSKI 1991.

¹³ Voir également LIBERSKI-BAGNOUD 2002.

¹⁴ Ainsi, chez les Tallensi et les Nankana (ou Nankanse) du Ghana (respectivement étudiés par Meyer

bassar comportent certaines inflexions qui leur sont propres.

On s'en tiendra ici aux seuls éléments dont il sera question dans la suite de cet article¹⁵. À peine créé, avant même d'être introduit dans le ventre de sa mère, le sujet est mis en demeure, au moment de prendre congé de son créateur, de formuler son choix quant aux éléments (les Bassar parlent de « choses », *tiwan*) qu'il souhaite retenir pour sa prochaine vie terrestre, parmi les hommes. Les plus souvent mentionnées de ces « choses » sont *tigaajati*, la richesse, *mmaal*, la fécondité, *ticati*, le mariage, *ngbansɔŋfi*, la paix, *ngbampɔn*, la santé (2010 : 251). C'est à cette situation de l'énoncé d'un choix prénatal que fait référence le conte dont il a été question plus haut, opposant deux personnages conduits à retenir deux options contrastées.

Tigaajati, en tant que notion de richesse, correspond donc pour les Bassar au choix, arrêté par le sujet lui-même, d'un trait particulier du destin parmi d'autres possibles qui lui sont proposés dans le monde prénatal. Une fois sa vie terrestre commencée, *tigaajati* se manifeste avant tout sous la forme d'un type de « chance » (*diyimɔɔl*) qui échoit à l'individu et dont les caractéristiques principales sont en gros de deux ordres : tout ce que la personne souhaite posséder, elle le comptera bientôt parmi ses biens ; en outre, tout ce qu'elle entreprend réussit, la moindre de ses initiatives produit des résultats. Mais, envisagée davantage en tant qu'état, *tigaajati* c'est la possession de biens spécifiques : « Si tu prends *tigaajati* [dans le monde de l'origine], les moutons, les chèvres, les bœufs, c'est chez toi ; l'argent, c'est chez toi. »

Avant de nous arrêter sur les spécificités de *tigaajati* par rapport aux autres « choses » prénatales, quelques propriétés essentielles que toutes ont en commun doivent être présentées pour l'intelligibilité de ce qui va suivre. L'individu, au moment où il arrête son choix prénatal, est encore loin d'être formé : il n'est que la préfiguration de l'être qu'il est appelé à devenir une fois parvenu sur terre. Encore partie intégrante de ce monde de l'origine où tout n'est qu'à l'état de germe¹⁶, il se trouve lui-même dans un état similaire. Les Gourmantché, dont les conceptions, très proches sur ce plan de celles de leurs cousins bassar, en rendent plus explicites certains aspects, qualifient d'ailleurs le *kikilga*, l'être qui formule son choix prénatal, de « petit être commençant »¹⁷. Dans leurs commentaires au sujet de cette expression, ils ajoutent qu'il « est déjà le tout de l'homme »¹⁸. Une personne encore à l'état de germe — chez les Bassar, il s'agit du *kinan*, l'« âme » en quelque sorte — formule donc un choix au sujet de « choses » qui, pour la plupart (mais pas dans leur totalité, différence essentielle nous le verrons), partagent son état : il s'agit de « choses » germinales. On comprend dès lors qu'il faille attendre non seulement la naissance de l'individu, c'est-à-dire son arrivée parmi les hommes, mais encore sa croissance jusqu'à l'âge adulte, pour qu'il se trouve en pleine possession de ses « choses », elles aussi parvenues alors au terme de leur développement. Jusque-là, ces « choses » restent en lui à l'état de potentiel non encore pleinement réalisé. On dit d'elles en effet qu'il les détient en son corps et

FORTES 1959, 1987 et par R.S. RATRAY 1932), chez les Mwaba-Gurma du nord-Togo (travaux d'Albert DE SURGY 1979, 1983) et chez les Gourmantché du Burkina Faso (travaux de Michel CARTRY 1973 et Richard SWANSON 1985), de telles croyances ont été explorées de façon systématique. On trouvera dans CARTRY 1999 une présentation de synthèse de ces travaux.

