



HAL
open science

Épouser ses "génies-parents", destin personnel et divination chez les Sèmè du Burkina Faso (version française d'un article en anglais)

Anne Fournier

► **To cite this version:**

Anne Fournier. Épouser ses "génies-parents", destin personnel et divination chez les Sèmè du Burkina Faso (version française d'un article en anglais). 2019. halshs-02290994

HAL Id: halshs-02290994

<https://shs.hal.science/halshs-02290994v1>

Preprint submitted on 18 Sep 2019

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.

ÉPOUSER SES « GENIES-PARENTS ». DESTIN PERSONNEL ET DIVINATION CHEZ LES SEME DU BURKINA FASO

ANNE FOURNIER

INTRODUCTION : LE GENIE QUI VIENT A LA MAISON

Dans plusieurs sociétés de l'aire culturelle voltaïque en Afrique de l'Ouest, on pense que certains humains sont personnellement liés à un être invisible, un génie de brousse, qui les a élus et vient habiter chez eux. L'alliance est scellée par la construction d'un autel au domicile de la personne à l'issue d'un long parcours rituel. Un tel schéma se rencontre notamment au Ghana chez les Tallensi (Fortes, 1987) et les Dagari (initiation au Bagré, Goody et Gandah, 1981 : 14), au Burkina Faso chez les Mossi (Delebsom, 1934, Bonnet 1988), les Lobi (de Rouville, 1984), les Kasena (Liberski-Bagnoud, 2012), les Bwaba (Dugast, 2015a, 2016), les Toussian¹ et les Sèmè qui font l'objet de ce texte. L'alliance peut déboucher sur la pratique de la divination pour certaines de ces personnes, le génie leur servant alors d'auxiliaire. Dans ces sociétés comme dans d'autres en Afrique, quand un humain se lie ainsi personnellement à un être invisible pour accéder à la divination, les rites exhibent généralement la profonde transformation qu'il est en train de connaître. Son apparence ou son comportement sont alors fortement modifiés. Il peut être possédé par le génie (Bassar du Togo, Dugast 2007 et Anyi de Côte d'Ivoire, Duchesne 2013). Un accoutrement et un comportement particuliers peuvent manifester son passage par un état hybride où il devient mi-animal mi-homme ou mi-génie mi-homme (Yaka du Congo, Devisch, 2013, Bwaba du Burkina Faso, Dugast, 2015a, 2016 et Kabyè du Togo, Daugey, 2016). Il peut même subir une transformation encore plus radicale, une mort initiatique suivie d'une renaissance (Bagré des Dagari, Goody 1981 : introduction, devins Mwaba-Gurma du Togo, de Surgy 1986 :58-59 : *bugo* des Mossi, Bonnet 1988 : 64 ; devins Kasena, Liberski-Bagnoud, 2011). Une transformation temporaire, mais récurrente, peut également intervenir ensuite quand le devin dûment initié délivre l'oracle en état de possession, celle-ci étant alors un procédé divinatoire.

Lors des rites d'intronisation d'un devin sèmè, c'est sur la transformation du génie et non sur celle de l'humain que l'accent est mis. Quand il pratique ensuite la divination, son apparence et son comportement sont peu modifiés, il ne se trouve en particulier jamais en état de possession. Sa vie est certes bouleversée par la grande proximité qu'il connaît désormais avec le génie, mais pour exprimer cet important changement de position relationnelle, les Sèmè ont simplement recours à la métaphore du mariage. Celle-ci est fort répandue en Afrique de l'Ouest, où les devins voient généralement leur génie auxiliaire comme une épouse, tandis que les devineresses le considèrent plutôt comme leur enfant (Hamberger, 2012). Aussi banale soit-elle, la métaphore recèle une part d'insolite dans son acception sèmè. En effet, l'ethnographie sèmè vient enrichir le tableau des positions relationnelles entre le devin et son génie d'une nouvelle configuration, celle du devin à la fois époux et enfant du génie. L'entité que le devin accueille chez lui et « épouse » n'est en effet pas n'importe quel génie issu d'une brousse indéfinie. Il s'agit du couple de génies qui dans l'invisible a présidé à sa naissance. Une union matrimoniale avec ses parents, fussent-ils seulement symboliques, relèverait de l'inceste si le mariage sèmè ne comportait pas une modalité particulière sans sexualité. De plus, en s'installant chez le devin et en devenant son épouse, le génie

¹ Guilhem et Hébert, 1964, 1965 ; Cooksey 2004 ; Bognolo, 2009

female est aussi censé franchir la dernière étape de sa propre initiation au **dwó**. Ceci explique d'ailleurs sans doute pourquoi dans les rites, c'est la transformation du génie qui est mise en avant plutôt que celle de l'humain qui est déjà un initié au **dwó**.

Le **dwó**, culte central de la société sèmè, est organisé autour de l'initiation masculine qui comporte de nombreuses étapes sur le contenu desquelles le secret est bien gardé. L'initiation se déploie selon deux cycles, l'un de quelques années qui correspond à l'accession de nouvelles promotions au premier grade, l'autre de 40 ans qui correspond à l'accession simultanée de plusieurs de ces classes d'âges au dernier grade. Le point culminant de cette dernière étape est le rite **dónoblè** au cours duquel ils reçoivent leur « nom de **dwó** ». Les hommes de 18 à 35 ans environ effectuent alors une retraite de plusieurs semaines dans un « camp de brousse ». À leur sortie, ils dansent couverts de masques animaux qui représentent des génies de brousse² lors d'une grande fête publique qui se tient au village. **Dwó** est aussi célébré tous les ans par des cérémonies qui rythment les activités agricoles des Sèmè. D'autres sociétés d'Afrique de l'Ouest pratiquent le culte de **dwó**. Les Sèmè citent les Toussian, les Samogho, les Bobo et les Sambla³, mais pas les Bwaba dont l'appartenance **dwó** est pourtant connue (Capron, 1957, 1962 ; Coquet 1994). Le volet féminin du **dwó**, quand il n'est pas déclaré absent, est présenté par presque toutes ces sociétés comme mineur, les femmes étant ostensiblement écartées des secrets ou d'une partie d'entre eux. Chez les Sèmè, il existe un parcours féminin dont les rites sont protégés par un secret encore plus profond que celui qui concerne les hommes. À la différence de presque toutes les autres sociétés, qui dissocient les parcours initiatiques du **dwó** et du mariage, les Sèmè les confondent, du moins en ce qui concerne les femmes.

L'objet de cet article est de décrypter la métaphore matrimoniale dans les rites d'intronisation des devins et de montrer quelle conception de la relation aux génies peut en être déduite. Pour les Sèmè, il est parfaitement évident que le parcours qui aboutit à l'accueil d'un génie chez un humain emprunte sa trame au mariage, mais pour qu'un étranger puisse aussi s'en convaincre il doit procéder avec eux au décryptage d'une série d'allusions dans les rites. En effet, selon un procédé coutumier au rite, la métaphore est filée en opérant des télescopages d'étapes et en recourant à des glissements, condensations, distorsions et inversions, ce qui la rend difficilement lisible par le profane. Les devins et certains spécialistes particulièrement versés dans les choses de l'invisible, comme des forgerons et fossoyeurs, ont donné une lecture très cohérente de cette métaphore. Ils ont dressé une liste d'indices relatifs aux gestes, aux objets et aux actions pour rapprocher les deux ensembles rituels. Ce décryptage a mis au jour les conceptions que partagent les savants Sèmè, mais a également reflété le niveau de connaissance et les représentations personnelles de chacun de ceux qui s'y sont livrés. Les représentations exposées dans cet article sont donc plutôt celles de spécialistes et savants locaux. Les autres personnes n'ont pour la plupart qu'une idée partielle ou vague des représentations sur lesquelles repose l'art des devins, mais l'ensemble de la société raisonne selon le système implicite sur lequel celui-ci se fonde (de Surgy, 2013). Cependant, le socle commun des représentations relatives à la divination n'est pas entièrement monolithique (Fainzang, 1986 : 19-20). Ces deux remarques qui ont été faites au sujet des Mwaba-Gurma et des Bisa s'appliquent aussi à la société sèmè. Selon la belle formule d'un devin sèmè, il faut certainement admettre que « chacun a son explication et qu'il peut y avoir du vrai dans chacune ».

Les cérémonies d'accueil d'un génie sont des événements relativement rares et seuls les hommes qui ont reçu un génie sont admis à l'ensemble des rites. Les données

² Ils ressemblent beaucoup à ceux décrits par Bognolo (2009) chez les Toussian.

³ Voir également Hébert (1972) et Dacher (1997 : 11, Fn 15 « Le dogo est le nom de l'initiation gouin, turka et karaboro. Elle se nomme do (ou dwo) chez les Toussian, les Bobo et les Bwa, dyoro (ou gyoro) dans l'ensemble lobi ».

proviennent de récits de personnes rapportant leur expérience en tant que novices, initiateurs ou simples témoins des cérémonies. Elles ont été recueillies à Orodara et dans les villages sèmè des alentours auprès de devins, de guérisseurs, de chefs de famille et de responsables du culte du **dwó** pendant 16 mois de travaux de terrain non-continus entre 2010 et 2017. Les entretiens ont été menés en **sèmè jéen**, langue des Sèmè. La traduction en français, langue de l'administration et de l'école au Burkina Faso, a été assurée par un assistant locuteur natif instruit dans la tradition.

