

Parrainage initiatique et confiage rituel. Une relation de pseudo-parenté du point de vue des enfants (pays kabyè, Togo)

Marie Daugey

Marie Daugey : Université de Liège (Belgique), IRSS-LASC, chargée de recherche F.R.S-FNRS, mdaugey@uliege.be

Cet article est distribué suivant les termes et les conditions de la licence CC-BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.fr>)

DOI: [10.25518/2034-8517.3297](https://doi.org/10.25518/2034-8517.3297)

Résumé :

Dans une partie du pays kabyè, l'organisation des initiations masculine et féminine implique l'élaboration d'une relation de pseudo-filiation entre un.e novice âgé.e d'environ vingt ans et un enfant. Considérer les modalités de constitution de cette relation et de son évolution - le confiage rituel initial, les implications symboliques, formelles et affectives de cet apparentement - permet de montrer, d'une part, que les enfants non-initiés jouent eux-mêmes ici un rôle d'initiateurs construisant l'initiant.e en père ou mère potentiel.le, et d'autre part, que la nécessité de porter attention aux plaisirs et déplaisirs des enfants confère à ces derniers une capacité d'action sur les conditions de formation de leur lien de pseudo-filiation. La parenté rituelle est pensée ici comme un préalable logique à la parenté biologique, le ou la « filleul.e » apparaissant comme un opérateur symbolique du passage de l'un à l'autre.

Mots-clés : parenté rituelle, enfant, initiation, confiage, Togo

Abstract :

Initiatory sponsorship and ritual fosterage. A pseudo-parental relationship from the children's point of view (kabye country, Togo). In part of the Kabye country, the organization of male and female initiations involves the development of a pseudo-filiation relationship between a novice aged about twenty and a child. Considering the modalities of constitution of this relationship and its evolution - the initial ritual fostering, the symbolic, formal and emotional implications of this relatedness - makes it possible to show, on the one hand, that uninitiated children play here a role of initiators building the initiand as a potential father or mother, and on the other hand, that the need to pay attention to the pleasures and dislikes of children gives them a capacity to act on the conditions of formation of their pseudo-filiation bond. Ritual kinship is thought here as a logical prerequisite to biological kinship, the "godchild" appearing as a symbolic operator of the passage from one to the other.

Keywords : ritual kinship, child, initiation, fosterage, Togo

Abstracto :

Apadrinamiento iniciático y traslado ritual. Una relación de pseudoparentesco desde el punto de vista de los niños (país kabye, Togo). En una parte del país Kabye, la organización de las

iniciaciones masculinas y femeninas implica el desarrollo de una relación de pseudoafiliación entre un novato de unos veinte años y un niño. La consideración de las modalidades de constitución de esta relación y su evolución -el traslado ritual inicial, las implicaciones simbólicas, formales y emocionales de este emparentamiento- permite mostrar, por un lado, que los niños no iniciados juegan aquí un papel de iniciadores que construyen al novato como un padre o una madre potencial y, por otro, que la necesidad de prestar atención a los placeres y disgustos de los niños les da la capacidad de actuar sobre las condiciones de formación de su vínculo de seudo-filiación. El parentesco ritual se piensa aquí como un prerrequisito lógico para el parentesco biológico, siendo el "ahijado" un operador simbólico del paso de uno a otro.

Palabras clave : parentesco ritual, niño, iniciación, fosterage, Togo

Introduction

Les descriptions ethnographiques de pratiques initiatiques validant l'entrée dans l'âge adulte au sein de sociétés africaines mentionnent très fréquemment la présence, auprès des novices, d'ainé.e.s désigné.e.s comme des « parrains » ou « marraines ». Toujours de même sexe que les initiant.e.s et déjà initié.e.s, ils ou elles forment une catégorie particulière d'initiateur.rice.s. Attaché.e.s personnellement à chacun.e des novices, ils ou elles sont au plus près de ces dernier.ère.s, les accompagnent, les encouragent et les assistent, guident leurs gestes pendant les rites et les épreuves initiatiques. Ils ou elles peuvent leur transmettre certaines connaissances et prennent soin d'eux.elles – les lavent, les soignent, les servent – mais peuvent aussi se montrer agressifs ou tourmenteurs, leur position oscillant alors entre celle de consolateur et celle de vecteur.rice.s d'afflictions. Intermédiaires entre la scène initiatique et le reste de la société, ils ou elles remplacent par certains aspects des catégories de parents pour qui l'accès au cadre souvent clos de l'initiation est interdit. Les termes vernaculaires par lesquels ces accompagnateurs sont nommés sont d'ailleurs parfois composés à partir de termes de parenté qui traduisent leur position de parent de substitution, comme « père du jour » chez les Meru du Kenya (Peatrik 1999 : 220) ou « père du So [nom de l'initiation masculine] » chez les Béti du Cameroun (Laburthe-Tolra 1985 : 244)¹.

Malgré l'omniprésence de ces guides initiatiques², la relation qui se noue entre les initiant.e.s et leurs « parrains » ou « marraines » reste dans les écrits une toile de fond peu étudiée pour elle-même. C'est pourtant en grande partie dans les interactions entre les deux pôles de cette relation de parenté rituelle que se réalise le caractère « auto-référentiel » et « récursif » (Zempléni 1991) des processus initiatiques, voulant que « l'accomplissement du rite initiatique porte en lui-même le principe de sa reproduction » (Bonhomme 2010). Ainsi ne peut-on être initiateur qu'en ayant été soi-même initié, et initier quelqu'un d'autre peut constituer le parachèvement de sa propre initiation. De cette propriété découle le fait que « n'est initié qu'une personne 'engendrée', 'faite', 'mise au monde' par un autre initié » (Zempléni 1991). Considérer la relation entre un parrain ou une marraine et son « fils » ou sa « fille » initiatique à travers ses aspects symboliques, formels et affectifs pourrait donc conduire à mettre en évidence certains ressorts de la circularité initiatique tout en accédant à une compréhension de la façon dont peut être vécue une telle relation de parenté rituelle.

C'est ce que nous proposons de montrer dans cet article en nous intéressant à une configuration de parrainage initiatique très particulière qui a cours dans une partie du pays kabyè, au Togo³. Elle donne lieu à la création d'une relation de pseudo-filiation « père-fils » ou « mère-fille » qui perdure au-delà du temps de l'initiation. Chacun.e s'y trouve engagé.e dès l'enfance en tant que « filleul.e », plusieurs années avant le début de sa propre initiation. Ce lien naît dans le cadre de l'initiation de l'ainé.e qui, tout en entrant dans un processus initiatique vers l'âge de vingt ans, devient aussi parrain ou marraine d'un jeune enfant de même sexe. L'enfant, qui a entre trois et neuf ans, devient « comme » le fils ou la fille aîné.e de l'initiant.e. Dix à quinze ans plus tard, il ou elle atteint l'âge d'être initié.e à son tour, et son parrain ou sa marraine joue pour lui ou elle le rôle de guide initiatique (*kpaɲbamvu*). La reproduction initiatique s'appuie donc ici sur la construction d'une relation de parrainage anticipée par rapport à ce que l'on observe ailleurs, et ancrée dans l'enfance : on ne devient pas « filleul » et « parrain » pendant l'initiation du filleul mais bien avant, lors de l'initiation du parrain (qui possède lui aussi son propre parrain depuis l'enfance).

Que nous apprend cette configuration particulière sur la façon dont peut être pensé le rapport entre engendrement initiatique et procréation biologique, - et partant, entre parenté rituelle et parenté biologique -, sur les plans à la fois symbolique et relationnel ? Comment les enfants vivent-ils leur intégration dans une nouvelle relation de (pseudo-)parenté et quel rôle jouent-ils dans le façonnement de cette relation ? Pour répondre à ces questions, il conviendra d'analyser les modalités de constitution rituelles initiales du lien de parrainage initiatique ainsi que le devenir de cette relation au fil des années, que ce soit au quotidien ou lors d'événements cérémoniels spécifiques. Il s'agira en particulier d'examiner la pratique de confiage rituel dans laquelle s'ancre la constitution de cette relation pseudo-parentale. Cette pratique permet en effet à l'enfant et à son parrain ou à sa marraine de vivre ensemble pendant le temps des rites d'entrée dans le cycle initiatique de l'aîné.e, ce qui peut être propice à la naissance d'une complicité. Nous analyserons ainsi une forme de *fosterage* peu étudiée par rapport aux diverses configurations africaines de confiage déjà bien documentées et qui relèvent le plus couramment d'un registre séculier⁴. Nous verrons qu'elle se caractérise par la place importante accordée au bien-être de l'enfant, qu'il faut nécessairement favoriser.

Afin de saisir quels types d'expériences et d'événements façonnent de tels apparentements, nous suivrons d'abord pas à pas les procédures rituelles qui instaurent le lien pseudo-parental⁵. Nous porterons notre attention sur les interactions entre les enfants et leur parrain ou marraine, prescrites ou spontanées, auxquelles ces rites donnent lieu, ainsi que sur les réactions des enfants. Seront ensuite considérés certains propos d'enfants et des témoignages d'adultes évoquant leurs souvenirs d'enfance et l'évolution de leur relation avec leur marraine ou parrain au fil du temps⁶.

Un transfert d'enfant comme rite initiatique inaugural

Éléments de présentation du cadre initiatique et de la terminologie

Les initiations masculine et féminine, en pays kabyè, débutent vers l'âge de vingt ans pour les filles comme pour les garçons. Organisées chaque année, elles marquent le passage vers le statut d'adulte, valident l'accès au mariage et à la procréation⁷. L'initiation masculine comporte quatre grades, gravis sur environ dix ans, quand l'initiation des filles s'étale sur quelques semaines voire quelques jours pour les jeunes filles vivant hors du pays kabyè et qui ne peuvent faire qu'un court voyage pour être initiées. Pour les filles et les garçons, l'initiation est constituée de phases individuelles et de phases collectives. Les premières correspondent à des rites domestiques consistant à s'assurer l'autorisation et le soutien de différentes catégories d'entités individuelles et lignagères (ancêtres, entités formatrices d'êtres humains) concernant l'évolution de la vie de chacun (le passage vers la vie adulte). C'est à l'occasion de rituels de ce type, qui inaugurent l'entrée des filles et des garçons dans l'initiation que, dans une partie du pays kabyè, se noue une relation de pseudo-filiation avec un jeune enfant. Les phases initiatiques collectives consistent notamment pour les deux sexes à accomplir des parcours rituels les conduisant à relier différents sites sacrés dispersés dans le paysage, qui sont liés à la fondation de chaque localité ; il s'agit à la fois d'inscrire chacun dans le territoire (de « faire corps » avec lui) et de bénéficier de la puissance génératrice contenue dans ces lieux. La durée plus longue de l'initiation masculine par rapport à l'initiation féminine tient à son étroite articulation avec les cycles annuel et quinquennal des rites agraires et de régénération du territoire, et à la progressivité de la transformation des jeunes gens en chasseurs et en guerriers potentiels (Daugey 2016).

Dans la localité de Farendè, le début de l'initiation d'un garçon ou d'une fille – qui suit une même trame générale pour les deux sexes – est indissociable de l'organisation du transfert de l'enfant qui a été choisi au préalable pour représenter le fils ou la fille aîné.e de l'initiant.e. L'enfant sera transféré de la maison de ses parents vers celle du père de l'initiant.e. Il ou elle devient le *kakpara* (pl. *kakparasti*) du ou de la novice. Ce terme est parfois traduit par « filleul » par les francophones, et plus rarement par « enfant adoptif ». Pour exprimer l'idée que cet enfant devient « comme » le fils ou la fille aîné.e, l'expression kabyè utilisée est *kañiyzina ε-kanjalay piya* : « il/elle ressemble/est comparable à son premier enfant. » On dit aussi qu'il ou elle « est son premier enfant » : *εκε ε-kanjalay piya*.

Un garçon désigne son parrain par le terme « *mamievalv* » et une fille désigne sa marraine par le terme « *memēlv* ». Mes interlocuteurs ont reconnu dans la première appellation le mot *evalv* (pl. *evalaa*), qui désigne les initiés masculins du premier grade. En revanche, on n'entend pas dans « *memēlv* » le mot désignant les initiées féminines : *akpeη* (pl. *akpema*). Aussi, il est courant que les termes d'adresse privilégiés (outre le prénom de l'initiant.e) soient « papa » (*caa*) ou « maman » (*nnaa*)⁸, et que ceux de référence soient « père » (*caa*) ou « mère » (*doo*). Les enfants sont incités par leur entourage à appeler leur parrain ou leur marraine par ces termes, que ce soit pendant le temps de confiage rituel ou par la suite : « Regarde, il faut aller le/la saluer, c'est ton papa/ta maman aussi. » Ou encore : « Tu l'appelles *mamievalv/memēlv* donc c'est ton papa/ta maman aussi »⁹. Le parrain ou la marraine peut désigner son *kakpara* comme son fils (*piyalv*) ou sa fille (*pelɔ*). Nous voyons que la manière dont on apprend aux enfants la nature de leur nouveau lien parental traduit le caractère cumulatif (« c'est ton papa aussi ») et non pas substitutif de ce dernier avec celui de maternité ou paternité biologique, ce que l'on retrouve dans les pratiques de *fostering* non rituel (Alber 2018).