¹⁵ Le lecteur intéressé pourra trouver dans d'autres publications des présentations plus complètes de la notion de choix prénatal chez les Bassar (DUGAST 2002, 2009b, 2010). Sur certains points particuliers toutefois, des précisions ont été recueillies sur le terrain depuis, de sorte que le schéma présenté ici, même dans sa forme condensée, présente quelques divergences ponctuelles avec ce qui a été livré dans les publications mentionnées.

¹⁶ Ainsi, au sujet des Kasena du Burkina Faso, Danouta LIBERSKI-BAGNOUD (2002 : 175) fait usage des expressions « matière germinale originaire » ou encore « germen céleste » pour qualifier l'état des semences présentes dans le monde de l'antériorité. Des variantes de ces représentations se trouvent en d'autres populations voltaïques, l'une des plus remarquables étant celle conceptualisée sous le vocable de *tagama* chez les Gourmantché (CARTRY 1981 : 211), dont le correspondant chez les Mwaba-Gurma du Togo est celui de *tágm* (SURGY 1983 : 50).

¹⁷ CARTRY 1973, p. 255. Voir également CARTRY 1999, p. 70, p. 72 (CARTRY 2010, p. 62, p. 65).

¹⁸ CARTRY 1973, p. 256.

que leur développement se fait au rythme de la croissance de l'enfant.

Ce sont donc en réalité trois composantes essentielles de la personne qui croissent au même rythme : son corps (*tiwun*), son « âme » (*kinan*) et ses « choses » (*tiwan*). Que l'âme et le corps grandissent et se fortifient tous deux de conserve, bien des faits l'attestent. Dans les interactions dont le monde invisible est le théâtre, des rapports de force s'instaurent entre les protagonistes. Les humains n'y échappent pas, eux dont certaines composantes relèvent de ce monde invisible. Parmi eux, les *binikpitib* (litt. les « mauvaises personnes ») sont particulièrement redoutés par les autres humains (les personnes ordinaires) : soit que ces *binikpitib* cherchent à dérober (« en double », c'est-à-dire en agissant dans le monde invisible) ces fameuses « choses » détenues par d'autres personnes (nous reviendrons là-dessus car le problème est complexe), soit qu'ils tentent de s'en prendre à leur « âme » (ce sont alors des « mangeurs d'âmes », des sorciers). En ce qui concerne ce dernier risque, on considère que le *kinan* (l'âme) d'un enfant est particulièrement vulnérable et que, n'étaient certaines protections dont on l'entoure, il serait une proie facile pour les sorciers. Parmi ces protections, il y a toutes celles que les humains (l'entourage de l'enfant) sollicitent, notamment au moyen de diverses pratiques rituelles¹⁹. Mais il y a aussi les protections spontanées de certaines instances de l'invisible, dont la plus importante émane de l'entité la plus personnellement attachée à l'enfant : son *usindaan*, c'est-à-dire son ancêtre tutélaire, cet aïeul particulier qui a joué un rôle décisif lors de la conception de la personne²⁰. Or, la vigilance de cet ancêtre s'atténue à mesure que l'enfant se développe²¹. Pourquoi ce relâchement progressif ? Parce que, tout comme son corps, le *kinan* de l'enfant se fortifie avec le temps et devient de moins en moins vulnérable aux attaques des sorciers, rendant peu à peu moins vitale la garde de l'ancêtre tutélaire.