Après une courte présentation de la société sèmè figure le récit relativement détaillé des rites d'accueil du génie. De nombreuses plantes qui servent de support matériel à la mise en place de la relation entre l'humain et son génie dans les rites y sont désignées par leur nom dans la langue des Sèmè et leur identification botanique est aussi donnée. Cependant, le rôle des plantes et leur symbolique sont seulement esquissés car ils ont fait l'objet d'un autre article (Fournier 2018). Le décryptage de la métaphore matrimoniale n'est pas fait au fil du récit, mais dans une deuxième partie. La conception sèmè de l'alliance avec le génie est exposée dans une dernière partie.

LES SEME, DES CULTIVATEURS DE L'AIRE CULTURELLE VOLTAÏQUE

Les Sèmè sont majoritaires dans six villages du département d'Orodara dans la province du Kéné Dougou au Burkina Faso (Figure 1) et sont au total 37 400, dont 17 400 au Burkina Faso (Simons et Fennig, 2017). Depuis les années 1970, ils vivent surtout de l'arboriculture fruitière de manguiers, anacardiés et orangers, mais pratiquent toujours une agriculture vivrière de céréales et de tubercules et un peu d'élevage de bovins et de petits ruminants (Fournier et al, 2014 ; Bene et Fournier, 2014). La société sèmè se serait constituée au XVII^{ème} siècle à partir d'un petit groupe venant de Côte-d'Ivoire (détails dans Fournier, 2016) : leur langue, le **sèmè jéen** (ISO 639, Simons et Fennig, 2017) se rattache au groupe linguistique kru.

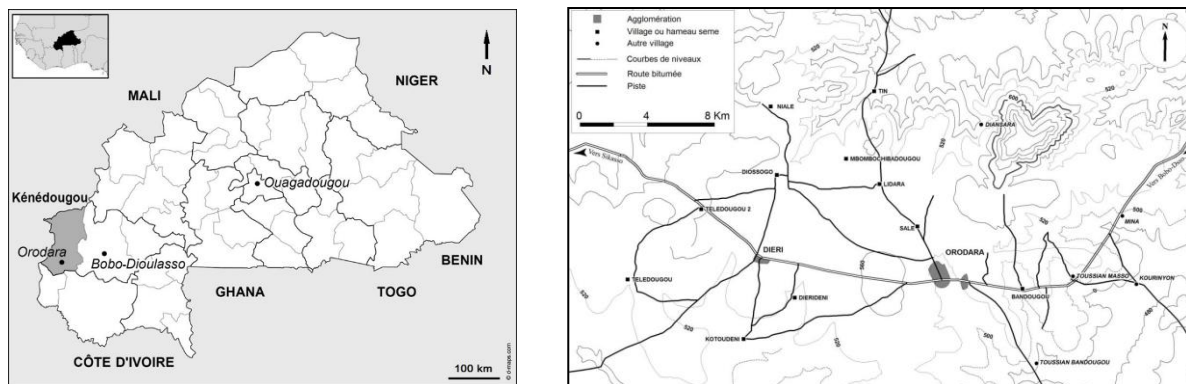


Figure 1. Cartes de situation du terrain d'étude (réalisation Douanio Manaka sur fond de carte 1:50 000 de l'Institut géographique burkinabé)

Chez les Sèmè, il n'existe pas de pouvoir centralisé au-dessus du village. Celui-ci est gouverné par un **dyē-ró!ón**, chef de village, qui exerce une autorité surtout politique, et par un **nalán-tó!ón**, sorte de prêtre de la terre largement subordonné au précédent, qui joue un rôle surtout religieux. La société se répartit en quatre groupes socio-statutaires : les cultivateurs qui sont les nobles et leurs subordonnés fossoyeurs, forgerons et griots (placés dans cet ordre hiérarchique). La famille est patrilinéaire et la résidence virilocale. Les villages sont organisés en quartiers, qui correspondent *grosso modo* à des clans identifiés par des interdits alimentaires principalement animaux (« totems » dans la traduction française qu'on donne localement). Les familles ou groupes de familles sont par ailleurs associés à deux sortes de lieux sacrés de fondation de la société auxquels leurs membres sont affiliés individuellement. L'affiliation à des collines sacrées

à connotation masculine se transmet en ligne paternelle, elle marque l'alliance passée avec les sociétés trouvées sur place par les Sèmè à leur arrivée. L'affiliation à des cours d'eau à connotation féminine, dont les règles de transmission sont plus souples et plus complexes, marquent des subdivisions plus fines dans les groupes patrilinéaires (Fournier, 2016).

RITES D'ACCUEIL DU GENIE

Reconnaître l'appel du génie et l'identifier

De la survenue de troubles à l'identification du génie

Lorsqu'un génie veut obliger un humain à l'accueillir, il recourt à divers types de procédés. Il peut faire s'abattre sur cet humain et son entourage des malheurs de toutes sortes. Il peut lui faire gaspiller tous ses biens. Il peut chercher à ruiner les relations au sein de son couple. Alors des disputes éclatent, l'épouse s'en va sans raison compréhensible ou même décède, le couple reste stérile ou les enfants déjà nés meurent.

Pour déterminer si les troubles sont bien causés par un génie qui veut « venir à la maison », on procède à une première série de consultations divinatoires. Une fois la confirmation donnée, l'humain ne tardera pas trop à « piquer le génie », traduction française donnée par les Sèmè de l'expression consacrée **koòl kpé**⁴. En effet, tant que la personne résistera, ses problèmes ne feront que s'aggraver. Si cette personne est fiancée, on célébrera son mariage dès que possible, car il faut être marié pour recevoir un génie. En principe, dès que l'installation du génie est faite et, au plus tard, après une étape rituelle appelée « honorer la mère du génie » les troubles cessent et le génie apporte au contraire sa protection.

On précise par divination dans quelle Colline (ou dans quel Cours d'Eau associé à une Colline) vit la famille du génie. Il existe environ une dizaine de ces lieux sacrés, dits « mères de génie ». Chacun possède un nom propre que portent également tous les génies qui en proviennent. Les humains qui ont reçu un génie d'une même « mère de génie » constituent un groupe d'adeptes qui offre régulièrement des sacrifices en ce lieu. Ce sont les membres de ce groupe qui sont habilités à installer rituellement chez un nouvel adepte un génie venant de ce lieu.

Choix personnels du génie et accord des ancêtres

Dès lors que la « mère de génie » a été identifiée, certaines dispositions du rite d'installation ☐ celles qui sont attachées au lieu en question ☐ sont connues. Le génie doit aussi faire des choix personnels entre plusieurs options, révélés par des consultations divinatoires menées par des devins du groupe d'adeptes. Le génie indique en particulier quelles plantes conviennent pour installer son autel et il fixe le « jour de repos » hebdomadaire (**tārwō**) pendant lequel l'humain ne devra ni travailler (« aller au champ »), ni avoir de relations sexuelles. Le génie désigne l'adepte masculin de la « mère de génie » qui doit « tenir le poignet » du génie (**kpēn-jálá** /poignet attraper/) autrement dit diriger les cérémonies. Il choisit encore les deux femmes qui auront à jouer des rôles rituels. Le génie peut, en outre, exiger n'importe quelle disposition particulière que l'on respectera scrupuleusement car on sait combien les génies peuvent être capricieux et vétilleux. Il est ainsi fréquent que le génie demande que le nouvel adepte respecte un interdit alimentaire particulier en plus du « totem » de la « mère de génie » dont il provient.

⁴ Le verbe **kpé** s'utilise pour parler d'un piquet qu'on plante dans le sol —opération qui fait en effet partie du rite d'installation— mais aussi pour décrire une personne ou un arbre qui se tiennent debout et immobiles. Cette expression renvoie à des gestes rituels qui vont être décrits plus loin

Le novice et sa famille se procurent alors les victimes sacrificielles requises pour les cérémonies : des boucs pour une Colline, des béliers pour une Eau et un grand nombre de poulets pour accompagner ces victimes principales. Ils se préparent aussi à assumer les dépenses de la fête d'accueil du génie. Le laps de temps qui s'écoule avant que tout soit rassemblé est d'autant plus long que le novice a du mal à accepter d'accueillir le génie.

Au seuil du long parcours rituel dans lequel le novice va s'engager, il reste encore à vérifier que les Ancêtres donnent leur accord pour introduire le génie dans la concession familiale. Pour cela, un sacrifice est fait à leur autel qui consiste en un tas de cailloux placé dans la cour. La réponse est donnée par la position dans laquelle tombe un coq quand il succombe après avoir été égorgé, jeté à terre et laissé battre des ailes. Une réponse négative n'est en général qu'une demande de mise en conformité avec des obligations envers des entités de l'invisible qui ont été négligées. Le cas échéant, on identifie donc l'obstacle par une consultation divinatoire, puis on procède à une « réparation ». Souvent il s'agit simplement de se réconcilier avec un parent après une dispute. Parfois un sacrifice sanglant est demandé à un ou plusieurs autels, il peut alors être nécessaire de reporter la suite du rite à un autre jour. C'est cette procédure qui sera appliquée chaque fois qu'on mentionnera une « réparation » ci-dessous.