Notons enfin que les termes « marraine » et « parrain » ont été utilisés par les francophones pour me parler de la relation entretenue par les initiant.e.s avec leur *kakpara*, mais ce n'est pas un usage local courant. Comme pour le mot « filleul », il s'agissait de me faire saisir le rôle de tuteur des initiant.e.s vis-à-vis de leur *kakpara* en recourant à un vocabulaire et à des concepts catholiques vus comme s'en rapprochant. Pour mes interlocuteurs, le christianisme étant associés au monde des « Blancs », j'étais susceptible, de comprendre facilement l'analogie. J'utiliserai ces termes dans la suite de cet article, non pas en référence à leur sens chrétien, mais parce que, comme indiqué plus haut, ils sont d'usage courant dans la littérature ethnographique portant sur les initiations.

La ressemblance physique comme premier critère pour construire un nouveau lien parental

Le choix de l'enfant aura été fait quelque temps avant le début de l'initiation par les parents de l'initiant. Ces derniers peuvent être aidés dans cette quête par le reste de l'entourage familial ou amical de la personne à initier. Il arrive aussi que le ou la candidat.e à l'initiation propose lui.elle-même un enfant de son choix ou bien qu'il.elle sélectionne son *kakpara* parmi les enfants présélectionnés par d'autres personnes. Une fois que le choix est fait, les parents du ou de la novice demandent leur accord aux parents de l'enfant, mais ce dernier sera laissé dans l'ignorance de cette décision jusqu'au jour de son transfert.

L'enfant désigné ne doit pas être un frère ou une sœur classificatoire de l'initiant.e : tous deux ne doivent pas appartenir au même patrilignage¹⁰. Si certaines personnes indiquent qu'il vaut mieux

que l'enfant soit petit, de manière à figurer au mieux la néonatalité, certains aînés soulignent que le *kakpara* d'un garçon ne doit pas être trop jeune, car il devra avoir la force de transporter les parures initiatiques de son parrain et être capable de le suivre dans ses parcours rituels, lorsque celui-ci atteindra le dernier grade initiatique, environ cinq ans plus tard. Le *kakpara* deviendra en effet une sorte d'assistant rituel dans la suite du parcours initiatique.

Bien que certains jeunes souhaitent choisir pour *kakpara* un enfant avec qui ils savent qu'ils s'entendront bien, les anciens affirment que le principal critère qui doit guider ce choix est celui de la ressemblance physique. Il faut que les traits du visage, le teint et la corpulence de l'enfant ressemblent à ceux de l'initiant.e. Pour justifier cette nécessité, l'un de mes interlocuteurs expliqua en français : « ton *kakpara* c'est ta représentation ». Il faut choisir l'enfant de telle sorte que lorsqu'il sera plus grand il ressemblera toujours à son parrain ou à sa marraine, l'idéal étant que l'on puisse les confondre : « quand on le verra marcher, c'est toi qu'on verra ». Le choix de l'enfant peut ainsi impliquer d'imaginer quelle sera son apparence future. Une femme trentenaire qui avait choisi sa *kakpara* davantage par affection pour elle que pour son apparence physique confirma l'importance de la ressemblance dans une relation réussie en exprimant sa satisfaction face au constat que bien que la fillette ne lui ressemblait pas au départ, « en grandissant elle [lui] ressemble vraiment¹¹ ».

Lemaire a montré qu'en plusieurs contextes ouest-africains, la ressemblance « permet le rapprochement, la relation possible entre deux êtres 'autres' » (Lemaire 1995 : 60). Elle « transfigure » (Lemaire 1995 : 79) cette relation tout en maintenant l'altérité. Dans le contexte étudié ici, la ressemblance concourt à créer une relation de pseudo-parenté parce qu'elle correspond précisément à un idéal qui est fortement apprécié lorsqu'il est observé entre un père ou une mère et son enfant. Elle est vue comme une preuve indéniable de paternité ou de maternité biologique. Un jeune homme expliqua ainsi : « *Quand les gens voient ça [une forte ressemblance] ils apprécient beaucoup. Quand tu mets des enfants au monde, l'enfant qui te ressemble beaucoup, quand les gens voient ça ils disent 'l'enfant-là c'est exactement son papa !' Quand tu prends un enfant qui te ressemble [pour kakpara], ça donne une confirmation que c'est ton enfant. Quand un homme dit que son enfant n'est pas de lui, si l'enfant lui ressemble, le juge ou l'entourage ne croira pas l'homme. On dit de faire attention, il faut bien regarder l'enfant. Quand on voit que le kakpara ressemble à evalu ou akpeɲ, les gens disent 'ah oui c'est vrai, on dirait que c'est son enfant', et c'est très très appréciable !* »

Un critère ordinairement considéré comme le signe évident du lien parental s'impose ainsi comme déterminant dans la création d'un lien de filiation symbolique.

La nécessité de la ressemblance inscrit également cette relation pseudo-parentale dans une « reproduction du même » qui connote l'idée d'une indépendance reproductive des genres présente dans les mythes de nombreuses sociétés (Héritier 2002) et caractéristique de toute reproduction initiatique¹². Dans la constitution du lien de parrainage initiatique kabyè comme dans ces mythes, le principe d'une reproduction « à l'identique » précède théoriquement la reproduction sexuée (et l'alliance). Chez les Kabyè, les jeunes gens sont en effet censés ne pas avoir de rapports sexuels avant leur initiation. Ils ne sont donc pas censés avoir déjà des enfants. Nous allons voir que le *kakpara* ouvre symboliquement leur potentialité de parents.

Si une personne conçoit un enfant avant d'être initiée, cet enfant est alors désigné de manière ironique comme son *kakpara* : il inaugure avant l'heure le destin de père ou de mère. Si cet enfant

est de même sexe que le candidat à l'initiation c'est lui qui joue le rôle de *kakpara* de son père ou de sa mère : « on ne cherche plus un *kakpara* pour toi puisque tu as déjà un *kakpara*. C'est ton enfant qui est *kakpara*. » Aucun autre enfant que son propre enfant ne peut alors mieux incarner la descendance de l'initiant.e. Toutefois, si le premier enfant biologique n'est pas de même sexe que son père ou que sa mère, « on est obligé de chercher un autre enfant » qui soit de même sexe. Cette nécessité confirme l'importance de fabriquer une forme d'idéal reproductif du même à travers cette relation de pseudo-parenté.

Un emprunt codifié, soumis à la réaction de l'enfant

C'est le jour-même du début de la réclusion domestique du ou de la novice, quelques heures après la tombée de la nuit, qu'un petit groupe de personnes va être chargé d'aller chercher l'enfant. Ce groupe est composé de deux hommes adultes, représentants du père de l'initiant.e, et de trois ou quatre adolescents non-initiés (des filles pour l'initiation d'une fille, des filles et des garçons pour l'initiation d'un jeune homme). L'un des adultes est un frère classificatoire de l'initiant.e, l'autre est « l'ami » du père de l'initiant.e¹³. Les jeunes vivent chez l'initiant.e pendant la durée de son initiation. Ils ou elles sont désigné.e.s par le mot « *kakpara* » mais jouent des rôles différents du ou de la « filleul.e ». Plus âgé.e.s que ce.tte dernier.ère, ils ou elles ne nouent pas avec l'initiant.e des liens de pseudo-filiation mais plutôt des liens de camaraderie. Les filles sont là notamment pour assurer les tâches domestiques dans la maison, qui sont démultipliées pendant l'initiation : puiser de l'eau, faire la cuisine, balayer, faire des courses etc. Ces adolescents relaient l'initiant.e dans ses activités quotidiennes, mais aussi dans l'attention qu'il faudra porter au petit *kakpara*. Les appellations alternatives les désignant traduisent bien ce rôle de soutien : *evalv rɔɔ caɣrv* et *akpeŋ rɔɔ caɣrv*, litt. « celui.elle qui s'assoit pour *evalv/akpeŋ* », c'est-à-dire qui remplace l'initiant.e.

Lorsque la délégation arrive devant la maison de l'enfant, il arrive que toute la maisonnée soit déjà couchée ou que seuls les enfants dorment déjà. Le groupe s'annonce alors en lançant « *kafara* ! » (« excusez ! »), comme on le fait habituellement pour annoncer son arrivée dans une maison. Ensuite, la manière de se présenter et d'exposer la raison de sa venue est codifiée. Les parents de l'enfant doivent faire mine d'être surpris et inquiets de voir arriver un tel groupe de personnes de nuit, et faire semblant de ne pas connaître la raison de l'arrivée de leurs visiteurs. Pour expliquer leur venue, l'ami du père de l'initiant dit : « il n'y a rien d'important ; nous sommes venus parce que nous avons trouvé une louche dans votre maison et nous voulons que vous nous la donniez pour puiser de l'eau ; après quelques jours nous vous la rendrons. » La louche (*sunvu*) désigne une petite fille de manière métaphorique. Un garçon est désigné dans le même contexte comme une houe (*hakuu*). Les demandeurs expliquent qu'ils ont vu une petite houe dans la maison et qu'ils souhaitent l'emprunter pour arracher des herbes dans un de leurs champs. Les parents de l'enfant feignent l'incompréhension : « quelle louche ? Il n'y a pas de louche ici. » Ou bien ils répondent : « les houes sont nombreuses dans la maison, laquelle voulez-vous ? » L'ami du père de l'initiant.e pourra préciser la couleur du teint de l'enfant (« une louche noire ») ou finira par dire le prénom de l'enfant. Les parents pourront jouer la réticence, en arguant : « cette houe, ça peut arracher les herbes ? [l'enfant n'est-il pas trop petit ?] » Parfois, la négociation se conclut en conseillant de prendre soin de « l'objet » prêté : « que cela ne se gâte pas », « il faut toucher doucement les cailloux pour que la houe ne se déforme pas ». Une mise en garde peut être énoncée : « c'est toi qui as emprunté la houe [si la houe se perd, tu seras le responsable] ». Les deux parties se mettent d'accord : « Un cultivateur ne donne pas de conseils à un autre cultivateur » [chacun sait comment tenir une houe/un enfant].

La manière dont on parle de l'enfant dans cette négociation le place dans la position d'un objet usuel qui est emblématique d'activités sexuées. La louche de calebasse est utilisée par les femmes pour puiser de l'eau ou de la sauce. Elle renvoie à des activités culinaires, qui sont considérées comme le propre des femmes. La houe est quant à elle surtout utilisée par les hommes lors des travaux des champs. Elle connote une activité catégorisée comme masculine. Outre cette référence au genre, la réification métaphorique de l'enfant va de pair avec un discours de l'emprunt. À partir d'enquêtes conduites chez les Kotokoli voisins, Lallemand (1994) a mis en évidence l'existence de parallélismes et de liens de substitution entre pratiques d'alliance et de *fosterage*, qui renforcent les liens au sein des groupes cognatiques. Bien que la pratique dont il est question ici relève d'une forme de confiage différente de celles considérées par Lallemand, car beaucoup plus courte et rituelle, il convient de noter qu'en recourant au registre de l'emprunt, la forme prescrite du discours contractant le transfert se rapproche de celle que l'on peut parfois entendre au sujet de l'alliance.

Une femme est en effet envisagée comme étant empruntée (et prêtée) pour procurer une descendance. Elle n'est jamais « chez elle » dans la maison de son mari, et après sa mort son corps est rendu à son patrilignage d'origine car elle ne saurait être enterrée chez son mari. Or il arrive qu'à Farendè, comme dans le village voisin de Kuwdè, la façon dont on exprime le souhait de prendre une jeune fille comme fiancée soit tout à fait semblable à la façon dont on demande un enfant pour en faire un *kakpara*. Le dialogue rapporté par Piot (1999 : 98) en de telles circonstances est tout à fait éloquent : « 'I'm looking for a *sunvv*' [...], he says. 'There aren't any here', the elder replies ». Une association de pensée entre alliance et *fosterage* est par ailleurs confirmée par l'interprétation (minoritaire) donnée par certains aînés du recours au *kakpara*. Ils expliquent que dans le cas de l'initiation masculine, le *kakpara* ne représente pas le premier enfant mais la première épouse de l'initiant. Confiage rituel et alliance matrimoniale se rejoignent ici dans l'idée qu'il s'agit d'emprunter quelqu'un pour qu'il procure une descendance à la personne qui emprunte (le fiancé ou l'initiant).