Tel est le schéma général. À cette situation courante fait écho une autre, considérée comme exceptionnelle en ce qu'elle ne concerne que certaines personnes. Celles-ci, au destin du coup hors du commun, portent leur choix prénatal sur une « chose » qui est non pas à l'état de germe, comme c'est la norme, mais qui se présente déjà toute constituée. Ne pouvant loger dans le corps du sujet en raison de leur format qu'on pourrait dire « hors gabarit », de telles « choses » seront saisies en main par la personne. On reconnaît de tels sujets par le fait qu'ils viennent au monde les poings fermés : c'est qu'ils tiennent fermement cette chose si précieuse et que convoitent déjà toutes sortes de « mauvaises personnes » (*binikpitib*) prêtes à en déposséder le nourrisson. Tout un ensemble de gloses particulièrement développées accompagne cette déclaration. Il n'est pas possible de les présenter toutes, mais certains de leurs prolongements dans le domaine des pratiques rituelles nous retiendront.

On a donc affaire à une dualité qui oppose un schéma courant à un autre à caractère original, attaché aux destins d'exception. Dans le premier cas, la réalisation de la part de destinée associée à la « chose » choisie est différée, et se caractérise par une lente progression. Dans le second, elle est effective dès la venue au monde de l'enfant. Quand il s'agit de la richesse, cela signifie que dans le schéma ordinaire ce n'est qu'une fois parvenue à l'âge adulte que la personne sera en mesure de profiter pleinement du potentiel que lui confère son choix prénatal. Tandis que dans le schéma exceptionnel, dès l'arrivée de l'enfant, on constatera des changements notables dans la maisonnée : les proches du nouveau-né, à commencer par ses géniteurs, connaîtront une réussite immédiate quel que soit le travail auquel ils s'adonneront. Plus tard, mais alors qu'il est encore enfant, ce sera l'intéressé lui-même qui verra le moindre de ses efforts amplement récompensé : aussi, se verra-t-il confier certaines tâches cruciales pour le bien-être de la famille.

¹⁹ En particulier, en confectionnant des amulettes (voir à ce sujet DUGAST 2012).

²⁰ Sur cette figure essentielle, voir DUGAST 2009b, 2010.

²¹ Phénomène également observé par Michel Cartry chez les Gourmantché au sujet du *ngali* (CARTRY 1987 : 157), équivalent gourmantché de l'*usindaan* bassar.

Le revers de la médaille pour ces destins d'exception est que cette réussite précoce n'aura de caractère durable que si les parents du nouveau-né sont suffisamment vigilants pour déceler assez tôt l'origine de leur soudaine fortune et que, consultations de devins aidant, ils prennent conscience de la nécessité d'accomplir sans attendre les rites nécessaires. Ici à nouveau, la démarche n'est en rien spécifique à *tigaajati*, la richesse, elle s'impose quelle que soit la nature de la « chose » introduite dans la famille avec l'arrivée du nouveau-né. En attendant que l'enfant — en réalité son *kinan*, on l'a vu — soit suffisamment vigoureux pour défendre lui-même sa « chose » contre les appétits des mauvaises personnes, il faut sans délai « arranger » (*ɲaŋki*) cette « chose » afin de l'arrimer dans la maisonnée. D'être hors gabarit, la « chose », on l'a vu, ne peut, dans ces cas exceptionnels, loger dans le corps de l'enfant où elle serait amenée à croître au même rythme que son détenteur. Tenue pour cette raison dans sa main encore bien frêle, elle est, pour les « mauvaises personnes » — qui sont nécessairement des clairvoyants, dotés du pouvoir de double vue —, non seulement à portée de vue mais aussi à portée de leurs méfaits (en l'occurrence, le vol). Si par malheur, profitant du dénuement initial de l'enfant, ces « mauvaises personnes » parvenaient à s'emparer de sa « chose », celle-ci serait perdue à jamais pour la famille. De là l'urgence à agir.

En réalité, le rite à accomplir n'assure la protection de la « chose » que de façon indirecte. Celle-ci, d'être déjà toute constituée — dans ces cas d'exception —, apparaît aussi sous les traits d'une puissance autonome. À ce titre, elle attend de ses hôtes humains que ceux-ci la traitent dignement, au moyen d'offrandes rituelles, faute de quoi elle pourrait faire défection. Ce sont ces gratifications rituelles accordées à la « chose », assorties d'un montage particulier, que les Bassar désignent du nom d'« arrangement » (*diŋaŋkil*).