Préparation de la maison du génie

Une fois prises toutes ces précautions et une fois faits tous les préparatifs, la famille peut construire dans la cour une maisonnette ronde aux murs d'adobe et au toit de paille à l'intention du génie. Version miniature des chambres et cuisines traditionnelles, elle ressemble en tous points aux huttes destinées aux volailles et petits ruminants. Une petite branche de l'arbuste **tyé!én-ká!ár** (tableau I) est piquée au sommet de son toit, comme sur celui d'autres constructions qui abritent des « fétiches » (**twēl**), objets protecteurs pour la guerre et objets sacrés du **dwó** notamment. Cette branchette va tomber et disparaître avec le temps, mais elle sera remplacée lors de chaque réfection du toit.

Rites d'accueil et implantation du génie

Aller chercher le génie « en brousse »

Le jour qui convient — le génie l'aura indiqué par divination — quelques adeptes masculins volontaires accompagnent au site « mère du génie » l'homme désigné pour diriger les cérémonies. Dans ce groupe se trouve au moins un devin avec son matériel car on peut avoir besoin de procéder à des consultations. Le novice se joint au groupe. Le déroulement d'ensemble du rite est le même pour toute « mère de génie », même si certains détails singularisent chacune. Ainsi, le groupe d'adeptes peut avoir à rester à jeun ou à garder le silence sauf pour prononcer des textes rituels.

En chemin, un matériel végétal assez varié est collecté, il va servir à installer le génie. L'ordre dans lequel on l'aura prélevé importe peu, mais il est impératif de l'avoir en main quand on arrive à la « mère du génie ». La plupart des groupes d'adeptes n'interdisent pas de prélever les piquets qui vont servir à fabriquer les autels du génie quelques jours à l'avance, mais il faut alors les laisser en brousse. En coupant l'arbre qui fournit ce bois, les adeptes prononcent le nom du génie selon une formule particulière à chaque « mère de génie ». Celle-ci n'est pas à proprement parler secrète, mais n'a pas à être divulguée. Certains groupes sacrifient de plus un poulet à l'arbre, s'il ne « répond pas bien » une divination et une réparation sont faites avant de continuer. Un nécessaire

de divination⁵ est présenté à la « mère du génie » et activé pour le novice, mais certains groupes ne présenteraient que les cauris⁶.

Avant d'offrir un quadrupède sur l'autel de la « mère du génie », il faut vérifier par des immolations préalables de poulets que le génie agrée le sacrifice. Une réponse négative du poulet entraînerait une consultation divinatoire et d'éventuelles réparations.

Les adeptes procèdent aussi sur place à la calcination partielle de certaines racines auxquelles d'autres éléments végétaux sont parfois ajoutés. Il reste alors à aller saluer par un sacrifice de poulet l'Eau de naissance du novice, c'est-à-dire le lieu où réside le génie personnel femelle qui a aidé à le faire venir au monde. Si le lieu est éloigné, seuls le responsable des cérémonies et le novice s'y rendent. Enfin, le groupe au complet rebrousse chemin vers le village. Comme on est en train de transporter le génie vers la maison de l'humain, tout le monde porte une couronne de la liane **bāárñ-byēl** qui imite un coussin de portage.

Tableau I. Noms botaniques et vernaculaires des plantes citées dans le texte

Binôme latin	Famille	Nom en sèmè jéen
Couronnes et transport des piquets		
<i>Cassytha filiformis</i> L.	LAURACEAE	bāárñ-byēl
Matériau de construction de l'autel		
<i>Azelia africana</i> Sm. ex Pers.	FABACEAE	kpálál
<i>Diospyros mespiliformis</i> Hochst. ex A.DC.	EBENACEAE	kōmō
<i>Pericopsis laxiflora</i> (Benth.) Meeuwen	FABACEAE	kúkwál, kpókpál
<i>Zanthoxylum zanthoxyloides</i> (Lam.) Zepern. & Timler	RUTACEAE	wó
Petite branche placée sur le toit et les autels		
<i>Gardenia erubescens</i> Stapf & Hutch.	RUBIACEAE	tyé!én-ká!ár
<i>Gardenia ternifolia</i> Schumach. & Thonn.	RUBIACEAE	tyé!én-ká!ár
Repas du génie		
<i>Phaseolus lunatus var utilis</i> L.	FABACEAE	fel
Petit van et paniers		
<i>Borassus aethiopum</i> Mart.	ARECACEAE	kpēén
<i>Eragrostis tremula</i> (Lam.) Hochst. ex Steud	POACEAE	jànjūr

Légende

Binômes latins d'après la base du Conservatoire et Jardin Botaniques de la ville de Genève (<http://www.ville-ge.ch/musinfo/bd/cjb/africa/recherche.php?langue=fr>, consulté le 15 novembre 2017)

Noms vernaculaires d'après Boyd et al. (2014) avec des ajouts.

Construire les autels

Arrivés devant l'entrée de la cour collective de la famille du novice, les adeptes déposent tous les piquets au sol. Ils construisent d'abord l'autel du génie mâle à l'extérieur de la cour, généralement à côté de la case à deux entrées qui sert de vestibule. Il s'agit d'un portique de bois d'une soixantaine de centimètres de haut, constitué de deux piquets

⁵ Ce matériel comporte une pierre noire plate, 6 cauris et la corne qui les contient, un bâton fourchu, deux clochettes métalliques et plusieurs petits fétiches végétaux.

⁶ Le détail de ces rites ne nous a pas été décrit.

fourchus plantés dans le sol et de quelques branches plus petites posées transversalement. Certains groupes d'adeptes en mettent trois, pour d'autres ce nombre n'a pas d'importance, mais ne doit jamais dépasser cinq. Quelques-unes des lianes qui ont servi de couronnes sont enroulées autour des branches transversales, puis une petite branche de l'arbuste **tyé!én-ká!ár** est posée dessus. Des paroles, particulières à chaque groupe, sont alors prononcées ; elles n'ont, semble-t-il, pas de pouvoir particulier.

Conformément au protocole en vigueur pour la « mère de génie » impliquée, un sacrifice de poulets est fait sur l'autel ainsi construit pour vérifier que le génie veut vraiment venir à la maison. Si le génie « refusait », une divination serait faite et l'on procéderait aux réparations requises avant de continuer. Comme dans le cas des Ancêtres évoqué plus haut, un refus de sa part serait le signe qu'une dette reste à régler. Certains groupes égorgent d'abord la victime principale et ne vérifient qu'ensuite que le sacrifice est agréé. Les adeptes entrent alors dans la cour et vérifient par un sacrifice de poulet sur l'autel des Ancêtres que ces derniers acceptent l'installation du génie. Le cas échéant, une consultation et une réparation sont faites. Les piquets et traverses restés à l'extérieur peuvent alors être introduits dans la cour, on les place à côté de la maisonnette construite pour le génie.

Certains groupes d'adeptes commencent par insérer trois petites poteries dans la terre humidifiée du sol de la maisonnette et y déposent un lot de racines appelé **kóòl nāán dīr** (/génie bois racines/)⁷. Une autre petite racine fourchue, **kóòl nāán dīrn** (/génie, bois racine/), est placée en travers du pot qui occupe la position centrale. Un deuxième portique de bois identique au premier est alors construit pour le génie femelle au-dessus des pots. D'autres groupes d'adeptes placent l'autel avant les pots, dont le nombre peut, autre variante possible, être seulement d'un ou deux. Ils enroulent alors le reste des couronnes autour des traverses et posent une branche de **tyé!én-ká!ár** dessus. Un sacrifice de poulet est fait sur ce deuxième autel pour vérifier que rien ne s'oppose à l'installation du génie femelle dans la maisonnette, puis on procède au sacrifice d'un quadrupède de la même espèce que celui offert à la « mère du génie ». Les poteries sont remplies d'eau de boisson pour le génie qui, à partir de cet instant, est censé habiter la maisonnette. Les poteries doivent désormais être régulièrement approvisionnées en eau. Le nouveau devin, que ses activités peuvent retenir hors de la maison pendant des périodes assez longues, confie cette responsabilité à l'une de ses épouses, mais participe à la tâche. Cette femme doit dès lors lui rester parfaitement fidèle.

L'une des femmes choisies par divination, dite **bètáàr m̄ bré t̄** (/van, dans, mettre, celle qui/littéralement, celle qui pose dans le van) fournit un petit van de rônier, il s'agit souvent d'une sœur ou belle-sœur de la personne qui reçoit le génie. Dans ce van, elle reçoit les petits cadeaux (argent, cauris) faits au génie par les invités pour l'accueillir, puis elle les dépose sur l'autel situé dans la maisonnette. Ce van sera ensuite pendu sous l'autel par les adeptes responsables de la cérémonie et il y restera jusqu'à ce qu'il tombe en poussière, parfois un balai rituel de mariage peut y être ajouté. Les racines qui avaient été partiellement calcinées au lieu « mère du génie » sont finement broyées par les adeptes. Ils ingèrent ensuite une petite quantité de la poudre obtenue puis le reste est partagé entre eux pour qu'ils l'emportent chacun chez soi.