La mère finira par aller réveiller la fille ou le garçon que les demandeurs souhaitent emmener. Elle lui explique que des gens sont venus la ou le chercher pour participer à des cérémonies et lui demande si elle ou il accepte d'y aller. Si l'enfant refuse, sa mère essaie de la ou le convaincre. Elle lui explique qu'il y aura beaucoup à manger là-bas, qu'il y a un « bal »¹⁴ dans la maison et qu'il ou elle va bien s'amuser. Il m'a été dit que si l'enfant refuse de partir de chez lui ou se met à pleurer pendant qu'on l'emmène, on le laisse et on part chercher un autre *kakpara* potentiel. C'est donc finalement la réaction de l'enfant qui détermine si la relation pseudo-parentale pourra se nouer ou non. Dans les cas que j'ai pu observer, il n'y a jamais eu de complet refus, mais les réticences des enfants ont pu nécessiter d'adapter la procédure. Lorsque les parents pensent que leur enfant risque de pleurer et de mal réagir, ils proposent certains ajustements qui sont acceptés sans problème. Par exemple, la mère se rendra un peu plus tard dans la maison d'accueil pour assister au bal qui anime la veillée et pourra ramener son enfant chez elle pour la nuit si celui-ci est trop mécontent, avant de le ramener le lendemain dans la maison initiatique. Certains parents savent que leur enfant se mettra à pleurer si des inconnus l'emmènent et proposent de l'amener eux-mêmes chez l'initiant le lendemain matin. Cependant, le plus souvent, le transfert de l'enfant se fait sans difficulté.

Lorsque l'enfant accepte de partir, l'une des jeunes filles qui fait partie de la délégation va le prendre sur son dos, dans un pagne, comme on le fait habituellement pour les bébés et les jeunes enfants (de la naissance à environ trois ans). Si l'enfant est vraiment trop grand pour être porté, la fille le

porte tout de même au dos le temps de sortir de la maison et sur quelques mètres au dehors, puis elle le repose et il marche. Cet usage place les enfants portés dans une position de régression vers un stade de la petite enfance qu'ils ont dépassé depuis plus ou moins longtemps. Il s'agit en effet pour eux de « renaître » prochainement comme fils ou fille d'un pseudo-parent, et cela implique de se rapprocher de l'état de nouveau-né, comme on peut l'observer pour des initiés.e.s soumis à une renaissance initiatique (Jaulin 1981 ; Troy 2008 : 60)¹⁵. Un *kakpara* est désigné comme fils ou fille de la personne à initier dès le moment où on vient le ou la chercher chez ses parents biologiques. Dans un cas observé où un garçon de dix ans s'apprêtait à quitter sa maison pour rejoindre celle du jeune homme devant être initié, ce changement de statut de l'enfant fut d'ailleurs souligné par une raillerie des autres enfants de la maison qui avaient assisté de loin à la négociation préalable au départ. Alors qu'il partait, tous se mirent à lui dire en riant : « *bye bye Oncle piyalv !* », c'est-à-dire « *bye bye le fils d'Oncle*¹⁶ ! », tournant ainsi en dérision ce qu'ils voyaient d'insolite dans le décalage entre la filiation réelle de leur frère classificatoire et sa filiation symbolique qui venait d'être actée¹⁷.

Si plusieurs personnes (frères et sœurs classificatoires) sont initiés.es ensemble dans la même maison, le groupe de jeunes gens « demandeur », alors plus nombreux, se dirige successivement vers toutes les maisons dans lesquelles il a été convenu d'aller chercher des *kakparası*, et chaque enfant ainsi récupéré accomplit ce parcours nocturne sur le dos d'une jeune fille.

L'intégration dans la maison initiatique

Le garçon ou la fillette quitte donc sa maison et, une fois arrivé.e chez l'initiant.e, il ou elle reste avec les autres *kakparası* et avec l'initiant.e, qui vont essayer de le ou la rassurer en restant auprès de lui ou d'elle et en lui donnant des bonbons par exemple. Certains des enfants ainsi transférés sont un peu hébétés, intimidés ou ensommeillés alors que d'autres se mettent à danser au milieu des jeunes au cours du bal organisé cette nuit-là dans la maison initiatique. Le père de l'initiant.e aura en effet loué pour l'occasion une sono qui diffuse en boucle un mixage de musiques électroniques africaines. On installe également une ampoule qui restera allumée toute la nuit¹⁸. Ce sont en particulier les enfants et les adolescents des environs qui viennent participer au bal avec beaucoup d'enthousiasme et d'excitation. Certains s'apprêtent particulièrement pour l'occasion en mettant leurs plus beaux vêtements. Ce bal est une innovation, datant des années 2000, liée à plusieurs facteurs. Son origine est attribuée premièrement aux personnes aisées qui vivent en ville, dans le sud du pays, et qui reviennent dans leur village d'origine lors de certaines occasions rituelles. Ce sont elles qui ont importé cette pratique de sonorisation moderne (pratiquée aussi pendant les funérailles), qui s'est ensuite diffusée à toutes les catégories sociales ; elle est l'occasion, pour les organisateurs, de chercher à donner une impression de richesse et de modernité plutôt associée aux cultes chrétiens. Cette pratique s'est également généralisée parce que des appareils de sonorisation sont rapportés du Nigéria par des jeunes qui partent « à l'aventure » - synonyme du fait d'accomplir des travaux agricoles. Ces appareils font partie de leur rétribution et leur permettent de gagner de l'argent à leur retour en louant leurs services aux personnes qui souhaitent organiser un bal¹⁹.

En fonction de la réputation de la maison initiatique et de sa localisation, ainsi que du moment de l'année où se tient l'initiation, le bal est plus ou moins fréquenté. La maison peut se trouver totalement envahie de jeunes qui s'adonnent pleinement à la danse ou être seulement visitée par des petits groupes d'enfants des environs. Le fait que le bal soit particulièrement investi par les

plus jeunes est conforme aux configurations des veillées initiatiques plus traditionnelles, auxquelles j'ai assisté entre 2004 et 2010 dans les villages de Yadè et Soumdina pendant l'initiation féminine, où les enfants et les adolescents jouent aussi un rôle important²⁰. Ces veillées sont animées par les *kekpeyisi* (variante locale pour *kakparasi*) les plus grandes qui entonnent des chants responsoriaux²¹ évoquant par exemple les déconvenues d'une *kekpeyay* accueillie dans une maison initiatique où les gens sont sorciers ou avarés, et où elle souffre de la faim. Ce type de chants est commenté comme une manière de prévenir les gens de la maison que si les *kekpeyisi* ne sont pas bien traitées elles le dévoileront en chantant leurs déboires dans les maisons alentours. À Yadè, une veillée à laquelle j'ai assisté consistait, quant à elle, en des jeux d'enfants. On le voit, d'une configuration à l'autre, il s'agit toujours d'organiser des activités tournées vers la satisfaction des enfants et des adolescents participants, et en partie organisées par ces derniers.

Dès la première nuit passée dans la maison initiatique, l'enfant dort dans la chambre de son « parrain » ou de sa « marraine ». Cela contribue à créer la fiction de leur apparentement, car les enfants dorment ordinairement dans la chambre de leur mère. Or, les enfants ne partagent normalement pas la chambre de leur père. Le fait qu'un *kakpara* garçon passe la nuit avec son parrain introduit donc un décalage par rapport à la vie quotidienne signalant que l'initiation confère à chaque sexe un pouvoir d'engendrement qui lui est propre. Au lever du jour, l'enfant fait l'objet d'attentions particulières. L'initiant.e devra se soucier de sa bonne adaptation à son nouvel environnement en se montrant particulièrement gentil et attentionné. Il ou elle lui demande régulièrement s'il veut manger telle ou telle chose. Outre que l'enfant pourra avoir accès à des aliments qui sortent de l'ordinaire – bouillie, gâteau ou beignet de haricot, bonbons – il ou elle pourra se voir attribuer de petits cadeaux : des perles de hanches pour les filles, parfois des vêtements²². Les groupes de *kakparasi* féminins s'adonnent à des activités qui font dire aux jeunes filles que l'initiation féminine est « plus intéressante » que celle des garçons. Elles prennent soin de leur apparence en se mettant du vernis à ongles les unes aux autres, en utilisant des pommades manufacturées plus coûteuses que d'ordinaire, et incluent la petite *kakpara* dans ces pratiques.

L'organisation du transfert rituel de l'enfant de la maison de ses parents vers celle de sa « marraine » ou de son « parrain » est ainsi largement orientée vers la nécessité de favoriser le bien-être des jeunes participants à l'initiation, et en particulier du petit *kakpara*. Son accord est nécessaire pour qu'il puisse participer, la procédure peut être adaptée pour le satisfaire, et des activités et marques d'attention sont prévues pour qu'il ou elle prenne plaisir à cette nouvelle situation.

Les cérémonies domestiques : l'officialisation du lien d'apparentement

Un temps de « réclusion » propice à l'affection

Il y a une à deux générations, il s'écoulait presque une semaine entre le moment où l'enfant *kakpara* était intégré dans sa maison d'accueil et le commencement, dans la maison du père de l'initiant.e, des rites initiatiques impliquant de s'adresser aux entités individuelles et lignagères auxquelles l'initiant.e est rattaché.e. Cette période correspondait à un temps de réclusion de l'initiant.e dans une chambre, accompli avec tous les *kakparasi*. Mais de nos jours, ces rites débutent le lendemain de l'arrivée du *kakpara*. Le raccourcissement généralisé de la période d'enfermement est lié à l'influence des Kabyè qui vivent dans le sud du Togo et ne restent que quelques jours dans le nord pour y être initiés (Piot 1999 : 187). Il permet aussi de réduire les dépenses liées à l'entretien

des *kakparası*. Cette réclusion n'est et n'était pas stricte. L'initiant.e peut sortir de la maison mais il ou elle doit être systématiquement accompagné.e et éviter les lieux très fréquentés comme les marchés. Il ou elle ne participe plus aux travaux agricoles et doit conserver une certaine réserve dans son comportement. Cet « enfermement » est une phase liminale (Turner 1967) où l'intimité symboliquement gestationnelle contribue au resserrement des liens entre l'initiant.e et son *kakpara*, de manière à favoriser la création d'une familiarité pseudo-parentale, à la fois symbolique et potentiellement tangible. Si, de nos jours, cette phase de réclusion est très réduite, la cohabitation dans la même maison et la même chambre subsiste pendant la période où l'enfant reste chez son « parrain » ou sa « marraine ». L'initiant doit alors s'occuper de son *kakpara* comme s'il s'agissait de son propre enfant et se soucier de son bien-être : il doit être attentif à ce qu'il mange suffisamment et éventuellement l'aider à se laver²³. Il arrive aussi que l'enfant soit à l'initiative du resserrement des liens, en provoquant volontairement une situation nécessitant que l'initiant.e s'occupe de lui. Un jeune homme expliqua ainsi que lorsqu'il était enfant il était courant de provoquer des situations de conflit avec d'autres enfants pour accroître la vigilance du parrain ou de la marraine : « Ton *evalv* te défend ; tu cherches des querelles aux autres enfants exprès pour qu'il te défende. »

Selon certains interlocuteurs adultes, le développement de cette relation pseudo-parentale concourt à faire prendre conscience à l'initiant.e de son statut futur de parent : « On te montre que maintenant tu avances vers la procréation. C'est ton premier fils » ; « c'est comme un enfant adoptif. Ça lui apprend comment il faut élever l'enfant. Quand *evalv* aura ses propres enfants, il saura comment faire. » Comme de manière générale en Afrique, chacun est impliqué dès l'enfance et au quotidien dans le soin et le gardiennage de cadets, les filles plus encore que les garçons (Razy 2007 : 258-260 et 326-329 ; Lallemand 2010). Il ne s'agit donc pas, dans l'initiation, d'apprendre ce genre de tâches qui sont maîtrisées depuis longtemps. Mais comme on le verra, s'occuper de son *kakpara* concourt à placer l'initiant.e en position d'assumer une responsabilité parentale à long terme, entendue comme soutien économique et affectif. Il pourra effectivement jouer un tel rôle en tant que quasi-parent auprès de son ou sa « filleul.e » jusqu'à la fin de sa vie, et cela de manière anticipée puis parallèle à son rôle de parent biologique.

Des sacrifices scellant le lien de filiation symbolique

Les rites organisés dans la maison du père de l'initiant.e le lendemain de l'arrivée du *kakpara* marquent donc une sortie de réclusion. Ils concourent à sceller et à exposer le nouveau lien pseudo-parental.

