

Cahiers des
SCIENCES HUMAINES
vol. 31 - n° 2 - 1995

Identités et appartenances
dans les sociétés sahéliennes

*Identity and belonging
in Sahelian societies*

Éditeur scientifique :
Claude FAY

Éditions de l'Orstom
INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE
POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

PARIS - 1995

Manuscrits reçus au Secrétariat d'édition de l'Orstom le 9 septembre 1994

Maquette de couverture : Michelle SAINT-LÉGER

*Légende de la couverture : « Types et costumes de Mossi ». D'après *Du Niger au golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi*, par le capitaine BINGER (1887-1889). Paris, librairie Hachette et Cie, 1892. réédition par la Société des africanistes en 1980.*

.....
La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite (alinéa 1^{er} de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

.....

PRÉSENTATION

Claude FAY*

Ce numéro s'ouvre sur un recensement et une analyse, par Carola Lentz, de la littérature anglo-saxonne de ces quatre dernières décennies concernant l'ethnicité et le tribalisme. On y examine d'abord la création, par des anthropologues, politologues et historiens, de quelques grandes oppositions maintenant classiques (« primordialisme », essentialisme, constructivisme). Par la suite, beaucoup s'accordent à considérer que les identités « ethniques » résultent de l'élaboration historique de systèmes déterminés de relations sociales. Dans une version radicale, l'identification ethnique apparaîtra comme une invention coloniale, occultant une réalité précoloniale faite d'identités mobiles, d'appartenances flexibles organisées en réseaux. Mais le thème de l'« invention de la tradition », outre la difficulté de se représenter l'ancrage social d'une création ex nihilo, mécanise à l'excès des procès complexes de production ou de réarrangement d'éléments d'identification de divers niveaux par des acteurs distincts animés d'intentions hétérogènes. Administrateurs coloniaux, anthropologues européens, « élites » locales, chefs « traditionnels », par exemple, ne parlent pas d'une même voix. On peut d'ailleurs repérer, bien avant la colonisation, des procès d'« ethnicisation », qui sont des reconstitutions sociales à travers l'usage créatif de « pratiques traditionnelles ». Inversement, des jeux de réinterprétations contradictoires ou antagonistes se cachent derrière la façade rigide des « tribus » coloniales. Il faut donc peut-être renoncer à une théorie globale de l'ethnicité, qu'elle soit « en plein » (essentialisme) ou « en creux » (déconstructionnisme et imputation au « colonial »). Il faudrait, à la place, tenter d'établir des généralisations historiques spécifiques en étudiant des productions particulières d'identités sociales et les multiples sens qu'elles se donnent, de la position défensive de soi pour un groupe migrant exposé jusqu'à la mobilisation politique contre l'État.

* *Anthropologue Orstom, Centre d'études africaines, EHESS, 54, bd Raspail, 75006 Paris.*

Pour Jacky Bouju¹, qui analyse des cas dogons², l'ethnie est une « forme politique ancienne d'assignation d'identité ». Les groupes sociaux (lignagers, claniques ou tribaux) se délimitent en général en posant des « frontières » particulières, par des opérations de conjonction et de disjonction ayant pour substrat l'espace et le temps. Le principe de transmission (des « ressources » diverses : biens, femmes, signes) définit le fonctionnement interne du groupe organique fondé sur l'hérédité. Il s'inverse à la frontière se transformant en règle de réciprocité avec les autres groupes. C'est l'inversion qui pose la frontière, et non pas le contraire. Le principe de filiation unilinéaire ne détermine pas sa propre délimitation, qui relève de l'inscription territoriale où la segmentation et l'essaimage vont clore son champ d'exercice. De même, la prohibition du mariage « interne » constitue de l'intérieur le groupe exogame. Mais l'ouverture exogamique n'est que la première condition de la réciprocité, la seconde étant la fermeture de la sphère d'échange : on ne se marie pas entre soi, mais on ne se marie pas avec n'importe qui. Et l'on s'aperçoit que l'identité ethnique est vécue émiqquement comme une sphère de partage endogame. Selon le modèle déjà examiné, c'est la volonté endogamique qui fixe les frontières de l'ethnie, la prohibition de l'endogamie lignagère s'inversant à un seuil en prescription endogamique. Rien d'étonnant donc à ce que l'ethnie soit localement conçue comme un groupe de descendance maximal, renvoyant aux notions de « race, espèce », mais ce n'est pas la différence qui instaure la coupure (interethnique), c'est la volonté de coupure qui instaure la différence. L'ethnie, qui n'est pas un donné « primordial », n'est pas non plus qu'un discours. Elle n'est pas acquise une fois pour toutes et relève de l'itération pour ses groupes constitutifs. C'est concrètement l'« étanchéité » des frontières matrimoniales qui fixe les conditions de sa continuité.

C'est aussi d'un continuum de sociétés que part Bruno Martinelli en examinant la structuration d'identités collectives dans des phases de décomposition et de recomposition historiques (Yatenga et plaine du Seno). Les identités sociales se définissent par contraposition et concaténation, en rapport avec des identités antérieures et extérieures, et s'articulent par des trames d'appartenances de divers types. L'asymétrie est

¹ Quelques-unes des réflexions présentées dans ce recueil (Bonnet, Bouju, Fay, Izard, Martinelli) se sont faites dans le cadre du groupe de recherche CNRS 0946 (« Anthropologie comparée des sociétés de la boucle du Niger ») et de l'association sur programme Orstom/CNRS (« Sociétés, identités, territoires : espaces croisés soudano-sahéliens »).

² Pour la transcription des termes vernaculaires, nous avons adopté les conventions suivantes :
— les hétéronymes (francisés ou non) sont écrits en romain et sont accordés au pluriel ;
— les autonymes sont écrits en italique et ne prennent pas d'accord en français.
Dans certains cas (ex. *Mooga/Moose*), nous n'avons parfois utilisé que la forme plurielle pour faciliter la lecture.

donc le « principe fondamental de décryptage des identités ». L'auteur privilégie l'étude de l'influence des structures lignagères et des processus historiques sur l'évolution des appartenances et identités. Il oppose les systèmes lignagers et territoriaux *moose* et dogons, les modalités contrastées de l'impact de l'histoire sur leurs modes respectifs d'affiliation et d'insertion. Il conclut que celle-ci se cristallise largement sur les points assignés par l'organisation sociale. Une chaîne de savoirs historiques (conçus comme « énoncés narratifs ») structure les identités collectives dans la région. Ces savoirs sont constitués de stéréotypes divers qui renvoient à des stratégies d'appartenance jouant de termes multiples (alliance matrimoniale, spécialisations techniques, etc.). L'exemple du démantèlement du peuplement dogon dans la plaine et de la dissimilation des groupes, celui de la réinstallation et de la recombinaison ultérieure de divers villages, du resserrement des critères d'appartenance et de l'« ethnicisation » ostentatoire montrent bien le jeu structurellement complémentaire de l'ostentation et de la dissimulation d'identités. À la définition-fondation des identités par contraposition d'appartenances répondent les changements de sens et de fonction des appartenances dans les procès de refondation. Mais on ne saurait opposer de façon mécanique « fondations » et « refondations » des champs identitaires. Les « procédures d'entrée et de sortie » qui déterminent les champs d'appartenances sont fondamentalement homogènes si l'on considère « qu'il n'y a pas de degré zéro dans la genèse des identités ». L'ostentation et la dissimulation d'identités, qui doivent être conçues comme la « mise en avant » et la « mise en retrait » ou l'« euphémisation » d'appartenances, structurent le champ des représentations collectives de soi et des autres. Elles permettent à des sociétés lignagères composites de développer des stratégies d'ancrages territoriaux sur des bases minimales de consensus.

C'est à une série d'ancrages identitaires substantiels, sous le signe de charges et de pouvoirs multiples, que nous renvoie Michel Izard avec une étude de l'« encodage fonctionnel et symbolique des domaines d'intervention du pouvoir » dans l'empire *moose*. Si les traditions historiques villageoises rapportent l'histoire du peuplement à des luttes armées entre des conquérants et des autochtones fondateurs, le discours officiel du pouvoir s'exprime en termes de pacte, d'efficace de la parole, d'instauration d'une structure bipolaire bien connue entre l'autochtone et l'ancestralité. Celle-ci organise toutes les dimensions de l'existence sociale (spatiale, politique, guerrière) et religieuse dans la distribution réglée de « référents mythico-historiques ». L'auteur se penche sur les *nesomde* royaux, dignitaires ayant chacun un pouvoir de tutelle sur une fraction des détenteurs de l'autorité locale et sur la fraction correspondante de la société et du royaume. Il montre que leurs fonctions ne relèvent pas d'une comparaison globale (de même niveau) et requiert l'intervention d'un troisième terme. À travers l'analyse des

rituels et des institutions, on découvre que la représentation aussi bien que la pratique du pouvoir est organisée par une tripartition dont on peut donner, à différents niveaux, plusieurs énoncés : *togo*, *balum*, *weranga naam*/parole, maison et chevaux du roi/gens de la terre, commerçants, gens du pouvoir. Mais cette tripartition fonctionnelle, qui fait explicitement allusion aux travaux sur le monde indo-européen, n'est pas une donnée immédiate, elle est une construction qui s'appuie sur la dualité originelle. Le tiers terme ouvre en effet une « béance institutionnelle » et spatiale, il apparaît hors système : l'espace des commerçants n'est ni central, ni socialisé, ni naturalisé, ils ne sont ni sédentaires ni nomades, ni dans la paix ni dans la guerre. C'est un élément radicalement autre, pôle virtuel de dissolution de l'opposition qui le fonde, « comme si l'histoire parachevait la structure ».

Au Maasina (Claude Fay), une série de discours locaux définit les ethnies comme « races » ou « espèces », et lie consubstantiellement chacune d'entre elles à un certain nombre de référents : éléments naturels, pratiques et secteurs de production, aliments privilégiés. La fermeture de chaque groupe est consacrée par les mécanismes « endo-exogamiques » déjà mentionnés dans le cas dogon. Mais d'autres discours, très « historicistes », relativisent toutes les appartenances en les décrivant comme le résultat de spécialisations (a)symétriques. L'essentialisme et le déconstructionnisme anthropologiques ne sont donc peut-être que des décontextualisations respectives de ces deux niveaux de discours. Des récits « narratifs » énièmes retracent par ailleurs sur un mode néo-empirique les rencontres entre occupants successifs des territoires, et l'établissement/consécration des attributs « ethniques » et/ou « politiques » qui définissent et articulent les divers groupes locaux. Ces récits mettent très explicitement en avant les rapports de force sous-jacents aux contrats, et définissent virtuellement un continuum orienté des relations entre groupes. Ces relations possibles vont de l'élimination au pacte de sang *hoolaare*, en passant par la sujétion simple, par la séparation des territoires, ou par le mariage, avec diverses combinaisons possibles. Au Maasina, les pactes *hoolaare* concernent essentiellement, au moins dans leur forme la plus radicale (caractérisée par l'échange de sang), des groupes « ethniques » différents. Ils définissent ainsi des « homologues » professionnels (maîtres des eaux/maîtres des herbes) complémentaires, l'homologie étant fondée par une consubstantialité « biologique » (échange des sangs). On peut en fait définir comme une « paix armée » la relation de ces « homologues » qui se partagent, sur des mêmes ensembles territoriaux, des secteurs (ou spécialités) de production. Et on peut symétriquement parler d'une « guerre froide » qui, concurrentiellement au mariage, met en rapport les lignages « de même ethnie » qui exercent les mêmes activités sur des territoires différents et qui se définissent donc comme des « pairs » ou des « équivalents ». La position de ces différentes rela-

tions et la définition des groupes qui en résulte semblent bien témoigner d'un refus absolu de l'identique (les mêmes avec les mêmes droits sur les mêmes territoires). Pour éviter cette dangereuse confusion s'instaurent la sujétion, l'équivalence ou l'homologie, cette dernière forme présidant éminemment à la différenciation « ethnique ».

Ces quatre études définissent des approches très complémentaires. Le caractère essentiellement politique des « frontières » ethniques, telles que les définit Jacky Bouju, et leur bornage par la clôture d'un champ endogame semblent avérés dans tous les exemples. Que ces frontières se posent en produisant de l'asymétrie, en jouant de la « contraposition » et de la « concaténation » d'appartenances, selon la formule de Bruno Martinelli, semble tout aussi général. Ces corps symétriques et enchaînés d'appartenances s'élaborent et se pensent logiquement entre eux par des variations sociales concrètes (foncières, politiques, etc.) sur le thème du même et de l'autre, par exemple de l'autre radical, de l'assujetti, de l'homologue et de l'équivalent dans le modèle sophistiqué construit au Maasina.

Les frontières ethniques sont partout potentiellement mouvantes, et c'est par un processus d'« itération », nous fait remarquer Jacky Bouju, que les groupes concernés persévèrent, si l'on peut dire, dans leur être ethnique. Lorsque des circonstances données déstabilisent le jeu des contrapositions, l'articulation entre groupes et frontières glisse progressivement ou brusquement, et le jeu des ostentations et dissimulations d'identités mis en valeur par Bruno Martinelli se remet en marche. Des exemples divers nous sont donnés de ces jeux dans les différentes études. Parfois, les frontières elles-mêmes se redéfinissent. Parfois, des groupes donnés peuvent les chevaucher par des opérations de « mélange », notamment matrimonial : ils sont alors « bons à penser », et définissent une nouvelle catégorie qui se constitue à terme en nouvelle classe endogame. Enfin, d'autres groupes peuvent passer clandestinement les frontières et se redéfinir dans une autre des identités préexistantes : l'opération est alors par définition destinée à l'oubli.

La catégorie de « politique » n'a évidemment, comme on le sait bien, qu'un sens oppositionnel. Appliquée ici aux « frontières » ethniques, elle sert à les référer à des enjeux et à des rapports de force historiques donnés auxquels les informateurs — quand on veut bien les écouter — les lient en général très explicitement. Mais ces enjeux et ces rapports de force sont divers, ils sont pris dans des déterminations variées, s'inscrivent dans des temporalités différentes. Les ethnies s'ouvrent et se referment sur des temps moyens ou longs, et les études présentées nous montrent qu'elles privilégient pour cela des critères d'appartenance multiples. Ceux-ci tiennent à des choix passés concernant les structures sociales, aux types de territoires sur lesquels se sont inscrits les groupes, aux activités qu'on a pensé et pu y exercer, tout cela étant bien évidemment pris dans des types de symbolisation spécifiques et par défi-

dition relativement irréductibles. L'élimination de l'autre, sa métabolisation, sa sujétion, le mariage, différents types de pactes définissent de grands types de relations envisageables à l'intérieur desquels la formulation « ethnique » est possible et variée.

En définissant ces frontières comme « politiques », on met en avant, au sens général du terme, des phénomènes de « pouvoir », mais il ne s'agit pas nécessairement, comme le montrent les études de cas, de pouvoirs institutionnalisés sous forme impériale. Selon le lieu et le moment, selon le moment dans les mêmes lieux (notamment dans les exemples du Maasina et du Yatenga), les « contrats politiques » — qui définissent finalement les ethnies et qui relèvent bien d'une problématique « de la reproduction du même dans l'autre » (AMSELLE, 1990 : 248) — peuvent s'inscrire ou non dans le cadre de réorganisations politiques d'État.

On a plusieurs fois employé l'expression de « jeux » : « jeux » de contrapositions d'appartenances, d'ostentation ou de dissimulation, fondant et refondant les identités ethniques. Il faut préciser qu'il ne s'agit pas de jeux d'enfants. On doit dans tous les cas parvenir à vivre ensemble, à obtenir un consensus minimal qui le permette, et, comme le remarque Bruno Martinelli, « les sociétés de cette région font preuve, en ce domaine, d'une longue expérience ». On a dit qu'il fallait renoncer à des globalisations trop larges sur le concept d'ethnie. Le déconstructionnisme contemporain, qui a mis en avant de façon novatrice l'idée de « chaînes de sociétés » (AMSELLE, *ibid.*), combat donc, souvent à bon droit, des réifications opérées par la « raison ethnologique ». Mais on peut remarquer avec OLIVIER DE SARDAN (1993 : 154-155) que toute raison est fonctionnellement typologique et discontinuïste et que BARTH (1975) insistait déjà sur l'importance des processus de « naturalisation » propres aux acteurs sociaux eux-mêmes. Une partie des réifications opérées par la « raison ethnologique » n'est donc que le reflet de réifications opérées par la raison pratique — et politique — émique. Celle-ci sait que, s'il faut bien sans cesse « retraiter » l'événement, à chaque moment donné l'envers du consensus identitaire, c'est le conflit. L'actualité ne cesse d'ailleurs de nous le rappeler, et dans l'exemple maasinanké le mytheme du massacre est si récurrent dans les récits de fondation et d'articulation des groupes qu'il semble bien y jouer un rôle régulateur.

Or une « substantialisation » donnée des identités de groupe est par définition, à chaque moment, l'expression et la condition du consensus établi. Car, bien avant d'être un problème anthropologique, c'est une activité sociale essentielle que d'articuler (encore une fois toujours sur fond de rapports de force) « événements » et typologies en place. Et sur le plan « identitaire », cela revient précisément à articuler différents niveaux d'ostentation et de dissimulation, de substantialisation et de

relativisation des identités. Michel Izard nous montre que le plus impérial des ancrages laisse en creux « structurel » une place à l'histoire. Le discours royal *moose* sur l'efficace de la parole n'efface d'ailleurs pas, dans le cadre de ce qui est bien une société globale, les traditions (tout aussi formalisées) qui rappellent le caractère polémique de l'histoire. Inversement les récits historiques maasinankés sur l'origine des groupes s'effacent, « en situation », devant la représentation dogmatique d'une différence quasi biologique censée les opposer.

Il faut donc prendre très au sérieux les « calculs de (bonne) distance » entre groupes, dont les ethnies sont une expression possible et ont été posées comme l'une des expressions majeures dans les sociétés que nous étudions. Une anthropologie de la distance (identitaire et politique) pourrait s'interroger, de façon comparative et dans l'esprit des « généralisations historiques spécifiques » souhaitées par Carola Lentz, sur les différents modes sociaux de conjugaison entre consensus existants et traitements de l'événement et sur leurs limites, sur les modes d'élaboration, d'« itération » et de reformulation des systèmes contractuels identitaires de groupes.

C'est bien à des phénomènes de même type, à des remaniements opératoires et équilibrés des appartenances que nous assistons, mais cette fois *in vivo*, dans les deux articles qui suivent. Thomas Bierschenk analyse un séminaire politique peul du Nord-Bénin, qui s'est déroulé en 1987. Depuis les années quatre-vingt, l'État se désengage de nombreux secteurs de la société, ce qui favorise le redéploiement d'organisations intermédiaires et d'initiatives locales, notamment sous la forme d'une revalorisation de la « tradition ». Des intellectuels peuls engagent donc un séminaire destiné à démarginaliser les Peuls béninois, faiblement représentés dans la sphère politique. Le séminaire se déploie sur plusieurs plans. Des discours sur l'origine des Peuls et sur la « nature » peule donnent deux pôles d'identification de nature respectivement historico-scientifique et morale, le premier affirmant le caractère « substantiel » du groupe, le second exprimant le refus de la marginalisation et la nécessaire intégration à l'État. En même temps, des discours revendicatifs face au même État affirment le caractère d'auto-promotion de l'événement, et toute une partie des cérémonies prend la forme d'une fête redistributive de chefs traditionnels. On mélange donc des formes « modernes » et « traditionnelles » de mobilisation politique. Il s'agit bien d'un rituel, d'abord au sens où il y a théâtralisation de la réalité sociale pour produire un effet d'unité dans le groupe. On a promu un discours symbolique sur la position des Peuls béninois dans le monde et dans l'État, on a produit un arrangement nouveau des répertoires symboliques pour les « adapter » au monde moderne, en articulant spécificité et singularité, dans le cadre d'une phase de « renouveau » des mouvements sociaux au sens d'Elwert. Mais d'une part la symbolique rituelle, analysée dans le détail, n'« exprime » pas l'unité

au sens durkheimien, elle postule la communauté et donne une interprétation de la réalité sociale contenant un message politique implicite. D'autre part, elle atteint ses fins grâce à sa constructibilité et à sa multiréférentialité, à la polysémie des symboles. La machine politico-symbolique échappe au discursif (donc à la critique discursive) et entraîne dans son mouvement, par l'instauration de perceptions variées et par l'effet de mobilisation, aussi bien des acteurs très différents les uns des autres que des opposants virtuels.

On est tenté de penser que c'est bien le même type de processus qui a dû opérer dans des modes passés d'instauration de groupes, notamment dans l'appareil rituel qui préside à l'établissement des pactes d'alliance et dans la codification rituelle des relations qui s'ensuit. Thomas Bierschenk nous montre d'ailleurs ici une situation où se conjuguent des modes de substantialisation *et* de relativisation de l'identité ethnique, dans le but d'une « réhabilitation » peule à opérer dans le cadre de la nation. Il souligne également l'importance de l'analyse des recours conjugués au registre « symbolique » et au registre discursif (qui, dans son étude même, semble d'ailleurs englobé plus qu'éliminé par le premier) dans la compréhension des remaniements identitaires.

Pascale Maïzi évoque pour sa part la position contradictoire des agricultrices burkinabé, prises entre leurs identités sociales traditionnelles et des regroupements politiques d'État. Dans le cadre de la promotion de « la femme » et particulièrement de « la femme rurale discriminée », l'Union des femmes du Burkina veut lutter contre « l'ordre féodal » et déstabilise les formes habituelles d'entraide. Elle définit ainsi une identité féminine ancrée dans le politique, un « devoir militant » incarné par les travaux collectifs et vécu comme opposé, d'une part, au « devoir naturel » (relations aînés/cadets et hommes/femmes) et, d'autre part, aux multi-identités techniques et professionnelles (savoir-faire, réseaux d'échanges spécifiques, séparation des groupes techniques). Les injonctions politiques sont donc ressenties comme une dilution des identités spécifiques, une perte d'identité et de qualification. Mais, dans le cadre des associations de femmes, en même temps que les exigences politiques doivent se soumettre en partie aux relations sociales en place (notamment le rapport hommes/femmes), des changements techniques sont induits par les travaux collectifs ; la promotion de projets concrets amène à des négociations avec les bailleurs de fond et à la mise en place de nouveaux réseaux de sociabilité et d'échange. On ne peut donc parler d'« échec » : les groupements sont utilisés par les femmes comme de nouveaux espaces de confrontation d'identités anciennes et nouvelles, où elles tentent d'instaurer un jeu de régulation des contradictions liées au renouvellement des modèles de relation.

C'est à une autre série de « réarrangements » que Doris Bonnet nous convie à assister, à propos des pratiques et croyances relatives à l'épi-

lepsié au Burkina Faso. Chez les *Moose*, la maladie pose la question de l'identité sociale et de l'identité individuelle du malade, notamment sous l'aspect du contact avec (ou de l'appartenance aux) les mondes non humains (animal ou surnaturel), et ce dans le cadre d'« une division du monde en lieux interdits, ouverts ou réservés ». L'épileptique « reconnu comme tel » est un objet phobique, désocialisé à de multiples points de vue (le travail, le mariage, l'intégration familiale, l'enterrement) et sous surveillance constante. Mais il faut distinguer les différents « points de vue » possibles et considérer les « faux-semblants », conçus comme les contrôles stratégiques de l'image de soi. Pour le guérisseur, c'est la chute et la fréquence des crises qui assurent le diagnostic. Celui-ci relève d'« une logique de l'exclusion », il est impératif et « mécanique », et il repose sur une théorie des humeurs. Pour les malades, plus pour les « animistes » que pour les musulmans et les migrants, l'absence de traitement met en défaut l'adhésion au diagnostic, et l'appel à la contamination par les animaux ou la référence aux sorciers ou aux génies sont privilégiés. D'un point de vue familial, les critères déterminant l'exclusion ou la non-exclusion ne sont pas clairement définissables sociologiquement ; ils dépendent des relations à l'entourage, de la façon qu'a le malade de vivre son mal... ou de le cacher et des espoirs possibles d'une guérison. Finalement, modèle d'angoisse et de surveillance qui témoigne des limites constitutives du monde, le malade, plus marginal (auto-exclu potentiel) qu'exclu au sens strict, fera l'objet d'assignations qui dépendent de ses capacités à ne pas socialement (ouvertement) manifester un passage hors-limites.

On repère ici encore, dans une dimension individuelle mais qui met en cause des frontières très « sociales », des mécanismes d'hésitation devant les réajustements. À des niveaux très différents d'existence sociale, l'étude de Doris Bonnet, comme celle de Pascale Maïzi, nous rappelle également qu'en ce qui concerne aussi bien l'itération que la reformulation de son identité, chaque groupe doit en permanence, en même temps qu'il gère sa relation aux autres groupes, gérer ses propres frontières internes, y assurer une homogénéité virtuelle. Celle-ci n'exclut évidemment pas un jeu et une hiérarchie de positions pratiques et symboliques. S'y ménage l'existence d'une « place du fou », ou de l'épileptique, qui est aussi « bonne à penser » à l'intérieur du groupe que les groupes « mélangés » le sont de l'extérieur. L'étude des interrelations entre ces reproductions et/ou reformulations « internes » et « externes » constituerait sans doute une pièce maîtresse de l'étude comparative des systèmes identitaires.

Je terminerai en remerciant Marc-Éric Gruénais, qui a bien voulu être mon correspondant du comité de rédaction des *Cahiers des Sciences humaines* et qui a assumé une notable partie du travail éditorial, ainsi que les différents collègues qui ont accepté, pour pallier mon retard, de donner la priorité aux lectures que je leur proposais.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE (J. L.), 1990 — *Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot, 275 p.
- OLIVIER DE SARDAN (J. P.), 1993 — L'espace Weberien des sciences sociales. *Genèses*, 10 : 146-160.
- BARTH (F.), 1975 — *Ethnic groups and boundaries: the social organisation of cultural difference*. Boston, Little brown.

LES AUTEURS

Thomas BIRSCHENK, professeur de sociologie rurale à l'université de Hohenheim (Stuttgart, Allemagne) et chercheur-enseignant au Shadyc (CNRS-EHESS, Marseille). Depuis 1985, il a mené des enquêtes en milieu peul au Bénin. Il s'intéresse aussi particulièrement aux pouvoirs en Afrique de l'Ouest.

Doris BONNET, anthropologue, directeur de recherche à l'Orstom, travaille depuis 1974 sur les théories de la personne, d'identité de l'enfant et les représentations de la maladie, à partir d'enquêtes réalisées dans différentes régions *moose* du Burkina Faso.

Jacky BOUJU, ethnologue, maître de conférence à l'université de Provence (Aix-Marseille), est membre du Shadyc (UMR 9931). Il s'intéresse au rapport entre l'histoire du peuplement, les formations identitaires et les problèmes fonciers (au Mali et Burkina Faso). Ses recherches actuelles portent sur des questions d'ethno-histoire et d'anthropologie de la maladie dans la société dogon.

Claude FAY, socio-anthropologue, chargé de recherche à l'Orstom, travaille depuis dix ans sur l'histoire du peuplement et les problèmes fonciers au Maasina (Mali). Ces thèmes l'ont amené aux remaniements de différentes durées des frontières identitaires entre groupes.

Michel IZARD, anthropologue, directeur de recherche au CNRS (Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris), prépare actuellement une refonte de son étude (1970) sur les royaumes du Moogo (Burkina) ; son travail porte également sur l'extension du modèle trifonctionnel agriculture/guerre/commerce et sur les formes de la guerre dans les sociétés africaines non étatiques.

Carola LENTZ, anthropologue, actuellement chercheur affiliée à l'Institut für Ethnologie, Freie Universität Berlin (l'Institut d'ethnologie de l'université libre de Berlin). A travaillé sur les migrations liées au travail et sur l'identité ethnique dans les hautes terres de l'Équateur. Au cours des sept dernières années, elle a mené une recherche sur l'histoire et les politiques de la création d'ethnicité au Nord-Ouest du Ghana.

Pascale MAÏZI, anthropologue, maître de conférence au Cnecarc, membre du Shadyc (EHESS-CNRS), a mené une recherche sur les techniques et la construction des identités professionnelles chez les femmes *moose* du Yatenga (Burkina Faso).

Bruno MARTINELLI, ethnologue, maître de conférence à l'université de Provence (Aix-Marseille) et membre du GDR 748 : « Technologie comparée » du CNRS, travaille depuis plus de dix ans sur les métallurgies du fer en Afrique de l'Ouest. Depuis 1986, ses recherches portent plus particulièrement sur le Yatenga (nord du Burkina Faso) et la plaine du Séno dogon (Mali), sur l'histoire, les processus de peuplement, l'évolution des identités collectives et des institutions religieuses. De 1986 à 1988, Bruno Martinelli a été membre du programme Orstom de recherche pluridisciplinaire : « Dynamique des systèmes agropastoraux en zone soudano-sahélienne du Burkina Faso ».

Shadyc : Sociologie, histoire, anthropologie des dynamiques culturelles.

'Tribalism' and ethnicity in Africa

A review of four decades of anglophone research¹

CAROLA LENTZ*

Ethno-nationalist movements in post-Communist Eastern Europe, brutal 'ethnic cleansing' in the former Yugoslavia, radical right-wing violence against foreigners in Western Europe and the growing attraction of old-new racist ideologies, sometimes in the guise of seemingly liberal 'multiculturalism'...: these recent developments, like the racial conflicts of the 1960s and 1970s in the U.S.A., are a brutal reminder that ethnicity cannot simply be explained away, neither with modernization theories about stubborn but dying relics of pre-modern mentalities nor neo-Marxist concepts of 'false consciousness'. The global ethnicization of social identities and conflicts may at least reassure Africans and Africa scholars that ethnic or tribal particularism is not the specifically African problem it once appeared to be. In the years to come, ethnicity, in whatever concrete form and under whatever name, will be so important a political resource and an idiom for creating community that today's social scientists and anthropologists have no choice but to confront it. A review of the past four decades of research on ethnicity and tribalism in Africa may perhaps aid in a better understanding of ethnicization processes outside Africa as well.

The literature on ethnicity and tribalism in Africa is so voluminous that this essay can only survey the most important lines of research and refer to some relevant case-studies. It will concentrate on Sub-Saharan Africa (particularly west and southern Africa) and on the English-language literature which, I suspect, is not always well-known to the Francophone social science reading public. After some introductory

* *Anthropologist, Institut für Ethnologie, Freie Universität Berlin, Drosselweg 1-3, 14195 Berlin, Allemagne.*

¹ This article is part of ongoing research on the creation of ethnic communities in north-western Ghana. Grants from the Deutsche Forschungsgemeinschaft financed part of the fieldwork and the present writing-up of the results.

The English translation is by Pamela Selwyn.

remarks on the controversy over primordialist versus constructionist concepts of ethnicity I will outline three major currents in research on ethnicity in Africa, each of which has been dominated by a different discipline and is deeply entwined with the actual history of ethnicity. These currents, in chronological order (although with temporal overlap), are studies of tribalism in the context of labour migration and urbanization undertaken by British social anthropologists particularly in the 1950s and early 1960s, discussions centred on politicized ethnicity and nation-state integration in the 1960s and 1970s, particularly among political scientists, and finally the study of the colonial 'invention of tradition' (RANGER, 1983) and 'creation of tribalism' (VAIL, 1989), which has been carried on by historians of Africa since the 1980s. Some general thoughts on the genesis and development of ethnic communities and discourses in colonial and post-colonial Africa round out the discussion.

PRIMORDIALIST AND CONSTRUCTIONIST CONCEPTS OF ETHNICITY

'Ethnicity' is a dazzling, ambiguous category, at once descriptive and evaluative-normative. It has long since ceased to be the exclusive domain of social scientists, having entered the practical vocabulary of politicians and social movements². In both spheres, the terms 'ethnicity' and 'ethnic group' frequently absorb, overlap or replace other concepts such as 'race' or 'tribe' which have become problematic. In the early 1970s, for example, SOUTHALL (1970: 47-48) called for the replacement of 'tribe', then current among Africanists, by 'ethnic group'. His argument was not that the latter term offered greater analytical clarity, but rather that the primitive connotations of the former affronted the sensibilities of African colleagues³. In South Africa, references to culture and ethnicity allow liberal as well as Christian-nationalist Afrikaaners to emphasize difference without resorting to the biologicistic and discredited concept of race (DUBOW, 1987). 'Ethnicity' functions like the joker in a card-game: it can be introduced into various play sequences, taking on the characteristics — in this case, connotations and conceptual vagueness — of the card it replaces.

² See GLAZER and MOYNIHAN (1975) on the use of the term in sociological and everyday language, and COHEN (1978) for the anthropological discussion.

³ EKEH (1990) analyses the change in terminology from the standpoint of an African social scientist, pointing out that the term 'tribalism' continues to play an important role in African everyday speech. According to him, it expresses a 'counterideology' which denounces 'obnoxious modes of behavior in multiethnic circumstances that threaten and endanger normal coexistence among persons from different ethnic groups' (688) and thus contributes to the stabilisation of 'harmonious multiethnic existence' (690) in the new states.

At the same time, the ubiquitous use of 'ethnicity' has contributed to its reification and naturalization. Classifying the most diverse historical forms of social identity as 'ethnic' creates the scientifically questionable but politically useful impression that all ethnicities are basically the same and that ethnic identity is a natural trait of persons and social groups. If, following SMITH (1991: 52), we use the term *ethnies* to refer equally to Old Testament Canaanites, early medieval Normans and modern-day Basques and Sikhs, it is no great feat to claim 'a greater continuity between pre-modern *ethnies* and ethnocentrism and more modern nations and nationalism than modernists of all kinds have been prepared to concede'. This is not an argument which bears up to historical scrutiny. Rather, it is a nominalist operation intended to provide scholarly legitimation for ethno-nationalist ideologies. And here we find ourselves at the centre of the controversy between (neo)primordialists like Smith and constructionists who take ethnicity to be an historically specific and socially generated pattern of identity.

Both concepts can with some justification invoke the chequered history of the Greek term *ethnos*, which, as in the case of ethnicity today, was above all a political category. In Homer, *ethnos*, still free of connotations of a common culture, language or history, mainly referred to large, undifferentiated groups of either animals or warriors (in the sense of 'swarm' or 'throng'). Later, Aristotle used the word as a term for both Greek and non-Greek segmentary societies (or the 'segmentary state', as Ehrenberg renders it), as opposed to *polis*, the Greek urban polity. In New Testament Greek, *ethnos* stands for 'heathen', and the adjective derived from it, *ethnikos*, for 'barbarian' and 'uncivilized.' Thus *ethnos* is embedded in a context-specific we/they dichotomy and was, to a certain extent, originally associated with 'others' and a lower stage of civilization or political development. Apparently only in the context of the consolidation of the Ottoman Empire in the fifteenth century did *ethnos* become a term of self-identification for Greek Orthodox Christians and, finally, in conjunction with nineteenth-century Greek nationalist efforts, a term connoting a 'we group' with a common culture and history⁴.

The opposition between 'individualism' and 'romantic collectivism' which has marked European intellectual history since the eighteenth century (GELLNER, 1993) also runs through the debate about ethnicity,

⁴ For a discussion of the meaning of *ethnos* in the ancient world, see EHRENBERG (1965: 27-31) and BRUNNER *et al.* (1992: 151-171); for more recent developments, see Just, quoted in CHAPMAN *et al.* (1989: 11-17). The history of the word *tribus* (lat.) appears to have had an opposite development. Initially it referred to the three lower groups of the early gentilitarian Roman popular assembly, and only later to the populace at the periphery of the Roman Empire (COHEN and MIDDLETON, 1970: 30). There are traces of the latter usage in early British colonial vocabulary, which at first distinguished 'tribes' from 'kingdoms' (e.g. Ferguson in ARHIN, 1974). Only later did tribe come to connote cultural homogeneity and common ancestry.

and it has become common practice to distinguish between constructionist (or formalist) and primordialist (or essentialist) approaches⁵.

Constructionists emphasize that ethnicity is not suprahistorical and quasi-natural membership in a group, but rather a social identity constructed under specific historical-political circumstances. They insist that researchers must not naively adopt the actors' own discourses of ethnic identity, which typically claim 'hereditary' membership in an ethnic group as a group 'overlapping and including the family', a common history and cultural similarity (ELWERT, 1989). Ethnic groups, so the basic assumption of the constructionists goes, exist only in the plural, in the relationship between 'us' and 'others'. BARTH (1969: 14-15), in particular, has criticized the equation of ethnicity with a common culture, insisting that ethnic groups are only constituted through the construction of social boundaries — as self-ascription and ascription by others⁶. Constructionists emphasize the subjective manipulability, flexibility and strategic quality of ethnicity, but arguments and positions vary widely in detail. Some authors, like BANTON (1983) apply rational choice theories to ethnicity or otherwise look for the 'objective' interests upon which ethnic identity is allegedly based. Still others study the cultural construction of social identity, often ignoring questions of power (SOLLORS, 1989). Yet others stress the political instrumentalization of ethnicity by social movements (ARONSON, 1976) or competing élites (BRASS, 1991).

Essentialist concepts of ethnicity emphasize the significance of 'primordial ties'⁷ and a 'given' common history (ancestry), culture and language. VAN DEN BERGHE's (1981: 11-12) sociobiological model, which conceives of ethnicity and race as 'expansions of kinship' and of ethnocentrism and racism as 'biologically evolved mechanisms of pursuing self-interests', has not been embraced in this extreme form by any other social scientist⁸. ISAACS' (1975: 34) scarcely less problematic metaphor-laden definition of ethnicity as a 'basic group identity' which all members inherit at birth and which satisfies the human need for 'belongingness and self-esteem' much better than the 'secondary group identities' acquired later in life has been and continues to be more widely accepted. Geertz's analysis of the role of ethnic ties in the new

⁵ For an early 'constructionist' approach, see WEBER (1972: 234-244, first edition, 1921); for an exhaustive discussion of the history of the terms nation, 'Volk' (people) and related concepts, see BRUNNER *et al.* (1992).

⁶ For a general critique of Barth, see REX (1986: 86-91); for Barth's overemphasis on the stability of ethnic boundaries see COHEN (1978: 387-388), as well as ARONSON (1976) on the issue that a 'culture-free' definition does not adequately distinguish ethnic groups from other, e.g. religious or political groups.

⁷ The term 'primordial ties' gained currency in sociology through an article by SHILS (1957) and was subsequently introduced into anthropology by GEERTZ (1973, first in 1963). See ELLER and COUGHLAN (1993) for an overview and excellent critique of the concept.

⁸ See THOMPSON (1989: 21-48) for an extensive critique.

African and Asian states, which combines primordialist and historical-political arguments has been particularly influential, however. According to Geertz, it was only in the context of economic and political 'modernization' that ethnicity became a virulent idiom for defending particularist interests. But the ethnicity thus mobilized is itself presented as a traditional 'primordial attachment':

"that stems from the 'givens' — or, more precisely, as culture is inevitably involved in such matters, the assumed 'givens' — of social existence: immediate contiguity and kin connection mainly, but beyond them the givenness that stems from being born into a particular religious community, speaking a particular dialect of a language, and following particular social practices" (GEERTZ, 1973: 259).

Although these and similar postulates of the undoubted and a priori givenness of ethnic identity have been refuted by countless empirical studies, primordialist approaches have proved extraordinarily tenacious⁹. This may be due in part to the deficiencies of simplistic constructionist theories, which have had a difficult time explaining such phenomena as why people are prepared to die for ideologies of identity which supposedly arose out of rational political interests. It is nonetheless extraordinary, as Comaroff has pointed out, how stubbornly the controversy between (neo)primordialists and constructionists is constantly being recast. The only explanation he can find for this phenomenon is that the questionable theories themselves belong to the ideological arsenal of contemporary identity politics:

"Ethno-nationalisms see their own roots in primal attachments: it is by virtue of these attachments — and by effacing the traces of their historical construction — that claims to ethnic self-determination are typically conceived and justified. As a result, primordialism *appears* to account for, and to valorize, this kind of identity. By contrast, Euro-nationalism [that envisages a secular state founded on universalist principles of citizenship and a social contract] locates its origins in narratives of human agency and heroic achievements. It is, alike for those who hold it as worldview and for those who seek to analyze it, an historical creation; not surprisingly, it seems most persuasively illuminated by one or the other form of constructionism. And hetero-nationalism [that seeks to absorb ethno-national identity politics within a Euro-nationalist conception of political community] tends to be rationalized and explained by recourse to neoprimalist instrumentalism. Both the former and the latter hold that cultural identity has a primal basis; an immanent, enduring essence that is bound to express itself as soon as its bearers find cause and/or occasion to assert common interest. And both agree, explicitly or implicitly, that — inasmuch as such assertions are founded on 'natural' affiliations — they are undeniably right and proper" (COMAROFF, 1993: 33-34).

⁹ See e.g. MOYNIHAN (1993), as well as Hobsbawm's note that today it is more necessary than ever 'to reject the "primordialist" theory of ethnicity' (HOBSBAWM, 1992: 5).

Such political connotations and the peculiar mixture of instrumentalist and primordialist arguments can also be located in many of the studies of ethnicity in Africa outlined below.

'TRIBALISM IN TOWN'¹⁰.

THE STUDY OF LABOUR MIGRATION AND URBAN ETHNICITY

In the 1940s and 1950s, issues of social change, particularly the phenomena of labour migration and urbanization, gained in significance in British social anthropological research on Africa. A number of methodologically and theoretically innovative studies of 'African urban systems' (MAYER, 1962: 576) appeared, most of them focusing on the Rhodesian copper belt, which exercised a strong influence on the field more generally¹¹. In the mining towns, but also in other larger towns in southern Africa, the majority of the urban population was composed of migrant workers who returned, whether voluntarily or not, to their rural places of origin after shorter or longer stays in the city. Early studies which focused chiefly on the cultural implications of this mobility interpreted the adaptation of rural migrants to urban conditions as a process of 'detrribalization', with clearly negative connotations (e.g. WILSON, 1941-42). Gluckman, Mitchell, Epstein and other scholars from the Rhodes-Livingstone Institute insisted, in contrast, that the town and rural tribal homes represented different social fields, in which the migrants developed different forms of behaviour and organization appropriate to their respective situations. Or, as Gluckman expressed it in his famous pronouncement:

"An African townsman is a townsman, an African miner is a miner: he is only secondarily a tribesman [...] the moment an African crossed his tribal boundary. he was 'detrribalised', outside the tribe, though not outside the influence of the tribe. Correspondingly, when a man returns from the towns into the political area of his tribe he is tribalised — de-urbanised —, though not outside the influence of the town" (GLUCKMAN, 1960: 57-58).

'Tribalism in town' was not the extension of rural institutions and modes of behaviour into city life, but rather an urban phenomenon in its own right. It was, above all, 'a means of classifying the multitude of Africans of heterogeneous origin who live together in the towns' (GLUCKMAN, 1960: 55). Using social distance scales, MITCHELL (1956) studied how different actors distinguished tribes in different ways, classifying them in various hierarchical orders according to their own ethnic membership. The *Kalela* dance, which was popular in the Copper Belt during

¹⁰ GLUCKMAN (1960: 55).

¹¹ See WERBNER (1990) on the history of the 'Manchester school' of British social anthropology which developed around Max Gluckman and the Rhodes-Livingstone Institute.

the period, strikingly staged the complex interaction of competition and mutual stereotyping among tribes, but also their common imitation and parodying of European hierarchies and way of life. As MITCHELL (1970: 85) later summed it up, the reference to ethnicity, when turned outwards, facilitates the 'categorical interaction' between anonymous city-dwellers: 'people are identified by ethnic indicators and this identification predicates the patterns of behaviour expected from them'. On the other hand, a common ethnicity, turned inwards, provides the basis for 'enduring personal relationships', friendship networks and mutual aid associations.

With his case-study of a Rhodesian mining town, EPSTEIN (1958: 235) demonstrated that the decisive economic, social and political gap was between Europeans and Africans and that tribal loyalties were significant primarily in relations between Africans outside the workplace. Tribalism nevertheless also played a certain role in organizations such as the trade unions, 'in which a man's tribal affiliations would appear to be completely irrelevant', a phenomenon which needed explanation. The fact that the ethnic categories in play here were rarely identical to the tribal designations relevant in the workers' regions of origin appeared to EPSTEIN (*ibid.*: 236) as clear proof that what he was looking at were not 'loyalties and values stemming from a traditional social order'. Tribalism was, rather, an expression of growing urban social inequality, 'the lines of an emerging class structure... tending to coincide with tribal divisions'.

Other studies, for example that by MAYER (1961) on the Xhosa in the South African city of East London, emphasized that different migrant groups accorded varying degrees of importance to their home ties and tribal loyalties, on the one hand, and new urban friendships and associations on the other, 'determined ultimately by [their] personal choice' (MAYER, 1962: 588). The significance of individual choice in shaping social relationships and ethnic identity is also emphasized in *Social Networks in Urban Situations* (1969), a volume edited by Mitchell which sought, through actor-centred analyses, to overcome the deficiencies of the structuralist urban/rural 'dual-spheres model' (WERBNER, 1990: 163) still prevalent at that time. In contrast, most early studies of the role of ethnic identity in West African cities tended to come from a functionalist perspective, interpreting ethnic forms of organization as substitutes for rural kinship or political institutions¹².

¹² E.g. BUSIA (1950), ROUCH (1956), BANTON (1957), LITTLE (1965), MEILLASSOUX (1968), HART (1971), GRINDAL (1973) and SKINNER (1978). See also the overview in GUGLER (1975). Newer studies, e.g. LENTZ and ERLMANN (1989) and GUGLER (1991) emphasize, in contrast, that particularly in times of economic crisis and political instability, home ties and ethnicity represent an important source of security, especially for migrant labourers but also for urban white collar workers, and that they are actually used for remigration to the rural home or the organization of multiple, plurilocal income strategies.

In summary, one may say that almost all of the above-mentioned studies of tribalism in the urban setting emphasized that ethnic membership is situationally dependent, flexible and manipulable. They frequently suggested that urban ethnic categories often do not correspond to rural 'tribal groups' and social identities. Instead, migrants (and/or their employers) create new ethnic groups as the situation requires¹³. The literature scarcely questioned, though, the existence of clearly and permanently distinguishable rural tribes, even if controversies remained over whether, in the long run, massive labour migration would initiate the demographic, economic and cultural degeneration of tribes (SCHAPERLA, 1947; GULLIVER, 1955) or, on the contrary, foster 'tribal cohesion' and cultural conservatism (WATSON, 1958; VAN VELSEN, 1960). Whether the stress was on political aspects — 'each tribe is an organized political unit with a complex internal structure' (GLUCKMAN, 1960: 65) — or on cultural homogeneity, scholars do not seem to have doubted that the rural population was organized in historically-rooted tribes. While researchers took a constructionist approach to analyzing 'tribalism in town', they approached rural 'tribes' from an essentialist perspective.

'FROM TRIBE TO NATION'¹⁴. THE STUDY OF ETHNICITY AS A POLITICAL RESOURCE

Debates about the political role of ethnicity in post-colonial Africa as they have been carried on since the 1960s have also tended to adopt an essentialist understanding of tribes in rural areas. This found expression in the very terminology of the literature. In an early essay on ethnicity and national integration, for example, WALLERSTEIN (1960: 130) referred to the rural '*Gemeinschaft*-like community' as a 'tribe', but qualified urban groupings based on common ancestry and/ or culture as 'ethnic groups'. In contrast with rural tribes, membership of urban ethnic groups was flexible, 'a matter of social definition' (*ibid.*: 131) that often appealed to administrative units created by former colonial governments, a common language or even only common occupations¹⁵. WALLERSTEIN (*ibid.*: 133-34) predicted that, with increasing urbaniza-

¹³ This phenomenon is often referred to as 'supertribalisation' (see, e.g., SOUTHALL, 1970: 34; HART, 1971). The term is an adaptation of one introduced by ROUCH (1956: 31, 138-139), which he defines as a counterpoint to *détribalisation* and uses to point up the persistence of *systèmes traditionnels* and *cohésion tribale* among the Zabrana migrants in Accra. But ROUCH (1956: 33-40) also mentions that the ethnic distinctions prevailing in the migrants' home regions are absorbed in the migration situation into more comprehensive common *étiquettes tribales*.

¹⁴ COHEN and MIDDLETON (1970).

¹⁵ For a similar distinction between 'tribe' and 'ethnic group', see BATES (1974: 459).

tion, loyalty to these new ethnic groups would gradually overlay 'loyalty to the tribal community and government' and therefore forge a link between traditional particularism and modern nation-state integration. As associations which took over the tasks of social security — the traditional province of kin solidarity — but which did not recruit their members according to strict kinship principles, ethnic groups were 'perhaps a self-liquidating phase on the road to the emergence of the nuclear family' (*ibid.*: 135). By providing new skills, knowledge and contacts, these ethnic associations also served the 'resocialization' of rural migrants, furthering individual social mobility and thus preventing the establishment of rigid class boundaries. Finally, ethnicity was an 'outlet for political tensions' because, as WALLERSTEIN (*ibid.*: 137), borrowing from Parsons, put it, they fulfilled an 'important scapegoat function': dissatisfaction with new governments would be transformed into politically less disruptive 'complaints about the ethnic group or groups presumably in power.' The new ethnic loyalties brought with them, however, the apparently inevitable phenomena of nepotism and corruption, and in some cases secessionist movements, which stood in the way of national integration.

'Particularistic loyalties run counter to the most efficient allocation of occupational and political roles in the state' (*ibid.*: 134): this axiom not only formed the basis of normative modernization models but was also shared by pluralism theories. Here, though, in contrast to Wallerstein, ethnicity was not distinguished from tribalism. Rather, it was defined primordialistically as:

"common provenance and distinctness as a unit of sociological and biological reproduction; it accordingly connotes internal uniformities and external distinctness of biological stock, perhaps of language, kinship, culture, cult and other institutions" (SMITH, 1969 a: 103-104).

Pluralism theorists like Smith, Kuper or Van den Berghe regarded the African states as 'plural societies', which were shaped by the dominance of such ethnic, religious or otherwise traditionally demarcated 'collectivities', and by 'a social structure characterized by fundamental discontinuities and cleavages, and a cultural complex based on systematic institutional diversity' (SMITH, 1969 b: 27). While Wallerstein still harboured the hope that tribal and ethnic particularism might in the long run give way to cultural homogenization and national integration¹⁶, such optimism soon disappeared in the face of obvious 'ethnic' conflicts

¹⁶ In his later works in dependency theory, WALLERSTEIN (1979: 181) privileges global processes of class formation and interprets ethnic groups as 'status groups' and 'blurred collective representations of classes'. 'Ethnic consciousness', he now postulates in a primordialist mode, 'is eternally latent everywhere. But it is only realized when groups feel either threatened with a loss of previously acquired privilege or conversely feel that it is an opportune moment politically to overcome longstanding denial of privilege' (*ibid.*: 184).

such as the Biafran War in Nigeria. According to KUPER (1969: 479), instead of assuming the quasi-automatic political and cultural modernization of African societies, we should expect that phases of 'depluralization' — diminishing ethnic group ties and increasing institutional integration — will alternate or even coincide with phases of 'polarization' — 'an increasing accentuation of plural division based on race and ethnicity'.

The paradoxical coexistence of socio-political integration and an increasing emphasis on ethnic particularity provides the starting point for a number of works from the 1970s which examine ethnicity as a modern political resource. Before turning to these works, though, let us look briefly at an anthropological answer to the modernization and pluralism theorists, *From Tribe to Nation in Africa*, a collection of case studies of 'incorporation processes' edited by COHEN and MIDDLETON (1970). They criticize the ahistorical reification of tribes and the accompanying dramatization of the opposition between tribal-particularist loyalties and national integration which dominated the debates among political scientists. Anthropologists are partly to blame, however, according to the authors, since for many years, in the name of 'comparative analysis and theory building within the discipline', they isolated tribes as analytical units and overstressed the permanence of their boundaries and their internal cultural homogeneity, with the result that 'ethnic units, or tribes, have come to be regarded as more stable entities than they in fact are' (COHEN and MIDDLETON, 1970: 4). In fact, pre-colonial territorial and cultural boundaries were often exceedingly fuzzy and flexible. The complex processes of 'incorporation' of local societies into larger political, economic or religious networks — 'processes by which groups merge, amalgamate, and develop into new collectivities with new and/ or emerging identities' — were not only a product of the colonial or post-colonial period, but rather 'as old as man himself' (*ibid.*: 10)¹⁷. As Cohen and Middleton emphasize, the specific course and conflicts of recent state formation depend in no small measure upon the regionally diverse history of such precolonial processes of political incorporation:

"At first centralized states are brought into new nations as already organized units [...] unable to organize as a pressure group within the new nation almost from the very beginning, thus creating the very basis for ethnic politics [...] During this same time, the acephalous society has no means of articulating a traditional administrative hierarchy into that of the nation [...] there is little sense of

¹⁷ Nevertheless COHEN and MIDDLETON (1970: 10-11), in a surprisingly uncritical borrowing from pluralism theorists, also make essentialist arguments, claiming that 'ethnic distinctiveness' is the result of 'ecological adaptations' and is characterized by a 'wide set of shared, learned and at least partially transmitted modes of feeling, thinking, believing and acting'.

identity as a corporate unit or ethnic constituency among the acephalous groups [...] Given the fact that not all groups within the new country are centralized states, rivalries and competition between ethnic groups will be lessened when incorporation first begins. [...]

At a later period in the incorporation process, things change probably as a result of westernization and education, cash-cropping, party politics, and urbanization in the country at large [...] Among acephalous societies the later period witnesses the development of pan-ethnic identity and solidarity, which is accompanied by demands that local administration be given over entirely to members of their own groups... all this has taken place in Africa only after 20 or 30 years of colonial rule and in the mood of nationalist and independence political struggles [...] Thus at this later period ethnic rivalries begin to reach a peak, since both the acephalous and the centralized states are capable of being appealed to as unified interest groups" (COHEN and MIDDLETON, 1970: 28-29)

Geertz had already pointed in 1963 to the close connection between post-colonial state formation and the politicization of 'primordial sentiments'. But why did competition for education, income, status, infrastructure and political influence occur on the battleground of ethnicity rather than class struggle or religion? Taking an actor-oriented, situational analysis approach to the question, BATES (1974: 475) interpreted 'ethnic group formation' as 'dynamic and rational behavior' and as an 'attempt to deal with, organize, and benefit from the modernization of societies'¹⁸. That it was ethnicity which became an efficient political resource in the competition for the scarce 'goods of modernity' lies in the tensions and contradictions arising from the gradual homogenization of status criteria on the one hand, and the spatial differentiation of modernization processes on the other:

"Originating in 'nodes' or 'central places', modernity then spreads or 'diffuses' into the more remote regions of the territory [...] with the central places being the most modernized, the proximate areas being the next most developed, and the hinterlands lagging behind [...] While there is considerable debate over whether territoriality is a required component of the definition of an ethnic group, there is no denying that the members of an ethnic group tend to cluster in space; nor can it be questioned that colonial policy made every attempt to assign ethnic groups to stable and rigidly defined areas. The result of this correspondence in spatial orderings is that those ethnic groups which are most proximate to the locus of the impact of modernity and for status positions in the modern sector can become organized on ethnic lines" (BATES, 1974: 464).

While early studies of urban ethnicity focused above all on the role of labour migrants in the creation of ethnic identity, the significance of

¹⁸ In his groundbreaking 1969 study of Hausa traders in Ibadan, Nigeria (see below), COHEN had already defined ethnicity as an idiom of informal political interest organization. See also COHEN (1974).

educated élites now entered the picture. Bates argued that the latter failed to develop into a pan-ethnic dominant class with common interests and organizational forms because of pressures exerted upon them by their less well-off kin and fellow villagers:

“to share the benefits derived from their advanced positions [...] The result of these pressures is that the more advantaged members of the group are forced to draw into their sphere others of their kind. And the social-climbing less advantaged generate a mythology of consanguinity in search of modern benefits. The initially advantaged group thus consolidates itself in the modern sector and comes to view itself as an ethnic grouping” (*ibid.*: 468-469).

The actual or presumed nepotism of those ethnic groups favoured by differential modernization aroused feelings of disadvantage in other groups – beginning with their ‘more modern elements’ — and these feelings were also construed in ethnic terms:

“They come to understand that they are placed at a disadvantage by their inability to activate a sense of ethnic obligation so as to gain access to the modern sector. Moreover, they perceive that their individual progress is closely determined by the collective standing of their group; they therefore initiate programs of collective advancement in response” (*ibid.*: 469).

The educated élites of disadvantaged groups thus became ‘ethnic missionaries’, as ABERNETHY (1969: 108) called them, organizing ethnic associations devoted to the development of their home regions and imparting to the ‘rural masses’ a sense of belonging to an ethnic community. In the political arena, too, ethnic appeals are useful to politicians because constituencies would usually be dominated by an ethnic group and ‘the appeal of common ethnicity can generate unified support where other issues would be divisive’ (BATES, 1974: 470). Once the dynamics described by Bates had been set in motion, an ‘ethnic political machinery, patron/client networks, bossism and patronage structures’ gradually emerged which, as TAMBIAH (1989: 343) emphasizes, perpetuated the “‘strategic efficacy” [...] of ethnicity in making claims on the resources of the modern state’.

Most recent discussions of ‘politicized ethnicity’ follow Bates’ analysis of ethnic groups as ‘political interest groups’¹⁹. New questions have arisen, however, in the wake of the continuing economic crisis and notorious ‘weakness’ of African states, whose sinking export and tax revenues mean that there are ever fewer resources to go around: ‘What hap-

¹⁹ See, for example, KASFIR (1978), ROTHCHILD and OLORUNSOLA (1983) and CHAZAN *et al.* (1992: 105-129), which summarize numerous individual case studies and place particular emphasis on the role of ‘ethnic intermediaries.’ For a study reaching beyond Africa, see HOROWITZ (1985).

pens to ethnicity when the economy is at a standstill and when the centrality of the state is no longer a given?' (CHAZAN, 1986: 138). Ethnicity will play different roles depending upon the nature of the economic and political crisis, according to Chazan. In 'crises of maldistribution,' 'differential ethnicity' will be strengthened while in 'crises of dwindling resources', ethnic differences will be overshadowed by class interests, at least among the ranks of the élite. In 'crises of poverty', in contrast, ethnicity becomes a 'framework of human survival', facilitating partial withdrawal from the state, 'self-enclosure' and 'local self-reliance' (*ibid.*: 145-147). On closer scrutiny, Chazan's attempt to tie types of crises to the different functions of politicized ethnicity remains vague and not particularly convincing. She does, however, at least point out that ethnicity can mean very different things at different times to different social groups — educated élites, migrant labourers and peasants. In so doing she demonstrates the insufficiency of a one-dimensional view which reduces ethnicity to a political resource wielded by élites *vis-à-vis* the state in their competition for the 'goods of modernity'.

THE CREATION OF TRIBALISM²⁰.

THE STUDY OF RURAL ETHNICITY UNDER COLONIAL RULE

My previous statement that rural tribes have mainly been viewed from an essentialist perspective requires some modification. After all, anthropologists undertaking serious empirical research could not help but realize that the groups they were studying were by no means organized in unambiguously demarcated, isolated tribes. Scholars like FORTES (1945) and GOODY (1956) who studied stateless societies held that 'no "tribe"... can be circumscribed by a precise boundary — territorial, linguistic, cultural or political. Each merges with its neighbours in all these respects' (FORTES, 1940: 239-240). Ethnographers of African chiefdoms were well aware of the multiethnicity of the political entities they investigated, even if they tended to concentrate on one dominant ethnic group (e.g. COHEN, 1967). In their famous introduction to *African Political Systems*, FORTES and EVANS-PRITCHARD (1940) used the more neutral term 'peoples' rather than 'tribes', and emphasized that 'political units' were not congruent with either social networks or 'linguistic or cultural areas'. The complex processes of attributing ethnic identity to oneself and others, and actors' situational drawing of boundaries were not subjected to analysis, however. Authors usually paid lip-service in their introductions to the problem of delimiting and naming the unit under investigation, only to spend the rest of the text using terms like 'the LoDagaa', 'the Tallensi', 'the Kanuri' or 'the Nuer' to refer to presu-

²⁰ VAIL (1989).

mably homogeneous socio-cultural entities for the purposes of cultural comparison²¹.

SOUTHALL'S groundbreaking essay *The Illusion of Tribe* (1970) stands at the intersection between the essentialization of tribes, whether out of research pragmatism or *naïveté*, and their radical historicization since the late 1970s. He was one of the first scholars to point out that new ethnic identities — 'supertribes' — had arisen during the colonial period in rural as well as urban settings:

"The fact is that many tribes have come into existence [...] through a combination of reasonable cultural similarity with colonial administrative convenience, which in more recent times has often coincided with peoples' own sense of need for wider levels of organization to enable them to exert more effective pressure on events" (SOUTHALL, 1970: 35).

Anthropologists generally defined 'tribal societies' as politically autonomous societies characterized by a 'high degree of self-sufficiency at a near-subsistence level', 'simple technology' and a 'distinctive language, culture and sense of identity' (*ibid.*: 28). The African reality of 'interlocking, overlapping, multiple and alternative collective identities' (*ibid.*: 44) by no means conforms to this ideal type, though, and anthropologists' 'insistence on defining some global discrete entity as a tribe' (*ibid.*: 41) has led them astray. On the other hand, Southall viewed the present, with its multiplicity of social identities, as a 'long transitional period in which their [the "tribal societies"] members were in varying degrees becoming incorporated into wider systems, yet continued to retain strong elements of their former state' (*ibid.*: 29). To put it more strongly: tribes in the strict sense no longer exist, but they did in the precolonial past, until shortly before the anthropologists arrived²².

Marxists and dependency theorists, who began in the 1970s to analyze African history in terms of international and local class relations, provided an important impetus to the final historicization of tribes. They asserted that 'traditional' structures, whether in the city or the rural areas, did not represent failed modernization or chance leftovers, but rather had their function in colonial and post-colonial capitalist production. This argument, to be sure, tends to imply an economic reductionist view of ethnicity (and of culture and politics more generally). MAFEJE (1971), for example, considers tribes a colonial invention and tribalism mere 'false consciousness'. This ideology, created by 'expatriate theorists' and the new African élites for their own purposes, conceals oppression and prevents peasants and migrant labourers from

²¹ See also COHEN (1978: 380-384) on the 'unit problem' in anthropology.

²² See LEACH (1989) for a critique of this line of argument.

recognizing their class interests²³. Despite this one-dimensionality, Marxist and dependency theory approaches demonstrated the necessity of subjecting conventional anthropological terminology to historical-critical scrutiny.

It is above all historians such as ILIFFE (1979) and LONSDALE (1977) who, in their works on the history of British colonial rule in southern and eastern Africa, have developed the thesis of the colonial 'invention' of tribes. Before colonization, they argue, Africans belonged simultaneously to various social networks — nuclear and extended families, lineages, age sets, religious secret societies, village communities, chiefdoms, etc. Loyalties and identities were complex, flexible and amorphous, sometimes overlapping, sometimes complementary, and did not add up to clearly demarcated tribes. These multiple identities continued ['on' deleted] into the colonial period, and were multiplied yet further by the introduction of Christianity, schooling and industrialization. Within their policy of indirect rule, the British introduced a new political geography which ran counter to these complex networks and demarcated tribes with appeals to 'tradition'. The invention of tribes, however, was not merely an administrative act supported by the British authorities' political power. It was nourished by the active participation of African actors creating political and cultural 'traditions' and a new tribal history in their own interest. 'Progressive chiefs', mission school-trained 'progressive traditionalists', and elders played a central role in the codification of tribal 'customs,' a process which usually entailed thoroughgoing changes in the previous social organization²⁴. As ILIFFE (1979: 324) summarized:

"The British wrongly believed that Tanganyikans belonged to tribes; Tanganyikans created tribes to function within the colonial framework [... The] new political geography [...] would have been transient had it not coincided with similar trends among Africans. They too had to live amidst bewildering social complexity, which they ordered in kinship terms and buttressed with invented history. Moreover, Africans wanted effective units of action just as officials wanted effective units of government [...] Europeans believed Africans belonged to tribes; Africans built tribes to belong to."

HOBBSAWM's phrase (1983) 'the invention of tradition' referred to neo-traditions (coronation ceremonies, flags, uniforms, national anthems, etc.) which were invented by identifiable actors at identifiable points in time in the context of nineteenth-century European industrialization

²³ Characteristically, even Mafeje, who aptly criticizes the essentialism and contradictions in British social anthropologists' concept of tribe, assumes that there existed in the pre-colonial period societies with a 'primitive subsistence economy' and 'local autonomy' which may legitimately be considered 'tribes' in the usual anthropological sense.

²⁴ See MOORE (1986) on the changing history of Chagga 'customary law', and DORWARD (1974) on the creation and repeated revision of Anglo-Tiv 'working misunderstanding'.

and the building of nation-states. In colonial Africa, 'invented traditions' encompassed both monarchist and militarist neotraditions imported from Europe and new African traditions, particularly of tribes and tribal customs, created by Europeans and/or Africans. Scholarly interest focused at first on the function of invented traditions in cementing authority, a phenomenon which RANGER (1983) saw as rooted in a partial congruence of interests between colonial masters and African chiefs and elders. Invented tribal traditions were used mainly by old men and chiefs to maintain control over young men (and their migrant labour income), women, and immigrants²⁵.

Recent works (e.g. in VAIL, 1989), however, also point to labour migrants' interest in the consolidated rural tribes and 'traditional' chiefs who protect their wives and families during their absence, defend land rights and, in the face of urban insecurity, provide an all-important home during crises. LONSDALE (1992) has introduced the notion of 'moral ethnicity', suggesting that ethnicity creates a moral community, which defines civic virtues and organizes the debate over the legitimacy of social differentiation. Vail and others have also examined more closely the complex interaction among colonial administrators, Christian missionaries, European anthropologists, local educated élites, and chiefs in producing and popularizing a convincing body of tribal traditions and history. Such inventions of history, and the manipulation of tradition by cultural brokers motivated by their own interests, do have their limitations. However, as PEEL (1989: 200) underlined in his critique of one-sided instrumentalist explanations of ethnicity:

"However compelling the reasons for ethnic mobilization — regionally uneven development, the expansion of nation-states, multi-ethnic urbanization, etc., it still has to be worked at in cultural terms. The resultant ethnohistory or 'historicist argument' has been the standard means of intellectuals or ethnic missionaries to raise their fellows' consciousness. But despite the 'invention of tradition' that it may involve, unless it also makes a genuine contact with people's actual experience, that is with history that happened, it is not likely to be effective."

In this sense, RANGER (1993) has recently noted self-critically that the term 'invention' overemphasizes the mechanical, authorial aspects and the fictionality and rigidity of the creation of tradition. A concept like 'imagination' might do more justice to the complex process of creating new, and rearranging older, elements - a process involving many actors with diverse intentions and interpretations.

²⁵ In a continuation of the Marxist class analyses of the 1970s, studies of ethnic categorizations in southern Africa in particular emphasize the intertwining of ethnic and socio-economic inequality. WILMSEN and VOSSEN (1990), for example, interpret 'ethnic divisions' as a 'feature of class domination', 'historical products of labour market segmentation' and 'masks for underlying class conflicts'.

PRECOLONIAL AND COLONIAL 'WE'-GROUP PROCESSES

Historians and anthropologists now agree that precolonial Africa was not — as modernization, pluralism and some dependency theorists would have us believe — composed of tribes or ethnic groups with distinct boundaries. On the contrary, the dominant characteristics of precolonial 'societies' (used here as conventional shorthand, without implying functional integration) were mobility, overlapping networks, multiple group membership and the flexible, context-dependent drawing of boundaries. FARDON (1995), for example, emphasizes that West African societies possessed no concept of individual, unmistakable persons with fixed identities (in the sense of 'uniqueness' and 'bounded sameness over time'). Instead, they considered people as beings composed of various elements, traits and relations to other persons. It was only under European colonial rule that new political institutions and administrative measures (censuses, maps, legal conceptions, commercialization of land, etc.) introduced the concept of individual, personal identity, together with its collective counterparts, culturally and linguistically distinct tribes and nations.

KOPYTOFF (1987) pointed to the great significance of the handling of 'frontier' situations, migration and new settlements, which, in the face of relatively low population density and sufficient reserves of free land, were a typical response to presumptuous rulers and social conflict. It was not the stability of political units that was remarkable, but rather the enormous capacity of African societies to reconstitute themselves continually through the creative use of 'old' practices and organizational forms. AMSELLE (1985) also emphasized the multiple interconnections of precolonial African societies through which overlapping but not necessarily congruent social 'spaces' of economic exchange, political and military rule, language and religion as well as culture emerged. In this process, the dynamics of interaction were determined particularly by the '*sociétés englobantes*', kingdoms or chiefdoms which claimed authority over expansive territory and demanded tribute or slaves of the mainly acephalous '*sociétés englobées*' living in the interstices between the dominant realms.

However, this flexibility and multiplicity of social and political networks does not mean, that ethnicity was purely a colonial invention, and that no processes of 'ethnicization' took place in the precolonial period. Without sources or an extensive literature, we know relatively little about such processes; however, according to the scattered information available, precolonial 'ethnic' ideologies of a common ancestry and history were also invented and propagated by cultural specialists to establish new 'we' groups, and ethnic categories were introduced to distinguish the group from 'others'. Widespread ideas like lineage and clan were socially produced group ideologies similar to ethnicity

and probably more recent than anthropologists have assumed. EKEH (1990) locates the origin of the strength and dominance of seemingly 'traditional' African kinship systems in the period of slave raiding and trade, against which Africans tried to protect themselves by extending family relationships rather than by using the state institutions which were mainly first developed in conjunction with the slave trade itself. WRIGHT and HAMILTON (1990) showed that already in the nineteenth century, Zulu rulers tried, at first unsuccessfully, to propagate a new collective identity, and new versions of history and Zulu nationalism. LAST (1995) notes the existence of an 'Islamic social science', which possessed synonyms for European concepts such as state, nation, tribe and individual. Particularly in West Africa, in the context of the slave trade and other commercial activities, Muslims developed a geography with a system of nomenclature and characterizations (particularly in regard to religious status) for the population, which colonial officials later adopted, often unquestioningly, and used as the basis for their own ethnic categorizations (SHARPE, 1986).

The colonial 'invention of tribalism' thus built on complex 'we'-group processes. They varied so greatly from locality to locality, however, that it is difficult to make generalizations. Let us at least summarize four significant aspects of colonial 'ethnicization'. Firstly, ethnic categorizations tended to develop within the context of social inequality as instruments for the stabilization (or re-establishment) of this inequality. Secondly, the cooperation between colonial authorities and local 'culture brokers' (VAIL, 1989), usually chiefs and former mission school pupils, intertwined European with local models of identity. In the process, quite new practices, symbols and histories were often introduced as 'tradition', while older elements were adopted, their character transformed by codification as 'customary law' and other processes of formalization in writing. Colonial ethnic categorizations were probably much more rigid and standardized than the precolonial production of collective identities. Thirdly, the cementing of newly produced identities through daily practice made them appear natural (process of 'essentialization'). The new ethnic identities came to seem more real because they were made the practical basis for colonial administrative boundaries and reproduced by the daily bureaucratic round. Fourthly, and finally, the factors which provoked the production of ethnic identities may have differed greatly from the factors which ensured their continued existence (COMAROFF, 1993). In many African colonies rapid social change — labour migration, urbanization and the growing monetization of rural social relations — fostered insecurity and an orientation towards 'traditional' values, making the new ethnic ideologies attractive for broad segments of the population (VAIL, 1989: 13-16; ELWERT, 1989). Ethnic identities created within the context of colonial practices of authority and enforced by chiefs thus also fulfilled the

migrant labourers' need for security. In the post-colonial period they became an idiom for political demands upon the state (or also for secessionist movements and wars).

IDENTITY, MORAL COMMUNITY AND POLITICAL STRATEGY. THE MULTIVOCALITY OF ETHNICITY

Such changes in the functions of ethnicity and often also — at times unnoticed — of its contents, make it clear that we should not overestimate the rigidity with which the boundaries, history, language and cultural inventory of colonial tribes were defined. This rigidity is more often a façade than a political reality. Social networks subordinate to or reaching beyond the boundaries of tribes retained and retain their significance to this day. Behind the façade of unambiguous history/ies, symbols, rituals and rules which are intended to demarcate the ethnic community, there lie ambiguities which become the object of conflicts and differing interpretations among various actors. I will end with a few illustrative examples.

Defining ethnic groups as 'informal interest groups', COHEN (1969) studied the use of cultural difference ('the idiom of custom') as an instrument for organizing and legitimating economic interests among Hausa immigrants in Ibadan (Nigeria). A Hausa was (or could become by assimilation) a person who spoke Hausa as a first language, was a Muslim, could claim origins in one of the Hausa states and bore no tribal marks of another ethnic group. In colonial times, the emphasis on ethnic distinctness was institutionally secured by the British authorities through the awarding of political autonomy with the granting of an own Hausa chief. After independence, however, the government guarantee of political autonomy ended, the authority of the Hausa chiefs was weakened and interaction with and competition from the Yoruba Muslim converts grew, threatening the Hausa trade monopoly. Hausa exclusivity was now re-established in a religious idiom, through the introduction of the Tijaniyya order, which was also accompanied by political reorganization and a renewed emphasis on cultural differences with the Yoruba.

SCHILDKROUT's study (1978) of Mossi migrants in Kumasi (Ghana) also examined the changing meaning of ethnic identity under new political circumstances and among the second generation of immigrants born in the *zongo* (quarter inhabited by northern migrants). For the first generation of Mossi settling in Kumasi during the colonial period, the appeal to a common ethnicity created a space for mutual aid. Ethnic identity as a Mossi, defined by patrilineal descent, developed as an idiom for constructing metaphorical kin relationships and the tribal headman, responsible for the regulation of internal conflicts in the Mossi commu-

nity, was a sort of lineage head. At the same time, Mossi immigrants were increasingly integrated through neighbourhood, friendship and marriage ties into the multiethnic *zongo* community, where Hausa was the common language and Islam the dominant religion. Metaphorical kinship among the Mossi was gradually replaced by actual interethnic familial relationships, and the second generation of Mossi was no longer linguistically or culturally distinct from other *zongo* dwellers. Unlike the Hausa in Ibadan, for the Mossi in Kumasi it was not economic but political interests that contributed to the continued emphasis on Mossi identity. Since the 1960s, this identity has been formally organized in the Mossi Youth Association, and demonstrated by the use of neo-traditionalist symbols such as 'Mossi cloth'. Mossi identity became a political resource in competition with the dominant Hausa for influence on *zongo* politics and in dealing with the insecurity created by the Ghanaian government's restrictive policies concerning 'aliens'.

PEEL's study (1983) on the history of Ijesha shows vividly that this Yoruba kingdom's growing incorporation into the colonial and post-colonial Nigerian state on the one hand, and the emergence of Ijesha (and Yoruba) ethnic identity on the other, are two aspects of the same process. Peel places particular stress on the great significance of a common history for the establishment of collective identity in modern Nigeria. Because Ijesha identity is rooted in their precolonial past as a political community, appropriated through memory and continually recalled in festivals and rituals, it has not been completely displaced either by class membership or a broader Yoruba identity. The latter is only a product of the early twentieth century: missionaries designated the dialect of the Oyo kingdom as 'Standard Yoruba' and — at first mainly among Christians and the educated who made their careers in the Yoruba-speaking region — Yoruba became an ethnic community distinct from other Nigerian (linguistic) groups. The Nigerian state's federal structure invested this new linguistically-based collective identity with political relevance, which also came to be reflected in party-political preferences. Political pragmatism alone, however, is not enough to anchor and sustain ethnic identity. Even the 'ethnic entrepreneurs' of the new Yoruba identity reconstructed — and invented — a common Yoruba history (PEEL, 1989). All the same, while 'Yoruba' may appear in the Nigerian context as a unified political community, internally it remains a framework in which smaller collective identities such as Ijesha, Ibadan or Oyo, based on precolonial polities, compete for resources, influence and prestige.

COHEN and ODHIAMBO's studies (1989, 1992) on the construction of a 'Luo identity' in Kenya show clearly how multilayered, contradictory and controversial the production of (ethnic) history and culture is. Unlike Ilesha, the creation of new collective identities here could not take up where a precolonial kingdom had left off. The geographical and

cultural boundaries of the 'Luo'— a tribe 'invented' by colonial officials and anthropologists but also created by migrant labourers and an educated élite — were and remained flexible, indefinite and situation-dependent. Illuminating the various actors and discourses in a sort of collage technique, the authors approach the production of social identity/-ties from continually changing perspectives. They address the anchoring of Luo identity in a new but backward-looking ideology of patrilineages and *piny* (sub-tribes) as central Luo organizational principles, the creation of myths of a common migration to western Kenya, the development of a consciousness of a broad common culture through stories and legends told to children by migrant wet-nurses, the creation of emotionally-charged notions of a rural 'home' under the circumstances of labour migration, the appropriation of urban space through the media of Luo bars, football clubs and political organizations, the growing pressure on wealthy Luo to display their new status through houses in the village [semicolon deleted] and the significance of funerals 'back home', which connect educated élites to their regions of origin.

Burying SM (COHEN and ODHAMBO, 1992) documents a conflict fought out in court in 1987/88 over the burial of a well-known Luo lawyer. According to the wishes of his wife and children (and, they claimed, his own wishes) he was to be buried on a piece of land near Nairobi on which he had built a house where he lived at weekends, farmed, and intended to spend his retirement. Luo 'customary law', however, stipulated that he be interred in his paternal village, and this was the wish of his Luo kin. The case, in which a court of appeal found for the Luo kin, became a topic of lively interest among the Kenyan public and an arena of debate about ethnicity and class, the rights of wives, the notion of 'home', the legitimacy of 'modern' social practices and the validity of 'custom' and tradition.

No universal 'theory' of ethnicity in contemporary Africa emerges from these case studies, and it would scarcely enrich the state of our knowledge if one did. What becomes clear instead is that the processes of creating ethnic identity are historically and regionally specific. Thus ethnicity can only be studied in historical perspective or, to use COMAROFF's expression (1993: 10), in the light of 'radical historicism':

"arguing that ethnic — indeed all — identities are not 'things' but relations; that their content is wrought in the particularities of their ongoing historical construction. Which is why [...] the substance of ethnicity or nationalism can never be defined or decided in the abstract. And why there cannot be a 'theory' of ethnicity or nationalism per se, only a theory of history and consciousness capable of elucidating the empowered production of identities."

Historically construed, ethnic identities remain open to change, and are multifaceted and ambiguous. Ethnicity can become an idiom of per-

sonal and collective identity in situations of alienation and insecurity, such as migration; it can provide the basis for a moral community, in which struggles occur over élite status and the right of less well-off tribesmates to redistribution and a minimum of reciprocity; it can also become a resource for client networks and political mobilization, which members use to compete for education, jobs, and state benefits more generally. Its efficacy rests on the transfer of the emotional power of kinship and 'home' to larger communities. Behind the essentialist 'façade', though, there is always room for multiple meanings and negotiation.

REFERENCES

- ABERNETHY (D. B.), 1969 — *The Political Dilemma of Popular Education: An African Case*. Stanford, Stanford University Press.
- AMSELLE (J.-L.), 1985 — « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique ». In Amselle (J.-L.), M'bokolo (E.), dir. : *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte : 11-48.
- ANDERSON (B.), 1983 — *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso Editions.
- ARHIN (K.), éd., 1974 — *The Papers of George Ekem Ferguson, a Fanti Official of the Government of the Gold Coast, 1890-1897*. Leiden and Cambridge, Africa Studio centrum.
- ARONSON (D.), 1976 — « Ethnicity as a cultural system: an introductory essay ». In Henry (F.), éd. : *Ethnicity in the Americas*, La Haye, Mouton : 9-19.
- BANTON (M.), 1957 — *West African City. A Study of Tribal Life in Freetown*. London, Oxford University Press.
- BANTON (M.), 1983 — *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BARTH (F.), éd., 1969 — *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Cultural Difference*. Londres, George Allen and Unwin.
- BATES (R. H.), 1974 — Ethnic Competition and Modernization in Contemporary Africa. *Comparative Political Studies*, 6 (4) : 457-484.
- BRASS (P. R.), 1991 — *Ethnicity and Nationalism. Theory and Comparison*. Londres, Sage.
- BRUNNER (O.), CONZE (W.), KOSELLECK (R.), éd., 1992 — *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, Klett-Cotta, vol. 7.
- BUSIA (K. A.), 1950 — *Report on a Social Survey of Sekondi-Takoradi*. Londres, Crown Agents.
- CHAPMAN (M.), McDONALD (M.), TONKIN (E.), 1989 — « Introduction ». In TONKIN (E.), McDONALD (M.), CHAPMAN (M.), éd. : 1-21.
- CHAZAN (N.), 1986 — « Ethnicity in Economic Crisis: Development Strategies and Patterns of Ethnicity in Africa ». In Thompson (D. L.), Ronen (D.), éd. : *Ethnicity, Politics and Development*, Boulder, Lynne Rienner : 137-158.
- CHAZAN (N.), MORTIMER (R.), ROTHCHILD (D.), 1992 — *Politics and Society in Contemporary Africa*. Boulder, Lynne Rienner.

- COHEN (A.), 1969 — *Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Berkeley, University of California Press.
- COHEN (A.), 1974 — « The Lesson of Ethnicity ». In Cohen, éd. : *Urban Ethnicity*, Londres, Tavistock : 9-24.
- COHEN (D. W.), ODHIAMBO (E. S. A.), 1989 — *Siaya. The Historical Anthropology of an African Landscape*. Londres, James Currey.
- COHEN (D. W.), ODHIAMBO (E. S. A.), 1992 — *Burying SM. The Politics of Knowledge and the Sociology of Power in Africa*. Londres, James Currey.
- COHEN (R.), 1967 — *The Kanuri Bornu*. New York, Holt, Rinehart and Winston.
- COHEN (R.), 1978 — Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 7 : 379-403.
- COHEN (R.), MIDDLETON (J.), éd., 1970 — *From Tribe to Nation in Africa*. Scranton, Chandler.
- COMAROFF (J. L.), 1993 — *Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in an Age of Revolution*. Paper presented at the conference on « Ethnicity, Identity and Nationalism in South Africa », Grahamstown, April.
- DORWARD (D. C.), 1974 — Ethnography and Administration: a Study of Anglo-Tiv 'Working Misunderstanding'. *Journal of African History*, 3 : 457-477.
- DUBOW (S.), 1987 — « Race, Civilisation and Culture: The Elaboration of Segregationist Discourse in the Inter-War Years ». In Marks (S.), Trapido (S.), éd. : *The Politics of Race, Class and Nationalism in Twentieth Century South Africa*, London, Longman : 71-94.
- EHRENBERG (V.), 1965 — *Der Staat der Griechen*. Zürich, Artemis Verlag.
- EKEH (P. P.), 1990 — Social Anthropology and Two Contrasting Uses of Tribalism in Africa. *Comparative Studies in Society and History*, 32 (4) : 660-700.
- ELLER (J. D.), COUGHLAN (R. M.), 1993 — The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments. *Ethnic and Racial Studies*, 16 (2) : 183-201.
- ELWERT (G.), 1989 — Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 3 : 440-464.
- EPSTEIN (A. L.), 1958 — *Politics in an Urban African Community*. Manchester, Manchester University Press.
- FARDON (R.), à paraître — « Ethnicity, the Person and the 'Problem of Identity' in West Africa ». In Fowler (L.), Zeitlyn (D.), éd., *History and Anthropology: Essays for E.M. Chilver*.
- FORTES (M.), 1940 — « The political system of the Tallens: of the Northern Territories of the Gold Coast ». In FORTES (M.), EVANS-PRITCHARD (E. E.), éd., 1940 : 239-271.
- FORTES (M.), 1945 — *The Dynamics of Clanship among th Tallensi*. Londres, Oxford University Press.
- FORTES (M.), EVANS-PRITCHARD (E. E.), éd., 1940 — *African Political Systems*. Londres, KPI.
- GEERTZ (C.), 1973 — « The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States ». In Geertz (C.) : *The Interpretation of Cultures*. New York, Harper : 255-310.
- GELLNER (E.), 1993 — Anthropology and Europe. *Social Anthropology*, 1 (1a) : 1-7.
- GLAZER (N.), MOYNIHAN (D.), éd., 1975 — *Ethnicity. Theory and Experience*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- GLUCKMAN (M.), 1960 — Tribalism in Modern British Central Africa. *Cahiers d'études africaines*, vol. 1 : 55-70.
- GOODY (J.), 1956 — *The Social Organisation of the LoWiili*. Londres, H. M. Stationery Office.
- GRINDAL (B.), 1973 — Islamic Affiliations and Urban Adaptations: The Sisala Migrants in Accra, Ghana. *Africa*, 43 (4) : 333-346.
- GUGLER (J.), 1975 — Particularism in Sub-Saharan Africa: 'Tribalism' in Town. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 12 : 303-315.
- GUGLER (J.), 1991 — Life in a Dual System Revisited: Urban-Rural Ties in Egugu, Nigeria, 1961-1987. *World Development*, 19 (5) : 399-409.
- GULLIVER (P. H.), 1955 — *Labour Migration in a Rural Economy: A Study of the Ngoni and Ndendeuli of Southern Tanganyika*. Kampala, East African Institute of Social Research.
- GUTKIND (P. W.), éd., 1970 — *The Passing of Tribal Man*. Leiden, Brill.
- HART (K.), 1971 — Migration and tribal identity among the Frafras of Ghana. *Journal of Asian and African Studies*, 4 : 21-36.
- HOBBSBAWM (E.), 1983 — « Introduction: Inventing Tradition ». In HOBBSBAWM (E.), RANGER (T.), éd. : 1-14.
- HOBBSBAWM (E.), 1992 — Ethnicity and Nationalism in Europe Today. *Anthropology Today*, 8 : 3-8.
- HOBBSBAWM (E.), RANGER (T.), éd., 1983 : *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HOROWITZ (D. L.), 1985 — *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, University of California Press.
- ILIFFE (J.), 1979 — *A Modern History of Tanganyika*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ISAACS (H. R.), 1975 — « Basic Group Identity: The Idols of the Tribe ». In GLAZER (N.), MOYNIHAN (D.), éd. : 29-52.
- KASFIR (N.), 1978 — Explaining Ethnic Political Participation. *World Politics*, 31 : 365-388.
- KOPYTOFF (I.), 1987 — « The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture ». In Kopytoff (I.), éd. : *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington, Indiana University Press : 3-84.
- KUPER (L.), 1969 — « Ethnic and Racial Pluralism: Some Aspects of Polarization and Depolarization ». In KUPER (L.), SMITH (M. G.), éd. : 459-487.
- KUPER (L.), SMITH (M. G.), éd., 1969 — *Pluralism in Africa*. Berkeley, University of California Press.
- LAST (M.), à paraître — « The Pre-Colonial Basis of Social Knowledge and its Transfer: Islamic Social Science in West Africa ». In Mudimbe (V. Y.), Jewsiewicki (B.), éd. : *Transfer of Knowledge to Africa*.
- LEACH (E.), 1989 — « Tribal Ethnography: Past, Present and Future ». In TONKIN (E.), McDONALD (M.), CHAPMAN (M.), éd. : 34-47.
- LENTZ (C.), ERLMANN (V.), 1989 — A Working Class in Formation? Economic Crisis and Strategies of Survival among Dagara Mine Workers in Ghana. *Cahiers d'études africaines*, 29 (1) 113 : 69-111.
- LITTLE (K.), 1965 — *West African Urbanization. A study of Voluntary Associations in Social Change*. London, Cambridge University Press.
- LONSDALE (J.), 1977 — When did the Gusii (or any Other Group) become a Tribe? *Kenya Historical Review*, 5 (1) : 122-133.