Les pratiques rituelles : de la richesse céleste à la richesse terrestre

La « chose » que l'enfant tient en main à la naissance (situation correspondant à un cas de destin exceptionnel, on s'en souvient) n'est pas visible aux humains ordinaires. L'opération rituelle à accomplir pour la fixer dans ce qu'on peut appeler sa famille d'accueil vise d'abord à la matérialiser au moyen d'un mode particulier de figuration. Diverses options se présentent dont, pour des raisons de place, on ne retiendra ici que la plus courante. Une calebasse d'une espèce particulière²², à la coque très fine et que l'on divise en deux parties constituant une sorte de boîtier avec son couvercle, est apprêtée. À l'intérieur, sur un lit de sable blanc (sable de rivière), est déposé soit un œuf, soit des noix de kola, soit des cauris, objets en lesquels, d'une certaine manière, s'incarne la « chose », le reste du montage en constituant en quelque sorte l'autel. La suite de l'opération consistera à effectuer, selon des procédures gestuelles et verbales qu'il serait trop long de présenter et d'analyser ici, les offrandes destinées à la « chose » apportée par le bébé.

Cette procédure est donc commune à tous les types de « choses » qu'un nouveau-né, porteur d'un destin hors norme, est susceptible d'amener avec lui. Dans certains cas, cette « chose » sera *tigaajati*, la richesse. Correctement entretenue par le truchement des actions rituelles requises, elle assurera à son détenteur, mais aussi à la famille où il a vu le jour, une grande aisance matérielle. Ainsi qu'on l'a dit, à côté de cette forme de destin associée à la richesse qui connaît un développement exceptionnel, il s'en trouve d'autres de moindre envergure, bien que tout aussi nettement caractérisées : ce sont les cas où *tigaajati*, la « chose » richesse prise dans le monde prénatal, l'a été sous forme ordinaire et s'est développée au même rythme que l'enfant. Pour ces cas ordinaires, en principe aucune pratique rituelle n'est nécessaire. Jusqu'ici, quel que soit le cas, on n'a rien qui soit propre au domaine de la richesse parmi les « choses » prénatales

²² Que les Bassar dénomment *kuwantɔkɔu*, à la différence des calebasses ordinaires qu'ils désignent du nom de *kuyuu*. Pour l'usage qui est décrit ici, cette calebasse est en outre d'un format réduit, de sorte qu'elle est souvent appelée *kiwantɔkɔbiki* (lit. : « l'enfant [*kibiki*] de *kuwantɔkɔu*).

susceptibles d'être choisies par le *kinan* d'une personne.

Là où le domaine de la richesse présente une réelle singularité, c'est dans l'existence d'une forme « terrestre » de dévolution d'un tel destin. Pour une personne qui, avant sa naissance, n'aurait choisi *tigaajati* ni sous forme exceptionnelle ni sous forme ordinaire, il est possible d'en faire l'acquisition au cours de son existence terrestre. Mais cette ultime et tardive possibilité ne lui est proposée que dans de très rares cas, qui supposent au préalable une forme de « mariage » de la part d'une entité surnaturelle bien spécifique. Par « mariage » dans ce sens, les Bassar entendent le désir ardent de ladite entité qui, séduite par le caractère de la personne, provoque une rencontre, en général en brousse, au moyen d'un signe que le devin consulté interprètera comme la manifestation d'une demande d'alliance. De toutes les « choses » susceptibles d'entrer dans la composition du destin d'une personne, seule la richesse présente cette option.

Une telle possibilité existe pourtant dans un tout autre domaine, qui constitue en quelque sorte le parangon de ce type de relation : un *diwaal* (entité parfois associée, entre autres, à la pratique de la divination), peut ainsi s'« éprendre » d'un individu et lui imposer de lui rendre un culte. Lui imposer car, à la différence du cas de la richesse où le sujet est libre de se détourner de la relation qui lui est proposée, le *diwaal* exerce une pression telle sur la personne élue que celle-ci ne peut que céder à terme. Cette différence mérite d'être signalée car elle montre que, avec la richesse, s'agissant d'abord d'une « chose » prénatale, on reste dans le domaine du choix exprimé par le sujet, même si ici ce choix n'est pas arrêté dans le monde de l'antériorité.