Servir un repas festif

La cérémonie s'achève par un repas servi séparément au groupe qui a procédé à l'installation du génie d'une part, à la famille et aux voisins et amis qu'on aura invités pour l'occasion d'autre part. Le repas des adeptes et du novice est préparé par la deuxième femme choisie lors des divinations préliminaires. Le génie participe au repas

⁷ Des exemplaires de ces pots ont été déposés dans les collections ethnographiques du Muséum National d'Histoire Naturelle où ils figurent sous les numéros MNHN-E-2017.4.14 et MNHN-E-2017.4.15.

des initiés : des parcelles de nourriture sont déposées pour lui dans la maisonnette, soit sur les lianes **bāárñ-byēl** de l'autel, soit dans de petits morceaux de Calebasses brisées disposés au sol devant les poteries. Cependant, la plupart des groupes d'adeptes servent une nourriture spéciale au génie. Elle consiste en un mélange d'eau et de la farine de quelques graines blanches ou plus rarement rouges (c'est un choix du génie) de la plante **fel**. Ce mets ressemble à la sorte de porridge à base de pois de terre couramment consommé par les Sèmè, mais qui, bien entendu, est cuit. Si l'on n'a pas pu se procurer **fel**, on en demande pardon au génie en lui présentant un petit fétiche végétal apaisant appelé **fēl**.

Pendant la période qui suit immédiatement son installation, le génie est très vulnérable. Tant que certains compléments n'ont pas été apportés au lot de racines **kòòl nāán dīr** placé dans les pots, personne ne doit pénétrer dans sa maisonnette, c'est pourquoi celle-ci reste rituellement fermée. Pendant cette réclusion d'une à deux semaines traditionnelles (5 à 10 jours), le novice aidé par ses initiateurs doit se procurer d'autres choses demandées par le génie. Il peut s'agir d'objets à porter sur soi comme des anneaux, mais aussi de racines choisies selon des critères particuliers (que nous ne pouvons détailler ici) qui seront ajoutées à l'ensemble **kòòl nāán dīr**.

C'est pendant cette période que le génie indique par rêve au novice s'il doit ou non travailler immédiatement comme devin. Souvent ceux qui sont en pleine activité ne s'adonneront à la divination que plus tard quand le génie le leur demandera. Un génie qui choisit de ne pas s'impliquer dans la divination est qualifié de **kòòl bobó** (/génie sourd-muet/). Le novice reçoit, de plus, un objet protecteur anti-sorcier appelé (**sé-dlálár** /divination queue/), fait d'un mélange secret d'ingrédients dont des végétaux. Il doit en principe porter sur lui cet objet dès qu'il quitte sa maison alors que le reste du matériel de divination reste entreposé à son domicile (généralement dans la maisonnette du génie).

Rite de confirmation de l'alliance

Trois ans après l'installation du génie, le groupe d'adeptes retourne à la « mère du génie » pour y effectuer le rite **tyé!én nō l!ō** (/génie, mère, faire monter/ littéralement, honorer la mère du génie). Ce rite est identique à celui effectué pour aller chercher le génie, si ce n'est qu'on ne prélève ni ne traite plus de matières végétales et qu'on ne porte plus de couronne. On offre les mêmes sacrifices et le repas à nouveau servi au génie doit comporter exactement les mêmes plats pour lors de son accueil.

Passer le cap de **tyé!én nō l!ō** signifie que l'on a obtenu du génie une validation de l'alliance conclue. Avant qu'il n'accueille son génie, le novice avait été invité à se débarrasser des « mauvaises choses » qu'il pouvait posséder, autrement dit des fétiches permettant de perpétrer des attaques sorcières. S'il n'avait pas obéi ou s'il s'était entretenu à nouveau procuré de telles choses, le génie l'aurait tué avant l'échéance des trois ou quatre années probatoires.

Une fois la cérémonie **tyé!én nō l!ō** faite, le novice est habilité à égorger à la « mère du génie » sans passer par les adeptes plus anciens. Les futurs devins mettent à profit la période qui précède **tyé!én nō l!ō** pour acquérir les connaissances nécessaires à l'exercice de la divination. Ils le font sous la direction d'un maître qui est l'un des devins du groupe d'adeptes de la « mère de génie », mais le génie leur donne aussi ses directives en rêve. Si le novice est vif d'esprit et que son génie l'aide, cet apprentissage ne demanderait pas plus de trois semaines.

DECRYPTAGE DE LA METAPHORE MATRIMONIALE

Les fiançailles sèmè

D'après les Sémé, les démarches préliminaires que fait le futur devin avant l'installation de son génie sont assimilables à celles qu'on effectue pour des fiançailles.

Dans les sociétés voltaïques, le mariage est généralement conçu comme un processus long et progressif de transfert de l'épouse de la maison de ses parents à celle de son mari, où elle va peu à peu s'intégrer par étapes et de manière plus ou moins complète selon les sociétés. Chez les Sèmè, l'épouse doit idéalement se dévouer entièrement au bien-être de son foyer, être soumise à son époux et lui être parfaitement fidèle. Quand elle meurt âgée, ayant procréé et franchi toutes les étapes initiatiques, elle est totalement intégrée à la famille de son époux et elle est incorporée à l'autel des ancêtres de la cour de la famille étendue. Elle devient alors une puissance tutélaire à laquelle ses enfants pourront sacrifier.

Aujourd'hui, la liberté de choix est de règle dans le mariage, mais traditionnellement, la jeune fille était fiancée par ses parents vers l'âge de 8 ans à un garçon d'environ 17 ans. Les parents de la fiancée recevaient de celle du fiancé un cadeau rituel de dolo puis une aide dans leurs champs pendant plusieurs années. La fillette faisait alors des allers et retours entre les deux maisons. Dès qu'elle en avait l'âge, elle avait des relations sexuelles avec son fiancé, mais elle n'était pas encore considérée comme mariée. Le mariage de la jeune fille n'est effectif qu'après **tyèl**, première étape de son initiation au **dwó**.

Bien que les parcours masculin et féminin soient séparés, les Sèmè établissent une correspondance très précise entre grades initiatiques. Les garçons franchissent la première étape de leur initiation au **dwó** au même âge que les filles (15 ans environ), lors d'une cérémonie également appelée **tyèl**. Ils étaient autrefois circoncis en groupe, mais l'opération se fait aujourd'hui au dispensaire sur les bébés. Pour eux l'étape **tyèl** est indépendante du mariage, celui-ci ne leur sera accessible qu'après **dú ty!éñ gb!e**, étape qui consacre une sorte de majorité sociale. Lors de ce rite, ils touchent les objets sacrés qui leur ont été montrés lors de l'étape **jà-flé!é**. Seuls les sept initiés les plus âgés de chaque quartier accèdent au stade initiatique ultime, celui de « vieux du **dwó** », où l'on possède tous les secrets et où l'on dirige tous les rites (tableau II).

Tableau II. Grades initiatiques dans le **dwó**

Parcours féminin	Parcours masculin
tyèl	tyèl
	jà-flé!é (/œil germer ou fendre/ littéralement, percer les yeux, ouvrir les yeux)
fyè gbē (/fyè, poser/ littéralement, « poser le fyè »)	dú ty!éñ gb!e (/dwó, dolo ⁸ , verser-mettre/ littéralement, verser le dolo du dwó)
	dóno (initié)
tyèl-dé (/mariage, entrer/ littéralement, entrer dans le mariage)	
	Vieux du dwó

Le mariage **tyèl** et le transfert de la mariée, allusions dans le rite

La cérémonie **tyèl** marque aujourd'hui encore le moment où la fiancée part habiter à demeure chez celui qui est désormais officiellement son mari, même si l'on ne pratique plus l'excision qui y était autrefois associée. L'opération était autrefois suivie d'une réclusion qui correspondait au temps nécessaire à la cicatrisation des plaies. Cette réclusion existe toujours mais elle est plus courte. Une grande fête, **tyèl wúwón** (/tyèl, amusement ou fête/ fête de **tyèl**) est ensuite donnée. La jeune mariée tient en main un

⁸ En français d'Afrique de l'ouest le terme dolo désigne des boissons fermentées brassées localement. Les Sèmè l'utilisent pour traduire un terme générique qui englobe la bière de mil rouge et le vin de rônier.

balai rituel fait de l'herbe **jànjūr**. Les griots la louangent tandis qu'elle reçoit cauris, argent et petits objets dans un petit van identique à celui qu'utilisent les garçons pendant leur propre **tyèl**. Elle verse ces cadeaux dans un panier plus grand (**kùkwàn**⁹) (tabl. 1) où ils rejoignent les présents plus volumineux (pagnes etc.) qui y ont été placés directement. Une femme choisie par divination, sorte de témoin de mariage, a été chargée de confectionner ou d'acheter ce panier qu'elle doit porter pendant toute la fête. Pour faire honneur à la jeune mariée, les hommes et les femmes de la famille du mari la portent tour à tour sur leurs épaules et dansent. La jeune femme habite désormais chez son mari où elle a sa propre maison et sa cuisine. Les dépenses du **tyèl** d'une fille sont prises en charge par la famille de son fiancé, c'est pourquoi on dit que c'est le mari qui assure l'initiation de sa femme.