Ces rites débutent dès le matin et consistent dans un premier temps en des sacrifices et des libations destinés principalement à deux entités qui sont considérées comme ayant participé à la conception de la personne que l'on initie. Est concerné l'ancêtre qui a « sorti » l'enfant (le *lrv*), c'est-à-dire qui a imprimé sa marque sur l'enfant en lui transmettant certains de ses traits physiques et/ou de caractère. Il s'agit aussi de s'adresser au génie aquatique (*warıdv*) qui est envisagé comme un conjoint prénatal, de sexe opposé à l'initiant.e. Chacun.e vivait avec ce génie dans une rivière avant sa venue au monde en tant qu'être humain. Dans les prières qui leur sont adressées, ces entités sont souvent présentées comme le « constructeur » (*mayv*) de la personne qu'elles ont « créée » (*lızvv*), à l'image d'un maçon ou d'une potière qui pétrit la terre. Les sacrifices qui leur sont offerts lors de l'initiation permettent de combler une dette de vie que chacun a contractée vis-à-vis d'elles, et entretiennent une relation d'entraide entre l'initiant.e et ces entités spirituelles. Ces dernières

peuvent procurer de la chance et de la richesse à « leur personne » à condition que celle-ci les traite bien²⁴. Mais s'il faut s'adresser à ces entités dès le début de l'initiation, c'est aussi parce qu'elles détiennent une influence sur la vie conjugale et la capacité procréatrice de celles et ceux qu'elles contribuent à créer, deux domaines dans lesquels le statut de chacun doit être modifié à travers l'initiation et le passage à l'âge adulte.

Or, l'enfant *kakpara* se trouve à côté de l'initiant lors de plusieurs séquences de ces rites sacrificiels. Sa présence en ces instants de renouvellement des liens avec des entités créatrices de vies et de lignées humaines concourt à entériner le lien de filiation symbolique entre l'enfant et l'initiant.e.

Les mises à mort sacrificielles se déroulent devant la chambre de l'initiant.e et, à l'extérieur de la maison, au niveau d'un carrefour situé en direction de la rivière d'origine de l'initiant.e. Elles sont dirigées par l'ami du père de l'initiant.e. Un petit objet d'argile et un empilement de deux ou trois grosses pierres rondes sont disposés respectivement à ces deux endroits pour servir d'autels²⁵. L'enfant se tient debout auprès de l'initiant.e pendant l'énoncé des prières précédant les mises à mort sacrificielles. L'initiant.e provoque alors parfois un contact physique en tenant son *kakpara* par la main ou les épaules, ou en posant sa main sur sa tête, signalant ainsi clairement qu'ils ou elles sont lié.es l'un.e à l'autre. De même, dans une seconde phase du rite qui débute lorsqu'une part de la viande sacrificielle a été cuite, l'initiant.e et l'enfant se positionnent devant l'autel, l'enfant étant parfois tenu par la main ou porté par l'initiant.e²⁶. L'ami du père vient déposer des petits morceaux de viande sur les autels tout en formulant une prière, puis il donne à l'initiant.e et à l'enfant un bout de viande chacun qu'ils mangent aussitôt, devenant tous deux les commensaux de l'entité.

Un autre acte de commensalité, accompli sans solennité particulière peu après le sacrifice du bélier au génie de rivière, entérine le lien de pseudo-filiation. Il s'agit de la consommation des testicules de ce bélier. Elle m'a été présentée comme ce qui scelle le caractère durable de ce lien et justifie que le *kakpara* joue plus tard un rôle dans les funérailles de son parrain ou de sa marraine²⁷. Ainsi, en tant qu'organes reproducteurs doubles, les testicules semblent-ils être bons à penser la fabrication d'un lien de filiation symbolique entre un enfant et sa marraine ou son parrain. Outre ces actes de commensalité fondateurs de la relation, le partage de nourriture et le nourrissage de l'enfant par son parrain ou sa marraine deviennent des usages réguliers tout au long du séjour de celui-ci dans la maison initiatique, concourant de manière importante au processus d'apparentement²⁸.

Officialisation de la sortie de « réclusion »

Après les mises à mort sacrificielles, le *kakpara* et l'initiant.e subissent une co-transformation physique en se faisant raser la tête par le parrain ou la marraine de l'initiant.e²⁹. Quelques heures plus tard, leur uniformité physique est affichée lors d'une séquence rituelle qui officialise la fin de leur réclusion en mettant en scène de manière codifiée leur sortie de la chambre. L'oncle maternel de l'initiant.e joue un rôle important dans cette séquence. Il faut impérativement l'attendre avant de commencer³⁰. Pendant ce temps d'attente, l'initiant.e et son *kakpara* s'enferment dans leur chambre. Lorsque l'oncle est enfin là, accompagné d'un petit groupe d'hommes et de femmes appartenant à son patrilignage, un grand pot de bière est déposé au centre de la cour. Le ou la novice et l'enfant peuvent alors sortir, sur un mode particulier. Tout.es deux sont vêtu.es d'un slip ou d'un short, de perles de hanches pour les filles et parfois d'un soutien-gorge pour l'initiante³¹. Ils ou elles sont précédé.es du parrain ou de la marraine de l'initiant.e et suivi.e.s par une autre

personne déjà initiée, qui va orienter l'enfant. Tous avancent les jambes légèrement fléchies, le corps penché en avant, la tête baissée, une main en visière pour couvrir leurs yeux. Lorsque le groupe arrive au milieu de la cour devant le pot de bière, le parrain ou la marraine s'éclipse et laisse l'initiant.e à la première place de la file. L'initiant.e, l'enfant et le guide de ce dernier restent alors accroupis pendant que l'oncle, puis l'ami du père, viennent faire une prière devant eux, unealebasse de bière de sorgho à la main. L'oncle dit sa satisfaction de voir sa nièce ou son neveu en bonne santé, et menace les membres du patrilignage de l'initiant de s'en prendre à eux s'il le ou la voit un jour « dans la cendre » (malade, dans la misère). Il recommande à l'initiant.e de respecter ses aînés mais de se défendre face à un.e de ses co-initié.e.s qui lui ferait des problèmes : « si ton égal.e t'effraie, tu n'as qu'à l'effrayer lui/elle aussi ». Il l'enjoint ainsi à mûrir et à prendre des initiatives face aux problèmes sans toujours faire appel à ses parents comme le ferait un enfant. Il exprime aussi le souhait de se voir bientôt annoncer le mariage de son neveu ou de sa nièce. Il verse un peu de bière sur le sol pour clôturer son discours, puis une tante maternelle de l'initiant.e lui prend la calebasse des mains, la présente à l'initiant.e, qui donne un coup avec une main dans la calebasse et la projette en l'air³². Sous les rires de l'assistance, il ou elle se met à courir vers sa chambre dans la foulée, suivi.e de son *kakpara* qui, s'il n'a pas bien compris ce qu'il devait faire, est soulevé par les épaules et emporté par la personne qui le suivait, de manière à ce que l'enfant reste dans le sillage de son aîné.e. L'ami du père de l'initiant.e s'avance alors à son tour dans la cour. Il répond à l'oncle maternel en lui disant que si quelque chose de mal arrive à l'initiant.e (« s'il retourne dans la cendre ») il en sera tenu responsable. Il sera soupçonné d'avoir « maudit³³ » sa nièce ou son neveu. Il exprime également le souhait de voir l'initiant.e bientôt fiancé.e.

Ce désir de voir l'initiant.e prochainement en couple est aussi formulé dans les prières prononcées pendant les rites sacrificiels matinaux, de même que le vœu de le ou la voir devenir père ou mère. Cela est cohérent avec le fait que ces entités formatrices détiennent une influence sur la vie conjugale et la capacité procréatrice des personnes qu'elles contribuent à créer. À aucun moment, dans les prières recueillies, il n'est fait allusion à l'enfant *kakpara*. Cependant, son omniprésence est significative. En ayant ce « premier enfant » auprès de lui, l'initiant.e offre l'image d'une personne féconde, qui s'inscrit déjà dans une relation de filiation. On peut émettre l'hypothèse qu'il s'agit, comme dans d'autres contextes rituels kabyè, de s'assurer de l'efficacité du rite en offrant une image mimétique de la situation que l'on souhaite voir advenir (Piot 1999 ; Daugey 2016 et 2017). L'enfant *kakpara* est alors simultanément « filleul.e » et représentation de la progéniture espérée de l'initiant.e.

L'analyse des rites d'entrée dans les processus initiatiques masculin et féminin donne donc à comprendre que l'intégration des novices dans un lien de parenté symbolique correspondant à une forme atypique de parrainage initiatique est conçu comme un préalable logique pour accéder au statut de mère ou père biologique. Il faut d'abord être un parent symbolique (une « marraine » ou un « parrain ») avant de devenir parent biologique. Les enfants occupant la position de « filleul.e » jouent un rôle important dans le passage de l'un à l'autre de ces statuts. Premièrement, ils occupent une fonction médiatrice dans la procédure d'adresse aux entités initiatiques autorisant l'accès à la procréation. Deuxièmement, ils sont les vecteurs de l'expérimentation d'une responsabilité parentale qui débute dans le cadre initiatique et se prolonge dans la vie quotidienne sous des formes qui vont être abordées dans la partie suivante.

Le vécu de la relation de pseudo-filiation : plaisir, peur et évolution

Comment l'instauration et l'évolution de cette relation de pseudo-filiation sont-elles vécues par les enfants ? L'observation du comportement et des réactions des enfants *kakpara* pendant les cérémonies ainsi que les commentaires recueillis auprès d'enfants et d'adultes sur leur ressenti relatif aux cérémonies elles-mêmes, au séjour passé chez leur parrain ou leur marraine et à l'évolution de leur relation avec leur pseudo-parent à l'âge adulte permet de dégager certaines constantes et variations dans la façon dont chacun fait l'expérience de cette parenté symbolique.

Une parenthèse extra-quotidienne qui plaît aux enfants

L'organisation de ces rites d'entrée dans l'initiation est fortement tournée vers la nécessité de satisfaire les enfants qui y participent. Outre la tenue d'un bal qui séduit tous les jeunes, tout au long de son séjour chez son parrain ou sa marraine, l'enfant *kakpara* fait l'objet de certaines attentions qui tranchent avec le traitement généralement accordé aux enfants en milieu rural. Trois principaux registres de faits reviennent le plus souvent dans les témoignages des enfants et des adultes comme étant particulièrement appréciés.

Premièrement, sont évoquées la diversité et la quantité des nourritures auxquelles les enfants ont accès pendant le temps où ils restent chez leur *evalv* ou *akpeŋ*. Les jeunes enfants apprécient particulièrement les distributions de bonbons dont ils bénéficient et les quantités de riz, de pâte³⁴ et de viande qui leur sont distribuées. À l'exception de la pâte, il s'agit d'aliments auxquels la majorité des enfants n'a accès qu'exceptionnellement, lors de cérémonies telles que les funérailles et les initiations, ou encore pour certaines fêtes comme le Jour de l'an. Généralement, la viande est rarement consommée en dehors de rites sacrificiels et, même en ces occasions, les enfants n'en reçoivent pas forcément³⁵. L'abondance de nourriture dont bénéficient les *kakparası* est plus ou moins importante en fonction de l'aisance économique de la famille dans laquelle se déroule l'initiation. Selon certains adultes, les quantités offertes aux enfants étaient plus grandes autrefois. Un homme d'une trentaine d'années m'indiqua ainsi avec enthousiasme et nostalgie que, lorsqu'il avait été *kakpara*, son « parrain » n'avait de cesse de lui demander s'il souhaitait tel ou tel aliment. Lui et les autres *kakparası* pouvaient manger à volonté et ne s'en sont pas privés, tant et si bien que leurs excès leur ont provoqué de la diarrhée. En outre, plusieurs enfants m'ont indiqué qu'ils accepteraient de redevenir *kakpara* une autre fois parce qu'on leur avait bien donné à manger la première fois et, en particulier, parce qu'on leur avait donné de la viande³⁶.

Des faits particuliers, observés ou mis en avant par des enfants, permettent de préciser certains aspects de leur enthousiasme alimentaire. Ainsi, un garçon de neuf ans a apprécié que pendant le temps où il est resté chez son *evalv*, celui-ci lui achetait de la bouillie de maïs le matin alors que l'ordinaire du repas matinal consiste plutôt en des restes de pâte de la veille. Il lui achetait aussi de temps en temps des beignets d'arachide (*kulikuli*) ou une boule de pâte (*kafa*) qu'ils mangeaient ensemble. L'enfant eut ainsi le plaisir de bénéficier d'aliments transformés commercialisés dont il ne bénéficie que rarement en temps ordinaire.

Aussi, pour les garçons, l'accès à la viande de chien – décrite en pays kabyè comme « la plus douce des viandes » – peut apparaître comme particulièrement réjouissant³⁷. En effet, lorsque l'initiant est un garçon, un chien est sacrifié à son *warıdv*. Dans l'une des maisons où j'ai assisté à ces cérémonies, les garçons *kakparası* ont été invités à se joindre aux hommes lors d'une dégustation

de viande et de bouillon de chien qui a eu lieu pendant l'intermède de quelques heures séparant les mises à mort sacrificielles de l'arrivée de l'oncle maternel. Cette dégustation, dont ont bénéficié des hommes affiliés à la maison initiatique ou vivant dans le voisinage, s'est déroulée dans un espace réservé – une petite cour de la maison attenante à la case dans laquelle les chiens avaient été cuits³⁸. À l'image des hommes adultes qui mangeaient avec application, ravis de pouvoir bénéficier d'un aliment relativement rare, les garçons *kakparası* s'en délectèrent en affichant un air satisfait³⁹. De telles expériences peuvent donner envie à certains d'être initiés à leur tour plus tard, être initié étant vu avant tout par les garçons comme l'occasion de se voir offrir un chien.