- LONSDALE (J.), 1992 — « The Moral Economy of Mau Mau ». In Berman (B.), Lonsdale (J.), éd. : *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*, Londres, Currey, vol. II : 315-504.
- MAFEJE (A.), 1971 — The Ideology of 'Tribalims'. *Journal of Modern Africa Studies*, 9 (2) : 253-261.
- MAYER (P.), 1961 — *Townsmen or Tribesmen. Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*. Oxford, Oxford University Press.
- MAYER (P.), 1962 — Migrancy and the Study of Africans in Towns. *American Anthropologist*, 64 : 576-592.
- MAZRUI (A. A.), 1983 — « Francophone Nations and English-Speaking States: Imperial Ethnicity and African Political Formations ». In ROTHCHILD (D.), OLORUNSOLA (V.), éd. : 25-43.
- MEILLASSOUX (C.), 1968 — *Urbanization of An African Community. Voluntary Associations in Bamako*. Seattle, University of Washington Press.
- MITCHELL (C.), 1956 — *The Kalela Dance: Aspects of Social Relations Among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester, Manchester University Press.
- MITCHELL (C.), éd., 1969 — *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester, Manchester University Press.
- MITCHELL (C.), 1970 — « Tribe and Social Change in South Central Africa: A Situational Approach ». In GUTKIND (P. W.), éd. : 83-101.
- MOORE (S. F.), 1986 — *Social Facts and Fabrications: 'Customary' Law on Kilimanjaro, 1880-1980*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MOYNIHAN (D. P.), 1993 — *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*. New York, Oxford University Press.
- PEEL (J. D. Y.), 1983 — *Ijeshas and Nigerians: The Incorporation of a Yoruba Kingdom*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PEEL (J. D. Y.), 1989 — « The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis ». In TONKIN (E.), McDONALD (M.), CHAPMAN (M.), éd. : 198-215.
- RANGER (T.), 1983 — « The Invention of Tradition in Colonial Africa ». In HOBBSBAWM (E.), RANGER (T.), éd. : 211-262.
- RANGER (T.), 1993 — « The Invention of Tradition Revisited: the Case of Colonial Africa ». In Ranger (T.), Vaughan (O.), éd. : *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa*, Londres, Macmillan : 62-111.
- REX (J.), 1986 — *Race and Ethnicity*. Milton Keynes, Open University Press.
- ROTHCHILD (D.), OLORUNSOLA (V.), éd., 1983 — *State Versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas*. Boulder, Westview Press.
- ROUCH (J.), 1956 — *Migrations au Ghana*. Paris, Société des Africanistes.
- SCHILDKROUT (E.), 1978 — *People of the Zongo. The Transformation of Ethnic Identity in Ghana*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SHAPER (I.), 1947 — *Migrant Labour and Tribal Life: A Study of Conditions in the Bechuanaland Protectorate*. Londres, Oxford University Press.
- SHARPE (B.), 1986 — Ethnography and a Regional System: Mental Maps and the Myth of States of Tribes in North-Central Nigeria. *Critique of Anthropology*, 6 (3) : 33-65.
- SHILS (E.), 1957 — Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. *British Journal of Sociology*, 8 : 130-145.
- SKINNER (E. P.), 1978 — « Voluntary Associations and Ethnic Competition in Ouagadougou ». In DuToit (B. M.), éd. : *Ethnicity in Modern Africa*, Boulder, Westview : 191-211.
- SMITH (A. D.), 1991 — *National Identity*. Londres, Penguin.

- SMITH (M. G.), 1969 a — « Pluralism in Precolonial African Societies ». In KUPER (L.), SMITH (M. G.) : 91-152.
- SMITH (M. G.), 1969 b — « Institutional and Political Conditions of Pluralism ». In KUPER (L.), SMITH (M. G.) : 27-66.
- SOLLORS (W.), éd., 1989 — *The Invention of Ethnicity*. London, Oxford University Press.
- SOUTHALL (A. W.), 1970 — « The Illusion of Tribe ». In GUTKIND (P. W.), éd. : 28-50.
- TAMBAH (S.), 1989 — Ethnic Conflict in the World Today. *American Ethnologist*, 16 (2) : 335-349.
- THOMPSON (R. H.), 1989 — *Theories of Ethnicity. A Critical Appraisal*. New York, Greenwood Press.
- TONKIN (E.), McDONALD (M.), CHAPMAN (M.), éd., 1989 — *History and Ethnicity*. Londres. Routledge.
- VAIL (L.), éd., 1989 — *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. London, James Currey.
- VAN DEN BERGHE (P.), 1981 — *The Ethnic Phenomenon*. New York, Wiley.
- VAN VELSEN (J.), 1960 — Labour Migration as a Positive Factor in the Continuity of Tonga Tribal Society. *Economic Development and Cultural Change*, 8 : 265-278.
- WALLERSTEIN (I.), 1960 — Ethnicity and National Integration in West Africa. *Cahiers d'études africaines*, 1 (3) : 9-139.
- WALLERSTEIN (I.), 1979 — *The Capitalist World-Economy*. Cambridge. Cambridge University Press.
- WATSON (W.), 1958 — *Tribal Cohesion in a Money Economy: A Study of the Mambwe People of Northern Rhodesia*. Manchester, Manchester University Press.
- WEBER (M.), 1972 — *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1^{re} édition 1921.
- WERBNER (R. P.), 1990 — « South-Central Africa: The Manchester School and After ». In Fardon (R.), éd. : *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Washington, Smithsonian Institute : 152-181.
- WILMSEN (E.), VOSSEN (R.), 1990 — Labour, Language and Power in the Construction of Ethnicity in Botswana. *Critique of Anthropology*, 9 (1) : 7-37.
- WILSON (G.), 1941-42 — *Essays on the Detribalization in Northern Rhodesia*. Cape Town, Oxford University Press.
- WRIGHT (J.), HAMILTON (C.), 1990 — The Making of the Amalala: Ethnicity, Ideology and Relations of Subordination in a Precolonial Context. *South African Historical Journal*, 22.

Qu'est-ce que l'« ethnologie » dogon¹ ?

JACKY BOUJU*

« Avec les Kassambés [groupe non identifié] nous ne sommes “pas de même phratrie” (*ba-i tolo*); nous n'avons “pas les mêmes racines” (*dundun dêm*); nous ne sommes “pas de même descendance” (*togu tolo*). Nous ne sommes “pas de même origine” (*goi turu la*) et nous n'avons “jamais été réunis ensemble” (*jangala*). »

S. KARAMBÉ, Sibi-sibi, 1981.

Aujourd'hui, la capacité de l'anthropologie à constituer de nouveaux objets ou des questionnements nouveaux sur des objets classiques n'est plus guère mise en doute. À cet égard, si l'ethnicité est devenue un objet important du débat anthropologique, c'est avant tout parce que la notion d'ethnie apparaît à beaucoup comme la notion fondatrice de la discipline ethnologique. Cette dernière fut d'abord l'objet d'une vigoureuse contestation qui, dans le domaine africaniste, commença juste après les indépendances par la mise en cause de sa légitimité. Cette tendance fut renforcée par toute une série de « déconstructions » aussi nécessaires que stimulantes qui se sont développées dans le monde anglo-saxon à la suite de BARTH (1969) et qui se poursuivent depuis quelques années en France (AMSELLE et M'BOKOLO, 1985; ZEMPLÉNI, 1990). Par ailleurs, et de façon très dérangeante, l'actualité nous renvoie l'image d'une notion à la mode, « banalisée », sollicitée à tort et utilisée abusivement dans les commentaires médiatiques d'événements souvent dramatiques pour les populations désignées comme « ethnies ».

Ces deux tendances, de sens inverse, ne cessent de poser à l'ethnologue africaniste la question de la pertinence de la notion d'ethnie. Autrement dit, si l'ethnicité² demeure, aujourd'hui, une pratique et un discours

* *Ethnologue, université de Provence Aix-Marseille-1, UMR Shadyc, centre de la Vieille-Charité, 2, rue de la Charité, 13002 Marseille.*

¹ Certaines enquêtes, conduites au Mali, et le traitement de données qui sont utilisés ici ont été effectués dans le cadre des opérations de recherche de l'association sur programme CNRS/Orstom « Sociétés, identités, territoires : étude d'espaces croisés soudano-sahéliens » et du groupe de recherche 0946 « Anthropologie comparée et peuplement dans la Boucle du Niger ».

² Comprise ici comme ensemble structuré et complexe de représentations auxquelles une société se réfère pour se présenter ou se représenter autrui; l'ethnicité ne se réduit donc pas à l'ethnie et n'est pas stable, ni dans le temps, ni dans l'espace.

effectués par les gens eux-mêmes à propos d'eux-mêmes, il convient de pouvoir rendre compte de sa pertinence par rapport aux autres formes d'appartenance qui existent concurremment. Pour venir à bout d'un tel programme, bien tracé par BROMBERGER (1988) à propos de faits iraniens, le seul moyen était, me semble-t-il, de retourner au terrain et d'accorder la plus grande attention aux données ethnographiques.

Ce parti pris empiriste se justifiait avant tout par le souci d'atteindre la plus grande proximité au « réel des autres » (OLIVIER DE SARDAN, 1989) à travers l'examen attentif des subtils découpages opérés par la langue et la pensée des Dogons du Mali. Le choix de cette approche ne m'a cependant pas empêché de procéder parallèlement à une analyse objective et contrastive des faits. Je suis donc parti du point de vue particulier qui consiste à mobiliser des données, recueillies par moi ou par d'autres, selon la méthode ethnographique, en privilégiant, parmi les pratiques sociales et rituelles des Dogons *donnon*, celles qui mettent en évidence les frontières ethniques.

Je dirai d'emblée que je me situe du côté des tenants de la conception « constructiviste » de l'ethnie. Ainsi, je montrerai que l'identité dogon est, avant tout, une catégorie d'auto-assignation et d'exclusion utilisée par les acteurs sociaux pour se catégoriser eux-mêmes³ et les autres⁴ dans un objectif d'interaction (BARTH, 1969 : 14).

C'est, en effet, tout le mérite de BARTH (1969 : 15) d'avoir été parmi les premiers à changer de point de vue et à centrer l'investigation sur les frontières de l'ethnie : « *the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses* ». Cependant, sa conception trop statique de la notion d'ethnie et la séparation rigide qu'il effectue entre « le contenu » (*the cultural stuff*) et « le contenant » (*the ethnic boundary*) devait faire l'objet de justes critiques⁵ de la part de COHEN (1974). Ce point de vue est repris par ZEMPLÉNI (1990 : 202) qui considère que « *tous les traits distinctifs de l'ethnie ne sont pas la cause mais la conséquence ou la manifestation de la délimitation originelle du groupe* »⁶. Occupant une place plus récente dans le débat, l'approche de Zempléni me semble être, actuellement, une des plus fécondes. Il pose les bonnes questions, à savoir, par quels moyens les sociétés traditionnelles se délimitent-elles ? qu'est-ce qui trace le « cercle tribal » au-delà duquel les

³ « [...] *any culture or society contains the endogeneous principle of its own delimitation* » (ZEMPLÉNI, 1990 : 206).

⁴ La confrontation avec les hétéro-assignations (stéréotypes, etc.) qui serait très intéressante à mener ne sera pas discutée dans ce cadre.

⁵ On voit mal, en effet, la pertinence opératoire d'une séparation trop tranchée entre contenant et contenu : c'est le respect de la frontière qui réalise la délimitation d'un ensemble et ce faisant, le constitue comme « domaine ».

⁶ Souligné par moi.

relations sociales cessent ? qu'est-ce qui détermine non pas l'ouverture mais la clôture d'un champ de réciprocité ?

Zempléni rappelle d'abord la convergence des grandes théories anthropologiques qui postulent la prohibition de l'inceste comme condition universelle permettant l'ouverture des groupes consanguins à l'échange, « c'est-à-dire leur insertion dans le processus social de la réciprocité » ; puis, il montre, à partir d'une double analyse ethnologique⁷, que la fermeture, le procès de délimitation endogène des groupes organiques, se déroule sur le mode de l'inversion spatio-temporelle. Il généralise ensuite son hypothèse à la délimitation « thérapeutique » des groupes de descendance par des entités étiologiques dont il énonce ainsi le principe élémentaire : « *what disintegrates the group periodically from the inside is converted in a force which delimits it continuously from the outside* » (*idem* : 208). Enfin, il applique ce principe à l'interprétation du rôle des trances rituelles dans l'analyse des rites de possession (*idem* : 209).

À l'évidence, le problème de la délimitation des groupes n'est pas seulement celui de l'ethnologue. L'identité est avant tout une relation réflexive où l'on voit le concept de limite apparaître comme un opérateur privilégié de structuration du discours émique. On trouve ce concept utilisé aussi bien dans le contexte narratif du mythe que dans les situations plus quotidiennes où le discours essaye d'articuler les normes d'action aux pratiques⁸ dans une période de profonds bouleversements sociaux. D'ailleurs, au-delà des questions d'ethnicité, l'intérêt de ce thème pour l'anthropologue est de permettre l'investigation de certains mécanismes fondamentaux de constitution du lien social et de l'intégration des groupes.

Je formulerai donc ainsi la thèse qui est la mienne : l'ethnie est une notion politique référant à une identité collective conçue à partir du principe d'hérédité qui est caractéristique de l'idéologie et de l'organisation des groupes organiques qui l'instituent. Le principe d'hérédité est étroitement associé à la transmission par dévolution et assignation, qui constitue, en soi, une forme très particulière de la circulation des ressources⁹. J'irai même jusqu'à dire que la transmission est une pro-

⁷ Celle du *tyologo*, un rite d'initiation propre au cycle du *poro*, et celle du champ d'action de *sandoho*, une entité étiologique « délimitante » des Senoufos Nafaras.

⁸ En témoigne cette réflexion d'une femme dogon yanoge tentant de justifier l'absence d'internariage avec les Samans *sulla* par le fait que « leur ethnue n'a pas de limite ! » (*togú be-mó kalú sele*).

⁹ Et aussi « de la communication en général dont le processus fonde la continuité de la vie sociale » (LENCLUD, 1991 : 712). La dévolution se rapporte à la dimension diachronique de la transmission ; il faut donc préciser ici qu'au plan synchronique c'est l'assignation, le partage et la coopération, le don et la prise qui constituent les formes de transfert de ressources les plus caractéristiques.

priété du mode de transfert *interne* à ces mêmes groupes organiques. En vertu de quoi, je pose que ce sont les limites pratiques de la transmission interne des ressources qui tracent les frontières de ces unités sociales et qui, ce faisant, les instaurent¹⁰. Dans cette perspective, ce sont les unités sociales en général, et l'ethnie en particulier, qui résultent de la clôture de leur sphère propre de transmission et non pas l'inverse.

IDENTITÉ, APPARTENANCE ET TRADITION

Je commencerai par une présentation de la transmission de l'identité à partir de quelques-unes de ses modalités diachroniques, celles qui recouvrent diverses pratiques de dévolution des ressources immatérielles (initiation au mythe d'origine et devises, statuts, fonctions rituelles, attributs symboliques) aussi bien que matérielles (héritage et succession). Ce faisant, on montrera que toute règle de transmission définit un domaine dont la limite trace la frontière d'une sphère particulière d'identité sociale. Cependant, même si les sphères de transmission s'articulent les unes aux autres de diverses manières — imbriquées, ou juxtaposées sur le mode segmentaire ou celui de l'essaimage —, l'agrégation de toutes ces articulations ne constitue pas pour autant une ethnie.

Ensuite, en argumentant sur la manière dont la transmission est toujours opposée à cette autre forme de circulation des ressources qu'est l'échange et à son principe, la réciprocité, j'essaierai de montrer que la réciprocité apparaît symboliquement comme *un retour* de la transmission sur elle-même. Le passage d'un mode de transfert à l'autre signale le franchissement, par une ressource mobile, d'une frontière : celle du champ de sa production et donc de son appropriation légitime¹¹.

Enfin, on montrera que le mariage, essentiellement défini et circonscrit par des prohibitions, relève d'une logique de la réciprocité (sur le mode de la « prise » légitime d'épouse et non sur celui du « don » d'épouse !) plutôt que d'une logique de l'échange. ZEMPLÉNI (1990 : 205) se demandait si c'était vraiment par hasard que la plupart des hommes voyaient leur propre culture comme « *a more or less closed sphere of "endogamous" sharing* ». Pour ma part, je ne sais pas ce qu'il en est de la culture, mais je vais essayer de montrer qu'il en est ainsi pour l'ethnie. L'identité ethnique est effectivement conçue, vécue et généra-

¹⁰ Sur cet aspect de la transmission, voir LENCLUD (1991 : 713).

¹¹ Ceci nous renvoie, bien sûr, à une conception archaïque de l'appropriation, celle où les choses produites ne sont pas séparées des hommes qui les ont produites (HANDMAN, 1991 : 605-606).

lement pratiquée comme une sphère de partage endogame. En effet, si c'est bien la prohibition du mariage « interne » qui, en prescrivant au groupe de descendance de prendre des femmes à « l'extérieur », le constitue de « l'intérieur » comme un groupe de parenté exogame, la prohibition du mariage « externe » (avec une autre ethnologie) revient à prescrire aux groupes exogames de ne se prendre les femmes qu'entre eux, et enferme ainsi l'aire matrimoniale en une sphère endogame. J'en conclurai que c'est la volonté endogamique, le refus de l'alliance matrimoniale avec l'autre, qui délimite le plus efficacement la frontière ethnique et qui, surtout, entretient la fiction idéologique de l'ethnologie conçue comme une extension maximale de la « famille ». En effet, vus de l'extérieur, tous ces clans qui se marient entre eux depuis des générations sont devenus, bien sûr, des parents « de même père et de même mère ».

L'ethnonyme

L'ethnologie dogon se présente donc comme une forme politique d'appartenance collective qui exprime une identité se signalant clairement par un nom propre, *dogó* qui est connu, compris et accepté dans ce sens par tous les clans qui s'en réclament. Pour désigner un individu participant de cette identité, on ajoute simplement à ce substantif un suffixe d'agent : *dogó-nɔ/dogón* (un Dogon/des Dogons). De même, les Dogons sont bien identifiés chez les populations voisines par les hétéronymes suivants : les Peuls désignent les Dogons du plateau et de la falaise par le terme *Kaado Hairé* (sing.)/*Habbé Hairé* (pl.) et les Dogons de la plaine du Séno-Mango *Kumbejo* (sing.)/*Humbébe* (pl.); les Samos (*Sāmwoya* ou *Kalamse*) : *Dyipo*; les Bwabas : *Tombon*; les Dioulas : *Kaado*; les Bambaras de Ségou : *Tombon*; les Mossis : *Kibsi* (pl.)/*Kibga* (sing.); les Kurumbas : *Akiro* (pl.)/*Akibo* (sing.) [ou *Akiromba* (pl.)/*Akibogo* (sing.)].

Une des étymologies de l'ethnonyme¹² se réfère à la catégorie (morale) de « ceux qui, sachant ce qu'est la honte parce qu'ils sont de naissance libre, ont le sens de l'honneur ». On peut se faire une idée de ce que recouvre ce sens de l'honneur à partir des deux exemples qui suivent par lesquels on constate la vigueur avec laquelle est interdit (premier cas), ou empêché (deuxième cas), le franchissement de certaines frontières ethniques. Le premier cas se rapporte au fait, qu'aujourd'hui encore, tout homme dogon suspecté d'avoir des rapports sexuels avec une femme appartenant à un groupe casté (c'est-à-dire interdit de mariage) est exclu de son clan et n'a d'autre issue que de s'identifier à la caste de sa compagne dans laquelle on l'accueille volontiers. Le second cas est celui d'une femme dogon qui, tout récemment,

¹² *dogó* qui signifie « le déshonneur, la honte » s'oppose à *ogó* qui signifie « l'honneur, la chefferie, la richesse ».

justifiait ainsi le fait que les femmes de caste ne peuvent absolument pas assister à l'accouchement d'une femme dogon : « Nous sommes de race différente (*tɔgú si*, littéralement "race"), c'est pourquoi notre maison leur est interdite¹³. » *dɔgɔ-nɔ* (un Dogon) désignerait donc, en poussant l'analyse étymologique, « celui qui appartient à la famille de ceux qui ont le sens de l'honneur ».

Le centre de mon analyse est donc d'identifier et de localiser le (ou les) principe(s) de fermeture de l'identité ethnique, mais il me semble cependant impossible de commencer sans évoquer les substrats de l'identité enclos par ces frontières.

La tradition

La catégorie de « ceux qui ont le sens de l'honneur » que je viens d'évoquer renvoie à une sorte de charte ethnique qui est au fondement même de ce que les Dogons appellent « la culture dogon » (*dɔgɔ ɔdù*, littéralement « la voie des Dogons »). La culture dogon peut être caractérisée, entre autres, comme un ensemble double composé, d'une part, d'obligations et, d'autre part, d'interdictions, de séries de « rites à accomplir » (*odé yejé*¹⁴) et « d'interdits à observer » (*dama tá*). Cet ensemble double constitue la coutume dogon que tous les dialectes dogons nomment *dɔgɔtémбу*, littéralement « ce que l'on a trouvé (en naissant) ».

Le mythe d'origine et la tradition historique (*tɔlɔ*)

Parmi toutes les histoires mythico-historiques qui constituent « la tradition », celle qu'on appelle *tɔlɔ*, qui est certainement la mieux partagée, fait l'objet d'une transmission hautement réglée. Elle consiste en un inventaire, en tout point remarquable, des éléments fondateurs, mythiques et historiques, qui constituent la « charte » de l'ethnie dogon. Cette transmission a lieu à l'occasion du rite funéraire des « chants de la mort » (*yimu-nuŋɔ*¹⁵) qui ouvre les fêtes de levée de deuil. Le rite de levée du deuil (*dannyí*) est, en soi, un excellent marqueur des exclusions propres à signaler les frontières de l'ethnie puisque cette cérémonie est célébrée seulement pour les hommes dogons défunts et, parmi ceux-là, seulement pour ceux qui ont été initiés à l'association des

¹³ *emme ya wòy tɔgú si dèn gine emme béñ damá* (TINTA, 1993 : 29).

¹⁴ Il est intéressant de mentionner que, selon le contexte, *odé* signifie : « la marche, un voyage » ou « un rite » ; par extension, on peut considérer que le mot exprime la notion de « procédure pour atteindre un objectif ».

¹⁵ Le *tɔlɔ* est déclamé le matin de la première journée des chants de la mort (*gummɔ-wolo* et *gummɔ-sɔgɔ*) qui sont chantés en saison sèche pendant deux jours et deux nuits (KERVAN, 1989).

masques. Ce qui exclut de ces cérémonies les « étrangers » (*wɔ̃njún*¹⁶), les « musulmans » (*sen-senún*) mais aussi les « gens de caste » (*némném*) parmi lesquels on compte les forgerons (*jemmen* et *irin*), les teinturiers (*jān*), certains exilés (*yelún*), les cordonniers (*gɔ-gɔn*) et les boisseliers (*ságin*) qui, tous pourtant, cohabitent avec les Dogons depuis des siècles (KERVRAN, 1989 : 4).

Dès le début de la déclamation du *tɔ́ɔ́*, le récitant¹⁷ insiste sur le fait qu'il ne parle pas en son nom propre, que ce qu'il rapporte n'est pas son interprétation personnelle des choses, mais « la tradition que les gens d'avant ont dit de raconter ». L'énonciation de cette charte « constituante » de l'ethnie est pour le locuteur une énorme responsabilité. Aussi demande-t-il toujours aux entités qu'il invoque de le préserver de l'erreur afin de se protéger par avance des conséquences néfastes de toute erreur ou omission. Le narrateur est, en effet, convaincu qu'en tel cas il risque d'être atteint par une malédiction¹⁸ envoyée par une des puissances courroucées. Si l'on prête attention à la structure de la narration du *tɔ́ɔ́*, on se rend compte que les premières strophes tracent le cadre commun de l'identité, en partant de l'origine en tant qu'espace-temps fondateur à partir duquel se décline l'identité dogon dans ce qu'elle a de spécifique : une communauté culturelle et un mythe d'origine commun.

L'identité culturelle (*dɔ́ɔ́n tá*)

Les grands cultes constitutifs de la « religion dogon » (*dɔ́ɔ́n tá*) se rapportent à des puissances de tutelle dont les obligations, mais surtout les « interdits » (*dama tá*), jouent un rôle majeur dans la délimitation identitaire des groupes qui les respectent. Parmi elles se trouvent les puissances locales *yegún*, « celles qui arrangent » le village ; mais aussi celles qui ont le pouvoir de « déranger » les Dogons : les ancêtres, le lèbè (*lebe*) et le ba-binou (*ba-binú*). Au début d'une prière ou d'un récit, ces puissances de tutelle sont invoquées les unes après les autres :

¹⁶ *bābaran* (les Bambaras), *fúton* (les Toucouleurs), *kɔɔɔɔɔn* (les Songhays), *munjún* (les Mossis), *nɔ́ɔ́n* (les *Sámwoya* [ou *Kalamse* en moore]), *pulún* (les Peuls), *sáman* (les Nononkés, Djénnekés), *sáɔ́ɔ́n* (les Bozos Sologons), *télem* (une partie des Kurumbas [clans *Porgo* et *Ganamé*], des Berbas [clan *Sigé*] et des *Sámwoya* [clan *Telewa* ou *Téra*]), *bwɔɔɔn* (les Bwabas), *banum* (les Panas du Sourou), *bwɔɔɔm* (ou *bwɔɔba* : les Markas-dafin), *l'ón* (en dialecte *tɔmɔ ká*) ou *maadem* (en dialecte *diamsay*) désigne les *Samos-mañdeya*.

¹⁷ Ce rôle est une propriété statutaire. Il n'y a, par exemple, qu'un seul « récitant » (*tɔ́ɔ́-tɔ́ɔ́-ne*) habilité à déclamer le *tɔ́ɔ́* pour l'ensemble des six villages que compte la région du kamma taba, au nord de Bandiagara (TINTA, 1993 : 12).

¹⁸ *ɔmbɔɔɔ*, « malheur » (considéré comme la conséquence d'une transgression), *ambasɔɔɔ*, « sanction de Amba », ou *binúɔɔɔ*, « sanction de binou ».

« Chose qui vole, chose qui rampe / Dieux d'en haut (*al'amba*), Dieux d'en bas (*nya amba*) / Dieu, terre-mère qui étale son ventre gravide / notre maître tout puissant [ba-binou] / les gens de l'endroit [les génies du lieu] / lèbè Gindo, ba-binou "aux huit trônes" / [...] / La terre-mère est vieille et avec le binou, ils forment tous deux une seule entité / [...] / La "chefferie" (*ɔgɔ*) et le binou c'est la même chose, mais des deux, le binou est le plus puissant [c'est le prêtre du binou qui parle !]¹⁹. »

Du lèbè, dont la devise est *lebé gindo*, certains disent qu'il est l'avatar du premier ancêtre des Dogons. Il se manifesterait sous la forme d'un gros serpent, symbole de la fertilité renouvelée de la terre. Ainsi quand il vient de pleuvoir, on entend dire que « le lèbè a engendré la boue²⁰ ». Cette expression donne une bonne idée du rôle essentiel qu'on lui attribue dans la fécondation de la terre-mère et, par analogie, dans la procréation humaine. On dit aussi qu'il vient lécher, la nuit, le plus vieil homme du pays²¹ qui toujours est responsable de son culte. Pour chaque territoire clanique, il n'y a généralement qu'un autel du lèbè. Par contre, chaque tribu semble avoir son ba-binou et chaque clan son binou. Le ba-binou²² est considéré par les Dogons Karambés et par d'autres clans comme très important et plus puissant que le lèbè. Quoi qu'il en soit, le culte de l'ancêtre-serpent, malgré d'importantes différences régionales, est sans doute le marqueur le plus immédiatement perceptible de l'identité dogon. Les textes²³ suivants illustrent assez bien, je crois, la tutelle active que le ba-binou exerce dans le domaine qui relève de sa puissance fécondante et délimitante :

« Ce serpent *yuguru-na* ; c'est notre personne qui s'est changée en serpent. Notre personne, une grand-mère, avait beaucoup vieilli ; alors, elle s'est métamorphosée : elle est "passée de l'autre côté" / Si une personne s'est changée en serpent / ce serpent c'est la [garantie d'une] progéniture, la descendance ; il ne faut pas tuer notre personne, celle qui s'est changée en serpent / elle a pris le

¹⁹ Extrait du commencement d'une prière (rite *pili kundo*, fête du bilè, village de Kolountanga, 1985).

²⁰ *lebé ɛndo-gɔ tɔgi*. « le lèbè / Boue / la / a engendré-procréé ».

²¹ C'est-à-dire l'aîné de la classe d'âge sénior et de la génération la plus ancienne dans le clan fondateur. Selon les lieux, on l'appelle *pay-na*, *kada-ne*, *Lebe* ' *dugɔ-na* ou *gara ɔgɔ-na*, mais on le surnomme aussi Lèbè.

²² Les Dogons comptent généralement huit binous sur l'ordre de préséance desquels presque tout le monde s'accorde. Sans que je puisse en expliquer la raison, leur nom, dont voici la liste, est associé aux vivres de base de la société dogon : *ɔgɔ-tɛŋemɔ* associé au mil, *Ar'sana* associé au sorgho, *Magara* associé à l'oseille, *ɔgɔ-dɔle* associé au sésame, *ɔgɔ-yamba* associé au haricot. *Taba-amba* associé au fonio, *Nantume* associé au riz, « il y a sept graines, avec le calebassier ça fait huit » (*deni-gɔ sɔy gaba kɔdi lè gagara*) (TINGA *et al.*, 1990 : 35).

²³ Extraits empruntés à des prières, à la déclamation du *tɔɔ*, et à des entretiens menés avec Kédu Mondo entre 1981 et 1986 au village de Kolountanga.

“premier-né” (*baji*) / elle est montée sur la tête de ce premier né / le premier-né c'est lui qui a eu le binou / c'est lui qu'on appelle “premier né de Dyon” (*Jôn baji*).²⁴

C'est lui [binou] qui accomplit les choses de la nature²⁵ [...] C'est notre “interdit absolu” (*tà-ga*) / “Le fils aîné de Dyon” (*Dombado*) c'est notre ba-binou; maintenant Bonogo est le “maître d'une foule” [...] Nous, les Karambés, les hogons de Dyon / Le ciel “premier-né de Dyon” voilà notre Dieu²⁶ / Si on veut bien voir, le ba-binou c'est une personne et nous sommes ses enfants / Bonogo avec Dombado son enfant. La descendance de Bonogo, c'est nous [le clan karambé] qui sommes sortis du Mandé [...]. »

Ces quelques commentaires établissent, de façon assez claire, un rapport de détermination entre l'identité tribale et le culte de l'ancêtre-serpent (ba-binou ici, lèbè ailleurs). Si le rapport exclusif à une puissance tutélaire est assignateur d'identité, cela signifie aussi que les divinités tutélaires jouent à la fois comme principe et comme puissance de délimitation. Comme le montre bien le témoignage suivant, cette puissance est redoutable :

« Certaines personnes observent le culte du serpent Yuguru. Les “personnes d'ethnies différentes” (*tɔgú dem-dem inde*) n'ont pas besoin de respecter l'interdit qui s'y rapporte. Mais nous, nous avons besoin de l'observer; sinon pour nous... [sous-entendu exprimant que l'oubli ou la transgression est lourd de menaces]. Si quelqu'un affaiblit cette “parole” [trahit le secret]; Chose [manière d'évoquer ba-binou sans le désigner] écrase la vie de la personne; si on le “souille” (*yambilin*) alors, même si le dernier jour n'est pas venu, la personne meurt. “À cause de ça, nous continuons de lui garder respect” (*wɔñ taw gɛlɛñ*)²⁷. »

« C'est le parler “donno” qui constitue le groupe des Donnon, sans référence au clan d'origine [...]. Les Karambé de Sibi-sibi (*kɔluntaɣa*, *sɔkɔɔ* et *dyɔmbɔɔ*) sont devenus Donnon, mais on continue à les dire *kɔlún* car ils ont conservé certains rites qui leur sont propres »²⁸ (KERVAN, 1982 b : 3).

Cette conception émiqne des raisons de la différence patronymique renforce l'interprétation selon laquelle le rapport exclusif à un culte joue un rôle déterminant dans la production ou le maintien d'une identité singulière.

²⁴ Commentaires du chef de village; Sibi-sibi, rite *wagum bulo* des cérémonies du bilé, 1985.

²⁵ *Ambatongo sɔ won kanjé*.

²⁶ *Algilu, Jôn baji, Amba emmén ku wɔ*.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Souligné par moi.

Ainsi que l'avait déjà observé ZEMPLÉNI (1990 : 207) chez les Sénoufos Nafaras : « *an etiological entity is delimiting when it is accompanied by an axiom which specifies that this force is inoperant outside the group on which it acts* ». Ce rapport exclusif me permet de définir la tribu karambé comme l'ensemble des individus soumis au même babinou dont le champ d'action s'arrête aux limites du cercle tribal. C'est dans la temporalité et l'espace singulier du groupe que ces puissances, petites et grandes, agissent en délimitant et en articulant, selon l'échelle des phénomènes observés, des unités spatiales imbriquées et des degrés généalogiques hiérarchisés.

Le patrimoine commun : le mythe de l'émigration du Mandé

C'est le grand mythe d'origine que partagent en commun, avec des variantes, tous les Dogons. L'itinéraire fondateur est, à la fois, généalogie de l'espace et chronologie de lieux. La « voie des Dogons » est aussi un chemin « cheminé », un itinéraire mythique qui est action dans l'espace-temps puisqu'il commence dans un lieu du passé pour se terminer en un autre du présent :

« Nous les Dogons, nous les Karambés / l'endroit d'où sont sortis les Dogons on le dit / nous sommes sortis de la nature / nous avons été créés sous le fromager / nous sommes sortis du Mandé / notre devise "c'est Mandingue" (*manden-gɔ*) au Mandé, notre ancêtre-homme c'est Yanakambe ("il existe depuis autrefois") / notre ancêtre-femme c'est Yana-mennu (trad. : "bracelet d'autrefois") / Le Mandé d'origine, [dont la devise est] Kulibali / Au Mandé c'était Keba notre quartier [...] Ceux qui ont conduit la migration depuis le Mandé / ils sont sortis du Mandé et ils sont venus à Ségou / [devise acquise en ce lieu :] Ségou Minjiru "mosquée sainte" [...] sortis de Ségou, ils sont venus à Djénné / Djénné qui fut passé à la nage / Le clan de Bonogo était resté en arrière / alors, quand ils [les immigrants dogons] arrivèrent au fleuve en se pressant les uns les autres / lui [*Jôn-baji* = Dombado] il le leur fit franchir / Sa devise est *dibe wénno ba*, "celui qui fait nager dans le fleuve" / [...] / L'endroit [Djénné] était devenu difficile, il n'y avait plus de gibier / Quand ils ont passé [le fleuve], ils ont emporté [l'ancêtre-serpent Bonogo] / et il est arrivé ici en rampant / C'est ainsi qu'ils sont venus autrefois en conduisant les autres, ils sont venus dans ce pays [...] Chacun en s'occupant de ce qui le concerne le garde pour lui-même : pour tous les Karambés, la "grand-mère" *Nna* est le grand interdit ; d'ailleurs, c'est aussi l'interdit des "Taraorés qui sont complètement à l'intérieur des Bambaras"²⁹. »

Ce qui est remarquable, ici, c'est l'association des Taraorés (de Ségou Sikoro ?) qui, tout en étant « complètement à l'intérieur des Bambaras », participent de ce même culte très ancien. En disant cela, le prêtre du binou semble dire que les Taraorés (dans les Bambaras) et les Karambés

²⁹ *Taraore sɛnem bambarañ kɔlɔ nɛ.*

(dans les Dogons) sont de même origine. Cette remarque souligne le rapport étroit qui existe entre l'identité tribale ou clanique et la nature particulière de l'héritage culturel, dont un groupe est exclusivement dépositaire et responsable, sans que, toutefois, cette condition soit suffisante. Au fur et à mesure de la narration du *tɔɔ*, les événements et les lieux, mythiques ou historiques, qui sont mentionnés sont plus particuliers à l'une ou l'autre des grandes tribus :

« Sortis de Djénné, ils sont venus à Kaka (Sofara) / sortis de Kaka, ils sont venus à Oropa, puis à Douna, puis à Kombo-oguru / Le vieux binou c'est Bonogo "le chef des compagnons" / Dombado, le "premier-né de Dyon", suit derrière. Quand Bonogo reste sur place avec "sa descendance"³⁰ / Dombado explore les chemins : Dombado c'est un guerrier ! / Quand [Dombado] arriva à la falaise / Bonogo prit "sa descendance" et partit s'y installer / [...] /³¹

Quand la narration est bien avancée, les devises des ancêtres et des lieux se rapportent à des événements plus historiques et aussi plus spécifiques au clan directement concerné par la narration du *tɔɔ*. C'est ainsi que, pour commencer, l'officiant appelle "les lointains ancêtres-hommes" du clan³² / puis tous les lointains ancêtres ensemble / puis les villageois d'autrefois. Il revient ensuite aux "fondateurs des villages"³³ : "Ogobara est le cadet de Antandu et on dit que Lakanda est son aîné; tous deux sont des agnats (*ba-iri*) ; Ogobara s'est approprié l'endroit"³⁴ tandis que Lakanda a fondé le village. Après quoi, il remonte encore le temps en évoquant les "défricheurs de brousse d'autrefois"³⁵. Il énonce alors les noms des ancêtres fondateurs de la tribu des *Kolun* : *kolum-ba*, puis ceux du clan *karambé* : *Samɔlu-kindɛ*, *Antandu-sin-dongu*, ensuite ceux des clans fondateurs des territoires voisins avec lesquels ils entretiennent une relation d'alliance à plaisanterie : *Duru antimbe sɛmɛ*, *Konsɔgu lagabede* : Autrefois c'est eux qui ont approprié l'endroit". Enfin, il appelle les noms des ancêtres-hommes "de la parenté agnatique" ("le côté du cordon de culotte", *pɔnnu sun-gɔ*) ; puis les noms des ancêtres-femmes de "la parenté matrilatérale" ("l'eau du sein", *iri-di-gɔ*). »

L'intérêt de présenter ces quelques éléments du mythe d'origine et de l'histoire des commencements, indépendamment du fait qu'ils constituent en eux-mêmes des marqueurs de l'identité, tient au fait qu'ils mettent en place la plupart des notions et concepts importants servant de référence à l'expression de l'identité.

³⁰ *toɔ wo-mon lè*.

³¹ Commentaire de Mondo Kédu, serviteur du Binou, rite *pili kundo*, cérémonies du bilé, Kolountanga, 1985.

³² *ya ana wagum-gɔ*.

³³ *ya taba-tɔlen-gɔ*.

³⁴ *yalu gode*.

³⁵ *ya wolo kibem-gɔ*.

L'IDENTITÉ ET SA TRANSMISSION

L'assignation de l'identité

« Si on veut bien voir, ba-binou c'est une personne et nous sommes ses enfants. Bonogo est avec Dombado son enfant ; la descendance [le clan] de Bonogo, c'est nous, ceux qui sont sortis du Mande [...]. "Karambé" c'est la devise de la "terre-mère" (*yayye*). Hogons de Dyon c'est la devise du "ciel" (*algilu*) [...] "Hogons de Dyon au sang mêlé"³⁶. Nous sommes sortis de la création divine par l'entente du ciel et de la terre. Nous les Karambés nous sommes la progéniture du ciel et de la terre-mère. On n'est pas seulement la progéniture du ciel, on n'est pas seulement la progéniture de la terre-mère : on est la descendance des deux ensembles [...]³⁷. »

La tribu karambé se présente comme la progéniture issue de l'union du ciel (la chefferie Dyon) et de la terre-nourricière (les autochtones). Autrement dit, elle est le produit d'une alliance politique et matrimoniale originelle, d'une « entente³⁸ » entre des parties qui ont conclu un « contrat social » (*aru-gɔ*). Ceci place, en termes émiques et d'emblée, le débat sur le plan des conditions bisexuelles de l'engendrement : c'est-à-dire celui du rapport de procréation, éventuellement du mariage, que doivent accomplir un homme et une femme. Le mariage, qui se dit « prise de femme » (*ya-ji*) est, dans la société dogon, une union sexuelle sanctionnée³⁹ par l'acte de reconnaissance de l'identité du « géniteur » d'un enfant par la mère de ce dernier. Ensuite, la progéniture doit passer par toute une procédure d'incorporation au lignage et au clan. Celle-ci commence par la période de réclusion de la mère qui dure autant que le « cordon ombilical » (*ɔ́gɔ*⁴⁰) du nouveau-né n'est pas tombé, c'est-à-dire environ dix jours. La raison donnée par les Dogons est que, pendant cette période, non seulement l'enfant ne fait ni partie

³⁶ *ni niŋe jōn-ɔ́gɔ*.

³⁷ Commentaire de Kedu Mondo, serviteur du Binou, rite *pili kundo*, cérémonies du bilê, Kolountanga, 1985.

³⁸ « L'entente » (*mɛ-gɔ*) des Dogons est réitérée chaque année à l'occasion des grands rites annuels (les fêtes du bilê et de « l'union », *A'u*). Cette union trouve de multiples manières de s'exprimer mais une des plus profondes reste la communion : « boire ensemble l'eau consacrée » (*tumon di-go tá lè node*) : « ensemble / l'eau / l'interdit / avec / boire ».

³⁹ La forme de conclusion de mariage la plus courante consiste pour la femme à puiser l'eau et à remplir les jarres de la *gin'na* de celui qui devient par ce geste même son mari et le père de son premier enfant.

⁴⁰ Le même terme, *ɔ́gɔ*, désigne le cordon ombilical et le placenta (ce dernier étant souvent désigné par l'expression « petit frère » qui est plus qu'une métaphore, car on considère que le temps de vie de l'un est lié au devenir de l'autre). Il convient de signaler la différence de ton avec le terme désignant la chefferie : *ɔ́gɔ*.

de la famille ni du clan mais, qui plus est, on considère qu'il n'est pas encore une personne humaine et qu'il peut « repartir » là d'où il vient.

En second lieu, il ne suffit pas, ici comme dans bien d'autres « ethnies » d'ailleurs, d'être l'enfant légitime de parents dogons pour être complètement dogon et membre du clan de son père. Au préalable, au trente-cinquième jour après la naissance, l'enfant est présenté par sa mère dans la « maison-mère de la famille » (*gin'na*) de son mari pour que le responsable de celle-ci procède à l'imposition du nom de l'enfant lors du rite de rasage de la tête. Le rite d'agrégation⁴¹ qui commence dans la maison de famille du père pour se terminer à la « maison du binou » (*binú-gine*) est très important car, en conférant à l'enfant le statut d'agnat, son accomplissement sanctionne la reconnaissance sociale du lien de filiation qui unit l'enfant au patrilignage de son père et au clan de ses ancêtres. Que la filiation soit une construction culturelle apparaît clairement dans le fait que le même rite d'agrégation permet d'adopter un nouveau-né ou même un adulte et de l'incorporer dans le groupe familial. La relation sociale d'appartenance s'établit donc en référence à un même ancêtre-homme commun et se transmet en vertu du principe de filiation patrilinéaire. Quand tous les rites d'incorporation sont accomplis, on désigne la personne d'après le nom de son père, par exemple *Antyamba baji*, « fils premier-né de Antyamba ». On précisera éventuellement l'identité en localisant la personne, c'est-à-dire en mentionnant d'abord le nom du quartier-lignage puis celui du village de résidence d'Antyamba⁴².

Ces différentes dimensions de l'identité individuelle illustrent bien le fait que les frontières qui délimitent l'identité s'inscrivent dans deux substrats⁴³, particulièrement singularisants, qui sont le temps et l'espace. Le principe de filiation médiatise le rapport du groupe à sa temporalité propre : à son histoire, à sa profondeur ancestrale, à l'antériorité et à la durée reconnue de son implantation spatiale. Le rapport à l'espace (en tant que condition nécessaire d'accès aux ressources) s'exprime par le principe de localité qui produit des distinctions d'identité supplémentaires et difficilement réductibles (cf. la plupart des mythes d'origine et de fondation de groupes ou de villages). Les analyses suivantes examinent les catégories vernaculaires les plus importantes qui se rapportent à la conception et à l'expression de l'identité.

⁴¹ *i gin'na tɔɔ. tɔɔ* signifie littéralement « mettre, poser le pied », d'où « l'enfant est intégré dans la maison-mère de la famille ».

⁴² La dénomination anthroponymique, qui est un moyen important de l'identification et dont je ne parlerai guère, apparaît bien ici dans sa double fonction de distinction et d'identification de la personne.

⁴³ J'entends par substrat : ce sur quoi s'exerce une action de longue durée et sans quoi le groupe ne peut ni se maintenir ni se perpétuer dans le temps.

Identité et filiation

Un découpage vertical des lignées : le groupe de descendance (*tɔgú*)

« Aujourd'hui c'est "la cérémonie religieuse des Dogons" (*dɔgón ta*) / "binou de la descendance" (*togú binú*) / binou des hommes / pour "engendrer la descendance" (*togú lalemón*) / "il engendre les hommes" (*anan lalemón ye*) / il passe en faisant [et] la "souillure" (*yamu*) s'en va / père des nouveau-nés, mère des nouveau-nés / maître des naissances / [...] / le secret de ba-binou : c'est nous [les Karambés] / nous sommes la descendance de ba-binou [...]»⁴⁴.

Le terme *tɔgú* signifie au sens strict « progéniture »⁴⁵. Par extension, on l'emploie pour désigner une catégorie générale, celle de « groupe de descendance ». Les représentations s'organisent ici du point de vue d'un ancêtre commun⁴⁶. C'est-à-dire en se situant mentalement au niveau généalogique du « père » d'une progéniture, du fondateur d'un groupe de descendance dont les membres se rapportent les uns aux autres comme « descendants » (*tire-ulun*) de l'ancêtre. Il s'ensuit que *tɔgú* désigne tous les niveaux segmentaires que peut accepter la notion de groupe de descendance : une « famille » (*giné*), un « lignage » (*gin'na*), un « clan » (*tɔgú*), un « peuple » (*tɔgɔ*), ou même l'ethnie⁴⁷ dont les Dogons ne conçoivent pas qu'elle ne corresponde pas idéalement à un groupe de descendance. C'est pourquoi, par extension, on utilise cette notion dans les sens de « race », d'« espèce » ou de « sorte ». Enfin, et surtout, cette notion se prête remarquablement aux manipulations segmentaires qui permettent d'introduire, horizontalement, une discontinuité dans la continuité verticale du principe de filiation patrilinéaire.

Un découpage horizontal des lignées : les générations « des enfants de père » (*ba-ulun*)

L'expression *ba-ulun* (sing. *ba-i*), « enfants de père », traduit très précisément la notion d'agnat⁴⁸. La qualité d'être *ba-ulun*, « agnats, frères de même génération », est partagée, selon la logique segmentaire, à chaque génération, c'est-à-dire à chacun des degrés généalogiques qui séparent de l'ancêtre-homme commun fondateur. Ainsi, *ba-ulun* quali-

⁴⁴ Extrait d'une prière récitée par kédu Mondo, rite *pili kundo*, cérémonies du bilé, village de Kolountanga, 1985.

⁴⁵ L'expression *tɔgú tɔgɔ* signifie « faire des enfants, procréer, engendrer une progéniture ».

⁴⁶ Ce niveau d'organisation sociale semble correspondre au *gènos* des anciens Grecs (BENVENISTE, 1969, t. I : 315).

⁴⁷ « Il est difficile que " l'ethnie " peule et " l'ethnie " dogon puissent s'entendre » (*pulón tɔgú lè dɔgón tɔgú lè mɛ agara ñān-gu kɔ*).

⁴⁸ *emmé ya woy ba-iji*, littéralement : « nous [sommes] de même filiation patrilinéaire ».

fie, en premier lieu, les enfants (agnats fils et filles) d'un même père mais pas nécessairement de même mère. À la génération suivante, il désigne les enfants de plusieurs frères qui sont eux-mêmes de même père.

À ce niveau, le mot signifie « être de la même génération dans la même descendance patrilinéaire par rapport à un ancêtre-homme nommé ». Dans ce contexte, on n'est plus en présence d'agnats, mais d'une « fraternité », d'une phratrie et, presque insensiblement, on quitte le champ de la parenté pour passer dans celui de la pseudo-parenté (puisque la distance généalogique à l'ancêtre n'est plus pertinente), c'est-à-dire dans le domaine du politique.

Quel que soit le niveau généalogique des groupes de descendance considérés, les degrés de filiation se comptent toujours à partir du fondateur, soit de chaque quartier-lignage d'un village (on procède en descendant les générations de l'ancêtre commun à ses descendants actuels), soit d'un clan (on procède alors en remontant les générations à partir de chaque ancêtre fondateur de lignage pour établir à quelle génération se situe le lien agnatique ou filiatif avec les ancêtres fondateurs des autres lignages). « Nous sommes tous des agnats » (*emmé ya woy ba-ulun*), qui est l'expression la plus commune de l'identité, désigne l'ensemble des frères classificatoires qui descendent d'un même ancêtre au même degré généalogique.

Le principe d'identité sous-jacent à l'expression *ba-i* peut être énoncé simplement sous la forme : « les enfants de frères sont des frères et des sœurs », et il n'y a guère que le contexte du discours qui permettra de décider si l'interlocuteur est en train de dire « nous sommes des agnats » ou « nous sommes (hommes et femmes) du même quartier-lignage », « hommes du même clan » (*anam-ba-ulun*) ou « de la même tribu⁴⁹ ». Dans un sens plus général encore, l'expression peut signifier « nous sommes tous de même origine dogon » :

« Ceux qui sont les plus proches de nous (du point de vue d'une lointaine origine commune) / ce sont ceux des villages de Nombori, de Indel et de Jigibombo : les gens du clan kassoge / Depuis les [temps du] Mandé, nos quartiers "appartenaient au même village" »

⁴⁹ J'emploie le mot « tribu » pour rendre compte d'un niveau intermédiaire d'appartenance ou d'identité comparable à celui que les Grecs nommaient *phylê* (RACHET, 1992 : 249) qui rassemble, pour les Dogons *kolun*, par exemple, tous les clans de même devise karambé, habitant l'ouest du plateau dogon (la région de Pena : le Piniari-Makou et Tougoumbé des cartes) et se réclamant de l'ancêtre éponyme Kolu-baba. Cependant, ceux de ces clans qui ne sont pas en situation de voisinage n'entrent pratiquement jamais en interaction sociale. C'est le cas des Karambés de Sibi-sibi qui, vivant entourés de Dogons *donnon*, constituent, actuellement, le peuplement le plus oriental des *Kolun* Karambés. Leurs épouses sont, soit de leur clan, soit de clans *donnon*. Ils parlent la langue *donno so* et ne comprennent plus le parler *eje kol* qui est une variante du dialecte *kolu so*.

(*ánda turu mɔñ*) / notre "filiation patrilinéaire" (*ba-ulun*) "c'est l'alliance authentique" (*ára-gɔ kɔ*) / ce sont eux nos frères, c'est notre "groupe" *manan*. »

Identité et localité : segmentation lignagère et essaimage villageois

L'observation des réalités locales impose à l'ethnographe de considérer que le principe de filiation unilinéaire ne détient pas en lui-même le principe de sa propre délimitation, et c'est pourquoi on ne sait jamais très précisément, même en situation contextualisée, à quelle échelle sociale nous renvoient les notions de « progéniture », de « groupe de descendance » ou de « frères ». C'est l'intervention d'une autre logique, celle de l'inscription territoriale⁵⁰ par la fondation d'une nouvelle maison qui va clore le champ d'exercice de la règle de filiation et en instituer les nouvelles bornes par le mécanisme bien connu de la segmentation lignagère :

« Ce qui constitue une maison comme *gin'na*, c'est le fait qu'on y dépose les *bundɔ* [petits canaris] des ancêtres, canaris qui sont les autels sur lesquels on leur rend un culte à l'occasion de certaines fêtes. Si une nouvelle *gin'na* est construite, le premier *bundɔ* d'ancêtre qu'on y déposera doit être approché des *bundɔ* déposés dans l'ancienne *gin'na* : on fait toucher le nouveau *bundɔ* aux anciens avant de le déposer dans la nouvelle *gin'na*. Il n'y a pas séparation, mais continuité » (KERVAN, 1989 : 11).

Ce processus de segmentation paisible se réalise à la cinquième ou sixième génération et se traduit par la fondation d'un nouveau sous-quartier dans le même village. Il y a continuité segmentaire avec ou sans essaimage villageois et, dans ce dernier cas, le même quartier abrite plusieurs lignages :

« Nous sommes au milieu des *Kolun* / dans notre "tribu" (*tɔgú*) un homme bien n'a pas d'autre devise que Karambé / dans le pays des *Kolun* ils [les ancêtres] ont fondé les villages de Samolu, Gow, Kolountanga, Diombolo, Sibi-sibi pour s'installer / [...] / Pour nous la "frontière" (*kali*) du village [de Sibi-sibi] passe par [nos villages de] Dyombolo, Kolountanga et Sokolo, c'est ainsi que nous sommes installés chez nous. »

Par contre, dans les récits de fondation des villages historiques, l'essaimage villageois apparaît comme un processus fondamental à l'origine duquel on retrouve très souvent le mytheme du conflit aîné-cadet qui sert à justifier la coupure dans le continuum de la filiation patrilinéaire. Celle-ci se réalise par une double rupture : d'abord, par la trans-

⁵⁰ Constituée par un autre jeu de règles dont l'essentiel consiste en la conjugaison de la règle de résidence patri-viri-locale (la « maison des pères », *ba-gine*) avec la règle d'héritage adelphique (à la fois « partage », *galu-gambule*, et « transmission », *galu-bala*).

gression des règles sociales (conflit aigu aîné-cadet) et, ensuite, par l'écartement spatial (avec émigration du cadet, en général) :

« Quand c'est ton "frère" "le traître" (*jamba kânja-nɔ*), la "patri-filiation" est défaite, elle "s'en va" (*ba-ĩ bɔɔɔ*) / Entre eux [les Dogons de Wol] et nous c'est la même "ascendance" (*ba-ĩñ*) / La "rivalité des frères" (*ba-ĩ keŋɛ*), ce sont l'aîné et le cadet qui l'ont faite / [...] / C'est cela notre "honte" (*dɔ́gɔ*) / Au puits, ils ont fait la "magie" (*dábile, sɔgɔ́kania*) : l'eau a disparu / [...] / Nous avons tué leurs gens / [...] / C'est pourquoi ils sont venus à la montagne / [...] / Eux [les gens de Wol] leur "quartier" (*nōñú*) est en haut (de la falaise), le nôtre est en bas (dans la plaine)⁵¹. »

En se réalisant, ces deux ruptures en instituent une troisième : d'abord, dans le continuum historique où l'événement fondateur devient mythe d'origine et, ensuite, dans le continuum de la filiation où l'aîné et le cadet, institués ancêtres fondateurs de lieux séparés, deviennent les pôles supérieurs de délimitation pour les groupes de descendance qui s'en réclament :

« [L'ancêtre] Kolu-ba a "cueilli l'endroit" / sur son trône nous sommes assis / [...] / Sendegara a eu l'endroit / Samolu kinde avec "les gens de l'endroit" (*yalu belem*) [c'est-à-dire les génies] / *Antandu sin dongu, amba yebe kebu* [toponyme-devise du lieu frontalière territoriale qu'il a contribué à instaurer] / *Duru Antimbe Sɛni, Konjoju Lagabeje*, on dit que vous avez eu l'endroit / [...] / "Nos limites ont été données" (*emmen karu ɔbu wa*)⁵². »

La clôture d'un groupe de descendance par segmentation des lignes patrilinéaires engendre des limites fondées sur une conception particulière de la temporalité : la chronologie de l'émergence. Son principe est d'enregistrer la profondeur relative des lignes de filiation, en fonction du rang occupé dans l'ordre d'émergence des pôles ancestraux qui segmentent ces lignes. On retrouve ici une manifestation particulière du même principe fondamental de stratification sociale, qui opère dans les autres champs du politique, du social ou du sacré, par lequel le classement d'un élément (individu, groupe, village ou ancêtre, etc.) s'effectue selon le rang d'antériorité occupé dans l'ordre d'émergence. Toute généalogie peut être considérée comme une topologie symbolique, un « itinéraire socio-temporel », dont les noms d'ancêtres constituent, en quelque sorte, les bornes temporelles ordonnées en séries chro-

⁵¹ Extrait d'une narration des circonstances qui ont conduit à la grande guerre civile, dite de *Douna pay*; celle-ci a eu lieu à une époque indéterminée mais probablement dans une période allant de la deuxième moitié du xvi^e siècle à la première moitié du xvii^e siècle. Cette « guerre fratricide » (*bá-ĩ kɔmbɔ*) (concomitante à une longue période de sécheresse), qui opposa les *Tɛñin* (alliés aux clans dogons *Aru-gom* dépendant du Hogon de *Aru*) aux clans *Dyon-gom* (alors détenteurs de la chefferie fédérale) alliés aux chefs *Ono*, mit à feu et à sang l'ensemble des territoires et des villages de la plaine de Séno jusqu'au Yatenga.

⁵² Kedu Mondo, cérémonies de *pili kundɔ*, fête du bilè, Kolountanga, 1985.

nologiques et localisées qui partent de l'ancêtre-souche originel pour aboutir au dernier défunt ancestralisé dans la famille. L'idéologie politique fondée sur l'unifiliation et le modèle généalogique n'a de sens que par rapport à l'inscription temporelle du groupe dans l'espace et aux modalités d'accès aux ressources que celle-ci autorise⁵³.

La meilleure illustration de la « contrainte » exercée par la logique locale sur la logique généalogique nous est donnée avec la notion de « maison » (*gine*) qui désigne, ici comme ailleurs, à la fois « la maisonnée » (la maison-famille) et « l'édifice matériel » qui l'abrite (la maison-édifice localisée). Il est, en revanche, remarquable pour notre propos qu'une même expression⁵⁴ : *gine gonnó*, « l'enceinte (ou l'enclos) de la maison-famille » mette l'accent sur la délimitation visible de l'espace domestique. C'est la logique pratique du partage de la résidence et de la commensalité qui s'exprime ainsi avec insistance et se distingue radicalement de la conception abstraite « groupe de descendance » d'une filiation sans limite qu'exprime *togú*, « famille-progéniture ». Les deux notions (*gine* et *togú*) n'ont le même référent que par rapport à une seule unité sociale : la *gin'na* (contraction de *gine ná*, « maison-édifice-famille d'origine »). La *gin'na* est une unité sociale localisée et exogame⁵⁵, rassemblant un groupe de « parents agnatiques » (*ba-ulun*) traçant leur « ascendance commune » (*togú turu*) à partir de l'ancêtre fondateur de la maison-édifice d'origine. Cette maison-édifice⁵⁶ est le centre d'une unité locale : le « quartier » (*nõñú*)⁵⁷

⁵³ LEACH (1961) est le premier à avoir bien vu que les groupes locaux de descendance (*local descent groups*) s'organisent selon d'autres principes et sont soumis à d'autres logiques que ceux de la seule filiation.

⁵⁴ On observe toujours aujourd'hui cette tendance qui consiste à désigner le groupe familial par des termes se rapportant strictement à la délimitation matérielle de l'espace domestique : ainsi on dira « dans ma cour » (*gommoló m'mó né*) pour dire « chez moi, dans ma famille ». Le même phénomène a été constaté par BENVENISTE (1969, t. I : 293) en ce qui concerne les notions de « maison-famille » et de « maison-édifice » dans les institutions indo-européennes.

⁵⁵ La *gin'na* en tant qu'unité de résidence correspond strictement au *oikos* des anciens Grecs : une grande maison groupant toute la descendance du chef de famille (BENVENISTE, 1969, t. I : 308), mais en tant qu'unité sociale, elle correspond exactement au *genos* des anciens Grecs (RACHET, 1992 : 109-110 ; BENVENISTE, 1969, t. I : 315).

⁵⁶ Chaque quartier abrite une ou plusieurs « grandes familles » dogons dont chacune dispose d'un « grand abri » (*tõgu-na*) où se tiennent les assemblées ayant un caractère public ; quant à celles qui ont un caractère plus confidentiel, elles se tiennent la nuit, en dehors du village, loin des oreilles indiscretes... (TINTA, 1993 : 42).

⁵⁷ La grande-famille/maison-mère peut se confondre avec le quartier *nõñú*. Cependant, une logique binaire fait qu'on ne trouve souvent que deux quartiers dans un village dogon, chacun d'eux abritant plusieurs grandes maisons-familles. Ainsi, à Sibi-sibi, le quartier du « haut » (*dâ-nõñu*) était composé de deux maisons-mères : *gin'na pay* et *gine dá Dimbé*. Le village-terroir (*anda*) agglomère l'ensemble des quartiers dans un habitat serré et c'est, bien sûr, la maison-mère du lignage fondateur du plus ancien quartier qui est « propriétaire du village » et des « terres » (*minne*) qui sy rapportent.

patrilinéaire dont les maisons et les cours se développent en habitat concentrique par rapport au centre historique. C'est le seul niveau de l'organisation sociale segmentaire où des principes d'organisation logiquement distincts (parenté, résidence, production-consommation, fondation historique, culte des ancêtres, etc.) se superposent et s'imbriquent étroitement pour constituer une seule et même unité sociale : le groupe local de descendance.

Dans la plaine de Seno, les quartiers dogons d'un même village matérialisent leur différence par l'édification d'un « portique-vestibule » (*porika*) auquel tout étranger doit normalement se présenter avant d'entrer dans le quartier. La symbolique de la porte « Pour celui qui vit à l'intérieur [...] marque la limite de la maison conçue comme une intériorité et protège le dedans de la menace du dehors » (BENVENISTE, 1969, t. I : 312). L'espace villageois lui-même est enclos dans ses frontières et, dans tous les villages du plateau, l'extérieur, le dehors commence à la porte est du village qui est gardée par l'autel *gidu*, « ce qui fait obstacle et empêche de passer ». Ce passage, ouvert ou fermé, est un opérateur de clôture ou de communication réglée entre des domaines contigus (la brousse dangereuse et le village protecteur) qui produit et entretient le sentiment d'être chez soi. Ce point de vue d'intériorité renforce la conception d'une clôture de l'espace-temps du groupe nécessaire à l'expression du principe d'identité, à l'exercice d'un pouvoir limité et à la légitime appropriation d'une quantité finie des ressources qui s'y trouvent encloses.

C'est la transmission qui, par le jeu des règles de résidence, de succession et d'héritage, assigne les segments de lignées à résidence dans des espaces territoriaux en emboîtements inclusifs, des domaines qui vont de la « maison-édifice-famille » (*gine-gonnó*), au « quartier-lignage » (*nḡjú-gin'na*), au « village-terroir » (*andá*) et, enfin, au « territoire clanique »⁵⁸ (*sála*).

LES RESSOURCES ET LEUR TRANSMISSION

La *gin'na*, sphère de transmission du patrimoine

Si l'on considère les modalités de transfert de biens et de services qui opèrent au sein du groupe de descendance local, on constate que celles-ci se ramènent au seul principe de la transmission qui s'exprime très

⁵⁸ Le territoire clanique regroupe plusieurs villages au sein desquels sont concentrées et/ou dispersées en différents quartiers les maisons-mères des grandes familles du « clan fondateur » (*tolú belem*).

précisément par le verbe *dinè*, « échoir à quelqu'un »⁵⁹. La transmission est caractérisée par diverses règles de coopération et de partage au niveau paritaire, et de prestation-redistribution et d'héritage-succession au niveau intergénérationnel. C'est la pratique, effective, des règles de transmission qui institue la *gin'na*⁶⁰ comme domaine patrimonial. Celles-ci, en effet, le constituent en un champ d'appropriation exclusive et de répartition limitée des ressources encloses. Car, les frontières sociales de la transmission excluent toujours ceux qui se trouvent au-delà mais, ce faisant, elles donnent à voir la totalité du groupe, à concevoir sa singularité et son intériorité.

L'héritage

C'est au niveau de l'héritage, « ce qui est passé » (*gálu*), et de sa « répartition » (*gambule*)⁶¹ que se joue, en partie, la continuité de la société locale. Ici comme partout ailleurs, l'héritage des biens du défunt par les héritiers, qu'on qualifie malicieusement de « ramasseurs de ce qui est passé » (*gálu balan*), engendre des stratégies d'exclusion qui s'expriment en termes d'appartenance et de légitimité. Indicateur précieux des limites pratiques de la grande famille, l'héritage est extrêmement sensible à l'évolution des valeurs et aux changements économiques, et les règles anciennes sont aujourd'hui diversement respectées.

Les objets de la transmission

« Auparavant, à l'occasion⁶² de l'héritage d'un chef de lignage tout ce qu'il possédait était partagé entre tous ses parents c'est-à-dire tous ses frères au même degré de descendance généalogique (*gin'na ba-ulun*). Son bien comprenait les membres de sa famille nucléaire (femmes et enfants) et ses possessions : des animaux et des objets qu'on met sous scellés avant le partage. La femme et les enfants étaient répartis par ordre d'âge entre les agnats et intégrés à leur famille nucléaire qui les prenait en charge. Aujourd'hui, la (ou les)

⁵⁹ La presque totalité du champ sémantique de la transmission se décline à partir de la même racine : ainsi, *dine*, « ce qui échoit » (et, en particulier, les caractéristiques de rôles, de statut, etc.) ; *dinindé*, « se répartir, se donner en partage » ; *dinendé*, « distribuer, faire participer » (KERVAN, 1982 a : 80).

⁶⁰ Si l'on poursuit la comparaison avec les institutions grecques anciennes, le registre général de la transmission *dine* se rapporte au « droit « coutumier » dogon » (*ode*) qui correspond très exactement à *thémis* « le droit coutumier qui règne dans la famille » que BENVENISTE (1969, t. II : 103) définit comme une « prescription qui fixe les droits et les devoirs de chacun sous l'autorité du chef du *gènos*. ».

⁶¹ Pour une description détaillée de l'héritage au village de Pélou, voir KERVAN (1991 b : 50-55) dont sont tirées les citations suivantes.

⁶² On procède au partage de l'héritage après les récoltes pendant les cérémonies du bile des fêtes de fin d'année.

veuve(s) est attribuée formellement à l'aîné des *ba-ulun* pour qui elle ramasse symboliquement un fagot de bois avant de décider ou non de rester. Quant aux enfants, ils sont attribués eux aussi aux *ba-ulun* qui deviennent leurs tuteurs. Ainsi l'aîné des garçons est confié à l'aîné des *ba-ulun* chez qui il accroche son sac avant d'aller ramasser un fagot de bois pour lui. Quant à l'aînée des filles, elle est confiée au cadet du précédent chez qui elle porte son panier avant d'aller puiser un canari d'eau. Après cette reconnaissance formelle de la tutelle des vieux de la *gin'na*, les deux orphelins retournent chez eux. S'ils sont capables de subsister par eux-mêmes, ils se prennent en charge mais les jeunes enfants, par contre, restent confiés aux plus proches des *ba-ulun* : qui sont les frères cadets (de même père et de même mère) de leur père défunt. »

La délimitation par le haut : la répartition du chef de lignage

« Les champs du défunt reviennent à la grande famille et c'est son occupant le chef de lignage qui les distribue, ainsi que les maisons auxquelles ils sont attachés, à ses cadets, chefs de famille, ayants droit selon leur rang d'âge. Mais si l'on veut prendre les champs il faut occuper la maison sinon il faut laisser les deux : la maison (le "bâti", *ginε*) et les "champs" (*minne*) sont indissociables, ensemble ils constituent le domaine familial. »

La délimitation par l'extérieur : la répartition du neveu utérin

« Quand les héritiers ayants droit sont réunis, ils convoquent un neveu utérin⁶³ classificatoire afin qu'il procède au partage. Celui-ci dépose devant chacun de ses oncles maternels, par ordre d'âge, la part⁶⁴ qui lui est échue selon son rang d'ainesse. Quand c'est terminé, l'aîné des héritiers demande au neveu de choisir sa part (un couteau ou un briquet). Après leur acceptation des parts, les héritiers s'en vont en laissant sur place leur part posée en tas et c'est le neveu accompagné de quelques autres qui effectue la livraison à leur domicile. »

L'ultime procédure d'attestation de l'appartenance lignagère

« Quand les neveux arrivent dans la cour d'un héritier, celui-ci dit en touchant la part de l'héritage qu'on lui apporte : "moi, je ne t'ai

⁶³ C'est un neveu utérin (*ledu-minne*) classificatoire qui est ici le répartiteur de l'héritage. Ce n'est qu'un aspect parmi d'autres de son rôle général d'intercesseur auprès de ses oncles maternels (*ledumbeñ*). Pour pouvoir remplir ce rôle, il doit être le neveu de tous dans la *gin'na*, il est donc logique qu'on le choisisse dans la descendance de la *gin'na* de l'épouse du fondateur. On désigne le « véritable » neveu utérin (le fils de la sœur) en le qualifiant de *ledu-minne-banu*, « neveu utérin rouge ».

⁶⁴ Ce sont les effets usuels qui sont ainsi distribués. Les habits de fête, les animaux, les fusils et les outils personnels sont laissés aux enfants garçons et filles qui se les partagent sous l'autorité de leur aîné. L'épouse ne reçoit rien de l'héritage de son mari. Un fils peut porter tous les habits de son père sauf le bonnet pour des raisons de bienséance et surtout, jamais, bien sûr, le cordon de culotte.

pas laissé, je t'ai accueilli" (*mi uñ pazalum, uñ segirim*). Cette phrase est très importante car elle signifie que le défunt est reconnu comme étant un membre, à part entière, de la famille. Si le père du défunt n'est pas un descendant en ligne patrilinéaire de l'ancêtre fondateur de la *gin'na*, les *ba-ulun* ne touchent pas la part d'héritage qu'on leur apporte, ils la laissent aux enfants du défunt. Cette attitude signale aux yeux de tous que le défunt n'est pas reconnu comme un "fils" de la lignée. Une autre manière de reconnaître l'appartenance lignagère du défunt consiste à toucher son cordon de culotte qui, à la fin, sera accaparé par l'aîné des *ba-ulun*. Le cordon de culotte est le symbole de la filiation patrilinéaire et "être de même cordon de culotte" (*põnnu sun turu m̃*) signifie être descendant d'un même ancêtre-homme » (KERVRAN, 1991 a : 52).

Les modalités de la transmission, qui sont culturellement déterminées par des rapports de filiation, de séniorité et d'aïnesse, se caractérisent par l'absence de réciprocité⁶⁵. En effet, si la nature et la quantité des biens transférés sont, en général, normalisées par la coutume, ces transferts ne s'effectuent pas en contrepartie et jamais en équivalence de quoi que ce soit : la transmission sous toutes ses formes paraît bien n'avoir rien de commun avec la réciprocité et encore moins avec l'échange⁶⁶. La transmission en tant que mode de circulation des ressources matérielles et symboliques est, me semble-t-il, une propriété constitutive des groupes organiques⁶⁷, ou qui se conçoivent comme tels, qu'elle délimite de l'intérieur.

Dans l'espace-temps de la frontière sociale : la réciprocité

C'est la validité reconnue du principe de transmission, des règles y afférent et des objets auxquels s'appliquent ces règles, qui assigne ces objets « à résidence » dans un espace social singulier. C'est elle aussi qui confère leur légitimité aux objets et au domaine que leur circulation délimite. Les exemples ethnographiques abondent qui décrivent

⁶⁵ En effet, pour qu'il y ait réciprocité au sens strict, les transferts doivent être de même nature et de quantités comparables : la parité de l'échange doit être strictement respectée et ne tolère guère de délai sous peine d'aliénation sociale. Je rejette, aujourd'hui, le concept de « réciprocité différée » par lequel j'avais, auparavant, essayé de caractériser les modalités de la transmission lignagère (BOUJU, 1984 : 19).

⁶⁶ Sauf peut-être de correspondre à un mode de circulation antinomique. Je considère qu'il serait préférable de réserver le terme de « transmission », qui n'est qu'une modalité de la circulation des biens et des services parmi d'autres, pour désigner les règles de coopération-partage et d'héritage-succession qui caractérisent le mode de circulation des ressources interne au groupe organique.

⁶⁷ À n'importe quel niveau de segmentarité. « Toutes les sociétés ont [...] établi des distinctions selon que la transmission se situe à l'extérieur ou à l'intérieur des groupes de parenté » (LAMAISON, 1991 : 714).

« l'étanchéité » de certaines sphères de circulation de ressources et l'interdiction (ou la réglementation tatillonne !) de consommer (avant qu'aient été accomplies les procédures de désacralisation des céréales par exemple) ou de convertir (échanger, troquer ou vendre) certains biens ou services en certains lieux, à certaines périodes ou à certaines personnes. Ces frontières sociales désignent, soit des passages interdits (cas des *regalia* ou des biens statutaires), soit des passages virtuels qui peuvent être empêchés temporairement sans être interdits (cas de certains biens de prestige, ou de marchandises comme le bétail). Ces frontières gèrent la circulation d'objets (mobiles) d'un domaine à un autre. C'est pourquoi les ressources ont, *a priori*, une existence légitime dans le champ de leur production-transmission ; arrivées aux confins de la sphère de transmission, les ressources qui circulent ne peuvent « franchir » cette frontière sans contrepartie⁶⁸. Au lieu-frontière, la transmission doit faire *retour sur elle-même* ; mais si la circulation des biens matériels doit continuer, seule la réciprocité empêche la dépossession en permettant que, simultanément, s'accomplisse le « retour » et le « franchissement ». À l'inverse des modalités de la transmission, celles de l'échange se caractérisent par la simultanéité du transfert réciproque qui s'effectue en contrepartie et en équivalence (MEILLASSOUX, 1977 : 143). Ce faisant, la réciprocité tisse entre les partenaires échangistes un lien social⁶⁹ qui préserve, théoriquement, leur autonomie. Si, en effet, la réciprocité est correctement accomplie⁷⁰, ils sont dégagés de toute obligation ultérieure et maintiennent leur autonomie, leur altérité originelle. D'où cette remarquable propriété de l'échange qui est de conjindre, sur certains plans, des unités séparées ; d'articuler des unités conçues *a priori* comme différentes ou discontinues et de les maintenir comme telles. Il s'ensuit que la réciprocité, qu'elle concerne l'échange des femmes, des biens, des signes ou des attitudes, est à la fois le signe et la réalité de « la limite du même et de l'autre ». Qu'on ne se méprenne pas, cette conjonction marque très profondément l'altérité d'« autrui » (*indé yama*), de « l'étranger » (*wɔnju-ne*), ou de « l'ennemi » (*kɔnnu-ne*) avec lequel on entre en interaction.

L'espace-temps de la frontière sociale est entièrement marqué par la réciprocité qui est, au moment de son instauration, un rapport des forces entre un intérieur et un extérieur. Le franchissement des limites se signale ainsi par un changement fondamental de principe d'action. Dans le

⁶⁸ Et en changeant de nature : en devenant « marchandise », par exemple.

⁶⁹ Cf. le *nexum* romain (LAMAISON, 1991 : 714). L'inversion ou le changement de normes d'action aux frontières du groupe est attesté pour d'autres formes d'interactions sociales que l'échange : ainsi, à propos du droit chez les anciens Grecs, « l'emploi de *dikè* montre justement que l'on sort de la famille même et qu'il s'agit de rapports avec d'autres groupements. Justice et droit sont strictement définis par les limites du domaine où ils s'appliquent » (BENVENISTE, 1969, t. II : 104).

⁷⁰ Je fais, ici, bien sûr, allusion à la dette.

meilleur des cas, c'est le don, commencé dans l'espérance de réciprocité mais, dans le pire des cas, qui n'est pas si exceptionnel, c'est l'extorsion, qui consiste à forcer un gain sans attendre de recevoir une part : ce qui est bien le contraire de la transmission.

L'ALLIANCE MATRIMONIALE ET SES DIFFÉRENTES SPHÈRES

La parenté dogon (*meré*⁷¹) relie *ego* à ses deux parents des deux côtés patrilatéraux et matrilatéraux, et les hommes aiment à répéter qu'ils sont « de même père et de même mère » (*ba-turu na turu*). L'ouverture exogamique, et donc la dépendance mutuelle des groupes qui se prennent des épouses, n'est que la première condition de la réciprocité : « si les hommes échangent des femmes, des signes et des biens, ils ne le font pas avec n'importe qui » (ZEMPLÉNI, 1990 : 202). Autrement dit, définir les partenaires de l'échange est impensable si on ne définit pas la sphère de réciprocité, c'est-à-dire sans qu'il y ait « fermeture » de cette sphère de réciprocité.

La *gin'na*, première sphère exogame

La *gin'na* est un groupe qui, du point de vue de la parenté, se définit par la prohibition du mariage⁷² à l'intérieur et la prescription de l'exogamie. La délimitation de cet « intérieur » est simple : tous les *ba-ulun* (hommes et femmes) descendant d'un même ancêtre⁷³, en ligne patrilinéaire, à la cinquième génération ne peuvent entretenir de rapports sexuels ni, *a fortiori*, se marier ensemble. Quant à l'extérieur, c'est tout le reste des Dogons⁷⁴. La prohibition du mariage interne, qui est considéré comme un inceste, a connu des exceptions qui viennent confirmer la règle :

« Il existe un village dogon bien connu dont le nom, *Sademme*, signifie littéralement "vulve de [ta] sœur". Cette expression est

⁷¹ *meré*, « la parenté », a peut-être une étymologie commune avec *mere*, « bas-ventre », ainsi que cette sentence permet de le supposer : « vraiment, nous sommes tous de même père et de même mère ; nous sommes sortis d'un seul et même ventre. »

⁷² Pris au sens précis : d'entretenir des rapports sexuels à des fins de procréation, *yana ja*, « prendre la femme ».

⁷³ L'ancêtre à la cinquième génération est désigné par le terme descriptif *mere tolo*, « il n'est plus dans la parenté » : ses descendants peuvent donc s'épouser. Avec la parenté matrilatérale *na-ulun*, le mariage devient de nouveau possible quand les descendants se réfèrent à un ancêtre commun, par alliance, à la troisième génération, *tirima-timbe*.

⁷⁴ Moins quelques clans frappés d'ostracisme pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer dans ce cadre.

ordinairement une insulte qui désigne l'incestueux "celui qui a commis l'acte sexuel avec sa sœur"⁷⁵. »

Selon TINTA (1993) cette intéressante étymologie se rapporte à l'origine même de la fondation du village qui aurait été due au bannissement de l'ancêtre fondateur « reconnu coupable d'une complicité d'inceste en laissant pratiquer un mariage entre cousins parallèles ».

Moins classique et plus intéressant est l'interdit appelé *yadi*, « l'eau de la femme », qui désigne le rapport social que doivent entretenir deux hommes (ou deux femmes) d'une même *gin'na* qui ont partagé, ne serait-ce qu'une fois, le même partenaire sexuel. Cette forme d'inceste « du deuxième type » conçue comme une « conjonction substantielle établie par l'intermédiaire d'un partenaire sexuel commun » (HÉRITIER-AUGÉ, 1991 : 347) est rendue manifeste, entre autres, au moment de l'héritage des veuves dans le patrilignage :

« [Au village de Veje] celui qui a épousé la veuve ne doit pas goûter de la bière qu'on verse dans le *bundɔ* du mari défunt, ni de la viande qui est sacrifiée sur ce *bundɔ*. [Au village de *pelu*] la veuve d'un défunt est également attribuée à l'un des *ba-ulun* mais pas à un homme qui est de la même *gin'na* que le défunt. Auparavant cela pouvait se faire, comme à Veje, mais quand l'homme qui avait épousé la veuve venait à décéder, son *bundɔ* n'était pas réuni aux autres *bundɔ* de la famille dans la *gin'na*. Il était déposé dans une autre maison, et cela donnait lieu à la fondation d'une nouvelle *gin'na* » (KERVRAN, 1991 a : 54-55).

La référence à l'ancêtre commun fondateur est donc doublement délimitante dans le temps et dans l'espace : verticalement d'abord, en procédant à la fondation d'une nouvelle maison-mère, on différencie la lignée des autres qui appartiennent au même clan ; horizontalement ensuite, en instituant le quartier abritant les descendants du fondateur comme une unité de résidence exogame.

La deuxième sphère matrimoniale

Aux degrés supérieurs de la hiérarchie segmentaire se pose l'intéressant problème du mariage entre lignées exogames appartenant à un même clan. S'il est clair que ces lignées n'ont plus de parenté en commun, il reste, néanmoins, qu'elles partagent le même patronyme (Karambé), une référence commune au même ancêtre (Kolu baba) et les mêmes interdits attachés aux mêmes divinités. Ce niveau d'identité, le clan, n'est pas simplement une vue de l'esprit de l'ethnologue à la recherche du segment manquant ! En fait, il est remarquablement

⁷⁵ De cette insulte, on n'entend guère qu'une seule autre variante : « vulve de ta mère » (*ng demme*). La culture dogon semble ne considérer l'inceste que du seul point de vue d'un homme avec sa mère ou avec sa sœur.

caractérisé, chez les Karambés, par la règle suivante : *Un homme d'une gin'na (exogame) peut épouser une femme, et seulement une, appartenant à une autre gin'na du même clan Karambé*, sous réserve, bien sûr, de n'avoir pas d'ancêtre en commun à la troisième génération à cause d'un précédent mariage. L'anecdote suivante témoigne du fait qu'on ne badine pas avec les règles d'exogamie, surtout si celles-ci sont garanties par la divinité ba-binou :

« Kédu Kundya [serviteur du ba-binou Dombado] a voulu lever l'interdit d'épouser deux femmes de *gin'na* différente mais appartenant au même clan karambé. Il prit donc, pour troisième épouse, une seconde femme de son clan et il fit le serment que si la tentative réussissait il offrirait, au bout de trois ans, un mouton au ba-binou. Mais avant terme, il est mort d'une vilaine manière car, frappé par le ba-binou, il est tombé d'un baobab la tête la première, et s'est fracassé le crâne⁷⁶. »

Cet échec, consécutif à une entreprise courageuse mais manifestement pleine de risques de la part du kédu, nous enseigne quelque chose de nouveau sur la parenté en général, qui n'est pas sans avoir de conséquences théoriques importantes : à savoir que l'exogamie, à un certain niveau de segmentation des groupes de descendance, est « légalement » partielle, c'est-à-dire que la règle de prescription/prohibition de mariage ne s'exerce pas absolument, mais de manière conditionnelle.

Cette discontinuité dans l'espace-temps d'exercice de la règle nous signale que tous les non-parents ne le sont pas au même titre et ne sont pas, non plus, épousables au même titre. Cette règle d'alliance, à *prohibition conditionnelle* mais bien réelle, témoigne remarquablement, elle aussi, du « déplacement des limites du même et de l'autre ». Sur ce thème, mais à propos des Senoufos Nafaras, ZEMPLÉNI (1991 : 206) s'interroge ainsi : s'il est vrai que la prohibition de l'inceste ouvre et oblige l'humanité à l'échange, « *it only displaces the limits of the same and the other, of inside and outside. Is it mere chance that so many men see their original culture [...] as a more or less closed sphere of 'endogamous' sharing?* ». L'identité se décale, en même temps que l'altérité, vers un niveau supérieur d'emboîtement segmentaire qui confère à la notion de clan quelque pertinence conceptuelle. Bien. Mais comment interpréter le principe qui préside à ce déplacement ? Les résultats

⁷⁶ Peut-être convient-il de faire remarquer à ceux qui sont moins familiers des cultures sahéliennes que le fait de décéder à la suite d'une chute d'un arbre est une des plus « mauvaises morts » qui soient puisque le défunt devra être enterré « à part » ; comme un incestueux, par exemple, qu'on ne met pas en terre à son décès, ou en caverne selon les lieux, mais dans un tronc creux de baobab. C'est dire que le drame n'a rien à voir avec un accident : il est interprété par tous comme une grave sanction de la puissance sacrée (ici le binou) et sa conséquence est que le défunt ne sera « pas très bien » ancestralisé.

de quelques inventaires⁷⁷ matrimoniaux, réalisés il y a quelques années, permettent d'apprécier l'incidence de cette règle de prohibition conditionnelle du mariage dans le clan sur la structure matrimoniale réelle :

« Pour les Dogons *kolun* Karambés de Sibi-sibi j'ai pu constater une forte tendance à l'endogamie de clan puisque 59 % des mariages recensés (n = 142) avaient été effectués entre Dogons Karambés du même clan. Moins surprenant, par contre, était le constat d'une importante endogamie locale : 50 % des mariages avaient été conclus avec six villages-terroirs voisins, dessinant ainsi une aire matrimoniale ayant, au maximum, 10 km de rayon.

Les comptages effectués plus récemment dans quatre villages dogons *gesum Warma* de la région du Kibgo au Yatenga burkinabè donnent des résultats très semblables à ceux de Sibi-sibi en ce qui concerne le pourcentage des mariages intraclaniques effectués dans chacun des villages : Doré (55 %), Thiou (52 %), Tou (38 %), Tendre (34 %). Les villages de Thiou, Tou et Tendre sont situés à la frontière du Mali et du Burkina Faso. Les différences de pourcentage peuvent être expliquées, pour les valeurs les plus faibles, par la situation frontalière : d'une part, Tou est très proche du territoire des Dogons *gurum* de Koro avec lesquels ils se marient ; et, d'autre part, Tendre se marie avec les Dogons *gurum* du village de Kaïn. »

Ces résultats indiquent clairement une double tendance à l'endogamie locale (si aucun interdit ne vient s'y opposer) et à l'endogamie de clan (si le choix en est possible). Ce que ces chiffres ne montrent pas mais que nous avons observé partout, c'est que tout village abrite un quartier (au minimum une grande famille) de neveux utérins classificatoires d'un clan différent de celui des fondateurs du village. Nous avons entrevu le rôle que jouent les utérins dans la procédure d'héritage, mais ils en jouent d'autres, tout aussi importants, sur différents plans rituels⁷⁸. On peut même considérer qu'il est de règle pour un village dogon de posséder un quartier peuplé « d'enfants de sœurs ». Les neveux utérins sont des parents, certes, mais ils sont quand même, et c'est ce qui fait leur intérêt au plan rituel, des gens d'un autre clan. La stratégie qui consiste à installer des neveux utérins dans un quartier du village permet, entre autres, de satisfaire simultanément, et en toute légitimité, à l'exigence d'exogamie lignagère et au plaisir de l'endogamie locale ! Ainsi que le montrent les quelques chiffres présentés plus haut, la tendance endogame est d'abord clanique et ensuite villageoise. La confi-

⁷⁷ En 1980, à Sibi-sibi, j'ai effectué un dénombrement exhaustif des mariages existants (n = 142) à l'occasion d'un recensement de la population villageoise. Par contre, les chiffres concernant les Dogons *gesum* du Yatenga ont été recueillis à ma demande, en 1989, par mademoiselle Blandine Bila, étudiante burkinabè en sociologie.

⁷⁸ En particulier, les rôles de pacificateurs de conflits, d'intercesseurs et de purificateurs auprès des divinités.

guration idéale selon les Dogons serait, qu'en plus, les neveux utérins soient du même clan : alors la grande boucle de l'identité se refermerait sur elle-même dans le sentiment confortable de n'être chez soi qu'entre soi. Mais, comme le ba-binou dans sa toute puissance délimitante s'y est opposé, il reste malgré tout quelques mariages à conclure avec d'autres clans dogons.

L'ultime sphère de l'alliance matrimoniale

L'ensemble des clans dogons qui se prennent des épouses les uns les autres⁷⁹ délimite les frontières d'une aire matrimoniale. Dans les cinq villages que j'ai pris en exemple, les mariages entre Dogons ont donné les fréquences suivantes :

« À Sibi-sibi, on a pu constater une endogamie ethnique totale : 100 % des mariages recensés (n = 142) avaient été effectués entre Dogons.

Dans le Kibgo burkinabè : 100 % des mariages réalisés dans les villages de Doré, Thiou et Tou sont endogames au niveau ethnique. Par contre, à Tendre, on observe "seulement" 84 % de mariages ethniquement endogames : les Dogons de Tendre vivent au milieu des Mossis avec lesquels ils échangent les femmes (16 %). »

Ainsi, même au Yatenga, qui constitue pourtant la frontière orientale du peuplement dogon et où celui-ci est en interaction constante avec des étrangers mossis, kouroumbas, samos-mandeyas, peuls, toucouleurs et *kalamse-samwoya*, il y a fort peu de mariages effectués avec des membres d'une autre ethnie. La frontière du peuplement se redouble donc d'une autre qui signale la borne extrême de l'aire de partage matrimonial : le lieu de la clôture de la réciprocité, celui de la fermeture de la société.