Concrètement, une telle situation se manifeste par la découverte d'œufs de caméléon. Une telle découverte n'est jamais fortuite, elle est le signe d'une élection. Le caméléon a jeté son dévolu sur l'heureux bénéficiaire et, pourvu que ce dernier accepte de se plier aux exigences rituelles de rigueur en pareille circonstance, il se verra gratifié des mêmes avantages que s'il avait choisi *tigaajati* dans son choix prénatal. Instruit par le devin consulté à cette occasion, l'intéressé devra procéder au même type de montage, à deux exceptions près toutefois. D'abord, le dispositif matériel présentera de menues mais significatives différences : sur le lit de sable blanc, lui-même contenu dans unealebasse à couvercle *kiwantɔkbiki*, le sujet devra déposer non pas un œuf, des noix de kola ou des cauris, mais les œufs de caméléon qu'il aura préalablement emballés dans une toile de couleur blanche. Ensuite, l'officiant n'est plus le doyen de la cour où est arrivé le nourrisson, mais un personnage qui « a l'œil » et est détenteur de puissances médecines appropriées ou encore un « grand devin » associé à un *diwaal* suffisamment puissant pour effectuer, « en double », l'opération requise.

Comment expliquer cette double substitution ? Le caméléon est, très généralement en Afrique de l'ouest, un animal hors norme, doté d'un statut quasi-divin en tant que contemporain et témoin des temps de la création. Autour de cette idée largement répandue, certaines variantes sont repérables selon les sociétés²³. Pour leur part, les Bassar disent que le caméléon est une chose de Dieu (*Unimbɔti wanti*)²⁴, ajoutant qu'il est comme Dieu : Dieu l'a construit pour lui ressembler (*u ma-ku ki nanti-u*). Par là, il faut comprendre non pas qu'il l'a fait à son image, mais qu'il l'a créé en le dotant de pouvoirs analogues aux siens. Ainsi qualifié, le caméléon apparaît comme une réplique terrestre du créateur, sans doute amoindrie mais néanmoins de même nature. De même que, dans le temps prénatal, Dieu est en mesure d'offrir à chaque nouvelle personne la possibilité d'emporter avec elle tout élément de destinée qu'elle choisit, dont celui que les Bassar nomment *tigaajati*, de même, dans la vie terrestre, le caméléon, qui est la réplique terrestre atténuée du créateur, a le pouvoir de proposer, à qui lui semble le mériter, le

²³ Ainsi, les forgerons bwaba du Burkina Faso semblent avoir élaboré une conception assez originale selon laquelle le caméléon n'est pas seulement un témoin privilégié des premiers temps du monde, mais encore le seul être qui n'aurait pas été créé par Dieu mais aurait eu le pouvoir de se créer lui-même (DUGAST 2009a).

²⁴ Certains informateurs disent plus simplement que les œufs de caméléon sont « les choses de Dieu », expliquant ainsi leurs pouvoirs si particuliers.

correspondant terrestre de *tigaajati* qu'il a le pouvoir d'octroyer en cédant quelques-uns de ses œufs.

À ces considérations qu'on pourrait dire structurales (dans la mesure où elles jouent sur des correspondances entre deux séries de termes qui font système), s'en joignent d'autres plus directement déductives. Si les propriétés bien connues du reptile forment évidemment la matière sur laquelle s'appuie l'élaboration symbolique qui en fait un équivalent terrestre du créateur, certaines sont interprétées comme témoignant directement de son pouvoir de conférer la richesse à ceux qu'il a élus : « *Kunaatoou* [le caméléon] change de peau ; la peau qu'il veut, c'est ça qu'il prend. » Dès lors, ceux à qui il a décidé d'apporter son soutien bénéficieront de cette sorte de « magie » : tout ce qu'ils souhaiteront acquérir, ils seront en mesure de le posséder.