La possibilité d'accomplir de nombreux repas diversifiés contraste ainsi avec le mode d'accès des enfants à la nourriture dans la vie quotidienne. Bien que cela soit variable d'une maison à l'autre, les portions alimentaires qui leur sont destinées sont traditionnellement plus réduites que celles des adultes. Ce moindre accès à la nourriture est lié au statut mineur et dépendant des enfants. À partir de l'âge de trois ans, les enfants partagent de mêmes plats autour desquels ils sont réunis par tranches d'âge et doivent dans certains cas se dépêcher de manger pour être sûrs d'être rassasiés. Les adultes disposent quant à eux d'assiettes individuelles. Si les mères des enfants de trois ans sont attentives à ce que ces derniers mangent suffisamment (ils sont sevrés à deux ans), les petits sont peu à peu incités à se débrouiller pour manger aussi vite que les enfants plus grands afin de pouvoir manger à leur faim. Les filles sont en outre moins bien servies que les garçons, ces derniers pouvant bénéficier ponctuellement de surplus octroyés par leur père.

Deuxièmement, un enfant qui occupe la position de *kakpara* se retrouve privilégié sur le plan du travail domestique. En effet, les enfants commencent très tôt à assumer certaines tâches, qui deviennent de plus en plus importantes au fur et à mesure qu'ils grandissent (faire une commission chez un voisin, acheter ou vendre quelque chose au marché, cuisiner, balayer la cour, aller chercher de l'eau, s'occuper des animaux d'élevage, travailler dans les champs, etc.). Ce travail (*tvmıye*) est présenté comme une manière d'apprendre à accomplir les tâches du quotidien mais aussi comme un juste retour des choses étant donné que les parents procurent aux enfants de bonnes conditions d'existence, des soins, de la nourriture et une certaine protection.

Or, les premiers jours passés chez son parrain ou sa marraine, le *kakpara* est dispensé de tels travaux. Ce sont les *kakparası* féminines plus âgées qui sont chargées d'aider aux travaux domestiques. Il ou elle pourra se joindre à elles par la suite mais n'aura pas à faire face à des demandes aussi fréquentes que chez ses parents. Les enfants *kakparası* sont ainsi généralement traités avec moins de sévérité que chez leurs propres parents. Certains enfants qui apprécient particulièrement la vie chez leur parrain ou leur marraine en raison de ce traitement de faveur prolongent volontairement leur séjour chez ce dernier ou cette dernière.

Enfin, plusieurs enfants retiennent également des rites un certain côté ludique. Outre que le temps passé chez l'initiant.e pendant les cérémonies peut être l'occasion de jouer avec les autres *kakparası* et les enfants de la maison d'accueil, un épisode des cérémonies a été retenu comme un moment particulièrement amusant. Après que les initiant.e.s ont tapé dans laalebasse de bière de leur oncle maternel les uns après les autres (déclenchant des éclats de rire de toute la population présente), les *kakparası* et les novices se réunissent dans une partie de l'enceinte domestique (la cour de séchage de grains) pour s'enduire d'huile de palme, puis tous se lancent dans de longues courses-poursuites où il s'agit de marquer les personnes de l'autre sexe (non-initiant.e.s) avec de l'huile. Il s'agit d'un « amusement » susceptible de donner lieu, pour les plus grands, à des rapprochements amoureux.

La participation à l'initiation de leur « marraine » ou « parrain » apparaît donc pour les enfants comme un événement qui les extrait de ce que certains aspects de la vie quotidienne peuvent avoir d'insatisfaisant ou de pesant. Toutefois, avant d'accéder aux réjouissances que peut réserver le confiage rituel, le départ nocturne de la maison parentale peut s'avérer angoissant.

Un transfert inquiétant

Bien que des précautions soient prises pour que l'enfant occupant la position de *kakpara* se soit à l'aise dans sa maison d'accueil, il ne vit pas toujours bien son transfert et peut ressentir de l'inquiétude.

Un garçon d'une dizaine d'années, interrogé sur ce qu'il a ressenti au moment où on est venu le chercher, indique ainsi qu'il a eu peur à ce moment-là, car on ne l'avait pas prévenu qu'on allait venir le « prendre » (*kpayv*). C'est une fois arrivé dans la maison de son *evalv* qu'il a compris qu'on l'emportait pour participer à des cérémonies et qu'il a cessé d'avoir peur. Un autre, âgé de huit ans, qui avait été emmené dans son sommeil, expliqua qu'à son réveil il ne savait plus où il était mais que comme il s'est rendu compte qu'il connaissait la maison dans laquelle il se trouvait, il a cessé de s'inquiéter. Comme cela transparait dans le témoignage d'un septuagénaire, ce sentiment de déstabilisation n'est souvent que passer : « *Lorsque j'ai été kakpara, j'étais petit, je ne savais pas encore bien parler. Des jeunes étaient venus voir mes parents la nuit pour demander un enfant. Je dormais, on m'a pris dans mon sommeil et on m'a emmené comme ça. Le lendemain, je ne voyais plus mes parents, c'était un problème. C'est ce jour que les cérémonies commençaient. On m'a trompé avec la viande et les nourritures, on m'a dit que mes parents allaient venir et j'ai accepté de rester. Comme j'ai trouvé à manger, je n'avais plus peur. Après trois jours dans la maison ça allait mieux, je me suis fait des amis dans la maison et je m'amusais.* »

Il arrive qu'un enfant joue plusieurs fois le rôle de *kakpara*⁴⁰. La répétition a une incidence sur le degré d'inquiétude face à la situation de transfert. Un homme âgé, qui avait été *kakpara* trois fois, explique que la première fois avait été difficile. Quelques temps après son arrivée dans la maison initiatique, ses parents sont venus y apporter de la bière de sorgho par solidarité avec les parents de l'initiant⁴¹. Lorsque ses parents ont voulu repartir chez eux, il s'est mis à pleurer car il voulait rentrer avec eux. Il a réussi à les suivre, mais on est revenu le chercher de nouveau auprès de ses parents la nuit suivante. Comme d'autres personnes qui sont ainsi devenues *kakpara* à plusieurs reprises, il explique que les fois suivantes – où il était plus grand et savait mieux en quoi consistaient les cérémonies – il était habitué et n'avait plus peur de partir dans une autre maison. Une femme d'une trentaine d'années qui a été *kakpara* trois fois explique aussi : « *Les deux premières fois je ne comprenais pas pourquoi on venait comme ça la nuit pour m'emmener, la nuit en plus. Je pleurais car j'avais peur ! Et puis comme j'étais bien traitée dans la maison, on me donnait à manger donc j'étais contente, ça allait. La troisième fois j'avais sept ou huit ans, j'avais bien suivi les cérémonies, je comprenais un peu mieux ce qu'on faisait.* »

L'expérience préalable des cérémonies en tant qu'observateur peut aussi diminuer l'inquiétude d'un enfant lorsque vient son tour de devenir *kakpara*. C'est le cas lorsqu'il a déjà vu certains de ses frères et sœurs jouer le rôle de *kakpara* et sait qu'ils avaient apprécié cette expérience ou lorsqu'il a déjà vu des initiations se dérouler dans sa propre maison et a pu constater quel était le sort réservé aux *kakparas*. Une adolescente raconte ainsi son transfert, qui avait eu lieu à l'âge de cinq ans : « *Je dormais et mes parents sont venus me réveiller pour me dire qu'on va me prendre*

pour être kakpara. Est-ce que tu y vas ou non ? J'ai dit oui. On avait déjà fait ça dans ma maison, je savais qu'on allait me donner à manger. On m'a amenée dans une maison dans la plaine. Arrivée là-bas, on ne m'a rien donné à manger. Le lendemain on a tué une poule et j'ai mangé dans le même plat qu'akpej. Je connaissais cette maison, je n'avais pas peur. »

Par ailleurs, le décalage sociologique de certains enfants par rapport au cadre villageois peut induire une adaptation difficile aux contraintes du transfert cérémoniel.

Pour un enfant qui ne vit pas en permanence dans le village initiatique mais appartient à une famille qui a émigré ailleurs au Togo, le fait de n'être que de passage et de ne pas bien connaître cet environnement (lieux et personnes) peut contribuer à le déstabiliser. Un homme d'une quarantaine d'années qui, à l'époque où il devint *kakpara*, vivait dans le sud du Togo avec ses parents et ne revenait dans le village de Wazilaw que pour des séjours limités, décrit ainsi le trouble qu'il ressentit alors : « *Quand on m'a emmené, aller dormir chez quelqu'un là, ça me faisait peur ! Mes parents ne sont pas à côté. Comment je peux faire ? J'ai refusé plusieurs fois, je ne suis pas parti. Une année j'ai accepté pour un evalv qui était à côté. J'ai accepté mais je fréquentais toujours mes parents. Je faisais les allers-retours. J'ai refusé d'aller dormir dans la brousse avec evalv. C'est quand il a été de retour que je suis parti chez lui*⁴². »

Un enfant de fonctionnaires (enseignants, personnel médical), dont les habitudes alimentaires peuvent être différentes de celles ayant cours ordinairement au village (recours à des nourritures plus coûteuses et à des aliments manufacturés en plus grand nombre), peut être déconcerté de ne pas retrouver la nourriture dont il a l'habitude ou ne pas éprouver, comme les autres, un plaisir accru en consommant des plats qui changent de l'ordinaire, parce que ces mets n'ont rien d'exceptionnel pour lui. Le fait de vivre dans une maison clôturée de type occidental et d'être moins encouragé qu'ailleurs à côtoyer le voisinage peut aussi accroître le trouble du *kakpara* lorsqu'il se retrouve dans une maison inconnue. C'est ainsi qu'était justifiée par certains interlocuteurs adultes la réaction du seul *kakpara* « récalcitrant » auquel j'ai été confrontée lors des cérémonies auxquelles j'ai assisté. Âgé de quatre ans, ses deux parents étaient cadres de santé. Il « boudait », refusait de parler et de manger quoi que ce soit ; il s'est enfui à plusieurs reprises, a refusé qu'on lui rase la tête et s'est mis à pleurer pendant la séquence rituelle impliquant la venue de l'oncle maternel. Si le trouble de se retrouver dans un cadre inhabituel a pu jouer dans ses réactions, quelques mots échangés avec l'enfant et des explications ultérieures de ses parents permirent de comprendre que, outre que ses parents lui avaient appris qu'il ne fallait pas manger chez des personnes qu'il ne connaissait pas (par crainte d'un empoisonnement), son trouble était aussi lié au fait qu'il avait appris qu'on allait tuer des chiens dans la maison. Or, la viande le dégoûte d'une manière générale parce qu'il l'associe au chien. Savoir qu'il allait y avoir du chien à manger dans cette maison le rendait très mal à l'aise. Mais outre l'argument sociologique invoqué, cet exemple illustre bien le fait que la personnalité de chacun.e joue un rôle important dans la façon dont il ou elle vit son transfert. En effet, la sœur jumelle de ce petit garçon l'a accompagné dans la maison initiatique⁴³. Contrairement à lui, elle était parfaitement à l'aise. Elle mangeait à loisir et jouait avec les autres enfants dans un bonheur manifeste. L'initiant qui avait son frère pour *kakpara* finit même par reporter sur elle les marques d'attention auxquelles son frère paraissait totalement insensible. Il parlait avec elle et la prenait dans ses bras comme il aurait dû le faire avec le garçon.

L'évolution de la relation : dons, entraide, interdits et participation rituelle

La façon dont un enfant vit les premiers temps de l'instauration de sa relation avec son parrain ou sa marraine dépend donc de sa propre subjectivité, de sa capacité à supporter la séparation d'avec ses parents et à s'adapter à une nouvelle maison, et du type d'attentions que lui portent l'initiant.e et les autres habitants de la maison initiatique. La gentillesse de l'initiant.e est en particulier commentée en faisant référence aux dons alimentaires qu'il aura pu faire à l'enfant.