Alliance politique et parenté à plaisanterie

« [...] Avec les gens de ɔru, les Kasogés de Soninghé, avec une partie des Gindos de Nombori et avec les Sagaras Togos de Dourou, "on ne se marie pas ensemble" (*tumɔn jeyyeleñ*). Nous nous sommes trahis et entretués les uns les autres. C'est pour cela que l'alliance à plaisanterie, le "grand interdit" (*dama-gâ*) "est entré entre nous". Nous sommes "alliés" (*dama-gan*, ou *mɛ-mɛn*) car nos clans ont conclu le "pacte secret" (*sɔ mɛ-mɛ*)⁸⁰ et, bien que nous ne soyons "pas de même famille" (*tɔgú túru lañ*), nous sommes tous de "même ascendance" (*ba-ulun turu*). »

⁷⁹ L'expression dogon signifiant « s'intermarier » dit très exactement cela : *be lè emme lè tumɔn jeyye*, « eux et nous on se prend [les femmes] réciproquement ».

⁸⁰ Prêter serment se dit *mɛ-mɛ ña*, « tirer profit du [ou manger le] *mɛ-mɛ* » ou *binú ña*, « tirer profit de binou ».

L'alliance à plaisanterie (*dama-ga*⁸¹) consiste en un pacte d'alliance politico-rituelle passé entre deux villages, deux clans, deux tribus dogons ou même deux ethnies⁸². En simplifiant quelque peu, on peut dire que l'alliance à plaisanterie s'est instaurée entre clans voisins avec lesquels on entretenait, au moment du pacte, des relations matrimoniales intenses. Les relations finissent par se dégrader, presque toujours pour cause de concurrence dans l'appropriation des ressources et notamment de l'espace, pour s'achever en un affrontement sanglant auquel l'alliance à plaisanterie vient mettre un terme. Le pacte est garanti par une « ordalie » (*binú sɔɔ*) qui punit de mort tout transgresseur des termes de l'alliance. « L'alliance exacte » (*dama-gà tɔy*), comme disent les Dogons, interdit généralement de « verser le sang de l'autre » et surtout de « s'asseoir ensemble sur une même natte » c'est-à-dire qu'elle prohibe tout rapport sexuel, et *a fortiori*, tout mariage entre les alliés *dama-gan*⁸³. De façon plus caricaturale que les neveux utérins ou les « alliés d'alliés » (*gala*)⁸⁴, les alliés à plaisanterie sont tenus d'adopter réciproquement un comportement grossier et irrespectueux de leurs biens propres⁸⁵. « L'allié à plaisanterie apparaît donc une nouvelle fois comme un « double inversé », situé de l'autre côté d'une frontière » (JOLLY, 1993 : 193). Comme des parents d'une même *gin'na*, on ne peut « s'asseoir sur une même natte »⁸⁶, ni se tuer, on se prêle assistance aussi et on puise librement (quoique symboliquement) dans le « bien commun ». Mais comme pour l'étranger avec lequel il est prohibé de se marier et contrairement à tous les usages entre parents, on manque de respect à l'autre et on fait mine de le piller. Les pratiques, bien connues, d'inversion des normes d'attitude et de comportement qui caractérisent cette institution rappellent à tous que, dans le passé, toutes les bornes ont été réciproquement franchies. Elles signifient aussi, aujourd'hui, que les *dama-gan*, même s'ils ne sont plus des parents par alliance, restent quand même des alliés politiques. Même s'ils se sont entretenus, ils furent apparentés : ils ne sont pas étrangers les uns aux autres.

⁸¹ *magu* en *tɔɔ sɔ*, *gara* en *tege kã* et en *diamsay*. Pour plus de détails ethnographiques, je renvoie aux très beaux textes recueillis par JOLLY (1993 : 189-195).

⁸² Le seul cas que je connaisse pour les Dogons est celui des Bozos Solognos du Macina.

⁸³ Néanmoins, d'un groupe à l'autre, les termes du pacte peuvent varier. TINTA (1993) rapporte ainsi l'instauration à Doumbogou d'un pacte entre les immigrants *Arugwem* et leurs hôtes autochtones *dogulu* : ils ont posé entre eux un interdit du binou (*binú dama danda*) qui, tout en leur permettant de se marier entre eux, leur interdisait de procéder à l'enlèvement d'une femme fiancée ou mariée par l'autre partie.

⁸⁴ Sur les relations à plaisanterie entre alliés d'alliés, voir BOUJU (1984 : 233).

⁸⁵ Les alliés jouent, l'un pour l'autre, le rôle de pacificateur des conflits mais aussi le « rôle de purificateur lorsqu'une offense a été commise envers le totem ; intervention bruyante aux funérailles [...] le *mangu* a pris un aspect de plus en plus politique » (PAULME, 1988 : 289).

⁸⁶ Dans le sens tel qu'il a été défini plus haut.

Les frontières matrimoniales de l'ethnie

Ceux que les Dogons désignent comme étrangers sont considérés comme étant d'une « race différente »⁸⁷ avec laquelle, littéralement, « on ne se prend pas les femmes » (*tumɔn ya-jeyyeleñ*). C'est évidemment le cas des gens de « caste », mais c'est aussi celui des descendants d'esclaves d'origine dogon, ou des Dogons « gâtés » par mésalliance avec des gens de caste (dans ce cas, on les dit « mélangés », *ligijun*) ou encore avec des gens considérés comme porteur d'une « souillure »⁸⁸.

Apparemment, on ne peut pas attribuer la prévalence de l'endogamie ethnique dans la sphère matrimoniale à l'exercice d'une règle la prescrivant. Cependant, si l'on a pu observer sur une décade, et en des lieux distants, des taux d'endogamie ethnique proche de 100 %, cela revient à constater l'effet d'une pratique sociale « statistiquement dominante » : celle par laquelle les clans dogons *se prennent*⁸⁹ *des épouses continûment et exclusivement entre eux*. En fait, la formulation d'un interdit matrimonial ne sert qu'à empêcher un acte possible et l'idée même de se marier avec un(e) étranger(e) est tellement inconcevable⁹⁰ en milieu rural dogon que nul ne songe à mentionner cette prohibition fondamentale parmi la liste des interdits matrimoniaux.

On comprend maintenant comment la délimitation de l'aire matrimoniale dogon circonscrit, de l'intérieur, un « espace ethnique » endogame dont la limite extérieure se manifeste par l'inversion du principe d'action. Cette inversion, par contre, s'énonce effectivement sous la forme d'une prohibition de l'exogamie : *Il n'est pas bon de se marier avec un étranger*.⁹¹ En ce lieu limite de l'espace social, la règle interne à la *gin'na* qui est celle d'une *prescription continue de l'exogamie* s'inverse pour devenir *prohibition continue d'exogamie*. Le lieu de la frontière ethnique est signalé par l'inversion qui ne porte pas sur

⁸⁷ *ɩɔgú sɪ dɛn* : progéniture / « origine » (terme bambara) / différente.

⁸⁸ Tel le groupe ostracisé des Manadonnos (*Kalamse* en langue *moore*, *Samwoya* en langue *sā*) dans lequel on trouve certaines familles dogons.

⁸⁹ Cela n'exclut pas qu'avec certains clans dogons, et pour des raisons historiques, la réciprocité matrimoniale se réalise sur le mode du rapt.

⁹⁰ La conception endogame est la seule qui soit légitime en milieu rural dogon (qui représente au moins 90 % de la population dogon totale !).

⁹¹ Ainsi en témoignent ces déclarations recueillies aux frontières du peuplement dogon auprès d'un informateur tellem Ganamé (du quartier Baba zaka, village de Ségué-fulgo, Yatenga, Burkina Faso) : « Avant, on se mariait avec les Dogons (*akivo*) mais comme [maintenant] on se marie avec les Mossis, les Dogons refusent de se marier avec nous ». De la même manière, « Si un Dogon Pujugo Kosiwe épouse une femme mossi, il ne peut plus descendre dans le puits sous peine de mort ; car le génie d'eau (*lombo*) le prend » [Chef *samwoya*, quartier Sore Yaro, village de Loroni, Sourou, Burkina Faso].

le principe (qui reste l'exogamie) ni sur la continuité de son exercice mais sur la règle sociale elle-même (passage de la prescription à la prohibition).

Le groupe ethnique est ici défini par une sphère matrimoniale qui se referme sur elle-même. L'emboîtement des sphères d'intermariage s'achève sur une double inversion : l'interdiction d'endogamie qui caractérise la sphère sociale élémentaire⁹² s'inverse au niveau de la sphère matrimoniale la plus large pour devenir prescription d'endogamie interne qui est simultanément prohibition d'exogamie à l'extérieur. Seule cette dernière formulation est repérable à partir des pratiques matrimoniales observables, et l'analyse contrastive des indicateurs montre bien l'existence, de fait, de la première proposition. C'est bien le même principe (celui de l'alliance matrimoniale) que l'on voit s'appliquer selon une règle rigoureuse de prohibition à usage interne (au niveau élémentaire de ce système segmentaire) qui ouvre le groupe et le contraint à la réciprocité ; et à usage externe cette fois (au dernier niveau de l'emboîtement segmentaire) pour refermer cet ensemble sur lui-même et constituer ainsi l'ethnie.

L'extension maximale de cette sphère matrimoniale dessine les frontières du « pays dogon » (*dɔgɔ́ gandá*) et de sa « langue »⁹³ (*dɔgɔ́ sɔ́*). Ces frontières sociales sont des passages interdits (sous peine d'exclusion et de changement d'identité) ou simplement empêchés selon les événements historiques ou climatiques, mais ce furent toujours des lieux d'interaction réglée avec l'Autre.

EN GUISE DE CONCLUSION

L'appartenance ethnique analysée à partir des représentations, des catégories et des pratiques sociales dogons se présente comme une forme politique ancienne, et apparemment très répandue, d'assignation d'identité en référence à la continuité d'un groupe. Sa particularité tient probablement à ce que, pour assurer la reproduction de la vie sociale, elle s'appuie sur un processus général de transmission qui repose essentiellement sur diverses conceptions et réalisations du principe d'hérité. Il subsiste, pour finir, un problème que j'ai posé sans le résoudre, c'est celui des emboîtements de niveaux, caractéristiques de la hiérarchie segmentaire⁹⁴. J'ai en effet parlé de délimitations « de l'intérieur »,

⁹² Cette unité n'est élémentaire que par rapport au modèle des sphères matrimoniales que je viens de mettre en place.

⁹³ Car c'est d'abord avec leur mère que les jeunes enfants apprennent à parler.

⁹⁴ Qui articule les groupes de descendance localisés et exogames entre eux pour constituer des clans et ainsi de suite, jusqu'au niveau de l'ethnie.

« à l'intérieur », etc. Cette référence traduit un point de vue fondamental de l'identité qui exprime aussi un parti-pris d'autonomie vis-à-vis de l'extérieur, c'est-à-dire la libre manifestation d'une existence propre. Les manifestations d'autolimitation (dont on a vu qu'elles consistent essentiellement en prohibitions à usage interne) constituent le groupe et lui donnent sa définition endogène. Cette délimitation du groupe par l'intérieur se double souvent d'une autre qui, inversement, procède par l'extérieur. Sa mise en œuvre est, dans cet exemple dogon, le fait des divinités locales qui agissent de l'extérieur comme puissances délimitantes pour confiner le groupe à l'intérieur de ses limites. Se voir imposer ses limites propres par une puissance extérieure est toujours, et surtout, caractéristique d'une situation de subordination et de soumission à cette puissance⁹⁵. Le paradoxe de cette position « d'extériorité endogène »⁹⁶ que les divinités locales occupent n'est qu'apparent. Depuis *Homo hierarchicus*, nous savons qu'il exprime le principe hiérarchique⁹⁷ et qu'il constitue la condition de possibilité d'une véritable transcendance (DUMONT, 1966 : 396-403). D'ailleurs, l'analyse que Dumont propose du principe hiérarchique s'applique parfaitement au principe de segmentarité dont j'ai montré qu'il opérait à tous les niveaux⁹⁸ de déclinaison de l'identité dogon. Précisément, la logique segmentaire me semble être l'expression même du « processus temporel de différenciation » que DUMONT (*idem* : 401) invoque pour distinguer la relation hiérarchique de la simple relation distinctive. En effet, tous les mythes d'origine nous répètent inlassablement que les ancêtres fondateurs sont hiérarchisés les uns par rapport aux autres selon le principe général de *rangement en fonction de l'antériorité dans l'ordre d'émergence*. Une fonction essentielle de ces mythes fondateurs semble être, actuellement, de légitimer la « relation englobant-englobé » (*ibid.* : 401) que les groupes de descendance, qui se réfèrent à ces ancêtres, entretiennent entre eux. Dans cette relation entre l'ensemble et l'élément « la totalité préexiste et il n'y a pas de substance » (*ibid.* : 400-401). Si tel est bien le cas, l'ethnie pourrait correspondre à cette totalité, à ce niveau supérieur d'englobement qui unifie l'ensemble des groupes de descendance emboîtés.

À ce point de l'analyse, la notion de limite et son principe, la délimitation, que j'ai systématiquement invoqués pour rendre compte des phé-

⁹⁵ Ce qu'exprime très clairement le rapport social aux interdits.

⁹⁶ Que ce soient les ancêtres ou les génies, le discours les associe toujours au passé du monde phénoménal dont les traces (ruines et sites anciens) constituent, en quelque sorte, l'actualité du monde invisible.

⁹⁷ « [...] une catégorie [la supérieure] inclut l'autre [l'inférieure], qui réciproquement l'exclut » (DUMONT, 1966 : 399).

⁹⁸ « Il est vrai pourtant que la différenciation n'altère pas le cadre global donné une fois pour toutes : dans un schéma hiérarchique on peut multiplier les emboitements sans altérer sa loi » (DUMONT, 1966 : 400).

nomènes sociologiques en cause peuvent faire l'objet d'une tentative de définition. Ainsi, en tant qu'opérateurs idéels ou matériels de discrimination sociale, il est possible de leur attribuer les caractéristiques suivantes : 1) C'est l'exercice de la règle sociale en tant que relation de prescription ou de prohibition, établie entre un élément mobile (une personne, un groupe, une ressource économique, etc.) et un principe⁹⁹ abstrait ou immuable (la filiation, la réciprocité, la transmission, le partage, etc.) s'appliquant à ce mobile, qui réalise la délimitation (GUÉRY, 1991 : 177). 2) La délimitation opère par disjonction (le système segmentaire, l'essaimage, l'héritage, etc.) de ce qui est conçu comme un continuum (la filiation unilinéaire, la parenté, l'espace exploitable, etc.) et/ou par conjonction (l'alliance matrimoniale, le pacte d'alliance à plaisanterie, etc.) d'objets, d'éléments ou d'entités conçus, a priori, comme séparés, différents ou discontinus (individus, familles-maisons, quartiers-lignages, territoires claniques, « ethnies », etc.). Cette opération (de disjonction/conjonction) est endogène et simultanée et réfère à une double orientation interne et externe¹⁰⁰. 3) L'exercice de la règle se réalise en pratiques sociales observables dont les limites s'accomplissent toujours dans l'espace et dans le temps. Du point de vue temporel, les caractéristiques de toute pratique sont donc la continuité et/ou la discontinuité de leur exercice, qui renvoient à une logique de l'avant et de l'après ou de la périodisation. De ce point de vue, le passage, légitime ou non, de la continuité à la discontinuité (ou inversement) d'une pratique sociale marque souvent le franchissement d'une borne symbolique. Du point de vue spatial, l'exercice d'une pratique sociale détermine, de facto, une aire géographique dont la frontière est rendue manifeste par l'inversion de la règle s'appliquant au principe commandant cette pratique : le passage de la prescription à la prohibition (ou inversement) renvoie à une logique sociale du dedans et du dehors propre à cette pratique.

L'ethnie n'est donc pas un « groupe organique » : c'est un projet culturel et une conception politique de l'identité. Sur le terrain et dans l'univers des discours émiques, l'identité ethnique est surtout une catégorie de l'assignation et de l'attribution qui organise, actuellement et de manière fort dynamique, des mécanismes de dichotomisation servant à penser la différence et l'identité des groupes sociaux. Mais j'espère avoir aussi montré que l'identité ethnique est autre chose qu'un discours. Elle n'est, en effet, acquise, ni automatiquement, ni même

⁹⁹ C'est-à-dire une proposition première postulée par la culture, réglant les rapports des hommes entre eux ; les rapports des hommes aux ressources du milieu naturel et les rapports des hommes aux ressources symboliques.

¹⁰⁰ Mais il existe aussi, bien sûr, la possibilité d'un processus exogène de délimitation qui s'exerce de l'extérieur pour imposer des limites à un groupe et le confiner à l'intérieur de celles-ci (dans le cas d'une domination opérée par une puissance politique ou religieuse étrangère, par exemple).

une fois pour toutes et, ainsi que l'ont bien vu BARTH (1969 : 15) et ZEMPLÉNI (1990 : 208), les unités sociales constitutives de l'ethnie doivent, sous peine de disparaître, se perpétuer par une validation et une expression itératives de leur singularité. À mon tour, j'ai essayé de montrer que la perpétuation des identités lignagères, claniques ou tribales dépendait étroitement de la transmission s'exerçant par les règles de dévolution (au niveau diachronique) et les règles de coopération-partage (au niveau synchronique) effectivement mises en œuvre en leur sein. En revanche, la continuité de l'identité ethnique comme réalité idéologique me semble dépendre étroitement de « l'étanchéité » des frontières matrimoniales. Celle-ci se réalise en pratique par une inversion de la règle sociale constitutive du groupe local de descendance : la prohibition de l'endogamie devient *prohibition de l'exogamie* ou, si l'on veut, *prescription de l'endogamie*. Il serait aisé, en ce domaine, d'adopter une conception circulaire de la causalité. Cependant, et comme en témoignent, superbement, tous les métissages, ce n'est pas parce qu'on est ethniquement différent qu'on ne se transmet rien, mais, ainsi que mon analyse de la transmission et du mariage tente de le montrer, c'est bien parce qu'on ne se transmet rien et qu'on ne partage rien que la différence ethnique peut apparaître comme une réalité.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE (J.-L.), M'BOKOLO (E.), 1985 — *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, éditions La Découverte, 227 p.
- BARTH (F.), éd., 1969 — *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. London, Little, Brown and company, 153 p.
- BENVENISTE (E.), 1969 — *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, Les éditions de Minuit, coll. Le sens commun, t. I- « économie, parenté, société », 376 p., t. II- « pouvoir, droit, religion », 329 p.
- BONTE (P.), IZARD (M.), dir., 1991 — *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, 755 p.
- BOUJU (J.), 1984 — *Graine de l'homme, enfant du mil*. Paris, Société d'ethnographie, coll. Sociétés africaines, n° 6, 254 p.
- BROMBERGER (C.), 1988 — « Comment peut-on être Rasti ? Contenus, perceptions et implications du fait ethnique dans le nord de l'Iran ». In : *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, éditions du CNRS, coll. colloques internationaux.
- COHEN (A.), 1974 — « The Lesson of Ethnicity ». In Ders., éd. : *Urban Ethnicity*, London : 9-24.
- DUMONT (L.), 1966 — *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard, coll. Tel, 449 p.
- GUÉRY (F.), 1991 — « Le dieu Terme et nous ». In : *Frontières et limites : géopolitique, littérature, philosophie*, Paris, Espace international Philosophie, Centre Georges-Pompidou : 169-186.

- HANDMAN (M. E.), 1991 — « Propriété ». In BONTE (P.), IZARD (M.), dir. : 605-606.
- HÉRITIER-AUGÉ (F.), 1991 — « Inceste ». In BONTE (P.), IZARD (M.), dir. : 347-350.
- JOLLY (E.), 1993 — *Textes dogon. Traduits et annotés*. Annexes 4 et 5, 195 p., *multigr.*
- KERVAN (M.), 1982 a — *Dictionnaire dogon Donno so. Région de Bandiagara*. Bandiagara, Paroisse catholique, 514 p., *multigr.*
- KERVAN (M.), 1982 b — *Chants de la mort chez les dogon Donnon, région de Bandiagara. I. Les chants du gummo-wolo et du gummo-sogo*, Bandiagara, Paroisse catholique, 55 p., *multigr.*
- KERVAN (M.), 1989 — *La célébration de la levée de deuil. Les rites du dannyi chez les dogon de Pelu*. Bandiagara, GRCD, Paroisse catholique, 172 p., *multigr.*
- KERVAN (M.), 1991 a — *Les fêtes du bile chez les dogon du Kamma, dans les villages de Pelu et Veje*. Bandiagara, GRCD, Paroisse catholique, 19 p., *multigr.*
- KERVAN (M.), 1991 b — *Les funérailles et le Yimu-komo chez les dogon du kamma dans les villages de Pelu et Veje*. Bandiagara, GRCD, Paroisse catholique, 60 p., *multigr.*
- LAMAISON (P.), 1991 — « Transmission. II- Les formes de la transmission ». In BONTE (P.), IZARD (M.), dir. : 713-714.
- LEACH (E.), 1961 — *Rethinking anthropology*. Londres, Athlone Press (trad. fr. : *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1968).
- LENCLUD (G.), 1991 — « Transmission. I- Culture et transmission ». Suivi de « Transmission. III- Héritage ». In BONTE (P.), IZARD (M.), dir. : 712-713.
- MEILLASSOUX (C.), 1977 — *Terrains et théories*. Paris, éditions Anthropos, 344 p.
- OLIVIER DE SARDAN (J. P.), 1989 — Le réel des autres. *Cahiers d'études africaines*, 113 : 127 -135.
- PAULME (D.), 1988 — *Organisation sociale des dogon*. Paris, Jean Michel Place, 599 p.
- POUILLON (J.), 1991 — « Tradition ». In BONTE (P.), IZARD (M.), dir. : 710-712.
- RACHET (G.), 1992 — *Dictionnaire de la civilisation grecque*. Paris, Larousse, nouvelle édition revue, augmentée et corrigée, 254 p.
- TINTA (S.), en collaboration avec BOJU (J.) et PAIRAULT (C.), 1990 — *Enquête socio-sanitaire dans le cercle de Bandiagara (1989-1990)*. Bamako, INRSP, 85 p., *multigr.*
- TINTA (S.), en collaboration avec TOGO (A.), 1993 — *Créer un centre de santé communautaire? Le cas de Kamba (arrondissement de sangha)*. Bamako, ministère de la Santé, de la Solidarité et des Personnes âgées-INRSP, 56 p., *multigr.*
- VERDON (M.), 1991 — « Groupe de descendance ». In BONTE (P.), IZARD (M.), dir. : 310-313.
- ZEMPLÉNI (A.), 1990 — How do societies and corporate groups delimit themselves? A puzzle common to social and medical anthropology. *Culture Medicine and psychiatry*, 14 : 201-211.

Trames d'appartenances et chaînes d'identité

Entre Dogons et *Moose* dans le Yatenga
et la plaine du Séno (Burkina Faso et Mali)

BRUNO MARTINELLI*

Nous présentons ici l'un des volets de recherches comparatives sur les identités collectives en milieux dogons et *moose* (mossis) de la plaine du Séno (Mali) et du Yatenga (Burkina Faso). Ces régions adjacentes semblent, de prime abord, fournir des cadres pertinents au repérage de contrastes socioculturels. Les appartenances font référence à la maîtrise de langues communes : le *moore*, langue des *Moose* au sens large, au Yatenga, et le *dyamsay*, langue des Dogons septentrionaux et orientaux, dans la plaine du Séno¹. Deux langues subsistent de manière résiduelle, ce sont : l'*akurumfe* ou *fulle/fulre*, langue des *fulse/kurumba*, et le *kalāndre*, langue d'une population appelée *kalamse* par les *Moose*, *nōngom* par les Dogons, *pana* par les Samos et qui se nomme elle-même *sāmbogho*. Vues de haut, les limites linguistiques se superposent à des découpages géographiques et historiques qu'une cartographie culturelle pourrait formaliser par simple effet de dénomination toponymique et ethnonymique (fig. 1). Les ensembles locaux et les groupements régionaux nous mettent pourtant en présence de peuplements complexes et mouvants ainsi que d'un continuum de sociétés où les différences s'expriment par variations progressives sur des substrats communs. Les mécanismes de constitution et de reproduction des sociétés du Yatenga et du Séno doivent être conçus comme l'effet de relations, translations et échanges qu'exprime assez bien le concept de « chaînes de sociétés » avancé par AMSELLE (1977 : 275) puis par AMSELLE et M'BOKOLO (1985 : 23, 34). Les notions d'identité, d'appartenance, *a fortiori* d'ethnicité, exigent donc d'être appréhendées avec des critériologies plures et croisées.

* Ethnologue, université de Provence Aix-Marseille-1, Centre des lettres et sciences humaines, 29, av. Robert-Schumann, 13621 Aix-en-Provence.

¹ Sauf lorsque le contexte de la phrase ne laisse aucun doute, nous indiquerons les langues de référence des termes vernaculaires par les lettres (M) pour *moore* et (D) pour *dyamsay*.

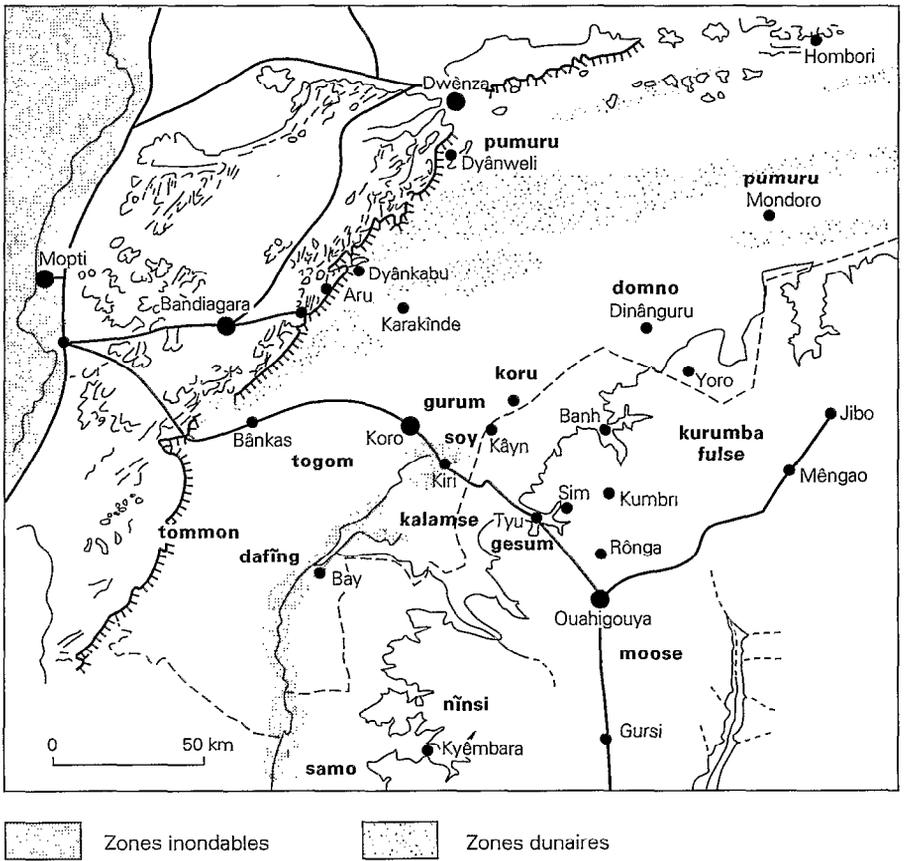


FIG. 1 — Principales populations et localités de la plaine du Séno et du Yatenga.

Comment opèrent les délimitations d'identités et d'altérités dans ce contexte ? Les identités, au sens large, sont l'une des dimensions de la dynamique sociale. Elles sont inscrites dans des réseaux de relations (transferts sociaux, agrégats sociétaux, territorialisation, échanges, affiliations, etc.) qu'il faut explorer en totalité pour livrer la clef de leur fonctionnement. Nous distinguerons les appartenances et les identités, en un sens plus étroit, comme deux niveaux intéressants de délimitation pertinente. Appartenances et identités sont, selon des modalités différenciées, objets de discours, de perception et de représentations mentales.

L'appartenance ne se réduit donc pas à des degrés plus ou moins intenses de conscience et d'intentionnalité collectives valorisant certains caractères ou traits culturels (CENTLIVRES, 1980 ; BROMBERGER, 1988). Les appartenances s'expriment par des conduites finalisées, des

adhésions sélectives et stimulatrices, des solidarités, à l'arrière-plan desquelles fonctionnent des cadres d'organisation sociale. Nous verrons comment les systèmes lignagers, les processus d'inscription territoriale, les mécanismes d'affiliation structurent les niveaux d'insertion déterminants pour les sociétés dogons et *moose*. Pour les sociétés de cette partie de la Boucle du Niger, ces processus ont été régulièrement réactivés au cours des phases de déstructuration et de restructuration sociales qu'ont imposées les événements historiques.

Les identités s'appuient sur des ensembles de traits diacritiques : onomastique, marqueurs, stéréotypes, emblèmes, styles. L'usage de certains de ces concepts a été défini par BROMBERGER (1985, 1988) dans le cadre de travaux sur les identités collectives dans le Ghilan iranien (méthode reprise récemment sur des exemples provençaux par DUFOUR et SCHIPPERS, 1993). Nous reprendrons à notre compte les concepts de marqueurs et de stéréotypes avec des définitions et des applications sensiblement différentes, en fonction des caractéristiques propres aux sociétés que nous étudions. Les marqueurs sont des traits construits et codifiés pour répondre à une fonction de repérage et d'identification dans des contextes déterminés d'interaction et de symbolique sociales (assignation statutaire, spécialisation fonctionnelle, assistance mutuelle, rivalité, plaisanterie, etc.). Les stéréotypes sont des unités de discours standardisées et des schèmes de représentations comportant un double contenu d'information et d'évaluation dans les rapports à soi et aux autres. Les stéréotypes se rattachent plus que les marqueurs à des savoirs historiques ou mythologiques. Marqueurs et stéréotypes trouvent leurs sources privilégiées dans la culture matérielle, les pratiques alimentaires, les comportements rituels, les récits mytho-historiques, etc.

Les identités maximales s'appliquent à des unités sociales situées dans l'espace et dans le temps. C'est le niveau où opèrent le plus nettement les marqueurs et les stéréotypes en corrélation avec les savoirs historiques et mythologiques. Au niveau des sous-ensembles régionaux et locaux, les identités tendent à s'organiser sur différents modes. Elles se définissent à la fois par contraposition et par concaténation. Chaque identité renvoie à une identité antérieure et extérieure en fonction de confrontations locales à d'autres identités présentant des caractéristiques homologues. Ces chaînes d'identités sociales sont donc articulées par des trames d'appartenances qui les actualisent et suscitent leurs ajustements. C'est l'une des bases sur lesquelles s'organisent, de proche en proche, des ensembles microrégionaux. Les métaphores du tissage (la bande de cotonnade) et du tressage (le cordon) sont utilisées au Yatenga et dans le Séno pour exprimer les idées d'identité et d'appartenance locale, territoriale et lignagère. Nous reprenons à notre compte l'image des fils de trame et des fils de chaîne pour rendre compte de la transversalité et de la dynamique croisée des deux systèmes.

Décidant d'aborder les identités sous l'angle des appartenances et de nous laisser porter par l'effectivité sociale des catégories, nous insistons dans cet article sur l'importance de niveaux habituellement considérés comme « intermédiaires » : identités lignagères et identités territoriales, ancrées en des groupements et des réseaux de localités. Cette approche met indéniablement l'accent sur l'existence d'unités spatiales de taille restreinte ou moyenne (10 à 30 villages) ; celles-ci correspondent à des cercles d'appartenances et de relations sociopolitiques qui structurent les insertions maximales dans la longue durée. Ils ont pour noms : le Guru, le Gējye, le pays Koru, le pays Pumuru, le Domdo, le Fulgo, le Lurum, etc. Correspondent-ils à des cadres d'expression des congruences et des écarts pertinents ? Représentent-ils des limites de capacité d'emprise et de délimitation territoriales ? De même que les identités sociales, les espaces ont une élasticité historique et sémantique selon les critères et les références pris en compte pour les définir (périodes, institutions, affiliations, ensembles de localités, de clans, indicateurs matériels). Sur la nature des rapports entre ces espaces régionaux et les espaces dominants ou « englobants » d'États voisins (AMSELLE et M'BOKOLO, 1985 : 29), nous ne fournirons ici que des éléments partiels, voire unilatéraux. Les États dont la croissance a pu peser sur les sociétés du Séno et du Nord-Yatenga doivent être situés historiquement avec précision. On observera que cette phase de pression à tendance intégratrice a été relativement brève (seconde moitié du XVIII^e siècle et tout début du XIX^e siècle) et a été suivie d'une longue période de désintégration sociale. Le schéma classique d'aires segmentaires intersticielles ne s'applique donc pas correctement dans ce cas. Précisons que les trames spatiales et politiques ne seront pas au centre du sujet. Elles seront prises en considération dans la mesure où elles sont impliquées dans l'induction historique des trames d'appartenances et des chaînes d'identités.

DES LIMITES « BONNES À PENSER »

Les appartenances sont objets de savoirs et de dénominations spécifiques. Elles suscitent des actes de réflexivité dont l'enjeu est la densité ou la fluidité des catégories de classement selon les circonstances et le contexte. Les « limites » constituent ainsi l'un des thèmes cardinaux de représentations de l'identité et de l'altérité dont, par essence, elles permettent de penser l'interférence. Notons par anticipation que même lorsque les limites sont investies d'un surcroît de signification, suscitant séparations et ostracismes dans des contextes sociaux définis, elles activent l'extraversion des références.

Prenons un fait social considéré comme le référentiel commun d'appartenances différentes, quoiqu'il soit contrastivement apprécié par les

différents groupes de cette région. Il s'agit d'un groupement culturel réparti (actuellement) sur une dizaine de villages, de part et d'autre de la frontière entre le Mali et le Burkina Faso. L'un de ses principaux identificateurs onomastiques est *kalamse*, ce qui signifie « les gens mélangés ». On trouve en effet parmi ces groupes différentes souches dogons, *moose*, *samos*, *fulse*, *dafing* aux côtés de souches prétendues autochtones. Ce fait est-il, en lui-même, original ? On ne pourrait le penser que si l'on abordait les faits de peuplement (tout au moins dans cette région) selon un modèle générique d'homogénéité ethnique. La différence principale entre les *Kalamse* et les autres populations n'est pas le mélange en tant que tel, mais les *Kalamse* le symbolisent en général sur un plan ostentatoire. Encore faut-il ajouter que ce marqueur est inégalement mis en exergue selon les groupes voisins. Les *Kalamse* représentent donc une référence commune de systèmes de limites qui se recoupent en ce lieu de la symbolique sociale. Voici, à leur sujet, un exemple d'appréciation asymétrique, de source dogon :

« Quand les *Moose* sont venus, tous ceux qui ont accepté ce qu'ont dit les *Moose* sont restés, les autres ont fui vers les falaises. Chez les *Kalamse*, il y a des Dogons qui étaient *gesum*, comme nous, mais ils se sont transformés en *Moose*. Leurs ancêtres ont eu peur de la mort. Ils ont pris des femmes *moose*, ils ont fait les scarifications *moose* et ils ont parlé le *moore*. C'est pour ces raisons qu'on les a appelés : les mélangés *kalamse*. »

Les *Kalamse* cumulent de nombreuses appréciations différentes de la part de leurs voisins. Comme tels, certains groupes qui leur sont affiliés n'appartiennent plus aux entités dogons, *moose* ou *fulse*... Ils ne peuvent cependant être totalement dissociés de ces appartenances antérieures car ils leur sont mentalement utiles, sinon nécessaires. En reprenant une célèbre expression de LÉVI-STRAUSS (1962 : 132), nous dirions que ces gens qui ont changé de langue et épousé des étrangères... sont « bons à penser ». Ce qu'eux, et quelques autres groupes, donnent à penser concerne autant les catégories du soi que de l'autre. Ils témoignent de la construction d'altérités référentielles asymétriques indispensables aux représentations de l'identité sociale et culturelle. Nous observerons que ces mécanismes sociaux opèrent aussi bien aux niveaux maximaux que minimaux d'appartenances et d'identités collectives.

L'asymétrie est un principe fondamental de décryptage des identités, en particulier du point de vue de leurs expressions discursives et symboliques. Elle est impliquée dans tout jugement d'assimilation et de dissimilation. L'asymétrie est constitutive des savoirs sociaux et historiques. Elle est l'axe sur lequel chaque groupe, en interaction avec d'autres groupes, objective sa situation propre. Quand un groupe réagit à des contraintes de contact ou de réorganisation en mettant en œuvre

des critères sélectifs de recrutement matrimonial et en se séparant d'unités qui ne répondent plus à ces critères, tout en créant pour elles des catégories particulières, il active des mécanismes et des représentations qui ont valeur opératoire aussi bien sur un plan interne qu'externe. Il serait de courte vue d'expliquer de tels comportements sociaux en termes de traits culturels ou de tendances propres à une ethnie. À chaque niveau du cadre social (lignager, clanique, local, régional), historiquement contextualisé, les asymétries d'appartenances exigent des points référentiels plus ou moins communs que nous désignerons par la notion de contertype. Comment sont constituées ces références ? Comment évoluent-elles ? Quels critères interférants mettent-elle en jeu ? Quel est l'éventail des appréciations collectives qui gravitent autour d'elles ? Les critères d'assimilation ou de dissimilation sont fondamentaux, car ils activent ou génèrent des moyens cognitifs. Les références les plus intériorisées par les acteurs sont : l'histoire, les langues, l'organisation sociale, l'organisation techno-économique. Nous ne pourrions aborder ici l'important domaine des faits et facteurs techno-économiques. Nous analyserons par contre l'incidence des structures lignagères et des processus historiques sur l'évolution des appartenances et des identités.

SYSTÈMES D'INSERTION LIGNAGÈRE MOOSE ET DOGONS

Chacun des systèmes lignagers dogons et *moose* fournit un principe organisateur de la hiérarchie des insertions depuis les segments minimaux jusqu'aux unités les plus larges d'appartenance sociale et territoriale. L'appartenance n'est, ni dans un cas, ni dans l'autre, exclusive d'un niveau, mais le produit d'un ensemble ordonné d'insertions. Chacun des niveaux est un cadre ouvert susceptible de supporter les variations de situation démographique, historique et idéologique. C'est ce que nous verrons ensuite.

En milieu *mooga* (sing. de *moose*), la notion de *buudu* subsume des niveaux d'appartenance différents. Nous distinguons le niveau du lignage qui correspond à ce que les anthropologues britanniques désignent comme un *corporate group*, ensemble de segments localisés à fondement généalogique, de celui du clan qui est essentiellement une catégorie de regroupement (*cluster*) de lignages (MIDDLETON et TAIT, 1958 : 4), supposé avoir une origine ancestrale et des ramifications communes, quoique les relations généalogiques ne puissent pas (ou plus) être précisément tracées. Cette dualité est accentuée, ou exprime une tendance affirmée dans les groupes que la nécessité historique ou économique diffracte dans de nombreux villages, tout en maintenant un esprit de corps : lignages de chefferie et d'artisans par exemple. Dans plusieurs catégories (telles que celles de forgerons), ces identités

de clan sont transversales à la frontière culturelle *moose*/dogons. IZARD (1977 : 307) a insisté sur le caractère fondamentalement ramifié des *buudu moose* : « la territorialité du lignage et celle du village ne se recouvrent pas et sont de nature différente. Territorialement, le *buudu* est un arbre... ». Chaque lignage se décompose en un nombre plus ou moins important de segments localisés ou territorialisés *saka* (pl. *sakse* ou *saghse*) sous l'autorité d'aînés *kasma* (l'homme le plus âgé de la génération la plus ancienne). Ces segments constituent des unités isolées de résidence, puis des quartiers lorsqu'ils se sont densifiés. Ils se subdivisent, en fonction de l'ancienneté et de l'importance de l'installation, en *zaka* (pl. *zaghse*), cellule familiale de base, puis en *yiri* (pl. *yiya*), unité résidentielle. Ces deux derniers niveaux sont sous l'autorité d'un *soba* maître, gardien et propriétaire (*yir-soba* ou *zak-soba* selon le cas). L'organisation familiale des *Moose* est ainsi décomposable en cinq niveaux : *buudu* 1 (clan), *buudu* 2 (lignage), *saka*, *zaka*, *yiri*. En dépit de la dispersion des segments de lignages, c'est par sa structure ramifiée renvoyant toujours à un *ba-yiri* (maison-souche paternelle) où se trouve, en principe, le sanctuaire des ancêtres du clan *kiims-roogho* (maison des défunts), qu'elle marque sa spécificité. Ce *ba-yiri* est l'unité d'identité ostentatoire correspondant, selon les cas, à la localité-souche de tout un clan, d'un lignage ou d'un segment de lignage auto-nomisé. L'histoire est convoquée pour rendre compte de cette structure d'appartenance arborescente, de sa constitution et de ses sections.

En milieu dogon du Séno oriental (*gurum*, *koru* et *gesum* étant seuls pris en compte ici), l'ancrage local des groupes de parenté est prévalent, les segmentations sont pensées en termes de dispersion plutôt que de ramifications excroissantes. Exception faite de certains lignages de chefferie, le concept de clan paraît donc peu opératoire dans ces sociétés. Il est fréquent que, pour définir l'identité d'un groupe, on saute directement de la dénomination de l'unité locale à celle de la subdivision ethnique. Le système conceptuel des appartenances se décompose en *togu*, *uro*, *urodu*, *maaka* et *dara*. Comme le *buudu*, le *togu* est une notion qui possède plusieurs sens. À la différence de ce que HÉRITIER (1981 : 53) a noté concernant les Dogons de Sānga, dans la falaise, pour lesquels le *togu* est « une classe [qui] groupe tous les parents agnatiques », cette catégorie opère, pour les Dogons orientaux, sur plusieurs plans : 1) l'ethnicité dogon dans son ensemble confrontée aux ensembles voisins (*tellem*, *bwa*, *moose*, etc.); 2) les divisions majeures de l'entité dogon rapportées à une hiérarchie d'ancêtres ordonnée par rang d'aïnesse ; 3) l'idéal phylétique expressif de la dynamique agnatique (*pānga* : force). C'est, par contre, aux catégories de *uro* ou, plus précisément, de *urodu* que l'on a recours pour exprimer comment la filiation agnatique structure les groupes réels de parenté. Autant le *togu* peut être objet d'ostentation d'identité, autant le *uro* peut être objet de dissimulation d'appartenance. Le terme *uro* semble dériver du *ful-*

fulde wuro (à moins que ce soit l'inverse). Il est en usage dans tout le Séno Gondo de langue *dyamsay* et possède un champ sémantique très étendu puisqu'il est employé pour désigner aussi bien l'unité générique des Dogons (*dogo-uro*) que, dans un autre ordre d'idées, l'autre monde (*Amma-uro*) : la « maison de Dieu ». Le *ba-uro* ou *de-uro* (maison paternelle) est le niveau maximal d'appartenance par généalogie putative, valorisée en termes d'unicité *natru-batru* (même mère, même père). C'est par rapport au *ba-uro* que se définissent donc tous les autres groupes de parenté, en particulier ceux des alliés potentiels : *lesu ma uro* (maison des oncles maternels), *ōwō ma uro* (maison des beaux-parents), etc. Le *ba-uro* est « planté » (*pege*), c'est-à-dire territorialisé en un *urodu*. À la différence du *ba-uro* qui est une unité idéologique, le *urodu* est un groupe de descendance agnatique. Il se manifeste par le respect de la règle d'exogamie entre ses rameaux. Il s'incarne en une grande maison (*uro gara*) qui peut avoir des segments dispersés. À la tête d'un *uro gara* se trouve un doyen (*wōrō-bānga*, « celui qui arrange le trou de fondation ») en charge du sanctuaire des défunts et de la fécondité : le *nūnguru*. Il fait partie du conseil des notables qui administrent le village. Une chefferie tournante circulait entre ces notables, dans certains villages *gurum*, avant la colonisation. Les villages *gurum* et *gesum* se présentent ainsi comme des regroupements de *uro gara*, distribués en quartiers distincts. La revendication idéologique d'unicité de *urodu* possède de puissants substrats historiques et fonciers. Comme nous le verrons à la fin de cet article, c'est le cadre principal de reconstruction de sociétés locales à la suite de dispersions provoquées par la guerre. Le *maaka* peut être une subdivision du *urodu* si celui-ci est très nombreux, sinon il s'y identifie. Un *maaka* est l'une des « portes » ou des « seuils » de maisonnée, il se distingue du *poroka* qui est l'entrée d'un quartier et du *dēmna* qui est un porche de la chefferie. Il symbolise et désigne à la fois l'indivision et la puissance d'une fratrie projetée sur l'espace habité. C'est aussi, comme le nom l'indique, un fait architectural encore observable dans certains villages *gurum*. Le *maaka* est sous l'autorité d'un aîné *gire bānga* (celui de devant) par rang générationnel au sein d'une fratrie. Un quartier *nūngu* correspond donc, en général, à un *urodu* et peut rassembler plusieurs *maaka*. Chacun d'entre eux se subdivise, à son tour, en plusieurs *dara* (littéralement « cours intérieures d'habitation ») qui sont des unités familiales, voire conjugales, élémentaires. Comme on l'observe chez les *Moose*, avec les notions de *yiri* et de *saka*, tout groupe qui s'installe et se développe dans une localité passe, ascensionnellement, du statut de *dara* à celui de *maaka*. Mais le centre de gravité du système lignager des Dogons orientaux reste le *urodu* (ou *ba-uro*), terme qui semble de statut équivalent à celui de *gin'na* des Dogons de la falaise.

Chaque ensemble lignager local définit, parmi les villages environnants, une catégorie de limite formulée en termes de *merē dūngo sā*, c'est-à-

dire de « derniers/derrière par la parenté agnatique ». Au-delà de la limite de « parenté reconnue » (*merê dyugo*) intervient l'appartenance à un ensemble politique régional : le *ana* (*Togo-ana, Guru-ana...*). Mythes et histoires rendent compte de la répartition géographique des différents *ana* dogons (*togom, gurum, gesum, koru, aru, pumuru, domno, etc.*). Ils ont valeur de charte pour un ensemble d'unités territoriales affiliées au sein d'un même *ana*, fondant idéologiquement les niveaux d'insertion maximaux (au deuxième sens du *toгу* défini plus haut).

L'étude comparative permet de comprendre comment les systèmes d'appartenance, d'insertion et d'affiliation varient d'un système lignager à un autre. L'histoire intervient sur les systèmes lignagers à l'articulation entre les insertions locales et supralocales, segmentaires et territoriales. On peut inverser le regard et considérer qu'elle se cristallise sur les points que l'organisation sociale lui indique ou lui assigne.

HISTORICITÉS CONTRASTIVES DES APPARTENANCES

Le contraste entre les systèmes d'insertion lignagère des *Moose* du Yatenga et des Dogons orientaux provient de conceptions différentes des affiliations maximales. Autant le système segmentaire *mooga* paraît structuré (et structurant) sur un mode rayonnant à ancrages multiples, autant le système dogon oriental paraît organisé sur un mode centripète. Les unités familiales *moose* sont et se perçoivent comme les segments d'un lignage organisé en réseau *buudu*, hiérarchisés par rang d'aînesse à partir d'un lieu-souche qui est la source d'une dynamique expansive. Ce réseau ne possède pas de territorialité clairement définie (encore qu'il existe des distributions régionalement groupées). Il est le produit de mouvements migratoires consécutifs à des extensions et mainmises territoriales. Le processus s'est poursuivi depuis la fin du XIX^e siècle par la colonisation agricole à partir de terroirs foncièrement saturés. On l'observe actuellement au nord-ouest du Yatenga, le long d'un front pionnier qui fait progresser les implantations de petites unités familiales *moose* en direction des territoires dogons (Saabere, Orbängele, Senodyo, Boryo, Kānsānde, Meiti, etc.). Le lieu-souche du *buudu* peut revendiquer un statut d'autochtonie ou d'antériorité territoriale, il peut se référer à une souche migratoire lointaine, il peut se définir, au contraire, par un acte de nouvelle affiliation. La transgression du droit d'aînesse est l'un des modèles explicatifs de séparation par rapport à une souche antérieure, la création d'un nouveau *buudu*, l'adoption d'une nouvelle identité onomastique. Quelle que soit sa profondeur généalogique, le lignage se définit par une dynamique d'expansion plus que par des assises fortement territorialisées. Les segments localisés *moose* sont considérés comme des « mains » (*nugu*), au

sens d'emprises et de possessions (ALEXANDRE, 1953 : 281) d'un corps lignager ancré en un point de fondation et pôle d'autorité. L'insertion territoriale et foncière du segment est un élément essentiel du dispositif au niveau local. Chaque corps lignager est porteur d'une dynamique propre dont l'enjeu consiste à transformer tout moment de segmentation en une phase d'expansion, contribuant à une excroissance en réseau dans l'espace administré du Yatenga. L'adhésion à un tel modèle lignager suffit à désigner une unité familiale comme *mooga*, plus qu'une origine ethnique effective, pour autant que l'on puisse la déterminer avec exactitude. Dans un tel contexte, nous observons que les savoirs d'histoire lignagère prennent le pas sur ceux d'une histoire régionale commune. Hormis les séries dynastiques connues de réseaux de chefferie, les événements écologiques majeurs (sécheresses, calamités), les épisodes d'affrontements et de mobilité provoquée associés à quelques noms de souverains suffisent à déterminer des références chronologiques communes.

Les enquêtes menées en milieu dogon oriental donnent l'impression d'une plus grande prégnance de l'histoire globale. Il est fait référence à des migrations anciennes, des affrontements majeurs, des gestes ancestrales génératrices ou dissociatrices des grandes unités et identités dogon... ayant laissé maintes traces au sol sous forme d'anciens sites d'occupation humaine et d'empilages toponymiques. Lorsqu'un groupe lignager doit se situer au-delà du plan local *urodu/maaka*, il est fait appel à des récits mytho-historiques concernant les grandes unités dogons *toгу*. C'est, le plus souvent, sans médiation ni solution de continuité que les savoirs historiques passent du niveau local à celui des ensembles majeurs d'appartenance collective. À l'ethnogenèse de ces ensembles revient de répondre du sens des affiliations les plus hautement ostentatoires. La partition des Dogons est le cadre idéologique commun de populations que l'histoire, la langue et la culture ont agrégées et distinguées les unes aux autres. *eme woy toгу turu* : « nous sommes tous dans le même *toгу* » est le leitmotiv de la revendication de « dogonité ». Cette identité est sous-tendue par un schème générique qui ordonne les divisions majeures par ordre unilinéaire d'aîné à cadet jusqu'à la limite représentée par les « enfants [de] derrière » (ou benjamins) : *ī dūngoy*. Un consensus désigne ces « derniers » comme étant les Dogons *gesum Warne* du Gējye, au Yatenga. Le classement de ces ensembles, qu'on aurait autrefois appelés des tribus, varie d'une région et d'un groupe à l'autre sans remettre en cause la représentation générique du processus, ni la taxinomie des groupes. Ces groupes se prétendent issus d'une migration depuis le Mandé, et de quatre ancêtres mythiques qui se sont partagé l'espace dogon à Kani Bonzon. Chaque unité de descendance dogon s'affilie à l'une de ces divisions primaires et revendique une histoire propre justifiant sa répartition géographique et ses divisions territoriales. Chaque subdivision dogon correspond plus

ou moins à ce que l'on pourrait appeler une unité de « pays » avec centre et périphérie, liste de villages (actuels et anciens) et frontières. La mémoire d'anciens pays dissociés est conservée au niveau de rameaux lignagers éparpillés ou résiduels (*koru*, *pumuru*, *soy*, par exemple).

Les appartenances et affiliations maximales donnent lieu à des élaborations historiques et emblématiques au sein de chaque société. En milieu *mooga* du Yatenga, elles sont investies dans des souches de lignages ou de clans exerçant de manière variable leur emprise par réseaux d'implantations sur l'espace administré du royaume. En milieu dogon du Séno oriental, elles le sont dans des agrégats territorialisés qui parlent le même dialecte et sont plus ou moins organisés en communautés politiques. Ainsi s'expriment des rapports distinctifs entre les structures d'organisation lignagère, le traitement de l'histoire, les modalités d'insertion sociale, locale et territoriale. Le contraste s'aperçoit dans la morphologie de chaque village ou terroir.

PROJECTIONS SPATIALES ET SÉMANTIQUES

Les villages dogons et *moose* ont des configurations très différentes, tant du point de vue du cadre bâti que de la structure agraire. Les habitants interrogés établissent d'emblée le rapport entre les traditions familiales et les manières d'habiter. En fonction de la diversité des topographies locales, les unités résidentielles *moose* (qu'il est difficile d'appeler des villages ou des quartiers) sont le plus souvent distribuées en trame rayonnante d'écartés. Les unités familiales restent séparées les unes des autres par des auréoles de champs en culture quasi permanente sur des axes de dissémination qui correspondent à leur ordre d'installation dans le terroir. Les villages dogons (mais c'est aussi le cas des villages *fulse*, *samos*, *kalamse*, etc.) sont au contraire agglomérés et constitués de quartiers jointifs. Les familles *moose* qui y résident restent en périphérie à proximité de leurs champs. Elles sont séparées du bourg, et écartées les unes des autres, par des aires de culture domestique et de circulation. Ce comportement collectif *mooga* n'est pas mis au compte d'un individualisme ou d'une « décommunautarisation », comme le pensait Tauxier (1912 : 542, cité par GRUÉNAIS, 1985 a : 222), mais de coutumes familiales. « Dans les familles *moose*, dit-on, les gens n'aiment pas s'approcher [se mettre côte à côte] ». Concluons par une réflexion sur ce que « s'approcher » signifie dans un tel contexte. Nous ne pourrions en explorer ici que quelques aspects. S'approcher, *n'kolghe* (M), est un acte de franchissement impliquant normalement une phase exploratoire ou probatoire. Par opposition aux gens « qui se suivent » (ordre idéal séquentiel aînés-cadets par

exemple), on désigne comme des gens « qui s'approchent », ceux (groupes ou individus) qui désirent s'assimiler, changer d'identité et, pour y parvenir, ne dédaignent pas de se mélanger. Tel est le stéréotype appliqué aux *Kalamse*. Les expressions bâties autour du verbe *n'kolghe* (et de ses dérivés : *n'kolse*, *kolkole*), pour exprimer toute situation de contact territorial et culturel, recouvrent, de la part de locuteurs *moose*, l'idée d'un double mouvement : celui de réduire, voire d'effacer, une distance séparatrice et celui de diminuer son être jusqu'à le voir disparaître. Ainsi l'idée de se rapprocher de l'autre met-elle en œuvre le même opérateur sémantique que l'idée d'approcher de sa fin, de se perdre. Les *Moose* ne nous paraissent pas plus que d'autres groupes obsédés par les problèmes de contacts et d'écarts. Ils projettent sur l'espace habité leur rapport à l'histoire et au temps lignager. La cohérence que nous observons ici entre signifiant et signifié, représentations et comportements collectifs, trouve son sens par référence au modèle lignager *mooga*. Pour ne pas paraître normatif, un raisonnement symétrique devrait être pratiqué sur les modèles d'agglomérats dogons.

En termes de modèles, les lignages *moose* trouvent leur cohésion au niveau d'unités de descendance à polarité supralocale et dans un équilibre structurel entre les tendances centrifuges et centripètes du système d'appartenance. Les lignages dogons mettent l'accent sur les modalités de regroupements intégratifs dans un cadre territorial essentiellement local, et d'affiliation dans un cadre supralocal ou microrégional, développant une idéologie de cohésion communautaire fondée sur l'identité onomastique et la solidarité segmentaire des unités constitutives.

SAVOIRS HISTORIQUES ET IDENTITÉS

L'histoire est autant substrat que référence explicite. Les savoirs historiques sont invoqués pour donner corps à des identités plus ou moins interdépendantes les unes des autres. Nous prenons la notion de « savoirs historiques » au sens que lui ont donné BONTE et ECHARD (1976 : 248-251), c'est-à-dire des énoncés narratifs à variantes locales et contextuelles, renvoyant à des schèmes explicatifs de l'organisation sociale, donc susceptibles d'ajustements, de transformations et de manipulations. L'histoire (en tant que connaissance objective) ne s'élabore pas par décantation des savoirs historiques, n'en retenant que « l'essentiel » au sens hégélien. Sur un plan général, et quelle que soit l'ancienneté attribuée aux faits, les récits et histoires ayant une incidence sur des droits fonciers ou sur des titulaires sont l'objet d'adaptations au niveau local, en contexte d'interactions entre les groupes concernés. Les récits recueillis auprès de spécialistes et détenteurs quasi officiels

(griots, chefs, courtisans) ne sont pas d'éminence supérieure à ceux que l'on peut recueillir auprès de groupes minorisés ou dominés.

Les connaissances dont nous disposons actuellement sur les sociétés à organisation étatique (empire songhay, royaumes *moose* de Ouagadougou et du Yatenga, royaume de Ségou, Maasina, etc.), au-delà des sources écrites classiques (Tarikhs), permettent d'établir des correspondances de trames chronologiques et territoriales. Il ne fait aucun doute que l'existence de formations politiques hégémoniques ait joué un rôle dans l'évolution des identités collectives, ne serait-ce qu'en organisant les territoires, les échanges et la coexistence de populations différentes. Cependant, il n'est pas certain qu'on doive directement leur attribuer l'émergence ou la cristallisation d'appartenances « ethniques » spécifiques, comme on l'a maintes fois laissé entendre. Les réalités sont plus complexes dès que l'on tente de décrypter les identités à partir de leurs utilisations effectives au sein de chaque société. Multiplicité des termes identificateurs, difficulté à définir les opérateurs lexicaux les plus fiables, variations d'appréciation des marqueurs et des témoins, manipulation des références, jeux des ostentations et des dissimulations... nous renvoient si constamment à l'histoire (des territoires, des sociétés, des groupes, des clans, etc.) qu'il est nécessaire d'en établir préalablement une trame générale. Notre contribution se limitera, dans cet article, à quelques jalons. Elle ne peut être conçue qu'en complément de celle, considérable, de IZARD (1970, 1980, 1985) pour ses travaux sur l'histoire du royaume du Yatenga et de celle, schématique, de GALLAIS (1975) sur les sociétés dogons du Séno Gondo. Elle porte essentiellement sur la plaine du Séno et la partie septentrionale du Yatenga, à la limite des aires de peuplement *moose* et *kibsi*/dogons, auxquels il faut ajouter les *fulse/kurumba*, les *ninsi/samos*, les *kalamse/sāmbogho*.

L'histoire s'organise au niveau des unités d'appartenance, sans être pour autant histoire purement lignagère. Elle se différencie entre catégories à l'intérieur d'un système lignager, comme GRUÉNAIS (1985 a : 54-56) l'avait déjà noté pour la société *moose*. Il est maints cas où plusieurs visions de l'histoire (pour ne pas reprendre la célèbre notion de « vision des vaincus » de WACHTEL, 1971) et différentes narrations des événements référentiels peuvent être confrontées. Les circonstances du peuplement, de l'occupation du sol ou de la constitution de sociétés locales sous-tendent les énoncés et les stéréotypes. Elles fondent ou refondent (voir *infra*) les identités des groupes associés pour la constitution d'unités territoriales de base. Des données d'ordres technologique, écologique, religieux ou sociologique sont, autant que les faits militaires et politiques, constitutifs de l'histoire des processus d'insertion. Une chaîne de savoirs historiques s'organise ainsi de proche en proche. Cette histoire puise à différentes sources : l'histoire du peuplement et l'histoire dynastique, comme l'a montré Izard, mais aussi plus généralement

à une culture historique à fondement narratif sur laquelle pèsent de nombreuses exigences, telles que celle de décrypter et de justifier les appartenances collectives. L'histoire est moins segmentée par les souches de peuplement que par les critères sociaux mises en œuvre pour la produire. Le type d'organisation lignagère propre à chaque société a ainsi une incidence directe sur la constitution, le traitement, l'évolution des savoirs historiques.

Les savoirs historiques qui structurent les identités collectives dans ces régions se rapportent à des ensembles de récits. Ces récits sont historiques par leur valeur informative et leur précision anthroponymique ou toponymique, et mythologiques par leur valeur symbolique et stéréotypique. En aval de processus de peuplement que nous ne pouvons évoquer ici dans leur ensemble, l'histoire de ces régions nous met en présence de plusieurs formations politiques : les pays Pumuru , le pays

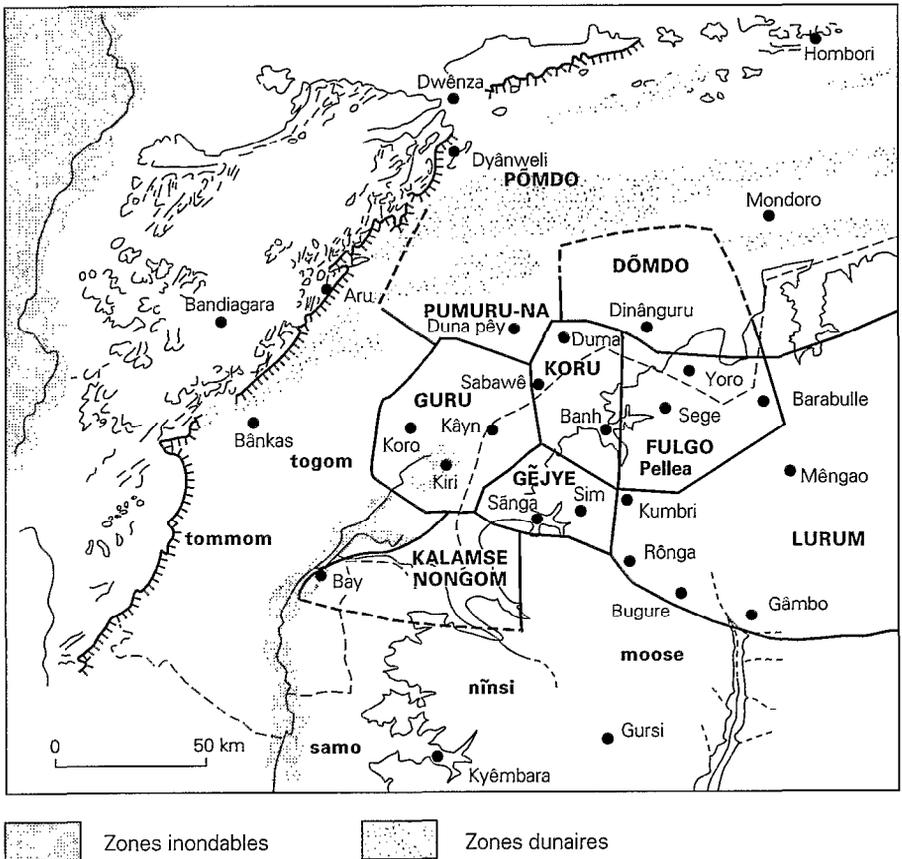


FIG. 2 — Espaces politiques dogon, kurumba, kalamse (nongom) du xvii^e siècle.

Koru, le Gējye (pays des *Gesum*), le Guru, le Fulgo (pays des *Pellea Ganame*) (fig. 2). Ces formations fournissent une trame spatio-temporelle à laquelle font référence les appartenances collectives. Chacune renvoie à des ensembles narratifs. La définition de mythes et leur affectation à des groupes déterminés s'avèrent, dans certains cas, un bon moyen de décryptage des identités. Dans d'autres cas, nous avons affaire à des mythes transversaux, sinon transculturels, témoignant de niveaux d'appartenance catégorielle plus étendus. On peut noter à ce titre l'importance de thèmes narratifs qui se fondent, à différents étages de savoirs historiques, sur le sens et les conséquences de grandes fractures, *tēng-kum* (mort de la terre habitée, en *moore*) ou *adurō-nyō* (monde gâté, en *dyamsay*). Ce sont des épisodes de dispersions majeures associées à des figures stéréotypiques telles que celles de chefs de guerre particulièrement destructeurs ou sombrant dans une folie tyrannique. De ces catégories relèvent plusieurs images de chefs de guerre : Asumoy, Wumtanāngo et, à un certain degré, Seku Amadu. L'histoire des *Moose* du Nord-Yatenga est balisée à ses deux extrémités par de telles figures : Wumtanāngo et Seku Amadu, respectivement surnommés *naaba tēng-kum* et *seku tēng-kum*. La dispersion de populations implique leur mobilité dans l'espace et dans le temps, mais aussi parmi les catégories, sinon la mobilité des catégories elles-mêmes. Ne pouvant exposer en un article tous les versants d'une histoire complexe, nous l'aborderons sous l'angle des sociétés, peuplements et identités dogons et assimilés.

RÉMANENCES D'IDENTITÉS ANCIENNES : LES *KUMBEDYO* DU SÉNO SEPTENTRIONAL

Les identités des populations du Séno septentrional, ou originaires de cette région, font référence aux processus de dissolution antagoniste de deux peuplements : les *Pumuru* (*Ongoyba*) et les *Koru* (*Daame*). Ces derniers sont à rapprocher des *Domno* de la région de Dinanguru. *Pumuru/Ongoyba*, *Koru* et *Domno* sont différentes composantes d'un ensemble actuellement réparti entre les régions de Dinanguru et de Dwēnza. Cet ensemble semble avoir été, autrefois, plus largement distribué vers l'est jusqu'aux régions de Wubritēnga et Liptako. Son unité n'est fondée que sur l'usage de la langue *dyamsay* et par l'emploi d'un ethnonyme général. Il est désigné en effet par une famille de termes à racine *kumb* ou *umb* : *kumbetiēba* (par les *Gurmānce*), *kumbey* (par les Songhays de Hombori), *humbebe* (par les *Fulbe*), *kumbedyo* (par eux-mêmes) dont on peut probablement rapprocher *akiboko* (par les *Kurumba*) et *kibsi* (par les *Moose*). Dans ses cahiers de notes manuscrites de terrain, DESPLAGNES (1905) a insisté sur l'identité *umbo(y)/humbebe* pour désigner les populations de Hombori, Dinanguru et Mondoro.

Il nomme cette région pays des « Houmboï » et fait dériver de cette racine les toponymes Hombori, Fombori et Pumuru. Il indique le caractère composite des *Umboy* et les considère comme des populations d'origine orientale (Mande de l'est) proche des *Kurumey* (*kurumba*) « songhayisés », ce qui correspond aux traditions que l'on peut encore recueillir. Si ces groupes sont *dogons/kibsi* par la langue et la culture, ils peuvent aussi bien être historiquement rapprochés des *Ninsi* orientaux et des *Fulse* (DIM DELOBSOM, 1932 ; PAGEARD, 1962 ; GRUÉNAIS, 1985 b ; HALPOUGDOU, 1985). L'histoire du royaume de Ouagadougou offre plusieurs épisodes d'affrontement entre *nakômsemoose* et *ninsi*. L'ancêtre des *Ninsi* du Wubri-tênga est nommé par les traditions orales *Kumbeeba* et le nom de la région, avant l'arrivée des *Moose* de Naaba Wubri, fondateur du royaume de Ouagadougou, était *Kumbeeb-tênga*. Nous retrouvons ici sans ambiguïté l'ethnonyme de l'ensemble « dogon » septentrional. Le rapprochement entre *Ninsi* et *Kibsi* avait déjà été suggéré par CHÉRON (1924 : 638) et par DIM DELOBSOM (1932 : 1). Nous suivons l'hypothèse de GRUÉNAIS (1985 b : 22-23) qui insiste sur une homologie de « position structurale » entre les identités historiques *ninsi* et *kibsi*². Cette brève exploration fournit des indications pour renouer des fils de chaîne d'identités d'époques antérieures aux migrations *moose* et *dogons* du Mande occidental. Nous y apercevons aussi la confusion qu'ont introduites des catégories ethnonymiques (*kibsi*, *ninsi*) tardivement constituées, puisque *moose*, dans la définition des ensembles de référence.

Pumuru et *Koru* constituaient deux ensembles d'environ 30 localités chacun et présentaient, selon les traditions orales, des traits socio-culturels opposés. Les *Pumuru-nam* (gens de *Pumuru*) étaient caractérisés par leur chefferie guerrière, alors que les *Koru-nam* disposaient de pouvoirs magico-religieux investis dans le contrôle des points d'eau, tout particulièrement les puits qui, dans cette région, sont de grande profondeur (60 à 80 mètres). La dispersion de la population *ongoyba* de Duna-pëy (Duna l'ancien), principale localité du *Pumuru-na* (vrai *Pumuru*), correspond à une période d'assèchement des puits et de crise de subsistance dans l'ensemble de cette région. Les récits attribuent ces calamités à des représailles magiques conjointes des gens de *Koru* et de *Aru* à l'encontre du chef tyrannique des *Pumuru-nam*, Merē Asumoy, sur lequel les récits sont d'une grande prolixité. Asumoy représente en effet dans la culture dogon le stéréotype du chef à la fois puissant

² Cette hypothèse implique de relativiser l'assimilation généralement faite entre *Ninsi* et Samos. Les *Ninsi* sont aux Samos ce que les *Kibsi* sont aux Dogons, c'est-à-dire des populations ayant connu des implantations orientales anciennes et ayant dû, pour des raisons diverses, se replacer aux limites des aires de domination *moose* et *kurumba* (IRWIN, 1973: 76). Là, elles se sont assimilées linguistiquement et culturellement aux populations en place, mais le paradoxe est que celles-ci leur ont été plus ou moins assimilées sous des catégories ethnonymiques *moose* forgées en d'autres temps et lieux.

(*pāngwān*) et violent (*pānga gyem*, « force noire ») car tous les pouvoirs sont concentrés entre ses mains. Plus ou moins tous les groupes dogons de la plaine ont un épisode à rapporter de leurs déboires avec Asumoy. L'intérêt du mythe de la destruction de Duna-pëy est que, parmi les diverses significations qu'on peut en extraire, il rend compte de recompositions territoriales majeures, de migrations régionales et de la constitution d'identités dérivées à la charnière du Séno et du Yatenga. S'il n'est pas complètement transculturel, puisque le personnage principal, Asumoy, n'est pas connu au Yatenga, il suscite un schème explicatif qui se répercute sur plusieurs processus de dislocations et de reconstitutions ethniques ou claniques de part et d'autre de la limite mouvante des espaces dogons et *moose*. Le mythe explicite un phénomène de chaîne d'identités et de stéréotypes dont la raison profonde se trouve dans des stratégies d'appartenance qui jouent de multiples moyens : sélectivité matrimoniale, ostracismes locaux, spécialisations exclusives (fossoyeurs), interdits répulsifs, etc.

MYTHE ET STÉRÉOTYPE. LA BOUCLE DE L'IDENTITÉ KORU-BERBA

Des animaux de brousse (pintade, gazelle, hippotrague) sont entrés dans Duna-pëy pour gratter le sol de l'abri des hommes (*toguna*), du porche de chefferie *demna*, et manger la terre souillée de la case des femmes menstruées (*sasa-kuru*). De tels signes (*tāri*) ne pouvant qu'interpeller Asumoy, il envoya un émissaire pour interroger ses neveux utérins (*lesuwē*), les gens du génie de l'eau (*nommo-nam*) de Koru, en la personne de leur doyen Barkan. Barkan interpréta le signe comme l'annonce d'une disparition prochaine de Duna, les animaux de brousse marquant ainsi leur intention de réoccuper le lieu (et le pays). Il refusa cependant de révéler le présage à Asumoy, par crainte de représailles. Celles-ci ne manquèrent pas de se produire lorsqu'il en fut informé (attaque de Saataga). Une lutte symbolique s'engagea alors entre le chef de Duna et le chef de Koru, Oghò-Dāngadyu, dont l'enjeu était la puissance de leurs chevaux respectifs. La fille aînée *bere-ī* (enfant de ventre) de Asumoy fut ensuite enlevée et sacrifiée par le chef de Koru. La « guerre » qui se déclencha alors impliqua le *ogōn* de Aru aux côtés des *Koru-nam*. Le récit la présente comme une succession d'attaques magiques sur les puits et de malédictions sur les greniers de Duna dont les conséquences furent la dislocation du pays *Pumuru-na*. Nous avons donné ici la version de Sabawē (Sobāngouma), le dernier village koru (reconstitué au milieu du XIX^e siècle). Les gens de Pumuru se divisèrent et se déplacèrent vers deux régions : celle de Mondoro à l'est (*Pumuru-ku* : haut-Pumuru) et celle de Dyānweli à l'ouest (*Pumuru-dodyu* : bas-Pumuru). Les villages des *Koru-nam* ne tardèrent pas à devoir abandonner à leur tour le Séno Gōndo. Leurs populations se dis-

persèrent vers le pays Domno (Dinanguru), le haut-pays Guru (Guruku, Kāyn) et le nord de la falaise (Torogān).

Une version unilatérale et restreinte du mythe de Duna et Koru marque les groupes de *Koru-nam* émigrés vers le sud et l'est, dans des régions où ils y constituèrent l'une des composantes de l'identité de classement *berba*. Au Yatenga, l'ethno-socionyme *berba* (terme de langue *akurumfe*, sing. *berya*) définit des groupes *berba* particulièrement affectés à diverses fonctions rituelles, de la propitiation des pluies (*sadba*) aux inhumations (*laghdba*). Avant de s'établir au Fulgo et au Yatenga, les *Berba* prétendent avoir résidé auprès des *Gurum* de la région de Kāyn et des *Gesum* de Sānga (situé près de Tyu). À Kāyn comme à Sānga, le mythe se répète presque à l'identique pour expliquer les conflits de cette population avec les chefferies locales. Ce mythe est l'un de ceux avancés pour annoncer la destruction de l'un des pôles référentiels de peuplement ancien ; il s'agit de Sānga, le chef-lieu des *Gesum*, à son tour privé d'eau (BILA, 1990). La thèse *moose* selon laquelle Sānga aurait été conquis (et détruit) par Naaba Rawa (seule retenue par IZARD, 1970 : 60 ; 1985 : 21) se heurte nettement à la thèse dogon selon laquelle Sānga a été dépeuplé par l'assèchement de ses points d'eau. Nous n'avons pas d'éléments permettant de décider de la synchronie ou de la diachronie de ces événements. Les *Berba* ont quitté les pays *Gurum* et *Gesum* mais ne se sont pas déplacés bien loin. Ils ont constitué une chaîne de villages dans la région immédiatement voisine : Kalo, Sadba-saka (abandonné), Bulzoma, Zom, Kumbri et Rese (ou Dese). La chronologie de Izard permet de situer les départs de Kāyn et Sānga vers le XVI^e siècle. Le mythème tend donc à se répéter à chaque phase critique sur le plan écologique et migratoire. Mais il rend compte aussi du statut social d'un groupe dont les péripéties symbolisent l'opposition entre le pouvoir politique et certains pouvoirs religieux.

Ce mythème en suscite d'autres dans le contexte des sociétés d'accueil au Guru, au Gējye, au Fulgo, au Yatenga. Une évolution s'organise et suscite des stéréotypes complémentaires ou dérivés. Le trait identitaire initial perdure et se renforce dans certains villages *berba* du Yatenga (autrefois Sadba-saka, actuellement Rese par exemple) qui excluent par interdit la résidence de chefs *na-bīisi* et de guerriers *moose nakōmse*. Par réaction, les *Moose* de la région appliquent aux *Berba* un stéréotype de tendance à l'isolement. Ce stéréotype est pleinement assumé par les *Berba*. Plusieurs mythes rendent compte de la manière dont une prescription d'isolement et de contention matrimoniale, ou ce qui revient au même un interdit ancestral de mélange, a été transgressée par la ruse des *Moose* et l'insouciance d'une femme *berba*. Significative est cette tendance à implanter des villages apparemment homogènes sur le plan lignager et autonomes sur le plan politique, c'est-à-dire sans chefferie de type *fulse* ou *moose*. S'il ne s'agit pas d'isolats sociaux dans la mesure où le groupe n'est pas aujourd'hui endogame, on n'en

est pas loin. Il faudrait expliquer comment ce phénomène a été rendu possible à la périphérie du Fulgo, puis du Yatenga, régions organisées en réseaux de commandements locaux. Nous sommes en présence de l'un des éléments explicatifs d'une identité d'appartenance qui, dans l'esprit de certains informateurs *berba* de souche *koru*, se développe sur un axe d'homologie et trouve cohérence en une sorte de boucle entre commencement et terme. Le mythe initial de dispersion et la lecture mythologique de la migration structurent un noyau de sens, catalysé par une série de stéréotypes, auxquels cette souche *berba* se réfère pour affirmer sa personnalité.

CONSTITUTION D'UNE IDENTITÉ HISTORIQUE ET TERRITORIALE : LE GURU

Les liens étroits établis, de longue date, entre les groupements dogons orientaux et le Yatenga posent d'emblée des problèmes d'identités, l'appartenance idéologique dogon, par la langue et la religion, brouillant partiellement le découpage et les affiliations des unités claniques et lignagères. Une partie de la population du Yatenga est constituée de *Kibsi*, devenus culturellement *Moose*, ressortissant du même ensemble de peuplement que les Dogons orientaux et septentrionaux. Pour tous les Dogons (et pour eux-mêmes), les *Gurum* et les *Gesum* sont, à des degrés différents, « les Dogons des Mossis *musum ma dogomi* ». Les *Gurum* sont considérés comme des alliés (au sens politique et militaire) des *Moose*, certaines de leurs chefferies recevant l'intronisation du *Yatenga naaba*. Certains groupes *gesum* représentent un degré supplémentaire d'assimilation, dans la mesure où ils sont considérés comme des *mū-dogom* (dogons « mossisés »). Seuls ces derniers pratiquent ou sont issus des alliances matrimoniales entre Dogons et *Moose*. Être *Moose* est, pour des Dogons, loin d'être péjoratif, c'est une identité qui peut être revendiquée, comme on va le voir pour certains villages du *guru-ku*.

En milieu dogon *gurum*, l'histoire est un enjeu majeur d'appartenance car elle ouvre droit à la territorialisation du lignage et à sa reconnaissance en tant que *urodu* et *togu*. Nous avons vu qu'il s'agit d'un trait prééminent de l'organisation sociale chez les Dogons orientaux. Elle est donc utilisée par chaque collectivité locale comme charte d'appartenance. Elle donne lieu à la répartition de titulatures. Plusieurs ensembles narratifs constituent la trame de cette identité commune sur-déterminant la mouvance et la diversité initiales des groupes. Pour résumer, nous distinguerons trois périodes qui correspondent au découpage du passé admis par les mémorialistes *gurum*. En préambule à tout exposé sur leur histoire, les gens de Kāyn, chef-lieu de cette

région, indiquent que leur village a connu deux *adurō-nyō*, c'est-à-dire deux destructions et dispersions. Le village est « planté » pour la troisième fois.

1) La constitution d'un groupement (plutôt que d'un peuplement, faisant référence à une migration) défini comme *guru* fait problème à ce stade dans la mesure où elle n'est fondée que sur un mythe (celui de Annay et de ses deux descendances). La structuration d'une unité territoriale dogon orientale, appelée Guru, est associée séquentiellement à des processus similaires dans la partie occidentale de la plaine du Séno (mythe des quatre ancêtres des Dogons se partageant le pays à Kani Bonzon). La première phase historiquement identifiable est une période de coexistence, puis d'affrontements de proximité entre des unités qui s'affirmeront ultérieurement *gurum* et des populations recevant l'identité de classement *tellem*. En suivant les affiliations et en examinant les sources orales *gurum*, nous avons constaté que ces *Tellem* étaient des groupes aujourd'hui résiduels dans cette région, tels que *koru*, *soy*, *boru*, *pumuru*.

2) La période suivante est caractérisée par la recomposition des unités territoriales et la formation de commandements localisés. Le regroupement de l'habitat en gros villages défensifs s'est produit à la suite d'opérations de razzias attribuées à des guerriers venus de l'est et du nord, *fulse tellem*, *songhay gyōm*, *moose* (antérieurs aux fondateurs du Yatenga dynastique). Ce processus suscita l'émergence de figures de grands guerriers *egu ān* (hommes de brousse, hommes de grand courage), puis de lignées spécialisées dans l'art militaire, desquelles dérivent certaines chefferies *ogo-togu* actuelles. Les traditions (inscrites dans les récits et les devises) de ces chefferies font émerger des strates d'identités sous-jacentes (opérant parfois en contraposition comme à Kāyn). Ce sont les identités de chefferies Porgo et Oghodyuwō qui se distribuent depuis la région de Rōnga, près de Ouahigouya, jusqu'au centre de la plaine du Séno (Koro, Bankas) en redescendant à travers le pays *sāmboghol/kalamse/pana* jusque chez les *Nīnsi* du Nord-Samo. C'est postérieurement à la constitution de ces chefferies à identités transversales par rapport aux références ethniques que se forgea une relation d'alliance entre Dogons orientaux et *Moose*.

3) Le pays Guru que nous connaissons actuellement semble s'être constitué avec ses commandements dominants (Kāyn et Kiri) et ses frontières, à une période assez tardive où les *Moose* prirent pied dans la plaine du Séno. Cette période est située par les informateurs en faisant référence aux règnes de Naaba Kango et de ses premiers successeurs (fin du XVIII^e et début du XIX^e siècles). Dès cette époque, le village de Kiri, quoique étant d'un rang mineur dans la généalogie mythique des descendants de Annay, l'ancêtre commun des *Gurum*, eut un statut prééminent comme lieu de rassemblement fédéral. Un porche

poroka de réunions périodiques *badu* (tous les trois ans) des chefs et maîtres de terre des villages fondateurs du *Guru-ku* et du *Guru-dosu* (chaque pilier ayant été amené d'un des villages) fut édifié au centre de Kiri. Les rites de désacralisation du nouveau mil (*derê-kana*) y sont accomplis chaque année pour l'ensemble du Guru. À la fin du XVIII^e siècle, le village de Kiri fut érigé en commandement militaire, au titre d'une alliance réciproquement gagée entre Dogons et *Moose* par l'installation d'un autel (*amara lewe*, « autel d'amitié ») amené de Sanānga, village situé près de Ouahigouya, où se pratiquent les grandes ordalies du Yatenga. Il est probable qu'il y ait eu, à cette époque, des résidents *moose* à Kiri, comme d'ailleurs dans d'autres villages dogons de la région. Les villages de Koro et de Kiri étaient d'importantes haltes, en raison de leurs puits où les guerriers *moose* abreuvaient leur chevaux avant de pousser leurs opérations vers le pays Togo (région de Bankas) et vers le nord du Séno. Tout laisse à penser que le commandement de Kiri a été confié par Naaba Kāngo à une famille de mercenaires « samos » (sous réserve d'identification plus précise) recrutés dans la région de Gōmboro. Ce sont trois frères Murso ou Mursowo qui l'avaient accompagné dans sa reconquête du pouvoir. Les affiliations anciennes existant entre *tellem Zimde* et des groupes établis en pays Samo rendirent possible cette dévolution de pouvoir. Sous le commandement de Demba Murso, les cavaliers de Kiri participèrent à plusieurs combats aux côtés des *Moose*, en particulier la guerre contre Yako, au retour de laquelle les mercenaires Bambaras furent brûlés vifs sur l'ordre de Naaba Kango. Au terme d'opérations qui s'étalèrent sur plusieurs années (était-ce par représailles ? ou parce que Kiri était un commandement militaire majeur de la haute-vallée du Sourou ?), une armée bambara expédiée de Ségou attaqua la région et mit le siège devant Kiri que vint secourir un contingent coalisé du *Guru-ku* (Kāyn et Koru). Les Bambaras obtinrent la victoire ; ils tuèrent et emmenèrent de nombreux Dogons en captivité à Ségou, sans, cependant, que Kiri ne cessât d'exister.

Les limites occidentales et septentrionales du Yatenga furent ainsi organisées, au milieu du XVIII^e siècle, avec des groupements dogons alliés et vassalisés. Ainsi constitué, le pays Guru se trouva intégré au dispositif défensif et frontalier du Yatenga et à l'espace politique des *Moose*. Si ce n'était l'obstacle linguistique, ne satisfaisait-il alors à certaines conditions pour être absorbé par l'histoire *moose* dont on note fréquemment la forte tendance assimilatrice (trait commun à plusieurs cultures de la Boucle du Niger ; MADIEGA, 1982) ? Quelques (rares) documents vont jusque-là. Celui qui suit a été recueilli loin du Yatenga et du Séno, à la cour du *Mogho-naaba*, à Ouagadougou :

« Quand les *nakōmse* ont quitté là-bas [Gāmbagha] ils étaient nombreux. Les premiers sont restés à Tenkodogo. Si les *nakōmse* arrivaient dans un village, ils faisaient la guerre et ils prenaient le

village. Ainsi, ceux qui ont quitté Gāmbagha ont fait la guerre et ont pris la chefferie de Tenkodogo. Plusieurs d'entre eux se sont levés pour faire la guerre et prendre la chefferie de Busu. Certains ont quitté là-bas ils sont venus au Moogho ici et ils ont pris la chefferie. Ensuite certains sont allés à Yatenga-Ouahigouya prendre la chefferie. Il ne restait alors qu'une seule personne. Celle-ci s'est levée pour prendre la chefferie du Guru (*Guru naama*). »

LA DÉ-TERRITORIALISATION DES DOGONS DU SÉNO AU XIX^e SIÈCLE

Avec les cas des *Koru-berba* et des *Gurum*, nous avons vu comment des identités collectives se structurent par phases de composition, décomposition puis recomposition, sociales et historiques. La transformation des identités est d'autant plus importante que la reconstruction de la société implique la mise en place de nouveaux types d'unités territoriales, de relations entre lignages et entre villages, de formes d'opposition et de symbiose. Appuyons-nous pour le montrer sur des faits relativement récents, partant plus fiables.

Les assises sociales et territoriales des identités collectives ont été profondément bouleversées au XIX^e siècle, sur les confins du Yatenga et des pays dogons. Sous l'angle de la violence et de ses effets sociaux, cette situation présente bien des analogies avec celle que connut à la même époque le pays Bwa, au sud de la plaine du Séno (CAPRON, 1973 : 86-91). Sous l'effet des opérations peules et *moose*, la dislocation des unités locales et régionales du Séno central et septentrional a été générale. Elle a opéré tel un modificateur et un révélateur des trames d'appartenances. Pour chercher refuge et sécurité, les groupes lignagers se sont dirigés vers les régions et les populations (en particulier *kibsi* et *fulse*) avec lesquelles ils se trouvaient affiliés, dont ils étaient parfois originaires, se mettant, de fait, sous la protection de chefferies *moose*. Des appartenances anciennes ont ainsi été réactivées. Des affiliations nouvelles ont aussi été établies. Ces affiliations « revues et corrigées » ont été déterminantes deux ou trois générations plus tard, au moment de la réinstallation dans les terroirs abandonnés. La dévolution des chefferies au lendemain de la Colonisation en est l'un des révélateurs. Le processus de démantèlement des peuplements dogons peut être divisé en deux phases distinctes : la remontée des villages dans la falaise et l'exode vers les régions orientales. Les rapports avec les sociétés d'accueil ayant renforcé ou modifié les appartenances, il est indispensable d'en exposer le processus historique.