Le déplacement rituel du génie depuis la « mère de génie » vers la maison de l'humain est interprété comme le reflet de celui qu'effectue la jeune mariée depuis la cour de ses parents quand elle vient s'installer chez son époux. La fête que l'on donne lors de l'arrivée du génie équivaut à celle donnée pour un **tyèl**. La réclusion du génie, la présence de la femme **bètáàr m̄ bré t̄** et du petit van dont elle doit s'occuper ainsi que le balai sont une transposition des éléments d'une cérémonie **tyèl**. Le jour de « repos sexuel » imposé au novice au nom du génie évoque les nuits que l'époux, s'il a déjà une ou plusieurs femmes, doit réserver à sa nouvelle épouse. C'est le futur devin et sa famille qui assurent toutes les dépenses relatives à l'accueil d'un génie tout comme dans le cas de l'accueil d'une épouse.

La confirmation de mariage, fyè gbē chez les humains

La deuxième étape du mariage sémé est appelée **fyè gbē**. Elle exprime qu'une bonne harmonie règne dans le couple. **Fyè gbē** se fait individuellement pour chaque épouse d'un homme à son initiative, mais avec l'accord de la famille de l'épouse. Ce rite a généralement lieu plusieurs années après **tyèl**. Lors de séquences qui alternent entre les deux domiciles, la famille de l'époux offre des vivres à la famille de l'épouse et l'on dépose rituellement le **fyè**, c'est-à-dire une petite quantité de ces vivres crus, sur le fétiche personnel de la « Chance » de la mariée. Tout individu possède en effet une « Chance » personnelle, représentée par une petite poterie qu'on honore individuellement par des sacrifices (voir Fournier 2016). Celle de l'épouse est placée chez son époux. Une fois cuite et accommodée, la part de vivres dite **fyè** est servie aux initiés de grade au moins égal à **fyè gbē**, qui seuls peuvent la consommer. Avec le reste des vivres, un repas cérémoniel, auquel tous ont accès, est cuisiné et servi chez les parents de l'épouse. Une fois **fyè gbē** effectué, l'épouse jouit du droit d'effectuer certains des rites de mariage pour d'autres femmes.

Le mariage de complète intégration tyèl-dé chez les humains

La dernière étape de l'initiation féminine est appelée **tyèl-dé** (/mariage, entrer/littéralement, entrer dans le mariage). Elle se fait aussi à l'initiative du mari et avec l'accord de la famille de la femme. Cette dernière peut alors avoir atteint 40 ou même 50 ans. **Tyèl-dé** est une cérémonie qu'on célèbre toujours pour plusieurs épouses d'une cour, toutes celles de l'homme auxquelles s'ajoutent parfois quelques autres femmes, on comprendra plus loin pourquoi. Elle signifie une union parfaite entre les époux, sans séparation possible. Elle donne à l'épouse la capacité d'effectuer tous les rites de

⁹ Des exemplaires de ces paniers ont été déposés dans les collections ethnographiques du Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris où ils figurent sous les numéros MNHN-E-2017.4.7 et MNHN-E-2017.4.7.

mariage. L'époux a désormais le droit de « réclamer son corps » où que soit l'épouse quand elle décède¹⁰ et d'effectuer pour elle les rites d'ancestralisation.

Certaines des séquences de **tyèl-dé** se tiennent au domicile de l'époux, d'autres chez les parents des diverses mariées. Dans chacune des cours d'origine des épouses fêtées, les femmes déjà initiées s'enferment dans une pièce réservée à cet effet pour y faire une cérémonie secrète. Lors d'une séquence de **tyèl-dé**, des hommes de la famille de l'époux viennent chercher l'épouse qui les attend chez ses parents ; ils lui disent « voici le prix de ton sexe » en jetant sur elle un lot de cauris qu'elle va garder pour elle. Un objet rituel constitué d'un empilement de petits paniers bordés de cuir portant à son sommet des rubans de cuir garnis de cauris¹¹ lui est remis. Elle peut utiliser ces récipients pour son travail (notamment au marché). Les rites de **tyèl-dé** sont donc longs et ils impliquent de nombreux déplacements y compris nocturnes pour effectuer les visites de toutes les cours concernées par l'événement. Pendant ces déplacements, on s'éclaire avec une lampe traditionnelle à la flamme de laquelle un traitement particulier confère un pouvoir anti-sorcier et qui sera remise à l'épouse. Une visite et un sacrifice de poulet sont également dus à l'Eau de naissance de chaque épouse **tyèl-dé**. **Tyèl-dé** est une fête assez coûteuse, généralement prise en charge par le mari.

Ce qui fait la particularité du mariage **tyèl-dé**, c'est qu'un autre homme que le mari peut en assurer les dépenses en marque d'amitié ou de considération pour le couple. L'honneur est alors grand pour lui comme pour eux. Cependant, on ne peut prendre en charge le **tyèl-dé** que pour quelqu'un de son propre groupe socio-statutaire ou d'un groupe de niveau hiérarchique inférieur au sien. On fait en particulier **tyèl-dé** pour ses parents ou pour les épouses de ses fils. Lorsqu'un autre homme que le mari « fait une femme **tyèl-dé** », il en devient une sorte de beau-père et cela exclut pour lui toute possibilité de relation sexuelle et de mariage avec elle, même après le décès de son époux. La femme, qui désigne l'époux avec qui elle a des relations sexuelles par le terme **dèe** (mari), emploie des termes de respect comme **kyéél** (oncle maternel) ou **tō** (père) pour l'homme qui a fait son **tyèl-dé**. Le couple doit ensuite montrer de la considération à cet « oncle » et lui rendre de petits services. Il est en particulier en droit d'attendre une participation ponctuelle aux travaux des champs ainsi que le balayage rituel de sa cour lors de la fête annuelle du **dwó** : l'époux se charge de l'extérieur, l'épouse de l'intérieur. Enfin, lors du décès de l'« oncle », la femme devra prendre son deuil tout comme ses propres épouses. À l'issue des cérémonies de **tyèl-dé**, c'est alors à lui qu'est remise la lampe traditionnelle protectrice et non à l'épouse. Il peut la garder, mais habituellement il la lui donne.

Tyé!én nō llō, un condensé des mariages fyè gbē et tyèl-dé

La liste d'indices que les non-spécialistes peuvent donner sont limitée et leur lecture du rite comme un mariage non dénuée de contradictions. Les spécialistes, quant à eux, reconnaissent sans hésiter dans les étapes **tyèl** et **fyè gbē** un mariage entre les génies et ils sont certains que c'est entre eux qu'il existe une union sexuelle. Il leur faut cependant un temps de réflexion avant d'expliquer que l'humain qui accueille les génies fait leur **tyèl-dé** et qu'il n'a pas de lien sexuel avec eux.

Le rite **tyé!én nō llō**, qui comporte une visite et un sacrifice à la « mère de génie » puis un nouveau repas festif, apparaît ainsi comme une sorte de condensé de **fyè gbē** et de **tyèl-dé**, incluant un repas festif, une visite et un sacrifice à la « mère du génie ». Il sanctionne une union devenue plus étroite entre l'humain et le génie. Des indices plus précis qui parsèment le rite évoquent ces deux étapes matrimoniales.

¹⁰ En pratique on « ramène » symboliquement le cadavre tandis que la dépouille est enterrée dans le lieu du décès.

¹¹ Un tel assemblage figure dans les collections ethnographiques du Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris sous le numéro MNHN-E-2014.1.11.

Ainsi, le repas spécial servi cru au génie rappelle le dépôt rituel d'une portion de nourriture crue (**fyè**) sur le fétiche personnel de l'épouse lors de **fyè gbè**. La fermeture rituelle de la maisonnette intègre pleinement le génie à la famille tout comme le fait l'étape **fyè gbè** du parcours matrimonial féminin¹². Elle fait aussi penser aux rites secrets effectués dans une maison par les femmes lors de **tyèl-dé**. D'ailleurs, lors de cette étape, on sacrifie à l'eau de naissance de l'adepte, tout comme on le fait à celle d'une épouse pour qui l'on célèbre **tyèl-dé**.

La « queue de divination » anti-sorcière donnée à tout devin peut sous certains aspects être vue comme un équivalent de la lampe traditionnelle remise au bienfaiteur qui prend en charge le **tyèl-dé** d'un couple. Le pouvoir anti-sorcier de sa flamme trouve son écho dans celui du mélange que contient le fétiche.

On peut aussi considérer que le positionnement spatial des deux génies (ou plutôt de leurs autels) fait allusion à celui du couple lors du balayage rituel devant la porte et dans la cour de l'homme qui a célébré leur **tyèl-dé**. Enfin, le travail divinatoire du génie comme auxiliaire du devin peut être compris comme l'un des services dus par l'épouse à l'homme ayant fait son **tyèl-dé**.

Vis-à-vis de ces génies qui ont joué pour lui un rôle parental lors de sa conception, de sa naissance et durant toute sa vie, le devin se comporte comme un fils respectueux et aimant. Un fils adulte qui veut faire le **tyèl-dé** de ses épouses doit en effet d'abord prendre en charge celui de ses parents s'ils ne l'ont pas encore fait.