Les dons restent quelque chose d'important dans la façon dont est perçue la poursuite de la relation. Dans les discussions entretenues avec des adultes sur l'évolution de leur relation avec leur parrain ou marraine, l'entretien d'une bonne entente est avant tout exprimée à travers la référence à la poursuite d'échanges de biens et d'entraide entre parrain ou marraine et filleul.e⁴⁴. Cet aspect fut d'ailleurs bien exprimé par un garçon de neuf ans qui, ayant compris qu'il était désormais « comme le premier fils » de son *evalv*, s'interrogeait sur les conséquences que cela aurait sur sa propre vie. Étant donné que son parrain appartient à une famille plutôt aisée, il demanda à sa mère si, dans le cas où celui-ci partirait vivre à l'étranger, il pourrait lui-même partir étudier en Europe ou aux États-Unis. Il avait ainsi intégré l'idée que le lien avec son parrain pouvait lui procurer certains avantages économiques et éducatifs⁴⁵. Il n'est pas impossible que de tels cas aient réellement existé mais mes interlocuteurs adultes, rencontrés en milieu rural, ont évoqué des relations d'entraide aux implications plus modestes. Il arrive qu'une fois cette nouvelle relation établie, un.e jeune participe au paiement de l'« écolage » de son ou de sa filleul.e s'il ou elle en a les moyens. Dans la plupart des cas dont on m'a parlé, où les personnes concernées avaient peu de moyens, le parrain ou la marraine avait fait de temps en temps des cadeaux à l'enfant : un vêtement, des cahiers, de la nourriture issue de ses récoltes. Ces dons sont présentés comme une manifestation de l'existence d'un lien particulier entre l'enfant et son parrain ou sa marraine. « *Les habits que tu lui achètes, si tu ne considères pas cet enfant comme ta fille ou ton garçon, tu ne peux pas lui faire ces cadeaux comme ça ! À force de faire des dons à cet enfant, il comprend que si tu fais ça, c'est parce que tu es son papa aussi* », expliqua un jeune homme. Néanmoins, la générosité vis-à-vis du *kakpara* est parfois minorée à partir du moment où une personne donne naissance à ses propres enfants, car la priorité devient dès lors de subvenir aux besoins de ces derniers. Il arrive aussi, lorsqu'un enfant habite dans le voisinage de son parrain ou de sa marraine, que ce.tte dernier.ère le sollicite pour obtenir de l'aide dans des tâches domestiques et culturelles comme un père ou une mère le fait avec ses propres enfants.

L'octroi de cadeaux au *kakpara* perdure lorsque l'enfant atteint l'âge adulte. Une jeune femme expliqua par exemple que sa marraine lui avait offert un pagne lorsqu'elle avait accouché de son premier enfant. Une autre, pour souligner à quel point ses rapports sont bons et affectueux avec sa marraine qui vit au Bénin, raconte que lorsque cette dernière revient à Farende, elle lui fait divers cadeaux et elles dorment dans la même chambre - ce qui n'est pas courant pour deux adultes qui n'entretiennent pas de liens de parenté ou d'amitié - jouant ainsi les conditions initiales de constitution de leur relation. Le parrain ou la marraine peut aussi jouer un rôle de conseiller vis-à-vis de son *kakpara*, pour qu'il ou elle « ait un bon comportement » expliqua une interlocutrice.

Il est fréquent que la relation subsiste même lorsque le parrain ou la marraine vit ailleurs pour travailler ou faire ses études, que ce soit dans la ville de Kara (à 30 km), dans le centre ou le sud du Togo, ou dans les pays voisins. Parrain/marraine et filleul.e pourront se téléphoner de temps en temps et se rendre visite lorsque l'émigré revient au village⁴⁶. L'aîné.e offre alors à son *kakpara*

quelque chose qui provient de là où il ou elle vit : un vêtement ou de la nourriture.

Une fois devenu adulte, le ou la filleul.e peut aider financièrement son parrain ou sa marraine ou même l'un des enfants de ce.tte dernier.ère : « *S'il a les moyens, kakpara peut aider son evalu s'il a des problèmes parce que c'est son papa. Moi, mon kakpara, je l'ai aidé et actuellement il est fonctionnaire. Actuellement, quand il vient ici, il me fait tout. Il m'achète à boire, s'il a un peu d'argent, il peut me donner aussi. Même des fois, il m'aide à faire la rentrée de mes enfants. Il considère mes enfants comme ses petits frères.* » Un enfant biologique du parrain peut également venir en aide au kakpara de son père ou de sa mère, qu'il considère comme son « grand frère ». On observe en effet une extension de l'apparentement du ou de la filleul.e avec la descendance du parrain ou de la marraine. « *Kakpara est considéré comme le premier frère ou la première sœur* » des enfants de son parrain ou de sa marraine. De ce fait, un mariage ou des rapports sexuels avec ces enfants est interdit. Une telle union est vue comme incestueuse : « ils sont comme frère et sœur ». Se marier au sein du patrilignage de son parrain ou de sa marraine peut en revanche être encouragé, d'autant plus si les alliés potentiels sont riches ou que les deux familles sont déjà liées par l'amitié⁴⁷.

Cet interdit de mariage et de rapports sexuels traduit une force intégrative de cette parenté rituelle, qui a cependant des limites. S'il peut arriver qu'une personne développe des liens particulièrement forts avec son kakpara, l'adoption de ce dernier par son parent symbolique – si ce dernier, par exemple, était stérile – n'est pas possible. La nécessité de respecter les règles de la résidence virilocale et de la filiation patrilinéaire l'empêche : « Tu peux te comporter comme son père avec lui, jouer le rôle de son père, mais tu ne peux pas le retirer de sa maison [de son patrilignage]. Ça ne sera pas accepté. » De même, après la mort de sa marraine ou de son parrain, une personne hérite de ce.tte dernier.ère au moins un objet au titre de fils ou fille symbolique, mais en aucun cas elle ne pourra recevoir du terrain, car la redistribution de la terre ne peut se faire qu'au sein du patrilignage qui en a l'usage. C'est en particulier dans ce non accès du kakpara à ces composantes fondamentales de la parenté dans cette région de l'Afrique que sont la maison (entendue à la fois comme lieu et comme lignée) et le lien à la terre (Liberski-Bagnoud 2002), que s'affirme la frontière entre filiation et filiation symbolique (Pitt-Rivers 1973).

En outre, les rites funéraires sont l'occasion de formes d'entraide particulières mais aussi des temps où est ravivée la position du ou de la filleul.e comme entame d'un destin de procréateur. Les funérailles d'un parent sont l'occasion de manifester sa solidarité et son affection par l'envoi de bière de sorgho et de nourriture, dans un sens comme dans l'autre de la relation. « *Quand il y a une cérémonie dans la famille de ton kakpara qui concerne directement ton kakpara, toi evalu tu es obligé d'aller soutenir ton kakpara et s'il y a une cérémonie qui concerne evalu, kakpara ou le père de kakpara contribue [dans le cas où kakpara est encore enfant].* » Dans certains épisodes de funérailles, parrain/marraine et filleul.e jouent un rôle qui dépasse celui de simple soutien et contribue à requalifier le statut de leur parent symbolique. Ainsi, si le père ou la mère du kakpara décède, son parrain ou sa marraine apporte de la bière de sorgho dans la maison du défunt. Elle servira à l'accomplissement de la cérémonie de rasage de la tête de l'orphelin, qui fait partie des rites de deuil. Aussi une personne doit-elle participer aux funérailles de son parrain ou de sa marraine en subissant les mêmes cérémonies que les enfants officiels. On lui rase la tête en même temps qu'aux orphelins, parce que « c'est le plus grand de tes enfants ». Dans le cas où une défunte n'a pas de fille, c'est sa kakpara qui peut occuper la place de fille aînée dans ses funérailles, c'est-à-dire un rôle de représentante des orphelins. À la manière d'une fille aînée, elle porte une cordelette autour du cou et des hanches, une coquille d'escargot (symbole de l'accomplissement de la vie de

la défunte) étant attachée au niveau de sa nuque. Or, ces cordelettes symbolisent le lien du ou de la défunt.e aux orphelins et leur traitement concourt à parachever la séparation entre le ou la défunt.e et l'ensemble de sa descendance⁴⁸. En participant de la sorte aux rites funéraires, la *kakpara* joue un rôle central dans le traitement du deuil des orphelins tout en étant partie prenante de ce deuil. Aussi, lors de la distribution des biens du ou de la défunt.e à ses descendants, le ou la filleul.e joue à nouveau un rôle important. Il faut attendre son arrivée avant de pouvoir procéder à cette redistribution et il ou elle sera le ou la premier.ère à recevoir un objet : un pagne ou un outil par exemple. Le *kakpara* prend alors clairement la place, dans la fratrie réalisée, d'enfant aîné, pour jouer un rôle de médiateur entre un parent et ses descendants en ouvrant le droit de ses « petits frères » et « petites sœurs » d'entrer en possession des biens de leur père ou de leur mère.

Conclusion

L'étude des modalités de constitution d'une relation de pseudo-filiation entre un.e novice et un enfant telles qu'elles se donnent à voir dans une partie du pays kabyè apporte des éclairages dans deux domaines jusqu'alors peu mis en avant dans les recherches sur les initiations et sur la parenté rituelle en Afrique de l'ouest. D'une part, cela permet de montrer qu'un rôle important peut être accordé aux enfants non-initiés dans certaines logiques initiatiques, alors qu'ils sont le plus souvent considérés comme exclus des cadres initiatiques ouest-africains (dans les cas où ils ne forment pas la catégorie des novices). D'autre part, prendre cette relation spécifique comme objet de recherche permet de cerner certains des ressorts émotionnels et des échanges affectifs sur lesquels se fonde un processus d'attachement dans le cadre de l'élaboration d'une parenté rituelle.

Revenons premièrement sur le rôle dévolu aux enfants dans cette configuration initiatique. L'obligation de cette présence enfantine s'explique par le caractère peu ésotérique des initiations kabyè et par le fait que dans certaines séquences inaugurales des initiations masculines et féminines, les enfants apparaissent comme une ressource symbolique permettant de s'adresser de la meilleure façon aux entités initiatiques concernées. Leur présence permet de montrer les initiant.e.s tel.le.s que l'on souhaite les voir devenir : en procréateur.rice.s. et parents. Mais les enfants sont aussi des initiateurs actifs du fait des interactions qu'ils entretiennent avec les initiant.e.s. Le cadre imposé du rituel met soudain le ou la novice face à un enfant qui ne lui est pas familier, au caractère et aux réactions non prévisibles, tout en lui imputant une responsabilité d'adulte vis-à-vis de cet enfant. L'initiant.e se trouve face à une situation comparable à celle d'un parent devant faire la connaissance de son enfant tout juste né, que l'on a coutume de désigner chez les Kabyè – mais aussi dans de nombreuses autres populations ouest-africaines – comme un « étranger » (Piot 1999 : 77 ; Daugey 2016 : 72). Lors du choix du *kakpara*, le primat du critère de la ressemblance physique sur celui de l'affinité de caractère contribue d'ailleurs à ce que la relation pseudo-parentale se construise à partir d'un éloignement affectif initial. L'implication des enfants permet ainsi de faire expérimenter aux initiant.e.s une forme de responsabilité (pseudo-)parentale dans le temps même de l'initiation, mais aussi au-delà. Ainsi le caractère auto-référentiel de l'initiation n'implique-t-il pas seulement ici une transmission d'expérience allant du haut vers le bas (d'initié à initiant), mais aussi un façonnement de l'initiant en adulte induit par le développement d'une relation particulière avec un enfant non-initié (dans un mouvement allant du bas vers le haut). Cette relation de parrainage initiatique apparaît donc sur les plans symbolique et relationnel comme un support pour penser la potentialité du statut de parent, mais aussi celle d'une descendance. La parenté rituelle est pensée comme un préalable logique à la parenté biologique, un enfant devant jouer un rôle d'opérateur rituel majeur dans le passage de l'une à l'autre.

Deuxièmement, il convient de revenir sur les spécificités de la constitution d'une telle relation sur le plan émotionnel. En effet, le cadre rituel dans lequel est forgée cette relation pseudo-parentale induit une forme d'obligation et d'intensification relationnelle qui diffère d'un cadre familial ou de confiage ordinaire. L'organisation des rites crée la possibilité de s'apprécier mutuellement en impliquant que l'initiant.e et le *kakpara* vivent ensemble au quotidien dans la même maison, dorment, mangent et parfois, travaillent ensemble dans des activités culturelles, recréant ainsi des conditions dans lesquelles se vit ordinairement la parenté : à travers « *many small actions, exchanges, friendships, and enmities that people themselves create in their everyday lives* » (Carsten 1997 : 23). Aussi, alors que dans des situations de *fosterage* ordinaires, qui peuvent être liées à des difficultés économiques et à des tensions intra-familiales, le bien-être de l'enfant passe parfois au second plan (Notermans 2008 ; Alber *et al.* 2013), ce confiage rituel est tout orienté vers la satisfaction et le plaisir de l'enfant accueilli – et est souvent vécu comme une expérience réjouissante – donnant l'impression d'une forme idyllique de confiage. Toutefois, le caractère précipité de la séparation avec les parents, accentué par rapport aux pratiques de confiage classiques, et la déstabilisation de se retrouver dans un nouveau foyer peuvent être mal vécus et donner lieu à des fugues ou des pleurs comme dans d'autres formes de confiage (Alber 2018). Ici, les réticences des enfants confèrent à ces derniers une capacité d'action sur les conditions de formation de leur lien de pseudo-filiation. Ils peuvent refuser leur transfert et, dans tous les cas, leurs parents négocient avec eux leur départ, avant de discuter les conditions du transfert avec les demandeurs. Dans le cas d'un enfant récalcitrant ces négociations se poursuivront tout au long de son séjour chez son parrain ou sa marraine, dans le but de maîtriser la part d'inattendu qu'il ou elle introduit dans le cours des cérémonies (Hüsken & Neubert 2012). On peut supposer que, par rapport à d'autres modes de confiage, dans cette situation rituelle particulière, le fait que la présence et la collaboration de l'enfant soient nécessaires pour que l'initiation soit considérée comme ayant été correctement menée favorise une écoute accrue des désirs de l'enfant.