Les opérations de Peuls pillards venus du delta intérieur du Niger, puis installés dans le nord de la plaine du Séno Gondo, en direction du nord du Yatenga remontent à plusieurs siècles. Ces Peuls sont partout désignés par les dénominations génériques *futa* (M) et *putom* (D). Les *Futa*

sont, de loin en loin, mentionnés par les traditions des plus anciens villages et inscrits dans l'histoire de formations politiques, telles que le Lurum (Mengao) et le Fulgo (région des chefferies *Pellea*). S'agit-il des mêmes groupes, ou d'un terme générique ? Ils ne sauraient en tout cas être confondus, en dépit de la proximité terminologique, avec les *Futänke* (pl. *Futänkoobe* en *fulfulde*) de Al Hajj Umaru et de ses descendants. Par contre, nous mettons les *Futa* en rapport avec les *Fittube* ou *Fottobe Bari* (ou encore *Barīnkobe*), originaires du Fittuga ou Gimbara (région de Saraféré à l'est de Nyafouké), qui, après avoir pénétré le Séno Gondo par des razzias, l'investirent et l'organisèrent pastoralement, créant au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle plusieurs commandements régionaux : *Dyānkabu* (*Gōndobe* ou *Dyānkabe*), *Banh* (*Foynānkobe*). Faute d'en savoir plus sur les toutes premières implantations *fulbe* dans la plaine du Séno et le nord du Yatenga, référons-nous aux indications de BA et DAGET (1984 : 20) :

« À une époque difficile à préciser, mais vraisemblablement antérieure au règne de l'Askia Mohammed, une tribu peule venant du Fouta Toro s'était fixée dans la région actuelle de Wouro Nguiya, entre Dogo et Banguita. Cette tribu, qui portait le nom générique de Foyna, comptait seize groupements dont le plus important était celui du clan des Sangaré Bari. Les peuls du Foyna prospérèrent rapidement, leur cheptel s'accrut et ils devinrent une source d'inquiétude pour les Bambara du Séno Bokiyo. [...] Une armée bambara attaqua Foyna. Les peuls furent défaits, leurs animaux razziés, leurs villages détruits. »

L'un des rescapés se réfugia au Fittuga. BA énumère sa descendance jusqu'au nom de celui qui « devait réaliser les prophéties, porter un coup mortel à la puissance bambara et mériter le titre prestigieux de Cheikou Amadou ». On comprend que les populations sédentaires du Séno et du Yatenga n'aient eu aucune peine à assimiler aux *Futa* les compagnies *fulbe* de Seku Amadu qui occupèrent la plaine du Séno entre 1820 à 1865.

Durant les deux premières décennies du XIX^e siècle, les pressions (concurrentes) *moose* et *fulbe* sur la plaine du Séno s'accrochèrent, renforçant le processus de partition des groupements dogons, selon qu'ils en étaient les victimes ou qu'ils y contribuaient par un appui actif ou passif. Des bandes de cavaliers investissaient les villages, saisissaient les troupeaux, s'emparaient des agriculteurs dogons pour les réduire en esclavage, tuant ceux qui résistaient. Un mouvement général de remontée des populations du Séno occidental et septentrional s'opéra tout le long de la falaise. GALLAIS (1975 : 98) a fait un bref tableau de l'inconfortable situation des *Kumbedyo* du Gondo au début du XIX^e siècle, avant l'entrée en scène de la Dina. Les événements militaires s'enchaînèrent rapidement. À la suite de razzias réciproques, les *Moose* et leurs alliés affrontèrent les *Fulbe Gōndobe* à Karakinde. L'enjeu de

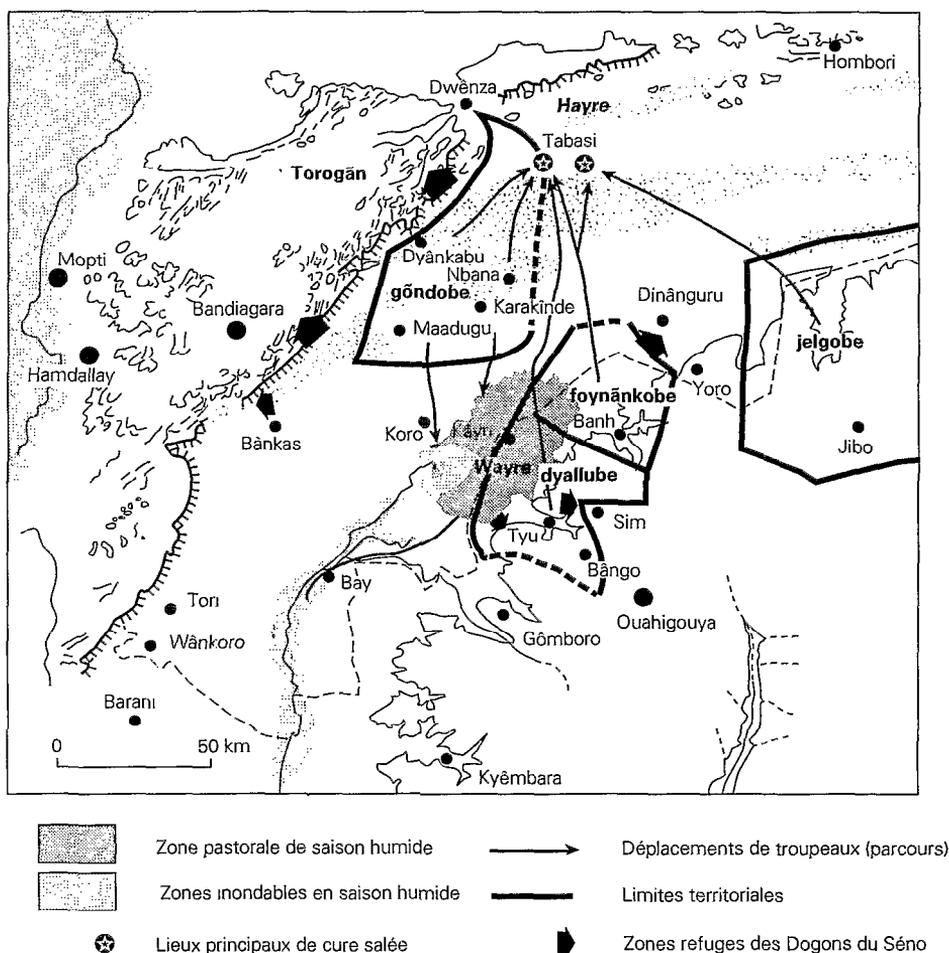


FIG. 3 — Espaces politiques et pastoraux peuls au milieu du XIX^e siècle dans la partie septentrionale de la plaine du Séno.

cette opération était le contrôle du Guru et de la région pastorale de saison humide du Séno central : le Wayre (fig. 3). Les *Nakômse* de Sulu et Pogoro assistés des guerriers *gurum* de Kiri, conduits par Dēmba Murso, et des *Fulbe Dyallube* de Bāngo attaquèrent et défirent les *Gõndobe*. Une partie des *Gõndobe* se retrancha à Nbanda (où ils furent plus tard attaqués et contraints à la conversion par les troupes de la Dina). Les cavaliers de Kiri détruisirent ensuite le campement de Bāra (du commandement *foyñānkobe* de Banh) où des *Gõndobe* de Yoru, fuyant en direction de l'est, avaient trouvé refuge. Les Dogons *Soy* (groupement d'origine *domno* réparti entre Ombo, Kāyn, Denea et Yoru), qui étaient associés aux *Gõndobe* et formaient une subdivision

du Guru, furent aussi victimes de ces affrontements. Les destructions de Dim-Deima et de Yoru et les répressions esclavagistes qui s'ensuivirent entraînaient la fuite d'une partie des *Soy* vers la région de Bankas. Un chef peul nommé Allay Bukari, tout d'abord allié des *Moose* et des Peuls *Dyallube* de Bāngo, avant de passer dans le camp du Maasina, commença à mener de nombreuses opérations dont l'objectif était de prendre tout le contrôle du Séno septentrional et, par là-même, de tous les itinéraires de transhumance et de cure salée de la région. La bataille de Duma-say, près de Dwēnza, contre les *Pumuru Ongoyba*, aboutit au retranchement de ces derniers dans les sites refuges de la région de Dyānweli. L'ardo Allay Bukari ayant triomphé, il regroupa « la totalité des Bari à Diankabou et dans les environs, ayant ainsi dépeuplé la plus grande partie de la plaine sableuse » (GALLAIS, 1975 : 118).

C'est l'entrée en scène des troupes du Maasina qui modifia radicalement la carte politique de cette région (Séno et Yatenga compris). L'expédition de Alfa Samba Futa, remplacé après sa mort par Ba-Lobbo (autre chef de guerre qui fera parler de lui dans le Séno jusqu'à la veille de la colonisation française), contre les Peuls de Wānkoro, Ngonkoro et Tori, dans le sud de la plaine du Séno, et la répression qui s'ensuivit (BA et DAGET, 1984 : 160-166) installa un climat de terreur chez les sédentaires dogons, *bwa*, *samos*. Les *Futa* du Maasina intervinrent rapidement dans toutes les parties de la plaine du Séno et plus particulièrement contre les villages *gurum* et *gesum* considérés comme alliés des *Moose*. L'objectif de ces opérations ne semble pas avoir été d'attaquer directement le Yatenga mais, en sapant ses frontières occidentales, d'en dissocier les deux commandements *fulbe* qui en dépendaient : celui de Bāngo/Tyu et celui de Banh Saghara. Les Dogons orientaux y faisaient géographiquement et politiquement obstacle. L'attaque de Kāyn par un contingent venu de Bandiagara catalysa les craintes que pouvaient avoir les Dogons orientaux. La population ayant été avertie, les *Futa* ne trouvèrent sur place que les sept doyens de lignages *wōrō-nam* qui gardaient les sanctuaires, et les égorgèrent.

« En ce temps le monde était gâté (*adurō-nyōwō*). Les *Putom/Futa* ne laissaient pas s'allumer un feu entre Kāyn et la montagne. Il n'y avait plus ni animaux ni hommes. Il n'y avait plus personne. Ceux qui venaient ici cherchaient seulement à attraper les hommes pour les vendre. Quand Kāyn et Kiri ont été détruits tous les villages ont couru, tous les Dogons du Guru et du Gējye sont allés chez les *Musum/Moose*. Ce fut la fin de la force des Dogons (*dogho ma pānga dooga*) et le commencement de celle des *Futa*. »

Cette seconde phase de démantèlement des groupements dogons de la plaine s'est donc effectuée brutalement et massivement. De nombreux gros villages furent désertés, leurs lignages se dissocièrent et se déplacèrent, pour la plupart, vers le Yatenga, le Fulgo et les pays *sāmbogho/kalamse* et *samos* où ils résidèrent durant plus de

soixante ans (deux générations), jusqu'à la colonisation française. Koro seul ne fut pas détruit et connut même un certain essor. De ces deux phases de démantèlement des peuplements dogons résulta une véritable partition entre ceux qui se mirent sous la protection des *Fulbe* et s'islamisèrent, dans la région de Bankas notamment, et ceux qui se mirent sous la protection des commandements *moose* les plus agressifs, dans la région de Sim, Sulu et Pogoro. Durant toute cette période, qui va de 1830 à 1890, les *Futa* (*Fittube*) firent de fréquentes incursions jusque sur les limites du Yatenga, rendant dangereuse la fréquentation des brousses et entrant dans certains villages *fulse* et *moose* (Ronga et Kumbri). Les *Moose*, quant à eux, organisèrent périodiquement des opérations contre la région de Bankas avec la participation de mercenaires samos et dogons (*domno* et *koru* en particulier). Le partage des Dogons, répartis de part et d'autre de la plaine du Séno, était appelé à laisser de profondes cicatrices. Elles ne furent atténuées que par un grand nombre de partitions et de recompositions secondaires. Les trames d'appartenance, forgées au sein de groupements de localités, furent déstructurées par la dissociation des unités lignagères et par la mise en suspens de leurs substrats territoriaux. Les rapports à l'espace se complexifièrent durant cette période du fait de l'émergence de nouveaux enjeux et stratégies du côté peul.

EMPRISES PEULES SUR LES CONFINS MOOSE-DOGONS

Les frontières du Yatenga se trouvèrent ramenées vers une ligne de villages à commandement et population *moose* (Duma, Talle, Sim, Sulu, etc.) situés à trente kilomètres de Ouahigouya. Les espaces abandonnés furent plus largement investis par les pasteurs peuls de Diungani, Banh et Bāngo. Ceux-ci établirent un nouveau découpage des espaces pastoraux de saison humide dont l'incidence fut considérable sur l'histoire des sociétés *fulbe* et sur le processus ultérieur de réinstallation des villages sédentaires. Ils constituèrent une région pastorale appelée Wayre dans la région désertée, et les deux groupements *fulbe* de la région, *Foynānkobe* et *Dyallube*, se la partagèrent. Le Foy (pays des *Foynānkobe*) était constitué territorialement depuis le début du XIX^e siècle, avec trente villages et campements sous l'autorité de la chefferie *barīnkobe* de Banh Saghara. Il se plia très tôt (vers 1830) à l'autorité de la Dina en même temps que le reste des *Gōndobe*, tout en respectant un *modus vivendi* avec Ouahigouya. Par contre, les *Fulbe Dyallube* qui se trouvaient plus au sud, dans la région de Bāngo, étaient encore organisés en société pastorale segmentaire. Il ne passèrent à l'état de chefferie, tout d'abord segmentaire et en se déplaçant vers Tyu, que durant la seconde moitié du XIX^e siècle. Ils durent pour cela se dégager d'une pesante vassalité par rapport aux *Moose*, tout en résistant à l'in-

fluence du Maasina. Les attaques que supportèrent les *Dyallube* de la part des *Futa* jouèrent un rôle déterminant dans ce processus, tant sur le plan idéologique que politique. Ils résistèrent tout d'abord victorieusement à une opération des *Futa* (*Fittube*) de Tori (situé près de Wānkoro, sud de la plaine du Séno) contre Tyu. Une autre opération fut plus tard mandatée de Hamdallay par Seku Amadu. Elle se solda par une défaite des *Futa masinānkobe* près de Tyu. Les *Moose* ne participèrent à aucun de ces deux combats. Les *Dyallube* en tirèrent un grand prestige auprès des autres *Fulbe*, ainsi que d'une partie des Dogons. Le passage d'un corps d'armée du Maasina sous le commandement de Al Hajji Modi allant rétablir l'ordre au Jelgoji, dont un itinéraire à travers le Guru et une partie du Gējye nous est indiqué par BA et DAGET (1984 : 168-169, repris par IZARD, 1985 : 114), n'a, par contre, pas laissé de traces dans les mémoires (à Koro, Tu, Tyu). Il ne serait, en fait, pas passé par cette région mais beaucoup plus au nord, par Diungani (Mali), où nos enquêtes en retrouvent mention.

La montée en puissance des *Dyallube* de Bāngo paraît avoir eu un fondement démographique et territorial. Il est à noter que la chefferie *moose* de Namsigya, dont ils dépendaient jusque là directement, s'était toujours inquiétée d'un tel processus et avait, à plusieurs reprises, tenté de le contrarier. Un flux progressif de segments claniques remontant la région de Gōmboro fut rendu possible par la disponibilité d'espaces de circulation pastorale, dans les régions évacuées par les Dogons, et par la mainmise *fulbe* sur une zone que les *Moose* ne contrôlaient plus. L'émancipation de la tutelle *moose* se fit progressivement pour aboutir au transfert de Bāngo vers Tyu et à la constitution d'un commandement *fulbe* (vers 1870). Tout cela s'accomplit aussi par des épisodes militaires *moose* au cours desquels la participation *dyallube* fut volontairement et symboliquement défaillante. Vers 1870, une armée du Yatenga, conduite par le *tā-soba* (maître de guerre supérieur) de Wula, intervint au Bobola pour soutenir le chef Widi Jobo Sidibe de Barani qui cherchait à placer sous son autorité tous les villages *bwa* et *marka* de la région. Participant à cette opération, les *Dyallube* obtinrent une victoire sur les *Marka* et firent d'importantes prises de chevaux et d'armes à feu. En infraction au devoir de vassalité, Mahamadu, le chef des *Dyallube*, préleva une part qu'il expédia au Yatenga *naaba*. Naaba Bāogo refusa les présents. Le chef peul l'avait en effet insulté en ayant fait le choix à sa place. Épisode symbolique après d'autres (répressions sous le règne de Naaba Sanum) d'une tension qui tendait vers son terme. Dix ans plus tard, l'opération contre Gōmboro et sa région, où était replié le rival de Naaba Bāogo, Baghare, futur Naaba Bulli de la période coloniale, consumma la rupture entre Tyu et Ouahigouya. On ne pouvait demander aux Peuls de Tyu de trahir le village dont ils s'affirmaient originaires par leur ancêtre Ama Alyu Amani Dyallo. Naaba Bāogo chercha vainement à faire exécuter Mahamadu, puis lui adressa

un ultimatum. La bataille qui en résulta près de Tyu, la défaite des *Moose*, la mort au combat de Naaba Bāogo sont associés à l'arrivée des Français au Yatenga (IZARD, 1985 : 125-152). Durant plus de deux décennies, le retour ou l'installation des agriculteurs dogons, *fulse* et *moose* dans l'ensemble de la région s'effectuèrent sous le contrôle de la chefferie peule de Tyu, érigée en commandement administratif.

LA RECOMPOSITION SÉLECTIVE DES VILLAGES DOGONS

Au moment de l'exode, les transferts de lignages ne s'étaient pas faits au hasard. Il s'agit de revenir vers d'anciens sites d'établissement ou, à l'inverse, de rejoindre un foyer de migration du lignage, de remonter une filière segmentaire, de chercher asile auprès de groupes ayant statut d'oncles ou neveux utérins, d'obtenir protection d'une chefferie... Il est possible de savoir pour chaque lignage quel a été le village dans lequel il a séjourné et les raisons d'un tel choix. Nous ne pouvons cependant pas généraliser *a posteriori*. Nous ne disposons pratiquement que des traditions de groupes revenus et réinstallés au XX^e siècle sur des terres qu'ils revendiquent désormais comme ancestrales. L'étude de chacun des terroirs révèle que des groupes, plus ou moins nombreux, sont à porter manquants. Ont-ils disparu dans la tourmente des dispersions ? Sont-ils restés dans les régions où ils se sont réfugiés ? Ont-ils été spoliés de droit de retour ? Les savoirs historiques focalisés sur les identités de *togu* locaux actuels sont peu prolixes sur de tels sujets, les trois cas que nous venons d'envisager donnant lieu à des degrés croissants de dissimulation. Les terroirs ont été profondément restructurés, en raison du regroupement de l'habitat. Des villages n'ont pas été reconstitués, leurs terres revenant à des colons ou aux agriculteurs des villages voisins.

La dispersion des lignages dogons orientaux et d'une partie des *Berba* et *Fulse* s'est faite en suivant les axes de divisions internes de ces sociétés du point de vue des origines segmentaires, et des statuts sociaux. La réinstallation et la recomposition sociale remirent en cause ces critères de différenciation. Le retour s'est effectué en plusieurs phases et a déclenché un important mouvement de colonisation agricole *moose*. Dans certains secteurs, ces deux phénomènes furent immédiatement consécutifs, dans d'autres ils s'étalèrent sur plusieurs dizaines d'années. Ces deux processus sont indissociables dans le contexte d'une recomposition sociale. Ils ont favorisé des stratégies lignagères multiples, tant de la part de groupes autochtones que de migrants. Les étrangers étant gens des chefs ou des maîtres de la terre, selon les cas, leur présence pouvait renforcer leur pouvoir. Un terroir prospère est un terroir qui accueille des étrangers et où ils ne manquent de rien. Ainsi, dans certains terroirs, les étrangers (*moose* en l'occurrence) obtinrent-ils aisément

ment des terres que des lignages prétendant à des titres ancestraux eurent des difficultés à faire reconnaître.

Le mouvement de reconstitution des villages dogons débuta dès le lendemain de la bataille de Sim au cours de laquelle les tirailleurs du lieutenant Voulet intervinrent. La répression à l'encontre des partisans de Naaba Bāogo s'étendit non seulement aux *Moose* mais aussi à leurs alliés ou protégés présumés parmi les *Fulse* et les Dogons. Tous les contingents dogons qui évacuèrent Sim, et tous ceux qui leur étaient lignagèrement assimilés, furent soumis au contrôle du chef peul de Tyu, Mahamadu Laki. Le capitaine Noiré (1904) fournit un compte rendu détaillé des opérations de répression, des destructions de villages et des nouvelles fuites massives de populations vers le nord (Hombori). Le rôle du chef des Peuls de Tyu dont les cavaliers « battaient la campagne à la recherche des fuyards » est déterminant dans la formation de villages dogons et *moose* au cours de la même période. Les *Gurum* étaient plus ou moins considérés comme des partisans de Naaba Bāogo, bien qu'ils n'aient participé à aucun combat, alors que les *Gesum* étaient passés majoritairement sous la tutelle du chef peul de Tyu. Certaines familles *gesum* s'enfuirent cependant de Sim avec les *Moose* en direction de la région de Dinanguru où elles séjournèrent de trois à dix ans, avant de tenter un retour vers le Gējye. Pendant ce temps d'autres lignages *gesum* réoccupèrent les anciens villages. Les titulatures de chefferie furent attribuées. Certaines des familles *gesum* parties au nord ne purent se réinstaller au Gējye et durent adopter une identité d'appartenance intermédiaire qui les fit dériver du côté des *Berba* et témoigne, à des titres divers, de leur non-réinsertion. La recomposition des villages *gesum* fut l'occasion d'un resserrement des critères d'appartenance et d'une sorte d'« ethnicisation » de l'identité *gesum*. Alors que tout prouve que les villages d'avant la dispersion étaient à population composite (dogons de différentes souches, *moose*, *fulse*, *berba*), la réinstallation donna lieu, avant l'arrivée des colons *moose*, à une révision radicale des droits territoriaux et fonciers. La reconstitution des villages dogons posait de multiples problèmes : la dévolution de nouveaux titres de chefferie, tenant compte des rapports entretenus avec les *Moose* et les Peuls, les droits fonciers et territoriaux sur des espaces à redéfricher, à délimiter et à redistribuer, la sédimentation des unités lignagères et des identités collectives. Nous allons le montrer à travers deux faits tendanciels : la formation d'identités intermédiaires en milieu *gesum* et la constitution de chefferies en milieu *gurum*.

FORMATION D'IDENTITÉS INTERMÉDIAIRES ET UTÉRINITÉ

Au moment de la dispersion, les *Gesum* se divisèrent en quatre ensembles selon qu'ils trouvèrent refuge : dans le commandement

moose de Sim, dans les villages *kalamse*, dans la région de Torogān (falaise et arrière-pays de Dwēnza) ou dans la région de Dinānguru. Dans la plupart des cas, ils retournaient vers des villages dont ils étaient partis à l'arrivée des *Moose* et où ils conservaient des ramifications segmentaires. Des glissements d'appartenances ethniques et claniques se produisirent au cours de cette période. Le fait n'était pas nouveau, en lui-même. Les *Gesum* sont, pour des raisons géographiques et historiques, plus directement que les autres Dogons (*gurum* par exemple) en contact avec les *Moose*.

La première catégorie intermédiaire est celle des *mū-dogom* (D) ou Dogons *gesum* « mossisés ». Ils ne sont ni tout à fait *Gesum* quoique le nom-devise *Warme* ait été conservé, ni tout à fait *Moose* bien qu'ils aient adopté la langue *moore* et que les liens de mariages se resserrent avec les *Moose*. Tous les cas dont nous avons connaissance sont issus d'unions entre hommes dogons *gesum* et femmes *moose*. Le séjour soixantenaire à Sim a activé le phénomène. Bien qu'ils revendiquent les filiations ancestrales communes à l'ensemble des *Gesum*, ils ont été exclus des droits de réinstallation dans les localités « historiques » du Gējye lors du retour général vers les anciens terroirs. Ils créèrent alors de petits villages séparés sur des emplacements non réoccupés : Disa, Wagra, Tēnuru. Une seconde catégorie est constituée par des groupes *moose* faisant état d'un ascendant *mooga* qui avait épousé une femme *gesum* au cours de ce même séjour. Ceux-là ne furent pas empêchés de s'installer dans les villages *gesum* historiques (Ingare, Tyu, Dore). Cet acte matrimonial, bien qu'il restât le plus souvent unique, put apparaître comme un pacte original de cohabitation dans des villages où la présence de *Moose* était interdite avant l'exode. Il ouvrit droit d'usage de la terre et, ce qui est plus remarquable, droit de concession de terres à d'autres groupes *moose*, à lui apparentés.

Un tel fait peut paraître paradoxal si l'on méconnaît l'importance du principe d'utérinité dans les processus d'insertion lignagère des Dogons, des *fulse* et des forgerons de cette région. Ce principe opère, comme on le constate ici, au-delà des limites apparentes de l'ethnicité. L'explication nous est donnée par les intéressés : « nous nous sommes installés en neveux utérins [*yasēnga* (M), *lesuwē* (D)], auprès de nos oncles maternels [*yasba* (M), *lesu* (D)] ». La filiation passe de père en fils mais l'appartenance suit aussi l'axe des filles du lignage. Le mariage est autant principe d'ouverture que de fermeture. Au sein du *togu*, comme du *buudu*, l'exogamie ne permet pas aux filles de transmettre le sang, mais elle leur permet d'amener au lignage et à l'ethnie des individus et des groupes qui n'en faisaient pas partie. Nous sommes dans un cas limite (*Dogons/Moose*), mais il est significatif qu'il soit référé au modèle générique d'insertion : oncle maternel/neveu utérin. Répétons-le, de tels cas s'étaient antérieurement produits. Examinons sous cet angle le statut de neveu utérin. Le neveu utérin a des rapports

à plaisanterie avec les frères de sa mère, leurs épouses, leurs enfants et, par extension, l'ensemble de la famille utérine. Le pouvoir de conciliation qu'il y exerce est un trait social commun aux Dogons et aux *Moose*. Il est aussi en position de rejoindre cette parenté et de s'y fondre. C'est en raison de cette proximité transitive que des distances symboliques aussi fortement marquées sont interposées, non sans ambivalence. Les groupes ou individus qui sont en situation d'assimilation potentielle doivent avoir été préalablement placés (par leurs ascendants) en position de neveux utérins. Si une alliance inauguratoire ne saurait suffire, elle fournit cependant la condition indispensable pour amorcer une transition, et c'est aux générations suivantes (enfants ou petits enfants) d'accomplir le passage. Dans un autre contexte, et, surtout, en se fondant sur une durée propédeutique suffisante, ces *Moose*, ou tout au moins leurs descendants, auraient pu devenir dogons. Un moment serait venu où l'on aurait pu symboliquement « effacer leur nom » (ce qui n'est cependant jamais tout à fait vrai). Au bout du compte, le changement d'appartenance dépend de la régulation du système d'assimilation, de l'adoption de la culture de l'autre, le fait témoin étant l'inculcation de la langue « maternelle » aux enfants. Les *Moose* en position de revendiquer une identité utérine et les *Mū-dogom* sont donc logiquement placés en rapport d'opposition contradictoire du point de vue des insertions lignagères et territoriales. Ils symbolisent catégoriellement les procédures d'entrée et de sortie qui délimitent le champ et la dynamique de l'appartenance. L'opposition entre les *Mū-dogom* (de Sim à Kalo) et les *Dogom* (de Tyu à la frontière) est la principale partition de l'entité *gesum*. C'est une tendance à long terme de l'identité *gesum* qui trouve là son expression, comme en témoigne aussi le basculement d'une partie d'entre eux parmi les *Kalamse* (« gens mélangés ») à des périodes antérieures. Les autres Dogons considèrent cette tendance comme un véritable marqueur culturel des *Gesum*.

REFONDATION, ACCOMMODATIONS D'IDENTITÉS ET ENJEUX DE POUVOIR

En matière de fondation, les faits paraissent clairs. Le principe de différenciation segmentaire par contraposition élaboré par FORTES (1945) est formellement opératoire sur la représentation que les sources orales donnent des sociogenèses locales. Une refondation donne lieu, par contre, à un travail d'assimilation et de dissimilation à partir d'identités déjà établies. En fait, cette distinction est probablement illusoire. Tout processus d'agrégation implique l'identification ou l'élaboration de références pour chaque groupe. Il n'y a pas de degré zéro dans la genèse des identités, mais, à chaque étape, des accommodations et des transformations. En situation de refondation, les savoirs historiques sont

mis en œuvre pour désactiver ou réactiver les appartenances et en redistribuer les strates. Les identités qui ouvrent droit à des titulatures sont particulièrement concernées. Prenons le cas de la principale unité territoriale du *Guru-ku* (haut-Guru) : Kāyn.

Au premier abord, tous les lignages descendent de mêmes ancêtres (*natru batru*, « mêmes mère et père »), tous portent le même nom Gindo, tous sont Dogons venus du Mande. Comme dans la généralité des terroirs anciens du Yatenga et du Séno oriental (de Rōnga à Koro), des groupes lignagers sont passés par plusieurs identités, au fur et à mesure des transformations de la société et de sa constitution territoriale. La société actuelle de Kāyn est le produit d'une restructuration complexe qui a nécessité l'intervention de critères d'identification collective à chaque moment critique de retours de groupes émigrés. Ces critères sont ceux qui ont été antérieurement présentés comme les niveaux de l'organisation sociale : *togu*, *urodu*, *maaka*, etc., auxquels s'ajoutent les affiliations extérieures réactivées par la dispersion. S'agit-il seulement de réactivation ou, dans une certaine mesure, de reconstitution des critères d'appartenance ? Dans le cas de Kāyn, il en est résulté une société composite qui témoigne de l'une des formes prises par le processus de refondation et de reconstitution.

Kāyn est peuplé par plusieurs groupes témoins de la société *tellem* que les Dogons trouvèrent, combattirent et dominèrent « en arrivant ». Ce sont : le lignage de l'ancienne chefferie *Oghodyuwō* (affiliée lignagèrement aussi bien du côté dogon que *fulse* : *Koru* de Tōngore et *Porgo* de la région de Rōnga et Derhogo) et plusieurs lignages détenteurs de maîtrises de terre sectorielles, relevant d'unités relictuelles de peuplement : *boru*, *koru* et *soy* (ces identités de classement pouvant être dissociées ou associées selon les cas). Ces derniers sont affectés à des pouvoirs gestionnaires de rapports avec les génies, les mauvais esprits, les ancêtres, les morts, les interdits, la fertilité et la fécondité. Ils revendiquent d'anciens droits à la chefferie et sont les animateurs d'une contestation radicale de la chefferie actuelle (présentée comme « chefferie des Blancs »). Ils défendent la thèse d'une chefferie tournante.

Nous trouvons, par ailleurs, à Kāyn deux strates de pouvoir territorial : un lignage de chefferie *Porgo Zimde Oghobaru* (d'affiliation *fulse* et *nīnsi*), venu de Nimboru et ayant occupé plusieurs sites de la région (Yoguru, Tūn) et un lignage titulaire de la maîtrise de terre pour l'ensemble du pays de Kāyn. Ce lignage est issu d'une souche *tellem koru*, qui dominait la région depuis le village de Kāyn-uro (« maison de Kāyn »), directement affiliée aux *Berba* de Rese et alliée aux *Gesum*. Le mythe expose comment les deux groupes se sont affrontés pour la possession du terroir-souche de Kāyn-uro et comment les *Tellem* survivants s'enfuirent vers Rese, où ils devinrent *Berba*, enlevant magiquement l'eau des mares et des puits à leur départ. La réinstallation

d'une famille *berba* pour prendre en charge la maîtrise de terre fut précédée de rites de réparation et d'expiation accomplis par les nouveaux occupants. Elle fut scellée d'une alliance matrimoniale inauguratoire. Malgré son appareil sacerdotal, cette maîtrise de terre est devenue une excroissance de l'autorité territoriale de la chefferie. Cette dernière a pu se l'annexer et, depuis une vingtaine d'années, en expulser le titulaire légitime vers le village voisin : Kāyn-uro. En conséquence directe de cette constitution historique, la société de Kāyn est divisée en deux moitiés exogames : *So-guru* qui regroupe les lignages d'extraction locale (*boru, soy*) ainsi que ceux qui leur sont affiliés, et *Kāyn-īnguru* qui regroupe les lignages de chefferie (actuelle, *Porgo Zimde* et ancienne, *Oghodyuwō*) ainsi que les lignages résiduels d'anciens captifs et de la maîtrise de la terre.

La situation est compliquée du fait que, consécutivement à la dispersion, une chefferie *moose* mandatée par le souverain du Yatenga a tenté de prendre contrôle et possession de ce point stratégique sur la frontière entre Yatenga et Séno. Grâce aux travaux de IZARD (1970 : 167-8 ; 1980 : 573), nous pouvons raccorder cette chefferie à la filière clanique du *togo-naaba* Tibirolle, Sawadogo de Ke-Dure, nommé chef de Tugo après la guerre de Naaba Tuguri contre Yako, puis chef de Tyu. L'un de ses fils Tibsidu fut nommé *samānd-naaba* et chef de Kāyn. Un lignage « dogon » de Kāyn de souche Sawadogo (affilié à Tugo) s'y rattache. Initialement installé dans le quartier du chef, il s'en est éloigné pour s'établir dans la moitié alterne : *So-guru*. Son identité est l'un des secrets les mieux gardés du village. Ce lignage a joué un rôle à la fois ambigu et déterminant dans les affaires de chefferie jusqu'à aujourd'hui.

Au lendemain de la bataille de Sim, les premiers lignages à réoccuper le site furent les lignages prétendant à l'autochtonie et le lignage affilié à l'ancienne chefferie *moose*. La lutte pour la chefferie s'engagea d'emblée entre eux. Un héritier de l'ancien lignage de chefferie *Porgo Zimde Oghobaru* affirma alors ses prétentions, mais il fut retenu à Ingare, par le chef peul chef de Tyu, durant une dizaine d'années. Le chef du lignage Sawadogo, voyant qu'il ne pouvait faire valoir ses titres et que le *Yatenga naaba* soutenait l'ancienne chefferie *gurum*, fidèle alliée des *Moose* au cours des temps passés, s'allia au camp de la dynastie *Porgo Zimde Oghobaru*. Il en devint le représentant *siru bānga* (celui qui tient le couteau) au village jusqu'à son retour à Kāyn. La chefferie *Porgo Zimde* s'approprià à cette occasion un important domaine foncier (un tiers du terroir).

Malgré le consensus qui s'était établi pour dissimuler des identités lignagères trop contrastives derrière les apparences d'une unité d'appartenance locale, les rivalités, pour ne pas dire les haines, suscitées par cette lutte pour la chefferie ne s'éteignirent pas. L'usurpation de la

maîtrise de terre fut désapprouvée par la majeure partie de la population autour de la moitié *So-guru*. Cet événement s'inscrit dans un enchaînement de faits qui entraîna une longue rupture des relations matrimoniales entre les deux moitiés. Durant la période dite de la Révolution (1984-1988), le lignage affilié à l'ancienne chefferie *moose*, soutenu par la moitié *So-guru*, prit le pouvoir au sein du Comité local de défense de la Révolution (CDR), cherchant à éliminer définitivement la chefferie. Le régime actuel du Burkina Faso, et la période des dernières élections législatives (1993), permirent aux chefferies dites traditionnelles de renforcer leurs prérogatives. Le chef *gurum* de Kāyn, en place depuis vingt ans, fut intronisé par le *Yatenga naaba* en 1993, en dépit de l'hostilité déclarée de la majorité de la population, « pour mettre fin aux contestations et restaurer une véritable chefferie *moose* à Kāyn » (nous dit un notable de la cour de Ouahigouya). On ne saurait mieux signifier la valeur relative des catégories ethnonymiques.

OSTENTATIONS ET DISSIMULATIONS D'IDENTITÉS

On peut tirer plusieurs conséquences de cette présentation des faits. L'ampleur des bouleversements sociaux et territoriaux a été telle que l'on se demande comment les identités collectives purent y résister. Toute hypothèse de continuité inertielle doit être d'emblée récusée. L'étude des identités et des appartenances prend nécessairement en compte les données historiques et implique, comme BROMBERGER (1987, 1988) l'a plusieurs fois souligné, un choix d'échelle temporelle et spatiale. Les exemples que nous avons présentés conduisent moins à faire la part de permanences et de mutations qu'à interroger les processus de reconstruction des identités. À chacun de leurs paliers, et selon des modalités différentes, les identités se projettent sur des unités spatiales hiérarchisées d'appartenance et d'insertion. Ce sont les niveaux où les identités se définissent par contraposition et concaténation. Les unités supérieures d'insertion sont, comme on l'a dit, de dimension moyenne. Elles paraissent disposer des capacités de se reconstituer après de grands traumatismes. Les appartenances et les références à ces unités changent ainsi de sens et de fonction. Les individus ne cessent cependant de les revendiquer en toutes occurrences de rencontres et d'échanges : marchés, compétitions de lutte, mariages, funérailles. Mythes et histoire dotent ces appartenances d'une dimension mémoriale de communauté idéologique. Ils justifient (ou se justifient par) l'accomplissement de rites commémoratifs périodiques (à Kiri pour les *Gurum*, à Sānga de Tyu pour les *Gesum*). L'existence et le fonctionnement de ces unités territoriales soulèvent bien des interrogations qui n'ont pu être abordées dans cet article. Revenons pour conclure à celle des rapports avec les sociétés à tendances étatiques.

Les formes et phases d'emprise de puissances territoriales telles que l'État de Ségou, le royaume du Yatenga ou l'État du Maasina sur la région que nous étudions révèlent que celle-ci ne saurait être considérée comme une simple zone interstitielle. Le schéma proposé par BAZIN (1982 : 358-360) pour les sociétés contre lesquelles l'« État-guerrier » de Ségou dirigeait ses opérations militaires nous paraît globalement opératoire pour l'histoire des conflits visant les sociétés du Séno central, oriental et septentrional : agressions et dominations périodiques non créatrices d'espace intégré, subsistance de « pays » ou « micro-patries villageoises » subordonnés sans devenir politiquement dépendants, maintien et renforcement de relations d'identités et d'altérités.

Les notations terminologiques sur les références collectives supérieures invitent à employer avec prudence les catégories ethniques, en spécifiant leurs contextes et leurs sens d'utilisation. Des dénominations collectives telles que dogons, *moose*, *fulse*, *kalamse*... ou, au niveau immédiatement inférieur (parmi les Dogons) : *gurum*, *gesum*, *domno*, *koru*... ne sauraient être considérées comme des clefs univoques d'identification et de décryptage. Prenons, un instant, la mesure de la réalité empirique. Les identités, de même que les appartenances, sont des faits lexicalisés. En règle générale, toute recherche sur l'onomastique se heurte à des réserves, sinon d'effectives stratégies de dissimulation. Pourquoi s'acharner à « exhumer des cadavres » (traduction littérale), nous demanda-t-on maintes fois lorsque nous portions l'enquête vers les noms collectifs et devises : *sōndre* (M) ou *tige* (D) ? Énoncer les noms de lignages ou clans dans leur intégralité est d'usage très spécifique. Les pratiques déclamatives sont restreintes aux rites d'ancestralité et de funérailles.

Sur un plan général, il y a une remarquable analogie entre les onomastiques collectives et individuelles. La distinction entre ces deux notions n'est d'ailleurs que partiellement pertinente. L'individu a plusieurs noms dont l'utilisation varie selon l'âge, le statut et les exigences relationnelles. Certains de ces noms sont secrets ou sciemment dissimulés. Nous connaissons le cas de ceux qui sont reçus, ou supposés découverts, à la naissance ou au cours de l'initiation. Les groupes peuvent sur un mode analogue avoir plusieurs identificateurs onomastiques. Ces termes ne se recouvrent pas complètement, ils ne sont pas nécessairement emboîtés les uns dans les autres, tels des poupées gigognes ; ils sont à vocations différentes. Les indicateurs d'identité auxquels les ethnologues ont accordé, de longue date, une importance prééminente comme les noms d'ethnie et de tribu, les titres d'honneur et les devises sont, de ce fait, inégalement pertinents. On devrait tenir grand compte du rôle qu'ont joué les premiers recensements dans la cristallisation et la manipulation de ces dénominations collectives. Les recensements et les cartes d'identités homogénéisent les dénominations et font dispa-

raître les noms claniques féminins, si importants au Yatenga. Cela ne signifie pas que les dénominations claniques ne fournissent pas, dans certains cas, d'excellents moyens pour définir des groupes, sous réserve de situer avec exactitude la valeur opératoire des termes, au lieu de la présupposer. Dans la pratique, les noms claniques exigent toujours des spécifications supplémentaires. Prenons un exemple *mooga* pour lequel l'identification clanique pose un problème. L'identité collective se définit ici au moyen de trois indicateurs complémentaires : la filiation en fonction d'un ancêtre éponyme (*Tarhuri yaghāmse*, « descendants de Tarhuri »), le nom-devise de clan ou de lignage (*sōndre Belem*), l'affectation du groupe à un lieu-souche (*Tilli neba*, « gens de Tilli »). On ne saurait se fonder exclusivement sur tel ou tel de ces trois indicateurs pour décider de l'identité du groupe (quel qu'il soit). De plus, ces trois indicateurs ne sont pertinents que dans la mesure où ils font référence à des savoirs sociaux et historiques. La connaissance généalogique possède rarement une profondeur supérieure à cinq générations, au-delà il est fait appel à des trames narratives plus ou moins largement diffusées car opératoires sur des plans de contraposition. En effet, ces données doivent suffire pour situer chaque groupe sur plusieurs axes : son insertion dans des ensembles locaux et supralocaux, mais aussi sa démarcation de groupes homologues du point de vue d'une partie des critères, en particulier du point de vue du nom clanique. Cette procédure de démarcation asymétrique nous donne un paradigme de la genèse des appartenances et des identités. Le croisement de critères va permettre d'opérer des subdivisions, de fixer des limites de variations pour chaque identité. L'exemple choisi est celui d'un des groupes d'anciens forgerons issus des (ou affiliés aux) *Belem* de Bugure et devenus *tēngbūsi* (gens de la terre, agriculteurs) après avoir « maudit » la forge afin de sortir de la condition sociale de forgeron :

« Naaba Tarhuri [ou Tarbuguri], c'est le nom *yure* [de celui] qui a divisé le clan *buudu* [des forgerons *Belem*], à cause des femmes et de la chefferie. Le *sōndre Belem* avait été planté (*n'ka*) et il ne pouvait pas être arraché (*n'vikde*), mais ils ne sont plus *Belem* comme nous. Leur nom est *Tarhuri yaghāmse* (petits-fils/descendants de Tarhuri). Ils sont à Yuba, Posso, Keke, Biidi. Ce sont tous des *Tilli neba* (gens de Tilli) car l'affaire a commencé à Tilli. Nous les nommons *tillinsi* car l'affaire de Tilli les suit [bien qu'ils ne soient plus dans ce village]. Ils sont devenus pour nous des parents à plaisanterie *rakire*. Ils suivent la chefferie *naam* comme les captifs *hīng-dāmba* et, comme les captifs, ils ont des chefs. [Au contraire] nos *Belem* de Bugure sont restés dans la forge et ils interdisent/détestent (*n'kūse*) la chefferie. »

Ce texte nous montre comment se construit le repérage des plans de délimitation. Plusieurs clefs sont mises en œuvre pour configurer l'identité du groupe dissident : l'endogamie, la continuité phylétique, l'activité, le pouvoir, la dénomination. La fracture d'identité techno-

économique est déterminante du point de vue des forgerons. Les *Tillinsi* forment un groupe initialement spécialisé dans la fourniture d'armes forgées (sabres, couteaux) aux chefs, puis dans leur diffusion commerciale alors qu'ils ne les fabriquaient pas (ou plus). L'asymétrie est structurante à plusieurs niveaux. Nous sommes en présence d'un groupe pour lequel la différenciation ne peut aboutir complètement. La création d'une catégorie particulière (*tillinsi*) pérennise le statut intermédiaire du groupe. L'une des raisons de cet inachèvement est l'existence de paramètres de dissimulation et d'ostentation de part et d'autre de la limite instituée. Ce groupe tente de dissimuler ses origines métallurgistes alors que les forgerons s'en servent comme d'un contretypé. Les forgerons du Yatenga ont recours à de telles catégories pour penser leur propre statut social et identitaire. Cette relation duelle est cristallisée par des relations à plaisanterie spécifiques qui opèrent tels des marqueurs inframémoriaux. Ce sont des révélateurs pour l'ethnologie.

Sur un plan plus général, l'ostentation et la dissimulation règlent, selon des dosages variables, les formes d'expression de l'identité. Nous avons, au cours de cette étude, employé les termes d'identités de surface ou de classement et d'identités sous-jacentes ou intermédiaires, pour des dénominations collectives qui coexistent à des niveaux différents d'appartenance. Revenons à un registre d'exemples dogons. Tous les Dogons *gesum* sont *Warme*, tous les forgerons du Séno oriental sont *Sāngaraba*, tous les Dogons du Guru-ku sont *Gindo*, etc. Ces généralisations font partie de discours ostentatoires mais impliquent, comme on l'a vu, des marges où se fixent des contretypes. Derrière les écrans d'unicités prétendues, se laissent entrevoir des nuances. Ainsi les *Gindo* de Kāyn ne sont-ils pas d'accord entre eux sur la véridique prononciation de leur nom francisé, ceux de So-guru affirment que *Gindo* vient de *Zimde*, ceux de Kāy-īnguru de *Gyimde*. Cela pourrait ne paraître qu'un détail microdialectal si l'on ne savait par ailleurs que les groupes *tellem* de cette région prétendent exclusivement à l'identité *Zimde* et que *Gyimde* fait référence aux Dogons de la partie occidentale de la plaine. Des obstacles sont interposés à exprimer le sens de variations lexicales comme si l'on risquait d'exhumer, à cette occasion, des distinctions enfouies. Enfouies ? Pas tant que cela. Le groupe lui-même prend des précautions avec les dénominations collectives, préférant l'euphémisme ou le non-dit. Lorsqu'une énumération de lignages locaux doit être faite, on n'utilise pas l'onomastique. On se contente d'inventorier les porches de maisonnées (*maaka*), les sanctuaires lignagers (*nūnguru*), ou encore les abris de quartiers (*toguna*) où s'allongent les vieillards, sous lesquels sont supposés être couchés les défunts. « Ceux-ci, nous ne savons pas d'où ils viennent » peut suffire à désigner d'anciens captifs. « Ceux-là, nous savons d'où ils viennent mais nous n'entendons [ne connaissons] pas le nom de

leurs ancêtres » désigne un groupe qui ne s'est pas encore totalement dégagé d'un statut d'étranger. D'un groupe assimilé de date récente et auquel a été accordé le droit d'entretenir un sanctuaire, on dit que leurs ancêtres sont les « derniers sortis » (*boro-gō*, littéralement « sortis par l'anus »).

L'ostentation et la dissimulation sont des faits structurants complémentaires dans le champ des représentations collectives de soi et des autres. Les enjeux de toute synthèse onomastique ostentatoire sont de première importance. Ce sont les droits fonciers, l'accès à la légitimité rituelle (autels, sanctuaires), la participation aux instances de pouvoir local ou clanique, l'occultation de conflits et d'ostracismes, la transition statutaire, l'agrégation sociale. La dissimulation d'identités lignagères antérieures ou intermédiaires assume temporairement une fonction de conservation. Elle répond à des enjeux et à des contraintes d'alliance et d'affiliation qui ont joué un rôle important, comme on l'a vu, dans l'histoire récente de ces sociétés. Sa fonction principale est d'accompagner les processus de restructuration des unités sociales. Pourquoi ces appariements à des groupes étrangers ? Pourquoi les transformer en affins, et parfois en parents, jusqu'à « effacer leurs noms », sinon pour engendrer des niveaux d'appartenance supérieurs étendant le champ des relations sociales ?

Si simuler n'était en français associé aux idées de simulacre (qui est originairement l'image d'une divinité païenne) et de donner pour réel ce qui n'est qu'apparence, nous insisterions volontiers sur le fait que la dissimulation est à la fois un contraire et un corollaire de la simulation. Si simuler est jouer sur le rapport entre une « réalité » et son double en représentation, dissimuler est s'opposer à la manifestation d'une représentation. Lorsque la dissimulation joue de l'ostentation, une représentation en masque une autre. La représentation dissimulée accède alors à un statut spécifique de réalité. On fait subsister au sens propre du terme (rester en dessous) une représentation de soi ou de l'autre, sur un mode conservatoire, aussi longtemps que la dissimuler a un sens. S'agissant de représentations d'identités, nous retrouvons de telles idées dans les deux langues dans lesquelles nous travaillons : le *moore* et le *dyamsay*. Ces sémantiques fonctionnent sur une base de dualité et d'inadéquation partielles entre des identités et des appartenances, celles-ci toujours plus ou moins démarquées de celles-là. Les stratégies de dissimulation et d'ostentation permettent à des sociétés lignagères composites de développer leurs stratégies d'ancrages territoriaux sur des bases de consensus minimal. Dans la plaine du Séno et dans le nord-ouest du Yatenga, ce phénomène quasi général fut rendu nécessaire par la reconstruction des appartenances référentielles, dans un contexte général de reconstitution des unités territoriales au début de la période coloniale. L'analyse des énoncés historiques, plus ou

moins mythologisés, qui correspondent à des périodes antérieures, nous donne à penser qu'en chaque phase où la constitution des identités a été un enjeu majeur, il dut en être de même. L'ajustement des identités et des appartenances reste l'enjeu des évolutions et transformations sociales actuelles. Les sociétés de cette région font preuve en ce domaine d'une longue « expérience ».

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDRE (R. P.), 1953 — *La langue môre*. Dakar, Ifan, coll. Mémoires, 84, 506 p.
- AMSELLE (J. L.), 1977 — *Les négociants de la savane*. Paris, Anthropos, 290 p.
- AMSELLE (J. L.), M'BOKOLO (E.), 1985 — *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte, 226 p.
- BA (A. H.), DAGET (M.), 1984 — *L'empire peul du Macina 1818-1853*. Paris, EHESS-NEA, 306 p. (1^{re} édition 1962).
- BAZIN (J.), 1982 — « État guerrier et guerres d'État ». In Bazin (J.), Terray (E.), dir. : *Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique*, Paris, Archives contemporaines : 319-374.
- BILA (B.), 1990 — *Les kibse gyesum du Yatenga septentrional. Particularité et évolution d'une identité collective*. Mémoire de maîtrise, université de Ouagadougou, 132 p.
- BONTE (P.), ECHARD (N.), 1976 — Histoire et histoires. Conception du passé chez les Hausa et les Twareg Kel Gress (Rép. du Niger). *Cahiers d'études africaines*, 61-62, 16 (1-2) : 237-296.
- BROMBERGER (C.), 1985 — « Identité alimentaire et altérité culturelle dans le nord de l'Iran : le froid, le chaud, le sexe et le reste ». In : *Identité alimentaire et altérité culturelle*, Neuchâtel, Institut d'ethnologie, coll. Recherches et travaux, 6 : 5-34.
- BROMBERGER (C.), 1987 — « De grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France ». In Chiva (I.), Jeggle (U.), dir. : *Ethnologies en miroir* : 67-94.
- BROMBERGER (C.), 1988 — « Comment peut-on être Rasti ? Contenu, perception et implications du fait ethnique dans le Nord de l'Iran ». In : *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, CNRS : 89-107.
- CALAME-GRIAULE (G.), 1987 — *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*. Paris, Musée de l'Homme, Institut d'ethnologie, 590 p.
- CAPRON (J.), 1973 — *Communautés villageoises Bwa, Mali - Haute-Volta*. Paris, musée de l'Homme, mémoire de l'Institut d'ethnologie, 9, 380 p.
- CENTLIVRES (P.), 1980 — Identité et image de l'Autre dans l'anthropologie populaire en Afghanistan. *Revue européenne des Sciences sociales et Cahier Vilfredo Pareto*, 17 (33) : 29-41.
- CHÉRON (L.), 1924 — Contribution à l'histoire du Mossi. Traditions relatives au cercle de Kaya. *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF* : 635-691.

- DESPLAGNES (L.), 1905 — *Manuscrit. Cahiers de notes*. Paris, musée de l'Homme, archives de la Société des africanistes.
- DIM DELOBOSOM (A.), 1932 — *L'empire du Mogho-Naba. Coutumes des Mossi de la Haute-Volta*. Paris, Domat-Montchrestien, 304 p.
- DUFOUR (A. H.), SCHIPPERS (T. K.), 1993 — Jeux de différences. Une approche méthodologique de l'identité à l'épreuve de deux terrains varois. *Le Monde alpin et rhodanien*, 1^{er}-2^e trim. : 169-187.
- FORTES (M.), 1945 — *The dynamics of clanship among the Tallensi*. Oxford University Press.
- GALLAIS (J.), 1975 — *Pasteurs et paysans du Gourma. La condition sahélienne*. Paris, CNRS, 236 p.
- GANAY (S. de), 1941 — *Les devises des Dogons*. Paris, musée de l'Homme, Institut d'ethnologie, 190 p.
- GRIAULE (M.), 1983 — *Masques dogons*. Paris, musée de l'Homme, Institut d'ethnologie, 896 p. (1^{re} édition 1938).
- GRUÉNAIS (M. É.), 1985 a — « Aînés, aînées ; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi ». In Abélès (M.), Collard (C.), dir. : *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*. Paris, Karthala : 219-245.
- GRUÉNAIS (M. É.), 1985 b — Du bon usage de l'autochtonie. Paris, *Cah. Orstom, sér. Sci. hum.*, 21 (1) : 19-24.
- HALPOUGDOU (M.), 1985 — *Les Yonyoose et les Ninsi du Wubr-tenga. Approche du peuplement pré-dagomba du Burkina Faso*. Mémoire de maîtrise, université de Ouagadougou.
- HÉRITIER (F.), 1981 — *L'exercice de la parenté*. Paris, Gallimard-Le Seuil, 200 p.
- IRWIN (J. P.), 1973 — *An emirate of the Niger bend: A political history of Liptako in the nineteenth century*. Michigan, Ph. D. Wisconsin University, 204 p.
- IZARD (M.), 1970 — *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*. Ouagadougou, Recherches voltaïques, vol. 11 et 12.
- IZARD (M.), 1975 — La naissance d'un village. *Ethnologische Zeitschrift*, 1 : 49-54.
- IZARD (M.), 1977 — « À propos de l'identité ethnique ». In Lévi-STRAUSS (C.) : 305-316.
- IZARD (M.), 1980 — *Les archives orales d'un royaume africain. Recherches sur la formation du Yatenga*. Thèse pour le doctorat ès lettres et sciences humaines, université Paris-V-René Descartes. Paris, Laboratoire d'anthropologie sociale, 2 t., 7 vol., multigr.
- IZARD (M.), 1985 — *Le Yatenga précolonial. Un ancien royaume du Burkina*. Paris, Karthala, 164 p.
- IZARD (M.), 1992 — *L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain, État, société, destin individuel*. Paris, EHESS, coll. Recherches d'histoire et de sciences sociales, 53, 158 p.
- LÉVI-STRAUSS (C.), 1980 — *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF, 160 p. (1^{re} édition 1962).
- LÉVI-STRAUSS (C.) (séminaire dirigé par), 1977 — *L'identité*. Paris, PUF, 346 p.
- MADIEGA (G.), 1982 — *Contribution à l'histoire précoloniale du Gulma (Haute-Volta)*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 260 p.
- MALMBERG (B.), 1966 — *Les nouvelles tendances de la linguistique*. Paris, PUF, 340 p.
- MARTINELLI (B.), 1992 — Agriculteurs-métallurgistes et forgerons en Afrique soudano-sahélienne. *Études rurales*, janvier-juin (125-126) : 25-41.
- MIDDLETON (J.), TAIT (D.), 1958 — *Tribes without rulers. Studies in African Segmentary Systems*. London, Routledge and Kegan Paul Ltd, 234 p.

- NOIRE (capitaine), 1904 — *Étude sur le Yatenga*. Aix-en-Provence, Archives d'outre-mer, manuscrit.
- PAGEARD (R.), 1962 — Recherches sur les Nioniossé. *Études voltaïques*, 4 : 3-71.
- TAUXIER (L.), 1912 — *Le Noir du Soudan. Pays mossi et gourounsi*. Paris, Larose, 798 p.
- TAUXIER (L.), 1917 — *Le Noir du Yatenga : Mossis, Nioniossés, Samos, Yarsés, Silmi-Mossis, Peuls*. Paris, Larose, 790 p.
- VENDRYES (J.), 1923 — *Le langage. Introduction linguistique à l'Histoire*. Paris, La Renaissance du Livre, coll. L'évolution de l'Humanité, 450 p.
- WACHTEL (N.), 1971 — *La vision des vaincus*. Paris, Gallimard, 396 p.

Une trifonctionnalité africaine ?

Représentations de la souveraineté et catégories socio-fonctionnelles dans le Yatenga¹

MICHEL IZARD*

Est posé ici un problème dont je ne suis pas assuré qu'il appelle une solution, à moins que, s'il en admet une, elle revête la forme d'une tautologie, en ce que ses prémisses en contiendraient le résultat. L'analyse du corpus des positions d'identité des unités lignagères localisées (quartiers) des villages du royaume du Yatenga (*Yaadtenga*)² a permis de dégager ce très simple résultat : au sein de la société, quatre grands groupes peuvent être distingués, sur la base d'un système partagé de dénominations fonctionnelles. Les quatre dénominations sont, en *moore*, langue des *Moose* ou *Moosi* (sing. *Mooga*) : *nakombse*, *tengbiise*, *saaba* et *Yarse*, ou, dans un autre langage : « gens du pouvoir », « gens de la terre », forgerons et commerçants. Il n'est pas inutile de rappeler que nous ne disposons pas d'énoncés internes à la société du Yatenga qui permettent de prédire ce résultat, ou de le valider. Plus précisément, nous n'avons trouvé, en fait d'énoncé de ce type, que la brève relation mytho-historique de la fondation de l'ancien commandement de Bursuma (IZARD, 1980, t. I : 1154-1157, t. II : 106), qui met en scène l'apparition de quatre premiers personnages, arrivés ensemble d'un improbable Orient : un chef, un maître de la terre, un forgeron et un *Yarga* (sing.). On a là indéniablement une pièce à conviction, mais qui est unique et se rapporte à une situation trop particulière pour qu'elle serve à éclairer une problématique qui, par-delà le Yatenga, concerne

*Anthropologue CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, 52, rue du Cardinal-Lemoine, 75005 Paris.

¹ Lors de la mise au point définitive de cet article, je me suis efforcé de tenir le plus grand compte des remarques d'Alfred Adler, Claude Fay, Jean-Claude Muller et Emmanuel Terray, que je remercie bien vivement.

² Pour les problèmes évoqués dans cet exposé liminaire, cf. notamment IZARD (1980, t. I : 1050-1430 ; 1992 : 67-74).

le Moogo tout entier, c'est-à-dire la région que constitue dans le bassin des Volta l'ensemble des territoires des formations politiques *moose*. La preuve par la tradition de Bursuma est d'autant plus indécidable qu'un énoncé émanant directement du lieu du pouvoir central met à mal le schéma quadripartite pour présenter une image de la société en général, englobant la société particulière du royaume, beaucoup plus complexe que celle dont il vient d'être question. Il s'agit de la scansion, par les tambourinaires royaux, à l'occasion d'une cérémonie annuelle d'hommage à la mémoire des anciens rois, des devises collectives des groupes constitutifs de l'univers social par rapport auquel le monde du pouvoir pose son existence, à travers la récitation des devises individuelles des rois. Ces groupes sont au nombre de six : les gens de la terre, les forgerons, les tambourinaires royaux et les captifs royaux, mais aussi les Peuls (*Fulbe* ou *Silmiise*) et leurs rhapsodes et artisans du bois *laobe* ou *setba*, qui ont, dans la société peule, un statut comparable à celui des forgerons dans la société *mooga* du Yatenga. Si l'on prend en compte le fait que les gens du pouvoir sont présents en tant que metteurs en œuvre de la cérémonie, on constate, par rapport au modèle quadripartite, une absence : celle des *Yarse*, et quatre présences surnuméraires : celles de deux ensembles de membres du service royal (tambourinaires et captifs) et des deux principales composantes de la société peule, telle qu'elle peut être envisagée une fois qu'on en a retranché la fraction captive des *rimaybe* ou *rabèse*. Ainsi les représentations inhérentes aux rituels royaux ne confirment-elles pas la tradition de Bursuma. La confrontation de la quadripartition déduite empiriquement avec les représentations peut relever d'une démarche autre que celles dont il vient d'être question. Il s'agit d'analyser le système de titulature et de répartition des tâches propre au service royal. Le système politique et administratif du Yatenga assigne un rôle de premier plan à quatre hauts dignitaires de cour dont il sera longuement question ici ; or, comme on va le voir, ces « ministres » ont des fonctions bien déterminées, qui leur donnent notamment vocation à s'occuper des relations que le pouvoir central entretient avec telle ou telle fraction de la société du royaume : il était tentant, dans ces conditions, de prolonger notre analyse ancienne du système de pouvoir en mettant en rapport les intitulés des fonctions de ces personnages avec les contenus de ces fonctions. Rappelons liminairement que la figure centrale du dispositif institutionnel de pouvoir chez les *Moose* est le « chef » (*naaba*, pl. *nanamse* ou *nanamba*), détenteur d'un « pouvoir » (*naam*, inv.), qui est une modalité *hic et nunc* du « pouvoir » en général (*naam* également). Sous une forme que l'on peut peut-être qualifier de primitive, le *naam* s'exerce sur des personnes avant de s'exercer sur l'espace que celles-ci occupent : avant de signifier « village », le terme *tenga* désigne l'espace villageois ou tout autre espace plus étendu. On peut identifier au plus trois niveaux de pouvoir chez les *Moose* : local, régional, royal ; le niveau médian n'est pas uniformément attesté : ainsi l'est-

il dans le royaume de Ouagadougou (*Wagadogo*), mais non dans le Yatenga. L'horizon historique visé est celui de la période précoloniale tardive.

*
* *

Considérons les deux figures de chef territorial que met en évidence l'organisation politique du royaume : le « chef de village » (*tenga naaba*) et le roi, ce dernier étant précisément désigné par le titre de « chef du Yatenga » (*Yatenga naaba*). Ces deux personnages sont assistés par des dignitaires appelés *nesomba* (sing. *nesomde*), d'un terme dont le meilleur équivalent français est « quelqu'un de bien » (« personne » : *neda*, pl. *neba* ; adj. et adv. « bien » : *soma* »). Auprès du chef local, les *nesomba* sont au plus au nombre de trois, soit, selon l'ordre protocolaire : *togo naaba*, *balum naaba*, *weranga naaba* ; ici, le terme *naaba* ne relève pas à priori de la définition institutionnelle qui en a été donnée ci-dessus — on parle cependant de *togo*, *balum* et *weranga naam* —, mais sa présence n'en indique pas moins que la détermination territoriale n'épuise pas le contenu de sens que l'on peut associer à l'expression *ri naam*, « manger le pouvoir », c'est-à-dire le détenir. Lorsque l'on passe du niveau local au niveau royal, le nombre des *nesomba* passe de trois à quatre, avec l'adjonction d'un *Bin naaba* (terme général) ou *rasam naaba* ; cette dernière dénomination, qu'on utilisera dans cet article, est particulière à l'une des quatre localités où peut résider le roi : Ouahigouya (*Wayuguyo*). Chaque localité résidentielle a son propre collègue de *nesomba*, mais seul celui de la résidence effective exerce pleinement son rôle d'instance supérieure d'administration du service royal et, à travers lui, du royaume. Dans chacune des quatre résidences, chacun des quatre *nesomba* est à la tête d'un corps de serviteurs royaux (« gens de la maison du chef », *naa yiir demba*), auquel on donne le nom de *zāde*, « hangar », en référence aux abris sommairement aménagés sur le pourtour de l'enceinte du palais royal sous lesquels se tenaient autrefois les gens de cour. Les trois premiers d'entre ces corps forment ensemble le groupe des serviteurs royaux « *moose* » (*moos naa yiir demba*) ou de Moosē³, du nom de la moitié occidentale de la localité résidentielle, qui réunit les quartiers Togé, Balongo et Werāsē, où résident respectivement le *togo*, le *balum* et le *weranga naaba*. Le quatrième corps de serviteurs forme le groupe des captifs royaux, « serviteurs royaux de Bingo » (*Bin naa yiir demba*) ou « gens de Bingo » (*Bin demba*), du nom de la moitié orientale de la

³ Les serviteurs de Moosē, qui sont dits « *moose* », se recrutent parmi les *Moose stricto sensu*, sous condition de répondre à certains critères d'ordre généalogique, mais aussi chez les gens de la terre ; on n'opère pas une distinction entre *Moose* et captifs, mais entre gens de statut libre, à l'exclusion des forgerons et des *Yarse*, et captifs.

localité royale, où réside le *Bin naaba* ou, à Ouahigouya, le *rasam naaba*. Les quatre *nesomba* royaux sont des chefs au sens institutionnel du terme, comme le sont également leurs seconds, les « petits *nesomba* » (*nesom kurse*). Comme on le voit, il existe un *naam* institutionnel non territorial, lié au service royal. Le problème posé est le suivant : en quoi l'institution des *nesomba* nous informe-t-elle sur les conceptions *moose* en matière d'encodage fonctionnel et symbolique des domaines d'intervention du pouvoir ?

*
* *

Aux *nesomba* royaux sont principalement assignées quatre tâches :

— assurer le service du palais royal, aussi bien pour ce qui concerne la vie publique que la vie privée du roi : dans le contexte de chacun des quatre secteurs d'intervention du service royal, le *nesomde* est le premier des serviteurs ;

— organiser les manifestations publiques du calendrier cérémoniel du royaume ou associées aux diverses obligations coutumières du roi ;

— aménager l'exercice du droit d'accès à la personne du roi de tout sujet du royaume ; cette mission fait des *nesomba* les intermédiaires obligés entre le souverain et tout individu ou tout ensemble d'individus, puisque nul ne peut pénétrer dans l'enceinte du palais sans y être introduit sous le contrôle d'un *nesomde* : on passe d'un protocole des audiences du roi à un système d'administration du royaume, conçu de telle manière que chacun des quatre *nesomba* exerce une autorité de tutelle sur une fraction des détenteurs de l'autorité locale et, par leur intermédiaire, sur la fraction correspondante de la société globale du royaume ;

— maintenir la continuité de l'institution royale ; à la mort du roi, pendant la période d'inter règne, alors que le trône est occupé par la fille aînée du souverain défunt, les *nesomba* demeurent en place et choisissent le nouveau roi parmi les candidats au trône ; les *nesomba* élisent le roi, qui nomme les *nesomba*.

*
* *

Le terme *togo* a pour radical *to-*, porteur de significations telles que « semblable à », « pareil à », « qui appartient à la même espèce que », associées à l'idée de reproduction à l'identique présente dans les opérations de dé- ou de redoublement. On en vient au verbe *togse* : « repro-

duire », avec le sens particulier de « reproduire la parole ». La terminaison *-go* a valeur d'indicateur de conceptualisation, de telle sorte que dans le contexte envisagé ici, le sens de *togo* peut être rendu par « ce qui a à voir avec le fait de reproduire la parole ». On rattache *balum* à l'un ou l'autre des deux verbes *balem* et *belem*, qui n'en font certainement qu'un. Pour *balem*, le dictionnaire de Gustave ALEXANDRE (1953) propose : « frotter les mains l'une contre l'autre d'un mouvement circulaire », où l'on a la description d'une gestuelle de salutation en usage dans le Moogo central, et pour *belem*, notamment : « rechercher les faveurs de quelqu'un ». L'action connotée par *balum* consiste à saluer, à honorer, à flatter. En un mot sont réunis les éléments d'un portrait physique et moral du « courtisan », terme qui appartient au vocabulaire français des cours *moose*, principalement pour caractériser les « vieux du *zāde* » (*zād kuda* ; *kuda*, sing. *kudre*, « ancien »). Le *balum naaba* est un *nesomde* « domestique » ; le serviteur par excellence est appelé *balumbilo* (« petit *balum* », pl. *balumbio*). À Ouahigouya, on parle à propos du *balum naaba* de « grand chambellan », et, à Ouagadougou, à travers Yamba TIENDRÉBÉOGO (1964 : 104), de « maire du palais ». Dans le Yatenga, on dit aussi du *balum naaba* qu'il est l'« épouse » du roi, ou plus explicitement sa *rumde* : ainsi appelle-t-on celle des épouses royales qui est en charge des relations entre la « maison » privée du roi et l'ensemble du service royal. Dans *weranga naaba*, le terme de référence (de *weefo*, « cheval », pl. *wiidi*, préfixation en *wed-*, et *randagre*, « espace nu ») désigne l'aire circulaire de stabulation d'un cheval. La triple titulature : *togo*, *balum*, *weranga naaba*, aurait à voir avec, respectivement, la parole, la maison et les chevaux du roi.

*
* *

L'habitation *mooga* (*yiiri*) n'est pas un volume plein mais un périmètre circulaire, matérialisé par une enceinte sur laquelle s'appuient des chambres également circulaires ouvertes sur l'intérieur. Alors que les habitations ordinaires ne comprennent qu'une ouverture, à l'ouest, la « maison du roi » (*naa yiiri*) en comprend deux, l'une à l'est — porte des femmes et des captifs —, l'autre à l'ouest — porte des « hommes », c'est-à-dire des *Moose*. L'enceinte de toute habitation divise l'espace en deux. On appelle *zaka* et *samande* « cour intérieure » et « cour extérieure », respectivement l'espace d'habitation et la périphérie immédiate de l'enceinte. Cette bipartition vaut métaphore de l'organisation spatiale de tout commandement, et donc du royaume. Réduite à son espace intérieur, la maison du roi s'oppose à cet égard au territoire (*naa solem*) sur lequel s'exerce le pouvoir royal ; le « village du roi » (*naa tenga*), dont la population n'est constituée que de serviteurs royaux, est

envisagé comme une simple extension du palais. La maison du roi ne compte que deux occupants « masculins » : le roi et son double, qui est un étalon (*wed raogo*) ; les autres occupants sont « féminins » (épouses du roi, suivantes des épouses ou « petites épouses », filles du roi, animaux femelles) ou sexuellement neutres (fils du roi en bas âge, animaux mâles castrés).

La « maison » dont le *balum naaba* a la charge, concurremment avec la *rumde*, correspond à l'espace intérieur du palais. C'est en référence à cette détermination qu'il faut comprendre l'assimilation du *balum naaba* à une épouse du roi et la féminisation des plus jeunes d'entre les serviteurs (*balumbio*) de son *zâde*, à travers leur vêtement, leur coiffure et l'obligation de chasteté à laquelle ils étaient astreints, à l'égal des épouses royales (*naa pagaba*) et des « petites épouses » (*naa pugubio*). On ne doit cependant pas se méprendre sur ce point : les *balumbio* n'étaient pas recrutés avant l'âge de dix-huit ans, ils travaillaient sur les champs royaux et, le cas échéant, partaient à la guerre, bien que leur *nesomde* ne jouât directement aucun rôle militaire.

Le *balum naaba* s'occupe de l'approvisionnement du palais et gère ce que l'on ne peut appeler les « biens » royaux que par abus de langage, puisqu'en principe le roi ne possède rien, hors des chevaux et des bovins, et qu'il n'accumule jamais que pour distribuer⁴. Cette tâche fait système avec cette autre, qui incombe également au *balum naaba* : s'occuper des relations que le pouvoir central entretient avec les commerçants *Yarse*. Étrangers à un triple titre — ils sont réputés être venus d'ailleurs (même s'ils sont en majorité d'origine *mooga*), ils sont musulmans et leur activité principale n'a pas de statut explicite dans les représentations du pouvoir —, les *Yarse* ne sont envisagés ni comme des sédentaires ni comme des nomades, simplement parce que ni l'une ni l'autre de ces deux caractéristiques ne renvoie dans leur cas à la territorialité du royaume : l'espace caravanier *yarga* intègre non seulement l'ensemble des territoires *moose* mais aussi d'autres espaces politiques de la périphérie du Moogo. L'espace, l'existence, l'activité des commerçants relèvent d'un non marquage du point de vue des représentations du pouvoir.

En résumé, l'espace intérieur du palais, placé sous l'autorité du *balum naaba*, est de valence féminine, en quoi il s'oppose aux espaces extérieurs de la terre et du pouvoir, dont le contrôle dépend respectivement du *togo* et du *weranga naaba*, qui sont de valence masculine ; quant à l'espace extérieur envisagé dans le contexte du *balum naam*, il est non marqué du point de vue de l'encodage sexuel de l'espace ou est sous ce rapport de valence indécidable. Le tableau 1 résume ce résultat.

⁴ Il n'existe pas de trésor royal et la seule vraie richesse du palais est constituée par les chevaux et le troupeau de bovins du roi. Le roi ne doit pas pratiquer le commerce ; en principe, il n'y a pas de commerçants dans une localité résidentielle.

TABLEAU I
Encodage de l'espace

	<i>togo naam</i>	<i>balum naam</i>	<i>weranga naam</i>
Espace intérieur	-	f	-
Espace extérieur	m	m/f	m

A priori, ce qui vient d'être dit de la fonction de *balum naaba* rend difficilement compréhensible le dispositif administratif en vertu duquel ce *nesomde* compte dans son obédience les deux premiers « maîtres de la guerre » (*tā sobnamba*, sing. *tā soba* ; *tāpo* ou *tapo* : « guerre ») du royaume. Il faut interroger ici les représentations de la souveraineté, pour fixer le statut des lieux anciennement habités par les rois. On pourrait dire qu'un roi mort ne renonce pas à son trône, qu'en un sens, quelque chose de lui demeure là où il a résidé, et que cette présence est vécue par son successeur comme menaçante, en dépit des précautions rituelles prises pour que l'éloignement de l'ancien roi soit irréversible. Tout indique que dans les premiers temps de l'histoire des royaumes *moose*, un roi ne résidait pas dans la même habitation, et donc la même localité, que son prédécesseur. Dans le Yatenga, un ancien *naa yiiri* devient une « vieille maison » (*yii keemde*), un ancien *naa tenga*, un « village des ancêtres » (*kiims tenga*). Dans le double contexte de la « vieille maison » et du « village des ancêtres », l'absence de l'ancien roi est marquée par une double présence : dans l'ancien palais, d'un « maître de la maison » (*yiir soba*), qui est un eunuque, et, à la tête de l'ancienne localité résidentielle, d'un maître de la guerre. À la place du roi, occupée par une épouse royale âgée dans les résidences royales actuelles autres que la résidence effective, on a un personnage en qui s'inverse de manière radicale la sur-masculinité du souverain ; et comme chef de la place, fonction occupée dans les résidences royales actuelles par le *togo naaba*, on a une personnalité extérieure au lignage royal, apte à tenir à bonne distance d'un lieu « chaud » du pouvoir tous les candidats au trône. Le fondateur de la dynastie du Yatenga, Naaba Yadega (Yaadga), a eu successivement pour résidences deux localités du sud-ouest du royaume proches l'une de l'autre : Gursi et Lago. La relation entre le *balum naaba* et les chefs de Gursi et de Lago, ou, plus exactement, par leur intermédiaire, entre le *balum naaba* et les eunuques d'autrefois, parachève la constitution de l'ensemble des espaces intérieurs des palais royaux, anciens et actuels, en un seul espace féminin ou sexuellement non marqué, en quoi se trouve renforcé le caractère unique du centre masculin dédoublé (le roi, son premier cheval) de cet espace.

Le *zāde* du *balum naaba* comprend deux dignitaires importants : le *tom naaba* et le *m'soba* de Moosē — il y a un *m'soba* de Bingo⁵ —, et deux personnages d'importance bien moindre : le *bugsare naaba* et le *sore naaba*.

Le rôle du *sore naaba* (« chef du chemin ») s'inscrit dans le contexte des relations entre le *balum naaba* et les deux maîtres de la guerre de son obédience. Originaire de Gursi, le *sore naaba* ouvre le « chemin » du roi — d'où son titre — quand celui-ci, en présence des chefs de Gursi et de Lago, quitte la première capitale du Yatenga où a eu lieu le sacre pour entreprendre la seconde partie de son voyage d'intronisation (*ringu*), qui le mènera à sa résidence ; par la suite, le *sore naaba* sera l'émissaire du *balum naaba* auprès des chefs de Gursi et de Lago. Le rôle épisodique du *bugsare naaba* (titre que l'on peut traduire par « chef de l'âtre ») est parfaitement en situation dans la configuration *balum naaba*. À chaque début de règne, le *bugsare naaba* se rend au palais pour y allumer le « feu » (*bugum*) de cuisine de la *rumde*. À l'occasion de l'annonce officielle de la mort du roi, qui intervient une semaine après le décès, le *bugsare naaba* réapparaît pour éteindre ce feu, lors d'une manifestation publique (sur laquelle nous reviendrons) qui, en présence de la *rumde*, l'associe à un petit dignitaire de Bingo, le *ganga naaba*.

Dans *m'soba*, il y a *mam*, « mon », et *soba*, substantif dérivé de *so* — « avoir la maîtrise » (de quelque chose), « détenir », « posséder » —, que l'on rencontre fréquemment dans le vocabulaire institutionnel. Le *m'soba* du *balum naaba* est le premier des serviteurs de Balongo et plus largement de Moosē. Le *m'soba* a la responsabilité de tout ce qui concerne le fonctionnement du service royal, qu'il s'agisse du *zāde* de Balongo ou de ceux de Togē et de Werāsē, ce qui fait rappel, pour ce qui concerne Moosē, du rôle primordial joué au palais par le *balum naaba* et le corps des *balumbio*.

C'est dans cette logique que semble s'inscrire le fait que le *tom naaba* soit le second du *balum naaba*. Le terme *tom* désigne de la cendre de tige de mil soigneusement tamisée pour obtenir une fine poudre. Le *tom* est utilisé lors de la cérémonie de nomination d'un chef, donc du roi : pour ce dernier, à l'étape de son accession au rang de « chef du Yatenga », qui précède son intronisation comme « roi ». La cérémonie de nomination dans sa forme générale porte significativement le nom de « prise du *tom* » (*tom yugri*), ce qui revient à marquer, dans le développement cérémoniel d'ensemble, l'importance du moment où le *tom naaba*, qui se place devant le « trou du *tom* » (*tom vadogo*), invite le nouveau chef (qu'il s'agisse du roi ou d'un chef ordinaire) à s'agenouiller devant le trou et à porter des deux mains du *tom* à son front

⁵ À Ouahigouya, on trouve également un *m'soba* à Bobosē, quartier fondé par des mercenaires *bobo* (*bobose*) dans l'obédience de Bingo.

en signe de soumission et d'hommage (au roi et aux *nesomba*, pour un chef ordinaire, aux *nesomba*, pour le roi).

D'où vient que le *tom naaba* appartienne à la mouvance du *balum naaba* ? Nous sommes là en terrain radicalement extérieur à la fois au monde de la terre et à celui du pouvoir, auxquels sont respectivement associées les deux grandes instances de légitimation du pouvoir : l'autochtonie et l'ancestralité. Ce qui se joue vise d'abord le roi ; par la prise du *tom* est affirmée la prédominance politique des *nesomba* sur les autres détenteurs de pouvoir, au moment crucial où le prince qui l'a emporté dans la compétition pour le trône est séparé du lignage royal dont il provient. La prise du *tom* a valeur de « capture » du nouveau chef par ceux (le roi et les *nesomba*, dans le cas d'un chef ordinaire, les *nesomba*, dans le cas du roi) qui l'ont choisi. L'appartenance de l'ordonnateur de la cérémonie de nomination à l'obédience du représentant par excellence du service royal relève d'une cohérence exemplairement adéquate à l'un des principes premiers de la pensée politique des *Moose* : le chef — le roi — ne peut exercer son pouvoir que s'il est affranchi de toute tutelle lignagère et plus généralement libre de toute imprégnation de ce qui a constitué son existence singulière jusqu'à son changement de statut.

*
* *

Le *togo naaba* s'occupe des relations que le pouvoir royal entretient avec les gens de la terre. Identifiés techno-économiquement au monde agricole sédentaire, les gens de la terre détiennent les droits éminents d'usage du sol et mettent en œuvre les rituels liés à la « terre » (*tenga*) qui visent à maintenir le corps social dans le respect de la coutume, par quoi sont écartés les risques de sécheresse et plus généralement de malheur. Il est remarquable que si les traditions locales placent à l'origine de la formation des royaumes *moose* des luttes armées entre de supposés autochtones et de non moins supposés conquérants, le discours officiel du pouvoir gomme toute référence à de tels possibles événements. Le *naam* n'aurait pas été imposé aux gens de la terre par la violence mais par la parole, en réponse à une demande d'instauration de la paix là où régnait la guerre. C'est de cette parole que serait née l'alliance en vertu de laquelle les gens de la terre ont statut de parents maternels des gens du pouvoir : la mère de Naaba Wubri, fondateur du premier des royaumes *moose*, était la fille d'un maître de la terre. L'espace d'avant l'apparition du pouvoir a été sacralisé à travers la « maîtrise » que les autochtones exercent sur la « terre » ; la parole du roi, dans le contexte du *togo naam*, socialise cet espace ; nous verrons que les chevaux du roi, dans le contexte du *weranga naam*, le naturalisent.

Des trois fractions de Moosē, Togē est celle dont le corps de serviteurs, les *samandbio*, est numériquement le moins important. Le *zāde* du *togo naaba* comprend principalement deux dignitaires : le *kom naaba* de Moosē — il y a un *kom naaba* de Bingo — et le *samand naaba*, chef des *samandbio*.

Le *kom naaba* de Moosē (*kom* pour *komba*, « jeunes gens » : serviteurs, cf. l'équivalent *rasamba* dans *rasam naaba*) est le second du *togo naaba* ; à ce titre, il assume des tâches très diverses, mais le rôle par lequel on caractérise sa fonction est d'ordre rituel : il est le premier officiant aux funérailles des mères des rois. Nous retrouvons la liaison thématique plus haut entre le *togo naam* et la relation de parenté symbolique que le roi entretient avec les gens de la terre. Le *kom naaba* de Bingo est dans une position hiérarchique identique à celle de son collègue de Moosē — il est le second du *rasam naaba* —, et s'occupe des funérailles des épouses royales. Le parallélisme entre les rôles rituels des *kom nanamise* de Moosē et de Bingo s'arrête aux modalités de célébration des funérailles en question, par quoi se manifeste pour une bonne part ce qui oppose Moosē et Bingo. Les mères des rois, fort respectées de leur vivant, sont honorées par des funérailles officielles et inhumées dans un cimetière particulier (*naa manamba yaado* ; *manamba*, sing. *ma*, « mère » ; *yaado*, sing. *yaogo*, « tombe ») ; en revanche, les épouses royales, qu'entoure au palais un rigoureux appareil de contraintes et d'interdictions, sont enterrées dans le plus grand secret, au point que ce n'est qu'une fois que l'inhumation a eu lieu que le roi est informé du décès.

Comme l'indique l'intitulé de sa fonction, le *samand naaba* est à l'espace extérieur du palais ce que le *zaka naaba*, qui est un captif, est à l'espace intérieur. Le *samand naaba* joue un rôle remarquable à la guerre. Il part au combat monté sur un âne, armé d'un arc et de flèches, accompagné par les *samandbio*, qui sont comme lui des archers. Au moment de l'engagement, le *samand naaba* se tient debout dans une petite tranchée aménagée de telle manière que le haut de son corps soit exposé aux coups de l'adversaire. Depuis son trou, il tire à l'arc ; si le sort des armes est contraire, il se laisse tuer sur place. La figure du *samand naaba* procède d'une inversion de celle du roi, si l'on veut bien admettre, à considérer les rituels royaux, que l'âne a une valence symbolique inverse de celle du cheval. La tranchée du *samand naaba* fait centre pour l'espace du royaume dans le contexte de la guerre ; la détermination symbolique de son site procède d'une inversion de la centralité du territoire et donc d'une permutation entre l'espace intérieur et l'espace extérieur. Figure inverse de celle du roi en tant que celle-ci est produite par l'ancestralité, le *samand naaba* est un « roi » produit par l'autochtonie, substantiellement « attaché » à un lieu qu'il ne doit pas (ne peut pas) quitter. À la figure archaïque de ce « roi » est associée une forme de la guerre qui ne l'est pas moins et que l'on peut carac-

tériser par l'articulation technique entre le piéton, l'âne et l'arc ; à l'opposé, on a, chez les *Moose* envisagés comme des conquérants, une articulation entre le cavalier, le cheval et la lance. Tout se passe comme si se jouait, à travers la confrontation entre gens de la terre et gens du pouvoir, une confrontation homologue entre deux formes de guerre : une guerre sédentaire sans guerriers, une guerre nomade de guerriers.

Nous avons vu que les localités résidentielles sont administrées par leur *togo naaba*. Il serait plus exact de dire qu'en situation de présence comme d'absence du roi, une résidence est coadministrée par le *togo naaba* pour ce qui concerne Moosë et par le *Bin naaba* ou *rasam naaba* pour ce qui concerne Bingo. En effet, l'ordre des préséances entre *nesomba*, qui assigne la quatrième place au chef de Bingo, n'est pas un ordre hiérarchique : le *togo naaba* est le premier *nesomde* de Moosë, le *Bin naaba* ou *rasam naaba* est son homologue pour Bingo, dans le contexte d'une organisation verticale qui fait du *nesomde* de Bingo le chef de tous les captifs royaux, y compris de ceux qui résident dans des localités dont le chef est un *Mooga*.

C'est de l'un ou l'autre des deux « premiers » *nesomba* royaux, selon qu'il est originaire de Moosë ou de Bingo, que dépend le chef de guerre du royaume, qui est désigné par son titre de chef d'Ula, du nom du village où il réside. Le chef d'Ula est un maître de la guerre issu du service royal : les premiers maîtres de la guerre de ce type apparaissent au XVIII^e siècle. Chef militaire au sens technique du terme, le chef d'Ula relève de la culture de la guerre à laquelle nous avons associé la relation cavalier-cheval-lance. Comme le *samand naaba*, il ne survit pas à la défaite : s'il n'est pas parvenu à se faire tuer, il doit se donner la mort ; là s'arrête toute comparaison possible entre les deux personnages, ne serait-ce au moins que parce que le chef de l'armée était, nous dit-on, mis à mort, en temps de paix, au terme de sept années. Du chef d'Ula, dont il a longuement été question ailleurs (IZARD, 1992 : 111-118), nous avons fait, dans le seul contexte du monde du pouvoir, un « roi de la guerre », par opposition au *Yatenga naaba*, qui prend alors statut de « roi de la paix ». Avec la mise à mort du chef d'Ula, il y a résorption dans la situation normale de paix d'une situation hautement transgressive qui, en cas de guerre, faisait du chef de l'armée un véritable alter ego du souverain, libre de toute allégeance à son *nesomde*.

*
* *

Troisième *nesomde* de Moosë, le *weranga naaba* a pour assistant le *wedkim naaba*, « chef des palefreniers », de Moosë — il y a un *wedkim naaba* de Bingo —, qui est à la tête du corps des *wedkimbio*, chargé de l'entretien des chevaux royaux, à l'exception du premier d'entre eux, voué aux soins des palefreniers de Bingo. Si le *weranga naaba*

est souvent caractérisé par son rôle militaire de conducteur au combat de l'aristocratie royale, on n'a là que le simple prolongement d'un rôle politique autrement important, qui en fait l'intermédiaire entre le roi et le lignage royal. Alors que l'espace « d'avant » est socialisé par la parole du pouvoir, il est en quelque sorte naturalisé par l'errance des chevaux royaux. Ceux-ci, pendant la saison sèche, investissent l'espace extérieur et y vaquent en pâture libre : c'est le *wed lore* (*lore*, « encolure »), qui fait signe d'une représentation nomade du pouvoir. Le *weranga naam* rend compte de la vocation des *Moose* à faire la guerre, le guerrier par excellence étant un cavalier.