LA CONCEPTION SEME DE L'ALLIANCE AVEC LE GENIE

Tyé!én, une conceptualisation de la relation entre humains et génies

La « domestication » du génie, éléments de langage

Comme il a été souligné à plusieurs reprises, les rites mettent en scène la transformation du génie et non pas celle du devin. De fait, des éléments de langage le confirment. Il existe en effet deux termes qui peuvent être traduits par « génie »¹³.

Kòòl est un mot très général qui s'applique à tous les génies, bons comme mauvais et quelles que soient leurs relations avec les humains. Ainsi, il peut évoquer des génies qui vivent en brousse et n'ont pas de lien particulier avec les humains, comme dans « racine(s) du génie » (**kòòl nāán dīr** et **kòòl nāán dīrn**) et « calebasse des génies » (**kòòl lā kpá**). Il évoque également le génie installé chez un humain, comme dans : « chose pour asseoir le génie » (**kòòl jíné-món**¹⁴) et « génie sourd-muet » (**kòòl bobó**¹⁵).

L'autre terme, **tyé!én**, ne s'emploie en revanche que pour les génies qui se trouvent en relation étroite avec des humains. On le trouve notamment dans : « honorer la mère du génie » (**tyé!én nō l!ō**¹⁶), dans le nom de plusieurs espèces de l'arbuste *Gardenia* (**tyé!én-kálár**) employé lors de l'installation des autels du génie, et dans le terme désignant ces autels. Bien que le nom complet de cette construction en bois plantée dans le sol soit **tyé!én kàn** (littéralement, jambe du génie), on l'appelle généralement **tyé!én** tout court, comme si elle *était* le génie. De l'humain qui effectue les rites d'installation du génie et plante cet autel, on dit d'ailleurs qu'il « pique le génie ».

Une telle ambiguïté dans l'usage d'un terme désignant les génies sied à merveille à leur nature essentiellement inconnaissable et à leurs pouvoirs de transformation.

¹² Le grade initiatique du **tyé!én gbè** d'un jeune homme qui le consacre en tant qu'adulte responsable, est de même rang.)

¹³ Nous ne prenons pas en considération un troisième terme **wòklònfín** réservé à des génies malfaisants. Il semble emprunté à la langue dyula et il n'est nullement nécessaire pour rendre compte des représentations des Sèmè qui peinent d'ailleurs à en définir le contenu avec précision.

¹⁴ Nom du support de la pierre de divination

¹⁵ Le génie qui ne veut pas faire de divination

¹⁶ Dernière étape rituelle de l'accueil

Entre les mains des adeptes, elle est aussi un instrument pédagogique quand ils veulent expliquer ce qu'est l'union d'un génie avec un humain. L'un d'entre eux a ainsi déclaré successivement que l'autel « était » le génie, puis qu'il était plus juste de dire qu'il « faisait » le génie et enfin que le terme **tyé!én** évoquait en premier lieu le génie, ce dernier étant parfaitement distinct de l'autel. Un autre devin a opéré un glissement de plus en expliquant que ce n'est d'ailleurs pas vraiment le génie qui est dans la maisonnette, mais plutôt sa promesse (**ḡēntó!ó-kwó!ḡn** / bouche, venant de, parole/). Consultés sur la signification de **tyé!én**, plusieurs anciens parmi les plus avertis en matière d'invisible ont fermement posé que **tyé!én** est un génie qui a conclu une alliance avec un humain. En se livrant à un tel jeu de métonymie dans le vocabulaire associé au génie accueilli à la maison, les Sèmè indiquent en creux que si **tyé!én** désigne certes un génie lié à un humain comme l'ont posé les anciens, l'autel correspondant est surtout le témoin de la transformation de la relation entre ces deux partenaires¹⁷. Le processus de pénétration progressive du génie dans l'espace humain semble ainsi faire tout autant partie du champ sémantique de **tyé!én** que son résultat, l'implantation du génie. Ceci autorise sans doute une lecture qui se détache d'une lecture trop littérale du couple des génies qui viennent à la maison.

Essai de définition de la notion de tyé!én

La déclinaison du génie en mâle et femelle lors de la construction de deux autels peut être interprétée comme si elle scandait le passage de l'état de **kóòl** à celui de **tyé!én** domestique ou domestiqué. Pendant cette transition, le génie semble se conformer au genre dont sont connotés les espaces qu'il investit à chaque étape : d'abord mâle quand il est implanté à l'extérieur de la cour (espace masculin), puis femelle une fois installé dans une chambre (espace féminin). Dans cette perspective, la forme mâle du génie peut être vue surtout comme une trace du trajet effectué par l'être de brousse au cours de la transformation qui lui permet de vivre près des gens. En effet, quand bien même les Sèmè précisent que la femelle est vouée au travail divinatoire et que le mâle exerce son autorité sur elle depuis la porte, ils peuvent dans d'autres séquences du même discours se référer au couple de génies comme à un unique individu. Dans une société où la dation des noms (à la naissance, lors de l'initiation pendant laquelle même les génies reçoivent un nom de **dwó**) revêt tant d'importance, on peut remarquer que les génies mâle et femelle ne portent qu'un seul et unique nom, celui du site d'où ils proviennent, et ceci quelle que soit la concession où ils sont implantés.

La transformation du génie dans des textes oraux sèmè

Durant les consultations, le devin relate toujours l'histoire de l'arrivée du génie. Une version de ce récit inclut un dialogue entre le devin et son génie. Ce dernier est présenté comme un unique individu qui, une fois installé à la porte, exige de pénétrer jusqu'au cœur de la concession :

Le génie m'a dit de le ramener à la maison et j'ai répondu que je n'avais pas les moyens.

« - Alors tu ne vas plus vivre longtemps ! » [c'est le génie qui parle]

- C'est la peur qui m'a fait aller voir les vieux et te faire venir à la maison. On t'a dit de t'asseoir à la porte, qu'on se verrait pendant le jour.

- Non, moi je vis dans les maisons !

-Voilà pourquoi tu es à l'intérieur. Si une parole vient dans la maison, c'est donc la tienne »¹⁸.

¹⁷ Au sujet de l'autel de *nanwamu* mis en place chez les Bwaba quand un génie de brousse décide d'avoir une relation privilégiée avec un humain, Dugast (2015a) écrit « C'est cette relation que figure l'objet, non l'entité qui s'en trouve à l'origine ».

¹⁸ Divination de monsieur Gwene TRAORE (25 septembre 2013).

Une fois le génie rituellement transformé en **tyé!én**, l'humain et lui se trouvent dans une nouvelle relation qui amorce une possibilité de communication entre leurs deux mondes habituellement séparés, celui du visible et celui de l'invisible. Cette possibilité ne sera cependant pleinement activée que si l'humain devient devin.

L'idée d'une transformation du génie qui vient chez les humains est également contenue dans le récit que font les Sèmè des débuts de l'échange matrimonial. Ils racontent que la première famille humaine envoyée par Dieu sur terre vivait isolée alors que les génies peuplaient déjà la terre. Ils ne s'étaient jamais rencontrés jusqu'à ce qu'une famille de génies qui vivait à proximité se décide à venir rendre visite aux humains. Les génies se présentèrent chez eux sous forme humaine. Le fils des génies tomba immédiatement amoureux de la fille des humains et demanda à se transformer définitivement en humain pour pouvoir l'épouser. La conclusion du récit est que la famille fondée par ce jeune couple fut la première avec laquelle les échanges matrimoniaux purent commencer. Quand on reçoit une femme d'un autre groupe humain, on doit en retour en donner une de son propre groupe. Ainsi, cette histoire justifie l'installation du génie femelle dans une famille humaine

Résonnances historiques et mythiques de l'accueil des génies

Les Sèmè étaient un peuple de petit effectif à leur arrivée. D'après leurs souvenirs, leur société s'est étoffée, autour d'un petit groupe d'arrivants, grâce à des alliances (y compris matrimoniales) avec d'autres gens. L'alliance des Sèmè avec les peuples déjà présents se serait notamment faite autour du partage des lieux sacrés de Colline. Ceci a donné aux arrivants un lien de nature agnatique avec les occupants plus anciens parmi lesquels ils se sont ainsi trouvés symboliquement englobés. Dans un mouvement symétrique, certains voisins ont été incorporés à la société sèmè. Plusieurs villages auraient en effet été fondés par un Tussian qui s'est fait Sèmè après avoir épousé une femme sèmè. Considéré sous cet angle, le récit du génie qui se transforme en humain pour épouser la fille des hommes peut être interprété comme une métaphore de l'assimilation de l'autre par les Sèmè. Que sont en effet les couples des génies-époux reçus par les devins sinon des étrangers radicaux ? Les « mères de génie » d'où sont issus ces génies sont à la fois les lieux d'une alliance avec les voisins et ceux qui donnent des enfants aux Sèmè.

Les génies époux-parents et la conception de la personne

Les gens qui ont accueilli un génie mettent l'accent sur le traumatisme qu'ils ont subi et parlent de lui comme d'un intrus capricieux dont il a bien fallu s'accommoder. Son implantation a produit une rupture dans leur vie, puis une sorte de réorganisation assortie de soulagement.