Remerciements

Cet article s'appuie en particulier sur quatre mois de recherches de terrain conduites en 2018, soutenues par la fondation Fyssen et l'Imaf. Je remercie Élodie Razy et Stéphan Dugast pour leurs suggestions après lecture d'une précédente version de ce texte, ainsi que les évaluateurs anonymes, pour leurs commentaires qui ont permis un meilleur aboutissement de l'article.

Bibliographie

ALBER E. 2004 « Grandparents as foster-parents : transformations in foster relations between grandparents and grandchildren in Northern Benin », *Africa* 74(1) : 28-46.

ALBER E. 2018 *Transfers of belonging. Child fostering in West Africa in the 20th century*. Leiden & Boston : Brill.

ALBER E., MARTIN J. & NOTERMANS C. (eds.) 2013 *Child fostering in West Africa. New perspectives on theory and practices*. Leiden & Boston : Brill.

BEIDELMAN T.O. 1997 *The Cool Knife. Imagery of gender, sexuality, and moral education in Kaguru initiation ritual*. Washington & London : Smithsonian Institution Press.

BLENSOE C. & ISINGO-ABANIKE U. 1989 « Strategies of child-fostering among Mende grannies in Sierra Leone » (442-474), in R.J. Lesthaeghe (ed.) *Reproduction and social organisation in*

Parrainage initiatique et confiage rituel. Une relation de pseudo-parenté du point de v...

sub-saharan Africa. Berkeley, Los Angeles & London : University of California Press.

BLOCH, M. 1999 « Commensality and poisoning », *Social Research* 66(1) : 133-149.

BROMBERGER C. 2018 « Pour une ethno-trichologie tibétaine. Esquisse d'une ethno-trichologie générale », *Ateliers d'anthropologie* [<http://journals.openedition.org/ateliers/10522>]

CARSTEN J. 1995 « The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi », *American Ethnologist* 22(2) : 223-241.

CARSTEN J. 1997 *The heat of the hearth. The process of kinship in a malay fishing community*. Oxford: Clarendon Press.

CHRISTINAT J.-L. 1989 *Des parrains pour la vie. Parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes*. Neuchâtel/Paris : Éditions de l'Institut d'ethnologie-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

DAUGEY M. 2016 *Les Lions qui ne parlent pas. Cycle initiatique et territoire en pays kabyè (Togo)*, Thèse de doctorat en anthropologie. Paris : EPHE.

DAUGEY M. 2017 « Emplir les corps des dieux pour rassasier les hommes : étude de manipulations rituelles de bière de sorgho (pays kabyè, Togo) », *Civilisations* 66(1-2) : 59-75.

D'ONOFRIO S. 1991 « L'atome de parenté spirituelle », *L'Homme*, 31(18) : 79 -110.

DROTBOHM H. 2013 « The promises of shared motherhood and the perils of detachment : a comparison of local and transnational child fostering in Cape Verde » (177-199), in E. Alber, J. Martin & C. Notermans (eds.) *Child fostering in West Africa. New perspectives on theory and practices*. Leiden & Boston : Brill.

DUGAST S. 2009 « Le rite de Tigiikal pour les génies de marigot (Bassar du Togo) » (153-220), in M. Cartry, J.-L. Durand, R. Koch Piettre (eds) *Architecturer l'invisible : autels, ligatures, écritures*. Turnhout : Brepols.

FAUSTO C. 2007 « Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia », *Current Anthropology* 48(4) : 497-530.

GULLIVER G. H. 1958 « The Turkana age organization », *American Anthropologist*, 60(5): 900-922.

HÄBERLEIN T. 2018 « Complexities of Elder Livelihoods. Changing Age-Inscriptions and Stable Norms in Three Villages in Rural West Africa », *Anthropology & Aging* 39(1) : 33-47.

HÉRITIER F. 2002 *Masculin-féminin II. Dissoudre la hiérarchie*. Paris : Odile Jacob.

HÜSKEN U. & NEUBERT F. (eds.) 2012 *Negotiating Rites*. Oxford Oxford : University Press.

HUTCHINSON S. E. 2000 « Identity and substance : the broadening bases of relatedness among the Nuer of southern Sudan » (55-72), in J. Carsten (ed.), *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge : Cambridge University Press.

JACQUEMIN M. 2012 *Les petites bonnes d'Abidjan. Sociologie des filles en service domestique*. Paris : LHarmattan.

- JAU LIN R. [1967]1981 *La mort sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*. Paris : Plon, Coll. Terre Humaine.
- LALLEMAND S. 1994 *Adoption et mariage : les Kotokoli du centre du Togo*. Paris : L'Harmattan.
- LALLEMAND S. 1995 « Religion et territorialité : fécondité et tronçons de rivières chez les Kotokoli du Togo » (273-286), in J.-F. Vincent, D. Dory et R. Verdier (eds) *La construction religieuse du territoire*. Paris : L'Harmattan.
- LALLEMAND S. 2010 « La garde des enfants par d'autres enfants : quelques études de cas extra-européens, *Paedagogica Historica*, 46(6) : 741-750
- LAMBERT H. 2000 « Sentiment and substance in North Indian forms of relatedness » (73-89), in J. Carsten (ed.) *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge : Cambridge University Press.
- LANCY D.F. & GROVE M.A. 2010 « The role of adults in children's learning » (145-179), in D.F. Lancy, J. Bock & S. Gaskins (eds.) *The Anthropology of Learning in Childhood*, Plymouth : Altamira Press.
- LEACH E.R. 1958 « Magical hair », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 88(2) : 147-164.
- LEBLIC I. 2004 *De l'adoption. Des pratiques de filiation différentes*. Clermont-Ferrand : Presses universitaires Blaise Pascal.
- LIBERSKI D. 1994 « Le lien défait », *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 13 : 185-215.
- LIBERSKI-BAGNOUD, Danouta, 2002, *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*. Paris : CNRS/MSH Éditions.
- MARTIN J. 2013 « Experiencing father's kin and mother's kin: kinship norms and practices from the perspective of foster children in northern Benin » (177-199), in E. Alber, J. Martin & C. Notermans (eds.) *Child fostering in West Africa. New perspectives on theory and practices*. Leiden & Boston : Brill.
- MINTZ S. W. & WOLF E. R. 1950 « An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo) », *Southwestern Journal of Anthropology* 6 (4) : 341-368.
- MORIN O. 2013 « Introduction : les équivoques du rire », *Terrain* 61 : 4-15.
- MULLER J.-C. 2002 *Les rites initiatiques des Dii de l'Adamaoua (Cameroun)*. Nanterre : Société d'Ethnologie.
- NOTERMANS C. 2008 « The emotional world of kinship. Children's experiences of fosterage in East Cameroon », *Childhood* 15(3) : 355-377.
- OTTENBERG S. 1989 *Boyhood rituals in an African society : an interpretation*. Seattle & London : University of Washington Press.
- PEATRIK A.-M. 1999 *La vie à pas contés. Génération, âge et société dans les hautes terres du Kenya (Meru Tigania-Igembe)*. Nanterre : Société d'Ethnologie.

PIOT C. 1999 *Remotely global. Village modernity in West Africa*. Chicago & London : The University of Chicago Press.

PITT-RIVERS J. 1973 « The kith and the kin » (89-105), in J. Goody (ed.) *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

PITT-RIVERS J. 1983 « Le choix du parrain et le choix du nom : introduction à l'étude du cas », *L'Uomo* 7 (1-2) : 31-38.

RAZY É. 2007 *Naître et devenir. Anthropologie de la petite enfance en pays soninké (Mali)*. Nanterre : Société d'Ethnologie.

ROMANO M. C. 2016 « Youth migration. Adventure and suffering » (113-136), in C. Piot (ed.) *Doing development in West Africa. A reader by and for undergraduates*. Durham & London : Duke University Press.

SUREMAIN (de) Ch.-É. 2010 « Quand 'le cheveu fait l'homme'. La cérémonie de la première coupe de cheveux de l'enfant en Bolivie », *Autrepart* 3(55) : 125-139.

THORSEN D. 2006 « Child migrants in transit. Strategies to become adult in rural Burkina Faso » (88-114), in C. Christiansen, M. Utas & H. E. Vigh (éds.) *Navigating Youth, Generating Adulthood : Social Becoming in an African Context*. Uppsala : Nordiska Afrikainstitutet.

TROY A. 2008 « Les pagnes des circoncis. Séparation et émotions dans les rites d'initiation seereer (Hireena, Sénégal) », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 18 : 41-104.

TURNER V.W. 1967 « Betwixt and between. The liminal period in rites of passage » (93-111), in *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Londres : Cornell University Press.

UNGRUHE C. 2010 « Symbols of success : Youth, peer pressure and the role of adulthood among juvenile male return migrants in Ghana », *Childhood* 17(2) : 259-271.

VIDAL P. 1976 *Garçons et filles. Le passage à l'âge d'homme chez les Gbaya Kara*. Nanterre : Labethno, Recherches oubangiennes n° 4.

WERBNER P. 2009 « The hidden lion : Tswapong girls' puberty rituals and the problem of history », *American Ethnologist* 36(3) : 441-458.

ZEMPLÉNI A. 1991 « Initiation » (375-377), in P. Bonte & M. Izard (eds.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : PUF.

Notes

1 L'usage des termes parrain et marraine dans les écrits portant sur les initiations est généralement peu explicité par les auteurs. Il relève d'une convention, les termes vernaculaires pouvant être difficilement traduisibles ou alourdir la lecture. Ces mots ont historiquement une connotation chrétienne liée au baptême catholique mais leur emploi par les chercheurs en tant que catégorie etc renvoie au sens d'introducteur, accompagnateur ou tuteur au sein d'un groupe, un cercle ou une association, parfois assimilé à un parent. C'est dans cette acception que je les utilise également. En anglais, les mots « godfather » ou « godmother » sont utilisés, mais le terme « sponsor », plus neutre religieusement, est assez répandu.

2 Cette fonction rituelle semble exister dans toutes les traditions initiatiques mais elle ne donne pas toujours lieu à une relation de « parrainage » individuel. Elle peut être occupée par des aînés plus ou moins interchangeables, qui ne sont pas alors nommés « parrain » par les auteurs, mais « *helper* » (Ottenberg 1989), « *attendant* » (Beidelman 1997), « *gardien* » (Muller 2002), « *moniteur* » ou « *surveillant* » (Troy 2008), « *companion* » (Werbner 2009). Ces mots ne sont pas des traductions étymologiques des termes vernaculaires (pas toujours retraçables) mais rendent bien compte des différents aspects du rôle joué par ces accompagnateurs.

3 Le pays kabyè s'étend sur 1000 km² au nord de la ville de Kara. Il est principalement constitué de deux massifs montagneux subdivisés en localités dont les terres s'étirent des sommets jusqu'en plaine. On observe des différences significatives, entre le massif du nord et le massif du sud, dans les pratiques rituelles et les usages dialectaux. Les pratiques étudiées dans cet article ont été observées dans le village de Farendè (massif du nord) en 2010 et en 2018. Elles se retrouvent sous des formes proches dans certains villages voisins, mais le parrainage initiatique prend une forme très différente ailleurs en pays kabyè. J'utilise ici l'ethnonyme « Kabyè » qui est le plus usité au Togo. Toutefois, dans la région de Farendè, le mot employé est « Kabrè ». Cette différence tient aux nuances dialectales.

4 Dans une large acception, le « *fosterage* » est défini par Goody (1982 : 23) comme « the institutionalized delegation of the nurturance and/or educational elements of the parental role ». Une telle pratique peut être liée à des aléas physiologiques (stérilité ou moindre fécondité, mise en nourrice), à des contraintes économiques (Blendsoe & Iningo-Abanike 1989), éducatives ou migratoires (Drotbohm 2013), à la nécessité d'aider les personnes âgées dépendantes (Alber 2004). Elle peut aussi prendre la forme d'une délégation à des proches plus fortunés, d'une mise en apprentissage ou en domesticité (Jacquemin 2012), constituer une forme d'échange lié aux transactions matrimoniales (Lallemand 1993) et aller jusqu'à l'adoption (Leblic 2004). Plusieurs de ces formes de confiage existent aussi en pays kabyè.