Le second assistant du *weranga naaba*, après le *wedkim naaba*, est le *bend naaba*, chef des tambourinaires royaux appelés *benda*, du nom de leur instrument (sing. *bendre*), qui est un tambour à percussion manuelle. Le son du *bendre* (l'instrument) est la parole du pouvoir à l'état « naissant », que le roi peut prendre mais aussi dont il subit l'emprise, une parole qui sourd du monde du pouvoir et que « traite » le *togo naam* en vue de la diriger vers le monde de la terre. Le son du *bendre* accompagne toutes les paroles et tous les actes du roi, de son lever à son coucher, à l'intérieur du palais comme à l'extérieur. Il n'est aucune phrase prononcée par le souverain qui ne fasse l'objet d'une scansion tambourinée, à moins que du tambour, lors des manifestations publiques, n'émanent des injonctions — du type « sors » (du palais), « lève-toi et rentre », etc. —, auxquelles le roi doit se plier. Les *benda* (les tambourinaires) interviennent dans deux circonstances rituelles exceptionnelles, qu'on ne peut ici qu'évoquer brièvement. Ce sont eux qui, au cours du voyage du sacre, « intronisent » le premier cheval du nouveau roi, ce qui donne une profonde cohérence à la présence des *benda* dans le *zāde* du *weranga naaba*. Au cours des funérailles royales, les *benda* pratiquent le rituel du *tamuku* (*ta-*, sans doute de *taase*, « accomplir », « faire advenir » ; *muku*, « muet »), sacrifice d'un bœuf et d'un mouton, pratiqué de telle manière que les victimes ne puissent émettre aucun son. Les dépouilles des animaux du *tamuku* servent à la confection du vêtement mortuaire du roi. Après avoir été déposée sous la nuque du cadavre, la bosse du bœuf est consommée grillée (c'est-à-dire, selon le code alimentaire *mooga*, crue) par les officiants : le roi est ainsi mangé symboliquement, avant que sous les espèces de son double, le premier cheval, il ne le soit réellement par les captifs royaux. Le « mutisme » des victimes sacrificielles est celle du cadavre du roi, le même habit faisant la même chair et donc le même mort. Dans ce registre de la symbolique de l'oralité, on ne saurait séparer le traitement de la parole de la métaphore alimentaire, déjà évoquée, par laquelle est exprimée l'acquisition du *naam*.

*

* *

Des trois configurations institutionnelles ci-dessus mises en évidence, deux s'opposent terme à terme, qui sont associées au *togo* et au *weranga naam*, tandis que la troisième, née du *balum naam*, apparaît dans ce contexte comme singulière. La comparaison entre le *togo* et le *weranga naam* peut être illustrée par une série de couples d'oppositions, construits à partir des relations respectives à la parole et aux chevaux du roi. Prévalente, l'opposition gens de la terre/gens du pouvoir fait système avec les oppositions autochtonie/ancestralité et parents maternels/parents paternels du roi. Dans le sillage de l'opposition de référence, on a les paires maîtrise de la terre/pouvoir et maître de la terre/chef. Dans la sphère des représentations religieuses, ce qui relève de la terre est associé à la figure chthonienne de Naapaaga Tenga, tandis que ce qui relève du pouvoir l'est à la figure céleste de Naaba Wende, dieu-chef (*naaba*) dont Tenga est la « femme » (*naa paaga*). L'opposition terre/ciel est une explicitation parmi d'autres de l'opposition Tenga/Wende, à l'égal de l'opposition lune/soleil, tout se passant comme si, à considérer les rituels de la terre et les représentations du pouvoir, la lune était à la terre ce que le soleil est au ciel. Suivent les oppositions agriculture/guerre, espace socialisé/espace naturalisé, sédentarité/nomadisme et piéton-âne-arc/cavalier-cheval-lance. On peut dresser le tableau II :

TABLEAU II
Développement de l'opposition *togo/weranga naam*

<i>togo naam</i> parole	<i>weranga naam</i> chevaux
Gens de la terre	Gens du pouvoir
Autochtonie	Ancestralité
Parents maternels du roi	Parents paternels du roi
Maîtrise de la terre	Pouvoir
<i>Naapaaga Tenga</i>	<i>Naaba Wende</i>
Terre	Ciel
Lune	Soleil
Espace socialisé	Espace naturalisé
Agriculture	Guerre
Sédentarité	Nomadisme
Piéton-âne-arc	Cavalier-cheval-lance

Au lieu que l'analyse des trois fonctions de *nesomde* ait débouché sur une possibilité de comparaison systématique d'éléments de chacune des trois configurations correspondantes — et donc d'une comparaison globale des trois fonctions, ce qui les constituerait comme étant de même ordre —, l'entreprise comparative s'est déroulée selon deux procédures, qui ne sont pas de même nature. Sur la base d'une distinction de genre,

nous avons opposé l'espace du *balum naaba* à celui qui est commun au *togo* et au *weranga naaba* ; ensuite, nous avons comparé les deux fonctions associées à l'espace masculin. Comme on l'a déjà noté, le *balum naam* apparaît comme ayant une identité qui n'est pas comparativement réductible aux deux autres *naam* du service royal de Moosē, de telle manière qu'à l'instar d'un tiers nécessairement exclu dans une opposition binaire, il se manifeste comme le lieu d'une sorte de neutralisation des contraires, qui lui assigne une identité « en creux ».

À l'articulation *balum naaba*-maison du roi ne correspondent que trois déterminations positives, dont deux sont comme des doublets l'une de l'autre : les commerçants s'insèrent en tiers par rapport aux gens de la terre et aux gens du pouvoir, dans le registre d'une tripartition fonctionnelle de la société, et le commerce, semblablement, est en tierce position par rapport à l'agriculture et à la guerre ; en outre, on est tenté d'opposer les relations de consanguinité utérine et agnatique, associées respectivement aux fonctions *togo* et *weranga naaba*, à la relation d'alliance inhérente à la coprésence, dans la cour intérieure du palais, du roi et de ses épouses, « grandes » et « petites », d'une part, de ses serviteurs féminisés, d'autre part. Incidemment, mais il y a là matière à un développement de l'analyse, on notera que les trois *nesomba* de Moosē peuvent être envisagés comme associés au roi par une relation de parenté symbolique, telle que le *togo naaba* serait l'« oncle maternel » du souverain, le *weranga naaba* son « père » et le *balum naaba*, comme on le sait déjà, sa « femme », cet atome de parenté pouvant être complété par l'adjonction du *nesomde* de Bingo, que tout désigne comme un « neveu utérin ». Faisons retour sur la question du genre des espaces. Si la valence féminine de l'espace intérieur, en tant que celui-ci relève exclusivement du *balum naaba*, est bien attestée, tout confirme que l'espace extérieur est plutôt sexuellement non marqué que féminin, si l'on en juge par le fait que les déterminations relevant des fonctions *togo* et *weranga naaba* ne s'y inversent pas mais s'y dissolvent. Il n'existe pas de référent mytho-historique qui soit aux commerçants ce que l'autochtonie est aux gens de la terre et l'ancestralité aux gens du pouvoir ; ni d'instance de contrôle des choses ou des personnes qui corresponde pour les commerçants à la maîtrise de la terre ou au pouvoir ; ni encore de figure qui, dans l'ordre des représentations religieuses, tienne la place d'une Naapaaga Tenga ou d'un Naaba Wende. L'espace des commerçants n'est ni socialisé ni naturalisé, ou bien il est à la fois socialisé et naturalisé, et l'on pourrait poursuivre sur ce thème à propos d'autres caractères opposables de l'espace. Enfin, l'espace du commerce, à infrastructure de marchés et de routes, ne fait des commerçants ni tout à fait des sédentaires, ni tout à fait des nomades. On aurait ainsi un dispositif duel fondamental gens de la terre/gens du pouvoir qui ménagerait la possibilité d'existence d'un troisième élément, radicalement autre par rapport aux deux premiers. On

est conduit à envisager une structure certes ternaire, mais telle qu'à la prévalence d'une dualité de référence est articulée une sorte de béance institutionnelle qui, si elle définit comme manque la place d'un groupe « étranger » ou d'une activité ajoutée, ne porte en elle, *a priori*, aucun gradient de surdétermination de l'identité du groupe ou de la nature de l'activité : c'est à l'histoire qu'il appartient de parachever la structure.

*
* *

Venons-en à Bingo. On sait l'importance que revêt l'institution des captifs royaux dans le Moogo en général, dans le Yatenga en particulier, notamment à partir du milieu du XVIII^e siècle. Pour en venir directement aux aspects de Bingo qui nous intéressent ici, il faut rappeler que si Moosē relève du « pouvoir » (*naam*) au sens originel du terme, Bingo relève exemplairement de cette modalité du pouvoir qu'on appelle la « force » (*panga*). Le souverain, dans ce contexte, n'est plus « chef » (*naaba*), ni « roi » (*rima*), il est « maître de la force » (*pang soba*). Rien comme l'admirable formule : « le pouvoir reçoit, la force prend », ne saurait mieux définir en quoi les deux concepts en cause se distinguent l'un de l'autre. Les *Moose* disposent de deux autres concepts, *noosem* et *toolem*, auxquels correspondent les adjectifs *noogo* et *toogo*, pour caractériser ce qui est respectivement de l'ordre du *naam* et de l'ordre du *panga* : à ce que le pouvoir a de « bon » ne s'oppose pas ce que la force aurait de « mauvais », mais ce qu'elle a de « dur » : la force, disent les *Moose*, c'est le « pouvoir dur » (*naam toogo*). Le monde de la force, c'est ce qui, dans la sphère générale de la souveraineté, doit demeurer totalement occulté : le déroulement quotidien de la vie intime du roi, la mise en œuvre de certains rituels, la manipulation de certains emblèmes ; c'est aussi le secteur d'intervention du pouvoir central au sein duquel est posé comme légitime l'emploi sans appel de la pure violence.

Comme on l'a indiqué, les « petits » *nesomba* de Moosē : le *wedkim naaba* (Werāsē) le *kom naaba* (Togē) et le *m'soba* (Balongo), ont chacun leur homologue dans le *zāde* de Bingo, comme si l'univers des captifs faisait lui aussi l'objet d'une tripartition, de type Bingo-Togē, Bingo-Balongo et Bingo-Werāsē. Si l'on passe des dignitaires secondaires aux serviteurs, un net parallélisme apparaît entre Moosē-Balongo et Moosē-Werāsē, d'une part, Bingo-Balongo et Bingo-Werāsē, d'autre part, car l'on a, à Bingo comme à Moosē, des *balumbio* et des *wedkimbio*. En revanche, on ne trouve pas de *samandbio* à Bingo, de telle sorte que, par-delà la présence de part et d'autre d'un *kom naaba*, la relation Moosē-Togē et Bingo-Togē fait problème, mais au lieu que cette apparente asymétrie affaiblisse la portée du parallélisme entre Moosē et Bingo introduit ici, elle tendrait plutôt à la renforcer. D'une

part, nous devons prendre en considération la double relation du commandement d'Ula à Moosē et à Bingo, indissociable de la dualité du système d'autorité propre aux résidences royales, anciennes et actuelles, qui met à chaque fois en présence, comme on l'a vu, un *togo naaba* et un *Bin naaba* ou *rasam naaba*. D'autre part, à cette dualité Moosē-Togé/Bingo-Togē s'ajoute ce que l'on pourrait appeler une relation « oblique » entre ces deux secteurs du service royal, qui associerait le *samand naaba* de Moosē-Togē et le *zaka naaba* de Bingo-Togē. Nous avons précédemment analysé l'espace de Moosē-Togē dans les termes d'une opposition entre un espace intérieur vide et un espace extérieur non vide, à codage sexuel masculin, ce que l'on peut représenter par le symbolisme « $-/m$ ». On est tenté de procéder à une double inversion du rapport « $-/m$ », ce qui donne un rapport « $f/-$ », de telle manière que l'ensemble formé par Moosē-Togē et Bingo-Togē soit concerné désormais à la fois par l'espace intérieur (celui du *zaka naaba*) et par l'espace extérieur (celui du *samand naaba*), en même temps qu'est respectée l'opposition entre un espace féminin (intérieur) et un espace masculin (extérieur), l'unité de l'ensemble Moosē-Togē + Bingo-Togē pouvant être exprimée par le rapport « f/m ». La présence de palefreniers de Bingo auprès du premier cheval du roi, à l'intérieur de l'enceinte du palais, conduit pour l'ensemble Moosē-Werāsē/Bingo-Werāsē à un résultat identique à celui que nous avons obtenu pour l'ensemble alterne : on passe du rapport « $-/m$ » à la somme des rapports « $-/m$ » et « $f/$ », et de cette somme au rapport « f/m ». Rien n'interdit alors de considérer que l'opposition autochtonie/ancestralité, à l'œuvre dans la relation associant le *togo* et le *weranga naam*, en vienne à se donner une double nouvelle actualisation dans les contextes de Togē et de Werāsē en général (c'est-à-dire dans le cadre de Moosē et de Bingo), où le *zaka naam* serait au pôle de l'ancestralité et le *samand naam* à celui de l'autochtonie, comme il en irait respectivement du premier cheval et des chevaux en libre pâture du *wed lore*. En définitive, tout se passe comme si l'ensemble Moosē + Bingo était, à travers cette dualité même, divisé en trois grands secteurs d'activité de service : « Togē », « Balongo » et « Werāsē », chacun d'eux comprenant deux fractions : « Moosē » et « Bingo ».

Dans le contexte du *balum naam*, positionnement auquel renvoie la présence de la *rumde* comme coofficiante, les deux interventions publiques conjointes du *bugsare naaba* de Moosē-Balongo et du *ganga naaba* de Bingo-Balongo, qui accompagnent l'annonce officielle du décès du roi, montrent bien comment s'opposent les registres du *noosem* et du *toolem*. L'extinction symbolique de trois torches de paille par le *bugsare naaba* — rituel de deuil inducteur de silence et de recueillement — est de l'ordre du *noosem* ; de l'ordre du *toolem* est en revanche le geste du *ganga naaba*, qui, à trois reprises, transperce d'un coup de couteau la peau de son tambour (*gangaogo*) — rituel de rupture, annonciateur d'un

désordre qui va dans l'instant se propager. Au triple cri du *bugare naaba* : *naaba bugum ki ya* (littéralement « le feu du roi n'est plus »), fait écho le cri triple aussi du *ganga naaba* : *pang soba, panga, sa ya* (littéralement « le maître de la force, la force, c'est fini »). Si nous considérons maintenant l'espace non plus intérieur mais extérieur, il est frappant de constater que si le contrôle de l'activité des commerçants relève de Moosë-Balongo, ce sont des agents de Bingo (dans notre langage, de Bingo-Balongo), les « chefs de marché » (*raa nanamse*, sing. *raa naaba* ; *raaga*, « marché »), qui s'occupent de la perception des taxes sur les marchandises, tâche au plus haut point méprisée par les *Moose*.

Les épouses du roi ont à voir avec Bingo sous deux registres où la « dureté » se manifeste exemplairement. On a vu — c'est le premier registre — en quoi s'opposent les rôles rituels des *kom nanamse* de Moosë-Togë et de Bingo-Togë, et comment se déroulent les funérailles des épouses royales. Celles-ci, de leur vivant — c'est le second registre —, étaient soumises chaque année, sous le contrôle du *pwe naaba* de Bingo-Balongo, à l'épreuve divinatoire du *pwere*, destinée à s'assurer de leur fidélité conjugale : on sait ce qu'il advenait des « coupables » et de ceux dont elles devaient livrer le nom. Rappelons ici que les bourreaux royaux étaient des captifs comme en étaient les agents royaux qui procédaient aux arrestations, aux incarcérations et aux spoliations, celles-ci étant conduites de telle manière qu'il ne reste dans les habitations pillées, pour reprendre les termes d'une des devises des gens de Bingo, « que les pierres du foyer », c'est-à-dire rien.

À mesure que nous nous rapprochons du noyau « chaud » (*tulgo*) du pouvoir, l'« aspect » Moosë cède progressivement la place à l'« aspect » Bingo. Ainsi Bingo est-il seul concerné par les funérailles des rois, dont s'occupent les *yaogo nanamse*, à la fois maîtres de cérémonie, sacrificateurs et gardiens : celui du cimetière royal (*naa yaado*), ceux des tombes dispersées dans les résidences royales, anciennes et actuelles. Tandis que les palefreniers de Moosë-Weräsë veillent sur les chevaux ordinaires du roi, ceux de Bingo-Weräsë entourent de leurs soins exclusifs le premier cheval du roi, étalon interdit de saillie, dont l'abri est situé à l'intérieur de l'enceinte du palais, qui reçoit une nourriture préparée sur le foyer de la *rumde* et boit une eau autrement réservée à l'usage exclusif du roi. À la mort du souverain, après avoir servi une dernière fois de monture, non plus au « roi régnant » (*naa rita*) mais au « roi mort » (*ku rita*), l'étalon royal, comme on l'a vu, est tué et mangé par les captifs gardiens à Gursi, lieu du sacre, de l'ancienne demeure de Naaba Yadega. Indiquons encore que les trois premiers *regalia* du Yatenga, le *naam wubri*, le *naam tiido* et le *naam gango*, ont pour gardiens des captifs, placés directement sous l'autorité du roi.

L'existence de Bingo fait signe de deux mises en cause possibles d'un ordre dont l'analyse de l'organisation de Moosē livre la représentation. La première relèverait d'un mouvement vers l'indifférenciation des personnes et des choses : Bingo est un univers de l'unicité, préfiguration d'un État de purs chefs et de purs sujets, régi par une loi de pure obéissance. La seconde procède d'une propension à la subversion de l'ordre établi, dont on admettra qu'elle ne nous éloigne pas de la vision du monde de celui qui « se fout de tout », comme on dit du captif. Joyeusement assumée, cette disposition s'exprime dans l'identification idéale des captifs à des neveux utérins du roi, dont il a déjà été question : sur un registre d'une plus sombre gaieté, elle se manifeste lorsque les captifs royaux pillent les marchés et violentent les habitants de la résidence royale, et jusqu'aux épouses royales, pendant la semaine d'interrègne officiel.

Bingo ne se réduit pas à sa population de captifs royaux ; en dépendent également des captifs d'origine peule chargés de la garde des troupeaux royaux, les « gens de Bagare » (*Bagar demba* ; *bagare*, « enclos »), et des forgerons, qui travaillent pour le palais. La situation des forgerons royaux est singulière ; ils vivent dans la résidence royale, mais ne sont pas des gens de cour ; ils dépendent de Bingo, mais ne sont pas assimilés à des captifs, et leur chef, le *saab naaba* (*saaba*, sing. *sèya*, « forgeron »), n'appartient pas protocolairement à la suite du chef de Bingo. Plus généralement, les forgerons royaux n'ont pas de place au sein du dispositif pratique et symbolique qui nous paraît être au fondement de la division du travail propre au service royal, en dépit de leur présence parmi les six groupes dont l'énumération précède la récitation des noms des rois⁶.

*
* *

Nous sommes partis de la considération des *togo*, *balum* et *weranga naam* de Moosē, auxquels nous avons associé les référents représentationnels que sont la parole, la maison et les chevaux du roi. Le *togo* et le *weranga naam* nous ont fourni les éléments d'une bipartition fondamentale de la société qui nous est familière, puisque nous y retrouvons la distinction entre gens de la terre, associés à l'agriculture, et gens du pouvoir, associés à la guerre. L'analyse du *balum naam* nous a permis de passer d'une bi- à une tripartition de la société, avec l'introduction des commerçants et du commerce, à ceci près que nous avons constaté que le tiers groupe et la tierce activité ne relèvent pas du même contexte de signification que, respectivement, les deux premiers

⁶ Demeure entier le difficile problème de l'équivalence symbolique posée explicitement entre le roi, les prêtres de la fertilité (*buguba*, sing. *bugo*) et les chefs des forgerons.

groupes et les activités qui leur sont emblématiques. Nous avons montré ensuite que la tripartition — et donc l'articulation agriculture/commerce/guerre — peut être envisagée selon le point de vue du pouvoir ou selon celui de la force, en tant que ces deux formes de manifestation de la souveraineté s'opposent comme ce qui est « bon » et ce qui est « dur ». Il nous est apparu dans le même temps que l'existence de deux grands secteurs du service royal et celle de quatre *naam* associés à ce service sont réductibles à une tripartition fonctionnelle telle que Bingo double Moosë en chacun de ses domaines d'intervention. Le modèle proposé est entièrement construit à partir de l'examen des faits particuliers au seul Yatenga : c'est dire que sa valeur de rendement ne commencera d'être appréciable que lorsque l'enquête aura au moins été élargie à l'ensemble des faits *moose*.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDRE (G.), 1953 — *La Langue moré. I- 1^{re} partie : Grammaire moré, 2^e partie : Dictionnaire français-moré ; II- 3^e partie : Dictionnaire moré-français*. Dakar. Institut français d'Afrique noire, coll. Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, 34, 2 vol., 410 et 508 p.
- IZARD (M.), 1980 — *Les Archives orales d'un royaume africain. Recherches sur la formation du Yatenga*. Thèse pour le doctorat ès lettres et sciences humaines, université Paris-V-René Descartes. Paris, Laboratoire d'anthropologie sociale, 2 t. en 7 vol., *multigr.*
- IZARD (M.), 1985 — *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*. Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme - Cambridge University Press, 596 p.
- IZARD (M.), 1992 — *L'Odysée du pouvoir. Un royaume africain : État, société, destin individuel*. Paris, EHESS, coll. Recherches d'histoire et de sciences sociales, 53, 158 p.
- TIENDRÉBÉGO (Y.), 1964 — *Histoire et coutumes royales des Mossi de Ouagadougou*. Rédaction et annotations de Robert Pageard, Ouagadougou, chez le Larhallé Naba, 208 p.

« Car nous ne faisons qu'un »

Identités, équivalences, homologues au Maasina (Mali)

CLAUDE FAY*

On entend ici par Maasina la partie du Delta central du Niger située sur la rive gauche du fleuve, en aval de Dia. Cette aire correspond approximativement à la province militaire qui porte le même nom dans l'empire théocratique fondé par Sékou Amadou au XIX^e siècle. La région a été peuplée par des groupes successifs qui revendiquent presque tous comme origine le « Mande », notion qui est d'ailleurs assez diversement définie. Certains groupes revendiquent la primo-installation mais aucun l'autochtonie au sens strict, comme l'avait déjà remarqué MEILLASSOUX (1985) à propos des Bozos. La zone ainsi définie étant de longue date soumise à l'influence politique et culturelle peule, la langue dominante (et d'enquête) y est le *fulfulde*¹.

PRÉSENTATION DES GROUPES

Les groupes « ethniques » en présence sont généralement présentés par la littérature selon le modèle de la « division ethnico-professionnelle » (GALLAIS, 1967) repérée de longue date dans le Delta. On distingue ainsi : les pêcheurs bozos, spécialistes de la pêche en basses eaux dans les plaines et sur le fleuve (avec pièges, petits filets, barrages), généralement considérés comme les premiers occupants de la zone ; le groupe professionnel des pêcheurs-laptots somonos constitués par l'empire du Mali à partir de divers groupes locaux, pêchant aux grands filets sur le fleuve ; les éleveurs transhumants peuls (*fulbe*) et les descendants de leurs commerçants (*Jambe*), de leurs hommes de caste (*Nyeybe*).

* *Anthropologue Orstom, Centre d'études africaines, EHESS, 54, bd Raspail, 75006 Paris.*

¹ Je remercie Temore Tioulenta, linguiste à l'Institut des sciences humaines de Bamako, qui a effectué les retranscriptions dans cette langue.

« artisans et griots ») et de leurs captifs de culture *maccube* (déportés ou asservis sur place) ; enfin, les commerçants *markas* et les agriculteurs *markas* ou *malinkés*².

Les informateurs ne se remémorent qu'à grandes lignes l'histoire du peuplement pour ce qui précède l'arrivée des *Arbe* du Maasina, mais tous s'accordent sur la succession de quelques grandes phases, en rapport explicite quoique flou avec l'histoire des empires du Ghana et du Mali. Une première vague d'occupants est ainsi nommée « *Gaaninkooɓe* », mélange de guerriers, de chasseurs de gibiers de terre et d'eau, de pêcheurs, de bûcherons, et d'agriculteurs bambaras (*Bambarankooɓe*), qui sont soit intégrés à la catégorie « *gaaninkooɓe* », soit présentés comme un peuplement encore plus ancien. On évoque ensuite une grande inondation de la zone (époque dite *Tufan*, parfois présentée comme contemporaine de l'effondrement du Mali) où ne peuvent demeurer que quelques groupes qui occupent des hautes pointes de terre (notamment *Dia*), les autres migrant provisoirement ou définitivement (cas des Bambaras) sur les marges deltaïques.

Puis « le fleuve trouve son chemin », d'autres vagues reviennent ou arrivent dans la zone, et se constituent des groupes relativement discrets. Il s'agit d'une part des chasseurs-pêcheurs *bozos* qui s'installent dans le Delta, et vivent généralement dans des demeures souterraines (*ngaykaaje* en *fulfulde*, *tige* en *sorooko*) pour se protéger des dangers multiples qui les menacent (fauves, serpents, divinités nouvelles et inquiétantes, razzieurs), des agriculteurs-pêcheurs *nonos* (*Nononke*) et des agriculteurs *dogons* (*Haabe*) qui vont migrer respectivement vers l'est et vers le nord : ces trois groupes sont en général présentés comme des *comigrants*, voire des frères, qui se séparent en instituant une division géotechnique des activités. Et il s'agit d'autre part des *Malinkés* (*Mallankooɓe*), chasseurs-guerriers dont une partie se sédentariserait et pratiquerait l'agriculture, l'autre le commerce. Une sous-catégorie de chasseurs-bûcherons-cultivateurs-pêcheurs de plaine (généralement englobés par la littérature dans l'ensemble « *Bozo* ») est nommée « *Bosonkooɓe* » par les *Bozos* du Maasina (qui se nomment eux-mêmes,

² *Bozo* est la déformation française d'un hétéronyme bambara. Sur une aire plus large, on distingue différents sous-groupes *bozos* qui possèdent un autonome et qui alternent entre leur parler propre (le *kelingama* pour les *Kélinga* vers Ségou, le *tiennama* pour les *Tie* du Delta amont, le *sorooko* ou *buasu* pour les *Sorogo* de la plaine centrale, du lac Debo et de la rive droite du Niger) et les langues dominantes locales (*bamanan*, *fulfulde* et *songhoy* du sud au nord). Mais autour du Diaka, les *Bozos* ont, à l'exception de quelques familles volontairement conservatrices, abandonné le *sorooko* et se nomment eux-mêmes *sebbe* (hétéronyme *peul*), ce qui est aussi le nom d'un groupe de captifs guerriers devenus cultivateurs au Futa Toro. Les *Somonos* (*hombolbe* en *fulfulde*) ne parlent en chaque lieu que la langue dominante locale. Dans ce travail, nous conserverons en général les dénominations habituelles pour les grands groupes concernés (« *Bozo* », « *Somono* », « *Peul* », « *Malinké* ») quand elles ne prêteront pas à confusion.

rappelons le, *Sebbe*). Ils sont désignés comme « les Bozos des Bambaras »³, des chasseurs-bûcherons-cultivateurs, qui soit coexistaient avec les Bambaras, soit en constituaient une branche spécifique. Ils pratiquaient anciennement de petites pêches de plaines, étaient « cuits » (ou « mûrs » : *Bendudo*, c'est-à-dire disposaient de fortes ressources « magiques »), ils ont réussi à rester dans le Maasina lors de l'inondation, et ont ultérieurement emprunté aux Bozos qui pêchaient sur les fleuves et les chenaux des moyens plus performants que la pêche à la main ou au bois taillé.

D'autres groupes parviennent ensuite dans le Maasina. Une partie d'entre eux s'assimile aux groupes déjà présents. La plupart des chasseurs-guerriers sont regroupés sous l'appellation « *Mallankooɓe* », notion explicitement définie par nos informateurs comme désignant « ceux qui recherchent le pouvoir » (*laamu*⁴) et qui peut, en ce sens, rétrospectivement désigner les guerriers antérieurs, à l'époque des *Ganninkooɓe*. Les éleveurs-guerriers peuls sont spécifiés par l'appropriation des herbes et l'assignation de leur secteur de production. Les plus redoutables parmi ces différents guerriers se taillent de petits empires en soumettant de façon plus ou moins formelle les populations déjà en place (c'est le cas, par exemple, des Malinkés de Kombe ou des Peuls *Cooso* de Wuro Bubu). Puis le groupe des *Komongallu*, pêcheurs-cultivateurs-guerriers, qui se réclame stéréotypiquement venir du Mandé, s'installe dans la zone peu avant l'arrivée des *Arɓe* de Keke, formera un groupe client plus ou moins autonome de ceux-ci, dirigera deux subdivisions importantes (*Komongallu Jonjori* et *Komongallu Wuro N'gya*) et se verra concéder — ou reconnaître une domination de fait sur — les eaux intérieures, celles de la plaine exondée (*ponga*), et donc sur les *Bosonkooɓe*. Enfin, en plus des hommes de caste qui suivent chaque groupe peul, les *Arɓe* sont accompagnés par les *Maccuɓe Arɓe*, littéralement donc leurs « captifs », provenant de différents groupes, serviteurs domestiques, guerriers ou cultivateurs. Les deux dernières vagues, mieux connues, sont formées par les Peuls de la Diina puis les *Futankooɓe* d'El Haj Omar Tall.

Ces quelques éléments permettent déjà de relativiser les assignations ethnico-professionnelles, spécialisations qui résultent manifestement de rapports intergroupes « à géométrie variable ». Ce sont évidemment les aléas des rapports de force qui constituent certains chasseurs-pêcheurs en Bozos, d'autres en *maccuɓe* des Malinkés ou des Peuls, qui à l'inverse constituent des chasseurs-guerriers en maîtres de petits empires ou en agriculteurs, ou encore certains éleveurs-guerriers en *maccuɓe Arɓe*. Presque toutes les formules de transformation sont repérables sur

³ *Bosonke*, au singulier, est évidemment une « peulisation » de l'hétéronyme bambara *boso*.

⁴ AMSELLE (1990 : 86) note que ce terme, d'origine soninké, désigne, dans l'empire du Mali et pour les gens de Jenné, les guerriers en opposition aux commerçants *wangara*.

le terrain, on se contentera ici d'en donner quelques exemples. Parmi les actuels Bozos (*Sebbe*), certains descendent de lignages guerriers arrivés dans la zone avec chevaux et lances (une partie des Kantas de Kamaka-Sebbe), dont certaines lignées se sont taillé de petites chefferies (à Wuro Ngya), ou d'autres lignages qui « marchaient comme les *Arbe* » (terme qui peut par extension désigner tout guerrier de cette époque), qui maîtrisaient les génies (*seydan* ou *seydam* ou *bii ndiyam* ou *nyenne*) du fleuve mais qui ne pêchaient pas (ou peu) eux-mêmes (une partie des *Pamanta* de Togguere-Kumbe). D'autres descendent de captifs polyvalents des différents pouvoirs qui les avaient « mis à la pêche » (une partie des pêcheurs de Kamaka-Sebbe ou de Sare-Sambubu) : en ce sens, l'affirmation classique que l'on peut « devenir somono » mais que l'on « naît bozo » est largement arbitraire. L'appellation « *Bosonkoobe* » est de même faussement homogène : elle peut sans doute désigner des groupes (issus des Bambaras ?) qui ont toujours surtout cultivé et pratiqué une pêche rudimentaire de plaine, mais aussi des groupes qui ont d'abord eu accès au fleuve et ont été dans un second temps repoussés dans le *ponga* (cas de beaucoup de *Bosonkoobe* du Nord-Diaka), ou qui, restés près du fleuve, ont été dépossédés de sa maîtrise rituelle (*jeyal*, « propriété, maîtrise » ; on conservera ici le second terme pour souligner le lien intime à l'élément impliqué par la notion éémique) par plus puissant qu'eux, au double sens militaire et mystique du terme.

Les rapports activités/groupes, même donnés comme résultats, ne sont d'ailleurs pas strictement exclusifs. Beaucoup de Bozos cultivent, la plupart depuis la Diina, mais également un nombre important depuis l'époque des *Arbe*. Certains Peuls reconnaissent avoir très anciennement cultivé (lors de l'arrivée du Mandé — une guerre les a même opposés aux *Jaankooobe* à ce propos) et certains le font actuellement ; d'autres (une large partie des *Cooso*) affirment avoir de tout temps pratiqué élevage, agriculture et pêche⁵. Les *Komongallu*, selon le lieu et l'époque, guerroyaient, cultivaient, pêchaient eux-mêmes ou se contentaient de manifester leur maîtrise politico-rituelle en prélevant des tributs en poisson lors des principales pêches. Les *Riimaaybe* pêchaient et pêchent dans certaines occasions, au moins à l'étiage, lors des pêches collectives des bas-fonds fluviaux et des mares, dans le cadre d'une organisation rituellement maîtrisée par les Bozos certes, mais la plupart du temps politiquement mise en place par les *Arbe* ou leurs repré-

⁵ La pratique de l'agriculture n'est pas vraiment pertinente dans la classification ethno-professionnelle. De l'avis général, cultiver comme prier (« lire ») sont des activités anciennes qui appartiennent à tous et que tous ont pu pratiquer. Autre chose, naturellement, est de maîtriser les territoires et les génies de brousse, qui ont un rapport plus ancien et plus fondamental à d'autres activités humaines : l'installation et l'extension des villages, la chasse, ou tout simplement les déplacements.

sentants⁶. S'il est vrai que l'articulation entre Bozos et Somonos obéit tendanciellement à une double distinction/complémentarité (engins différents dans des milieux différents, ou dans les mêmes milieux à des moments différents du cycle), on ne peut la résumer à une opposition entre (Bozos-plaine-barrages ou petits engins) et (Somonos-fleuve-grands filets). Si cette opposition paraît approximativement juste sur le Niger amont de Mopti, elle résulte de l'appropriation politique de sections de fleuve par les Somonos qui a souvent compromis des séries de pêche bozos (GALLAIS, 1967 ; FAY, 1993). La définition même des articulations varie considérablement selon la sous-région : dans le Maasina, où les Somonos sont rares (à l'exception d'une concentration importante à Kombe), mais où le *ponga* a été approprié par les *Komongallu*, l'opposition entre fleuve et plaine se calquera plutôt sur l'opposition entre Bozos et *Bosonkoobe*, voire entre Bozos et *Maccube* ; la pratique — très définitoire, dans le cadre de cette opposition — des barrages sera du côté des pêcheurs de fleuve, et l'opposition Bozos/Somonos jouera sur les engins et sur la distinction de territoires globaux. Il s'agit évidemment là des résultats de divers processus d'imposition ou de négociation⁷.

Mais cela n'autorise pas à une opposition simple entre catégorisations étiques et complexités de l'histoire réelle, ne serait-ce que parce que le système d'assignations (y compris dans sa version « simplifiée ») comme les complexités mentionnées peuvent être recueillis auprès d'informateurs, souvent des mêmes informateurs, et appartiennent donc tous deux à la sphère des discours « émiques », qui, selon le contexte, opèrent des catégorisations très « substantialistes » ou se plaisent à une déconstruction « historiciste » généralisée. On souhaite ici analyser dans un premier temps les principaux pôles de discours locaux « principaux » (on désigne ainsi les discours « généralistes » sur les groupes, sans référence à des situations précises, ce qui ne signifie pas qu'ils se tiennent hors-contexte) et repérer comment ils organisent logiquement l'assimilation ou la dissimilation entre les groupes. On se penchera ensuite sur les assignations circonstanciées (en rapport avec des circonstances données de contacts) qui opèrent des disjonctions et des jonctions intergroupes. Elles nous sont présentées, d'une part, à tra-

⁶ Pour les détails concernant les modes de pêche traditionnels, leur mise en œuvre et leurs attributions aux groupes, cf. DAGET (1949), GALLAIS (1967), FAY (1989 et 1993). Pour les pratiques actuelles de pêche, cf. FAY (1994).

⁷ TAKESAWA (1988) suggère l'hypothèse de vagues de peuplement successives pour expliquer des oppositions de même type entre Bozos dans le Sud-Diaka. Ajoutons que les différenciations techniques qui séparaient anciennement Bozos et Somonos se sont largement estompées, que certains membres de la plupart des groupes mentionnés pêchaient très « professionnellement » dans les années de bonne crue, enfin que les membres de tous les groupes peuvent à l'heure actuelle pratiquer le commerce.

vers les récits d'instauration de pactes de « confiance » (*hoolaare*), ce principalement pour les rapports entre groupes « ethniques » se partageant des secteurs d'activité, et, d'autre part, à travers les théories et les pratiques de l'identité, de la rivalité et de la dette entre individus et lignages de même « ethnie » cette fois (se partageant des territoires ou des prééminences). Dans ce dernier cas, on verra qu'à travers quelques institutions clés (*Kirondirgu*, *Ndeworkaaku*, *dendiraaku*) se construit une dialectique concrète du même et de l'autre très symétrique à celle qui régit les frontières entre ethnies.

SUBSTANTIALISME ET HISTORICISME : DEUX DISCOURS ÉMIQUES PRINCIPiels

Les groupes et sous-groupes « ethniques » sont localement désignés par *sii* (pl. : *sihiji*), notion qui signifie également, selon le contexte, « race », « espèce » ou « variété » (animale ou végétale) et qui, dans son extension maximale, peut se traduire par « catégorie ». Dans le discours à la fois le plus généralisant et le plus substantialiste, les ethnies (*sihiji*) sont définies par leurs coutumes (*neesuuji*), leur *tagu* — vient de *tagude*, « créer », peut être traduit par « leur (façon d')être (créés) » — ou leur *kibaaru* (« habitudes », « occupations », peut aussi désigner une « nouvelle », une « information »), et plus particulièrement leur travail (*golle*, « travail » au sens le plus général du terme), singulièrement leurs activités « productives », si l'on entend par là l'ensemble cohérent formé par une activité et les savoirs techniques et rituels correspondants. La notion de *faggorde*, par exemple, désigne l'ensemble des facteurs permettant à un Bozo de pêcher, soit l'eau, les engins de pêche et les incantations (*konngi*) et sacrifices (*sadaka*) nécessaires à leur mise en œuvre. On distinguera donc les grandes ethnies (*sihiji*) par secteurs (herbe/eau/terre) ou par sous-secteurs (fleuve/plaine) et par techniques (grands filets, pirogues/petits filets, pièges, en plongée) de production. La relation entre ethnie (*sii*) et type de production est à la fois étayée et substantifiée par la capacité symbolique et rituelle qui permet ladite production : le Bozo, par exemple, possède la « cuisson » (ou « maturité » : *bendal*, qui désigne ici la capacité symbolique de « traiter » les divinités concernées) des eaux (*bendal ndiyam*). La relation substantielle entre ethnie (*sii*) et élément naturel s'exprime aussi dans le langage par la représentation d'un « amour » (*jilli*) porté au *sii* par l'élément, le second apparaissant comme ayant « choisi » le premier (FAY, 1993). Elle peut être renforcée par l'évocation des exclusivités ou préférences alimentaires : dans le même discours, un informateur opposera le « vrai » Bozo (*Sebbe diaati* ou *pir-pir*), celui du *Burgu*, qui a la « cuisson des eaux profondes (*bendal*

ndiyam luggam), le Bozo du fleuve, des barrages de chenaux, du *see-rewal* et du *ceeguwal* (engins de pêche), du *Tineni* et des silures (espèces de poissons pêchées), le Bozo des nénuphars (comestibles) du *mbuga* (riz sauvage) et du poisson... » au *Bosonke* « mélangé aux Bambaras, celui des sacrifices à la brousse (*sadaka ladde*), le *Bosonke* de l'eau des jambes (il peut partager avec les *Maccube* l'appellation de "gens de la jambe" : *koydenkoobe*), de puits, de mares, de la cuisson des bosquets (*bendal toggue*), de la chasse, de la lance pour éléphants, du bois taillé et de la main pour les poissons, du mil, du taro, du manioc, du fonio, de la manducation des reptiles ». Le Somono est l'homme « de la surface de l'eau », qui a été constitué par les *Mallankoobe* « parce qu'ils cherchaient un moyen de pêcher sans rentrer dans l'eau », sans affronter les génies d'eau profonde, domaine réservé des Bozos, au moins au Maasina. Selon l'habituelle téléologie de ce type de récits, les capacités « mystiques » respectives sont conçues non seulement comme fondement principiel mais comme origine empirique de la division des tâches.

Les ethnies (*sihiiji*) sont en principe, et largement en pratique, endogames, à l'exception de quelques mariages hypergames politiquement généralement uniques, qui ne remettent pas en question la division des identités/activités des groupes⁸. Ces mariages sont d'ailleurs attribués à l'« amour » d'un partenaire... et à l'effet de sa « cuisson » magique (ces deux termes connotant, on l'a vu, la relation entre ethnie (*sii*) et secteur naturel de production). La division des identités n'est pas non plus ébranlée par des mariages issus de « mutations ethniques » (GALLAIS, 1962) individuelles et accompagnées de l'acquisition des attributs professionnels nécessaires⁹. Il en va différemment pour les (més)alliances ordinaires : les « métis ethniques » d'occasion sont appelés péjorativement « enfants de l'âne et du cheval » (ce n'est pas par hasard que la notion de « race » pour désigner les ethnies a eu tant de succès localement). Dans cette logique, la spécificité des groupes anciennement pluriactifs va être renvoyée à leurs pratiques exogames. Les *Cooso* de Sende, les *Fayinkoobe* de Sende Korbo, les *Sugulbe* de Kora, par exemple, ont eu de multiples mariages interethniques dont ils disent avoir « hérité » la pratique de différentes activités, ou leur maîtrise sym-

⁸ La seule interdiction exogame absolument respectée de nos jours est celle entre Bozos et Dogons, mais les autres transgressions restent rares, surtout en milieu rural, et très critiquées. Comme on insiste dans ce travail sur le fait que l'alliance matrimoniale est une alliance possible parmi d'autres, on parlera fréquemment de « mariage » pour éviter les ambiguïtés.

⁹ Dans l'histoire de Sorba, un Malinke abandonné par ses frères rencontre des Bozos, se met à pêcher et s'aperçoit qu'il est « aimé par les génies », prend un nom bozo, se marie avec eux et ensemble ils inventent un parler bozo (*jennama*). On dit aussi qu'un Bozo peut épouser une femme nono s'il est « riche en riz et en mil et pratique la pêche des eaux profondes », donc s'il est déjà nono en quelque sorte, et n'a plus qu'à le déclarer.

bolique. Les *Sugulbe* se sont intermariés, pendant et après leur trajet migratoire, avec des *Suraka*, des Peuls « rouges », des *Bosonkoobe*, différents captifs (les leurs et d'autres), dont ils expliquent avoir respectivement hérité élevage, pêche des plaines, agriculture sèche, riziculture et islam. Cet « héritage » particulier n'est pas conçu comme une simple succession d'acquisitions par contacts, il est repensé dans le cadre de la métaphore de l'« espèce », en accord avec la polysémie de la notion de *sii*. Les *Cooso*, qui ont été « mélangés » ou « imprégnés » (*jii bondirbe* ou *maalondirbe*) d'autres ethnies, ne se marient généralement qu'entre eux. La pluriactivité apparaît ainsi dans le discours comme une conséquence de l'« hybridation » d'une ethnie, « *sii* » (d'un métissage génético-technique) qui, du coup, ne se reproduit qu'entre soi. Dans la même logique, il n'est pas rare de voir des conduites « ethniquement aberrantes » (un Peul se mettant à mendier de façon ostentatoire et agressive par exemple, à la façon d'un *Gawlo*) interprétées spontanément, voire revendiquées par l'intéressé, comme signe d'une impureté génétique (due à l'adultère de la mère avec des griots dans notre exemple). Il a « abandonné la peau de Peul (*nguru pullaaku*) pour une peau de griot ».

Pour récupérer d'autres complexités empiriques, on peut aussi recourir à un comparatisme multiréférentiel. Les *Komongallu* peuvent être décrits comme « un *sii* de Peul qui connaît la pêche » car ils se sont « mélangés » avec des ethnies de pêcheurs, on peut aussi noter qu'ils « marchent comme le Peul ». Les *Somonos*, outre leurs spécialités géotechniques, sont dits « marcher comme les Malinkés », « tirer vers la peau de Malinké ». Se mêlent donc des éléments de comparaison « néonaturalistes » selon le mode déjà examiné, et des référents historiques décontextualisés (les *Somonos* sont pensés par rapport au Mali, les *Komongallu* par rapport au Maasina des *Arbe*) renvoyant à des hiérarchies impériales. Le pouvoir (*laamu*) est d'ailleurs un trait définitoire de certains groupes ou ethnies, parallèlement aux activités productives. On définira tel groupe de Peuls comme « des gens de pouvoir et d'élevage », on dira des guerriers ou des représentants des empires que « le pouvoir est leur champ », des descendants des seconds qu'ils ont « tété le pouvoir » et sont de ce fait seuls vraiment (et ontologiquement) habilités à l'exercer. On est donc légitimé à tantôt opposer tantôt combiner l'ordre du pouvoir à celui des spécialités.

D'ailleurs, toutes les identités « professionnelles » sont aussi bien « politiques » ou, si l'on veut, « mystico-politiques » : les « cuissons » renvoient aux maîtrises correspondantes, historiquement instituées. Des maîtres d'eau non pêcheurs fondent la possibilité de la pêche parce qu'ils sont « mélangés » avec les génies ; inversement, les pêcheurs chassés du fleuve et « devenus » *bosonkoobe* n'ont par définition « pas pu s'entendre » avec ceux-ci. C'est la maîtrise qui définit la « cuisson » permettant la pratique et non pas le contraire, et si la dernière est ainsi

induite par la première, elle est toujours à la merci d'une défaillance de celle-ci. Dans l'histoire des finages bozos, toute nouvelle appropriation lignagère sur une eau relève soit de l'alliance matrimoniale, soit de l'arbitraire d'un pouvoir (*laamu*) de niveau supérieur, soit de l'arrivée d'un lignage révélant une « cuisson » inédite. Les « spécialités » renvoient bien toujours à leur maîtrise instituée, ce de façon oppositionnelle (*versus* les spécialités d'autres groupes présents), ce qui explique que le rapport Bozos/Somonos/*Bosonkoobe* puisse notablement varier d'une sous-région à l'autre (dans la limite d'une relative homogénéité des modes d'interventions des grands empires sur leurs zones d'impact).

Les applications taxinomiques concrètes sur des groupes présents relèveront donc évidemment d'une histoire téléologique qui ne substantialise que les relations réussies et qui, régulièrement, « refait le ménage ». La possibilité ou l'impossibilité de l'alliance matrimoniale apparaît de ce point de vue comme un résultat et une sanction, et c'est là que le lien « substantiel » entre identités, maîtrises et activités s'absolutise en se représentant sur le mode « génétique ». Des Bozos ne se marient qu'avec des Bozos, mais des aléas historiques peuvent rendre certains lignages « inépousables », ou « mal épousables », souvent la déportation et la mise en captivité, qui les privent « en même temps » de leurs anciens droits sur les eaux. D'autres déportés ont plus radicalement eu « honte » de revenir, ne se définissent plus comme Bozos, fuient systématiquement le contact avec leurs lignages d'origine, s'intermarient avec leurs groupes d'accueil. Des recrutements déterminés ont fondé les catégories et les frontières (ensuite substantialisées par l'endogamie) ; les catégories peuvent se hiérarchiser, mais les frontières se maintiennent, quitte à ce que certains de leurs éléments les « passent » (qui intègrent d'autres groupes endogamiques). Maintenir les frontières, c'est bien évidemment maintenir des modèles de « maîtrises » mystico-politiques. Les *Komongallu* peuvent bien s'être approprié le *ponga*, les Somonos s'être arrogé le fleuve à tels moments du cycle, une nouvelle ethnie (*sii*) être née qui se définit par la pluriactivité (qui possède des maîtrises sur tel territoire défini ou qui relève d'autres maîtrises — cas de différents *Cooso*) : tout cela a été enregistré par la taxinomie et se conte facilement. Mais on a le plus grand mal à retracer les migrations qui ont conduit d'actuels *Bosonkoobe* (les « Bozos des Bambaras » évoqués plus haut) du Mandé au fleuve et du fleuve à la plaine, encore plus de mal à s'apercevoir que certains d'entre eux descendent de lignages de « purs Bozos » du fleuve, et il est pratiquement impossible de faire dire à des *Maccube*, par définition sans « maîtrises » (*jeyal*), d'où et de qui ils proviennent : « comme les bœufs, leurs maîtres les ont déplacés à leur guise ». Les frontières peuvent aussi être passées dans le sens ascendant, en faisant valoir, dans telle circonstance, un attribut historique passé (un passé « *ardo* », par

exemple, peut être le bienvenu pour légitimer un mariage hypergame politiquement utile). Des coups de force sont possibles de la part des forts du moment, des « propriétaires de la période » (*jom nyalaande*), et des *Maccube arbe* enrichis peuvent « se rappeler » qu'ils étaient peuls avant d'être soumis au *Arbe*. Mais les faibles qui tenteront de manipuler imprudemment l'histoire pour s'approprier un territoire risquent, comme on dit localement, de « trouver une grosse grenouille en soulevant la pierre ». Histoire téléologique ou « stalinienne », puisque c'est à posteriori que sont définies les qualités qui devaient orienter l'action, que certains acteurs disparaissent de la photo et que leurs descendants deviennent amnésiques, que de nouveaux tirages sont toujours possibles. Mais quand des aléas historico-climatiques affectent la définition même des frontières, toujours du point de vue éminent des « maîtrises » d'activité et pas seulement des pratiques techniques, on débouche sur l'ordre des conflits majeurs, et éminemment des conflits fonciers (FAY, 1994) .

Le point de vue substantialiste est exposé par les informateurs d'une façon descriptive, en réponse à la traditionnelle question « qui est qui ? ». Il est aussi développé de façon contextualisée pour s'opposer à des pratiques déstabilisatrices (au risque que n'importe qui prétende pêcher n'importe où, par exemple, tel qu'il peut être induit par la loi malienne) ou à des revendications illégitimes (on met alors en avant, comme on l'a dit, tel ou tel attribut selon le besoin). Il organise la coexistence des groupes discrets.

Un discours apparemment inverse, de type « historiciste », peut apparaître lorsqu'on interroge de façon abstraite (sans qu'il soit question d'un groupe précis) sur l'histoire de la région. Les informateurs peuvent alors expliquer que dans les temps anciens « tous rivalisaient avec tous », que « tous étaient des *Mallankoobe* » (au sens de « ceux qui cherchent le pouvoir »), que « le *Nononke* est le *Mallanke* qui a pêché et cultivé, le *Bozo* celui que la chasse a jeté dans l'eau, le *Sooni* celui qui est venu avec sa houe et qui s'est rapproché de l'islam », puisqu'en effet « la parole (*haala*, ici la nomination) et le travail (*golle*), c'est ce qui définit les hommes ». Les informateurs décrivent très explicitement la dialectique qui fait que « toutes les personnes sont tirées d'une seule, mais le travail les différencie », et que « le délaissement d'un premier travail amène le délaissement du nom »¹⁰. On peut aussi, en globalisant quelque peu, déclarer que « s'il n'y a pas de conflit, on n'apprendra pas qui est qui, "mais que" quand les Peuls ont gagné la force, ils ont asservi (littéralement « acheté ») tout le monde »¹¹. Ce type de discours,

¹⁰ « *Yimbe fu e ley ned'do gooto poodaa, golle oo tan seenmdata be* » ; « *Yo yoppere golle arandeejo diun watta, yoppere jammoore* ».

¹¹ « *So wana baasi wadi anndataake ko ngon'daa. Ko fulbe kebi sembe ko be cooti jama o fu* ».

tenu *sui generis*, n'est pas compromettant ; « contextualisé », il sert à faire peur, à menacer implicitement un groupe transgressif de faire apparaître, s'il s'obstine, quelques vérités. Il a alors, paradoxalement, la même fonction que le discours « substantialiste » dans le même contexte. Ainsi, d'une certaine façon, les discours étiques « ethnistes » ou « historicistes » ne font guère que détacher de leur contexte l'un de ces niveaux de discours pour le privilégier. Ils décident d'ignorer pour le premier les modes d'élaboration et de réaménagement des taxinomies, pour le second, d'une part, le caractère (socialement et, on le verra, psychologiquement) « substantiel » des relations instaurées, et, d'autre part, que ce caractère est une condition de leur « fonctionnement ». Enfin, les deux discours ignorent le fait qu'il s'agit là de deux points de vue émiques qui interagissent très concrètement dans le vécu social. Examinons maintenant les récits qui, s'agissant de groupes concrets cette fois, retracent l'instauration ou la consécration des identités oppositionnelles.

LES PACTES DE CONFIANCE : DIFFÉRENCE, CONSUBSTANTIALITÉ, HOMOLOGIE¹²

Le *hoolaare* (littéralement « confiance ») est une relation (on dit : « il y a un *hoolaare* entre eux ») liant en général des lignages ou groupes de lignages (éventuellement des villages¹³) qui appartiennent le plus souvent (on y reviendra) à des ethnies (*sihiji*) différentes. Il n'y a, à notre connaissance, que le seul (et célèbre) *hoolaare* entre Dogons et Bozos qui lie l'ensemble de deux *sihiji*. Cette relation fait presque toujours suite à la rencontre, sur le même territoire, d'un groupe anciennement installé et de nouveaux arrivants, exceptionnellement à la fission d'un groupe et à la dissimilation de deux sous-groupes¹⁴. L'instauration de la « confiance » s'accompagne d'un engagement mutuel, concernant le plus souvent les spécialisations « profession-

¹² On va évidemment analyser ici des énoncés « narratifs », historiquement surdéterminés. Ils ne sont pas évoqués pour ce qu'ils nous livrent de la vérité historique, mais pour ce qu'ils nous disent du sens des procédés évoqués.

¹³ CALAME GRIAULE (1965 : 378) note que la relation correspondante *mangu* chez les Dogons peut unir « des régions, des villages et des familles ». C'est rarement le cas au Maasina, mais ce peut l'être par un procès d'investissement politique (par des unités politiques) de la relation, comme par exemple entre le Wuro Ngya et le Jallube (en fait, au départ, entre lignages peuls dominants).

¹⁴ La notion d'étranger, comme celle de premier occupant, peut selon le cas prêter à interrogations. Mais nos informateurs décrivent explicitement l'histoire du peuplement comme un véritable mouvement brownien induit par les conflits « du Mande » ; personne ne se réclame dans le Maasina de l'autochtonie au sens strict. Enfin, nous étudions ici les mécanismes de dissimilation d'identités tels qu'ils se donnent, sans hypothèses sur l'origine réelle des groupes.

nelles », en particulier les droits sur les territoires et l'instauration de prestations respectives. Dans sa forme la plus radicale, le *hoolaare* implique un échange de sang, et correspond alors aux « alliances de sang » ou « cathartiques » décrites par la littérature (*senankuya, daa-gana, dama-ga, mangu*).

Remarquons d'abord que toute « rencontre » interethnique ne donne pas lieu à l'établissement d'un *hoolaare*. La rencontre peut se conclure par une élimination ou une évacuation des premiers occupants : à Dungura, les chasseurs *magasi* (ils deviendront ensuite agriculteurs et pêcheurs de plaine) qui arrivent du Mandé trouvent des pêcheurs *kwonta* dans des trous et les chassent tout simplement ; les *Kirim-kirim* du Wuro Ngya sont de même repoussés dans la plaine lacustre ; on trouve également des récits d'extermination. À l'inverse, un simple rapport de coexistence/complémentarité peut s'instaurer sans mention de *hoolaare* : une « amitié » (*jilli*) lie les *Magasi* de Dungura aux agriculteurs bambaras qu'ils trouvent en arrivant dans la zone et avec lesquels ils échangent leurs produits ; les *Kwonta* de Ngaruey voient arriver les *Jalluŋe* « qui ne font que l'élevage » alors qu'eux-mêmes « ne font que la pêche », et organisent avec eux un troc lait-poisson.

Une rencontre peut aussi, sans mention de *hoolaare*, se conclure par l'instauration d'un rapport de sujétion, que le mythe livre de façon plus ou moins explicite, en faisant ressortir le thème d'une offrande unilatérale (en opposition à celui d'un échange bilatéral par troc). À Sosobe par exemple, les Peuls *Cooso* trouvent en arrivant les Bozos *Mementa* qu'ils estiment dangereux, leur offrent du lait « marabouté » pour les assujettir, puis « s'emparent de tout » (du contrôle de tous les territoires) et leur demandent d'apporter régulièrement du poisson ; à Sende, le Peul *Bubu* « reconnaît » aux Bozos la propriété de leurs eaux, leur donne une femme en mariage et ils décident de « travailler pour lui », ce sont désormais « ses Bozos » ; à Dogo, les *Arŋe* « font sortir » les Bozos de leurs trous au son du tam-tam, et ceux-ci leur font des offrandes de poisson ; à Jugi mawnde, le Peul *Jall* fait sortir le Bozo *Pamanta* de son trou en « convainquant sa femme », et s'ensuivent les mêmes offrandes ; à Borfio, les Malinkés *Sarampo* et les Bozos *Tanapo* font des offrandes de riz, de poisson, d'éléphants et de reptiles aux Peuls *Sall* qui viennent fonder leur camp après avoir été repoussés par des Peuls *Feroyŋe*¹⁵.

On ne parle de *hoolaare* que lorsqu'il y a engagement mutuel formalisé, la notion désigne donc un « pacte » au sens général. Ce peut être une simple convention de protection/subordination entre maîtres locaux de territoires et conquérants guerriers (certains Bozos et les *Arŋe* par

¹⁵ Le thème mythique de l'offrande unilatérale, s'il exprime un rapport dissymétrique des groupes en regard du *hoolaare* « classique », n'empêche évidemment pas l'échange bilatéral concret de produit.

exemple), ou entre chasseurs-guerriers et conquérants plus puissants (les *Traore* de Siro aideront militairement les *Arbe* qui, « en échange », ne les déporteront jamais ; même chose pour les *Konta* chasseurs d'éléphants de Niame Ara et les *Arbe*) ; il peut s'agir également d'une convention de non-agression (entre les Peuls *Nyalli* de Kakanyan et les *Bozos Napogu*), éventuellement assortie de services (les *Bozos Karabenta* « installeront » la zone — *pegnirde* — contre les génies et les fauves pour les Peuls *Ba* qui les protégeront). Mais ces cas sont rares, et l'on dira alors « qu'il y a eu un *hoolaare* » sans évoquer de procédure précise¹⁶.

Mais, dans la plupart des cas, le *hoolaare* instaure une relation de complémentarité représentée comme symétrique et résolvant la tension liée au contact. Il peut s'agir d'un simple établissement « irénique » des complémentarités (à Dungura, les *Magasi* concluent un *hoolaare* sans procédure rituelle particulière avec les *Jall* : ils laisseront les Peuls paître, ceux-ci ne gâteront pas leurs champs). Mais le pacte est souvent demandé, voire imposé par la ruse, par celui qui se sent le plus faible, qu'il cherche par là une garantie ou qu'il refuse d'abord le contact (on parlera de « réticence »), et qu'il finisse par l'accepter sur certaines bases. Celles-ci impliquent l'établissement d'une certaine consubstantialité ayant souvent le sang ou la chair pour support. Le plus faible peut être le premier occupant, dont l'arrivant décèle généralement la présence par le biais d'un chien. Le stéréotype de la réticence est alors d'être dans un trou, de refuser d'en sortir, de refuser de parler et de livrer son nom, et enfin de mettre en doute la qualité de « personnes » des nouveaux arrivants (de les rejeter dans la catégorie de « *nyanqiri* » désignant tous les dangers qui menacent les hommes, dangers animaux ou surnaturels). La plupart du temps, on exprime aussi ouvertement la peur d'être trahi ou réduit en captivité. Donnons quelques exemples.

À Karam, des chasseurs-cultivateurs malinkés « agressifs et nombreux » font sortir (*yaltinde*) de leur trou (on dira désormais « émerger ») des chasseurs-pêcheurs *bozos sooma* réticents, qui exigent pour ce faire l'ingestion commune d'un repas fait du mélange des sangs respectifs à de la chair d'oiseaux¹⁷. Les Malinkés « reconnaissent » ensuite la priorité des *Bozos* dans la zone et leurs droits sur leurs territoires de pêche, et s'ensuit un pacte de non-agression. À Penga, les Peuls *So* font émerger les *Bozos Meyenta* réticents ; ceux-ci demandent un mélange des sangs, puis les deux parties concluent un pacte de non-

¹⁶ DIETERLEN (1988 : 111) évoquait déjà l'hétérogénéité de ce type de pacte et concluait à la nécessité « d'examiner le plus grand nombre de cas possibles avant [d'en] établir les règles ». On conclura ici à un continuum orienté entre ces différentes formes.

¹⁷ Le mélange des sangs se fait généralement par contact des cuisses ou des mollets scarifiés des acteurs ; de même pour l'ingestion de la chair, qui est généralement une partie prélevée sur la cuisse.

agression et de division sectorielle : « tu resteras sur l'eau, tu seras le *jowro ndiyam*/ tu resteras sur terre, tu seras le *jowro leydi* ». À Komyo, le Nono *Timbota* fait émerger le Bozo *Sobo* réticent qui « a peur d'être réduit en captivité » ; il demande un *hoolaare* par contact de plaies, et ils conviennent « de ne jamais se trahir ». À Serendou, le Peul *Jallo* fait émerger le Bozo *Karabenta* réticent qui demande un *hoolaare* avec lui et ses captifs. Ils mélangent le sang respectif de leurs cuisses avec leurs produits respectifs (lait/poisson/crème de mil) et en font un repas commun. Ils proclament ensuite que « les Peuls ne connaissent que l'herbe, les Bozos que l'eau, les *Maccube* que l'agriculture », et qu'ils « prendront » donc respectivement les plaines, le fleuve et la brousse ; ils ajoutent comme codicille que « rien ne mêlera le captif à l'eau sinon l'étiage » (évocation des pêches collectives auxquelles ils participent)¹⁸. Les dons respectifs de produits font également partie du pacte et, peu après, des Peuls ayant refusé du lait, tous les protagonistes de l'affaire (les Peuls qui ont refusé, les Bozos qui ont demandé, des *Maccube* qui n'ont pas transmis un message) vont mourir. À Banajie, le Bozo *Korenso* convie à un repas le Somono *Sobolyon* « connaisseur d'eau » (*anndudo ndiyam*) et nouvel arrivant, et lui fait secrètement ingérer un morceau de sa cuisse mélangé à d'autres viandes. Il lui assigne par la suite sept lieux de pêche exclusifs (aux deux sens) sur ses eaux. À Togguere Kumbe, les premiers occupants *Culenta* chasseurs-cultivateurs-pêcheurs *bosonkoobe*, réticents, concluent deux *hoolaare*, d'abord avec les Peuls *Feroybe* (ou *Luundi*) par mélange réciproque de sang, puis avec les chasseurs-pêcheurs-guerriers *pamanta* à qui ils font ingérer secrètement un morceau de leur cuisse mélangé à un repas. S'ensuivent des répartitions conséquentes de maîtrise des herbes, des terres et de l'eau, puis de la plaine et de différentes eaux. Dans les deux pactes, les exclusivités sont accompagnées de la nécessité de s'entr'avisier : les Peuls avertiront les *Culenta* quand les animaux traverseront et brouteront l'herbe des mares, les *Culenta* protégeront les animaux des *seydan* ; les *Culenta* et les *Pamanta* « ne feront rien sans s'avisier » dans leurs activités respectives concernant la terre et l'eau. Le mélange des sangs n'est d'ailleurs pas le seul moyen d'établir l'unité symbolique nécessaire au pacte : près de Nyasso, le chasseur-pêcheur *Gurambata* voit arriver le Peul *Jall*, qui lui explique qu'il est éleveur, lui abandonne une vache errante qu'il se disposait à tuer et à manger, « ne sachant pas » qu'on pouvait en user autrement. Le Peul part, revient s'installer onze ans après et le *Gurambata* demande alors un *hoolaare* impliquant la non-agression des deux parties ; les Peuls et les Bozos s'entr'avisieront selon le modèle déjà présenté. Le *hoolaare* est sanctionné par un interallaitement des enfants des uns par les mères des autres.

¹⁸ « *Fay huunde rentinaa ma e ndiyam so wanaa ceeđu* ».

Mais les plus faibles ne sont pas nécessairement les premiers occupants, et, corrélativement, les plus forts peuvent être les plus réticents. Par exemple, quand les *Salsalbe*, chassés par les *Feroybe*, arrivent vers Kubay, ils sont décimés par les fauves et les génies, du feu jaillit du fleuve pour détruire leurs tentatives de construction. Ils contactent le chef marka *traore* de Kubay, chasseur-agriculteur-pêcheur très « cuit » et puissant, d'abord réticent, et lui proposent un *hoolaare* impliquant le travail en commun, l'échange de produits et un pacte de non-agression et de défense commune contre les ennemis. Le *Traore* refuse d'abord, puis pose ses conditions : le *Sall* boira du lait de sa mère, lui-même mangera des cheveux de la mère du *Sall* mélangés à de la viande cuite, enfin le *Sall* changera son nom pour celui de son hôte, afin « qu'on puisse oublier tous les parents du *Traore* qu'il a réduits en captivité ». Les *Sall* refusent dans un premier temps le changement de nom ; l'année qui suit, la plupart d'entre eux sont tués ou capturés, les autres se réfugient à Kubay où ils acceptent la clause pour ne pas être livrés. Le pacte accompli, le *Traore* se rend au fleuve et élimine magiquement le *nyangiri* (ensemble des fauves et génies dangereux).

Enfin, le *hoolaare* peut être suggéré-imposé par le plus fort, comme le montrent ces deux cas qui mettent en scène une relation entre Peuls et Bozos dans le cadre d'un pouvoir déjà implicitement établi des *Arbe*, et, significativement, dans leurs deux principaux villages dépendants de Wuro Ardo Toggue : à Keke, coexistent d'abord des Bozos *Konta* et des *Somonos Degine* dans leurs trous respectifs ; arrive ensuite un Peul *Jall* ayant perdu la chefferie de Youvarou et s'étant « confié » à *Ardo*. Les Bozos et *Somonos* « ne parvenant pas » à construire sur la terre ferme (les constructions s'écroulent régulièrement), le Peul suggère à *Ardo* de leur faire établir un *hoolaare* en mélangeant du *banco*, le sang d'un bœuf blanc et du sang de chacun d'entre eux. Le repas commun sanctionne le pacte, Keke peut s'élever, les habituelles répartitions s'ensuivent, *Ardo* demandant pour sa part la construction de cimetières pour ses parents. À Kondo, également sur la demande d'un Peul à *Ardo*, on fait sortir les chasseurs-pêcheurs *Nyumanta* et *Camanta* de leurs trous, et se conclut un *hoolaare* par repas de mélange des trois chairs ; pour sa part, *Ardo* demande à « être aidé » dans ses projets guerriers par les pouvoirs magiques des Bozos.

L'ensemble des procédures dessine un précis de philosophie politique appliqué très complet. Les relations qui peuvent s'établir entre deux groupes se rencontrant sur le même territoire sont au nombre de quatre : élimination, sujétion simple, coexistence pacifique de fait, convention d'articulation. Le *hoolaare* entre en jeu dès qu'il est question de convention impliquant des identités/spécialités différentes et complémentaires, et des prestations réciproques. La convention met en œuvre un accord des volontés, mais ces volontés ne sont nullement présentées comme libres et indéterminées (certains ont peur de la captivité, d'autres veu-

lent s'installer), et la mise en œuvre du pacte peut être représentée comme l'effet de volontés symétriques mais aussi comme induite unilatéralement par une des parties (mélange volontaire des sangs *versus* l'offrande cachée d'un morceau de chair).

La convention n'exclut ni le champ des rapports de force, ni l'existence de subordinations qui peuvent constituer sa toile de fond : les *hoolaare* à Keke et Kondo ont explicitement lieu sous la haute autorité des *Arbe*, le pacte de Serendu consacre explicitement (en leur fixant des limites précises) les droits des captifs, induits par le pouvoir peul, et les morts précédant le pacte qui jalonnent les récits ne cachent guère les circonstances dans lesquelles il devient pressant, souvent pour les uns plus que pour les autres. Le degré et le pôle de « réticence » s'expliquent aussi par des intérêts et des rapports de force (on peut être réticent parce qu'on a peur d'être réduit en captivité ou, au contraire, parce qu'on a peut-être la force de chasser des intrus s'ils ne se plient pas à toutes vos exigences), ce qui explique que le pacte puisse être unilatéral ou bilatéral, au niveau de sa demande et dans ses conditions d'effectuation. Les récits livrent ouvertement par ailleurs la dimension politico-économique de l'affaire, puisqu'il s'agit le plus souvent dans le *hoolaare* de fixer des prérogatives « productives » (impliquant droits et maîtrises rituelles des territoires) discrètes et complémentaires¹⁹. Il est enfin évident que le *hoolaare* a une fonction performative, comme il est dit explicitement dans plusieurs cas (« tu feras ceci, tu ne toucheras pas à cela »). Même si le langage téléologique du mythe présente ensuite « la rencontre de Bozo et de Peul », la position d'identités discrètes ne fait qu'une avec la position de prérogatives discrètes²⁰. L'illustrent le thème du changement de nom et, à l'inverse, l'absence de *hoolaare* au profit d'une simple « amitié » lorsque la différence est pleinement posée au départ (*Kanta* de flaruey et *Jallube*), ou encore la présence d'un *hoolaare* sans procédure précise lorsqu'il s'agit « d'échanger » simplement la paix contre des services guerriers (*Konta* de Niame Ara ou *Traore* de Siro par rapport aux *Arbe*) ou qu'il s'agit de conclure un simple pacte de non-agression (*Nyalli* et *Napogn*). L'« amitié » semble ainsi connoter une complémentarité ou une coopé-

¹⁹ AMSELLE (1990 : 59) fait la même remarque pour la *sanankuya* en milieu bambara. TAMARI (1993 : 5-7), qui insiste également sur la « valeur politique » des pactes, note qu'ils établissent aussi bien des liens d'allégeance que de solidarité et procèdent d'échanges (rituels et matériels) symétriques ou asymétriques. Dans le même esprit, KASSIBO (1994 : 88) remarque que ce type d'alliances vise à « instaurer la sécurité », mais peut le faire dans le cadre d'une hiérarchie ou de rapports égalitaires.

²⁰ Ce qui ne veut évidemment pas dire que tous se livraient également à toutes les activités lors de l'installation, mais que les exclusivités en tant que telles, en tant que désormais substantiellement liées au groupe, sont posées par le pacte. Comme le remarque KASSIBO (1994 : 89), « l'ethnicité est liée à l'histoire de l'appropriation technologique d'un milieu spécifique ».

ration qui va de soi. Le pacte sans échange de sang connote une convention de coexistence éventuellement teintée de sujétion. Le pacte de sang nous semble connoter une distribution originale de complémentarités exclusives non évidentes à priori.

D'ailleurs, les modalités et la force même du *hoolaare* semblent bien découler du caractère plus ou moins volontariste et, partant, risqué du type d'assignation qu'il va produire. Comme je demandais à un vieux *Culenta* pourquoi le pacte avec les Peuls avait été bilatéral (mélange convenu de sang) et le pacte avec les *Pamanta* unilatéral (un *Culenta* fait manger par ruse un morceau de sa cuisse), il me répondit par deux arguments très complémentaires : d'une part, les Peuls comme eux-mêmes étaient en butte aux *razzias* et ressentaient également la nécessité d'une alliance défensive, alors que les *Pamanta* étaient des guerriers venus en nombre ; d'autre part, « on ne peut pas cultiver sur l'eau ». Développons l'argument : entre l'herbe des Peuls et la terre des cultivateurs-chasseurs *Culenta*, il y avait forte et double proximité et grand risque de confusion réciproque ; face aux *Pamanta* chasseurs-pêcheurs (maîtres des génies de fleuve en tout cas, même s'ils ne pêchaient pas eux-mêmes), et virtuellement dominateurs, le danger semblait d'abord unilatéral ; il s'agissait d'abord, pour les *Culenta*, de s'assurer que leur plaine n'était pas menacée. Cet exemple illustre particulièrement bien le caractère performatif du *hoolaare*. En effet, les *Culenta* conserveront leur maîtrise de la plaine (*feya*), mais une dissension aura lieu plus tard sur la maîtrise du fleuve, qui sera réglée par l'intervention des *Arbe* (le fleuve reviendra au *Pamanta*, et les *Culenta*, même s'ils y pêchent en position subordonnée, seront définitivement définis comme « surtout » pêcheurs de plaine). On observe bien ici les caractères indissociablement performatif du *hoolaare* et téléologique du mythe qui le fonde. Le thème est illustré par une fantaisie étymologique d'un informateur qui remarquait que dans *hoolaare* « on trouve *hollude* (montrer), puisque chacun montre à l'autre ce qui est à lui ». On vérifie en même temps que c'est bien l'« ingestion de l'autre » qui oblige (à respecter désormais sa spécificité), raison pour laquelle dans les cas d'ingestion unilatérale c'est toujours le plus faible qui, après avoir tenté sans succès de fuir le contact, se donne partiellement à manger pour éviter de se faire dévorer tout entier.

Toute cette « fonctionnalité » a en effet pour condition (est prise dans) la substantialisation symbolique de la relation. Il est clair qu'il s'agit de « faire un tout » rituel avec les différentes substances humaines (lignagères) et celles des biens ou tâches partagés et/ou répartis (sang + poisson, lait, grains ou/+ chair d'oiseau lorsqu'il s'agit de deux chasseurs, ou/+ *banco* lorsqu'il s'agit de construire pour s'installer). Examinons les discours sur la signification des *hoolaare*. Les *hoolaarenkooŋe* (partenaires de *hoolaare*), qui « se sont mangés », disent « nous ne faisons qu'un » (en *gootum*), et ils sont dits être en relation

de *endam* (« même mamelle »), notion complexe qui désigne au sens strict la parenté par le lait, par extension l'affection (DUPRE, 1970 : 350), ou une parenté plus élargie et la relation entre éléments de même nature. On a vu, en effet, qu'au thème du mélange des sangs peut se substituer celui de l'interallaitement des enfants, ou de l'allaitement de l'un par la mère de l'autre (l'ingestion symétrique des cheveux de la mère de l'agriculteur par l'éleveur pourrait renvoyer à une double métaphorisation d'« un type » d'allaitement et de la consommation de la récolte). Pour expliquer la nécessité du *hoolaare*, on déclare : « des gens qui ne sont pas les mêmes, s'ils vivent ensemble, se trahiront réciproquement (*yimbe be ngaldaa so ngonndii njambondiran*), frappons donc le *hoolaare* (*piyen hoolaare*) ».

Le *hoolaare* établit et consacre donc les complémentarités, il les « substantialise ». Mais, d'une part, il le fait au nom du lien présupposé substantiel et spécifique de chaque groupe avec son « élément » (eau/herbe/terre) ou son produit (poisson/lait/grains) : c'est « parce que » les vaches sont affaire de Peuls, que « le lait de cette vache ne trahit pas, cette vache a toujours suivi Liggi » (le Peul du pacte de Serendu), que « ce lait rentrera dans le *hoolaare* ». *Ibidem* pour la crème de mil des captifs et le poisson du Bozo. Et d'autre part, il pose fréquemment de façon interactive et souvent orientée les conditions mêmes de sa production : à Kubay, c'est le fétiche du chef marka qui fait donner du lait à sa propre mère âgée de soixante-six ans, afin que le Peul puisse s'en nourrir ; à Serendu, Liggi le Peul se lamente devant la demande de lait du Bozo pour le *hoolaare* : sa fidèle vache n'a jamais mis bas, comment pourrait-elle donner du lait ? « Retourne la voir, répond Pamadi, comme j'ai besoin de lait, tu verras qu'elle a mis bas. »

Fiat lactis ! Ces deux exemples montrent bien la logique très circulaire du *hoolaare* : c'est parce que chacun des groupes est *a priori* lié intrinsèquement à une production qu'ils peuvent contracter un pacte d'articulation reposant sur l'exclusivité et l'échange²¹ ; le pacte lui-même est fondé sur l'échange de produits mêlés à la substance humaine intrinsèquement correspondante ; mais les liens « substantiels » entre groupes et produits (et donc secteurs) n'existeront vraiment qu'après le pacte, et, dans l'échange fondateur même, c'est un groupe qui peut permettre à l'autre de faire apparaître le produit qui lui est substantiellement lié (on pourrait ici aussi affiner en distinguant des cas de « productions pour l'autre » unilatérales et bilatérales et en les liant à des rapports de force). On comprend dès lors toute la force de l'expression qui dit que les *hoolaarenkoobe* « se sont mélangés », qu'ils se sont mutuellement « pris » (*nangondirde*), qu'ils « ne font qu'un ». On

²¹ Les *Culenta* diront « nous sommes le *njorndi* » (*minen ngoni njoorndi* — la plaine sèche, celle où l'on chasse et cultive), « on ne peut avoir quelque chose dans le *njorndi* qu'en passant par nous ».

comprend aussi les liens très forts qui vont les lier entre eux, et avec les éléments concernés. En plus de l'échange de produits, chaque groupe légitime l'autre aux interactions nécessaires avec « son » élément (pour que les animaux des Peuls *Feroybe* puissent traverser, par exemple, un *Culenta* doit s'entraver auprès d'une mare déterminée, « comme s'il était un bœuf »). Chaque groupe est lié à son élément propre par le biais de l'autre (ne pas aviser l'autre, c'est mettre sa propre activité en péril). Se refuser à l'échange des produits, c'est mettre en péril très solidairement les identités (version mystifiée : les vies) relationnelles, d'où les morts de Serendu.

Voilà pourquoi on peut préciser, de façon apparemment contradictoire, que « Peuls et Bozos ne font qu'un, car les uns maîtrisent-possèdent (*je*) les herbes, et les autres l'eau ». Un maître d'eau sera courageusement appelé *jowro ndiyam* et parlera de « sa plaine » pour ses eaux. Enfin, les *hoolaarenkoobe* sont liés substantiellement entre eux par une série d'homologies et d'interdictions qui en sont le reflet : toute mort dans un groupe amène une mort dans l'autre groupe (ce qui implique aussi l'interdiction de faire des condoléances), toute agression (dont évidemment une transgression du pacte) à l'égard de l'autre groupe implique une lourde sanction survenant ensuite à l'agresseur, et tendanciellement la mort (« ce qu'il y a entre eux va l'engloutir »), on ne doit pas voir le sang d'un *hoolaarenke* et le mariage peut être interdit (on va y revenir). Entre eux existe une relation à plaisanterie (*fiusu*), mais il s'agit, comme entre un homme et le mari de sa soeur (*Ueki-raado*), d'un *fiusu* « *kuyfudo* » (léger), ou « *fiusu caawdo yaage* » (« enveloppé de gêne-respect »), c'est-à-dire dans des limites de provocation contenues par le respect, en opposition au *fiusu* absolument « sans gêne » qui relie les cousins croisés (*dendiraabe*). Comme le note PAULME (1968 : 24), également à propos des partenaires de pactes de sang, « les relations à plaisanterie sont marquées par l'ambivalence : l'interdiction de s'offenser de la plus grossière insulte rend manifeste l'impossibilité d'un conflit ». On voit en même temps que les *hoolaarenkoobe* qui échangent leur sang ont, à un certain niveau, une relation équivalente à ceux qui échangent des femmes, et opposée à celle (conflictuelle, faite de respect : *yaage*) des germains : on y reviendra.

Revenons à ce propos au *hoolaare* le plus célèbre mais « statistiquement » (si l'on ose dire) le moins typique : celui qui lie Bozos et Dogons. Dans ce cas, il s'agit d'un aîné et d'un cadet, dits s'être séparés dans un bosquet près de Walo après que la famine eût amené l'aîné à couper un bout de sa cuisse pour en nourrir secrètement son cadet (on nous a présenté une version identique de la relation entre Bozos et Nonos — deux occurrences seulement). GRIAULE (1948), qui avait déjà recueilli cette version, la considère comme une des « versions populaires grossières » (*ibid.* : 252) destinées à vulgariser auprès du *vulgum pecus* la signification essentiellement « mythologique et

métaphysique » du *mangu* (équivalent dogon de *hoolaare*), qui met en jeu toute une cosmologie, une cosmogonie et une théorie induite de la personne (*ibid.* : 249). Il considère par ailleurs que la multiplicité des *mangu* de même type sont « à l'imitation », ou « un rappel » (*ibid.* : 242, 255) du pacte Dogons/Bozos, et il remarque que tous ces *mangu* constituent « un réseau serré d'alliances intérieures [... le système...] offrant de tels avantages, matériels, sociaux, [... et étant...] un moyen parfaitement ajusté pour rétablir l'ordre des choses et des personnes » (*ibid.* : 255). Je n'insisterai pas ici sur le choix « philosophique » implicite, problème déjà longuement débattu²². Remarquons que le caractère « socialement ajusté » du système n'est nullement nié par GRIAULE (*ibid.* : 254-255), et que les conceptions, d'une part, de l'égalité-complémentarité gémellaire entre Dogons et Bozos, et, d'autre part, du désordre fondamental qui serait introduit par un manquement de réciprocité ne contrarient pas fondamentalement notre modèle du pacte. La complémentarité métaphysique représentée par GRIAULE (*ibid.* : 243-246) en divers exemples fait d'ailleurs appel en permanence, bien évidemment dans sa logique propre, au double contrôle articulé des éléments et des produits. Les plaisanteries mutuelles sur les complémentarités sont également des conduites classiques au Maasina, où l'on se rappelle entre *hoolaarenkoobe* les exclusivités et les articulations. Ainsi, à Togguere Kumbé, un *Pamanta* (propriétaire du fleuve) criait au passage à un *Culenta* (*hoolaarenke* et propriétaire des plaines) qu'il croisait en pirogue : « sans nous vous ne pourriez pas être sur l'eau », ce à quoi l'autre répondit *in petto* : « et sans nous vous ne mettriez pas les pieds sur la terre ». Conduites classiques, et très récurrentes, qui font toujours ressembler un peu la relation de *hoolaare* à une paix (au moins symboliquement) armée.

Je préfère donc pour ma part considérer que le pacte *hoolaare* trouve sa place dans un continuum de relations « politiques » possibles, et que l'ensemble des différents pactes constitue lui même un continuum orienté. La forme la plus forte de pacte apparaît, sous forme d'échange de substances (sang, viande ou lait humains), lorsque, pour des raisons tenant à ce qu'on partage (des éléments et des secteurs de production), et aux rapports de force en présence, les identités exclusives doivent apparaître comme plus ou moins symétriques. Il semble alors que leur symétrie — ou homologie — possible ait pour condition le contrôle mutuel et l'échange, et que le tout doive être garanti par le fait — c'est la « trouvaille » de la formule — de l'imbrication substantielle de ces identités. Que cela soit tenant de rapports de force et de négociations,

²² Remarquons néanmoins qu'en bonne logique le primat accordé aux versions métaphysiques « doctorales » sur les autres ne peut se justifier que si l'on « y croit » au sens le plus strict du terme, que si l'on « croit » très platoniciennement que la cosmogonie crée le social comme son avatar, position de principe qui n'a alors aucune raison de se limiter à l'Afrique.

le mythe nous le dit presque explicitement, montrant notamment qu'on met parfois du temps à parvenir à cette conclusion. PAULME (1939 : 440) analysait déjà ce type de pactes comme une des façons de contracter une alliance (parallèlement au mariage), y distinguait par la suite (1968 : 30-31) un modèle de réciprocité directe lié à des partenaires de même condition (entre hommes libres) et un modèle de complémentarité lié à des partenaires de condition différente (asymétrique : entre hommes libres et hommes de caste). Dans le Maasina, la complémentarité ne me semble pas liée à l'asymétrie des conditions ; des types différents de complémentarité s'articulent dans le continuum évoqué avec des types de relation plus ou moins symétriques, dont les deux extrêmes sont la relation libre/casté et la relation de consubstantialité/symétrie fonctionnelle entre producteurs de différents secteurs²³. Notons d'ailleurs que l'histoire peut faire « glisser » des pactes sur ce continuum : sur fond de domination peule dans le Maasina, les modalités d'échanges entre éleveurs et pêcheurs n'apparaissent souvent pas comme véritablement symétriques.

Dans le même esprit, le pacte Dogons/Bozos n'a pas de raison de constituer le modèle de tous les autres. On aurait plutôt tendance à remarquer en lui deux particularités : d'une part (comme éventuellement dans le cas Bozos/Nonos), on a affaire non à des ethnies (*sihiji*) « différentes » censées substantialiser la différence dans le *hoolaare*, mais à un même *sii* qui se sépare géographiquement, la distinction des régions de résidence étant donnée comme un effet direct du pacte. D'autre part, ce pacte dramatise particulièrement l'interdiction de mariage et de relations sexuelles par des sanctions immanentes, qui vont de l'écroulement de la case où a lieu l'acte à la mort des amants en passant (ce qui pourrait être une métaphore significative) par l'impossibilité pour les partenaires de se disjoindre. Ces interdictions ont posé problème à GRIAULE (*op. cit.* : 256) qui remarque d'ailleurs que « les usagers eux-mêmes séparent le *mangu* de l'interdit sexuel ». Remarquons que, en règle générale, il n'y a pas d'alliance matrimoniale entre membres de deux ethnies différentes ; ce qui, la plupart du temps, est simplement considéré comme allant de soi (« nous ne sommes pas les mêmes »), est éventuellement renvoyé à l'idée de la pureté ethnique (il faut se marier « dans la *pullaaku* » ou « dans la *ceengaalu* ») ou, implicitement, à une hiérarchie aristocratique. La division des travaux et des identités, leur hiérarchisation historique sont suffisamment explicatives de ces réticences. Mais il peut arriver que des *hoolaarenkoobe* soient « presque » de même ethnie, comme dans le cas de Bozos (*Sebbe*) et de *Bosonkoobe*, et que le mariage entre eux ne soit pas à priori ressenti

²³ AMSSELLE (*op. cit.* : 59) suggère de même que l'application de la *senankuya* à la codification des liens entre nobles et castés « suggère une homologie fonctionnelle et peut-être historique entre les premiers occupants et les gens de caste ».

comme impossible, que des cas soient recensables. Ces mariages sont alors peu appréciés, réputés au moins stériles ou dangereux pour la santé des partenaires ; on a affaire à une répugnance teintée de peur mais pas à un interdit au sens strict. Comme ceux de Griaule, nos informateurs notent que l'interdiction de mariage n'est pas liée intrinsèquement au pacte de sang. Si, dans le cas Bozos/Dogons, le mariage est interdit et source de danger mortel, c'est que, disent-ils, « ces personnes étaient nées ensemble, et il y a eu du sang et on a mangé », et parce que « le *hoolaare* a pris un *aadi* » (de l'arabe *a'adi*, « accord, convention »), que « c'est devenu un serment (*waata*) : tout ce qui sort de toi ou de moi, l'autre doit le laisser en paix, ce qui s'est passé entre nous, que cela ne recommence plus ». Ils ajoutent que : « si tu prends l'enfant (*suka*, désigne ici une jeune fille) de l'autre, c'est comme si c'était ton propre enfant que tu avais repris pour l'épouser ». Ce qui est spécifique dans ce *hoolaare* majeur, c'est donc bien qu'il se fonde dans la dissimilation de deux branches d'une ethnie originelle commune, et que le mariage, en même temps qu'il déstabiliserait la dissimilation et donc le pacte, aurait un arrière-goût d'inceste. Pour mieux comprendre l'originalité de ce *hoolaare* particulier, qui instaure en même temps la séparation et l'alliance entre deux ethnies (*sihiji*) ayant une origine commune, il faut se pencher maintenant sur les relations (de mariage et de rivalité) qui relie en général les lignages de *sii* commun, et auxquelles on va voir que le pacte Dogons/Bozos emprunte autant qu'au modèle « classique » ou au moins « statistique » du *hoolaare*.