Reste la question de l'officiant : pourquoi un spécialiste venu d'ailleurs en lieu et place du doyen de la maisonnée ? Parce que, pour l'occurrence terrestre de *tigaajati* que sont les œufs de caméléon, une action rituelle « simple » (l'« arrangement » de la « chose ») ne saurait suffire. En principe, une composante aussi essentielle de la destinée d'une personne ne peut être demandée qu'auprès du créateur lui-même. Pour que puisse s'appliquer la dérogation à ce principe essentiel que constitue la découverte d'œufs de caméléon, l'élection d'un être aussi puissant que ce reptile hors norme n'est qu'un préalable : il faut ensuite l'entrée en action d'une force spécifiquement adaptée, celle que détient soit un clairvoyant convenablement pourvu en « puissances médecines » soit un « grand devin » détenteur d'un *diwaal* particulièrement puissant. La même articulation s'observe dans un autre domaine de la vie rituelle bassar, entre deux entités similairement distinctes par leurs caractères respectivement céleste et terrestre : le « soleil personnel », garant du programme de vie, et le *kinyinkpintii*, conjoint prénatal établi dans une rivière liée au groupe, donc dans un espace terrestre. Aux rites destinés au premier, affranchis de la nécessité d'une interface chargée de pouvoirs, font écho ceux réservés au second, que seul un spécialiste, héritier d'une puissance particulière, matérialisée par une clochette, est en mesure de faire réussir²⁵. Unique « chose » prénatale à pouvoir être acquise aussi « sur terre », la richesse ne doit ce privilège qu'à la rencontre entre un être d'exception, le caméléon, sorte de projection terrestre du créateur, et la mise en œuvre, de la part des humains bénéficiaires, d'une puissance sans pareille, dont le déclenchement semble bien réservé à la satisfaction de ces répliques terrestres d'entités du monde de la création.

Bibliographie

- ALFIERI, Chiara (1994), *Le panier-trésor matrilineaire dans sa fonction traditionnelle chez les Bobo-Mandare du Burkina Faso*, mémoire de DEA d'anthropologie sociale et d'ethnologie, Paris, EHESS.
- DE BARROS, P. (1986), « Bassar : A Quantified, Chronologically Controlled, Regional Approach to a Traditional Iron Production Centre in West Africa », *Africa* LVI (2), p. 148-173.
- DE BARROS, P. (2012), « The Bassar chiefdom in the context of theories of political economy », in ROBION-BRUNNER C. et MARTINELLI B., éd., *Métallurgie du fer et Sociétés africaines. Bilans et nouveaux paradigmes dans la recherche anthropologique et archéologique*, Oxford, BAR International Series 2395 (« Cambridge Monographs in African Archeology » 81), p. 73-95.
- CARTRY M. (1973), « Le lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché », *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, p. 255-282.
- CARTRY, M. (1981), « Le statut de l'animal dans le système sacrificiel des Gourmantché (Haute-Volta) », *Systèmes de pensée en Afrique noire* (« Le sacrifice 4 »), cahier 5, p. 195-216.
- CARTRY M. (1987), « Le suaire du chef », in CARTRY M., éd., *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, Paris, PUF (« Bibliothèque de l'EPHE, Sciences Religieuses » 88),

²⁵ DUGAST 2009b.