À un autre niveau (celui du commentaire savant des devins), la venue du génie est comprise comme un élément du destin personnel de l'humain et ne doit rien à un caprice de sa part. Un précédent travail (Fournier 2016) a montré comment la venue au monde d'un nouvel individu résulte chez les Sèmè de la réincarnation¹⁹ d'un principe permanent appelé **nwóó** venant de génération en génération se loger dans un nouveau corps. Au cours du trajet qu'effectue le **nwóó** dans l'invisible, il établit devant Dieu²⁰ et les Ancêtres un programme appelé **byè-myāl** (/arrivée voix/) et prend librement divers engagements. Ce trajet se fait sous la tutelle d'un couple de génies personnels (mâle et femelle) qui vont veiller sur l'individu pendant toute sa vie. L'une des promesses alors

¹⁹ Il semble bien s'agir d'une véritable réincarnation comme chez les Toussian (Hébert, 1997, Bognolo 2009), alors que les sociétés de ces régions restent habituellement plus vagues sur le sujet ou présentent les choses autrement (Bonnet, 1988 : 92 ; de Surgy 1983 : 71 ; Cartry, 2010 : 65 ; nos propres enquêtes non publiées chez les Bwaba).

²⁰ À la différence d'autres sociétés voltaïques (Liberski-Bagnoud, 2010b et Dugast, 2010), les Sèmè ne semblent pas associer la figure du soleil à celle du dieu créateur (Hébert et Guilhem, 1967).

faite par le **nwɔɔ** peut être d'accueillir ses génies personnels chez lui. Ce couple de génies, qui joue envers l'humain un rôle d'encadrement et de protection, fait alors en sorte que la dette dont leur protégé a, bien entendu, tout oublié soit honorée. Il envoie divers signes d'alerte qui enclenchent le processus d'accueil car un humain oublieux de ses promesses prénatales est en danger.. La prise en charge par l'humain de leur mariage **tyèl-dé** est expliquée par les devins comme un témoignage d'amitié et de reconnaissance pour le « travail » qu'ils ont effectué, tout comme cela peut être le cas entre humains, notamment entre parents et enfants.

Divination et destin personnel : une représentation voltaïque

Des indices contenus dans les rites renvoient à la notion de destin. On ne peut manquer de rapprocher le nom collectif des génies personnels **sèmè**, **ɲmīl tā kòòl** (/tête sur génie/ littéralement, le génie sur la tête), de l'usage de la liane **bāárñ-byèl** pour évoquer un coussin de portage placé entre la tête et le génie que l'on transporte vers la maison de l'humain. Ce portage évoque bien entendu la jeune épousée que l'on juche sur les épaules lors de **tyèl**. Le détail prend cependant un sens plus profond à la lumière des conceptions rencontrées dans deux autres sociétés de l'aire culturelle voltaïque. Chez les Bassar du Togo, chez qui la divination est aussi un élément du destin personnel, on parle de coussin sur la tête pour évoquer la dette prénatale dont on doit s'acquitter en devenant devin (Dugast, 2010). Chez les Batammariba du Togo, on associe également l'entité de la divination avec la tête des humains : les futurs devins encore enfants doivent porter une coiffure spéciale pour offrir un abri temporaire à (et neutraliser) la divinité de la divination qui pénètre dans leur corps par leur fontanelle et les perturbe (Blier, 1991).

D'autres éléments des représentations **sèmè** font écho à des conceptions relatives à la divination largement répandues dans l'aire culturelle voltaïque. Comme on l'a vu, les génies personnels que l'adepte accueille proviennent de « mères de génie », Collines sacrées, qui semblent donc médiatiser l'accès à la divination. Ces Collines, en principe localisées hors de l'agglomération, sont des lieux de fondation et d'origine des groupes agnatiques qui forment la société **sèmè**. Tout individu dépend aussi par ailleurs d'une « Eau de naissance », localisée quant à elle dans l'agglomération ou à ses abords immédiats. Bien que l'affiliation aux Collines et aux Eaux soit présentée comme individuelle et qu'il existe en la matière une certaine marge de liberté, les membres d'un même lignage sont en règle générale affiliés aux mêmes sites (voir Fournier 2016). Dans diverses sociétés voltaïques (Tallensi, Nankana, Sisala, Bissa, Kassena), la puissance oraculaire (le « lieu d'où jaillit l'oracle »), est de même étroitement attachée à la lignée du devin (Liberski-Bagnoud, 2012) et souvent associée à des « divinités topiques » (Liberski-Bagnoud, 2010b : 126). Ainsi chez les Kasena, l'instance oraculaire **vugu** (qui n'est pas un génie) est associée à l'un des bosquets sacrés qui assurent la « construction rituelle de l'origine de chacune des lignées de la communauté villageoise ». Ces bosquets sont les lieux de dépôt de la vie des membres du lignage. En association avec une autre puissance propriété exclusive du lignage, appelée **duna**, ils font advenir les naissances dans celui-ci. C'est par l'intermédiaire de cette sorte de « mère rituelle », qualifiée de « vieux marigot dont l'eau jamais ne s'épuise » que les nouveau-nés sont intégrés à leur lignage. Une réplique de **duna**, représentée par une poterie remplie de liquide, est présente dans chaque maison (Liberski-Bagnoud, 2002 :83-84, 92).

CONCLUSION : UN ACCUEIL DUMENT PROGRAMME

La conception qu'ont les **Sèmè** de l'accueil d'un génie qui donne à un humain accès à la divination appartient assurément aux représentations de l'aire culturelle voltaïque, mais présente certains traits originaux.

Pour qu'une communication soit possible entre le monde du visible et celui de l'invisible, il faut rapprocher un humain et un génie. Comme dans d'autres sociétés, c'est par l'insertion d'un génie dans une famille humaine que cette nécessaire proximité est

établie chez les Sèmè. L'originalité de ce génie est d'avoir un double statut : il est tout à la fois couple parental et conjoint d'un type particulier. L'attribution d'un tel statut marital au génie n'est concevable que parce qu'il existe dans l'institution matrimoniale sèmè une modalité selon laquelle un homme peut « épouser » un couple qui a déjà franchi les premières étapes du mariage. Cette particularité permet, en filant la métaphore matrimoniale dans l'accueil d'un génie, d'associer dans le même bloc institutionnel diverses idées relatives à la fabrication de la personne en général et de la personne particulière qu'est un devin.

La longueur du parcours matrimonial sèmè et le déplacement spatial qu'il implique donnent une image de l'effort requis pour faire intégrer le monde humain à un être aussi radicalement étranger que le génie. La jeune épouse qui part de chez ses parents pour venir habiter dans une nouvelle famille ne devient que très progressivement un membre à part entière de la famille qui l'accueille. Pour le devenir, elle doit franchir diverses étapes rituelles qui sont sous le contrôle de son époux ; on peut y voir une sorte de mise à l'épreuve : l'intégration se mérite par une bonne conduite. À l'image de l'épouse, le génie se déplace depuis sa brousse natale pour intégrer en plusieurs étapes une famille étrangère (ici humaine), mais, situation inversée, c'est lui qui met à l'épreuve la pureté de cœur de l'humain qui le reçoit.

Le concours des savants sèmè a été précieux pour démêler les relations au sein de l'étonnant trio formé par l'adepte et son couple de génies. Les deux premières étapes matrimoniales évoquées dans le rite d'accueil (**tyèl** et **fyè gbē**) se réfèrent à l'union des génies entre eux. Il est ainsi rappelé que tout humain est symboliquement engendré dans l'invisible par un principe mâle et un principe femelle qui veillent ensuite sur lui pendant toute son existence. La troisième et dernière étape matrimoniale (**tyèl-dé**) introduit l'idée d'une union d'une tout autre nature, celle du couple avec un tiers. Elle correspond à l'accomplissement par l'humain d'un devoir filial envers le couple de génies-parents psychopompes qui ont assemblé les composantes de sa personne. Ce mariage particulier, que les génies viennent exiger, constitue une passerelle conceptuelle puissante pour relier la divination, l'alliance prénatale inhérente à la personne, la question du destin personnel et celle de l'initiation.

Remerciements : En la personne de monsieur Gwene Traoré chef de village d'Orodara et devin, nous remercions tous les spécialistes sèmè qui ont généreusement partagé leur savoir sur les génies et l'invisible. Nous remercions Saïbou Nignan pour l'aide à l'identification des espèces végétales, G. Fabre et R Boyd pour l'accès à la base de données linguistique²¹, Hamadou Coulibaly pour la traduction depuis le **sèmè jéen**, Douanio Manaka et Laurence Billault pour la réalisation de la carte des villages. Nous remercions Jean-Pierre Jacob, Klaus Hamberger et Jean Boutrais pour leurs relectures de versions préliminaires. Ce texte doit également beaucoup aux réflexions en cours dans le séminaire de recherche « Espaces sexuels : masque et possession » de Klaus Hamberger. Les recherches ont été financées par l'UMR 208 Paloc de l'IRD et le programme interdisciplinaire RADICEL-K (<http://radicel-k.huma-num.fr/>).