MARIAGE ET NDEWORU : IDENTITÉ, RIVALITÉ, ÉQUIVALENCE

Dans une même ethnie (*sii*), le mariage peut être le support privilégié pour établir une coexistence réglée entre deux groupes arrivés successivement (il faut comprendre ici qu'on ne se mariera que si l'on s'estime de même *sii*). Dans la plupart des cas, conformément à « l'orientation politique » de l'alliance matrimoniale propre à ces systèmes, et longuement analysée par DUPIRE (1970 : 321), c'est le plus fort qui donne une femme, qu'il soit le premier installé ou le second arrivant. À Tumi Jaabi, par exemple, les Bozos *Komu* montrent aux Bozos *Konta* qui arrivent leurs « prises d'eau » (les eaux qui leur appartiennent), les autorisent à « [pêcher pour] manger » (formule indiquant la subordination rituelle, en opposition à la maîtrise-propriété : *jeyal*), leur indiquent des lieux de pêche, et leur donnent une sœur en mariage. Mais le contraire est observable ; les plus faibles (et dans notre exemple les premiers installés) peuvent être les donneurs (comme, dans certains pactes de sang, ils donnent un morceau de leur chair à manger) : à Konse, les Bozos *Tienta*, pêcheurs de plaines et de fleuve, font émerger les Bozos *Mementa*, pêcheurs de plaine, d'abord réticents, qui leur donnent fina-

lement des sœurs en mariage, puis l'on conclut un *hoolaare* : les *Tienta* détiendront le sacrifice au fleuve et la chefferie de village, et les deux lignages « travailleront ensemble les eaux ». DUPIRE (*ibid.* : 540) remarque que, dans l'histoire des lignages peuls, on observe régulièrement une recherche très politique du « meilleur équilibre entre rétention, cession et réception de femmes », et parle, pour désigner l'ensemble de ces phénomènes, des « mécanismes endo-exogamiques » (*ibid.* : 571). Dans le Maasina où l'on peut repérer ces mêmes mécanismes (chez tous les groupes libres), il est certain (et explicite) que donner des femmes aux plus faibles, c'est en faire des neveux utérins, c'est leur assigner une place de protégés-captifs (DUPIRE, *ibid.* : 423, parle à propos des relations croisées de « relations sociales hiérarchisées entre unités sociales »). Mais, en même temps, les neveux ont accès aux biens de leurs oncles²⁴, et la cession d'une femme par les plus faibles peut représenter pour eux, en plus d'un gage de sécurité, une option sur l'avenir... s'ils ne se dissolvent pas sous l'effet d'unions répétées²⁵.

On a remarqué qu'on avait parlé de *hoolaare* dans le cas de Konse. Le *hoolaare* entre membres de même ethnie peut aussi représenter, concurrentiellement au mariage, un moyen de régler la coexistence. Mais ces cas sont rares, au moins de nos jours, au *Maasina*, précisément parce que la plupart des anciens partenaires ont fini par contracter mariage, ce qui a progressivement dissout les pactes. *Hoolaare* et mariage sont en général (et, comme on l'a vu, plus ou moins en principe) exclusifs l'un de l'autre. Mais ils peuvent se succéder, comme dans le cas de Konse où le pacte n'établit pas de consubstantialité (pas d'échange de sang ou d'ingestion de chair) et débouche sur une subordination. Comme pour les relations entre différentes ethnies, on peut parler d'un continuum de relations possibles entre arrivants successifs de même ethnie, de la guerre (les *Jallo* entre eux dans le *Jallube*), voire de l'élimination (des *Luundi* par les *Feroybe* dans le Wuro Ngya)²⁶, à la coexistence en des lieux séparés (et à la délimitation des eaux et des pâturages, qui fait d'ailleurs souvent intervenir des morts par attaques de génies) en passant par la sujétion simple (aux maîtres d'eau ou de pâtu-

²⁴ Ce qui peut à la longue se traduire par des « grignotages » de biens mal tolérés, d'où le proverbe : « si tu donnes aujourd'hui une femme à un homme, tu en fais ton ennemi de demain » (*so a hokkii ned'do debbo hannde fu janngo kanko woni ganyo ma*).

²⁵ De très nombreux villages dans le Delta mentionnent des premiers installés qui « n'avaient que des filles que nous avons épousées », et qui ont disparu. Comme le note DUPIRE (1970 : 573), l'endogamie peut aussi être « le privilège des faibles ». Le vieux chef d'un lignage pauvre et très réduit de Togguere Kumba répondait ainsi à la demande en mariage d'une de ses filles par un membre de lignage puissant : « laisse-moi dans ma case en haillons » (*Yoppan e liccere suudu am*).

²⁶ L'histoire du Maasina est jalonnée de massacres, comme l'annonçait un bûcheron mythique au premier Peul qui arrivait : « tu es venu pour pétrir la zone, et pour chaque herbe il te faudra verser le sang ».

rage, avec établissement de priorités ou d'exclusivités, cf. FAY, 1989). Là aussi, le possible *hoolaare* semble nécessaire quand l'articulation pose problème, et il revêt des formes plus ou moins fortes selon le cas. À Jonjori, les Bozos *Konta* se subordonnent d'abord aux *Jabenta*, puis la « renommée » (*dawla*) de ces derniers s'accroît, et une redistribution des charges a lieu sous forme de *hoolaare* simple (pas d'échange de sang). L'échange de sang semble advenir... lorsque le sang a déjà coulé ou risque de le faire. Lorsque les *Meyenta* de Sare mare arrivent dans le Kotya et tentent d'y pêcher, ils ont d'abord affaire à de redoutables génies qui les déciment ; ils vont contacter les *Komu* et les *Cementa* de Kajal qui dans un premier temps refusent d'établir un pacte (s'ensuivent d'autres morts), dans un second temps l'acceptent. On mélange les deux sangs à de la chair de lamantin (animal réputé pour sa fidélité « conjugale »), à la suite de quoi il est entendu que les *Meyenta* n'ont pas d'eau en propre, mais qu'ils peuvent s'installer et pêcher en sécurité dans celles de Kajal et de Sare cine.

Ce qui distingue radicalement les *hoolaare* entre lignages d'ethnies (*sihiiji*) différentes et lignages de même ethnie, c'est que dans le premier cas on se partage des secteurs de production, et, dans le second, des territoires ou des prééminences sur les territoires (éventuellement sous l'aspect d'exclusivités techniques, cf. FAY, 1989)²⁷. Corrélativement, la « formule résolutoire » de l'homologie consubstantielle telle qu'on l'a développée plus haut n'a pas de raison d'être, mais on va assister à une oscillation structurelle entre mariage et évitement.

Tous les lignages qui ont une origine commune sont dits être en relation de *ndeworu* (ou *ndeworkaaku*, ou *ndeworgu*). La racine du terme est *rew*, qui désigne l'obéissance, le fait de suivre (littéralement ou métaphoriquement : *rewde*) et, métaphoriquement aussi, la dette ou le crédit²⁸. La force de cette relation d'« interendettement » moral dépend de l'ancienneté et du caractère plus ou moins attesté ou postulé de l'origine commune ; ainsi en droit tous les lignages de même ethnie (tous les Bozos par exemple) sont des *reworbe* (sing. : *ndeworđo*), et des lignages d'ethnies différentes ne peuvent l'être en aucun cas. Dans une même ethnie (*sii*), les lignages de même *jammoore* sont des *reworbe* plus forts, et, parmi eux, ceux qui connaissent leur ancêtre commun le sont encore plus. On peut donc dire que le *ndeworu*, c'est « la condition des enfants du père » (*mbingu baba*) et l'assimiler à la classique *fadenya*. Comme elle d'ailleurs, le *ndeworu* « ne va pas sans rivalité »

²⁷ Il s'agit bien sûr d'une tautologie si l'on considère que c'est la distinction des spécialités qui décide de l'appartenance à des ethnies différentes.

²⁸ « *Mido rewe* » signifie ainsi aussi bien « je t'obéis » ou « je te suis » que métaphoriquement « je te dois » (de l'argent par exemple) ; *ndewgu* peut désigner la relation *ndeworkaku* ou une dette matérielle ou morale (*sabi ndewgu ana e makko* : il y a du « *ndewgu* » dans lui peut signifier « il est mon *ndeworđo* » ou « j'ai une dette envers lui »). *Dewđo* signifie « créancier » ou « débiteur ».

(*ndeworu yaata so kirondiral walaa* — le *kirondiral* est une relation d'imitation dans la rivalité), et les partenaires sont liés par un fort sentiment de *yaage* (réserve, respect, « honte » respective²⁹). Dans la forme la plus radicale de *ndeworu*, les *reworbe* ne peuvent manger ni boire (même en cas de famine : mais ils peuvent consommer de la cola ou du tabac, aliments d'honneur) ni manifester la moindre émotion l'un devant l'autre (ils ne peuvent évidemment consommer de la nourriture offerte par l'autre). Leur relation doit être marquée, comme le remarque RIESMAN (1974 : 129), par une parfaite maîtrise de soi, ayant pour pôle une sorte d'« anti-nature ». Ils ne peuvent quémander l'un auprès de l'autre, ni se livrer à des comportements dévalorisants devant l'autre (ou qui risquent d'être portés à sa connaissance) tels que mentir, injurier, commettre l'adultère, voler, etc. La rivalité est particulièrement forte entre *reworbe* sur le plan de la séduction et de l'acquisition d'une femme, sur le plan du travail et de l'acquisition de biens liés au travail (pirogues, pinasses, bœufs), et, anciennement, sur le plan guerrier. Non seulement un homme doit montrer autant et plus de vaillance que son *ndewordo*, mais on conte des suicides consécutifs à la mort du *ndewordo* sur le champ de bataille, induits par la honte (ici *herrsä*, honte maximale) de revenir, soi, vivant. L'évitement est de règle entre *reworbe* en ce qui concerne les territoires d'activité commune : de « purs » *reworbe* (*reworbe hene*) bozos n'iront jamais pêcher dans le même camp, feront même un détour pour ne pas passer dans le camp de l'autre (j'ai observé des détours de plusieurs kilomètres à pied), des *reworbe* peuls feront tout pour ne pas se rencontrer dans le même gîte. L'interdiction de manger « devant » ou « les aliments de » son *ndewordo* peut atteindre des points extrêmes : on ne mangera pas dans un village où se trouvent des *reworbe*, ni dans un village de captifs de *reworbe*, des Peuls empêcheront leurs animaux de brouter l'herbe sur les territoires de tels villages, l'impératif absolu étant bien sûr que « les biens (*jawdi*, ici les troupeaux) ne s'entremêlent pas ». Enfin, le *ndeworu* est en compétition structurale avec le mariage : des *reworbe* ne doivent pas se marier. Si le lien de *ndeworu* est fort (*hene*), ils ne le feront pas, et on cassera éventuellement un mariage effectué semi-clandestinement ou on rompra toute relation avec la femme, qui sera pratiquement exclue de son lignage ; si le *ndeworu* est faible, léger (*kuyfudo*), des mariages pourront avoir lieu, alors assimilés à de véritables exploits (étant données toutes les règles de « respect » à observer, y compris à l'égard de sa femme après le mariage), et le *ndeworu* s'éteindra progressivement sur deux générations, mais seulement pour les lignées concernées.

²⁹ Sur ce thème important, lié à la définition de la *pulaaku* (dont les Bozos du Maasina développent un parfait équivalent sous le nom de *ceengalu*) et qu'on n'a pas la place ici de développer, on peut consulter RIESMAN, 1974.

On a dit que le *ndeworu* pouvait être plus ou moins fort : si l'on partage simplement la même ethnie (entre Bozos lointains), il s'agit d'un *ndeworu* « vide » (*ndeworu Bolo*), qui implique une mise en œuvre très minimale des règles. Qui sont les partenaires du *ndeworu* « majeur » (*hene, pirpir*) ? Ici, plusieurs facteurs se combinent et se renforcent. Il s'agit de ceux qui « étaient les mêmes et se sont séparés », surtout s'ils se sont battus pour une chefferie (*laamu*) ou une maîtrise-propriété (*jeyal*)³⁰, ou de ceux qui ont le même nom et/ou sont également riches, ou ont des pouvoirs (*laamu*) aussi importants, ou sont tous deux de grands maîtres d'eau ou de pâturages. Remarquons qu'ici l'équivalence d'importance prime en droit (toujours évidemment dans le cadre d'une même ethnie) sur l'origine commune : un maître d'eau puissant sera un *ndewordo* beaucoup plus important d'un autre maître d'eau aussi puissant, mais de nom (*jammoore*) différent, que d'un « pauvre » (*talka*, « sujet, pauvre », ou *fandinaabe*, « diminué », sans importance) de même nom, surtout si l'autre maître d'eau a un territoire proche du sien ; ils « tissent » alors le *ndeworu* (*be cagni ndeworu*). Conformément à ces différents principes, la relation la plus forte apparaît quand il y a eu conflit (*baasi*) et que le sang a coulé à propos des maîtrises (et de leur répartition), maîtrises que l'on nommera dans ce contexte « *jeyangal* » de façon superlative, surtout s'il y avait à l'origine un lignage commun. S'instaure alors le *ndeworu* « rouge » ; mais, dans les *ndeworu*, « majeurs » en général, tout mariage est impossible. C'est le cas entre Peuls *Feroybe* de Wuro Ngya et de Runde Sobe à la suite d'une séparation, ainsi qu'entre Bozos *Pamanta* et *Nyumenta* de Togguere Kumbé, après qu'un *Ardo* ait donné aux *Nyumenta* un chenal en « prix du sang » (*dyo* ; sur cette notion, cf. FAY, 1989), à la suite du meurtre par les *Pamanta* d'une femme *nyumenta*. Nos informateurs éclairent très explicitement les fondements de la double relation de rivalité et d'évitement dans ce dernier cas : « il y a eu un mort à cause de l'eau, et ceux qui l'ont tué en possèdent, les autres la rechercheront donc » ; l'un d'eux ajoute que : « si l'on ne fait pas attention, un jour un *Nyumenta* tuera un *Pamanta* ». Dans des cas de *ndeworu* aussi fort, on dit qu'« on en est arrivé au serment (*waata*) », « que ce qui s'est produit entre nous ne recommence jamais » (exactement la même formule que nous avons trouvée pour évoquer la relation Bozos/Dogons), serment auquel fait écho celui, majeur, qu'un de ces hommes pourra prononcer au nom de ses *reworbe* : « si je ne fais pas cela, que j'aille manger chez les... ».

Dans le cas Bozos/Dogons, si les thèmes de la division des tâches et de la gémellité s'apparentent bien à la logique du *hoolaare*, ceux de la séparation, de la migration sur un autre territoire et de la dramatisation de l'interdit des relations sexuelles et matrimoniales s'apparentent

³⁰ Alors, « même se parler » est difficile, à plus forte raison faire du « mauvais » (*hoynde* : entre « vilain » et « méprisable ») devant eux.

plutôt à celle du *ndeworu*. On a déjà remarqué que les divers modes relationnels possibles peuvent parfois interférer, ne serait-ce que successivement, dans la construction de la relation.

LE REFUS DE L'IDENTIQUE

L'ensemble des données nous apparaît comme particulièrement parlant. Au début, remarquait un informateur, « c'était le *kiral* (la rivalité) entre tous ». On a trouvé divers modes de résolution de cette situation dangereuse, et ils font tous très explicitement référence au partage des territoires et des activités. On peut chasser ou éliminer l'autre, on peut coexister de fait avec lui dans le même groupement si les spécialités sont telles (ou si on les fixe de telle manière) qu'aucun empiètement n'apparaît à l'horizon (c'est alors le cadre de l'amitié, *jilli*), ou si on se l'assujettit simplement. Dans les deux cas, on peut contracter un pacte « de confiance » dans sa forme élémentaire, sans partage de sang, énonçant l'articulation, ou bien (les cumuls, logiquement, sont rares) on peut s'épouser selon les diverses orientations politiques de l'alliance matrimoniale. Si la compétition domine, on peut se fixer des territoires distincts, qui sont souvent le résultat de luttes où la guerre entre les humains fait reflet à celle entre les génies, ou à celle entre les génies et les humains. C'est l'ordre du *ndeworu*, où on se sépare pour rester les mêmes et qui consacre la compétition de départ en lui fixant des limites impératives. Il exclut en principe celui du mariage, qui réintroduirait un principe de confusion (des personnes et des biens), mais qui est, à l'horizon, en compétition structurale avec lui. Enfin, on peut passer à l'ordre du pacte de sang, formule géniale de l'homologie consubstantielle, qui prête naturellement aux expressions métaphysiques (émiques et étiques) autour de la gémellité.

Différentes formules de résolution instaurent donc des pôles discrets à l'intérieur du continuum des relations possibles. Ce qu'il s'agit d'éviter absolument, c'est « l'identique », c'est l'impossible coexistence égalitaire de deux groupes ayant les mêmes droits et les mêmes spécialités sur un même territoire. La formule du *hoolaare* « fort » nie l'identique en instaurant la différence comme une homologie (maîtres des herbes/de l'eau) fondée sur la consubstantialité : pour être différents en paix, il faut être les mêmes. La formule du *ndeworu* « fort » nie l'identique en instaurant la différence comme une équivalence fondée sur la distance : pour être les mêmes, il faut se séparer³¹. Mais cette

³¹ Pour le *Petit Robert*, l'« identique » est le « parfaitement semblable, tout en restant distinct [...] le caractère de ce qui est un » ; sont homologues « deux éléments qui se correspondent [...] dont l'un est l'image de l'autre par une transformation. [...] se dit pour les protéines qui dérivent d'un ancêtre commun et qui présentent des homologues de structure » ; est « équivalent ce qui a la même valeur ou fonction ».

équivalence est hantée par le conflit, puisqu'il s'agit de montrer à l'autre qu'il « n'est pas plus le vrai *Pamanta* que moi », et ce particulièrement lorsqu'il s'agit de territoires et qu'ils se touchent. Les deux formules, qui fixent virtuellement et symétriquement les frontières des ethnies, conjuguent très dialectiquement des oppositions de même type en s'opposant entre elles terme à terme : on va de la différence ethnique à la consubstantialité, à la différence sectorielle et à l'échange, ou bien l'on va de l'identité à la séparation et au refus de toute consubstantialité et de tout partage. Des deux côtés, on ne se marie pas, en principe, pour des raisons déjà indiquées. PAULME (1939 : 440) notait que le mariage était après tout « un service de sang » et une des façons de contracter une alliance ; rappelons que les *hoolaarenke*, qui se sont donné leur sang, ont en commun avec les beaux-frères d'être en relation de *fuusu kuyfudo* (plaisanterie légère, en opposition au *fuusu* « sans gêne » qui unit les cousins croisés), et, on l'a vu, les éventuels mariages ont un arrière-goût d'inceste. Sur un autre plan, le sang éventuellement versé à l'origine des *ndeworu* « forts » interdit le mariage : « que ce qui s'est passé entre nous ne recommence plus ». Même dans le cas d'un *ndeworu* léger dissout par le mariage, ce dernier est toujours menacé par une rivalité trop aiguë qui réinterviendrait. De même, si le *ndeworu* « fort » implique le plus grand respect, un incident peut toujours le faire « dérailler » vers un conflit ouvert (et cette composante est trop peu prise en compte dans les conflits fonciers). On avait noté que les *hoolaarenke* semblaient parfois être en situation de « paix armée », on pourrait ajouter que les *reworbe* « *hene* » sont structurellement en situation de guerre froide. Tout cela s'accompagne évidemment d'une extrême attention des responsables à maintenir, dans chacun de ces cas, la « bonne distance » et à éviter les dérailements.

L'extrême force sociale et psychologique qui porte ces relations montre en même temps que la représentation « substantialiste », si elle est au sens strict un artefact, n'est pas un jeu. Si ces sociétés sont, en un sens, comme le remarque AMSELLE (1990 : 39) en évoquant la plasticité des statuts sociaux, « à identités souples », cela ne les empêche pas d'avoir, à un autre niveau d'existence, une « obsession de l'identité » qui n'a rien à envier aux États bureaucratiques. Les relations évoquées sont certes, on l'a largement montré, forgées et remaniées dans l'histoire, et toujours en fonction des mêmes paradigmes (le pouvoir, les alliances, les maîtrises, les noms). On a bien affaire à « une problématique de la reproduction du même dans l'autre » (AMSELLE, *ibid.* : 248), mais qui se réifie localement de façon récurrente et solide. Il est tout à fait juste de dire que « le pacte ne peut apparaître comme expression d'un contrat social [...] que parce que le rapport de forces qui le sous-tend est occulté » (*ibid.* : 60), si l'on ajoute que c'est vrai d'abord pour les acteurs locaux. Ce sont bien eux qui donnent, à un niveau d'expression et de vécu essentiel (celui de la « création continuée » de coexistence), le

pacte comme contrat social « substantialisé » (« nous » — *versus* « eux » — sommes ceci, participons de cela et maîtrisons intrinsèquement tel élément), contrat dont l'occultation relative des fondements est une condition objective de bon fonctionnement. Mais ils peuvent à d'autres niveaux, on l'a vu, tenir de tous autres discours, et le mythe lui-même (qu'on ne rappelle pas à chaque moment, sauf quand un ethnologue passe) livre presque implicitement ses fondements. Être seul ; être ensemble, mais différents ; être ensemble, un peu les mêmes, mais hiérarchisés ; être les mêmes, en compétition, mais pas ensemble ; être différents parce qu'on est les mêmes, et de ce fait complémentaires, à la fois ensemble et séparés : ce sont ces assignations d'appartenances qui règlent les identités et les substantialisent. Ce qui explique sans doute les curieuses conjugaisons du thème du « même » qui, là aussi, sont essentiellement une question de niveau d'assimilation et de contexte d'énonciation : pour exprimer l'appartenance à la même ethnie, mais aussi la relation de *hoolaare*, ou la communauté virtuelle des grands maîtres d'eau, on peut dire « *en gootum* » (nous ne faisons qu'un) ; pour exprimer l'appartenance à un même lignage, ou le lien entre deux lignages régulièrement intermariés, on dira plutôt « *en fu en gootum* » (nous sommes tous les mêmes), et pour exprimer le début de ce processus (ou d'alliances plus politiques) « *en fu en laatike gootum* » (nous tous sommes devenus les mêmes — ces distinctions sont limites). Mais au vu de l'assignation de ces appartenances, autour de l'identité et dans le refus de l'identique, on pourrait dire, en remarquant l'importance, réelle ou symbolique, du sang versé dans les différentes options, qu'elles répondent finalement toutes à la même question fondamentale : « Comment faire pour vivre en paix ? »... et répondent implicitement que, lorsqu'on a construit des différences, il faut parfois les afficher, parfois les relativiser, mais en tout cas les prendre au sérieux.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE (J. L.), 1990 — *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot, 257 p.
- CALAME-GRIAULE (G.), 1965 — *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*. Paris, Gallimard, 589 p.
- DAGET (J.), 1949 — La pêche dans le Delta central du Niger. *Journal de la société des africanistes*, 19 (1) 1949 : 1-77.
- DIETERLEN (G.), 1988 — *Essai sur la religion Bambara*. Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, Institut de sociologie, anthropologie sociale, 264 p.
- DUPIRE (M.), 1970 — *Organisation sociale des Peul*. Paris, Plon, 624 p.
- FAY (C.), 1989 — Systèmes halieutiques et espaces de pouvoir : transformation des droits et des pratiques de pêche dans le Delta central du niger (Mali). *Cah. Sci. hum.*, 25 (1-2) 1989 : 213-236.

- FAY (C.), 1993 — « Repères technologiques et repères d'identité chez les pêcheurs du Macina (Mali) ». In Jolivet (M.-J.), Rey-Ulman (D.), éd. : *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan : 167-202.
- FAY (C.), 1994 — « Le Maasina ». In QUENSIÈRE (J.), éd. : 363-382.
- GALLAIS (J.), 1962 — Signification du groupe ethnique au Mali. *L'Homme*, 2 (2) : 106-129.
- GALLAIS (J.), 1967 — *Le Delta intérieur du Niger, étude de géographie régionale*. Paris, Larose, coll. mémoire Ifan, 78, 2 vol., 621 p.
- GRIAULE (M.), 1948 — L'alliance cathartique. *Africa*, 28 (4), octobre 1948 : 242-259.
- KASSIBO (B.), 1994 — « Histoire du peuplement humain ». In QUENSIÈRE (J.), éd. : 81-97.
- MEILLASSOUX (C.), 1985 — Comment les Bozo sont sortis de leurs trous. Habitat et mode de vie dans le Delta intérieur du Niger. *Techniques et cultures*, 6 (1985) : 67-84.
- PAULME (D.), 1939 — Parenté à plaisanterie et alliances par le sang en Afrique occidentale. *Africa*, 12 (4), octobre 1939 : 433-445.
- PAULME (D.), 1968 — Pactes de sang, classes d'âge et castes en Afrique noire. *Archives européennes de sociologie*, 9 (1) : 12-33.
- QUENSIÈRE (J.), éd., 1994 — *La pêche dans le Delta central du Niger*. Paris, IER-Orstom-Karthala, 2 vol., 536 p.
- RIESMAN (P.), 1974 — *Société et liberté chez les Peul Djelgobé de Haute Volta*. Paris, Mouton, coll. Cahiers de l'Homme, 257 p.
- TAKESAWA (S.), 1988 — « Les maîtres des eaux et l'islam, changements sociaux et changements religieux chez les Tié du Niger ». In Kawada (J.), éd. : *Boucle du Niger, approches multidisciplinaires*. Tokyo, Institut de recherches sur les langues et cultures d'Asie et d'Afrique : 113-167.
- TAMARI (T.), 1993 — *L'alliance à plaisanteries interclanique (senankunya) : un instrument de la diplomatie mandingue traditionnelle*. Communication présentée au Congrès international des études mande (Bamako, 15-19 mars 1993), 12 p., multigr.

Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin

Thomas BIERSCHENK*

Cet article est consacré au rôle des rituels politiques dans la construction des identités ethniques modernes, à l'heure actuelle, en Afrique occidentale. Mon argumentation s'appuie sur l'hypothèse selon laquelle les mécanismes qui forgent cette identité sont tout d'abord de nature symbolique. Dans les groupes ethniques, comme dans tous les autres « *we-groups* », la réalité de l'expérience communautaire résulte principalement du rapport aux domaines symboliques communs. Toutes les communautés sont en ce sens « imaginées » (ANDERSON, 1983). De ce fait, une communauté est un concept relationnel qui implique à la fois une similitude (de l'intérieur) et une différence (de l'extérieur) : les membres d'un groupe croient qu'ils ont tous ensemble plus de choses en commun qu'avec les autres groupes. La représentation d'une frontière au-delà de laquelle il y a « les autres » est essentielle à la constitution d'une communauté (BARTH, 1969 ; ELWERT, 1989).

Les frontières des groupes, comme toutes les frontières, sont signalées elles aussi par des marques, par des symboles. J'appelle « symbole » un signe dont l'élément perceptible renvoie à un contexte socioculturel complexe, qui est lui non directement perceptible. Les « rituels collectifs »¹ sont donc des arrangements symboliques : ils se composent d'une série de gestes et d'actes de parole fortement formalisée, qui, en relation avec l'utilisation d'objets matériels, doit diriger l'attention des participants vers un complexe de sens jugé particulièrement significatif. Le fait de répéter, de styliser et de mettre en scène l'acte et la parole relève des spécificités formelles des rituels ou des cérémonies.

Cette mise en perspective théorique faite, je voudrais, dans ce qui va suivre, analyser sous la forme d'une « *situational analysis* »² un cas

* Professeur de sociologie rurale des pays en voie de développement, université de Hohenheim (490), D-70593 Stuttgart/Allemagne, enseignant-chercheur au Shadyc (CNRS-EHESS), centre de la Vieille-Charité, 2, rue de la Charité, 13002 Marseille.

¹ « Rituels collectifs » ou « cérémonies », j'utilise indifféremment ces deux termes.

² Je me réfère ici à la discussion méthodologique qui a surtout été menée par l'École de Manchester (MITCHELL, 1972).

empirique : celui d'un séminaire politique des Peuls du nord du Bénin, en 1987. Bien qu'il n'y ait pas de *comparaison* entre différentes situations empiriques dans ce texte, ce travail se veut pourtant *comparatiste* : j'ai essayé de décrire des traits empiriquement repérables par rapport à une problématique. Cette problématique sera développée à partir des hypothèses que j'ai formulées sur la base d'un résumé critique de débats sociologiques et anthropologiques sur le rôle des rituels politiques dans les sociétés modernes³.

³ L'étude de terrain sur laquelle repose cet article a été menée en décembre 1987 à Kandi dans la république (anciennement république populaire) du Bénin ; elle est documentée de manière détaillée dans BIRSCHENK (1989). La véritable raison de ma présence à Kandi était la direction d'un voyage d'étude avec des étudiants de l'Institut für Ethnologie de la Freie Universität de Berlin, consacré surtout au milieu peul (BIRSCHENK et LE MEUR, à paraître). Nous ne fûmes cependant pas les témoins de ce séminaire par hasard : il y avait une relation indirecte entre notre voyage et le séminaire, concrétisée en la personne d'Osséni Rouga, à la fois élément moteur du séminaire, chargé d'enseignement des langues d'Afrique occidentale à la Freie Universität de Berlin et codirigeant de notre voyage. Pour des raisons qui seront exposées par la suite, Rouga attachait une grande importance à notre présence lors du séminaire, dont nous ne fûmes pas seulement les témoins mais aussi, et sans que nous l'ayons prévu, les participants. Cette forme d'implication dans l'événement engendrait naturellement aussi une perspective d'observation particulière. Comme cela apparaîtra clairement dans le texte ci-après, j'ai perçu les événements dans une perspective doublement limitée : d'abord d'après celle des intellectuels peuls organisateurs du séminaire, ensuite au sein de ce groupe qui n'est absolument pas homogène, selon le point de vue de la famille Rouga.

Les méthodes d'enquête utilisées se composaient surtout d'une observation participante de la manifestation et des comptes rendus manuscrits des prises de parole. De plus, l'analyse est informée par les résultats d'autres études de terrain que j'ai menées en milieu peul du Bénin entre 1985 et 1991 (BIRSCHENK, 1995). La description et l'analyse doivent beaucoup aux discussions avec mon collègue, informateur principal et ami, Osséni Rouga, et avec le père Paul Quillet qui soutient activement les efforts des intellectuels peuls pour la cause des Peuls depuis presque vingt ans. Je veux leur exprimer ici mes sincères remerciements. Eux et leurs amis peuls ne pourront certainement pas être d'accord en tout point avec mes interprétations de ce que j'ai vu et entendu. J'espère toutefois qu'ils ne verront pas dans le texte qui suit une critique de leur travail, ni une description autorisée de ce qui « s'est vraiment passé ». Mon exposé n'est, bien entendu, comme tous les textes anthropologiques, rien d'autre qu'une tentative d'une personne extérieure de donner un sens à ce qu'elle a vu, entendu et vécu, une « façon de voir », et j'espère qu'au moins ils trouveront dans cet article un hommage rendu comme il se doit à une partie de leur travail. Je voudrais également adresser mes remerciements aux étudiants membres du groupe d'excursion, en particulier à Renate Maifahrt, Elisabeth Boesen et Christine Hardung pour les discussions parfois vives à propos des interprétations à chaud, parfois contradictoires, du vécu ; ces discussions m'ont aidé à préciser mes propres idées, qui n'étaient pas toujours claires dès le départ. Je remercie également Michel Agier, Sossi Andezian, Georg Elwert, Arièle Giovannoni, Carola Lentz, Pierre-Yves Le Meur, Jean-Pierre Olivier de Sardan et Emmanuelle Kadya Tall pour leurs remarques et leurs indications circonstanciées sur les premières versions de ce texte. Les premiers résultats de l'étude de terrain ont été exposés lors de la réunion de la section Sociologie du développement et anthropologie sociale de la Société allemande pour la sociologie, en mai 1989, et devant la faculté des sciences de société de la Johann Wolfgang Goethe-universität de Francfort, au printemps 1991. Mes remerciements vont aussi aux participants de ces discussions. La première documentation écrite de mon étude de terrain (BIRSCHENK,

RITUELS POLITIQUES DANS LES SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES

Dire que les rituels religieux font partie des plus importants mécanismes créateurs d'identité dans toutes les sociétés n'a rien de surprenant pour les sociologues depuis Durkheim. Dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse*, DURKHEIM (1960 : 603) développait une théorie sur la manière dont certaines situations, en fait celles « d'effervescence collective », créent ou renforcent les croyances et les sentiments religieux en renouvelant les « représentations collectives » (*op. cit.* : 330 *sqq.*) qui s'attachent aux êtres sacrés. Un rituel religieux est donc pour Durkheim en premier lieu une forme dans laquelle les réalités sociales sont mises en scène de manière théâtrale.

« Par lui, le groupe ranime périodiquement le sentiment qu'il a de lui-même et de son unité. » (*op. cit.* : 356). « Il ne peut pas y avoir de société, écrit-il, qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité. »

De ce point de vue, poursuit-il, il n'y a aucune « différence essentielle » entre certains rituels religieux et une « réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale... » (*op. cit.* : 610).

S'inspirant de Durkheim, divers auteurs ont étudié depuis les années cinquante les rôles des rites politiques (et donc séculiers) contemporains pour l'intégration sociale et morale — comme le couronnement de la reine Elisabeth II et la prise de fonction du prince de Galles en Grande-Bretagne, les commémorations annuelles du *Memorial Day* et les prises de fonction de chaque nouveau président des États-Unis, les inaugurations de bâtiments publics et les réflexions officielles du président de la République française sur son passage dans la Résistance⁴. Ces rituels renforcent chez les participants le « sentiment commun de (sacro-)sainteté de la vie et des institutions communes [...]

1989) a donné lieu à un débat scientifique avec Martine Guichard qui a participé au groupe d'excursion de Berlin (GUICHARD, 1990 ; BIRSCHENK, 1992 b) ; ce débat m'a donné l'occasion d'exprimer ma position de façon plus exacte et plus détaillée dans le présent article. La traduction en français a été effectuée par Sigrid Maure.

⁴ Cf. SHILS et YOUNG (1953) ; WARNER (1959, 1962) ; EDELMAN (1964, 1971) ; VERBA (1965) ; BELLAH (1968) ; BLUMLER *et al.* (1971) ; ABÉLÈS (1988). L'affirmation de ABÉLÈS (1988 : 403) selon laquelle les sciences sociales n'auraient pas reconnu la signification des rituels politiques dans les sociétés contemporaines repose plutôt, si on se réfère à sa bibliographie, sur la méconnaissance de cette littérature et de sa critique par LUKES (1975). Chez Abélès, il n'y a pas non plus de renvoi au recueil d'articles de MOORE et MYERHOFF (1977) ni au compte rendu critique de GUSFIELD et MICHALOWICZ (1984) qui concernent plus particulièrement l'anthropologie, sans parler non plus du texte classique de GLUCKMAN (1958) qui date, bien sûr, de 1940...

ils [les participants] deviennent par là-même plus sensibles aux valeurs qui les lient entre eux » (SHILS et YOUNG, 1953 : 74). Les rituels politiques de ce genre ont conduit à une « intégration progressive et à une unification symbolique du groupe », ils ont « pour fonction de pousser les gens à exalter ensemble leurs similitudes et leur héritage commun, à minimiser leurs différences et contribuent à les faire penser, ressentir et agir de la même façon » (WARNER, 1962 : 7, 18).

On peut tirer de ces études d'importantes hypothèses pour l'analyse du rôle des rituels dans l'élaboration des identités ethniques en Afrique occidentale. Il n'en reste pas moins vrai que ces analyses néo-durkheimiennes négligent deux aspects de la symbolique rituelle que je considère comme particulièrement importants : ceux de la constructibilité et de la multiréférentialité de la symbolique rituelle. Par constructibilité, j'entends le fait qu'un rituel est un dispositif construit par des acteurs donnés ; c'est un produit dont les producteurs réarrangent et redisent des éléments préexistants. Trop souvent, le rôle d'intégrateur social des rituels est décrit comme étant un processus quasi naturel sans que l'on se demande quels intérêts sociaux dirigent ce processus. Les rituels ne sont pourtant pas la simple expression symbolique de l'unité (indifférenciée) d'un groupe social. Ils affirment plutôt cette unité, ils postulent la communauté. Leur symbolique représente donc un modèle de société bien précis, incarné par des acteurs sociaux identifiables. Ils proposent une interprétation de la réalité sociale, une « façon de voir » (parmi plusieurs autres possibles) les situations sociales. La symbolique des rituels politiques et autres doit donc être comprise comme étant aussi une ressource politique ; sa manipulation — ou bien, pour employer un terme moins péjoratif, son caractère de constructibilité — appartient au répertoire classique des stratégies politiques. Comme pour les autres types de ressources politiques, tous les acteurs sociaux n'ont pas le même accès aux domaines symboliques ; la possibilité de manipulation des symboles est généralement répartie socialement de façon inégale.

L'analyse des rituels politiques pose alors les questions suivantes (LUKES, 1975 : 302) : qui organise ces rituels et définit leur déroulement ? Quel est le message politique implicite contenu dans la symbolique rituelle ? Quels sont les aspects d'une situation sociale qui sont mis en exergue par la symbolique rituelle, quels sont ceux qui sont négligés ? Qui a intérêt à ce que le message soit clairement perçu ?, etc.

Le fait que les intérêts de groupes sociaux identifiables s'expriment dans la symbolique des rituels politiques ne doit cependant pas nous égarer vers un point de vue purement instrumentaliste⁵, comme si les politiciens pouvaient construire une symbolique à volonté. Certes, à tra-

⁵ C'est ce que je reproche principalement à ABÈLES (1988) et GUICHARD (1990).

vers des rituels, certains acteurs sociaux identifiables tentent toujours d'imposer leur définition de la réalité sociale. Mais symboles et rituels doivent être « plausibles » pour tous les intéressés : ils doivent permettre des interprétations « ouvertes » que les intéressés peuvent mettre en rapport avec leurs diverses expériences vécues, actuelles et historiques. S'ils ne se réfèrent pas à l'expérience actuelle des individus, à ce qui est arrivé dans l'histoire, ils sont peu susceptibles d'être efficaces.

Le sens des symboles est nécessairement vague. Celui à qui ils s'adressent a, du moins, une certaine liberté d'interprétation. Si on essaie, à travers les rituels, d'amener les intéressés à « penser de la même façon, ressentir de la même façon et agir de la même façon » (WARNER, 1962), le simple fait de participer à un rituel n'indique pas encore si la tentative a réussi ou non. De fait, pour les participants à un rituel, la référence à une même symbolique ne veut pas du tout dire que tous associent le même sens à cette symbolique. Il n'est absolument pas évident que tous les participants croient la même chose, de même qu'il n'est pas évident que la participation à un rituel soit dans tous les cas l'expression d'une compassion forte et émotionnelle (comme le laisse entendre ABÉLÈS, 1988). Les symboles et les rituels sont, comme TURNER (1967, 1969, 1974) l'a toujours souligné, « polysémiques », « multiréférentiels », « multivocaux » : différents individus peuvent utiliser le même symbole, participer au même rituel, chacun lui accordant cependant un sens différent. Déterminer le sens donné à un symbole par des acteurs sociaux fera donc l'objet d'études empiriques et ne peut en aucun cas constituer un *a priori* théorique.

D'un autre côté, c'est justement cette absence de clarté dans les symboles qui assure leur efficacité pour la construction d'une communauté. Même si les divers membres de la communauté associent chacun un sens différent au même symbole, au même rituel : à travers l'utilisation de ce même symbole, la réalité de la différence est transformée en un semblant de similitude. Comme le message des rituels tient surtout à leur forme et qu'il reste implicite, il se soustrait donc aussi dans une large mesure à un débat discursif. Dans le rituel, on ne peut pas saisir ce message de manière argumentative. Autrement dit, pour utiliser des concepts connus de HIRSCHMAN (1970), dans le triangle « *exit* », « *voice* », « *loyalty* », il manque l'option « prise de parole » : on ne peut que participer ou ne pas participer aux rituels (« défection »), on ne peut pas discuter de leur forme pendant leur déroulement (« prise de parole »). La participation peut toujours être interprétée ensuite comme une « adhésion ».

Je souhaite développer ces réflexions dans l'étude de cas qui va suivre pour montrer quels sont les symboles employés, quel est leur message politique et de qui il provient.

LE CONTEXTE : LES PEULS AU BÉNIN⁶

En décembre 1987, il s'est produit à Kandi, petit chef-lieu de district dans le nord du Bénin, un événement qui paraissait jusqu'alors invraisemblable : un nombre important de Peuls se sont réunis pour exprimer des revendications sur leur situation politique et sociale, lors d'une manifestation massive, et réclamer à l'État béninois une prise en compte de leurs droits et un partage plus équitable des ressources. Ce qui était surprenant — pour tous les observateurs mais également pour les organisateurs —, c'était l'ampleur de la participation, car les Peuls du Bénin ont la réputation d'être incapables d'actions collectives. On les considère au Bénin comme des individus peu sociaux, des traditionalistes qui auraient appris, au fil des siècles qui ont suivi leur immigration, à s'arranger avec les groupes du Borgou (la région du nord-est du Bénin) toujours hégémoniques, à n'opposer que rarement de résistance aux razzias menées contre leurs troupeaux de bovins et à y échapper en changeant chaque fois d'emplacement. De la même façon, ils auraient aussi appris à ne pas traduire par une action politique leur grande fierté et leur sentiment de supériorité envers tous les non-Peuls (*haaBe*), mais à les enfouir plutôt au fond d'eux. Ils expliquent eux-mêmes cette passivité politique par leur *senteene*, terme que l'on traduit généralement par « honte »⁷. Cette honte constituerait l'essence même de leur « nature » peule — le *laawol fulfulde* — et leur interdirait, disent-ils, d'exprimer des émotions et des états d'âme. « C'est simplement quelque chose que les Peuls ne font pas » : voilà la réponse typique donnée à l'absence de réaction énergique de la part des Peuls devant les tracasseries des non-Peuls, dont ils se plaignent toujours (BOESEN, à *paraître*). Marginalisation et automarginalisation sont les catégories qui pouvaient définir leur position sociale au Bénin. Les Peuls ne participaient pas jusqu'à ces dernières années au jeu politique et beaucoup de Béninois les prennent donc pour des « étrangers », des « nomades » (dans le sens de « bohémiens »), des « migrants », des « sauvages » non civilisés qui se fermeraient au développement, ne seraient pas sédentaires et préféreraient mener leur vie dans la brousse plutôt que dans les villages ou les villes. Les Peuls seraient de toute façon « différents » de tous les autres groupes du Bénin — une conception partagée par les Peuls eux-mêmes. La majorité de la population paysanne tout comme les représentants de l'État moderne sont regroupés par eux sous le terme de *haaBe*, les non-Peuls, les « Noirs ».

⁶ Ce chapitre résume les descriptions plus détaillées de BIRSCHENK (1992 a et b, 1993 a et b) et BIRSCHENK et FORSTER (1991). Au sujet des Peuls au Bénin, se référer également à BIRSCHENK et LE MEUR (à *paraître*), GUICHARD (1990), HAAN *et al.* (1990), LOMBARD (1957, 1965).

⁷ *Senteene* se traduit également par sens de l'honneur, retenue, vergogne...

C'est un fait en tout cas que les Peuls du nord du Bénin se caractérisent surtout par leur spécialisation économique. L'élevage bovin au Bénin est placé en grande partie entre leurs mains. Parallèlement à cela, presque tous les Peuls pratiquent de nos jours la culture à la houe. L'économie familiale agropastorale qui en résulte ne conduit qu'à une différenciation sociale interne minime, et est caractéristique des modes de vie de la plupart des Peuls du nord du Bénin. Au-delà du mode de production, les Peuls constituent aussi, du fait de leur langue, le *fulfulde*, et d'autres codes culturels — comme l'Islam et l'habillement — un groupe visiblement à part dans la société multiethnique du Borgou. Il n'est cependant pas clair pour tous les gens extérieurs, surtout s'ils ne sont pas natifs du Borgou, que les « fulfuldephones » du Borgou forment en vérité deux sous-groupes : les Peuls au sens strict et les anciens esclaves, esclaves aussi bien des paysans baribas (*Baatombu*) que des Peuls eux-mêmes. Ces deux sortes d'anciens esclaves sont désignées aujourd'hui de manière globale par le terme imprécis de « gando ». Les Gandos ont reproduit partiellement le système de production des Peuls : ils pratiquent aussi l'élevage bovin en association avec la culture à la houe. De nos jours, leur statut traditionnel inférieur reste cependant encore clairement présent à leur esprit (HARDUNG, 1995). L'ensemble des gens parlant le *fulfulde* — désignés à tort par le seul nom de « Peuls » dans les statistiques du Bénin — constitue aujourd'hui à peu près 30 % de la population du Borgou (BREUKERS et DE HON, 1988).

À l'époque précoloniale, les *wasangari*, guerriers baribas à cheval, étaient le groupe dominant ; leurs razzias représentaient une menace permanente pour les troupeaux de bovins des Peuls (LOMBARD, 1965). La puissance de ces guerriers s'éteignit à l'époque coloniale. En même temps, les colons français favorisèrent la mise en place d'une chefferie peule, une institution qui réglait surtout les relations des Peuls avec l'administration coloniale et avec les autres groupes ethniques et leurs chefs au Dahomey. Au début du siècle, les Français abolirent l'esclavage. Peuls et Gandos font donc partie des groupes qui ont plutôt bénéficié de la domination coloniale.

Peu de temps après ce qu'on a appelé la « révolution » de 1972, qui a vu un régime de tendance marxiste-léniniste arriver au pouvoir au Bénin, la chefferie, considérée comme « féodale », a été supprimée. Comme les Peuls, plus encore que les autres groupes ethniques, avaient évité jusqu'alors de fréquenter l'école moderne, ils n'ont eu qu'une faible représentation au sein des appareils et des arènes d'un État national moderne qui s'est rapidement étendu. De plus, leur système de production agropastorale a subi des pressions grandissantes. Il y avait deux raisons principales à cela : tout d'abord, la croissance démographique et l'extension des surfaces cultivables par le développement accru de la culture attelée chez les paysans, et ensuite les normes imprécises qui réglementaient l'accès à la terre, imprécision qui, dans la pratique, a fait

le jeu du plus fort. Cette « appropriation » de l'accès à la terre a amené des conflits toujours plus nombreux entre les Peuls et la majorité de la population paysanne, conflits quelquefois sanglants. Sur un arrière-plan social où la vénalité généralisée et le clientélisme politique caractérisent les relations entre l'État et la société civile, les Peuls, peu représentés dans l'appareil d'État, étaient ceux qui avaient souvent le moins de poids dans ces conflits. Pour les mêmes raisons, ils n'avaient que peu de possibilités de défense face aux exigences et à la corruption des représentants locaux de l'État Béninois.

Depuis le début des années quatre-vingt, le modèle étatique de développement béninois a connu une crise qui s'est exprimée par une dette extérieure croissante, l'insolvabilité du système bancaire étatique, des réductions de salaire et des retards de paiement des fonctionnaires et une opposition politique croissante au régime. Cette situation, à laquelle s'ajoutait la pression des grands pays créditeurs et du FMI, a obligé l'État du Bénin à renoncer à son projet d'encadrement étatique de la société et à se désengager de nombreux secteurs de la société. Cette conjoncture historique du « désengagement de l'État de la société » a favorisé le redéploiement d'organisations intermédiaires, de discours ethniques, d'initiatives locales, et la revalorisation de la « culture traditionnelle » — phénomènes qui étaient encore, à la fin des années soixante-dix, condamnés pour cause de « tribalisme »⁸.

Se dessinait alors également la possibilité d'une organisation politique des Peuls.

LE CAS : LE « PREMIER SÉMINAIRE LINGUISTIQUE FULFULDE »

Le « Premier séminaire linguistique *fulfulde* » s'est déroulé en trois phases durant une semaine, à la fin du mois de décembre 1987, dans une grande salle de Kandi, au nord du Bénin. Pendant deux jours, la session plénière a siégé en présence de la télévision d'État du Bénin et de la radio, ensuite, les participants se sont répartis en groupes de travail (commissions) pour finir par une séance de clôture commune. C'est le rythme typique des séminaires politiques — comme par exemple dans le cadre de la politique de développement. La langue de la session était le *fulfulde*, mais la traduction en français était assurée la plupart du temps, de même que les discours et rapports en français — comme ceux des représentants de l'État béninois — ont été traduits en *fulfulde*.

L'organisation protocolaire de la salle était également inspirée de la symbolique de l'État national moderne qui se voulait « révolution-

⁸ Voir au sujet du monde rural africain en pleine effervescence organisationnelle, dans un contexte de crise de l'État, JACOB et LAVIGNE DELVILLE, 1994.

naire ». Elle était semblable à celle de toutes les manifestations qui se sont déroulées au Bénin depuis 1989 pour la « mobilisation de la population » : devant, sur une tribune recouverte de tissus blancs, se trouvaient les membres du secrétariat de la session, tournés face au public, connus comme étant des fonctionnaires peuls, parfois de haut rang. Toute personne sachant lire, écrire et faisant partie de la fonction publique est considérée comme un « intellectuel » au Bénin⁹. De sorte que les Peuls de la tribune furent nommés « *intellectuels peulh* »¹⁰. La plupart de ces Peuls constituant le secrétariat de la session étaient aussi, en même temps, des membres d'anciennes familles de chefs du nord du Borgou (l'ancien cercle du Moyen Niger colonial qui avait Kandi pour chef-lieu). Le président de la session, Osséni Rouga, était le frère cadet du dernier « chef supérieur peul » de Kandi. Parmi les participants se trouvait également un missionnaire catholique français, qui agit depuis plusieurs années auprès des Peuls et est considéré comme *la* référence pour la transcription du dialecte béninois du *fulfulde* (QUILLET, 1988). Ces personnes et quelques autres se sont organisées depuis le début des années quatre-vingt de manière plus ou moins formelle en « Comité *fulfulde* » (BIERSCHENK, 1989). Ce comité devait se transformer au cours de ce séminaire en une « Sous-commission linguistique *fulfulde* ». Ces sous-commissions linguistiques étaient la seule forme d'organisation « ethnique » que l'État du Bénin tolérait jusqu'en 1989. Les représentants officiels de l'État béninois siégeaient également à la tribune : le préfet de la province, ministres originaires du nord du Bénin, le chef du district de Kandi. Dans la salle, face à eux, se trouvaient, sur de longues rangées de chaises, les autres participants à la manifestation, avec au premier rang, les chefs « traditionnels », reconnaissables à leur turban rouge et blanc. En plus du missionnaire, toute une rangée d'Européens, des ethnologues berlinois, étaient aussi présents, assis sur des bancs en bois au deuxième rang de la tribune lors de la séance d'ouverture ; plus tard, on en voyait aussi dans la salle.

Sur des banderoles blanches accrochées dans la salle, on pouvait lire une série de slogans en *fulfulde*. « *Laawol fulfulde yaha yeeso* »¹¹ (« La tradition des Peuls va de l'avant ! ») disait l'un d'eux, ou bien : « *Pullo, tinna, tokku laawol fulfulde, gam jiita dimaaku maa* » (littéralement : « *Pullo*¹², force-toi à suivre la tradition des Peuls pour retrouver ton honneur ! »). Pendant les cinq jours de séminaire, ces slogans ont été lan-

⁹ Le terme d'*intellectuel* a remplacé la dénomination commune d'*évolué* ou de *lettré* de l'époque coloniale.

¹⁰ Dans la littérature, l'orthographe « peul » (sans le h) s'est imposée en principe et c'est celle qui est utilisée en général dans cet article. Au Bénin, on trouve encore le plus souvent l'ancienne orthographe « peulh » (parfois même « peuhl »). « *Intellectuel peulh* » est donc l'orthographe « émique » correcte.

¹¹ La transcription des termes *fulfulde* est celle utilisée au séminaire.

¹² Forme du singulier de Peuls.

cés de temps à autre par les orateurs et quelques « meneurs », des jeunes gens munis parfois de mégaphones, au cours du dialogue avec le public, comme cela est fréquent lors des manifestations politiques au Bénin. En dehors des slogans affichés, quelques autres ont aussi été criés : « *En kappi ?* » (« Qu'avons-nous obtenu ? ») — « *revolision !* » (« La Révolution »), « *revolision !* » (« La Révolution ! »), ou bien « *yaha yeeso* » (« Va en avant ! »).

Quelques-uns de ces slogans étaient imprimés sur l'affiche officielle du séminaire qui représentait, par ailleurs, un Peul faisant paître ses bêtes, assis à l'ombre d'un arbre, en train de lire une espèce de journal (fig. 1). Le slogan « *laawol fulfulde yaha yeeso* » se trouvait également sur le devant d'un tee-shirt vendu durant le séminaire, qui montrait là aussi un berger peul — reconnaissable à sa chemise à manches courtes qui ne lui arrive qu'aux cuisses, à son chapeau de paille et à un bâton — en train de garder son troupeau de bœufs ; sur le dos du tee-shirt était inscrite l'annonce du séminaire. Le tee-shirt coûtait 500 francs CFA — le prix de cinq repas sur le marché. Les 1 000 exemplaires étaient déjà épuisés au troisième jour ; une bonne partie a été toutefois apparemment donnée gratuitement (Ministère des Enseignements moyen et supérieur, s.d. : état de recettes).

À plusieurs moments stratégiques au cours du séminaire — surtout lors des cérémonies d'ouverture et de clôture en présence chaque fois des représentants de l'État —, les organisateurs ont exposé les buts poursuivis par le séminaire : il s'agit de « connaître *nos* problèmes » et de « réunir les forces », comme l'ont fait les autres « nations » du Bénin. Car les Peuls sont, comme toujours, traités injustement par les *haaBe*, c'est-à-dire par les paysans et par de nombreux représentants de l'État : si les gendarmes voient un Peul, ils savent que « leur repas est arrivé » — une expression qui fait référence à la corruption de la police et d'autres représentants de l'État. En même temps, les Peuls doivent cependant aussi se libérer de « l'obscurantisme » et montrer aux autres qu'ils ne sont pas des « animaux sauvages » mais qu'ils possèdent bel et bien une culture élevée. Il est important que les Peuls évitent le tabac, l'alcool et autres drogues ; même le fait de manger publiquement n'est pas compatible avec l'essence de la « nature » peule (le *laawol fulfulde*). Les intellectuels peuls — donc, en d'autres termes, les organisateurs eux-mêmes — ont un rôle important à jouer dans la défense des Peuls face aux *haaBe*, c'est-à-dire face à l'État et aux autres groupes, mais aussi dans la revalorisation de la culture peule traditionnelle. Ce sont eux — et non pas n'importe quelle personne de l'extérieur — qui doivent assurer l'arbitrage des conflits entre Peuls. Il est également important d'alphabétiser en *fulfulde* ; ce qui doit permettre aux Peuls de connaître leur propre histoire, de garder leurs traditions, de réunir et de transmettre les recettes de médecine vétérinaire, de se défendre contre la police et de s'entendre sur leur avenir...

SEMINAIRE NATIONAL LINGUISTIQUE FULFULDE

DU 20 AU 27 DÉCEMBRE 1987 A KANDI

SLOGAN

- 1) Potal men woni semme men.
- 2) Kawren gaden hakkillo wooto
gam jaaren fulfulde yeeso.
- 3) Mo jannaay bundo nu
Pullo, tinna, janngu heba jaha yeeso.
- 4) Ko teeten hoore men sey durwen,
ko jeyten hoore men sey janngen.
- 5) Pullo, tinna, tokku laawol fulfulde
gam jiita dimaaku maa.
- 6) Laawol fulfulde yaha yeeso.



FIG. 1 — Affiche officielle du séminaire avec quelques slogans repris par les orateurs ; entre autres : « La tradition des Peuls va de l'avant » ou « *Pullo*, force-toi à suivre la tradition des Peuls pour retrouver ton honneur ! ».

La présentation de « l'histoire et de la culture des Peuls » a constitué un point important du programme. Toute la deuxième journée lui a été consacrée, et la télévision béninoise tout comme la radio étaient alors présentes. Le missionnaire français a joué un rôle particulièrement actif lors de la réponse à la question : « D'où venons-nous, nous les Peuls ? ».

À l'aide d'une carte Michelin de l'Afrique occidentale, il a expliqué d'abord aux participants les différentes théories scientifiques sur les migrations historiques des Peuls. Cet exposé fut un des points cruciaux de la manifestation. La salle était pleine à craquer, des masses de jeunes auditeurs s'agglutinaient aux fenêtres. Des applaudissements spontanés ponctuèrent régulièrement l'exposé. L'engouement du public n'était visiblement pas dû seulement au contenu de l'exposé, mais aussi à la compétence linguistique exceptionnelle de l'orateur européen qui utilisa constamment des proverbes et des expressions figuratives, montrant ainsi qu'il maîtrisait parfaitement le *fulfulde*. Le missionnaire ne négligea pas de faire allusion aux tracasseries que les ancêtres des personnes présentes avaient subies de la part des chefs guerriers *wasangari* à l'époque précoloniale. La question de l'origine des Peuls béninois a été approfondie plus tard au sein de la « Commission des affaires culturelles », dirigée par le missionnaire, dont l'objectif était de distiller la version historiquement « vraie » parmi les différentes versions des histoires de migrations individuelles que les Peuls se racontent les uns aux autres.

Dans le cadre de la rubrique « culture » du programme se sont également déroulées, l'après-midi et le soir, des « représentations de pratiques culturelles », telles que des scènes de flagellation (*goja*). Celles-ci sont en effet une partie importante des rituels d'initiation des jeunes gens. mais, dans ce contexte, elles étaient présentées pour un public hétérogène de Peuls et de non-Peuls et pour la télévision, accompagnées de la lecture de commentaires écrits expliquant la signification de cette coutume. Seul un Peul qui a accompli cette flagellation est, selon ce qui a été dit, un « véritable Peul ». Une autre condition pour accéder à la véritable nature peule, comme l'ont dit les intellectuels peuls lors de la séance préparatoire, est l'alimentation à base de lait, l'utilisation de la langue peule et l'endogamie ethnique : les hommes peuls ne doivent épouser que des femmes peules et réciproquement.

Le lendemain, il a été question des tracasseries que les Peuls ont à subir de la part de la gendarmerie, de la police, des douanes, des services forestiers, etc. Les participants peuls, qui jusqu'alors s'étaient plutôt cantonnés dans un rôle d'auditeurs et de spectateurs, sont devenus à ce moment-là, pour la première fois, réellement actifs. La liste des plaintes était longue, et les membres du public qui prenaient la parole n'hésitaient pas à entrer dans les détails en donnant le nom des fonctionnaires impliqués et le montant des sommes exigées. À partir des plaintes, la présidence de la séance a dressé une liste de cas à soulever devant les autorités béninoises. Ce thème fut également approfondi au sein de l'une des commissions formées ensuite ; les nombreux conflits avec les paysans à propos de l'exploitation des terres y ont été exprimés de manière très détaillée.

Les sessions des commissions avec la participation des Peuls ont été cependant interrompues dès le lendemain (quatrième jour). Le temps pressait car il fallait rédiger un document final avant l'arrivée, le vendredi, d'importantes personnalités politiques de la capitale, Cotonou, afin de proposer aux représentants de l'État béninois une image cohérente et un catalogue achevé des revendications. Les secrétariats des commissions (composés exclusivement d'intellectuels peuls) ont donc travaillé tard dans la nuit pour reprendre leur travail tôt le vendredi matin. En raison de l'urgence, il était impossible de mener une discussion détaillée du texte à rédiger, même au sein d'un secrétariat de commission comprenant une poignée de personnes. La rédaction finale des rapports de commissions a donc été confiée chaque fois à une ou deux personnes. Les rapports élaborés au sein de chaque commission ont été repris encore une fois, le samedi, par la présidence du séminaire et ont été rassemblés plus tard — avec les textes des discours et d'autres informations — dans un recueil écrit témoignant de la manifestation (Ministère des enseignements moyen et supérieur, s.d.). Le séminaire *fulfulde* s'est terminé par une session de clôture le vendredi après-midi — en présence de Martin Azonhiho, partisan notoire de la ligne dure du régime Kerekou et ministre de l'Agriculture en 1987 — avec des discours et d'autres manifestations culturelles.

Le séminaire n'était cependant pas seulement un événement politique pour les participants ; c'était aussi une grande fête. Pendant une semaine, on a dansé, chanté, mangé. Les participants au séminaire avaient apporté à Kandî, au total, plus de 160 bœufs, un nombre important de moutons et du mil mis à la disposition de la présidence de la manifestation. Le programme mondial de nutrition de la FAO avait également doté le séminaire de produits alimentaires. C'est ainsi que le président, Osséni Rouga, avec l'aide de ses femmes, de ses enfants et d'autres parents proches, a pu ainsi nourrir les quelque 400 participants quotidiens de la manifestation. À l'occasion du séminaire, sa maison a été alimentée en électricité — apparemment gratuitement — par la Société béninoise de l'eau et d'électricité (SBEE).

Toute cette semaine-là, la demeure du président a été le théâtre d'un va-et-vient permanent. Des ministres sont annoncés, les notables de la ville rendent visite. Des griots font leur tournée, chantent leurs titres en l'honneur des organisateurs, en y glissant les slogans politiques du séminaire et obtiennent chacun, comme le veut la coutume, la tête d'un bœuf égorgé. Beaucoup de participants au séminaire passent tous les jours pour une visite de courtoisie, mais peut-être aussi pour voir de plus près les Européens hébergés chez le président — les ethnologues berlinois. Un soir, devant la maison, un groupe joue des rythmes de musique africaine moderne qui, à cette époque là, était à la mode dans les villes du Bénin. Les autres soirs, de petits groupes de Peuls se forment spontanément devant la maison de Rouga, ou en d'autres points de

la ville, pour donner des représentations de musiques et de danses peules (*haraka*) jusqu'aux premières heures du jour, souvent en compétition avec d'autres groupes, ou viennent simplement pour regarder les chanteurs et les musiciens peuls. C'était la manifestation la plus importante, nous a-t-on dit, qui ait jamais regroupé les Peuls du Bénin.

INTERPRÉTATION : LE SÉMINAIRE COMME FUSION DE DEUX REGISTRES SYMBOLIQUES

Ces impressions rapides laissent déjà entrevoir un aspect fondamental du séminaire *fulfulde* : il s'agissait en effet du mélange de formes modernes et de formes traditionnelles de la mobilisation politique, de la fusion d'un rituel traditionnel avec un rituel politique moderne¹³. D'un côté, il y avait des slogans, l'écriture, des résolutions, un rapport final, des motions, des messages télégraphiques, des tee-shirts, des secrétariats, des sous-commissions techniques, une salle de réunion, une tribune, des tables, des chaises, des microphones, des discours préparés, la télévision et la radio, des politiciens de Cotonou, le français, des Européens, l'alimentation électrique de la maison du Président. D'un autre côté, les dons de bœufs et d'autres produits alimentaires garantissant l'alimentation des participants dans la maison du chef, l'organisation du séminaire par les membres des anciennes familles de chefs (même s'il s'agit des plus jeunes et des instruits), les griots qui reprennent les slogans et chantent des titres en l'honneur des chefs présents — parmi eux, le plus important, Osséni Rouga, fils de la famille des *chefs peuls supérieurs* de Kandi, riche en tradition, dont le titre *fulfulde* « *rugga* » est devenu, une fois francisé, le nom de famille Rouga —, le *fulfulde*, les *goja* et les *haraka* presque tous les soirs.

Le séminaire combinait donc des éléments formels traditionnels et modernes. Il était organisé en partie à la manière de la fête redistributive d'un chef « traditionnel »¹⁴. On avait la prétention d'héberger et de nourrir tous les participants. Comme c'est l'usage dans les relations redistributives, il reste toujours quelque chose pour le chef, au moins quelques bœufs et moutons, sinon l'alimentation électrique de la maison. Les femmes et les enfants constituent l'essentiel de la main-d'œuvre.

¹³ Les catégories « moderne » et « traditionnel » ne doivent être comprises qu'en tant que raccourci (au sens de « plus tard » et « plus tôt ») : l'institution de la chefferie peule au Borgou est issue de l'époque coloniale, la symbolique de domination de ces chefs a souvent été empruntée aux autres groupes du Borgou (cf. BIRSCHENK, 1993 a).

¹⁴ Voir la description de la prise de fonction du *chef peul supérieur* de Kandi en 1951 — le frère aîné d'Osséni Rouga — dans BIRSCHENK (1989). La cérémonie était pour sa part clairement calquée sur la prise de fonction des chefs baribas. Voir la description de l'intronisation du *chaka* de Kandi en 1911 dans le Rapport politique du commandant du cercle de Kandi, de novembre 1911 (archives nationales du Bénin. Carton 44).

Le « chef » — en tant que député au Parlement et ainsi membre de la classe politique moderne du Bénin — est aussi capable d'utiliser des relations interethniques pour mobiliser des ressources (et se révèle donc être effectivement par cette capacité un véritable chef) : camions des chefs de districts pour le transport des participants jusqu'à Kandi, voitures de différents services d'État et des grands notables locaux pour le transport local, télévision du ministre de l'Information (originaire de Kandi) pour le reportage national sur l'événement. Lorsqu'il convoque par messages oraux, « messages radio » ou par lettres, tout le monde vient : pas seulement ses propres hommes (*fulBe*) et leurs chefs (*laamiBe*), mais aussi les chefs des « autres » (*haaBe*), des ministres (*mawBe*) de Cotonou, des visiteurs étrangers (*tuubakooBe*).

Les recherches sur les mouvements sociaux s'attachent souvent à un modèle d'évolution stéréotypé où se succèdent trois phases de crise, de renouveau et de routinisation (cf. entre autres ELWERT, 1983). Au cours de la phase de renouveau, on aboutit à un effondrement de l'ordre social traditionnel ; cette phase se caractérise par des relations sociales égalitaires, coopératives, peu ritualisées et dogmatisées. TURNER (1969 : 94 *sqq.*) avait appliqué à cette phase de renouveau (il emprunte le concept de « phase liminaire » ou « phase de transition » à Van Gennep) le terme de « *communitas* », une forme d'anti-structure caractérisée par une confrontation directe, imprévue et totale d'identités humaines¹⁵. De la même façon, le « charisme » d'un leader est souvent considéré comme inaccessible à une analyse sociologique, en particulier s'il s'agit de mouvements de renouveau ; il s'agirait de la proximité immédiate et acceptée en tant que telle des chefs charismatiques avec le « Sacré »¹⁶.

Le séminaire de Kandi peut être certes analysé comme la phase de renouveau (comme « phase liminaire » au sens de Van Gennep et de Turner) d'un « mouvement social » — ici : un mouvement ethnopolitique. On peut cependant y voir clairement que la phase liminaire des mouvements ethniques peut révéler une structure, et que le charisme provient de sources accessibles à une analyse sociologique : on peut le situer dans un contexte socioculturel et historique précis. Le séminaire était bien autre chose qu'un mouvement « spontané », bien autre chose qu'un « moment [...] à l'intérieur et hors d'une structure séculaire. » (TURNER, 1969 : 96). C'était plutôt une mise en scène très élaborée. Il s'agissait d'une entreprise de médiation imposante au sein de laquelle

¹⁵ Turner établit toutefois par la suite des différences importantes entre les *communitas* « existentielles » (voire « spontanées »), « normatives » et « idéologiques » ; les deux dernières font déjà partie, pour lui, du domaine de la « structure ». Ces différences ont disparu dans la réception des réflexions turneriennes par les sociologues des mouvements sociaux.

¹⁶ Voir entre autres RHODES (1988) qui critique, pour cette même raison, ce terme de charisme comme étant vide de sens et empiriquement inutilisable. Concernant le terme de charisme chez Weber, se référer aussi à DOW (1978).

s'est déroulée une mobilisation politique, à travers l'élaboration de nouveaux symboles et d'autres formes culturelles. Pour ce faire, on a réagencé les répertoires symboliques déjà en place et on les a adaptés au contexte moderne. Le scénario du séminaire avait pour but de faire vivre des idées et des valeurs invisibles et de les « sacraliser » (MOORE et MYERHOFF, 1977) : ceci impliquait que les intellectuels peuls et les bergers aient ensemble plus de points communs qu'ils n'en avaient avec les « autres », les *haaBe*. En même temps, ce rituel célébrait la communion de la « nation » peule avec « l'État béninois multiculturel unifié » : cela sous-entendait que les revendications de l'ethnie et de l'État national moderne, aussi légitimes et importantes les unes que les autres, soient compatibles. Selon les niveaux, on a donc réuni des référents divers ou bien, inversement, on a polarisé des significations.

LES INTELLECTUELS PEULS « MÉDIATEURS » ENTRE LA « NATION » ET « L'ETHNIE » : L'AMBIGUÏTÉ DE LEUR DISCOURS POLITIQUE

Les sujets de ce processus de médiation étaient surtout les intellectuels peuls ; en bons politiques, ils étaient conscients que le succès d'une action politique ne dépend pas seulement de la mise en œuvre d'un programme, mais aussi de sa mise en scène.

La possibilité de jouer sur les formes traditionnelles et modernes de mobilisation politique expliquait largement le succès de leur campagne politique. Elle était, de ce fait, en même temps, cantonnée dans des limites régionales. La mobilisation n'a été un succès que dans la mesure où elle touchait la zone d'influence de la chefferie coloniale, en fait les limites du Borgou — avec un pôle évident dans le nord du Borgou (l'ancien cercle du Moyen Niger). Les Peuls habitant au-delà de cette frontière ont peu participé au séminaire. En même temps, cela a renforcé la revendication des chefs peuls du (nord du) Borgou de représenter l'ensemble des Peuls du Bénin.

Le discours des intellectuels peuls organisateurs était tout aussi équivoque que les formes dans lesquelles s'est déroulée la mobilisation politique pour et durant le séminaire *fulfulde* de Kandi. D'un côté, ils demandaient à l'État Béninois, dans un langage très clair, de prendre en compte les intérêts des Peuls — avec à l'arrière-plan les conflits fonciers et la corruption des fonctionnaires d'État, qui ont en permanence été exprimés par les Peuls eux-mêmes au cours du séminaire et de la préparation des réunions. De l'autre côté, à destination des Peuls, leur discours était, en revanche, moralisateur (invitation à éviter la consommation d'alcool et de drogues, à ne pas manger en public) et intégrateur (invitation à fréquenter l'école et les cours d'alphabétisation). Les slogans qu'ils ont formulés eux-mêmes pour le séminaire rendent bien

compte des deux aspects. Dans les deux cas, il s'agit de l'intégration et de la transformation des Peuls en citoyens. Ce dernier concept ne se réfère donc pas ici à l'égalité de l'individu en tant qu'électeur et devant la loi. Il signifie plutôt la volonté d'organiser politiquement les Peuls de façon à ce qu'ils puissent surtout, en tant que groupe de clientèle autonome, concourir sur un pied d'égalité avec les autres groupes socio-politiques du Borgou. Les Peuls doivent sortir de leur comportement « autistique » (BOESEN, à paraître) pour devenir des « joueurs » dans les arènes politiques du Bénin.

Les membres du comité *fulfulde* faisaient ici une double proposition — à l'adresse des Peuls et à celle de l'État — afin de jouer le rôle de médiateurs et de courtiers. D'une part, ils se présentaient aux Peuls comme des représentants de leurs intérêts (des « patrons » dans le sens politique du terme), plus efficaces et plus sincères que les patrons non-Peuls auxquels, en tant que clients, les Peuls étaient jusque-là plus ou moins livrés, faute d'alternative (les représentants politiques des paysans, la gendarmerie et la police, et les autres représentants de l'État). Pour être crédibles dans ce rôle de médiateurs, il leur fallait exprimer en présence d'un public peul des revendications envers l'État. D'autre part, face à l'État, les intellectuels peuls se présentaient comme le seul groupe capable d'intégrer les Peuls « difficiles ». Pour paraître également plausibles dans ce rôle, les intellectuels devaient faire la preuve qu'ils pouvaient mobiliser les Peuls. La partie moralisatrice de leur discours, qui semblait à première vue s'adresser seulement aux Peuls, avait pour public, sur ce plan, les représentants de l'État béninois.

Discours à deux directions qui visait à chaque fois un public double : d'un côté, les destinataires directs, de l'autre, un public plus large auquel il fallait démontrer de façon crédible que les intellectuels peuls étaient capables de faire passer le message. Ces derniers se sont, du reste, adressés à leurs deux publics avec le même terme : celui de « nation ». Ce terme a souvent été mis en relation dans le même discours, parfois dans la même phrase, entre, d'un côté, l'« État béninois national unifié », et, de l'autre, la « nation *fulBe* »¹⁷. Selon l'auditoire en présence, les deux parties du discours pouvaient aussi être différemment soulignées : ainsi, devant les représentants de l'État, c'est la partie moralisatrice et intégrative qui a été mise en avant. On essayait par ce biais de s'octroyer à la fois un crédit politique auprès des représentants de l'État et de construire une base à partir de laquelle on pouvait ensuite, dans la deuxième partie du discours, représenter aussi de façon légitime les revendications faites à ce même État. Si les Peuls seuls étaient présents, les exigences face à l'État étaient d'abord exprimées, afin d'obtenir la crédibilité nécessaire pour les appels moraux qui suivaient.

¹⁷ Le terme *fulfulde* que l'on traduit par « nation » est « *lenyol* » qui, au Nord-Bénin, signifie normalement les clans peuls.

En plus des Peuls et de l'État béninois, les membres du comité *fulfulde* avaient cependant aussi un troisième public à l'esprit, constitué par leurs collègues qui s'étaient jusqu'à présent tenus à l'écart du processus de mobilisation et qui, souvent, avaient honte de leurs origines peules — un fait que les « ragots » parmi les organisateurs ont sans cesse souligné. Il s'agissait d'exercer sur eux une pression morale, de leur rappeler leurs obligations, non seulement en tant que cadres de l'État béninois, mais aussi en tant que descendants de grandes familles peules du Borgou, de leur remémorer cette identité ethnique qu'ils désavouaient. Visiblement, quelques-unes des grandes familles de chefs n'avaient pas jugé utile jusqu'alors, pour leurs stratégies politiques et sociales, de recourir au thème ethnique. Néanmoins, les membres de ce groupe — comme l'indiquait le message des organisateurs — devaient également prendre conscience qu'ils n'étaient pas seulement des Béninois, mais aussi des Peuls, et que non seulement la « nation béninoise », mais aussi la « *lenyol fulBe* » avaient besoin d'eux. Il s'agissait de les associer au mouvement naissant en les plaçant à des postes de responsabilité¹⁸.

LA CRÉATION DE TRADITION ET L'IDÉOLOGISATION DE LA « FULANITÉ » (*LAAWOL FULFULDE*)

La manipulation du discours ethnique aboutit en même temps à la transformation idéologique de « l'essence » de la nature peule, du « *laawol fulfulde* », de « l'âme peule ». Les porte-parole du comité *fulfulde* et du séminaire de Kandi n'ont rien entrepris d'autre que de définir, d'une façon officielle et valable pour tous, cette essence de la nature peule, ce substrat de l'identité ethnique. Les décors culturels liés à cette tentative de définition de la « fulanéité » (la *goja*, la langue, l'alimentation à base de lait, et donc, indirectement, l'élevage bovin) sont sûrement empruntés à la réalité sociale de la majorité des Peuls du Bénin. Ils sont cependant décontextualisés, codifiés et assemblés, dans le cadre de l'État national moderne du Bénin, sous forme de synthèse nouvelle, dans le but de créer une communauté ethnique. C'est ainsi, par exemple, qu'un élément central de la définition traditionnelle de la fulanéité — le sentiment de honte (*senteene*) — est certes constamment affirmé dans les appels moralisateurs des intellectuels peuls, mais il y est cependant

¹⁸ Ceci concernait surtout la famille Djaouga de Nikki, qui, parmi toutes les familles peules béninoises, compte le plus grand nombre d'intellectuels ayant fait une brillante carrière au sein des appareils modernes de l'État. Le préfet Souley Mama Sambo en est un autre exemple. Lors de la préparation du séminaire, ni le préfet ni les Djaouga n'étaient très présents ; ils ont cependant participé par la suite de façon très active au séminaire même et ont exercé diverses fonctions d'importance au sein de la sous-commission linguistique *fulfulde* nouvellement créée. C'était un succès politique pour les intellectuels peuls du nord du Bénin qui dominaient le comité *fulfulde* et parvenaient ainsi à intégrer également les familles peules influentes du sud du Borgou, dans un mouvement dont ils étaient les instigateurs.

considéré comme inopportun dès lors qu'il s'oppose à la transformation des Peuls en citoyens se prévalant de leurs droits politiques.

Les concepts centraux de ce discours ethnicisant — *senteene* et *laawol fulfulde* — doivent donc être abordés en premier lieu dans leur fonction symbolique. Il serait inutile d'essayer de donner une définition exacte de ce que désignent *laawol fulfulde* et *senteene*. Une telle analyse passerait à côté de la fonction symbolique de ces concepts, par définition multiréférentielle et équivoque. Et c'est uniquement dans cette perspective que l'on peut expliquer qu'un concept comme *senteene* soit évoqué dans le Borgou, dans une situation de marginalité sociale des Peuls, pour justifier le fait que les Peuls se tiennent à l'écart de la scène politique, alors que, dans le nord du Nigéria où les Peuls constituent un groupe politiquement dominant, il fait partie des qualités que l'on attend justement d'un dirigeant politique (KIRK-GREENE, 1986).

La fonction des symboles oraux et visuels consiste donc en premier lieu à définir les frontières de la communauté. Ceci est d'autant plus important pour les acteurs sociaux proches de ces limites de la communauté. Chose ironique, ce sont les intellectuels peuls eux-mêmes qui sont tout d'abord concernés. Rares sont ceux parmi eux qui aient pratiqué la flagellation (*goja*). Beaucoup d'entre eux sont mariés — comme les chefs l'ont toujours été — à des femmes non-peules, de sorte que leurs enfants ne parlent pas toujours correctement le *fulfulde*, si tant est qu'ils le parlent. Et s'ils se nourrissent chez eux de *boyri* — traditionnellement, une bouillie de mil avec du lait —, il s'agit alors, si on y regarde de plus près, d'une bouillie de tapioca mélangée à du lait en boîte. Et bien sûr, ces Peuls de la ville ne se rendent jamais sur les pâturages. Les intellectuels peuls ne sont donc pas, si on se réfère à leur propre définition, de « véritables » Peuls. Il en va de même pour le missionnaire français. Son extraordinaire connaissance de la langue fait de lui pourtant légitimement un Peul ; il a donc pris, de ce fait, une place centrale dans l'élaboration du comité *fulfulde* et s'est occupé du financement de départ. Il a aussi un rôle moteur dans la transcription de la langue et dans les programmes d'alphabétisation. Il occupe donc structurellement une position qui n'est guère différente de celle des autres membres du comité *fulfulde* : d'une certaine façon, ils sont tous peuls « par élection ». L'insistance sur les limites du groupe est d'autant plus importante que les fondements matériels d'une identité peule particulière sont minces : « Le tigre », comme le dit Wolé Soyinka, « ne parle pas de sa tigritude ». Le recours fréquent des intellectuels peuls à la « communauté » et à la « solidarité » (l'invitation à résoudre les problèmes « en famille ») poursuit ouvertement le but d'évincer les médiateurs alternatifs (non peuls).

Un problème analogue se pose pour le classement des Gandos (esclaves). Si la langue, la participation à la *goja* et l'alimentation à base

de lait font la fulanité, on ne devrait pas refuser cette nature peule à beaucoup de Gandos (pas à tous)¹⁹. Toutefois, tous les Peuls partent du principe que les Gandos, même s'ils font en un sens partie du groupe, restent au fond bien « différents ». Dans le discours des intellectuels peuls, la différence est faite entre les Peuls et la catégorie plus large des *fulfuldeeBe* qui inclut les Gandos (« fulfuldephones » ou « locuteurs fulfuldes »). Cette hétérogénéité interne incontestable « des » Peuls — où, en plus des différences entre les intellectuels et les bergers, les Peuls *stricto sensu* et les Gandos, il y a également celles établies entre les Peuls hommes et les Peuls femmes, entre les vieux et les jeunes — a été cependant soigneusement éludée au cours de la préparation et pendant le séminaire. Le but de la manifestation était bien justement, à travers l'utilisation massive du « nous » dans tous les discours, d'élaborer l'image d'un groupe ethnique homogène avec des intérêts identiques²⁰.

Cette fonction de création d'une communauté, de mise en place d'une frontière, de distanciation vis-à-vis d'un « dehors » et d'homogénéisation de l'intérieur est assurée essentiellement par le caractère multiréférentiel de la symbolique utilisée. Ainsi, le blanc est la couleur du lait, ce qui fait référence au mode de production des Peuls, un mode de production menacé par les « autres », les paysans, l'État, les *haaBe*. Mais le blanc est aussi la couleur de l'islam et, par là même, se dessine une nouvelle démarcation vis-à-vis des paysans qui ne comptaient, jusqu'à peu de temps encore, aucun musulman ; il y a là aussi une référence à un élément qui lie de plus en plus le nord du Bénin face au sud plutôt chrétien. Mais avant tout, le blanc, ce n'est pas le bleu — la couleur des paysans baribas, comme le montrent leurs costumes de fête tissés à la main —, et le blanc, ce n'est pas le rouge — une couleur à laquelle l'État du Bénin accorde sa préférence lors de ses manifestations de masse²¹. Un autre exemple : le terme *fulfulde* ne qualifie pas seulement la langue mais aussi, d'un point de vue «émique», tout un mode de vie et une « tradition » des Peuls. La nécessité de l'alphabétisation en *fulfulde*, si souvent rappelée par les intellectuels peuls, se réfère donc aussi bien aux symboles de modernité, la lecture et l'écriture, qu'à la « tradition » ; c'est la forme adéquate de la modernisation de la tradition, de l'ethnodéveloppement.

¹⁹ Le fait que beaucoup de Gandos remplissent ces critères est contesté par les porte-parole peuls, indéniablement à tort sur le plan empirique : les Gandos parlent le *fulfulde* (même si ce n'est pas avec le raffinement si typique des Peuls), ils exécutent la *goja* (mais visiblement différemment des Peuls), et ceux d'entre eux qui élèvent des bovins se nourrissent aussi régulièrement de lait (BOESEN, à paraître ; HARDUNG, 1995).

²⁰ GLUCKMAN (1963 : 127 *sqq.*) avance la thèse selon laquelle l'accent mis sur l'unité d'un groupe social dans les rituels est d'autant plus fort que ce groupe est marqué par des clivages et des conflits.

²¹ Les différentes significations de la couleur blanche ont été discutées pendant les réunions préparatoires du comité *fulfulde*.

Les tentatives « de création de tradition » lors du séminaire relèvent d'une fonction analogue de démarcation vis-à-vis de l'extérieur et d'homogénéisation interne. Le travail de la « Commission des affaires culturelles », dirigée par le missionnaire français, a été entrepris dans le but de pouvoir parachever l'écriture d'une histoire de l'origine des Peuls du Bénin bien « arrondie », bien délimitée et faisant autorité. Les Peuls du Bénin, qui, bien souvent, ne connaissent leur propre histoire que depuis leurs grands-parents et dont l'origine ne constitue guère un thème de discussion quotidien, doivent être pourvus d'une histoire lointaine commune, d'un mythe originaire (BIERSCHENK, 1993 a : 222). La communauté des Peuls est projetée dans le passé en donnant une dimension historique à la situation actuelle. Les conférences sur les « coutumes traditionnelles » ont un même effet de codification de pratiques culturelles en partie hétérogènes, un effet de « dédynamisation » renforcé plus encore par la forme écrite²².

Néanmoins, l'homogénéisation et la codification de l'identité sociale qui ont eu lieu lors du séminaire *fulfulde* n'étaient pas limitées à la seule dialectique de l'État national et de l'ethnie. La découverte de l'identité collective a été facilitée grâce à la médiation et à l'image renvoyée par un deuxième « hors-groupe » (à ne pas confondre avec l'habituel « hors-groupe », les *haaBe*). Il s'agissait des Européens (*tubaakooBe*) présents au séminaire. Dès le début, le mouvement ethnique des Peuls a été soutenu de l'extérieur par la mission catholique. Dans un même ordre d'idée, on notera le fait que l'organisateur principal du séminaire (Osséni Rouga) a été auparavant chargé d'enseignement pendant deux ans à l'Institut d'ethnologie de l'université libre de Berlin, au sein duquel se sont déroulés, à cette époque, d'intenses débats sur les questions de l'ethnicité, où également un groupe important d'étudiants en fin de cycle préparaient une étude de terrain chez les Peuls du Bénin. La présence des ethnologues allemands dans le Borgou en 1987 et 1988, et leur intérêt profond pour l'étude du *fulfulde* (en tant que langue et mode de vie), était un élément de motivation supplémentaire pour beaucoup d'intellectuels peuls, mais sans doute aussi pour certains bergers peuls. Les ethnologues augmentaient sûrement aussi le prestige des organisateurs ; en tout cas, ces derniers attachaient une grande importance à cette présence constante et visible au cours du séminaire. Ainsi, par un procédé d'instrumentalisation réciproque, les ethnologues sont devenus des acteurs importants d'un événement auquel ils s'étaient rendus en tant que simples observateurs.

²² Il ne me paraît pas absurde de prévoir que les traditions, qui ont été ainsi réunies et qui même ont été en partie créées là pour la première fois, ne resurgissent un jour ou l'autre comme des données « authentiques » dans les études anthropologiques sur la culture peule du Borgou.

Grâce à une organisation brillante du séminaire et à la mobilisation d'un nombre inhabituellement important de Peuls, les intellectuels peuls ont réussi à se positionner comme médiateurs légitimes et « traducteurs » (au sens propre comme au figuré) entre l'État et l'ethnie — entre deux mondes dans lesquels ils ont pour ainsi dire eux-mêmes chacun un pied. Ceci était mis en scène jusque dans leur utilisation spécifique des costumes et de la langue, arrangements de signes à l'aide desquels ils démontraient la multiplicité de leurs rôles et leur appartenance à plusieurs groupements sociaux différents, entre lesquels ils étaient des médiateurs permanents²³. La tentative d'impliquer les intellectuels peuls qui se tenaient jusqu'alors à l'écart a été également couronnée de succès : ces individus, d'abord sceptiques, n'ont pu se soustraire à la dynamique politique qui résultait du succès du séminaire — ils sont trop politiques pour cela.

Mais les intellectuels peuls ne sont ni les simples porte-parole des Peuls vis-à-vis de l'État béninois ni, réciproquement, ceux de l'État béninois face aux Peuls. Les Peuls eux-mêmes ne sont pas les simples récepteurs d'un message. Contre de telles interprétations réductrices, il faut rappeler les compétences cognitives et la capacité à agir que l'on doit imputer à tous les acteurs sociaux, leur « agencéité » (*agency*), comme cela a été souligné par GIDDENS (1984), en particulier. Dans ce contexte, la distinction établie par GOFFMANN (1959, 1974) entre les discours de *frontstage* et de *backstage* semble être utile : il entend par là la possibilité d'échafauder des façades de communauté et de consensus sur l'avant-scène, des façades qui, dans un même temps, sont toujours détruites de façon discursive par des commentaires faits derrière la scène²⁴. Nous savons ainsi que quelques Peuls au moins ont certes soutenu la partie du discours au cours de laquelle on évoquait leurs conflits avec les paysans et avec l'État, mais, qu'en revanche, le discours moralisateur sur la consommation d'alcool et de drogues ne semblait pas trop les concerner. Dans une conversation privée, un jeune Peul se moquait par exemple de certains « grands » qui avaient bu également de l'alcool dans le passé et qui, maintenant qu'ils étaient devenus « quelqu'un », jouaient les bons musulmans et voulaient imposer cette attitude aux jeunes gens. Résumer les formes de mobilisation choisies par les intellectuels peuls à une simple « domestication de l'âme peule »²⁵ reviendrait donc à refuser aux Peuls toute agencéité. Un raccourci de ce type implique une conception hautement contestable de la vraie et de la fausse conscience, de l'authenticité et de la non-authenticité.

²³ Pour une description des codes vestimentaires et oraux utilisés lors du séminaire, se référer à BIRSCHENK (1989).

²⁴ Voir aussi les notions de *public transcript/hidden transcript* chez SCOTT (1990).

²⁵ Cette expression a été utilisée par Hans Bosse de l'université de Francfort-sur-le-Main au cours d'une discussion sur une version précédente de cet article.

Justement, la prétention à être des médiateurs légitimes n'est recevable que dans la mesure où une grande partie des réels problèmes des bergers peuls (tracasseries des gendarmes, conflits fonciers, etc.) sont aussi évoqués. Les liens de parenté des intellectuels peuls au sein de cette communauté peule imprégnée par l'économie agropastorale ancrent solidement leurs discours dans une certaine réalité sociale et dans les expériences historiques des Peuls du nord du Bénin. La prise en compte de cette réalité sociale et historique est finalement nécessaire à cette symbolique construite et arrangée en toute plasticité, en vue de créer la communauté. Le rôle du comité *fulfulde* est peut-être comparable en cela à celui d'un émetteur-radio qui reçoit des signaux en provenance de deux directions et en fait un programme rediffusé dans ces deux mêmes directions : différents messages sont captés et amplifiés, ou diminués, de façon sélective selon une matrice propre.