5 J'ai pu observer ces phases des initiations féminine et masculine à plusieurs reprises en 2010 et 2018 - ce qui a été facilité par leur caractère non ésotérique - en me joignant aux personnes chargées de négocier le confiage de l'enfant et en passant des jours et des parties de nuits dans les maisons initiatiques, aux côtés des initiants.e.s et des enfants, auprès des responsables rituels adultes, et auprès du public qui vient assister aux rites. Les passages des uns aux autres s'est fait en fonction de mes propres choix liés à mon intérêt pour tel ou tel événement, prescrit ou inattendu, et des recommandations ou interpellations des différentes catégories de participants.

6 Les paroles des enfants ont été recueillies dans les temps d'attente, non solennels des initiations, lors de discussions informelles, ou lors de rencontres ultérieures chez leurs parents ayant donné lieu au partage de jeux ou d'activités domestiques. Leurs parents m'ont aussi fait part de certains propos de leurs enfants. Les paroles des adultes ont été recueillies lors d'entretiens semi-directifs et de discussions informelles.

7 Dans les faits, il est courant que des jeunes gens aient un enfant et se trouvent ainsi unis maritalement avant l'initiation.

8 Les mots français sont aussi utilisés. Le français est la langue véhiculaire en vigueur au Togo.

9 Selon D. Lancy et M. A. Grove (2010), parmi les différents processus d'apprentissage auxquels les enfants sont confrontés, celui nécessitant le plus fréquemment un enseignement explicite

est l'intégration des termes de parenté et des attitudes liées aux statuts sociaux et obligations afférentes.

10 Les Kabyè forment une société à filiation patrilinéaire et à résidence virilocale.

11 Dans des formes de confiage plus conventionnelles, où un enfant peut vivre jusqu'à plusieurs années dans une famille d'accueil, il arrive qu'une ressemblance entre l'enfant et les personnes qui s'occupent de lui soit constatée, mais cela ne survient qu'au fil du temps, à force de vivre ensemble (Carsten 1995 : 229).

12 On ne retrouve pas dans les récits mythiques kabyè cette idée d'une reproduction des hommes par les hommes et des femmes par les femmes. Toutefois, l'impossibilité d'une reproduction avec le « différent » et la nécessité de se reproduire avec un « identique » se retrouvent dans des récits qui rendent compte d'incestes père-fille et mère-fils ou frère-sœur commis par les premiers humains, en l'absence d'autres créatures humaines.

13 Dans cette partie du pays kabyè, la position d'« ami » renvoie à un statut institué. L'ami d'un père de famille le représente dans les cérémonies initiatiques et funéraires et joue un rôle d'intermédiaire entre le père et les différentes catégories d'intervenants.

14 C'est le mot français qui est utilisé.

15 Certains adultes francophones utilisent d'ailleurs parfois le mot d'« initiation » pour parler de la façon dont ces jeunes enfants participent à l'initiation de leurs aînés.

16 « Oncle » est le surnom du jeune homme qui devait être initié.

17 Pour Morin (2013 : 7), « le rire humain ne sert pas seulement à résoudre les problèmes d'interprétation que présentent des situations sociales ambiguës ; il peut également les signaler, les accentuer, et même les créer. » Dans le cas qui nous intéresse, le rire met en exergue ce qui, du point de vue des enfants, relève d'une forme d'incongruité dans ce changement de statut.

18 Certaines maisons dans la plaine sont raccordées à l'électricité. Sans ce raccordement, les familles louent un groupe électrogène. La pratique du « bal moderne » lors des rites d'entrée dans les processus initiatiques masculin et féminin se fait à Farendè mais n'est pas généralisée à tout le pays kabyè. Ailleurs, subsistent des veillées donnant lieu à des chants (voir plus bas).

19 Ils rapportent aussi du Nigéria des motos avec lesquelles ils exercent une activité de « taxi-moto ». C'est une manière d'accéder à une émancipation économique individuelle relative (Romano 2016 ; Häberlein 2018). Cf. Thorsen 2006 et Ungruhe 2010 pour une analyse de phénomènes migratoires comparables dans la sous-région.

20 Dans la zone du pays kabyè où se trouvent ces localités, l'entrée dans le cycle initiatique masculin ne donne pas lieu à des veillées.

21 Alternant entre un soliste et un chœur.

22 Alber (2018 : 92) rend compte d'attentions comparables lors d'un transfert d'enfant chez les Batatombu du Bénin afin d'atténuer la tristesse de la séparation d'avec les parents biologiques. Cf. aussi Drotbohm (2013) et Martin (2013) à propos du rôle joué par les dons matériels sur l'état

émotionnel des enfants en situation de confiance.

23 Le fait de dormir au même endroit et de partager de la nourriture concourt de manière importante à la construction d'une relation de confiance (Alber 2018 : 49).

24 Par exemple, sacrifier un caprin au *waridu* est une manière de lui fournir le « pagne » (la peau de l'animal) que lui doit son conjoint et « protecteur » (*kandiyu*). Il existe chez les Bassar et les Kotokoli voisins des représentations très proches concernant les liens à des entités prénatales tout à fait comparables (Dugast 2009 ; Lallemand 1995).

25 Selon certains informateurs c'est le génie *waridu* qui est le destinataire des sacrifices accomplis dans ces deux endroits (offrande d'une poule devant la chambre à laquelle s'ajoute un chien pour un *evalu*, d'une poule et d'un bélier au carrefour), mais d'autres disent que l'on s'adresse à l'ancêtre tutélaire dans l'un ou l'autre de ces sites.

26 Dans le cas du sacrifice qui a lieu « en chemin », certaines parties de l'animal sont cuites sur un foyer improvisé, non loin de l'autel. L'initiant et l'enfant restent à proximité pendant le temps de cuisson.

27 Nous reviendrons plus loin sur ce point.

28 Des formes d'apparentement par la commensalité et le nourrissage se retrouvent sous diverses latitudes (Carsten 1995 ; Bloch 1999 ; Hutchinson 2000 ; Lambert 2000 ; Fausto 2007).

29 Le rasage ou la manipulation des cheveux se pratique couramment dans les rites de passage en Afrique et ailleurs (Leach 1958 ; Bromberger 2018).

30 Les Kabyè sont une société patrilinéaire mais le pôle maternel de la parenté joue un rôle capital à toutes les étapes de la vie d'une personne. L'oncle maternel, en tant que représentant du patrilignage de la mère, détient un droit de regard et de décision sur tout ce qui arrive à son neveu utérin, et notamment sur sa progression initiatique. Il se dit couramment qu'une personne « appartient à son oncle maternel ».

31 Ils étaient nus autrefois.

32 Les interprétations concernant ce geste varient. Certains affirment qu'il s'agit d'une marque de respect vis-à-vis de l'oncle maternel. En refusant la calebasse, l'initiant honorerait la règle voulant qu'un cadet ne doit pas boire devant son aîné. Pour un autre informateur, cet acte est une manière de contrecarrer ce que s'apprête à faire l'oncle : verser « de l'eau » sur son neveu - c'est-à-dire verser de la bière sur le sol pour faire une prière à l'adresse de son neveu - chose que l'on ne peut accomplir que pour un défunt ou un absent. L'idée de contrecarrer le non-respect d'une règle se retrouve dans ces deux cas.

33 Ce qui m'a été traduit par « maudire » correspond à l'expression « *noo kidekeday luv* », litt. « jeter une mauvaise parole ». Ces avertissements mutuels entre agnats et utérins traduisent les tensions toujours présentes entre les deux pôles de la parenté, les oncles maternels étant toujours prompts à revendiquer l'appartenance de leur neveu neveu ou nièce à leur patrilignage, en particulier lors de différents contextes rituels concernant leur neveu ou nièce.

34 La pâte, *mutu*, est la nourriture de base en pays kabyè, fabriquée à partir de farine de maïs ou

de mil et accompagnée d'une sauce de composition essentiellement végétale.

35 Les garçons qui s'occupent de déplumer les volailles sacrifiées se voient attribuer les intestins, dont ils se délectent une fois lavés et rôtis. La part des enfants - essentiellement masculine - se résume souvent à cela.

36 L'accent mis sur le bien-être alimentaire rejoint l'importance de se sentir bien sur ce plan dans des formes de *fosterage* non cérémonielles (Notermans 2008 : 373).

37 Le chien est un animal dont la consommation est en théorie réservée aux hommes. Les femmes y ont désormais accès mais évitent de consommer cette viande publiquement. Cette dernière est considérée comme un aliment masculinisant pour les initiants et comme ayant plus généralement des vertus fortifiantes pour les hommes.

38 La cuisson du chien se fait généralement dans la cour de séchage des grains (*pilvu*), qui est sur le plan symbolique un espace de transition entre espace de brousse et espace du village (Daugey 2016). Cette cour n'existant plus dans la maison concernée, une partie ancienne de la maison qui n'est plus habitée en a fait office.

39 Il existe toutefois des cas inverses où les garçons refusent de manger du chien parce que cela les dégoûte. Cela peut avoir une incidence sur le déroulement des cérémonies. Après la mise à mort du chien, sa cuisson et le dépôt d'un peu de viande sur l'autel du *warıdv*, le *kakpara* doit rejoindre son parrain devant l'autel pour manger avec lui des petits bouts de viande de chien. Or, dans un cas observé, l'enfant a préféré ne pas en manger parce qu'il avait vomi la seule fois où il en avait mangé. Le dégoût de certains enfants pour la viande de chien est interprété par les adultes comme étant provoqué par leur propre *warıdv*. La piste de la catégorisation par les enfants de cet animal dans une classe particulière d'animal domestique devrait être creusée.

40 Lorsqu'une personne a été *kakpara* plusieurs fois, le parrain ou la marraine qui deviendra son ou sa guide (*kpaŋbamvu*) pendant sa propre initiation est le premier homme ou la première femme pour qui il ou elle a été *kakpara*. Les suivant.e.s viendront aussi assister à l'initiation sans y jouer un rôle de premier plan. La différence de statut entre le premier parrain ou la première marraine et les autres transparaît dans les expressions utilisées pour les désigner. Le ou la première est « *caa sɔsɔ* » (père grand) ou « *ɔoo sɔsɔ* » (mère grande). *sɔsɔ* signifie ici « grand » dans le sens de « supérieur ». Les suivant.e.s sont « *caa cikpelu* » (père petit) ou « *ɔoo cikpelu* » (mère petite).

41 Un principe d'entraide implique que les amis des parents de l'initiant préparent un grand pot de bière de sorgho pour l'apporter dans la maison initiatique où elle sera bue par les visiteurs.

42 La localité de Wazilaw, où je n'ai débuté qu'en 2018 des enquêtes exploratoires, est la seule, parmi celles où j'ai conduit des recherches en pays kabyè, où l'initiation masculine implique un court séjour « en brousse » ; l'initiant y est accompagné par ses *kakparası*.

43 On prend soin de ne pas séparer les jumeaux dans ce type de circonstances, car le fait de ne pas vivre les mêmes expériences est vu comme pouvant provoquer une colère de l'instance gémellaire ayant de dangereuses répercussions.

44 Vidal (1979 : 119) mentionne une situation comparable chez les Gbaya-Kara de Centrafrique : « En dehors de la fonction dans l'institution même, l'intérêt, peut-être essentiel, du rôle du parrain est de resserrer les liens et parfois même d'établir un véritable pacte d'alliance et d'amitié entre

deux familles. Le *labi* et son parrain garderont effectivement, tout au long de leur vie, des liens d'affection et d'entraide ; et la famille du parrain établira des rapports nouveaux avec la famille du *labi*. » Voir aussi Gulliver (1958 : 901) au sujet de la relation de pseudo-parenté entre initié et parrain initiatique (« patron ») chez les Turkana du Kenya, qui est inaugurée par un don de bétail et requiert de la part du parrain « a kind of parental responsibility, care and assistance for the initiate ».

45 On retrouve dans le *compadrazgo* des régions andines l'idée qu'avoir un parrain occupant une position socio-économique élevée peut favoriser la pénétration de ce milieu par le filleul (Christinat 1989 : 151 ; Suremain 2010 : 133). Sur le caractère stratégique des relations de parenté spirituelle, cf. Mintz & Wolf 1950 ; Pitt-Rivers 1983.

46 Ce retour a pour but de rendre visite à ses parents, d'assister à des funérailles ou des initiations.

47 Des interdits ou prescriptions sexuels et d'alliance se retrouvent largement dans le compérage (D'Onofrio 1991).

48 Cette interprétation, qui nécessiterait de longs développements pour être davantage étayée, peut être formulée grâce à une comparaison avec les pratiques très proches qui ont cours chez les Kasena du Burkina Faso (Liberski 1994). Ces cordelettes y symbolisent la part du « père » défunt que les orphelins gardent encore en eux, part qui doit être restituée au défunt pour que l'ensemble de ses enfants puissent quitter la génération des enfants et accéder à leur tour à la génération des « pères ».