- p. 131-231.
- CARTRY M. (1999), « Compte rendu de conférence des années 1996-1999 [séminaire "Religions de l'Afrique noire (ethnologie)"] », *Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences Religieuses*, tome 107 (1998-1999), p. 69-83.
- CARTRY M. (2010), « Du matériel divinatoire africain comme matière à penser le destin », *Incidence 6 (Le chemin du rite. Autour de l'œuvre de Michel Cartry)*, p. 61-77.
- DUGAST S. (1992), *Rites et organisation sociale : l'agglomération de Bassar au Nord-Togo*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- DUGAST S. (2002), « L'au-delà de la vieillesse comme étape ultime de la vie. Parole prénatale, cycle rituel et cycle de vie chez les Bassar du Togo » in GUERCI A. et CONSIGLIERE S., éd., *Vivere e "curare" la vecchiaia nel mondo, Living and "curing" old age in the world*, vol.3 — *La Vecchiaia nel Mondo, Old age in the World*, 3rd International Conference on Anthropology and the History of Health and Disease, Biblioteca di Antropologia della Salute, Genova, Erga edizioni, p. 235-253.
- DUGAST S. (2009a), « Du noir des forgerons aux couleurs du caméléon. Une théorie de la genèse des couleurs chez les Bwaba du Burkina Faso », in CARASTRO M. (dir.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, Jérôme Millon (« Horos »), p. 245-276.
- DUGAST S. (2009b), « Le rite de *tigiikaal* pour les génies de marigot (Bassar du Togo) », in CARTRY M., DURAND J.-L., KOCH PIETTRE R., éd., *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols (« Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses » 138), p. 153-220.
- DUGAST S. (2010), « Figures voltaïques du destin prénatal. Du soleil personnel au conjoint de rivière chez les Bassar du Togo », *Incidence 6 (Le chemin du rite. Autour de l'œuvre de Michel Cartry)*, p. 237-268.
- DUGAST S. (2012), « Le rite pour de faux, un rite par défaut ? A propos des amulettes pour enfants chez les Bassar du Togo », *AnthropoChildren*.
- FORTES M. (1959), *Ædipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FORTES M. (1987), « Coping with Destiny », in GOODY J., ed., *Religion, Morality and the Person. Essay on Tallensi Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GBIKPI-BENISSAN D.-F. (1976), *Pouvoirs politiques anciens et pouvoirs politiques modernes au Togo, la chefferie dans la nation contemporaine. Essais de sociologie politique sur la chefferie en pays Bassari, Akposso et Mina*, Paris, Université de Paris V, thèse de 3^e cycle, mutigr. [Lomé, Service de Reprographie de la Bibliothèque Universitaire, 1985].
- HAMBERGER K. (2009), *La parenté vodou. Organisation sociale et logique symbolique en pays ouatchi (Togo)*, Paris, CNRS Editions, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme (« Chemins de l'Ethnologie »).
- JACOB J.-P. (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.
- LIBERSKI D. (1991), *Les dieux du territoire. Unité et morcellement de l'espace en pays kasena (Burkina Faso)*, Thèse de doctorat, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Vème section.
- LIBERSKI-BAGNOUD D. (2002), *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, Paris, CNRS Editions, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme (« Chemins de l'Ethnologie »).
- MARTINELLI B. (1982), *Métallurgistes bassar : technique et formation sociale*, Lomé, Université du Bénin, Institut national des sciences de l'éducation (« Etudes et documents de sciences humaines, série A » 5).
- MEMEL-FOTE H. (2007), *L'esclavage dans les sociétés lignagères de la forêt ivoirienne (XVII^e-XX^e siècle)*, Abidjan, Editions de CERAP, Paris, Editions de l'IRD.
- PAULME D. (1971), « Les classes d'âge dans le sud-est de la Côte d'Ivoire », in PAULME D., éd.,

Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest, Paris, Plon (« Recherches en Sciences humaines » 35), p. 205-285.

RATTRAY R. S. (1932), *Tribes of the Ashanti Hinterland*, Clarendon Press, Oxford.

SURGY A. de (1979), « Les cérémonies de purification des mauvais projets prénataux chez les Mwaba-Gurma du Nord-Togo », *Systèmes de pensée en Afrique noire* (« Le sacrifice 3 »), cahier 4, p. 9-73.

SURGY A. de (1983), *La divination par les huit cordelettes chez les Mwaba-Gurma (Nord-Togo). 1- Esquisse de leurs croyances religieuses*, Paris, L'Harmattan.

SWANSON R. A. (1985), *Gourmantché Ethnoanthropology. A Theory of Human Being*, Lanham, New York, London, University Press of America.