Même si les Peuls ont pris la parole au cours du séminaire, les intellectuels peuls — à la tribune, au sein des commissions et du comité de rédaction du document final (tout ceci étant déjà des rituels en soi, empruntés au répertoire de l'État national moderne) — sont restés un filtre important et ont disposé du réel pouvoir de définition.

Le document final (Ministère des Enseignements moyen et supérieur, s.d.) contient l'interprétation, élaborée au sein des commissions et du comité de rédaction, de tout ce qui a été entendu. Dans le même temps, les intellectuels peuls ont été le véhicule grâce auquel les catégories étatiques et les représentations technocratiques du « développement » ont été introduites dans le document — qui devrait être diffusé par la suite en tant qu'expression de la pensée et de la volonté « des Peuls »²⁶.

Dans le document final se sont glissés tout aussi trivialement les intérêts professionnels de personnes qui ont collaboré à la rédaction : l'anthropologue européen présent (auteur de cet article) a insisté sur la nécessité de mener des études sociologiques en milieu peul, le vétérinaire-agent a appuyé le fait que les Peuls demandaient un encadrement plus global, et ce n'est peut-être pas un hasard si le missionnaire est membre de la commission au sein de laquelle on a rédigé une définition quasi officielle de « l'âme peule ». Les intellectuels peuls sont donc des médiateurs non seulement dans un sens politique mais aussi dans un sens culturel.

²⁶ Le texte du document devait être revu après le séminaire avec les instances politiques de l'État béninois et de son parti unique. Je ne sais pas si c'est la raison pour laquelle le document n'a été publié que plusieurs années plus tard.

CONCLUSIONS

J'ai analysé dans cet article la mise en scène d'un séminaire politique organisé, en 1987 au nord du Bénin, par des fonctionnaires peuls (les « intellectuels peuls », comme on les appelle) pour d'autres Peuls. J'ai essayé de montrer que ce séminaire pouvait être interprété comme un « rituel » au sens durkheimien du terme. Le séminaire faisait fusionner deux registres symboliques : celui de la chefferie dite « traditionnelle » et celui de l'État postcolonial (« révolutionnaire »). Il postulait ainsi, sur un plan symbolique, l'intégration de deux sphères du « sacré » : d'un côté, celle de la communauté peule, décrite comme existant depuis les temps anciens sinon métahistoriques, dont ce rituel assurait puissamment l'unité et l'homogénéité ; d'un autre côté, celle d'un État unitaire national moderne béninois, dont l'existence était aussi peu sujette à controverse et qui a été constamment évoqué au cours du séminaire. De même qu'un rituel religieux met en relation les mondes différents des humains et des dieux, le séminaire a établi une relation entre les bergers peuls béninois présents en nombre et ces deux domaines invisibles que sont la communauté peule (internationale) et l'État béninois (MOORE et MYERHOFF, 1977 : 154). Le séminaire était donc un moment important de la construction d'une identité ethnique moderne pour les Peuls au sein de la république actuelle du Bénin.

On ne peut expliquer ce séminaire seulement à travers l'analyse des messages explicites : il faut aussi et surtout s'intéresser à la symbolique utilisée. Le séminaire proposait un discours symbolique sur la position des Peuls du Bénin dans le monde moderne. Cet article s'est surtout intéressé à ce que « disait » le séminaire du point de vue de sa forme. Nous avons vu que « l'interprétation de la situation » proposée aux participants par ce rituel ne s'est pas faite de façon impromptue et à l'insu de ces derniers, comme le laisserait entendre une perspective strictement durkheimienne. Elle a été plutôt le produit d'efforts de mise en scène de la part des intellectuels peuls qui ont préparé le séminaire et dirigé son déroulement. Ces intellectuels peuls étaient issus en grande partie des familles de chefs du nord du Borgou (l'ancien cercle du Moyen Niger colonial), l'organisateur principal appartenait à la famille locale des « chefs peuls supérieurs ». La mise en scène incluait aussi une autre « interprétation de la situation » qui avait trait au rôle de ces intellectuels peuls. Par le biais du séminaire, ces derniers se présentaient comme les médiateurs essentiels entre la communauté peule et l'État béninois, comme les courtiers politiques et culturels qui mettaient en relation ces deux mondes, distincts dans un premier temps.

La perspective de « critique de théâtre », adoptée dans le présent article, permet donc de comprendre que les rituels ne sont pas de simples reflets des rapports sociaux et des points de vue donnés sur la réalité. Ce sont

plutôt les « façons de voir » autorisées de la réalité qui s'expriment à travers ces rituels — des explications qui échappent à la critique discursive. En ce sens, les rituels n'établissent pas seulement de simples relations avec des sphères sacrées qui seraient préexistantes ; ils produisent en fait le caractère « sacré » (c'est-à-dire préexistant et indiscutable) des domaines auxquels ils se réfèrent.

La ritualisation de représentations politiques collectives est donc une forme particulièrement efficace du « contrôle de l'ordre du jour » (*agenda control*). L'exercice du pouvoir, comme on le sait, ne consiste pas seulement au fait qu'un acteur A (ou un groupe d'acteurs correspondants) pousse, au sein d'un conflit ouvert, un acteur B (ou un groupe d'acteurs) à faire ce que ce dernier n'aurait jamais fait autrement (WEBER, 1972 : 28 *sqq.*). Empêcher l'expression publique de pensées et d'intérêts divergents est un moyen beaucoup plus efficace. Le pouvoir est plus effectif lorsqu'il est exercé sous forme de « non-décisions », par le « contrôle de l'ordre du jour politique » (*agenda control*), que s'il l'est sous forme de décisions²⁷. Comme les conflits d'intérêts sociaux, pour pouvoir s'exprimer et se jouer sur un plan politique, doivent d'abord trouver une « porte d'entrée » qui donne sur une « arène politique », on peut alors qualifier aussi ce mécanisme de l'exercice du pouvoir de « gardiennage » (*gate-keeping*). En ritualisant fortement le déroulement du séminaire, les intellectuels peuls lui ont donné une forme à l'intérieur de laquelle l'expression de pensées divergentes et la critique ouverte n'étaient légitimes que dans une mesure extrêmement limitée. On n'aurait pu exprimer de critiques qu'en restant à l'écart ; ou bien, mieux encore, en organisant une manifestation alternative²⁸.

Ce n'est que dans ce sens qu'on peut considérer la manifestation comme étant un « piège » — mais pas dans le sens donné par GUICHARD (1990 : 38) affirmant que les participants étaient « pris au piège de leur code pastoral », ni dans le sens proposé par ABÈLÈS (1988 : 393), selon lequel les rituels politiques décrits de la sorte représentent des « *snares for thought* ». Les rituels me semblent être plutôt des « *snares for action* », tandis que les pensées et les sentiments des participants doivent, en l'absence de tout renseignement empirique systématique, être considérés comme ouverts et non « piégés ». Il me paraît même plus plausible, en raison du caractère généralement multivocal des symboles qui ne contiennent jamais qu'une vague proposition d'explication et qui sont,

²⁷ Concernant un résumé concis des débats sur ce concept de « non-décision » développé dans les sciences politiques américaines, se référer à LUKES (1974).

²⁸ La brillante organisation du séminaire (brillante par le grand nombre de Peuls mobilisés) est donc l'expression du *preemptive power* des organisateurs : la réalisation d'un projet est une source de pouvoir pour la coalition qui l'a menée ; la forme de résistance la plus efficace pour ceux qui ne veulent pas se laisser impliquer dans ce projet consisterait à mener un projet alternatif. Voir, concernant la notion de *preemptive power*, STONE (1988).

en principe, ouverts à des interprétations différentes, de postuler que les participants n'ont *pas tous* les mêmes croyances et les mêmes sentiments.

C'est justement la possibilité que des personnes différentes associent chacune un sens différent à un même symbole qui rend ce dernier particulièrement approprié à la création d'une communauté. L'efficacité des symboles dans la constitution d'une communauté repose surtout sur leur ambiguïté. Les symboles centraux qui ont aidé, au cours du séminaire *fulfulde* de Kandi, à la définition des Peuls en tant que communauté — *laawol fulfulde, senteene*, la couleur blanche, etc. — doivent être conçus d'abord dans cette fonction emblématique. Ce sont des « drapeaux », des « centres de ralliement », comme l'entend DURKHEIM (1960 : 329-332), qui indiquent d'abord les limites du groupe. Ils ne présupposent aucun sens fixe : tenter de leur donner un sens valable pour tous, c'est justement là que se situait l'enjeu de la négociation sur l'identité sociale telle qu'elle s'est déroulée au cours du séminaire de Kandi — entre les bergers peuls et les intellectuels peuls, entre les anciens et les jeunes, entre les Peuls libres et les esclaves gandos, entre les musulmans et les chrétiens, entre les chefs et les hommes du peuple, entre les hommes et les femmes, entre les Peuls du sud du Borgou et ceux du nord du Borgou. Le principal message des organisateurs était que tous ces groupes différents formaient une « communauté », unique et homogène sur le plan culturel. En ce qui me concerne, j'ai essayé de montrer que cette culture est le produit d'un « bricolage » permanent, et qu'elle est sans cesse transformée par le politique.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON (B.), 1983 — *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso, 160 p.
- ABÉLÈS (M.), 1988 — Modern political ritual: Ethnography of an inauguration and a pilgrimage by President Mitterrand. *Current Anthropology*, 29 : 391-404.
- BARTH (F.), 1969 — *Ethnic groups and boundaries*. London, Bergen.
- BELLAH (R. N.), 1968 — « Civil religion in America ». In McLoughlin (W. G.), Bellah (R. N.), éd. : *Religion in America*, Boston, Houghton Nefflin.
- BIRSCHENK (T.), 1989 — « Vorwärts mit der Tradition der Fulbe ! ». *Die Genese einer ethnisch-politischen Bewegung in der VR Bénin*. Berlin, Das Arabische Buch, Sozialanthropologische Arbeitspapiere, 20.
- BIRSCHENK (T.), 1992 a — Raumstruktur und soziale Praxis bei den Fulbe Nordbenins. *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 13 : 17-24.
- BIRSCHENK (T.), 1992 b — The etnicisation of Fulani society in the Borgou province of Bénin by the ethnologist. *Cahiers d'études africaines*, 127 (32) : 509-520.

- BIERSCHENK (T.), 1993 a — The creation of a tradition: Fulani chiefs in Northern Bénin since the late 19th century. *Paideuma* (Frankfurt), 39 : 217-244.
- BIERSCHENK (T.), 1993 b — *Außenabhängigkeit und Intermediarität: Merkmale des Staates in Benin vor 1989*. Berlin, Das Arabische Buch, Sozialanthropologische Arbeitspapiere, 52.
- BIERSCHENK (T.), à paraître — *Die Fulbe in Nordbenin. Geschichte, soziale Organisation, Wirtschaftsweise*.
- BIERSCHENK (T.), FORSTER (R.), 1991 — Rational herdsmen. Economic strategies of the agropastoral Fulani of Northern Benin. *Applied Geography and Development*, 38 : 110-125.
- BIERSCHENK (T.), LE MEUR (P. Y.), éd., à paraître — *Trajectoires peules au Bénin. Six études anthropologiques*.
- BLUMLER (J. G.) *et al.*, 1971 — Attitudes to the monarchy: Their structure and development during a ceremonial occasion. *Political Studies*, 19 : 149-171.
- BOESEN (E.), à paraître — « Identité et démarcation : les pasteurs peuls et leurs voisins paysans ». In BIERSCHENK (T.), LE MEUR (P. Y.), éd.
- BREUKERS (G.), DE HON (M.), 1988 — *Monographie régionale de la Province du Borgou*. Document de travail du Programme de coopération universitaire au développement, université nationale du Bénin à Cotonou-université d'Amsterdam-université de Wageningen.
- COHEN (A. P.), 1985 — *The symbolic construction of community*. London.
- DOW (T. E.), 1978 — An analysis of Weber's work on charisma. *British Journal of Sociology*, 29 : 83-93.
- DURKHEIM (E.), 1960 — *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, PUF (1^{re} édition 1915).
- EDELMAN (M.), 1964 — *The symbolic uses of politics*. Urbana, Ill.
- EDELMAN (M.), 1971 — *Politics as symbolic action*. Chicago, Markham Publishing co.
- ELWERT (G.), 1983 — « Aufbruch und Krise — Überlegungen zur Dynamik sozialer Bewegungen (mit Beispielen bäuerlicher Bewegungen in Süd-Benin) ». In Hanisch (R.), éd. : *Soziale Bewegungen in Entwicklungsländer*, Frankfurt, Campus : 75-94.
- ELWERT (G.), 1989 — Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41 : 417-439.
- GIDDENS (A.), 1984 — *The constitution of society*. Cambridge, Polity Press.
- GLUCKMAN (M.), 1958 — *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester, Manchester University Press, Rhodes-Livingstone-Papers, 28 (1^{re} édition 1940).
- GLUCKMAN (M.), 1963 — « Rituals of Rebellion ». In Gluckman (M.), éd. : *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Glencoe.
- GOFFMAN (E.), 1959 — *The presentation of self in every day life*. Garden City, NJ, Doubleday.
- GOFFMAN (E.), 1974 — *Frame analysis*. New York, Harper.
- GUICHARD (M.), 1990 — « L'ethnisation » de la société peule du Borgou (Bénin). *Cahiers d'études africaines*, 117 : 17-44.
- GUSFIELS (J. R.), MICHALOWICZ (J.), 1984 — Secular symbolism: Studies of ritual, ceremony and the symbolic order in modern life. *Annual Review of Sociology*, 10 : 417-435.
- HAAN (L. de), VAN DRIEL (A.), KRUITHOF (R.), 1990 — From symbiosis to polarization? Peasants and pastoralists in Northern Bénin. *The Indian Geographical Journal*, 65 : 51-65.

- HARDUNG (C.), à paraître — « Ni vraiment Fulbe, ni vraiment Baatombu. Le conflit identitaire des *ganmukeebe* ». In BIRSCHENK (T.), LE MEUR (P. Y.), éd.
- HIRSCHMAN (A. O.), 1970 — *Exit, voice and loyalty: Responses to decline in firms, organization and states*. Cambridge.
- JACOB (J. P.), LAVIGNE-DELVILLE (P.), 1994 — *Les associations paysannes en Afrique*. Paris, Karthala-IUED-Apad.
- KIRK-GREENE (A. M. H.), 1986 — « *Maudu laawo pulaaku: Survival and symbiosis* ». In Adamu (M.), Kirk-Greene (A. M. H.), éd. : *Pastoralists of the West African Savanna*. Manchester, Manchester university press : 40-54.
- LOMBARD (J.), 1957 — Quelques notes sur les Peuhls du Dahomey. *Notes Africaines*, 73 : 4-7.
- LOMBARD (J.), 1965 — *Structures de type « féodal » en Afrique Noire. Études des dynamismes internes et des relations sociales chez les Bariba du Dahomey*. Paris, Mouton-EPHE.
- LUKES (S.), 1974 — *Power. A radical view*. London, Macmillian.
- LUKES (S.), 1975 — Political ritual and social integration. *Sociology*, 9 : 289-307.
- Ministère des Enseignements moyen et supérieur, s. d. — *Séminaire constitutif de la sous-commission nationale de linguistique (fulfulde) - Laawol Fulfulde*. Kandi, 20 au 27 décembre 1987, Bénin.
- MITCHELL (J. C.), 1972 — Case and situation analysis. *Sociological Review*, 31 : 187-211.
- MOORE (S.), MYERHOFF (B.), 1977 — *Secular Ritual*. New York.
- QUILLET (P.), 1988 — Témoin chez les Fulbe. *Spiritus*, 29 : 227-237.
- RHODES (A. R.), 1988 — Charisma and objectivity. *Archives européennes de sociologie*, 29 : 12-30.
- SCOTT (J.), 1990 — *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven, Conn., Yale University Press.
- SHILS (E.), YOUNG (M.), 1953 — The meaning of the coronation. *Sociological Review*, 1 : 63-81.
- STONE (C.), 1988 — Preemptive power. *American Journal of Political Science*, 32 : 82-104.
- TURNER (V. W.), 1967 — *The forest of symbols: Aspects of Mdembu ritual*, Ithaca, NY.
- TURNER (V. W.), 1969 — *The ritual process. Structure and antistructure*. London, Routledge and Keagan Paul.
- TURNER (V. W.), 1974 — *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca, NY, Cromwell University Press.
- VERBA (S.), 1965 — « The Kennedy assassination and the nature of political commitment ». In Greenberg (B. S.), Parkers (E. B.), éd. : *The Kennedy assassination and the American public: Social communication in crisis*. Standford, Standford University Press.
- WARNER (W. L.), 1959 — *The living and the dead: A study of the symbolic life of Americans*. New Haven, Conn, Yale University Press.
- WARNER (W. L.), 1962 — *American life: Dreams and reality*. Chicago, University of Chicago Press.
- WEBER (M.), 1972 — *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen, Mohr (1^{re} édition 1921).

Identités plurielles des femmes *moose* du Yatenga (Burkina Faso)

PASCALE MAÏZI*

Toute identité professionnelle est conditionnée non seulement par une compétence technique mais encore par différents processus de reconnaissance sociale. Ces derniers mettent en jeu la position historique que l'on occupe dans la localité et ses diverses institutions, les lignages de référence¹ ainsi que les réseaux d'échanges dans lesquels chaque individu évolue. La modification d'une identité professionnelle au sein d'un groupe technique particulier peut donc être rattachée à une transformation des conditions sociales de sa reconnaissance aussi bien qu'à un changement technique. C'est le premier facteur que nous avons choisi de privilégier ici pour proposer une analyse des identités professionnelles chez les femmes *moose* du Yatenga, en relation avec le développement des organisations de femmes comme formes institutionnelles de reconnaissance.

Cette réflexion² s'appuie sur les résultats d'enquêtes que nous avons effectuées entre 1988 et 1989, dans les villages de Bidi et Petnâge, auprès d'un échantillon d'environ cinquante agricultrices du Yatenga (nord-ouest du Burkina Faso). Si l'origine sociale et géographique de ces femmes varie, leur statut au moment des entretiens est toujours le même : l'agriculture est leur premier centre d'intérêt et de préoccupations, quelles que soient leurs spécialités professionnelles par ailleurs. Leurs pratiques agricoles se présentent toujours comme des nécessités économiques et sociales et sont constitutives d'une identité féminine *mooga*. Un second ensemble d'informations provient d'une consultation régulière des principaux journaux nationaux de l'époque, *Sidwaya* (quotidien), *Sidwaya magazine* et *Carrefour africain* (hebdomadaires).

* Anthropologue, enseignant-chercheur au Cnearc, 1101, av. Agropolis, 34033 Montpellier.

¹ Ce sont, pour les femmes *moose* du Yatenga, le lignage d'origine et le lignage du mari.

² Elle témoigne avant tout d'un champ d'hypothèses et d'investigations ouvert que d'autres enquêtes doivent venir enrichir.

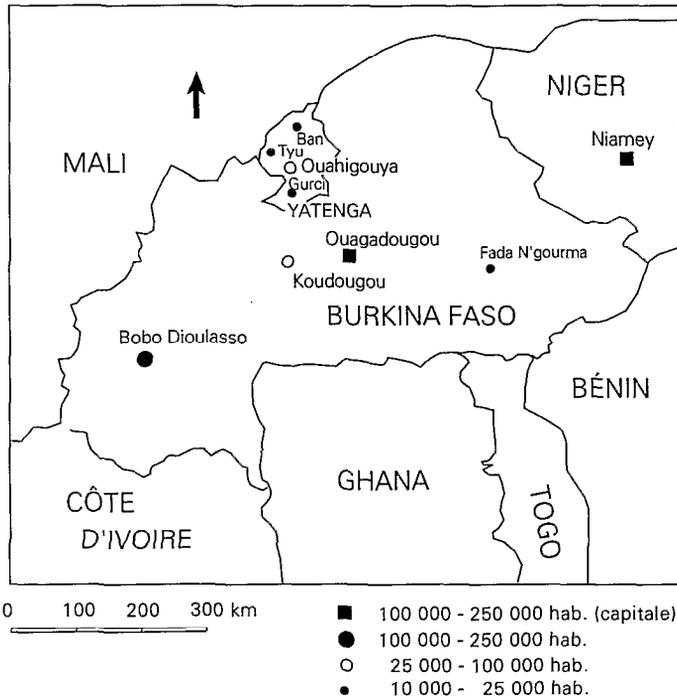


FIG. 1. — Carte de localisation du Yatenga.

LE FÉMININ COMME CATÉGORIE POLITIQUE

Depuis l'avènement du Conseil national de la Révolution (CNR) en 1983, la femme burkinabè occupe une place de choix dans le discours officiel de l'État et de la presse nationale (KANSE, 1989 : 66). Bien plus qu'un groupe d'acteurs dont on voudrait mobiliser l'attention, les femmes semblent aujourd'hui constituer une catégorie politique (LAGRAVE, 1987 : 24). En effet, tout est mis en œuvre pour les caractériser à travers un champ lexical faisant référence à un engagement unitaire et militant : « cette catégorie de notre peuple qui recèle une ardeur insoupçonnée dans le travail générateur de progrès mais aussi dans les luttes pour l'émancipation sociale du peuple burkinabè »³ définit toutes les femmes comme des militantes exemplaires de la Révolution.

³ Message du président B. Compaoré, 8 mars 1988, Kaya.

Le combat pour l'émancipation est présenté comme une priorité nationale dès 1984 (LABAZÉE, 1989). Cependant, en 1988, la « libération de la femme » n'annonce plus systématiquement la « victoire des peuples » : l'expérience des quatre dernières années, sur laquelle veut revenir le nouveau gouvernement du président Compaoré par un travail de *Rectification*, montrerait au contraire que l'émancipation féminine « ne peut s'obtenir sans la libération des Peuples du joug de l'exploitation impérialiste »⁴. Cette nouvelle position officielle ne remet pourtant pas en question le modèle d'une femme résolument engagée dans le progrès de la nation et n'interdit pas non plus parfois le recours aux idéaux de 1984, c'est-à-dire à l'image d'une catégorie avant-gardiste : ainsi, à l'occasion d'un Séminaire national des femmes, on peut retenir l'idée qu'un engagement pour le progrès national :

« suppose que les femmes elles-mêmes s'engagent avec détermination en rangs serrés et dans l'unité à l'assaut des citadelles de féodalité, d'obscurantisme et d'ignorance qui, en freinant la progression de la femme, freinent la marche radieuse de la Révolution vers ses nobles idéaux de justice sociale et de bien-être pour tous »⁵.

On peut constater par ailleurs que tous les canaux institutionnels restent mobilisés, après la chute du gouvernement de T. Sankara, pour assurer efficacement la diffusion de ce modèle conquérant : vulgarisation assurée par des animateurs ruraux, émissions radiodiffusées, manifestations officielles dans les villes moyennes et distribution du nouveau *Code des personnes et de la famille*.

LA PAYSANNE LABORIEUSE ET MILITANTE

Au sein de cette représentation officielle de la femme burkinabè, la paysanne est comprise par opposition à la citadine, à travers une catégorie spécifique qui dessine un univers d'entraves féodales, de labeur et de soumission :

« La femme rurale est doublement défavorisée. Tout d'abord, en tant que rurale, il y a entre elle et les habitants de la ville des inégalités. Ensuite, en tant que femme, elle subit la loi de la discrimination qui existe entre elle et l'homme et de nombreux préjugés qui lui sont défavorables »⁶.

⁴ *Discours de Kaya*, mars 1988. Pour de plus amples détails sur les représentations officielles du CNR concernant la femme burkinabè, on se rendra à l'article de KANSE (1989).

⁵ Préambule au *Séminaire national des femmes*, 5-8 mars 1988 à Kaya, édité par le Front populaire et l'Union des femmes du Burkina (UFB) : 4.

⁶ Extrait d'un rapport de synthèse du ministère de l'Agriculture et de l'Élevage cité par l'hebdomadaire *Carrefour africain*, n° 1106, du 24 novembre 1989 : 22.

Mais elle constitue « une grande force motrice dans la production [...] victime d'une marginalisation sévère qui l'aliène des tâches nobles »⁷. Or, en formant « plus de la moitié de la main-d'œuvre agricole », les épouses d'agriculteurs sont considérées comme « le pilier essentiel de la paysannerie »⁸ : travailleuses exemplaires, elles « occupent une place active dans tout le processus de la production vivrière. De ce fait elles sont en première ligne du combat pour l'autosuffisance alimentaire »⁹. Mais si la femme rurale semble ainsi s'opposer à la femme urbaine, elles sont toutes deux soumises à une identité façonnée en dehors de leurs champs d'actions et de représentations, une identité construite hors d'elles mais pour elles, idéale et exemplaire.

IDENTITÉS PLURIELLES DES FEMMES EN MILIEU RURAL

En dehors de cette dualité rural/urbain, les discours officiels ne mentionnent pas la diversité des identités, construites sur les interactions sociales entre différents groupes spécialisés et la société *mooga* dans laquelle ils s'inscrivent. Si les notions de métier, de carrière et de salariat apparaissent comme des points de référence significatifs pour différencier les citadines, les « femmes rurales » sont présentées au contraire comme un groupe homogène et relativement vague, voué au travail de la terre. Or, la réalité sociale du Yatenga nous montre que la catégorie « femmes rurales » ne comprend pas seulement des épouses d'agriculteurs, aides familiales pour une production agricole contrôlée par les hommes ; la présence, dans la même région, de groupes d'éleveurs *fulbe* dont les épouses ne cultivent jamais la terre nous oblige à tenir compte, dans un premier temps, d'identités techniques spécifiques qui ne se rattachent pas au travail agricole. Par ailleurs, l'exercice de travaux agricoles sur des parcelles personnelles (*beolse*, sing. *beolga*) auxquelles chaque épouse *mooga* a droit en se mariant, perçues comme des espaces de liberté individuelle pour un travail et un produit personnels, nous invite à considérer le travail exercé sur ces parcelles comme une profession : au contraire du travail fourni sur les champs familiaux, le travail des *beolse* n'est pas perçu comme un prolongement des activités ménagères mais comme un droit inaliénable à exploiter seule (même de manière temporaire) une terre. L'identité d'*agricultrice* est ainsi construite en partie sur l'autonomie et la spécificité des travaux agricoles réalisés sur de petites surfaces de cultures individualisées. Cependant, être agricultrice ne se résume pas à travailler

⁷ *Carrefour africain*, n°1106, novembre 1989.

⁸ *Carrefour africain*, spécial « an IV », 1988.

⁹ *Idem.*

sur des champs personnels. D'une manière générale, cette identité « fait intervenir d'autres paramètres qui agissent sur la représentation que les agricultrices se font d'elles-mêmes, car être agricultrice c'est aussi être épouse, mère, femme et rurale » (ALBERT, 1987 : 84)¹⁰. De plus, l'identité d'agricultrice n'exclut pas d'autres spécialités techniques parallèles, d'autres identités professionnelles. En effet, l'existence de groupes qui sont à la fois agriculteurs et artisans montre qu'un troisième ensemble d'identités structure la société *mooga* : des catégories telles que forgerons et potières ou tisserands et fileuses désignent des groupes qui, dans le Yatenga, développent leurs techniques pendant la morte saison et cultivent en hivernage. En tant qu'artisans, ils utilisent par définition un outillage spécifique et fabriquent en série des objets dont l'échange permet d'assurer une partie de leur subsistance. Ils constituent des groupes limités où les relations entre personnes sont fondées sur l'entraide professionnelle (BALFET, 1967 : 1). Les agricultrices caractérisées par une spécialité technique (céramique ou filage du coton) et un ensemble d'interactions spécifiques et permanentes qui lie leurs groupes avec la société *mooga* depuis des siècles sont, dans le Yatenga, épouses de forgerons (potières) ou de tisserands (fileuses), et revendiquent là une identité à la fois lignagère et professionnelle. On peut encore distinguer un quatrième ensemble d'identités professionnelles, à travers cette fois toutes les agricultrices qui se sont spécialisées dans la production d'aliments préparés et commercialisés. Les restauratrices sur les marchés ou sur les sites aurifères, les vendeuses de galettes qui, tous les jours sans exception, se rendent au marché, les vendeuses de beignets systématiquement présentes aux cérémonies villageoises sont suffisamment nombreuses et organisées actuellement pour ne plus être considérées comme des exceptions. Leurs pratiques mettent en évidence la possibilité d'une évolution des tâches dites domestiques et privées vers une spécialisation professionnelle, la plupart du temps saisonnière, qui suppose comme dans l'artisanat un outillage spécialisé pour un produit destiné à une large clientèle extérieure à l'unité de résidence. Cette évolution ne touche pas forcément toutes les cuisinières ni toutes les chaînes de confection alimentaire. Quelques catégories de femmes et quelques préparations définissent ainsi des sous-groupes techniques parmi les cuisinières, dont les savoir-faire sont au départ partagés.

En dehors du cadre de sa production agricole personnelle, qui obéit à une évolution historique des ressources et à des règles sociales parti-

¹⁰ La notion de profession que suggère le terme « agricultrice » apparaît de plus en plus dans la littérature sur le développement : la CCE, par exemple, exprime le souhait d'« encourager le passage à l'organisation d'une véritable profession agricole », d'aider « à l'émergence d'une véritable profession agricole », qui permettrait de négocier avec de véritables partenaires « dans la définition et l'application de la politique agricole » (DEVÈZE et ROUVIÈRE, 1991).

culières, la « femme rurale » peut donc disposer d'outils spécifiques¹¹ pour une production d'objets ou d'aliments vendus auprès d'une clientèle qui ne se réduit pas aux résidents d'un quartier ou d'une seule localité. Elle exerce alors sa spécialité de manière régulière, et tous ses revenus sont réutilisés pour satisfaire les besoins de son ménage et constituer une épargne. Son identité professionnelle est ainsi définie par des savoir-faire, des réseaux d'échanges spécifiques, mais aussi (dans le cas de l'artisanat) par des règles qui préservent la séparation des groupes techniques et les modalités de transmission du savoir technique spécialisé.

Devant une telle diversité des identités professionnelles féminines en milieu rural, on peut se demander alors comment les agricultrices *moose*¹² réagissent à la reconversion idéologique que suppose implicitement l'identité militante de la « femme rurale », telle qu'elle est diffusée. Pour tenter de répondre à cette interrogation, il nous a semblé nécessaire d'aborder non pas simplement le discours des femmes face à celui de l'État, mais certains lieux de pratiques que l'on conçoit comme des points de confrontation entre une identité façonnée hors de la réalité sociale du Yatenga et des identités professionnelles constitutives d'une réalité quotidienne au Yatenga : ce sont les institutions officielles qui regroupent des femmes, c'est-à-dire l'Union des femmes du Burkina (UFB) et surtout les associations en milieu rural¹³.

LES INSTITUTIONS POUR LES FEMMES : DES OBJECTIFS COMPLÉMENTAIRES

À l'échelle du gouvernement burkinabè, l'« ignorance politique des femmes »¹⁴, même si elle n'est jamais démontrée, est un argument décisif qui a légitimé la naissance de l'UFB. Le rôle de cette institution nationale est essentiellement politique : elle est chargée en effet « d'élever le niveau de conscience politique et idéologique des femmes », de « conscientiser les femmes pour leur permettre d'exercer le pouvoir

¹¹ Sans en être forcément propriétaire.

¹² Nous laissons volontairement de côté pour cet article l'exemple des femmes *fulbe*, épouses d'éleveurs.

¹³ Nous distinguons ici, pour les besoins de l'analyse, les associations qui sont des regroupements officiels, recensés, disposant de statuts, de règlements intérieurs, de cotisations obligatoires, et les organisations paysannes féminines qui sont des groupes d'entraide informels, non recensés, sans statut officiel.

¹⁴ « Elles ne sont pas dans la politique des deux pieds » (Blanche Sawadogo, professeur dans un collège d'enseignement technique et professionnel à Ouagadougou, citée par TARRAB et COËNE, 1989 : 55).

politique »¹⁵. Pour certaines responsables, l'UFB est plus précisément chargée « d'organiser les femmes, de les mobiliser et de lancer une politique d'action en faveur des femmes »¹⁶ ou encore « de permettre aux femmes de se libérer, de faire en sorte que les femmes puissent s'exprimer, qu'elles puissent dire ce qu'elles pensent et prendre leurs responsabilités vis-à-vis de certains problèmes »¹⁷. Véritable structure de participation politique sous condition, l'UFB offrirait néanmoins les moyens de se forger une éthique et une pratique militante (LAGRAVE, 1987 : 27) qui conduiraient les femmes à mieux connaître leurs moyens d'action : « Avant la révolution, elles participaient à des manifestations pour s'amuser, mais maintenant, quand elles se retrouvent, c'est pour travailler, pour voir comment elles peuvent faire évoluer l'économie du pays »¹⁸. S'adressant à toutes les catégories sociales sans distinction, conçue sur le modèle d'un organe central situé à Ouagadougou et représenté par des antennes locales dans toutes les agglomérations du pays, l'UFB reste pourtant une institution urbaine à laquelle se réfèrent rarement les agricultrices du Yatenga.

Par opposition, les associations de femmes, pour la plupart antérieures à la création de l'UFB, sont décentralisées et dans certains cas strictement régionales. Cependant, dès 1984, elles sont conçues comme des institutions-relais pour le pouvoir central et viendraient en quelque sorte compléter l'action de l'UFB. Car si la création de celle-ci doit permettre « aux femmes d'avoir conscience de l'importance de leur force tant qu'elles s'expriment de façon révolutionnaire, organisée, massive et surtout nationale »¹⁹, les associations doivent désormais être des « foyers de lutte contre l'exploitation et la domination »²⁰. La première est donc un outil institutionnel du gouvernement pour assurer la diffusion d'une nouvelle identité féminine ancrée dans le politique. Les secondes sont plutôt les instruments d'un travail parallèle de l'État sur un champ de pratiques et de représentations essentiel, celui du développement national. Dans une mise en relation étroite et permanente avec l'UFB, les associations garantissent en fait le succès de la production idéologique du gouvernement. Marquées par des séries de mesures concrètes, leurs objectifs touchent plus directement les agricultrices : ils reposent en effet sur l'idée que la solution aux problèmes de développement est

¹⁵ Extraits du *Rapport général du 1^{er} congrès de l'UFB*, novembre 1988.

¹⁶ Alice Tiendrebeogo, secrétaire d'État à l'Action sociale au ministère de la Santé, citée par TARRAB et COËNE (1989 : 35).

¹⁷ Blanche Sawadogo, citée par TARRAB et COËNE (1989 : 54).

¹⁸ A. Sanwidi, adjointe administrative au ministère de l'Environnement et du Tourisme, citée par TARRAB et COËNE (1989 : 25).

¹⁹ Message de B. Compaoré, 8 mars 1988, Kaya.

²⁰ *Carrefour africain*, spécial « an V », 1989.

dans une promotion de projets concrets initiés par les populations rurales. Les associations doivent donc favoriser les rencontres et les échanges d'expériences entre femmes pour renforcer leur volonté d'engagement dans le développement, après avoir permis de dépasser les conflits locaux. Elles seraient aussi de cette manière un moyen de faire évoluer les rapports sociaux à l'intérieur de la paysannerie (TALLET, 1989 : 47).

LA DILUTION APPARENTE DES IDENTITÉS DANS LE CHAMP DES PRATIQUES ASSOCIATIVES

Conçues en dehors de toute initiative locale, les associations féminines de Bidi et Petnâge peuvent être comprises comme de nouvelles structures d'organisation du travail par les agriculteurs. Certains en ont une vision que l'on pourrait qualifier d'« instrumentale » : « si vous êtes en association c'est pour nous aider ». Pour un encadreur de Bidi, et dans l'ordre d'une conscience active d'appartenance à un corps institutionnel, les associations sont des lieux privilégiés de vulgarisation et d'application de tous les thèmes de développement : « ce que je demande, c'est que les femmes travaillent [...]. Faites des foyers améliorés, des fosses fumières, et vos enfants suivront vos pas. C'est ce que je demande ». Du côté des agricultrices, en revanche, il semble difficile d'exprimer une conception claire du principe associatif (MAÏZI, 1991 : 98) :

« on nous a dit de nous réunir » ; « ils nous disent d'avoir de la considération pour les groupements pour que le travail aille bien, et de bien nous entendre. C'est pour l'entente qu'ils sont venus. Et nous, nous faisons de notre mieux pour nous entendre » ; « on est dans le groupement, tout ce que nos maris disent, on suit ce qu'ils disent. C'est selon leur volonté que nous sommes dans le groupement » ; « on se lève pour travailler, pour éviter la honte (*niânde*) ».

Ce sont quelques-unes des principales réponses à nos questions sur les objectifs d'une association à Bidi. En dehors d'une subordination presque totale aux hommes, ces remarques signalent une résignation manifeste des agricultrices devant une situation contradictoire. Celles-ci sont en effet prises entre une tradition de travail individuel, orienté vers la satisfaction des besoins du ménage ou la réalisation d'une spécialisation technique saisonnière, et une structure d'organisation collective, dont la rationalité vise à provoquer des changements techniques par divers travaux d'intérêt collectifs²¹, où l'on ne tient pas forcément

²¹ Exemples de travaux collectifs : reboiser, créer un barrage, fabriquer des gabions, des fosses fumières.

compte des identités techniques de chacune. De plus, soumises à des modèles relationnels qui n'ont pas forcément d'existence hors du groupe associatif, les agricultrices réunies au sein des associations se re-définissent temporairement les unes par rapport aux autres pour s'attacher à entretenir une entente qui conditionne officiellement le succès de la structure.

Pour combattre l'« ignorance politique » si souvent dénoncée, toutes les associations ont encore pour mission d'assurer un travail d'enseignement. Dans cette optique, l'*opération Bantaare*, véritable modèle de campagne d'alphabétisation en 1988, est à la fois formatrice²² et politiquement marquée « de par sa contribution au processus d'édification de la société nouvelle burkinabè »²³ : en même temps qu'elles apprennent l'alphabet latin, les femmes reçoivent une instruction politique ancrée sur l'actualité puisqu'elle concerne l'organisation générale du gouvernement, ses objectifs, ses différents représentants ; elles sont parallèlement informées de l'existence de l'UFB, présentée comme la structure représentative de leur condition et de leurs exigences éventuelles. L'*opération Bantare* est ainsi conçue comme « un test de mobilisation, d'éducation et de formation de la paysannerie »²⁴, uniquement représentée pour cette occasion par des femmes, volontaires ou désignées.

D'autres initiatives de formation se sont développées parallèlement : campagnes sanitaires et sociales, stages pour apprendre la fabrication des foyers améliorés ou de savon industriel, par exemple. Elles s'accompagnent toutes de perspectives économiques nouvelles mais s'appuient rarement sur une reconnaissance préalable des identités techniques locales. On en donnera pour exemple une formation villageoise à la fabrication de foyers améliorés en terre, conçus pour une cuisson des aliments peu consommatrice en combustibles : le travail de la terre que cette technique de fabrication suppose n'a pas été considéré dans sa dimension essentielle, c'est-à-dire, dans le Yatenga, comme une attribution exclusive des potières, épouses des forgerons dans la société *mooga*. Rares sont les autres agricultrices qui acceptent alors, après la formation donnée par les animateurs ruraux, de reproduire les gestes qu'elles ont mémorisés pendant le stage. En revanche, quelques potières de Bidi et de Petnâge, sans avoir été directement sollicitées, reprennent la technique à leur compte pour diffuser localement de nouveaux foyers de cuisson, ajoutant ainsi un nouveau produit à la gamme de tous ceux qu'elles commercialisent déjà.

²² C'est une « conquête du savoir » (éditorial de *Carrefour africain*, février 1988).

²³ Éditorial de *Carrefour africain*, février 1988.

²⁴ *Sidwaya*, n° 1015, 1988.

Finalement, qu'il s'agisse des entreprises de formation ou des travaux d'intérêt collectif, l'obéissance à un ordre externe et le compromis qui caractérise la participation féminine au développement local semblent produire, dans un premier temps, une sorte de dilution des identités individuelles des agricultrices au profit d'une identité collective, détachée de la réalité quotidienne mais proposée comme fondement d'une solidarité active.

L'ORDRE DE LA RUPTURE ET LE RESPECT DES TRADITIONS

Si l'on reprend le contenu des représentations officielles concernant les agricultrices burkinabè, on constate qu'il y est toujours question d'une rupture, même si le terme n'apparaît pas. Rupture tout d'abord avec l'ordre antérieur, un ordre « féodal »²⁵ marqué par une certaine soumission aux hommes et un partage codifié des tâches et des savoir-faire. Ainsi par exemple, parallèlement aux entreprises de formation en milieu rural, une vaste campagne est organisée en 1988 pour développer le transfert de métiers traditionnellement masculins en faveur des femmes : maçonnerie, menuiserie, tissage²⁶. Car :

« au-delà de leurs domaines habituels d'activité, les femmes doivent savoir qu'elles peuvent faire carrière dans des secteurs de travail jusque là considérés comme non réservés aux femmes. L'affirmation de soi, prélude à l'émancipation de la femme, passe par de tels exemples »²⁷.

C'est donc au prix d'une rupture avec l'ancienne division sexuelle des tâches et des savoir-faire qu'il serait possible de construire une nouvelle identité féminine significative pour l'essor du pays. Tout en étant limité au secteur urbain, cette campagne a été largement diffusée par la radio en milieu rural. Les réactions féminines que nous avons pu recueillir dans le Yatenga expriment alors en majorité le refus d'entrer en contradiction totale avec des identités professionnelles fixées par l'histoire des groupes techniques et socialement pertinentes, puisque garantes d'une situation différenciée entre les hommes et les femmes par rapport à l'ensemble des objectifs économiques :

²⁵ Le terme « féodal » est souvent employé par la presse burkinabè entre 1983 et 1988 ; on le trouve aussi dans le *Code des personnes et de la famille* (Imprimerie nationale de Ouagadougou, 1989 : 63) : pour lutter contre « les conceptions féodales, la monogamie est consacrée comme la forme de droit commun du mariage. Toutefois la polygamie est admise dans certaines conditions ».

²⁶ Voir *Sidwaya magazine* (août 1988 : 44-45) : « Des femmes ont créé l'inédit ».

²⁷ *Sidwaya*, 1988 : 45.

« nous ne pouvons pas faire comme à Ouagadougou. Quelle femme va accepter de prendre le travail de son mari ? Quelle femme va être autorisée à le remplacer ? » ; « je ne connais pas le travail de mon mari, moi je file le coton, je ne sais pas tisser, je ne peux pas tisser car je ne suis pas homme » ; « mais si je tisse, qui va filer ? Et comment font les femmes de Ouagadougou qui tissent ? Qui a filé pour elles ? ».

On comprend ainsi que la mise en application des principes énoncés par l'État, théoriquement porteurs d'une identité nouvelle valorisée, ne s'oppose pas seulement à une éventuelle réticence des époux que l'on a pu dénoncer par ailleurs. Elle contredit en fait toute l'histoire des savoir-faire locaux et s'oppose de cette manière aux identités techniques spécifiques dans la région.

Rupture encore avec les anciennes formes d'entraide dominées par des relations aînées-cadettes : l'UFB et toutes les associations de femmes fonctionnent sur le postulat d'une solidarité totale et permanente entre femmes de toutes catégories sociales et de toutes générations. Il semble là que rien ne doive résister à une organisation collective des agricultrices, pas même les oppositions traditionnelles entre sexes, générations, lignages, quartiers ou groupes techniques spécialisés. Mais en même temps qu'il préconise une rupture avec un mode de vie passé, le discours du gouvernement relayé par la radio s'appuie sur un registre traditionnel. Ainsi, par exemple, un encadreur à Bidi inaugure l'assemblée d'une association de femmes par ces termes :

« Je demande pardon à vos maris : pour rencontrer les femmes, on doit prévenir trois ou quatre jours avant la rencontre. Si on veut rencontrer les femmes d'un village, il faut toujours que les maris soient au courant »²⁸.

Dans cette logique, l'émancipation annoncée est en partie masquée par l'énoncé d'un respect permanent de la tradition et des hiérarchies locales. Les femmes elles-mêmes s'opposent à une rupture telle qu'elle est suggérée : « Nous avons notre place, les hommes sont en tête (*taôre*) ».

Au bout du compte, et si l'on s'en tient aux différents énoncés relevés du côté des institutions comme parmi les femmes, les agricultrices burkinabè semblent se trouver aujourd'hui dans une situation aussi inconfortable qu'ambiguë ; elles doivent, en effet, gérer deux domaines de pratiques et d'expressions, l'un relevant de ce qu'on pourrait appeler à

²⁸ Il nous explique plus tard : « vous connaissez B. ? C'est lui le coordinateur du groupe-ment des femmes de ce quartier ! Je n'ai de relation avec aucune femme, je n'ai pas le droit de leur parler sans son autorisation, je dois d'abord m'adresser à lui, s'il faut réunir les femmes, le voilà à ma gauche, s'il faut transmettre, il transmet ».

la suite de LAGRAVE (1987) *le devoir naturel*, conforme à l'histoire de leurs savoir-faire, garant de leurs identités et d'une division sexuelle codifiée des tâches et des savoirs, l'autre relevant au contraire d'un *devoir militant*, caractérisé par une envergure nationale (et non plus locale) et par son détachement de toute histoire sociale et de tous champs de pratiques traditionnelles.

DES STRUCTURES DE CONFRONTATION ET D'ÉVOLUTION DES IDENTITÉS

Au-delà de cette contradiction évidente, l'observation des pratiques et l'analyse des stratégies féminines dans le cadre précis des associations permet de comprendre de quelle manière la confrontation et la confusion des identités sont aujourd'hui porteuses d'une évolution des identités professionnelles féminines. Car la mobilisation des agricultrices autour de structures associatives s'accompagne d'un mouvement important d'adhésions volontaires des femmes à quelques-uns des différents projets qui ont pu être proposés ces dernières années. Le succès d'une organisation villageoise, puis régionale, de crédit aux femmes est un exemple. De même, l'importance des revendications²⁹ et des actions menées par certains groupements féminins de Bidi pour bénéficier de terres de cultures collectives supplémentaires tend à montrer, qu'en somme, la résignation des femmes ne serait qu'apparente ou passagère, et leur incapacité à définir les objectifs d'une association féminine ne serait pas forcément synonyme d'ignorance. En fait, tout projet d'action proposé aux associations de femmes se présente d'abord comme une occasion de modifier les relations avec l'ensemble des représentants masculins d'une autorité, qu'elle soit villageoise, administrative ou foncière, puis comme un champ de pratiques nouvelles, susceptibles de transformer les conditions de travail spécialisé (commerce et artisanat féminin). L'accès aux crédits favorise ainsi, par exemple, le développement de spécialisations professionnelles, en particulier dans le domaine de la cuisine, et donne aux conditions d'exercice d'une spécialité technique plus d'autonomie. Suivant la même logique, l'organisation associative des femmes autour de projets de formation peut, dans certains cas, favoriser l'émergence de nouvelles identités professionnelles, construites sur un savoir technique acquis notamment au cours d'un stage. Celui-ci rend possible l'exercice d'une activité hors du cadre et des besoins familiaux, avec des moyens de production sous contrôle individuel et l'assurance d'une diffusion régu-

²⁹ Elles confirment l'hypothèse d'une identité d'agricultrice en mettant en valeur un univers de spécialisations techniques dans le milieu agricole.

lière de produits auprès d'une clientèle locale ou régionale. En dehors des objectifs déclarés, les projets de formation en zone rurale sont donc aussi à l'origine d'un renouvellement des modèles de relations entre agricultrices : les conditions matérielles de leur réalisation favorisent de nouveaux contacts entre paysannes de différents villages comme avec l'ensemble des institutions régionales. On constate ainsi que les femmes concernées par l'opération *Bantaare* ont développé des réseaux d'échanges et d'informations extra-villageois et s'engagent souvent plus rapidement que d'autres par la suite dans une entreprise locale de développement. Se référant à un événement commun, l'apprentissage de la lecture ou d'une technique, elles expriment à travers ce type d'engagement une solidarité fondée sur une nouvelle intercompétence³⁰. Par ailleurs, des expressions relevées couramment³¹ (« on se réunit pour causer », « on parle de l'entente dans le groupement », « on parle, on s'entend — *zems taaba* — », « si nos enfants nous trouvent dans l'entente, ils vont s'entendre comme nous, c'est le futur ») signalent, outre l'adhésion à des modèles relationnels nouveaux, l'importance donnée aux échanges pour tenter de construire une solidarité qui transcende les anciens liens et fonctionne sur d'autres signes de reconnaissance communs, d'autres codes de sociabilité. Lieux d'une prise de parole à la fois libre et sous condition, les groupements féminins figurent alors comme de nouveaux espaces publics d'expression et même de pouvoir : un pouvoir avant tout relationnel, relatif et jamais absolu, qui s'exprime entre autres « par une façon de rester imprévisible pour le partenaire [...] et par des négociations et marchandages volontaires et parfois inconscients » (SAINSAULIEU, 1988 : 456)³². Au sein de cette relation particulière avec les institutions, qui ne s'exprime souvent qu'à travers l'organisation et les activités locales des associations, chaque agricultrice doit être comprise comme un sujet rationnel, largement défini par sa capacité consciente à établir des stratégies pour maximiser ses gains économiques et sociaux. Pour finir, les stratégies féminines que révèle l'analyse des organisations associatives³³ sont aujourd'hui reconnues, aux niveaux national et international, non plus comme des déviations temporaires (BISILLAT, 1989 : 512) mais comme des actions rénovatrices, exemplaires du devoir militant et de ce fait porteuses de nouvelles identités économiques et politiques.

³⁰ Nous empruntons ce concept à SAINSAULIEU (1988).

³¹ Elles sont liées aux réponses données par les femmes au sujet des actions ou thèmes qui paraissent les plus importants dans leurs associations.

³² Dans la logique de réflexion proposée par SAINSAULIEU (1988 : 456), le pouvoir des femmes ici s'appuie sur la façon dont elles tirent de leur place, dans une structure associative particulière, les moyens de jouer un jeu personnel dans leurs relations avec les autres et, en particulier, avec les représentants extérieurs des projets de développement locaux.

³³ On en a donné une illustration dans un article précédent (MAIZI, 1991 : 89-99).

EN CONCLUSION

Le développement de spécialisations professionnelles, soutenues par des projets de crédit aux femmes ou par les structures de formation qui en sont responsables au départ, transforme les habitudes de travail. Ainsi, certaines activités féminines fortement liées au contexte familial et villageois s'en détachent aujourd'hui, et les femmes sont de plus en plus nombreuses à s'engager dans des spécialités techniques nouvelles dont les produits sont orientés vers une large diffusion commerciale. Signes d'un abandon progressif des formes de dépendances économiques et sociales traditionnelles, ces choix déterminent logiquement des conduites nouvelles face à l'autorité masculine ou, plus largement, sociale : volonté plus grande de négociation directe avec des bailleurs de fonds déjà actifs localement, sans passer systématiquement par les hommes ; volonté de gérer seules les revenus issus d'une activité rémunératrice individuelle et de les réinvestir hors de la sphère domestique dans une épargne individuelle ou dans d'autres activités. Parallèlement, l'affiliation aux structures associatives offre aux femmes les moyens de constituer de nouveaux réseaux de sociabilité et d'échanges qui sortent des cadres sociaux de la localité. Lieux privilégiés de changements techniques imposés et d'initiatives économiques soutenues, les associations féminines favorisent une évolution des pratiques, un remodelage des relations de genre et des identités puisque les agricultrices se définissent progressivement dans un univers qui ne se réduit plus à leurs villages d'origine et de résidence. Les associations féminines se présentent en définitive comme des espaces légitimes de confrontation des identités traditionnelles féminines avec les identités forgées et diffusées par l'ensemble des institutions gouvernementales. Peut-on alors juger, à la suite de KANSE (1989 : 72), la politique féminine des gouvernements qui se sont succédé entre les années quatre-vingt-trois et quatre-vingt-neuf au Burkina Faso ? La notion d'échec utilisée pour la qualifier nous semble trop radicale pour permettre de comprendre une évolution qui ne s'exprime jamais de manière immédiate et directe mais s'impose progressivement dans l'ordre des pratiques et des savoirs, comme un jeu permanent de régulation des contradictions liées à la position des femmes et à la confrontation de deux modèles idéologiques³⁴.

³⁴ D'un côté, l'économie de marché que tentent de généraliser les politiques de développement, dont on retrouve les applications au sein des structures associatives ; de l'autre, la lutte contre l'impérialisme et l'exploitation capitaliste que revendiquent les gouvernements successifs au Burkina Faso à travers ses différentes institutions centrales, l'UFB en particulier.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERT (C.), 1987 — « Une image sur papier glacé : l'agricultrice d'Agri-Sept ». In LAGRAVE (R. M.), éd. : 61-85.
- BALFET (H.), 1967 — « L'artisanat ». In : *L'organisation de la planète ; l'aventure humaine*, Paris, éditions La Grange Batelière, t. II.
- BISILLAT (J.), 1985 — La participation des femmes aux coopératives mixtes : temps et idéologie. *Revue Tiers-Monde*, 26 (102), avril-juin 1985 : 409-415.
- BISILLAT (J.), 1989 — Mots échoués sans contexte. *Cahiers des Sciences humaines*, 25 (4) 1989 : 511-518.
- DEVÈZE (J. V.), ROUVIÈRE (M.), 1991 — *Notes et études*. CCE, n° 42, 31 p.
- KANSE (M. S.), 1989 — Le CNR et les femmes : de la difficulté de libérer la « moitié du ciel ». *Politique africaine*, 33 : 66-72.
- LABAZÉE (P.), 1989 — Discours et contrôle politique : les avatars du Sankarisme. *Politique africaine*, 33 : 11-26.
- LAGRAVE (R. M.), éd., 1987 — *Celles de la terre. Agricultrice : l'invention politique d'un métier*. Paris, EHESS, 254 p.
- MAÏZI (P.), 1991 — « Le groupement féminin 6S à Gurga : pratiques et discours (Burkina Faso, Nord-Yatenga) ». In Olivier de Sardan (J. P.), Paquot (E.), éd. : *D'un savoir à l'autre ; les agents de développement comme médiateurs*, Paris, minis-tère de la Coopération-Gret, coll. Focal Coop : 89-99.
- SAINSAULIEU (R.), 1988 — *L'identité au travail*. Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, coll. Références, 477 p.
- TALLET (B.), 1989 — Le CNR face au monde rural : le discours à l'épreuve des faits. *Politique africaine*, 33 : 39-49.
- TARRAB (G.), COËNE (C.), 1989 — *Femmes et pouvoir au Burkina Faso*. Paris, L'Harmattan, 125 p.

NOTES SUR LA TRANSCRIPTION DES TERMES MOORE

La transcription des termes *moore* adoptée ici est conforme à l'orthographe généralement utilisée aujourd'hui, rendue officielle et codifiée par décret du 17 janvier 1969. Ainsi le « mossi », terme neutre anciennement utilisé, est remplacé par *mooga* au singulier, *moose* au pluriel, et *Moogo* pour le locatif.

Concernant la prononciation :

- Le [g] est toujours dur, le [s] n'est jamais « z ».
- le [gh] correspond au « r » grasseyé.
- Une nasalisation est signalée par le signe [^]. Ainsi par exemple Petnâge se dit « Petnangué ». Le [ô] et le [ê] se prononcent alors respectivement « on » et « un ».
- Le [u] se prononce « ou », le [e] doit être prononcé « é ».
- Les voyelles longues sont doublées : *naaba*.

Identité et appartenance : interrogations et réponses *moose* à propos du cas singulier de l'épileptique

DORIS BONNET*

« Il n'est pas de conscience de son identité
sans cet autre qui vous reflète ».

Jean-Pierre VERNANT (1989 : 2)

PRÉAMBULE¹

L'étude des représentations sociales et symboliques de la maladie a fait, depuis plus d'une dizaine d'années, en France, l'objet de recherche principal d'un nombre croissant d'anthropologues. Au terme de cette décennie, au moment où une terminologie associée à ce courant de recherche migre dans le langage des projets de développement sanitaire, on est en mesure d'esquisser un premier bilan de l'utilisation que font les milieux de la coopération Nord-Sud de ces travaux.

L'usage qui est fait de ces recherches se fonde sur l'idée que les « comportements de santé » des populations s'expliquent en grande partie par leurs croyances religieuses. Cette idée, qui n'est pas fautive en soi, pose néanmoins la croyance en tant qu'objet de connaissance ou en tant que savoir, et, inversement, dans certains projets de développement, en tant que source d'ignorance.

« Cette objection relativiste repose tout entière sur une hypothèse injustifiée, selon laquelle les croyances apparemment irrationnelles, religieuses et autres, sont épistémologiquement confondues [...] avec le savoir ordinaire » (SPERBER, 1982 : 67).

Des recherches sur les théories de la procréation chez les *Moose* m'avaient permis (BONNET, 1988) de distinguer ces deux processus

* *Anthropologue Orstom, 209-213 rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10.*

¹ Je remercie René Collignon et Claude Raynaud de leur lecture attentive et de leurs précieuses remarques.

(croire et savoir) : les *Moose croient* que l'enfant est le produit d'un être de brousse qui s'introduit dans l'utérus d'une femme mais ils *savent* bien, par ailleurs, que la fécondation provient des rapports sexuels. Dans nos propres sociétés, les hypothèses scientifiques des astrophysiciens n'infirmant pas, pour les croyants, la théorie biblique de l'origine de l'Homme pas plus que toute autre théorie métaphysique. L'introduction de savoirs nouveaux ne contredit donc en rien la croyance. Ceci explique la raison pour laquelle de nombreux fonctionnaires africains peuvent, d'une manière apparemment contradictoire pour l'observateur étranger, référer un fait de maladie tantôt à un savoir, tantôt à une croyance. De nombreux infirmiers de l'hôpital général de Ouagadougou *croient*, par exemple, que l'épilepsie est contagieuse ; mais lorsqu'on les interroge d'une manière livresque sur cette pathologie, ils *savent* bien qu'elle ne l'est pas.

Les études relatives aux « connaissances des populations en matière de santé » réalisées à l'occasion de projets de développement sanitaire se présentent souvent sous la forme d'enquêtes ethnographiques sur les croyances dites traditionnelles. Leur but est de distinguer les croyances et pratiques supposées avoir des conséquences négatives sur la santé des individus (l'abus de lavements intestinaux administrés aux enfants, les interdits alimentaires de la femme enceinte et des jeunes enfants, etc.) de celles qui n'entrent pas en contradiction avec les recommandations de l'éducation sanitaire. Si l'intention est louable (vouloir améliorer la santé des populations), la démarche est contestable car, là encore, la croyance est mise en équivalence avec le savoir et consécutivement supposée source d'ignorance. Certains messages sanitaires vont jusqu'à écrire : « Avant on *croit* que, maintenant on *sait* que... », postulant que l'éducation sanitaire va permettre de passer d'une croyance à un savoir de la même façon que l'ère pastorienne a cherché à reléguer la théorie hyppocratique des humeurs au rang des superstitions.

De plus, ce sophisme s'accompagne d'une illusion : celle qu'un savoir nouveau modifie non seulement les croyances mais aussi les comportements. Or, les conduites ne sont pas uniquement régies par les savoirs mais aussi par d'autres mécanismes sociaux (les conditions matérielles d'existence, les régimes politiques, etc.) et par le vécu individuel de la personne. Les campagnes contre le tabagisme des pays du Nord l'ont suffisamment démontré : il ne suffit pas d'être convaincu pour changer de comportement.

Inspirée d'une idéologie hygiéniste du XIX^e siècle européen, l'éducation sanitaire en Afrique cherche à inculquer de nouvelles règles sanitaires sans véritablement prendre en compte les fonctionnements cognitifs ainsi que les modes de vie matérielle, sociale et culturelle des populations auxquelles ces messages s'adressent.

Différencier la « croyance » du « savoir/ignorer » doit permettre de se délivrer d'un enfermement de la pensée binaire de type : ce que dit le malade est vrai ou faux, ce qu'il fait est bien ou mal. Selon une telle perspective :

« [l']univers socioculturel du malade n'est plus envisagé comme un obstacle majeur à l'efficacité des programmes et des pratiques thérapeutiques, mais plutôt comme le contexte où prennent racine les conceptions sur les maladies, les explications qu'on formule, les démarches qu'on privilégie et les attentes qui sont associées à l'évolution du processus thérapeutique » (UCHOA *et al.*, 1993 : 36).

Le destinataire du message sanitaire devrait ainsi être gratifié et non dévalorisé par le personnel de santé, comme c'est malheureusement trop souvent le cas. Les évaluations actuellement menées sur le fonctionnement des dispositifs sanitaires soulignent, à juste raison, la mauvaise qualité de l'accueil comme un des principaux critères de sous-fréquentation des services de santé (sans compter bien sûr le coût élevé des médicaments, le sous-appvisionnement des pharmacies et les problèmes d'éloignement géographique).

En dépit de postulats et d'objectifs différents, les agents de développement et les anthropologues de la santé tentent toutefois de collaborer. Mais les agents de développement sont souvent désorientés par la restitution des analyses socio-anthropologiques : elles permettent d'acquérir une meilleure connaissance du fonctionnement de la société et de la pensée symbolique mais ne se prêtent pas pour autant à une utilisation pragmatique de ces connaissances par le personnel médical. Par exemple, les enquêtes sur les itinéraires thérapeutiques des malades, réalisées afin de mieux comprendre la sous-fréquentation des services de santé nationaux, sont effectuées généralement à partir de reconstructions rétrospectives sans observation directe². Peut-on alors tirer de ces récits des conclusions sanitaires sur l'organisation des systèmes de soins sans avoir préalablement fait la différence entre un acte de parole et une action quotidienne en matière de recherche de soins ? La seule étude des discours et des représentations ne suffit pas à permettre l'identification des motivations et des intérêts des populations en matière de santé, car la narration rétrospective livre un jugement sur l'événement et non pas la réalité de l'événement. L'étude anthropologique ne doit donc pas être confondue avec l'expertise sociale qui doit adapter ses méthodes d'enquête à ses objectifs.

La modernité (urbanisation, scolarisation, etc.) conduit aussi les agents de développement à s'interroger sur la « répartition » de ces croyances

² Une exception remarquable à cet égard est l'ouvrage de John M. JANZEN (1978) : *The Quest for therapy in Lower Zaïre*.

présentées d'une manière parfois trop homogène par les ethnologues : sont-elles communément partagées par les citadins et les villageois, et quelles sont leurs différences selon les origines sociales et les niveaux de vie, etc. ? L'idée développée en anthropologie sociale est que toute société présente un syncrétisme de fait en matière de représentations. Ainsi, la société des *Moose* du xx^e siècle est-elle le produit d'un syncrétisme entre deux « univers culturels » : les Dagombas du nord du Ghana actuel, dont est issue une partie de la population des *Moose*, et les Mandingues, originaires de l'ouest (Dogons, Bissas, *Yarse*), dont certains ont été progressivement intégrés à l'organisation sociale des *Moose*. On peut parler aussi d'un syncrétisme religieux (paganisme, islam, catholicisme et protestantisme). Parfois le syncrétisme est tellement ancien qu'il est difficile d'identifier l'origine de chaque élément de la pensée. Comment savoir qu'une représentation a été introduite au xv^e siècle à l'arrivée des *Moose* ? Il est, par contre, plus aisé d'étudier aujourd'hui les différentes façons de penser un fait de maladie à l'intérieur d'une même population selon le locuteur.

CONTEXTE DE LA RECHERCHE

Une étude menée en 1986 sur l'épilepsie, à la demande du service de psychiatrie de l'hôpital général de Ouagadougou, m'a donné l'occasion de m'interroger sur la « répartition » d'une croyance — ici une théorie de la contamination par les humeurs corporelles — entre deux groupes distincts : les guérisseurs et les malades souffrant d'épilepsie de type Grand Mal.

Le recueil des informations a été mené en deux temps : les premières données ont été recueillies auprès de thérapeutes de la région de Manga, au sud de Ouagadougou. Il s'agissait d'entretiens individuels avec une dizaine de guérisseurs sur trois ou quatre séances pour chacun d'entre eux. Cependant, lorsque j'ai voulu m'entretenir avec des malades, j'ai rencontré de la part de la population une attitude d'esquive qui rendait mon enquête impossible à réaliser : à l'instar du sorcier, l'épileptique n'est-il pas toujours du village voisin ? Persistant à vouloir m'adresser directement aux intéressés, je décidai d'aller là où certains de ces malades se rendent : à l'hôpital de Ouagadougou³. Là aussi, j'observai

³ Une première enquête, à caractère sociologique et épidémiologique, a été conduite en collaboration avec le Dr Debouverie (Orstom) dans deux services de médecine où j'ai poursuivi seule la présente étude : le service de médecine générale dirigé par le Dr Tranchant et le service de psychiatrie dirigé par le Dr Mittelberg. La presque totalité des malades était *Moose*. Le travail d'enquête effectué à l'hôpital a bénéficié de la collaboration active du Dr Kabore (médecine C), de la participation des Dr Mittelberg et Ouedraogo et de celle des infirmiers du service de psychiatrie.

une attitude de « faux-semblant » telle que la décrit GOFFMAN (1975 : 58) dans son étude sur le stigmaté : le faux-semblant est le « manie-ment d'une information discréditrice pour soi-même et non révélée ». C'est, en quelque sorte, un contrôle stratégique de l'image de soi. On peut dire, bien sûr, par extension, que toute personne enquêtée manifeste un faux-semblant à l'ethnologue. Mais on peut penser que l'épileptique est conduit plus que d'autres à s'interroger sur son identité personnelle et à dissimuler, autant aux autres qu'à lui-même d'ailleurs, son stigmaté⁴. Cette procédure, selon Goffman, permet de passer de l'état de discrédité (le stigmaté est visible et le malade subit un ostracisme) à celui de discréditable (le stigmaté est caché et le malade n'est pas déprécié mais il sait qu'il peut l'être si une mauvaise chute le laisse paraître). D'où l'importance, comme le soulignent justement un groupe de chercheurs ayant travaillé sur le sujet au Mali (UCHOA *et al.*, 1993), de l'apparence physique du malade : cicatrices, brûlures, blessures diverses suite à la chute.

Tous les malades (56 sur 60⁵) avec lesquels je me suis entretenue avaient préalablement été vus par un médecin qui leur avait communiqué son diagnostic. Or, la plupart d'entre eux dès le début de l'entretien me demandaient : « S'agit-il vraiment d'une épilepsie ? » Je ne répondais jamais à cette question, leur demandant ce que leur avait dit le médecin et précisant que je ne relevais pas du personnel médical (alors que je l'avais déjà signalé en début de séance). Aminata me dit que son père est infirmier et qu'il prétend que ce n'est pas une épilepsie⁶. Une deuxième question ne manquait pas d'être systématiquement formulée : « Est-ce vraiment contagieux ? ». Cette question m'embarrassait beaucoup car je ne voulais pas m'engager dans une démarche d'information sanitaire.

La confrontation « en prise directe » à la souffrance de l'autre me désarçonnait souvent. Il m'était difficile, parfois, de ne pas « me mettre à la place de l'autre » et de ne pas être tentée d'intervenir de la même façon que ce que je dénonçais plus haut (: tout cela est faux, vous pouvez bien sûr avoir des rapports sexuels et allaiter votre enfant). Je trouvais un moyen terme non satisfaisant car à mi-chemin de la participation et de la distanciation, en rapportant le discours des médecins sur la non-contagiosité de la maladie et sur la possibilité de maintenir des relations sexuelles et d'allaiter. Des malades qui ne s'étaient pas exprimés

⁴ Je n'inclus pas d'autres types de dissimulations (homicide, notamment) que j'ai pu rencontrer auprès des malades.

⁵ Six malades du service de psychiatrie n'ont pas été retenus car leur état rendait toute communication verbale trop difficile.

⁶ La jeune fille n'avait que des crises morphéiques.

depuis le début de l'entretien, laissant la parole à leur accompagnateur, se redressaient soudainement et commençaient à me parler après cette discussion. L'observation passive de la douleur de l'autre continuait de m'être de plus en plus intolérable, même si je tentais d'analyser le recueil de mon information au fur et à mesure de l'enquête pour me permettre de retrouver une distanciation psychologiquement plus confortable.

Un jour, le Dr Kabore qui suivait de très près mon travail me révéla que mes entretiens avaient, à mon insu, des effets thérapeutiques sur ses patients (diminution de l'anxiété, amélioration de la qualité de communication) ; je les faisais parler de leur vécu, de leur maladie pendant environ trois quarts d'heure pour chacun d'entre eux, ce que lui-même n'avait pas le temps de réaliser étant donné son trop grand nombre de consultants. Cette réflexion, loin de me satisfaire, me déconcerta totalement car, malgré mes efforts d'ordre éthique, j'occupais une place de thérapeute que j'avais refusée depuis le début. Cette information me révélait une intersubjectivité que l'ethnologue se garde bien de révéler dans ses travaux, si ce n'est dans des journaux de terrain rarement exploités ou sous la forme de procédures biographiques littéraires. Je n'étais pas préoccupée de livrer mes sentiments personnels ; je voulais comprendre l'interaction enquêteur/enquêté sans en faire pourtant mon objet d'étude à la manière des sociologues américains à la suite de l'école de Chicago (ethnométhodologie, interactionnisme symbolique) ou des anthropologues français comme Jeanne Favret-Saada par l'analyse des problèmes relationnels du chercheur (implication, déontologie, etc.). Les sociologues qui travaillent aujourd'hui auprès de malades dans les structures hospitalières africaines sur le sida (comme Laurent Vidal, par exemple) ne peuvent faire également l'économie de ce type de questionnement. La situation que j'avais provoquée (entretien biographique dans un contexte hospitalier) avait des effets que je n'avais pas planifiés. Je mesurais ce que je savais déjà par une étude ancienne sur les proverbes *moose* (BONNET, 1982) mais sans y avoir été directement impliquée : l'importance du contexte d'émission de la parole. Le même entretien en zone rurale au domicile du malade aurait-il eu, aussi, des effets thérapeutiques ?

RECONNAÎTRE LA MALADIE

Pour la plupart des thérapeutes interrogés, le signe essentiel de reconnaissance de la maladie est l'aspect répétitif de la crise (par opposition à la crise convulsive de l'hyperthermie ou de l'accès pernicieux). Plus que la convulsion, c'est la chute brutale de la personne qui est considérée comme étant de l'ordre du *kisenkiri* (onomatopée intraduisible).

Les crises morphéiques⁷ sont rarement identifiées comme étant une épilepsie. Pour d'autres guérisseurs, le *kisenkiri* se reconnaît non seulement à la chute et à la fréquence des crises mais aussi et surtout à l'émission de bave.

Les guérisseurs décrivent la crise d'épilepsie en quatre phases. La première consiste en une série de prodromes appelés « la maladie se lève » : l'absence, appelée *zonga* (l'aveugle) ou *kom ti nem* (donne que je vois), des crachats, des frottements de doigts, le hoquet, un état anxieux. Puis vient la convulsion proprement dite appelée « la lutte » avec révulsion des yeux. L'excrétion des humeurs corporelles (écoulement de salive, émission d'urine, flatulences), la troisième phase, est considérée comme la plus importante de par son caractère contaminateur. Enfin, vient un temps d'apaisement.

Sur 50 malades interrogés à l'hôpital, 20 disent qu'ils savent avoir un *kisenkiri*, 16 pensent qu'ils ne souffrent pas de cette maladie, 14 ne savent pas (alors que le diagnostic leur a été donné). La grande majorité d'entre eux déclare avoir un *kisenkiri* « parce qu'un thérapeute l'a dit » (guérisseur, infirmier, médecin). Les critères d'identification sont présentés en négatif comme s'ils tentaient de remettre en cause le diagnostic thérapeutique. Ainsi, le père d'un malade déclare que « la bave de son fils n'étant pas moussante mais gluante lorsqu'il a une crise, il ne peut s'agir d'une épilepsie ». D'autres se réfèrent à l'inefficacité du traitement pour invalider le diagnostic : « puisque le traitement n'a pas eu d'effet, cela veut dire que ce n'est pas un *kisenkiri* ». Enfin, d'autres encore prétendent ne pas avoir d'épilepsie « puisque l'entourage n'est pas contaminé » ou qu'il s'agit d'« une crise de paludisme mal traité ». La facilité avec laquelle les malades remettent en cause le diagnostic du thérapeute (tous systèmes confondus) et non pas le traitement peut aussi s'expliquer par l'ostracisme que va subir le malade si le diagnostic est confirmé.

L'élaboration du diagnostic des guérisseurs repose sur une logique d'exclusion. L'efficacité du traitement, à l'opposé des propos des malades, n'est jamais remise en cause. Le contact avec le feu au moment d'une crise est censé assécher le principe vital de l'épileptique et ne plus le rendre réceptif à un traitement. Le malade devient incurable. Les guérisseurs posent d'ailleurs systématiquement cette question au consultant avant d'engager un traitement. S'il n'y a pas eu de contact avec le feu et que le médicament n'a pas d'effet positif, on ne considère pas que le remède est inefficace, on pense qu'il ne s'agissait pas d'une épilepsie. Ce type de raisonnement s'observe aussi dans l'explication des maladies infantiles. Si un enfant est protégé contre la maladie de

⁷ Ce terme médical désigne les crises qui ont lieu pendant le sommeil.

l'oiseau (convulsions faisant songer à un accès pernicieux) et que, malgré cela, l'enfant convulse, l'interprétation risque de s'orienter vers d'autres causes telles que la maladie du lièvre ou de l'hippocrate (selon aussi l'âge de l'enfant⁸). On ne dira pas que le traitement préventif n'a été d'aucun recours. Selon eux, la cause avait été mal identifiée : il ne peut s'agir que d'un jeteur de sort. Car toute épilepsie donnée par un sorcier (mais d'une manière instrumentale) ne peut recevoir aucun traitement.

Lorsqu'on leur demande de décrire leur maladie, les malades reposent la question « mais s'agit-il vraiment d'une épilepsie ? ». La plupart d'entre eux évitent de se déclarer publiquement épileptiques. Si leur maladie ne se révèle pas par des crises diurnes fréquentes, ils la cachent à leur voisinage. Ceux qui ont des crises uniquement morphéiques n'en informent généralement pas leur entourage (voisins, collègues de travail). Daniel, accompagnateur de son épouse épileptique, se plaint qu'elle fait état de ses crises à l'entourage alors que celles-ci n'ont jamais lieu en public. Les familles protectrices adhèrent au faux-semblant de leur parent, tandis que les familles rejetantes « divulgent » la maladie aux voisins et amis.

Lorsqu'on interroge les malades sur leur affection en général, ceux-ci parlent dans un premier temps des troubles associés à leur maladie dans leur vie courante (perte de la mémoire, migraines, amaigrissement, état dépressif, agressivité). L'accompagnant du patient intervient parfois pour signaler ou pour insister sur les troubles du comportement.

La description des prodromes n'est pas évoquée spontanément mais les réponses données sont plus précises que celles des guérisseurs : bourdonnements d'oreilles, mouvements oculaires, « symptômes du paludisme » (céphalées, nausées, vomissements, douleurs articulaires), difficultés respiratoires, goût d'amertume dans la bouche, effrois injustifiés, cris, toux, hypersalivation, états d'apathie ou au contraire d'agressivité, gestes incontrôlés (agitation d'un bras ou de la tête, tremblements des mains, mouvement forcé des yeux d'un côté), sensations diverses (« corps chaud » ou au contraire refroidissement, lourdeur d'un membre, visage boursoufflé ou corps gonflé, crampe musculaire, faiblesse des membres, vertiges, émanation d'odeurs nauséabondes, déchaussement de dents).

Certains malades interrogés ont des visions qui précèdent la crise généralisée. Ainsi Mamadou, vingt-sept ans, après un mouvement de tête vers la droite, aperçoit un individu de sexe masculin, de très haute taille, vêtu de noir et qui reste immobile. « Si je continue à tourner la tête je ne vois plus la personne et la crise commence ». Parfois, il distingue

⁸ 0-2 ans : lièvre ; 2-5 ans : hippocrate.

plusieurs personnes habillées de blanc, de noir ou de rouge, dialoguant entre elles mais de manière incompréhensible. Moussa, dix-sept ans, voit des hommes habillés de blanc qui le font tomber.

De nombreux malades se plaignent des troubles qui suivent la crise : sensation de fatigue, état de prostration, mutisme, agitation ou agressivité, paralysie partielle, amnésie, manque d'appétit, douleurs articulaires, migraines, contractions des mâchoires ou du cou, maux de dos, difficultés respiratoires, accélération du rythme cardiaque, et diverses plaintes somatiques, sans oublier les plaies et les blessures consécutives à la chute.

Le malade, pour des raisons compréhensibles (amnésie), ne fait aucun commentaire sur sa crise. Les accompagnants ne sont guère plus descriptifs, peut-être par pudeur vis-à-vis du malade présent au cours de l'entretien ou à cause de la peur que la crise comitiale provoque sur l'entourage.

LÀ OÙ L'IDENTITÉ DE LA PERSONNE S'ALTÈRE

La chute du malade représente une altération de la conscience, un passage de la conscience à l'état de veille. Matthieu dit qu'à chaque crise « il meurt et reprend connaissance ». Sibiri, quant à lui, « vit entre deux mondes ». Jean-Marc « saute comme un animal à chaque crise ». À ce titre, on peut se demander si l'épileptique est comparable au rêveur, au sorcier, au magicien et à certains devins dont l'âme est susceptible de voyager et de défier l'ordre spatiotemporel du monde. Par exemple, dans les cas de sorcellerie, le signe qui permet d'attester des pouvoirs de sorcellerie d'une femme est précisément son état de conscience. Pour le vérifier, on tente de la réveiller durant son sommeil. Si elle ne réagit pas à l'appel, la preuve en est donnée. On dit qu'elle n'a qu'un corps-viande, autrement dit dont l'âme s'est absentée pour « aller travailler » (soit manger d'autres âmes). Le comateux est aussi en état de veille. Mais alors que l'énergie vitale du comateux et du rêveur comme celle de la sorcière se dissocient du corps humain, celle de l'épileptique n'acquiert aucune autonomie par rapport au corps. La théorie de l'âme voyageuse qui échappe à tout contrôle social ne s'applique donc pas à l'épilepsie. L'accent est davantage mis sur la détérioration d'une autre composante de la personne appelée *yam* en *moore*, symbole du contrôle de soi, de la mémoire, du désir, de la volonté et de l'intelligence. Du point de vue de l'économie des rapports entre les composantes de la personne, l'épileptique serait alors plus proche du possédé comme du fou que du devin, du magicien ou du sorcier. La distinction entre *yam* et *siiga* est fondamentale. Le *siiga* est une force à la fois physique, psychique et spirituelle ; une énergie mécanique et symbolique ; sujet et

objet de sorcellerie (*witchcraft*) ; en relation d'appartenance à un autre, qu'il s'agisse d'un élément de la nature (une étoile) ou d'un animal totémique, tout en étant en propre à la personne. Le *siiga* est précisément l'âme voyageuse du sorcier, du devin, et du magicien lorsqu'il emprunte les éléments atmosphériques pour se déplacer. Par contre, le *yam* ne quitte pas le corps humain. Il est associé à la bile (tandis que le *siiga* l'est au sang) ; il peut être objet de magie instrumentale (*sorcery*). Dans le maraboutage ou la possession par les génies, c'est généralement le *yam* qui est agressé. L'individu est sous le contrôle du sorcier ou du génie. Il n'est plus maître de son corps et de ses pensées. Il est manipulé, mais sa vie n'est pas en danger physique comme dans le cas des agressions par le *siiga*. Cependant, certains thérapeutes soulignent des interférences possibles entre *yam* et *siiga*, la détérioration de l'un pouvant avoir des effets sur l'autre comme la sorcellerie instrumentale peut devenir dévorante. Mais la dévoration est lente et progressive ; elle n'est pas brutale comme celle qui attaque directement le *siiga*.

UNE CAUSALITÉ DIFFÉRENTIELLE

L'origine de l'épilepsie proviendrait, selon les guérisseurs et devins, de la consommation ou de l'absorption fortuite de la salive d'animaux tels que le chat et le margouillat. On recommande ainsi de ne pas manger les restes d'aliments consommés par le chat. En fait, la maladie proviendrait du cerveau (*kalkoto*) de l'animal. Notons que dans les représentations du corps, la salive est censée être produite dans le cerveau. Chez les Lobis du Burkina (CROS, 1991), la hyène transmet la maladie par contact avec son urine ou sa salive ou par ingestion de l'animal. En Ouganda, on pense aussi que le margouillat est responsable de l'épilepsie. Au Sénégal, le chien est considéré comme étant à l'origine de l'épilepsie. Cette interprétation s'intègre donc à un système de pensée général en Afrique, où l'on attribue aux animaux sauvages et/ou domestiques une grande partie de la pathologie. Néanmoins, cette cause initiale n'est pas prépondérante dans le discours des spécialistes. Elle joue plutôt un rôle de « réservoir naturel », à l'origine d'une chaîne de transmission dont le vecteur serait les flatulences ou le plus souvent la salive humaine écoulée durant la crise comitiale. Pour les thérapeutes, l'épilepsie est donc une maladie contagieuse (*ba-longre*, littéralement : « maladie qui se communique »). La salive d'un épileptique est ainsi extrêmement redoutée. En principe, la contamination se réalise uniquement durant la crise mais le rejet social que vivent ces malades, comme on le verra plus loin, laisse penser qu'il existe toujours un doute au niveau de la contagiosité permanente des épileptiques dans la vie

courante. Pour plusieurs guérisseurs, une mouche qui s'est posée sur la bouche du malade durant sa crise peut contaminer un être humain.

Les *Moose* considèrent qu'un épileptique est susceptible de communiquer la maladie à son conjoint par les relations sexuelles. L'écoute des malades a permis de constater une divergence d'opinions et d'attitudes vis-à-vis de ce problème. Tous les guérisseurs ne s'accordent pas, non plus, sur ce point. Pour nombre d'entre eux, la contamination ne s'effectue que « si les sangs se correspondent », notion fréquemment évoquée dans les conceptions relatives à la fécondité d'un couple.

La transmission peut également s'effectuer entre une mère et son enfant, à partir du sang placentaire. On parle alors de maladie que les informateurs traduisent par « héréditaire » (*ba-singre*, littéralement : « maladie qui a un début »). Cette contamination est aussi, selon les *Moose*, consécutive au « travail du sang » (*yaa zim tumde*). Le lait maternel peut également transmettre la maladie. Cette notion d'hérédité semble s'appliquer à la relation mère/enfant ; aucune transmission en ligne paternelle n'a été évoquée au cours de l'enquête. Ces mécanismes de contamination mère/enfant (grossesse, allaitement) font songer aux principes de transmission de la sorcellerie entre les mêmes partenaires.

Les flatulences, la salive, le sang, le sperme et le lait maternel sont donc, dans les conceptions locales de la maladie, les principales humeurs corporelles qui transmettent la maladie soit entre conjoints, soit entre une femme et son enfant.

Les mécanismes de transmission sont considérés comme « naturels ». Selon les thérapeutes interrogés, des personnes malveillantes peuvent utiliser la bave d'un épileptique pour contaminer un ennemi, généralement l'enfant d'une coépouse, par l'intermédiaire d'une bouillie de mil ou d'une boisson à base de farine de mil dans laquelle la salive a été délayée.

Lorsque l'épilepsie n'a pas pour origine une contamination avec un animal ou un individu épileptique, elle peut provenir, pour les guérisseurs, d'une ancienne maladie mal traitée : le *soamba* (lapin), le *wil-pelgo* (hippotrague) et le *liula* (oiseau), maladies infantiles à symptômes convulsifs, sont les plus fréquemment citées. Il y a ici l'idée que le *kisenkiri* a une origine dans l'enfance mais, là aussi, par contact avec le monde animal.

Les rythmes lunaires sont très souvent cités comme facteurs déclenchants des crises comitiales. La nouvelle lune (*ki-ponsgo*, en *moore*, c'est-à-dire « lune pourrie ») est censée provoquer les crises des épileptiques et aussi celles des malades mentaux.

La dimension évolutive de la maladie a une grande importance dans le cas de l'épilepsie. Les *Moose*, comme de nombreuses sociétés afri-

caines, considèrent qu'on peut avoir une maladie latente sans que celle-ci ne se révèle un jour à la personne. Ainsi, le guérisseur Barama cite le cas d'un enfant qui « aura » l'épilepsie à l'âge où sa mère a eu sa première crise. Lamoussa pense qu'elle a gardé la maladie dans son ventre plusieurs années avant que les premières crises ne se manifestent. Ces idées sont aussi communes aux conceptions de la fécondité. On considère ainsi que la femme a un certain nombre d'enfants dans son ventre et que tous ne sortiront pas. Bien avant cette enquête, un devin me dit « avoir sept enfants dans mon ventre, mais que Dieu ne me donnerait que deux garçons » ! Comme il existe une fécondité virtuelle et une fécondité réelle, il y a des maladies virtuelles et des maladies effectives : la maladie est dans le corps mais asymptomatique. Cette idée fait singulièrement songer à la notion de « porteur sain » de notre médecine.

Lorsqu'on interroge les malades sur les causes de leur maladie, ceux-ci retracent spontanément et brièvement leur itinéraire thérapeutique afin d'évoquer les différentes origines que les uns et les autres ont attribuées à leur affection.

Ceux qui nomment leurs troubles « vertiges » (*ba-sobdo*, littéralement : « maladie du vent » ou *ni-yilenga*, littéralement : « corps qui tourne ») ont généralement des explications naturelles de la maladie (effets de la nouvelle lune, conséquences d'un accès palustre).

De nombreux malades font référence au *soamba* (lapin), au *wil-pelgo* (hippotrague) et au *liula* (oiseau) comme origines de leur état actuel.

D'autres, enfin, pensent que leur affection leur a été donnée par un agent extérieur (génie ou sorcier). Sur cinquante malades, sept considèrent que les mauvais génies (*kinkirs-wense*, *zin-demba*) sont à l'origine de leur maladie et six l'attribuent à un jeteur de sorts. Dans les deux cas, il s'agit d'une attaque du *yam*. Pour un malade, l'agression du génie s'apparente à un phénomène de possession familiale en ligne maternelle (*kinkirs-baga*).

Les personnes interrogées donnent en moyenne deux interprétations successives de leur maladie. Celles-ci leur ont été communiquées par la famille qui a consulté plusieurs devins et/ou thérapeutes. Seuls deux malades ont proposé trois origines différentes, mais néanmoins relevant de la même catégorie (*soamba*, *liula*, *wil-pelgo*).

On peut s'étonner d'une perception relativement mécanique de l'épilepsie contrairement à d'autres populations ouest-africaines et même voisines des *Moose*. L'agent pathogène, pour les guérisseurs, est rarement un esprit surnaturel (génie) comme dans d'autres sociétés, où l'on considère prioritairement que la crise comitiale représente un état de possession par un esprit. Les Bissas, par exemple, pensent que l'épilepsie est interprétée comme une copulation du malade avec des esprits

de brousse. Des travaux antérieurs sur le paludisme (BONNET, 1990) m'avaient déjà conduite à faire cette remarque. La poursuite de mes recherches a donc confirmé cette vision relativement mécaniste de la transmission des maladies chez les *Moose*. Il paraît pertinent maintenant de s'interroger sur les raisons qui motivent une société à privilégier un modèle causal plutôt qu'un autre. D'ores et déjà, si l'on reste à l'intérieur de la société *moose*, le discours est plus mécaniste chez les guérisseurs que chez les malades⁹. Et il l'est davantage encore chez les musulmans et les migrants que chez les animistes des campagnes. Les thérapeutes insistent davantage sur la contamination par les humeurs du malade (et les risques de la contamination), tandis que les malades évoquent la contamination par les animaux, les sorciers ou les génies. Lorsqu'on parle du *kisenkiri* aux guérisseurs, leur diagnostic semble rédhibitoire, alors que les malades sont toujours dans le doute par rapport à leur maladie puisqu'ils n'en guérissent pas. Une question nous a été d'ailleurs régulièrement posée par les malades : « est-ce qu'on peut guérir ? ». Car « normalement », identifier une maladie et en trouver la cause, c'est déjà en guérir. Or, ce raisonnement n'est plus valable dans le cas de l'épilepsie. Cet état de fait déroute et désarme les malades qui ne comprennent pas pourquoi le traitement traditionnel n'a pas eu d'effet si l'on a réellement identifié leur maladie. Ils en déduisent donc, dans de nombreux cas, qu'il ne s'agissait pas de l'épilepsie.