Abstract (100 mots) et 5 ou 6 mots-clés

Chez les Sèmè, société peu connue de l'aire voltaïque, certaines personnes (adeptes) doivent accueillir à la maison un couple de génies grâce auquel elles accèdent dans certains cas à la divination. Le rite mis en œuvre emprunte sa trame au mariage, long

²¹ Les termes en **sèmè jéen** proviennent d'une base de données lexicale (version de 2014) établie par les linguistes de l'équipe RADICEL-K à laquelle les données issues de nos enquêtes ont été intégrées. Cette base s'est appuyée sur un lexique établi par le centre missionnaire Africa Inter-Mennonite Mission (AIMM) implanté à Orodara et à Tin.

processus qui s'étend sur toute la vie d'une femme. L'adepte « épouse » les génies selon une modalité originale de mariage sans sexualité. Il est lié par une promesse prénatale à ces génies psychopompes qui sont ses parents symboliques. Il s'agit de génies des lieux issus de sites sacrés naturels lieux d'ancrage des lignages. [*aire culturelle voltaïque, génie personnel, destin personnel, alliance prénatale, transformation, déplacement*]

RÉFÉRENCES

Bene, A., and A. Fournier

2014 Végétation naturelle et occupation des terres au Burkina Faso (Afrique de l'ouest). Cinq décennies de changement dans un terroir du pays sèmè. In: Fabre, G., Fournier, A., Sanogo, L. *Regards scientifiques croisés sur le changement global et le développement. Langue, environnement, culture*. Actes du Colloque international de Ouagadougou (8-10 mars 2012) ; pp. 143-164. Sciencesconf.org, <hal-00939898>

Blier, R.

1991 Diviners as alienists and annunciators among the Batammaliba of Togo. In Peek, P.M. (ed.), *African divination systems. Ways of knowing*; pp 73-90. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press.

Bognolo, D.

2009 L'animal au cœur de l'identité : rencontre avec la culture toussian, Burkina Faso, *Arts and Culture* : 102-123.

Bonnet, D.

1988 *Corps biologique, corps social: procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina Faso*. Paris: Orstom (Ird).

Boyd, R., A. Fournier, and S. Nignan

2014 Une base de données informatisée transdisciplinaire de la flore : un outil pour l'étude du lien nature-société. In : Fabre G., Fournier A., Sanogo L, *Regards scientifiques croisés sur le changement global et le développement - Langue, environnement, culture* : Actes du Colloque international de Ouagadougou (8-10 mars 2012) : pp. 165-200. Sciencesconf.org, pp. 165-200, 2014. <hal-00939893>

Capron, J.

1957 Quelques notes sur la société du do chez les populations Bwa du Cercle de San. *Journal de la Société des Africanistes* 27 (1): 81-129.

1962 Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises "Bwa" traditionnelles. *Africa* 32(2): 132-171.

Cartry, M.

2010b Du matériel divinatoire africain comme matière à penser le destin. *Incidences* 6:61-77

Cooksey, S.E.

2004 *Iron Staffs in the Crossroads: Art and Divination in Toussiana. A Southwest Burkina Faso Community*. PhD dissertation. Iowa City: University of Iowa.

Coquet, M.

1994 *Le soleil mangé : du langage des formes et des matières dans une société sans écriture, les Bwaba du Burkina Faso*. Paris: thèse de doctorat en Sciences religieuses, École Pratique des Hautes Études.

Dacher, M.

1997 Organisation politique d'une société acéphale. Les Gouin du Burkina Faso. *L'Homme* 37/144: 7-29.

Daugey, M.

2016 *Les Lions qui ne parlent pas. Cycle Initiatique et Territoire en Pays kabye (Togo)*. Paris : thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études.

- Delebsom, D.**
1934 *Les secrets des sorciers noirs*. Paris: Émile Nourry.
- Devisch, R.**
2013 Of divinatory 'co-naissance' among the Yaka of the DR Congo. In: van Beek, E.A., and Peek, P. M. (eds), *Reviewing reality. Dynamics of African divination*; pp. 25-58. Zürich, Berlin: LIT Verlag.
- Duchesne, V.**
2013 The Boson' oracle's performance: frame and expressivity in Anyi divination. In: van Beek, E.A., and Peek, P. M. (eds), *Reviewing reality. Dynamics of African divination* ; pp. 99-113. Zürich, Berlin : LIT Verlag.
- Dugast, St.**
2007 Les rites d'initiation des devins du Togo. In : Jacob, C. (ed.), *Lieux de savoir : tome 1. Espaces et communautés* ; pp. 54-76. Paris: Albin Michel.
2010 Figures voltaïques du destin prénatal : du soleil personnel au conjoint de rivière chez les Bassar du Togo. *Incidence* 6: 237-268.
2015a Quelle effigie pour les génies ? L'alternative masques/divination chez les Bwaba du Burkina Faso. In : Pitrou, P. (ed.), and Olivier G. (ed), *Montrer / Occulter : visibilités et contextes rituels. Cahiers d'Anthropologie Sociale* 11: 115-132.
2015b Apparitions et figurations de l'invisible chez les Bwaba du Burkina Faso : 1. De l'objet-fétiche au masque. *Journal des Africanistes*, 85 (1-2): 174-216.
2016 Apparitions et figurations de l'invisible chez les Bwaba du Burkina Faso : 2. Les métamorphoses de l'autel du devin. *Journal des Africanistes*, 86 (1): 258-324.
- Fainzang, S.**
1986 *L'intérieur des choses. Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*. Paris : L'Harmattan.
- Fortes, M**
1987 *Religion and morality among the Tallensi. Essays on Tallensi Religion* (Ed. with an introduction by J. Goody), Cambridge, Cambridge University Press, 364 pp.
- Fournier A**
2016 Setting up the first components of the person and its anchoring to the territory among the Seme of Burkina Faso: "services rendered by ecosystems"? *Environmental Skeptics and Critics* 5(3): 37-56.
2018 Divination with Plants in West Africa. *Journal of Ethnobiology*, 38/4: 550-567.
- Fournier, A., M. Douanio et A. Bene**
2014 Pratique et perception des feux de végétation dans un paysage de vergers. Le pays sèmè (Kéné Dougou, Burkina Faso). In: G. Fabre, A. Fournier et L. Sanogo (dir.); pp. 201-229.
- Goody, J.**
1981 Introduction. In: J. Goody and S. W. D. K. Gandah; pp.11-64.
- Goody, J. and S. W. D. K. Gandah (éds.)**
1981 *Une récitation du Bagré*. Paris : Armand Colin. (Classiques africains, 20)
- Guilhem, M., Hébert J.**
1964 Une « noblesse » héréditaire en pays toussian : les devins. *Notes Africaines (IFAN)* 104 : 97-106.
1965 Notes additives sur les devins en pays toussian. *Notes africaines (IFAN)* 107 : 92-95.
- Hamberger, K.**
2012 Traces des génies. In : Casajus, D., and Viti F. (eds) *La Terre et le Pouvoir. À la mémoire de Michel Izard* ; pp .197-214. Paris : CNRS éditions.
- Hébert J. (R.P.), M (R.P.) Guilhem**
1967 Notion et culte de Dieu chez les Toussian. *Anthropos*, 63 : 140-164

- Hébert J. (R.P.)**
1972 Organisation de la société en pays Toussian. *Notes et documents voltaïques*, 5 (4) 14-48.
- Hébert J. (R.P.)**
1997 Représentations de l'âme et de l'au-delà chez les Toussian (Burkina Faso). *Anthropos* 92: 183-190
- Liberski-Bagnoud, D.**
2002 *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*. Paris: CNRS Éditions.
2010 L'espace du dire oraculaire. Aperçu comparatif sur la fabrique d'un lieu d'où peut surgir une parole vraie. *Incidence* 6:109-150.
2011 Le sac des devins Kasena et de quelques autres. In: Ch. Jacob (ed) *Lieux de savoir: les mains de l'intellect*. Paris: Albin-Michel.
2012 La chorégraphie du bâton divinatoire comme écriture sonore au Burkina Faso, *Gradhiva* <<http://gradhiva.revues.org/2367>> accessed 2 October 2016
- Peek, Ph. M.**
1991 The study of divination, present and past. In Ph. Peek (ed), *African divination systems. Ways of knowing*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rouville (de), C.**
1984 Les cérémonies d'initiation du bur. *Journal des africanistes* 54(2): 75-98.
- Simons, G. F. Fennig Ch. (eds.)**
2017 *Ethnologue: Languages of the World*, Twentieth edition. Dallas, Texas: SIL International. Online version: <http://www.ethnologue.com>., accessed 6 July 2016
- Surgy (de), A.**
1983. *La divination par les huit cordelettes chez les Mwaba-Gurma (Nord-Togo). 1. Esquisse de leurs croyances religieuses*. Paris: L'Harmattan.
1986. *La divination par les huit cordelettes chez les Mwaba-Gurma (Nord-Togo). 2 L'initiation du devin et la pratique divinatoire*. Paris: L'Harmattan.
2013 Why divination is an important topic. In van Beek, E.A. and Peek, P. M. (eds), *Reviewing reality. Dynamics of African divination* ; pp. 141-158. Berlin Zürich : LIT Verlag.
- Van Beek, W. E. A., and Ph. M. Peek (eds.)
2013 *Reviewing Reality. Dynamics of African Divination*. Wien: LIT Verlag. (Afrikanische Studien, 50)