Pour les médecins de l'hôpital, il s'agit d'une maladie dont le traitement est connu, facile d'accès, disponible en pharmacie, mais onéreux sur la durée puisqu'il est souvent donné à vie. Les malades ne répugnent pas à venir consulter à l'hôpital mais admettent difficilement l'idée d'être traité jusqu'à la fin de leur vie. L'aspect économique est important mais n'est pas essentiel. L'idée qu'on ne guérit pas d'une maladie est difficilement tolérable et laisse le sujet dans une quête de soins non résolue. Le patient continue de chercher le médicament qui guérit et prolonge ainsi son itinéraire thérapeutique.

IDENTITÉ ET SURVEILLANCE SOCIALE

L'épilepsie, comme de nombreuses maladies, relève de plusieurs modèles interprétatifs (maladies à étiologie animale et maladies transmissibles par humeurs corporelles) où sont incluses à l'intérieur de chaque modèle d'autres pathologies. L'étude des modèles sous-tend celle des systèmes de pensée et permet de ne pas appréhender la pen-

⁹ Une étude antérieure sur les représentations de la fécondité (BONNET, 1988) m'avaient aussi permis de relever un discours beaucoup plus mécaniste de la part des accoucheuses que des devins sur un même sujet.

sée médicale indigène sous la forme d'un dictionnaire du savoir médical local. L'épilepsie est donc, chez les *Moose*, un paradigme des maladies transmissibles par humeurs corporelles et par contact avec un animal. Contrairement à d'autres populations d'Afrique subsaharienne qui attribuent l'épilepsie aux esprits de brousse, les *Moose*, comme on l'a vu plus haut, privilégient un modèle explicatif basé sur une théorie de la contamination et des contacts. Certes, le « vecteur » d'origine est un animal de brousse, et l'on sait que tous les animaux sont plus ou moins des esprits de brousse. Mais cet animal est présenté comme étant à l'origine d'une chaîne de transmission dont on ne connaît plus le point de départ. On peut mesurer l'importance que peuvent avoir pour nombre d'Africains les origines présumées du sida par le singe puisque la contamination de l'homme par l'animal correspond à un schéma de pensée traditionnel et redouté.

L'épilepsie pose dramatiquement la question de l'identité du sujet. Elle interroge le groupe social sur le lien que le malade est susceptible d'entretenir avec le monde des génies ou sur les raisons de sa proximité avec le règne animal. Une étude sur les enfants assimilés à des génies (BONNET, 1994), généralement pour cause de malformation, a montré qu'à chaque naissance se pose la question de la nature humaine de l'être qui vient au monde : s'agit-il d'une personne ou d'un être surnaturel ? À quelle catégorie appartient l'enfant ? Faut-il le renvoyer dans l'autre monde ou le garder ici-bas ?

La maladie pose non seulement la question de l'identité sociale mais aussi celle de l'identité individuelle des malades. Elle renvoie fondamentalement à l'image de soi et à l'altérité : il est effrayant pour tout individu de voir l'autre en crise et il est insupportable pour le malade amnésique par rapport à ses crises de type Grand Mal d'imaginer son corps en convulsion.

La contamination ne se rapproche pas d'une contagiosité au sens où nos médecins l'entendent car il n'est jamais signalé, dans les propos des informateurs, que l'animal soit véritablement malade. C'est le contact avec l'animal plus que l'animal en soi qui est pathogène ; c'est-à-dire le mélange de deux ordres qui ressortissent à deux catégories distinctes : l'animal et l'humain. Cette représentation évoque l'idée de la nécessaire séparation des genres et des groupes qui s'illustre dans le mythe d'origine des *Moose* : Dieu-Wende épouse sa sœur-Tênga qui n'engendre que des êtres gémeaux, génies de brousse que Dieu a visuellement séparés des humains mais qui continuent à s'introduire dans notre monde par une métamorphose humaine (la procréation ou la possession) ou animale. Seuls certains magiciens et les sorciers ont le don de voir l'au-delà et de se métamorphoser en animaux, de passer d'une catégorie à une autre.

Les représentations collectives relatives à cette théorie des genres s'associent à travers les humeurs corporelles à une théorie des contacts (ne pas toucher la salive d'un épileptique, ne pas être en relation avec son sperme, son sang ou son lait pour une femme, etc.) et, consécutivement, à « une division du monde en lieux interdits, ouverts et réservés » (GOFFMAN, 1975 : 102).

L'épileptique, assimilé à un être impur, est soumis à une surveillance sociale constante¹⁰. Souvent il a, lui-même, le sentiment de menacer les autres de par son existence. Il est, à ce titre, assimilable à d'autres êtres souillés : par exemple le *yaglentiiga* (littéralement : « accroché à l'arbre »), suspecté d'avoir eu une relation sexuelle avec un animal (une ânesse) ou ayant un ancêtre agnatique qui, par cet acte, aurait « contaminé » son lignage jusqu'à la perte du souvenir de l'acte originel. Ces individus sont exclus des rites sacrificiels, de l'alliance matrimoniale avec des lignages « non contaminés », de tout accès à toute forme de pouvoir et autrefois d'un enterrement, raison pour laquelle ils étaient ainsi nommés puisque leurs corps restaient suspendus à un arbre. Dans les deux cas (épileptique et *yaglentiiga*), il y a contact avec les animaux, soit par voie digestive (avoir ingéré la salive), soit par voie sexuelle. Dans les deux cas aussi, il y a la crainte de devenir ce que l'on a mangé ou ce avec quoi on a copulé. Ceci pose la question de la nature de ce qui est transmis. Attraper une maladie, c'est prendre le risque de recevoir aussi la nature de ce mal : un don médiumnique ou un pouvoir de sorcellerie. La littérature ethnographique relate de nombreux cas d'ensorcelés devenus à leur insu sorciers par le lait maternel. De quelle construction sociale s'agit-il ? Est-ce la maladie qui transmet un pouvoir ou est-ce le pouvoir qui utilise la maladie pour être transmis ? Certaines affections *moose* sont, par exemple, l'expression de la transmission en ligne maternelle d'une alliance à des génies familiaux. Lorsque la personne reçoit en héritage la charge du culte familial, l'héritier a une crise qui se calme dès que la transmission est reconnue par le groupe à la suite de rituels spécifiques. La maladie, dans ce cas, est un support de transmission de l'identité lignagère. Cependant, il est parfois difficile de distinguer la nature de la crise (un « réel » état pathologique ou un héritage de culte de génies). Mais s'interroger de cette façon, c'est dissocier ce qui ne l'est pas dans l'esprit des populations.

Dans le même ordre d'idées, les *Moose* considèrent que la meilleure façon de guérir est de communiquer sa maladie à quelqu'un : une per-

¹⁰ Il faut différencier l'exclusion sociale par malédiction et bannissement, à la suite d'une infraction à l'ordre social (inceste, vol, crime, etc.), de l'exclusion symbolique consécutive à un problème d'identité (état d'impureté, défiance du genre humain des malformés à la naissance, pouvoirs supranormaux non tolérés par la société, etc.) .

sonne ou un génie parfois matérialisé par une fourmi. Des rites thérapeutiques peuvent ainsi avoir lieu sur des fourmilières de façon à se débarrasser de la maladie. Les *Moose* disent d'ailleurs que « l'épilepsie ne se vend pas au marché », autrement dit il faut s'en débarrasser. Un des guérisseurs rencontrés à qui je citais cet adage a ajouté, fidèle à son rôle de protecteur social : « oui, mais la femme que tu épouses, c'est au marché que tu la rencontres et son épilepsie, c'est ton enfant qui l'aura ».

L'OSTRACISME

L'épileptique est vécu par la majeure partie de la population comme un « objet phobique ». Sa vie sociofamiliale se structure donc sur des relations d'évitement. Étant donné l'imprévisibilité de la crise, l'évitement du contact est constant. On a vu déjà que l'aspect public de la crise est un élément déterminant dans les réactions de l'entourage. La principale souffrance exprimée par les malades est le « manque de considération » et la « mise à l'écart » des amis.

Les adultes, lorsque les crises se déroulent sur leur lieu de travail, perdent souvent leur emploi sans que, semble-t-il, ils puissent (ou qu'ils songent à) avoir des recours juridiques. Benjamin dit ne pas travailler « car il s'occupe tout le temps de sa maladie ». Les malades qui bénéficient d'un arrêt ou d'une diminution du rythme des crises à la suite d'un traitement médicamenteux parviennent ainsi à se comporter plus ou moins comme ceux qui n'ont que des crises morphéiques.

Pour la plupart des enfants, la maladie entraîne un arrêt de la scolarité. Le comportement moqueur des camarades d'école n'est pas toujours jugé responsable de ce retrait mais plutôt les troubles somatiques associés à la maladie (migraines, pertes de mémoire, difficultés à se concentrer). Dans un pays où les frais de scolarité sont élevés par rapport au niveau de vie, on ne maintient pas à l'école un enfant qui fait preuve d'une diminution de ses capacités intellectuelles. Certains enfants sont éloignés de leur mère par protection envers les cadets. Idrissa, sept ans, a été retiré de la case de sa mère, sur l'ordre de son père, dès les premières crises. Il dort avec son père qui l'a, par ailleurs, retiré de l'école.

Les difficultés à se marier sont fréquentes. André, épileptique, se plaint des difficultés qu'il a à marier ses trois filles à cause de sa maladie¹¹. Lui-même, dit-il, n'a pu se marier « qu'à une amie d'enfance qui ne

¹¹ Cette information est la seule qui permet de suspecter une transmission en ligne paternelle.

craignait pas la contagion puisqu'elle me fréquentait depuis son jeune âge ». Suzanne refuse, au contraire, de se marier alors qu'elle a eu deux grossesses illégitimes successives. Elle refuse aussi de s'occuper de ses deux enfants qu'elle a confiés à sa mère de crainte qu'ils ne deviennent à leur tour épileptiques. On rencontre souvent des mères de famille épileptiques qui refusent de s'occuper de leurs enfants, et surtout de les allaiter, afin de ne pas leur communiquer la maladie. L'abandon des enfants au profit d'une parente est vécu comme une mesure de protection à l'égard de ceux-ci.

Les ruptures d'alliances matrimoniales ne sont pas rares. Sibri a vu ses trois épouses successives fuir le domicile conjugal : « je les avais pourtant prévenues car elles ne craignaient pas la contagion, mais elles n'ont pas supporté l'isolement dans lequel leur famille respective les a mises ». Kabre, dont l'épouse a fui avec son enfant, n'ose pas le réclamer alors que la loi coutumière l'y autorise. Il est ainsi fréquent d'observer des situations où le malade s'exclut de lui-même du groupe familial et social.

Lorsque l'épilepsie survient tardivement (vers trente ou quarante ans), on constate une interruption des rapports sexuels entre époux, souvent à la demande du malade qui décide de s'abstenir par crainte de contaminer son conjoint.

L'isolement au moment des repas est assez communément observé¹². Simon, huit ans, ne mange qu'avec ses frères utérins qui restent dans la plupart des cas solidaires devant la maladie (rejet des germains non utérins). La coépouse de sa mère refuse qu'il mange avec ses propres enfants. Certains épileptiques ont une vaisselle personnelle. Quelquefois, les malades continuent de manger dans les mêmes plats que leurs consanguins mais ils évitent les repas entre amis. Des femmes épileptiques perdent le droit de préparer les repas à leur époux et aussi à leurs enfants. On imagine la situation d'humiliation dans laquelle elles sont par rapport à la coépouse qui assure toutes les tâches domestiques. Bintou, qui ne pouvait ni préparer les repas de ses enfants ni même dormir avec eux (ceux-ci étaient dans la case de la coépouse), a l'autorisation maritale, depuis la prise régulière du phénobarbital, de s'occuper de ses enfants.

Peu de malades interrogés déclarent posséder pour faire leur toilette quotidienne d'une bassine individuelle. Le lavage de leur linge n'est jamais, non plus, effectué séparément de ceux des membres de la cour.

¹² Les épileptiques ne sont pas soumis dans la vie courante à des interdits alimentaires sauf à l'occasion de certains traitements traditionnels.

D'autres malades n'ont pas le droit de se rendre au marché ni aux cérémonies religieuses. Lamoussa se plaint de ne pouvoir aller aux prières collectives de la mosquée.

Enfin, les malades épileptiques ne sont généralement pas enterrés dans les cimetières villageois. Ils subissent le destin *post-mortem* des décédés de « mort violente » (pendaison, noyade, accident de la route, foudroiement) qui n'ont, de plus, jamais le privilège de se « réincarner » (*segre*) chez un de leurs descendants. Selon certains informateurs, les épileptiques décèdent souvent à la suite d'un accident provoqué par une crise (noyade, chute d'arbre, accident de la route, etc.). Ce serait la raison pour laquelle ils seraient enterrés de la même façon que les décédés de mort violente : c'est-à-dire sur le lieu du décès. Leurs habits sont enterrés avec eux ; leurs biens sont brûlés et la cendre est jetée en brousse.

On peut se demander si l'épileptique autrefois n'était pas soumis à une mise à l'écart physique au même titre que le syphilitique. Des enquêtes effectuées par le Dr Debouverie (*comm. pers.*) à Gourcy et par Bruno Martinelli (*comm. pers.*) dans le nord du Yatenga attestent de l'utilisation du terme *moore da-pore-banga* (la maladie de la maison de derrière) respectivement pour l'épilepsie et la syphilis, terme que j'ai moi-même rencontré dans la région de Pissila à l'occasion des périodes menstruelles des femmes. Or, jadis elles étaient, comme chez les Dogons encore aujourd'hui, mises en « huitaine » dans des cases à l'écart de leur unité domestique.

UNE CONFIGURATION FAMILIALE

Les guérisseurs acquièrent la connaissance du traitement de l'épilepsie soit, disent-ils, par achat auprès d'un autre thérapeute, soit par héritage, généralement par le père ou le frère aîné, qui lui-même l'a acheté à un guérisseur¹³. Or, la biographie de plusieurs d'entre eux révèle que l'origine de l'achat s'effectue à l'occasion de l'épilepsie d'un parent. Le guérisseur dit « avoir cherché » le remède qui pouvait guérir son parent et qu'à la suite de cet événement il est devenu thérapeute. Ainsi, le guérisseur de B. a reçu la connaissance du traitement de l'épilepsie par son père qui lui-même l'avait héritée de son père qui l'avait « achetée » à un berger peul pour soigner le fils épileptique de sa sœur.

¹³ Je ne développe pas ici les dons de guérison obtenus à la suite d'une communication avec les esprits de l'au-delà parce qu'aucun guérisseur consulté pour le traitement de l'épilepsie dans mon enquête n'a revendiqué cette origine. Des convulsions dont l'origine n'est pas déclarée comme étant un *kisenkiri* mais une alliance avec des génies seront « traitées » par ce type de guérisseur.

Un autre guérisseur dit avoir hérité du remède de son père qui l'avait reçu de son frère aîné. Ce dernier était aveugle et ne parvenait pas à se marier. On lui donna une épouse épileptique qu'il tenta de guérir. L'aveugle ne traitait que l'épilepsie, tandis que son frère avait ajouté à l'épilepsie le traitement de la syphilis. Lui-même soignait, disait-il, la folie, l'épilepsie, les rhumatismes et les goîtres.

Un autre guérisseur dit avoir acheté le remède à la suite de trois événements qui lui ont fait peur. D'abord, son épouse est tombée malade et il ne parvenait pas à la soigner (l'entretien ne m'a pas permis de saisir s'il s'agit vraiment d'une épilepsie ou d'une maladie mentale). Ensuite, la femme de son meilleur ami est devenue épileptique. Puis, son frère utérin est mort. Il s'est senti en danger et voulait se protéger. Il a décidé de devenir guérisseur.

Certains guérisseurs qui ont acquis le remède à la suite de la maladie d'un des leurs ne veulent pas le vendre à d'autres. Ainsi, Ablasse désigné par le village comme guérisseur refuse cette appellation et dit « vouloir garder cela uniquement pour sa famille ». Il a cherché le remède, ajoute-t-il, seulement pour soigner son fils épileptique. Pourtant, les villageois disent qu'il soigne non seulement l'épilepsie mais aussi la folie et les morsures de serpent. Pensant que cette attitude correspondait à un comportement de fuite à mon égard, je fus étonnée de constater que, dans un autre village, un guérisseur, semble-t-il tout à fait à l'aise dans ses propos, disait aussi « ne pas vouloir être guérisseur », contrairement à ce que disaient ses voisins qui me l'avaient désigné comme tel. Robert dit avoir cherché le remède pour soigner sa sœur et son épouse, toutes deux souffrant des mêmes maux. S'il l'a fait, dit-il, c'est « pour essayer et non pas pour apprendre ». En fait, il est relativement mal vu de connaître un remède sans en faire profiter la communauté. On ne garde pas « pour soi » des connaissances acquises. Cette attitude peut conduire l'intéressé à être suspecté de détenir des pouvoirs de sorcellerie.

Dans certaines situations, le patient peut suivre une cure qui le conduit à devenir thérapeute. Néanmoins en ce qui concerne l'épilepsie, ces cas sont rares ou bien s'appliquent aux malades dont l'affection est attribuée aux génies de brousse.

Dans la plupart des cas, le malade s'adresse à un spécialiste. Il peut paraître étonnant que la présence d'épileptiques au sein de leur propre famille n'assouplissent pas les propos des guérisseurs sur les risques de contamination. Leur rigueur correspond, semble-t-il, à leur volonté de présenter un discours normatif formulé d'une manière déontologique, comme un médecin occidental pourrait inventorier les règles d'hygiène et de protection sociale de sa société sans les appliquer pour autant au sein de sa famille. Les guérisseurs qui ne revendiquaient pas une charge de spécialiste ne tenaient pas, du reste, ce discours normatif.

CONCLUSION

Les guérisseurs livrent la croyance « à l'état brut » et les malades leur vécu individuel. Pourtant, tous se réfèrent plus ou moins à la même croyance. La différence s'observe surtout au niveau des pratiques. Les malades ont tendance à adopter une attitude de dénégation (ce n'est pas une épilepsie), tandis que les guérisseurs assurent une surveillance sociale rigide avec des recommandations d'ostracisme. Certains malades sont rejetés par leurs parents par crainte d'une contamination, mais d'autres maintiennent des liens familiaux et amicaux étroits. L'étude réalisée sur des enfants malformés à la naissance considérés, rappelons-le, comme des êtres surnaturels à reconduire dans l'au-delà (exposition, infanticide) m'avait déjà permis d'observer que tous ne sont pas systématiquement éliminés à la naissance. Certes, cette pratique coutumière tombe aujourd'hui sous le coup de la loi et expose à l'incrimination pour infanticide ; on peut dès lors supposer que la croyance avait des effets plus radicaux autrefois. Pourtant, il est aussi possible d'imaginer que la pratique n'ait jamais été systématiquement appliquée. Qu'est-ce qui fait donc qu'un enfant est empoisonné ou exposé en brousse et qu'un autre échappe à la règle ? Qu'est-ce qui fait qu'un épileptique est rejeté de son milieu et qu'un autre y soit toujours toléré ? Autrement dit, quel écart existe-t-il entre une croyance et l'expérience individuelle (ou la pratique) ? ou, pour reprendre les termes de Martine XIBERRAS (1993 : 148), qui a étudié les théories sociologiques de l'exclusion, quel est « le degré de cohérence entre les activités et les croyances » ?

À partir de l'enquête réalisée à l'hôpital où j'observais des familles protectrices et d'autres rejetantes, alors que toutes se réfèrent plus ou moins à une même représentation du risque de contamination, j'ai tenté d'identifier des critères sociologiques (la religion, le niveau d'instruction, etc.) qui conditionneraient des mécanismes d'exclusion au sein d'une famille. Je me suis aperçue, très vite, qu'il n'y avait pas de « famille type ». En fait, les conditions qui conduisent une personne à être exclue ou à s'exclure elle-même de son entourage familial relèvent le plus souvent de facteurs individuels et psychologiques à l'intérieur du groupe. Des familles rigides d'un point de vue religieux (sectes musulmanes, par exemple) sont très attentives et protectrices à l'égard de leur enfant ou de leur conjoint épileptique ; d'autres, qu'on aurait imaginé plus souples et tolérantes, se montrent, au contraire, extrêmement sectaires envers leur parent.

Les réactions de l'entourage sont aussi conditionnées par la façon dont le malade réagit à la maladie. Certains intériorisent la honte et le mal-être (dévalorisation, manque de confiance en soi¹⁴, etc.), d'autres l'ex-

¹⁴ Je n'ai pas entendu parler de suicide ou d'alcoolisme d'épileptiques dans mes contacts avec le personnel médical de l'hôpital.

tériorisent par l'agressivité ou des troubles du comportement. D'aucuns ont une vision « rousseauiste » des sociétés africaines : elles sont tolérantes avec leurs malades, leurs handicapés et leurs fous ; elles absorbent les conflits et acceptent les différences. La famille est souvent évoquée comme forme élémentaire de solidarité contrairement à nos sociétés où l'assistance étatique a, selon certains, désresponsabilisé la famille et favorisé une rupture entre le malade et son groupe. La réalité est plus complexe et moins binaire. Au Burkina Faso, comme dans bien d'autres pays d'Afrique, un malade mental agressif est aussitôt physiquement contenu (pieds enchaînés, maintien des membres inférieurs dans un ou deux troncs d'arbre avec ouverture en son centre pour passer le pied), exclu (exode rural, errance urbaine) ou même éliminé (empoisonnement). Certains malades sont abandonnés à l'hôpital lorsque la famille n'envisage plus aucune solution thérapeutique. La solidarité a aussi ses normes sociales.

Les épileptiques ne sont jamais soumis ni à la contorsion, ni à la réclusion, ni à la mise en quarantaine. Ils ne sont pas chassés du village comme le sont les sorciers (exil, bannissement, lynchage), et l'on n'observe pas de clochardisation comme dans le cas des malades mentaux chroniques. Le groupe familial subvient toujours à leurs besoins fondamentaux (alimentation, logement). Beaucoup, en zone rurale, cultivent sous la dépendance d'un aîné qui assure le paiement des vêtements et des médicaments. Pourtant, les médecins et les infirmiers sont attentifs à ne pas répondre négativement à la question de la guérison, car la famille désinvestit le malade et l'abandonne à l'hôpital comme s'il s'agissait d'un hospice. Pour que la prise en charge du malade soit assurée par la famille, il faut que celle-ci ait le sentiment que le malade va guérir.

En fait, chaque société a ses catégories d'exclus et de marginaux. Pour GEREMEK (1989), l'exclu est celui que la société ne tolère plus alors que le marginal est celui qui ne se reconnaît plus dans le groupe. L'épileptique, en Afrique, est un déviant dont on tolère l'existence — il n'est pas exclu de la solidarité familiale —, mais qui souffre de ne plus être reconnu dans le groupe comme un être compétent à part entière. L'épileptique est, à ce titre et si l'on s'en tient à la définition de Geremek, plus proche du marginal (comme la femme stérile et le *yagleri*) que de l'exclu (comme le sorcier, l'enfant malformé, le meurtrier, le voleur). Il est un témoignage corporel et visuel des limites à ne pas franchir (manger ou copuler avec les animaux) et des pratiques disciplinaires auxquelles il faut se conformer, tant au niveau de la sexualité que de l'alimentation. Il est un modèle d'angoisse collective et de surveillance sociale, et une victime des représentations normalisantes de sa société.

BIBLIOGRAPHIE

- BENEDUCE (R.), SALAMANTA (O.), FIORE (B.), 1990 — « L'épilepsie en pays dogon. Une perspective anthropologique et médicale ». In Coppo (P.), Keita (A.), éd. : *Médecine traditionnelle. Acteurs, itinéraires thérapeutiques*, Trieste, Edizioni e : 195-238.
- BONNET (D.), 1982 — *Le proverbe chez les Mossis du Yatenga*. Paris, Selaf, 193 p.
- BONNET (D.), 1988 — *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi. Burkina Faso*. Paris, Orstom, coll. Mémoires, n° 110. 138 p.
- BONNET (D.), 1990 — « Ethnologie et santé publique : le cas du paludisme chez les Mossis du Burkina Faso ». In Fassin (D.), Jaffre (Y.), éd. : *Sociétés, Développement et Santé*. Paris, Ellipse : 243-258.
- BONNET (D.), 1994 — L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant. *L'Homme*, 131, juil.-sept., 34 (3) : 93-110.
- CROS (M.), 1991 — *Représentations culturelles des maladies mentales et de l'épilepsie. Pratiques et itinéraires thérapeutiques des Lobis du Burkina Faso*. Rapport de recherche pour le Projet d'appui à la santé mentale. Ouagadougou, 86 p., multigr.
- GEREMEK (B.), 1989 — « Le marginal ». In Le Goff (J.) : *L'Homme médiéval*, Paris, Le Seuil.
- GOFFMAN (E.), 1975 — *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*. Paris, Les éditions de Minuit, coll. Le sens commun, traduit de l'anglais par Alain Kihm (1^{re} édit. 1963 chez Prentice-Hall).
- JANZEN (J. M.), 1978 — *The Quest for therapy in Lower Zaïre*. Berkeley, Los Angeles, London, university of California Press.
- KLEINMAN (A.), 1980 — *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley, Los Angeles, London, university of California Press.
- SPERBER (D.), 1982 — *Le savoir des anthropologues*. Paris, Hermann, coll. Savoir.
- SPERBER (D.), 1989 — « L'étude anthropologique des représentations : problèmes et perspectives ». In Jodelet (D.), éd. : *Les représentations sociales*. Paris, PUF.
- UCHOA (E.), CORIN (E.), BIBEAU (G.), KOUMARE (B.), 1993 — Représentations culturelles et disqualification sociale. L'épilepsie dans trois groupes ethniques au Mali. *Psychopathologie africaine*, 25 (1) : 33-57.
- VERNANT (J.-P.), 1989 — *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Histoires.
- XIBERRAS (M.), 1993 — *Les théories de l'exclusion. Pour une construction de l'imaginaire de la déviance*. Paris, Klincksieck, coll. Méridiens.

Notes de lecture

Denis COGNEAU

François GAY (éd.)

L'économie de marché et le tiers monde

Université de Rouen, actes du colloque du XXV^e anniversaire de l'université,
n° 188, Rouen, 1993, 328 p.

L'ouvrage présenté est la compilation des actes d'un colloque tenu à Rouen en novembre 1991, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'université. Il aborde exactement le même thème que le volume 30 (1-2) 1994 des *Cahiers des Sciences humaines* (« Marché et développement ») et s'attache à rapprocher développements théoriques et observations de terrain. Pour ces raisons, il peut être tenté ici un rapprochement *non polémique*¹ entre les deux publications, à la recherche d'un dénominateur commun, ou d'une autocritique.

Dans les exercices synthétiques auxquels s'essaient de temps à autre les revues de sciences humaines, il est d'usage de déplorer la trop grande généralité du sujet. Celle-ci expose en effet à un danger fondamental : ne déboucher que sur des conclusions « bateau », en n'étant que le point de rendez-vous arbitraire de contributions scientifiques disparates. Aucun des deux ouvrages n'a évité entièrement ce danger. Les synthèses affadies laissent au lecteur l'impression de n'avoir rien appris, que « tout est dans tout et réciproquement », et les contributions très pointues ou spécialisées semblent autant de réponses contradictoires au cas par cas à la question posée (le lien entre marché et développement en l'occurrence). Si l'on a seulement montré que « la société c'est complexe », fallait-il un numéro spécial ? Sans doute que non. Il y a une autre menace que la vigilance des éditeurs scientifiques peut en général plus facilement parer : le numéro thématique risque de se transformer en numéro fourre-tout, où l'on colle n'importe quelle rubrique avec le thème abordé : « Marché et chewing-gum », « Marché et jardinage », etc. Avec un thème suffisamment général et à la mode, il est en effet facile d'associer n'importe quoi, et de constituer des séries comme en font certaines publications internationales à grand tirage : « Femmes et X », « Ajustement Structurel et Y », « Environnement et Z », etc. Permettons donc un petit reproche à l'éditeur ou aux organisateurs du colloque : il n'est pas certain que toutes les communications entraînent vraiment dans la problématique annoncée.

Mais plus encore dans le cas d'un colloque, « pluridisciplinaire » de surcroît, il est difficile de trouver une unité à des communications hétéroclites, qui, étant donné la contrainte de temps, ne dépassent pas dix pages. Les exercices de synthèse éditoriale, effectués *a posteriori*, se révèlent assez périlleux. Dans le cas rouennais, l'ouvrage est divisé en

¹ Non polémique parce qu'il y aurait quelque chose de paradoxal à laisser jouer la compétition entre les deux publications, qui s'ignoraient jusqu'à présent, de ridicule à faire parler un « marché de concurrence des publications sur le marché ».

trois parties : les dimensions socioculturelles du marché, les instruments du marché dans le tiers monde, l'État et le marché dans les pays en voie de développement. Dans la première partie, le spectre des échelles d'analyse est presque entièrement couvert, puisque cohabitent des études de cas², allant des problèmes de fret de l'Afrique de l'Ouest à la maladie du sommeil en pays mossi, et d'ambitieux essais, à caractère historique ou philosophique, sur l'idéologie des droits de l'homme dans les conventions de Lomé ou les « effets subversifs » du marché dans l'histoire économique européenne. On y discute des conditions préalables : techniques, sociologiques et culturelles, de l'extension du marché. Dans la deuxième partie, certains facteurs supposés du marché et du développement sont analysés : les marchés internationaux, le secteur informel, le système de crédit, le système juridique. Enfin, la troisième partie dessine les contours de « l'État de marché », réduit par les privatisations de certaines de ses fonctions mais dont le rôle essentiel en matière d'éducation ne se dément pas. Assez inégale en qualité, l'inspiration des auteurs va aussi du plaidoyer sans fard pour l'économie de marché à la description des méfaits des politiques d'ajustement.

En définitive, les nombreuses déclinaisons du lien entre marché et développement semblent structurées autour de trois questions :

— les mutations socioculturelles des marchés traditionnels, et le statut des marchés informels urbains :

— le rôle pluriel de l'État en tant que garant de l'échange marchand, en tant qu'associé des dynamiques capitalistes, enfin en tant que producteur-monopole de services collectifs :

— l'unification des marchés des biens et du travail, et la flexibilité des prix correspondants, aux échelles nationales et internationales.

Les trois mouvements d'urbanisation, de progrès des conditions d'éducation et de santé, et d'internationalisation des échanges connaissent peu d'involutions, même dans les pays les moins développés et les plus en crise, dès lors que ces pays ne sombrent pas dans la guerre civile. Ces trois mouvements représentent plutôt l'espoir lié à la transition de l'économie domestique vers l'économie de marché, telle que la dépeignent des historiens comme Braudel. En face de cet espoir, de nombreuses menaces sont rappelées par tous les auteurs : la dégradation des marchés du travail et des conditions de vie urbaines, le déchirement des solidarités traditionnelles et la montée des tensions régionales ou ethniques, la corruption ou la désagrégation de la puissance publique et de la moralité civile, l'avortement des entreprises industrielles nationales en gestation sous la pression compétitive de l'extérieur. L'option ultralibérale du « tout marché » n'est clairement pas à même de contrecarrer ces menaces, quand elle ne les aggrave pas. La répartition de l'emploi et des revenus, la réforme de l'État et du Droit, le maintien d'un cap de dépenses publiques fondamentales (éducation, santé, infrastructures) et la protection souple et efficace des industries naissantes deviennent ou redeviennent des urgences, et, partant, les objets primordiaux de la recherche des économistes et sociologues du développement. Rares sont ceux parmi ces derniers qui ne font maintenant l'éloge d'une économie de marché tempérée par un État vertueux et une démocratie méritocratique.

Mais l'un des problèmes les plus délicats demeure irrésolu, celui des conditions politiques de la réalisation de ces bonnes intentions : à l'intérieur des nations, et, à l'extérieur, dans la relation des nations en développement avec leurs bailleurs de fonds, partenaires et concurrents. À l'intérieur comme à l'extérieur, l'*indépendance* de décision continue d'être difficile à gagner (car chère à payer). Fondées sur une définition abstraite de l'économie de marché, fort loin de ses réalisations historiques concrètes, les politiques économiques actuelles prennent peu en considération la situation singulière des pays. Au contraire, elles témoignent d'une remarquable uniformité. De fait, elles ne sont que faiblement assumées

² Comme dans la dernière partie du numéro des *Cahiers*...

par les gouvernements nationaux. Certes, les politiques d'ajustement structurel ou de transition vers le marché contiennent une bonne partie de maux nécessaires ; dans la plupart des cas, les stratégies de rupture paraissent suicidaires, et le compromis vital. Mais aujourd'hui, même parmi leurs zéloteurs d'hier, nombreux sont ceux qui s'interrogent sur l'efficacité et les conséquences des politiques d'ajustement structurel ; douloureuses, elles n'ont parfois même pas fait progresser l'économie de marché d'un pouce, elles n'ont pas toujours changé la société dans le sens attendu. De la même façon, les politiques de coopération associées montrent parfois de graves effets pervers. En principe, le travail des économistes ne devrait pas s'arrêter au *réalisme*, au rappel de la nécessité de composer savamment avec les contraintes de financement, de compétitivité et autres rapports de force. Aussi, après avoir discuté les avantages et les inconvénients de l'économie de marché, sa présence ou son absence, il y a encore de quoi faire, au-delà de l'alternative du marché et du non-marché.

Jean-François DUPON

Alan M. MAC EACHREN

SOME Truth with Maps: A Primer on Symbolisation and Design

The Association of American Geographers.

Resource publications in Geography. Washington, 1994, 129 p.

En proposant *un peu* de vérité sur les cartes, comme le souligne sa typographie, le titre de ce petit manuel exprime les limites de ses ambitions et paraît être un clin d'œil à l'ouvrage de Mark Monmonier, *How to lie with maps* (Comment mentir avec des cartes) (University of Chicago Press, 1991).

L'ambition déclarée de l'auteur est de proposer une introduction pratique au style cartographique à l'usage des utilisateurs de cartes qui résultent de la mise en œuvre de Systèmes d'information géographique (SIG). Si ces utilisateurs sont de plus en plus nombreux, la plupart n'ont pas reçu de formation cartographique. Or, comprendre comment présenter et utiliser les cartes produites par les SIG est indispensable à qui prétend conduire l'analyse et formuler les décisions que ces systèmes ont pour objet de servir. Il s'agit donc d'introduire les utilisateurs non cartographes des configurations de cartographie automatisée et de programmes de SIG aux règles de base de la graphique. « S'il faut, écrit l'auteur, mettre en évidence les arrangements spatiaux et les associations existant dans les données environnementales et sociales, poser les questions pertinentes et formuler les politiques appropriées, analystes et chefs de projets utilisant les SIG doivent avoir la meilleure compréhension possible des données disponibles. Mais beaucoup d'analystes qui ont désormais accès aux outils cartographiques n'ont pas été formés à la symbolisation et à la présentation cartographique. » Ce constat donne à réfléchir. L'accent est mis, à travers les exemples proposés, sur les cartes utilisées dans la recherche, la formulation de politiques, la surveillance et la gestion en matière environnementale. Il s'agit de fournir aux scientifiques et aux aménageurs des solutions aux problèmes particuliers qu'ils peuvent rencontrer pour interpréter et/ou présenter leurs cartes. Sans chercher à être exhaustif, ce manuel dépasse la seule perspective graphique. Il va du traitement des données par les chercheurs à la formulation des politiques par les chefs de programmes et à la présentation optimale des résultats cartographiques dans les réunions publiques.

L'ouvrage débute par une revue des types de cartes utilisés dans l'analyse géographique et la prise de décision. Le rôle des cartes, de la conception (personnelle) à la synthèse et

à la présentation (pour la communication publique) est bien défini. L'utilisation particulière d'une carte par tel ou tel type d'usager détermine la symbolisation et le style. La distinction est faite entre les cartes utilisées comme simples outils visuels (exploration préliminaire des données, confirmation des organisations spatiales remarquées) et les cartes utilisées comme outils de communication (aide à la synthèse, présentation de résultats et de conclusions). Cette distinction est fondamentale pour le style et la symbolisation dans le cas de l'élaboration d'un SIG. Le SIG autorise la présentation multiple des données et permet une grande souplesse de choix dans le style et les représentations symboliques. Certains principes valent pour toutes les représentations, mais la gamme étendue des objectifs poursuivis implique la mise en œuvre de stratégies graphiques différentes.

Le langage cartographique, outre les conventions de localisation dans l'espace, utilise un jeu limité de variables graphiques : la taille, la forme, la disposition (texture, orientation, groupement), la couleur (teinte, valeur, saturation), l'accentuation relative des symboles. Les données peuvent correspondre à la mesure de catégories (nominales ou ordinales) ou avoir des valeurs numériques (discrètes ou continues). Elles peuvent être traitées comme si elles étaient localisées, linéaires, spatiales ou volumétriques. La présentation s'appuie sur les travaux de Bertin (matrice de 27 variables et tableau résumant les applications les plus appropriées). Un cartographe entraîné sait comment adapter efficacement les variables graphiques à l'espace traité et aux niveaux de mesure des données disponibles.

L'adaptation du langage cartographique utilisé passe par le classement préalable des caractères à représenter en fonction de leur importance relative et de leur nature. Le cartographe devra tenir le plus grand compte des qualités très variables des figurés en matière de différenciation visuelle.

Le niveau d'abstraction des cartes (donc des symboles) dépend de leur destination. Le processus d'abstraction met en jeu des décisions interdépendantes où interviennent la nature des phénomènes à représenter et le but recherché. Plus on va vers une représentation graphique abstraite et synthétique, identifiant des relations particulières entre les caractères, plus la classification des phénomènes en catégories maniables devient nécessaire. L'information spatiale quantitative doit généralement être codée en valeurs ponctuelles ou agrégée en plages d'égale valeur. Le gradient de continuité sur un espace donné et le type de variabilité spatiale sont déterminants dans les choix qui président à l'abstraction. Ceci est bien illustré par le tableau et les figures 3.22 à 3.25 (pp. 59 à 61).

C'est de la qualité visuelle que dépend largement la correction de l'interprétation. Celle-ci est fonction de la pertinence de l'abstraction, du degré d'incertitude de la représentation, de l'aptitude du lecteur à intégrer l'une et l'autre. L'incertitude peut être celle de la localisation des attributs, des attributs eux-mêmes, de leur fluctuation dans le temps. Les essais multiples autorisés par les SIG permettent d'opter pour la meilleure qualité visuelle. À l'inverse, la combinaison de plusieurs couches d'informations, sur laquelle repose leur principe, multiplie le risque de représentations incertaines. L'auteur fournit des exemples de thèmes où l'exactitude et la précision des données spatiales, temporelles et d'attribut disponibles peuvent contribuer à l'incertitude. D'où l'intérêt du problème de la représentation de l'incertain. Les variables graphiques de saturation des teintes et de mise en valeur différentielle (focus) semblent les plus appropriées.

Qu'il s'agisse de procéder à une analyse interactive à l'écran ou d'éditer un résultat final, la composition met en jeu nombre de décisions interdépendantes dont procède la logique visuelle et conceptuelle de la carte. La hiérarchie graphique, la logique des teintes (choix des couleurs, valeur exprimée, saturation) pour le rendu de cartes multivariées, le choix et la présentation du contexte géographique, la rédaction de légendes pertinentes sont concernés. Quelques principes fondamentaux relatifs aux contraintes graphiques de divers médiums (noir et blanc, introduction de la couleur de l'écran à l'impression-papier, présentation visuelle de posters, de diapositives, utilisation de la vidéo) sont proposés. On rappelle ainsi que la résolution, meilleure à l'impression qu'à l'écran, doit être prise en compte si la couleur n'est pas utilisée. Jamais plus de sept classes cependant ! Les sor-

ties couleurs doivent se conformer à des règles précises, fonction de la perception de la valeur des teintes et pour tenir compte des différences souvent importantes entre le rendu de celles-ci à l'écran et sur le papier. L'utilisation de palettes de correspondance est une méthode empirique simple mais efficace. La simplification des diapositives cartographiques de présentation, imposée par le changement d'angle de vision à la projection, obéit aussi à des règles strictes. Ni lettres ni symboles ponctuels au-dessous de 18 points (6,3 mm) ; pas de lignes au dessous de 1,25 point (0,4 mm), et des différences de 50 % pour les distinguer. Les posters présentés avec des textes de moins de 20-24 points (7-8,4 mm), des lignes inférieures à 1 point (0,35 mm), des symboles de taille inférieure à 18 points (6,3 mm) ont peu de chance d'être lus. La vidéo offre la possibilité d'introduire le facteur temps réel dans une cartographie dynamique (comme l'espace cartographique représente l'espace géographique réel), ou de lui faire jouer le rôle d'une variable graphique (la durée d'apparition d'un symbole exprimant la magnitude d'un phénomène). La perte en résolution à l'écran va impliquer léger agrandissement et généralisation. Visionnées dans des conditions normales, les cartes ne devraient pas comporter de textes de moins de 24 points (8,4 mm), et une lecture à 15 m impose 60 points (21 mm).

La composition de la carte, dans la perspective de l'analyse spatiale et de l'aide à la décision, implique des principes de présentation. Les hiérarchies, le contexte géographique doivent être définis pour susciter l'attention optimale du lecteur sur certains caractères particuliers et les relations éventuelles que la carte fait apparaître entre ces caractères. L'information marginale qui accompagne la carte (légende) peut accroître sa qualité visuelle en levant certaines ambiguïtés.

Ce court ouvrage (« *resource paper* », donc plus manuel pratique, voire aide-mémoire, que traité) rappelle donc d'abord des règles élémentaires de présentation et de symbolisation à l'usage des utilisateurs de cartes, conçues comme outils d'investigation et proposant des solutions dans leur forme achevée. Ces utilisateurs sont de plus en plus nombreux, et il s'agit de tirer le meilleur parti des facultés humaines d'analyse visuelle alors que la capacité de traitement et de présentation graphique des données est décuplée par l'outil informatique. Utiliser efficacement les outils visuels d'information des SIG implique que leurs procédures d'utilisation soient aussi bien maîtrisées que l'étaient naguère celles de l'analyse statistique.

Illustré de plus de cent figures, l'ouvrage comporte une bibliographie utile où, à côté de Bertin et des grand noms de la cartographie thématique nord-américaine contemporaine (Keates, Monmonier, Muehrcke, Tobler) ainsi que des publications de l'Association cartographique internationale (ICA), figurent de nombreuses références à des travaux plus spécialisés sur les aspects graphiques des SIG, tirées d'articles de revues telles que *The American Cartographer*, *Cartographica*, *Cartography and GIS*, *Cartographic Journal*. L'accent mis sur les questions d'environnement et d'aménagement justifie les références aux publications de l'US EPA (Environmental Protection Agency).

Jeanne BISILLIAT

Irène ALBERT

Des femmes, une terre : une nouvelle dynamique sociale au Bénin

L'Harmattan, Paris, 1993, 264 p.

L'auteur s'attache, dans une première partie au titre éclairant « De nouvelles paysannes », à montrer l'ensemble des changements sociaux et économiques qui, globalement, font évoluer les rôles et les responsabilités des femmes. En tant que productrices, elles doivent assumer de plus en plus largement des activités économiques qui leur permettront de faire face aux besoins de la famille (notons que cette dernière est polygame et que les budgets des hommes et des femmes sont séparés) et aux leurs propres. Elles le feront en diversifiant leurs modes d'accès à la terre, dont elles n'avaient jusqu'alors que l'usufruit, en la louant et en l'achetant, ceci au prix de grandes difficultés : les superficies passent ainsi de 0,5 à plus de 2 hectares. Elles vont également diversifier les cultures en mettant l'accent sur le maïs, nourriture de base, mais aussi sur le manioc et sur l'arachide, culture de rente. Devenues exploitantes au même titre que les hommes, elles n'en gardent pas moins la responsabilité des travaux de la maison et de l'élevage des enfants, ce qui fait du temps leur contrainte majeure.

Mais le grand intérêt du livre et sa nouveauté par rapport à ce genre d'études réside dans le fait qu'Irène Albert a effectué un travail de terrain minutieux, ce qui lui permet de décrire les tâches et les obstacles afférents à chacune des activités de transformation mais surtout les revenus que les femmes en tirent. Selon ses données, ce revenu est souvent faible, ce que l'on sait, mais elle réussit à en chiffrer les différentes composantes, ce qui est rare, et à expliquer les stratégies que les femmes peuvent mettre en place pour l'augmenter. Nous ne donnerons qu'un exemple, celui de la fabrication de l'huile de palme : 100 kilos de noix de palme coûtent 1 850 F CFA à l'achat, le rendement est de 15 litres d'huile, soit 21 bouteilles. Elles en vendent 20 à 125 F CFA pièce, ce qui fait 2 500 F CFA pour une journée complète de travail. Le coût de la production, sans prendre en compte les heures de travail, s'élève paradoxalement lui aussi à 2 500 F CFA (1 850 pour le prix d'achat des noix, 500 pour la main-d'œuvre qui effectue l'opération la plus pénible, celle du broyage, et 150 pour le prix du bois). La marge bénéficiaire est réalisée sur la vente des noix de palme achetées en surplus, soit 550 F CFA, et du tourteau, utilisé comme combustible, soit 250 F CFA, ce qui fait un total de 800 F CFA. Si elle a les moyens de stocker sa production pour attendre que les prix augmentent, elle peut alors gagner jusqu'à 5 000 F CFA. Mais ceci se produit rarement car les revenus des femmes étant caractérisés par leur faiblesse et leur éparpillement, elles ont rarement la possibilité d'attendre, contraintes de faire face aux nécessités du quotidien pour lequel elles dépensent désormais, ici comme ailleurs, plus que les hommes. Ne serait-ce que pour cette partie si bien documentée — même si on peut regretter qu'il n'y ait pas une tentative de comparaison avec les revenus masculins —, le livre vaut la peine d'être lu ; ce sont de tels exemples qui, plus tard, nourriront et justifient les théorisations faites sur la condition des femmes.

Dans une seconde partie, l'auteur retrace l'histoire des coopératives de femmes au Sud-Bénin, expliquant les raisons des femmes pour se regrouper et s'organiser : augmenter leurs revenus, pouvoir épargner, obtenir du crédit. Elle décrit également les principales contraintes que les femmes rencontrent : difficultés d'accès à la terre, faiblesse des super-

ficies, éloignement et mauvaise qualité des sols, donc faiblesse des revenus qui souvent découragent les femmes impliquées, mauvaise rentabilisation d'équipements collectifs et, enfin, difficultés majeures rencontrées pour l'écoulement des produits (pas d'études de marché préalables, éloignement des points de vente, absence de moyens de locomotion). Malgré ces difficultés, les groupements agissent comme un facteur de conscientisation dans la mesure où ils permettent aux femmes d'analyser leurs problèmes et d'essayer de trouver des solutions. De nouveaux rapports avec les hommes apparaissent, des changements de mentalité s'ébauchent qui, probablement, se renforceront.

Marc-Éric GRUÉNAIS

Henri HATZFELD

Les racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs

Le Seuil, collection Esprit, Paris, 1993, 268 p.

Humaine, trop humaine, la religion ! Dans un essai, aux chapitres courts, dont les titres résumant à chaque fois l'idée principale, Henri Hatzfeld invite, sans toujours démontrer, à envisager la religion comme une nécessité pour l'humanité : « ... comment échapper à ce qui n'est qu'une intuition, mais combien forte, que l'humanité dans son devenir est simplement impensable sans la religion ? » (p. 33). L'auteur explique que son propos est né de son insatisfaction face à deux thèses opposées, et dont on pourrait dire qu'il tente de les concilier : la conception à son goût trop sociologique et positiviste de Durkheim faisant du sacré le domaine d'expression de la toute puissance du groupe en tant que telle, et une conception plus « sensible » (notamment celle de Rudolf Otto) qui place l'expérience individuelle au centre de l'expérience religieuse. Comme le sous-titre de l'ouvrage l'indique, trois thèmes sont mis en perspective pour analyser sinon la religion, du moins l'expérience religieuse : la tradition, le rituel et les valeurs (que la société prête aux dieux).

La religion est ici envisagée comme « une activité symbolique fondée sur la tradition » (p. 38). Par tradition, il faut entendre un stock d'objets symboliques (la langue, le rituel, le mythe, etc.) dans lequel les hommes puisent et qui perdurent « au-delà de la mort ou de l'oubli de ceux qui les ont employés » (p. 47), les religions constituant une tradition particulière, d'origine divine. Cette tradition n'a pas de commencement (il ne sert donc à rien d'en rechercher l'origine), elle permet une stabilité des représentations et du comportement social (p. 52), mais surtout elle est par essence changeante, donc vecteur de modernité. En effet, pour Hatzfeld, la tradition est faible, elle ne fait pas toujours l'unanimité, elle est contestée, elle permet aussi (et c'est sans doute là une des spécificités de la tradition religieuse selon l'auteur) d'évoquer des problèmes graves dont la solution est incertaine (p. 103), aussi doit-elle être constamment réaffirmée. Les « grandes personnalités », les prophètes sont au cœur de cette tradition ; produits par elle, y puisant leurs messages, ils en réaffirment l'autorité en la complétant, c'est-à-dire en la modifiant : il y a « nécessité, dans la reprise continuelle que constitue la tradition, d'introduire des ajouts, voire même des changements qui veulent assurer la permanence de la révélation, sa véritable conservation » (p. 69). L'imagination participe à la création de la tradition religieuse : face à la force de(s) dieu(x), des événements, de la nature, que l'on craint et que l'on espère, « l'imagination est-elle autre chose que la capacité symbolique de l'homme sans cesse aiguillonnée par l'insatisfaction de ce qu'il dit et redit ? » (p. 159).

Se référant aux analyses de B. L. Whorf sur la langue comme activité symbolique créatrice de schèmes cognitifs, l'auteur s'interroge sur la nature de la fonction symbolique

des rituels : « les dieux ne sont-ils pas nés d'abord des rituels ? » (p. 107). En deçà de la parole, se situant en un point où faire et dire ne se distinguent pas, le rituel, par la manipulation des objets symboliques produits par le groupe qu'il suppose, est à la fois action (il permet de « faire quelque chose » face à un événement, à la mort, au manque de pluie, etc.) et expression en tant qu'il « prend en compte l'émoi primitif et l'apaise dans un système de signes qui codifie ce que l'on doit éprouver » (p. 120). Le rituel ouvre également à la « transcendance », conçue non pas comme un « au-delà » mais comme un cadre produit par l'activité symbolique conférant un sens aux apparences et donnant « l'idée d'un autre monde, d'une régularité des choses, par rapport auxquelles l'esprit humain peut prendre un certain recul » (p. 128) ; la transcendance « est ce que l'activité symbolique ajoute au monde tel qu'il est connu par nos sens et par nos instincts » (p. 130), elle est apaisement des tensions (p. 152).

Cet univers de la tradition et des rituels s'organise en fonction de valeurs définies comme « des ensembles de représentations assez imprécises, susceptibles de s'exprimer dans les rituels et les hymnes, dans les mythes et les légendes, dans l'enseignement de la pensée philosophique. Elles ont toujours une intention normative sans avoir la rigueur ni la précision des lois et des règles » (pp. 168-169). Or la religion célèbre en particulier trois valeurs essentielles : le pouvoir, l'ordre ou la loi, et la personne humaine (p. 201).

La « divinité, c'est d'abord le pouvoir » (p. 142), et elle « apparaît au cours d'une réaction symbolique à une situation [...] difficile [où] il faut réagir » (p. 130). Le pouvoir est une nécessité de l'organisation sociale ; et qui peut le mieux s'imposer avec force avec toute la légitimité nécessaire si ce n'est le pouvoir « renforcé et garanti par les dieux » (p. 219). Pouvoir, encore là trop humain, puisque acquérir davantage de pouvoir est « une tendance permanente de l'homme » (p. 195) et que « le rituel désigne les dieux comme les détenteurs d'un pouvoir que nous désirons » (p. 197). Sans s'attarder sur une conception bien connue d'une religion qui donne un sens au monde et permet donc de l'ordonner, l'auteur précise cependant qu'il faut rechercher l'origine de cette quête de l'ordre dans les informations perçues et dans notre sensibilité (dans l'observation du monde), mais également dans l'incertitude quant à la reproduction de cet ordre trouvé (le hasard, le chaos restent des réalités), « d'où l'importance de ces rituels où les hommes et les dieux s'unissent pour conforter en ses diverses phases le mouvement régulier de notre monde » (p. 208).

Le livre s'achève avec une interrogation, qui se réfère à la fois à Comte et à Weber, autour de la troisième valeur : la personne, et plus précisément la place de la personne dans la religion et la modernité. La religion, « matrice de la culture », ne « perd-elle pas progressivement sa raison d'être, au fur et à mesure que d'autres formes de pensée se montrent capables de reprendre les thèmes qu'elle a traités d'abord ? » : on reconnaîtra là la thèse du « désenchantement du monde » dans un contexte de développement de la pensée scientifique. Par ailleurs, avec les monothéismes, avec les religions de salut, « il est évident qu'une intériorisation de l'homme s'est produite, c'est-à-dire que la religion ne prend plus seulement en compte les attributs externes de l'homme mais aussi cet espace intérieur si énigmatique et si difficile à gérer » (p. 240). Les monothéismes ont permis une expérience directe de l'homme et de Dieu ; il apparaît, par exemple, que « dans le monothéisme d'Israël, la toute-puissance de Dieu prend le pas sur l'ordre des choses » (p. 215), et que le protestantisme luthérien engage vers la modernité, puisqu'il met en place une conception d'une Église sans hiérarchie qui prélude à la conception d'une société où les hommes seront égaux en droits (p. 248). Mais, pour l'auteur, aucune religion ne semble pouvoir s'abstraire totalement d'un certain polythéisme (que l'on songe aux cultes des saints ou de la Vierge dans la religion catholique). Le monothéisme « résiste mal à une propension à la pluralité fonctionnelle qui le rapproche des polythéismes » ; et l'actualité nous montre combien les religions continuent aujourd'hui de nous parler de l'ordre du monde et du pouvoir des hommes tout autant que de l'individu : l'idée selon laquelle l'individu serait *le sujet* des religions universelles « s'accorde mal avec les faits. Elle est de nature à entretenir cette illusion que l'on saisit toute vive lorsqu'on voit l'Occident s'étonner du poids politique de l'islam ou du catholicisme polonais. Aucune de ces reli-

gions « universelles » n'a renoncé à être une religion de l'ordre et du pouvoir. Religions de salut, elles n'ont pas cessé pour autant de bénir l'ordre de ce monde et même [...] de participer au pouvoir qui s'impose à lui » (p. 239).

Rappelons que cet ouvrage se veut un essai, moins sur la religion en général que sur ce qu'on pourrait appeler les moments initiaux de l'expérience religieuse ; le titre de l'ouvrage (*Les racines de la religion*) rend d'ailleurs très bien compte du champ exploré. Œuvre d'un sociologue, ce livre tente de réintroduire l'affect, l'expérience individuelle, dans une analyse durkheimienne de la religion ; pour sociologique qu'elle soit, l'approche confine parfois à la philosophie de la religion avec, en toile de fond, l'hypothèse bien connue d'une religion qui serait aussi une réponse aux incertitudes de l'individu face aux événements qu'il observe. Si l'on accepte ce genre de l'essai « sociophilosophique », alors l'entreprise s'avère plutôt réussie. On pourra retenir en particulier l'hypothèse d'une tradition qui, pour se maintenir comme telle, doit nécessairement évoluer. Cependant, ce qui est dit de la tradition, mais aussi du rituel et des valeurs, n'est en rien spécifique du champ religieux, comme l'auteur le reconnaît d'ailleurs lui-même lorsqu'il écrit au sujet des valeurs : la « méditation sur les valeurs, dont nous ne pouvons nous dispenser, peut s'accomplir en dehors de la religion » (p. 170). Ne vient-il pas alors se contredire alors qu'il décrète l'autonomie de l'activité symbolique, ce qui lui permet d'analyser l'expérience religieuse comme champ spécifique ? On pourra également regretter que rien ne soit dit sur les moments de rupture, de passage d'une tradition à une autre, de conversion. Il est vrai que cette approche, plus idéaliste qu'intellectualiste, étant donné encore une fois l'autonomie postulée de l'activité symbolique, laisse peu de place à la prise en compte des modifications de paradigmes religieux rapportés aux changements sociaux, politiques et économiques.

Marc-Éric GRUÉNAIS

Éric de ROSNY

L'Afrique des guérisons

Karthala, coll. Les Afriques, Paris, 1992, 223 p.

L'auteur des *Yeux de ma chèvre* reprend dans ce livre des articles parus dans des revues « de famille », pour reprendre ses propres termes (*Études, Projet, Pirogue*). Cet ouvrage n'en garde pas moins une unité de ton et de thème : les innovations thérapeutico-religieuses en Afrique noire et le regard que pose sur elles un missionnaire jésuite.

L'ouvrage s'ouvre sur un plaidoyer en faveur des médecines traditionnelles africaines et de leurs traitements « cosmo-socio-psycho-thérapeutiques » (p. 31), dont l'auteur expose les avantages (médecine globale et bien acceptée par la population) et les inconvénients (médecine trop liée à une culture spécifique). Éric de Rosny reprend volontiers à son compte les positions de l'OMS (Organisation mondiale de la santé) sur le développement de la médecine traditionnelle : toutes les médecines (traditionnelle et moderne) ont vocation à guérir chacune à leur manière, et il convient de les considérer comme complémentaires ; chez les guérisseurs (comme chez les médecins, précise-t-il), on rencontre des charlatans ; et, face à la situation de pluralisme médical qui prévaut en Afrique, il conviendrait de réglementer la corporation des tradipraticiens, en particulier en lui donnant un statut juridique. L'auteur précise également que les plus traditionnels d'entre eux n'offrent pas toujours des réponses adaptées, par exemple, aux demandes des jeunes citadins ; dès lors, face aux maux de la modernité, l'issue pourrait être les

prophètes-guérisseurs qui proposent une « troisième médecine aux côtés des *nganga* [devins-guérisseurs traditionnels] et du système hospitalier » (p. 40), mais aussi les Églises chrétiennes, car, à en juger par le succès du *Renouveau charismatique*, on peut penser que « le christianisme détient, en effet, d'étonnantes promesses de guérison et un réel pouvoir » (p. 42).

En fait, dans ce livre tout entier bâti autour de la sympathie (au sens « étymologique » du terme) éprouvée par l'auteur pour les prophètes et les nouveaux guérisseurs africains (qui empruntent plus ou moins largement au christianisme), mais aussi à partir du sentiment d'une supériorité absolue du message chrétien, c'est essentiellement d'inculturation dont il s'agit. Dès les premières pages, il est fait état d'une lettre datée du 14 mai 1978 du Supérieur général des Jésuites, où l'inculturation est définie comme « l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle) mais encore que cette même expérience se transforme et recrée cette culture » (p. 16) ; l'auteur souligne également combien il s'est approprié ce concept dans sa pratique missionnaire : « Nous [les missionnaires] étions portés par une logique, interne à la foi chrétienne, selon laquelle il ne peut y avoir d'évangélisation sans d'abord une incarnation dans une culture. à l'image de Celui qui s'est fait homme » (p. 15). Ces préoccupations l'ont alors tout naturellement amené à s'intéresser aux innovations religieuses en Afrique.

Chez les nouveaux guérisseurs, Éric de Rosny constate que Bible et tradition coexistent sans toujours se mêler : la tradition, pour les traitements collectifs qui requièrent de protéger des groupes contre la sorcellerie ; la Bible, pour la « guérison » des individus. C'est ce qui ressort de la description précise, au chapitre 3, des pratiques d'un guérisseur camerounais « moderne » qui s'attache à combattre, en utilisant quelques « trucs » (p. 85), les agressions sorcières dont sont victimes les citadins ; c'est ce qui ressort également de la présentation d'une séance de « guérison » d'une prêtresse harriste d'Abidjan (chapitre 6) au cours de laquelle est réaffirmée, dans un processus où la persécution le cède à la culpabilité et, partant, à l'émergence de l'individu¹, la toute puissance d'un dieu à l'origine aussi bien de l'ordre (social) que des désordres (qui se manifestent par la maladie).

L'auteur semble trouver des pionnières de l'inculturation en la personne de deux prêtresses voyantes qui empruntent exclusivement au registre chrétien dans leurs messages tout en jouant le rôle des *khamisi* bamiléks, c'est-à-dire de devins, définis comme des « notables de Dieu » qui détiennent le « pouvoir le plus prestigieux de la société traditionnelle, bien qu'il soit charismatique et héréditaire » (p. 186). Or, ces voyantes vivent « la tension de toutes les voyantes chrétiennes, prises entre leur inspiration charismatique et l'institution ecclésiale, comme leurs contemporaines du Rwanda ou Bernadette de Lourdes en ses débuts » (p. 188). Aux hommes au chômage, aux jeunes, aux femmes stériles, aux femmes enceintes, elles proposent des discours qui n'empruntent aucunement à la « grande tradition », cependant, leur biographie, leur « audace de parler de Dieu avec autorité, leur génie des images sont caractéristiques de la tradition des *khamisi* » (p. 200).

Dans la seconde partie de l'ouvrage, qui est plus particulièrement consacrée aux nouvelles Églises², Éric de Rosny s'inquiète du développement des sectes d'origine américaine, tout en faisant confiance à la capacité d'appropriation et de tolérance des cultures africaines. Le constat fait de la très grande propension des sociétés africaines à l'innovation religieuse l'amène à deux interrogations clefs de l'inculturation. La dynamique des Églises et des chrétiens africains ne vient-elle pas interroger les certitudes des Églises

¹ On aura évidemment reconnu ici les termes de l'analyse de Zempléni, qui n'est cependant pas cité (A. ZEMPLÉNI, 1975 — « De la persécution à la culpabilité ». In C. Piauxt, éd. : *Prophétisme et thérapie*, Paris, Hermann : 153-218).

² J'ai relevé quelques inexactitudes dans ces chapitres, ainsi l'affirmation selon laquelle le premier mouvement religieux fondé par un messie ou un prophète est signalé au Ghana en 1862 (p. 123) ; ou encore le fait que tous les prophètes africains seraient issus du christianisme (p. 124).

constituées du Nord par la manière de donner des réponses adaptées au vécu des individus « selon un rythme propre aux structures traditionnelles » (p. 141) ? Mais ces Églises sont-elles pour autant la meilleure voie, car en cherchant « des parades immédiates aux maux du monde moderne, favorisent-elles réellement l'épanouissement de l'homme africain ? » (p. 142).

Les descriptions proposées sont souvent intéressantes, et notamment celle du développement du Renouveau charismatique, mouvement qui prend de plus en plus d'importance et bouscule de l'intérieur les dogmes de l'Église catholique. L'auteur pose également des questions importantes pour l'étude des mouvements religieux en Afrique. Ainsi, à propos du « nouveau » guérisseur camerounais évoqué plus haut, il remarque que dans d'autres pays il serait sans doute devenu prophète, et se demande pourquoi des mouvements religieux de type prophétique ne se sont guère implantés au Cameroun alors qu'ils sont légion ailleurs (en Côte d'Ivoire, au Zaïre, au Congo, etc.) ? L'auteur s'interroge également sur l'influence spécifique du protestantisme, dans lequel « le principe théologique du libre arbitre favorise les initiatives séparatistes » (p. 126), sur le développement des églises indépendantes, notamment dans les ex-colonies anglaises.

Cependant, les réponses données ne sont sans doute pas toujours suffisantes, lorsqu'il considère, par exemple, que l'absence remarquable de mouvements prophétiques au Cameroun s'expliquerait par la solide formation de séminariste donnée aux jeunes et par une lutte pour l'Indépendance qui n'était guère empreinte de religiosité et qui a fait qu'il « n'y avait pas place pour d'autres leaders religieux populaires » (p. 61). Mais surtout, les interprétations sont parfois construites à partir d'idées reçues liées à une certaine naïveté, voire aussi à une certaine condescendance. L'auteur, qui se présenterait volontiers comme un expert en sorcellerie, qui a déjà reçu des confessions d'ensorcelés auxquels il a dû répondre, « estime qu'il existe des sorciers maléfiques en chair et en os » (p. 112). À propos des réactions de malades qui semblent ressentir au plus profond de leur corps les sensations et situations évoquées par le guérisseur, l'auteur écrit : « J'imagine que pour certains patients, *ceux du moins qui ont peu d'exigence intellectuelle*, la confiance en la compétence du [guérisseur] se substitue jusqu'à un certain point au besoin moderne d'explication » (p. 86, souligné par moi). Quant au succès du Renouveau charismatique auprès des chrétiens, il est expliqué par la place qu'il laisse à l'expression des affects et à la possibilité d'exprimer une foi spécifiquement africaine par la transe. Ce type de propos donne alors parfois l'impression que si, pour l'auteur, les nouveaux mouvements religieux en Afrique peuvent avoir un effet salutaire sur les Églises constituées, ils manifesteraient cependant une prise de conscience de la puissance de Dieu qui reste encore en deçà de la véritable expérience religieuse qu'est le christianisme internationalement reconnu.

Toutes les expériences relatées permettent en fait à Éric de Rosny de réaffirmer, sinon la supériorité du christianisme, du moins combien le Christ est un modèle. Le christianisme, par exemple, pourrait être le remède contre la sorcellerie, puisque pour lutter contre la sorcellerie il conviendrait de redonner toute sa valeur à l'individu en tant qu'il est irréductible au groupe, et pour cela, il propose de « se référer à Jésus-Christ, comme modèle de l'individu » (p. 119). Et l'ouvrage de se conclure par une annexe faisant état d'un débat lors d'un colloque consacré à « Quelques aspects de Dieu en Afrique », où Éric de Rosny, répondant à des questions sur ses réactions de chrétien face aux devins, prophètes, etc., peut réaffirmer l'absolue originalité du Christ.

Au bout du compte, dans cet ouvrage, on apprendra un peu sur les innovations religieuses en Afrique, et des lecteurs peu versés dans ce type de réalité pourront y trouver un panorama relativement complet de la dynamique religieuse à l'œuvre dans des pays africains essentiellement sous influence chrétienne (rien n'est dit de l'islam). Mais on apprendra surtout beaucoup sur ce que représente le concept d'inculturation. Les critiques que l'on peut adresser à ce livre montrent aussi l'urgence qu'il y a pour les anthropologues d'investir un champ pour l'instant essentiellement appréhendé par des théologiens.

François VERDEAUX

Emmanuel GRÉGOIRE et Pascal LABAZÉE (sous la direction de)
Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest.
Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporain
 Coédition Karthala-Orstom, Paris, 1993, 262 p.

Longuement introduit et alimenté par ses deux éditeurs scientifiques, Emmanuel Grégoire et Pascal Labazée, cet ouvrage collectif se situe dans une lignée désormais très prolifique dont *L'évolution du commerce en Afrique de l'Ouest*, édité en 1971 par Claude Meillassoux, peut être considéré comme l'ancêtre fondateur, ainsi que le suggère Jean-Loup Amselle dans sa préface. Ce dernier souligne en outre l'apport du présent ouvrage à ce qui est devenu, discours et environnement néolibéral aidant, une problématique de l'« entrepreneuriat » africain : « En banalisant et en déculturalisant l'entreprise africaine, les auteurs de ce livre ont choisi de donner la priorité à une perspective universaliste et de considérer les différents systèmes économiques dans leur originalité relative » (p. 7).

L'imagerie exotique et à forte connotation négative véhiculée autour des « entrepreneurs africains », décidément plus Africains qu'entrepreneurs, et de secteurs d'activité considérés, en toute méconnaissance de cause, comme étant de simples survivances de dynamismes marchands « traditionnels », est en effet balayée, au fil des six contributions, par l'exposé de réalités peut-être plus triviales qu'on ne l'imagine parfois, mais ô combien plus éclairantes. La rationalité des comportements d'acteurs, ici comme ailleurs, ne se comprend pas seulement par rapport à ce donné que constitue l'état du marché (national et international), mais aussi dans la façon dont les acteurs s'en emparent pour « forger les conditions “ objectives ” dans lesquelles ils évoluent » (introduction, p. 12). En d'autres termes, le marché est un donné virtuel qui ne se *réalise* jamais que symboliquement travaillé et socialement construit. Sans pour autant cesser de relever d'une logique économique, les manières d'entreprendre de ces grands commerçants intègrent par nécessité d'autres « donnés » relevant de logiques sociales et culturelles et présentent donc, inévitablement, une certaine singularité.

En ce sens, l'exercice qui nous est proposé de restitution, à la fois des contextes socio-historiques et des solutions qui y sont produites, c'est-à-dire pensées et mises en œuvre, relève bien, non seulement d'une anthropologie économique mais, partant, d'une démarche anthropologique au sens large. Emmanuel Grégoire et Pascal Labazée le disent autrement dans leur introduction : « Si une sociologie des pratiques de l'économie marchande se révèle indispensable [...] une économie des relations sociales n'est pas moins nécessaire », tant il est vrai que les charges considérées comme extra-économiques qui caractérisent le fonctionnement des réseaux marchands « participent, au même titre que le capital mobilisé dans le commerce [...] à la formation de la marge finale. » (p. 13). Les recours au clientélisme parental ou religieux, à une éthique islamique à la fois souple et contraignante, enfin, à des alliances ou relations privilégiées avec les membres de l'appareil d'État, n'apparaissent pas toujours comme des détours contraints ou des parasitages de l'activité « économique » proprement dite. Ils constituent autant d'opérations de transformation de *facteurs* donnés en *ressources* mobilisées en fonction d'une constante logique d'accumulation. Les degrés de contrôle de l'accès à ces « ressources » sont même au fondement des hiérarchies internes aux réseaux marchands. Ni la parenté, ni l'islam, ni l'État n'en sont abolis ou ne s'y réduisent pour autant. Il est en effet montré à plusieurs

reprises que l'instrumentalisation de ces sphères autonomes par les commerçants connaît sa réciproque, les richesses accumulées participant, à un moment ou à un autre, à la reproduction socio-symbolique de chacune d'elles.

Il faut donc, à son tour, relativiser l'entreprise de « déculturalisation » mentionnée plus haut. L'intention et, à mon sens, tout l'intérêt de l'ouvrage est précisément de saisir, *dans toutes leurs dimensions*, des pratiques concrètes (et directement observées par les auteurs ; ce qui procure un autre de ses points de force à l'ouvrage) sans se préoccuper de séparer le bon grain économique de l'ivraie sociale et surtout culturelle. Emmanuel Grégoire et Pascal Labazée le disent au demeurant dans leur introduction : « [il s'agissait] de centrer l'observation sur les logiques de l'action marchande qui [...] ne s'épuisent jamais totalement dans la recherche d'un intérêt immédiat et étroitement économique » (p. 10). Les catégories sociales concernées, qui se définissent et sont reconnues à travers leur activité commerciale, ont, *par ailleurs*, des parents et les mobilisent, une religion et elles en utilisent l'éthique pour sécuriser l'échange à distance, enfin, elles inscrivent leur action dans des espaces de pouvoir avec lesquels elles composent (le personnel de l'État) et dont elles jouent (les frontières et les différences de politiques économiques). L'essentiel, sinon de l'« activité économique », du moins du génie entrepreneurial de ces « grands commerçants » réside peut-être là, dans cette capacité à détourner et à réorganiser, à des fins d'accumulation, des relations sociales, des représentations, des rapports de pouvoir pré-existants. Mais est-ce bien là une spécificité des marchands soudano-sahéliens ou une constante de l'économie pratique ? De ce point de vue, on ne peut s'empêcher de faire le rapprochement avec les exemples asiatiques, moyen-orientaux et est-européens qui servent, dans un autre ouvrage collectif plus récent, à illustrer « la réinvention du capitalisme »¹. Les voies de l'économie de marché n'y sont peut-être plus totalement impénétrables mais le moins que l'on puisse dire est qu'elles sont multiples et hétéroclites. L'entrepreneur capitaliste weberien, tout du moins sous sa forme idéale-typique, fait de plus en plus figure, sinon d'exception, du moins de variante spécifique, culturellement et historiquement déterminée. Pourtant et paradoxalement, les manières d'entreprendre des grands marchands d'une Afrique anti-modèle sont, par certains aspects, moins hétérodoxes que celles, par exemple, de ces cadres entrepreneurs d'une Chine depuis peu montrée en exemple. Quand les uns, entrepreneurs privés, développent de patientes stratégies d'accumulation de liens sociaux (de clientèle, de dépendance ou d'alliance) grâce auxquels ils construisent et maîtrisent un espace d'échange, les autres, issus des bureaucraties régionales, s'efforcent de prévenir tactiquement, via des redistributions plus ou moins bien ajustées semble-t-il, la remise en cause de leur fonction dirigeante et de leurs pratiques prédatrices, mais ce, sans pour autant remédier à leur manque de maîtrise des contraintes externes.

Raison supplémentaire pour s'intéresser de plus près à ces « grands commerçants d'Afrique de l'Ouest » qui sont au demeurant, dans un cas, des commerçantes et, par ailleurs exclusivement originaires de la zone soudano-sahélienne qui s'étend du Sénégal au Tchad. Outre ces deux pays, les exemples sont pris au Mali, au Burkina et au Niger mais intéressent également les régions septentrionales de la Guinée, de la Côte d'Ivoire, du Nigeria et du Cameroun. Le cas des réseaux mourides (V. Évin) déborde largement cette aire géographique puisque l'on suit les pérégrinations de leurs membres de Marseille à New York. Parfois inattendus (« Faye commença à travailler comme guide touristique à Palerme et vendit de l'art africain fabriqué par un artisan sicilien », p. 113) mais le plus souvent rudes, les parcours individuels en quête d'opportunités commerciales suivent et élargissent un réseau polycentré, fondé sur la solidarité confrérique et l'entraide dont le crédit est l'un des aspects. Les commerçantes de la ligne de chemin de fer Bamako-Dakar (A. Lambert) sont les seules à ne pas se référer à l'islam. En jouant sur différents registres des relations de genre, elles préfèrent négocier avec les hommes (de l'État ou du train) sur la base de leurs communes représentations de la séparation des domaines masculins et féminins. La brève évocation de cette « reine du train [...] juchée sur un amoncelle-

¹ BAYART (J.-F.), sous la dir. de, 1994 — *La réinvention du capitalisme*. Paris, Karthala.

ment de marchandises » (p. 55) et attendant, impassible, que les policiers finissent d'escalader l'hétéroclite entassement qui encombre « sa » voiture pour négocier avec eux le montant de la taxe d'excédent de marchandise suggère que ce commerce procure aussi des moments d'intense satisfaction extra-économique. Les commerçants korhogoïsis (P. Labazée) ne voyagent pas tous entre le Burkina, le Mali et le nord de la Côte d'Ivoire, mais ils y font circuler les marchandises les plus diverses et y prélèvent les rentes frontalières, à travers des réseaux régionaux à base religieuse, politique et parentale. Les commerçants haoussas de Maradi (E. Grégoire) organisent également, avec leurs clients ou homologues d'au-delà de la frontière, les échanges occultes entre le Niger et le Nigeria, au gré des opportunités, nombreuses, que leur procurent les modifications de change ou les dispositions législatives et réglementaires qui, de part et d'autre, visent, en principe, à protéger les marchés intérieurs ou à équilibrer les finances publiques. La trilogie qui est, pour l'auteur, au fondement de l'efficacité de leurs réseaux, à savoir, un capital social (clientèle mobilisable), un capital religieux (gage de notoriété et de confiance) et un capital relationnel au sein de l'État (rendant possible la prévision du coût des « coups »), est également présente aussi bien dans le cas des marchands korhogoïsis que dans celui des commerçants tchadiens (C. Arditi). L'historique de la difficile reconversion de ces derniers, de la traite des esclaves vers des activités licites, souligne, ici plus particulièrement, la complexité et les paradoxes des rapports entre sphère publique et sphère privée, commerce et politique. Enfin, plus qu'à une conversion, c'est à une constante adaptation aux contraintes et opportunités politiques et économiques que se livrent, depuis le siècle dernier, les « hommes d'affaires » du Kabadougou, au nord-ouest de la Côte d'Ivoire (D. Harre). Des prolongements de l'ancien commerce à distance vers la Guinée aux migrations individuelles en basse côte, du commerce de la kola à la concession d'une marque de véhicules utilitaires, ou du recours aux structures familiales patriarcales à celui de sociétés par action, rien ne semble étranger au monde des affaires dioula.

Deux points sont communs à tous ces réseaux marchands particuliers :

— d'une part, le recours unanime à des relations sociales de type clientéliste pour la mobilisation des agents et leur mise, sinon au « travail », du moins à contribution. Le grand absent de ce foisonnant processus d'accumulation marchande est en effet le « marché » du travail. Les réseaux sont constitués d'individus « libres » qui ne négocient pas contractuellement la fourniture de leur travail ou d'un service mais s'inscrivent dans une chaîne d'opérateurs hiérarchisés dont les relations semblent régies par un principe de réciprocité dans l'inégalité ; chacun étant en outre censé, avec le temps, pouvoir gravir des degrés dans l'autonomie ;

— d'autre part, l'inévitable passage par un dispositif public dont les agents interviennent simultanément en tant que tels et à titre privé, comme détenteurs de positions sociales monnayables. D'une certaine façon, ces derniers procèdent à une mise sur le marché de l'État.

Les tenants des thèses libérales, qui n'y avaient pas pensé, auront sans doute du mal à prendre en compte ces pratiques dans leur théorie, et, au moins autant, comme l'indique Emmanuel Grégoire, à faire appliquer « des mesures (fiscales par exemple), allant à l'encontre des intérêts des commerçants, par les politiques » (p. 99). Le lecteur attentif, quant à lui, voyagera au plus près de réalités qui illustrent, ici de façon plus patente qu'ailleurs parce qu'on a pu y aller voir de près, de quelles matières composites est pétrie l'« économie réelle ».

Il n'en reste pas moins que rien ne permet de dire que ces indiscutables « logiques d'accumulation » débouchent sur une économie globalement cumulative. Si l'on en juge par l'état des pays concernés, les conditions du passage de rentes inventées ou construites avec un savoir-faire consommé, mais au coup par coup et comme à titre précaire, à une accumulation productive qui fasse système ne sont pas encore réunies. Le mérite de l'ouvrage est de montrer que ce n'est faute ni d'esprit d'entreprise ni d'une logique de marché dont on a vu qu'elle gagnait jusqu'à la « fonction publique ». Précisément, on en vient à se demander si l'une (ce n'est certainement pas la seule) des conditions de ce passage ne résiderait pas dans une autre « réinvention », celle de l'État.

Laurent VIDAL

Christine HENRY

Les îles où dansent les enfants défunts.**Âge, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinée-Bissau**Coédition CNRS éditions-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme,
Paris, 1994, 214 p.

Issu d'une thèse soutenue à Nanterre, le travail de Christine Henry sur la société *bijogo* de Guinée-Bissau suscite une diversité de lectures qui font la richesse de ce type d'ethnographie. De l'analyse du système d'initiation — à partir de l'organisation des classes d'âge — à celle de la royauté, de la prêtrise religieuse et de la chefferie, en passant par une réflexion sur les relations de genre, le propos déroule au fil des pages des thématiques spécifiques mais qui finissent par se rejoindre suivant le double constat que « l'on ne peut comprendre les classes d'âge sans se référer aux rapports de sexe et au contrôle de la reproduction qu'elles organisent » et que « la domination masculine [ne peut] constituer le ressort premier de leur dynamique » (p. 19). Loin d'être une simple énumération de témoignages de voyageurs et de colonisateurs sur les *Bijogo*, la première partie situe les thèmes de l'initiation, du genre et du pouvoir dans une perspective historique qui — du xv^e siècle à la « pacification » de Canhabaque en 1937, île de l'archipel où a travaillé l'auteur — atteste à la fois de la permanence d'institutions et de pratiques (classes d'âge, division sexuelle du travail) et de l'abandon de certaines traditions (notamment celles faisant de l'homme un guerrier et de la communauté une armée).

À titre d'exemple de la validité de ces témoignages du passé, le gouverneur de Guinée, en 1856, confirme — après d'autres — l'existence de chefs pour chaque village de l'île de Canhabaque et de leur hiérarchie « fondée sur l'âge » (p. 53). Seconde leçon du passé, l'insularité des *Bijogo*, si elle les éloigne des populations peule et manding de l'intérieur du pays, leur fit « recevoir très tôt et de plein fouet le choc de la rencontre avec les Blancs » qui « dénatura la plus grande part de leur organisation » (p. 68). Christine Henry précise alors que seuls les *Añaki* (les habitants de Canhabaque) ont conservé certaines de leurs traditions. Le choix de s'intéresser à des pratiques qui ont disparu ailleurs pose le problème de la nature du regard porté sur la société *bijogo*, qui tient dans le dilemme de faire le deuil d'une tradition (quand les *Bijogo* étaient guerriers et pas encore agriculteurs) tout en nous rendant compte de son actualité, plutôt que d'analyser les raisons du délaissement général — au-delà du particularisme *añaki* — de ces référents traditionnels.

Dans une deuxième partie qui constitue le corps de l'ouvrage, l'auteur décline les grands axes (évoqués ci-dessus) de sa problématique qui introduisent tous, suivant des formes et à des degrés divers, la question centrale des rapports entre hommes et femmes, principes masculins et féminins. Avant de s'exprimer dans des procédures rituelles, ce rapport de genre s'inscrit dans la terre, celle du village que l'on installe. L'arbre fondateur qui occupe la place centrale du village évoque la prêtresse et le clan — autochtones et pérennes — par opposition à la plante royale « transplantée comme le roi » et « éphémère comme son règne » (p. 75). Le village se définit par ailleurs dans son rapport à la forêt (lieu masculin où se déroule l'initiation qui confère le statut d'homme) et à travers la place qu'y occupe la maison, dont la pièce centrale est le « mémorial des naissances et des morts de la famille », lieu des accouchements et espace des sépultures. Le « ventre

de la maison » se trouve investi par les femmes et leurs rôles rituels : la femme entretient en effet un rapport précis à la mort dans la mesure où c'est sa possession par l'âme d'un mort (*orebuko*) non initié qui lui donne son statut de femme.

À l'image de bon nombre de figures africaines de la possession, celle de l'*orebuko* est à la fois recherchée et redoutée. « Porte-parole des puissances de l'au-delà » qui peuvent se manifester à tout moment (p. 87), la femme noue une relation avec l'*orebuko* dont les effets lors d'une possession intervenant en dehors du temps rituel sont difficilement maîtrisables (p. 88).

Exclusivement féminine, la possession par les *orebuko*-âmes se situe d'emblée dans une problématique de relation de genre puisque l'*orebuko*-fétiche est fabriqué et manipulé par les hommes. De plus, les femmes sont possédées par les *orebuko* d'hommes — certes — mais non initiés et qui « en tant que tels peuvent être considérés comme plus proches des femmes que des hommes » (p. 102). Ces correspondances entre hommes et femmes dans leurs activités rituelles, autour de la notion d'*orebuko*, ne doivent pas masquer des différences remarquables au regard de l'initiation. Ainsi, les femmes, bien que soumises elles-aussi à la nécessité de « payer » leurs « grands » (*nubir kusina*), contrairement aux hommes, ne sont pas initiées et ne franchissent pas des échelons d'âge (p. 106). Leur rapport aux « anciennes » s'effectue donc par l'initiation des revenants et c'est alors qu'elles « passent par les mêmes stades que les hommes et qu'elles trouvent l'occasion d'honorer leurs anciennes, geste qui se confond avec celui d'honorer les morts » (p. 107). La description proposée du *nubir kusina* et du passage de chacun des quatre échelons d'âge décrit une initiation marquée — de façon tout à fait classique — par une séparation des novices, une mort symbolique, une série d'épreuves (notamment physiques), une renaissance à travers la dation du nom et, enfin, l'acquisition d'un nouveau statut (d'homme) « marqué dans le corps » par des scarifications (p. 127). Au terme de ce processus, l'homme se voit investi d'un « pouvoir d'enfantement mystique » qui découle de la reconnaissance de sa paternité et de l'accès à la terre (p. 133).

Du côté des femmes, *nubir kusina* est basé sur la possession par l'*orebuko* : notons que Christine Henry décrit le processus rituel de ces « cérémonies de revenants » comme une initiation (pp. 141 et suiv.), alors même que ce terme était réservé au passage des hommes d'une classe d'âge à l'autre (p. 106) posant, indirectement, la question — sur laquelle nous souhaiterions revenir pour conclure — de la signification des catégories d'« initiation » et de « rituel ».

Au regard de la définition de l'initiation proposée (parcours d'un individu d'une mort à une renaissance symboliques), le processus de « fabrication d'un roi » (p. 171) relève d'une interprétation en termes d'initiation sur laquelle l'auteur insiste, nous semble-t-il insuffisamment, sachant que l'homme choisi, parce qu'il est « accompli », est l'objet d'un rituel dont « le premier acte [...] vise la destruction de cette personne trop humaine qui laissera le champ libre à l'élaboration d'un être nouveau » (p. 175). La figure du roi qui réunit les différents modes de relation à l'*orebuko*, puisqu'il est « homme accompli (initié et initiateur), [...] gardien et servant d'un fétiche de la terre et [...] pénétré par cet esprit » (p. 178), aurait pu servir de point de départ à une théorie de l'initiation — tant le matériel ethnographique est ici riche — à travers ses expressions masculine, féminine et royale, et qui reste à l'état d'ébauche (le roi en « sur-initié » (p. 183) : que révèle ce statut des enjeux de l'initiation ?). La même volonté de prolonger une réflexion esquissée transparait au terme de la description de la procession de femmes possédées, allant « de village en village pour faire savoir qu'elles vont bientôt entrer dans le bois sacré », lorsque l'on apprend que « chaque danseuse introduit des particularités dans sa prestation qui sont considérées comme les manifestations singulières du revenant qui la possède » (p. 144). Ces comportements singuliers ont-ils leur équivalent dans le rituel, l'organisation de la danse, par exemple, rejoignant en cela des observations faites au Niger¹ ?

¹ Nous avons analysé ce phénomène en termes d'« invention du rituel » dans le texte suivant : La possession par les génies chez les Peuls (Niger) : de la parole à l'invention du rituel. *Archives de Sciences sociales des religions*, vol. 27 (79) juillet-septembre 1992 : 69-85.

En d'autres termes, le rituel lui-même est-il l'objet de variations, dans le temps ou dans l'espace ? S'organiserait-il en fonction du respect d'objectifs précis — autorisant dès lors des variations pour toute intervention sortant de ce cadre ? Christine Henry laisse entrevoir une interprétation de ce type lorsqu'elle clôt son propos par le constat que « *l'orebuko* est le produit des rituels et relève d'une logique de l'efficacité » (p.193) (logique qui recoupe celle, que nous avons développée, de la poursuite d'objectifs préétablis).

Ces questions, à l'image de celles suggérées par les différentes descriptions des processus initiatiques qui jalonnent la vie des *Bijogo*, s'imposent avec d'autant plus de force que — répétons-le — les observations effectuées et rassemblées dans cet ouvrage explorent dans ses moindres détails l'organisation de rituels qui décrivent le système *bijogo* des classes d'âge et de la répartition des fonctions religieuses suivant le sexe.

Frédéric JÉSU

Sous la direction de Jon COOK et Jean-Paul DOMMERGUES

L'enfant malade et le monde médical.

Dialogue entre famille et soignants

Syros, Paris, 1993, 255 p.

Cet ouvrage collectif se propose de décrire et d'analyser dans le contexte institutionnel français les principaux facteurs socioculturels qui, lorsque la santé et la maladie des enfants sont en jeu, marquent l'environnement de la rencontre des professionnels et des familles et déterminent les caractéristiques du dialogue ou tout du moins des rapports d'influence qui s'établissent entre eux.

L'ouvrage se compose de onze articles (dont un article de préface et un article de synthèse) signés par des auteurs qui exercent dans les champs de la médecine, de l'histoire, de la sociologie, de l'anthropologie, de la psychologie, du secteur associatif. De lecture aisée, il est de nature à retenir utilement et durablement l'attention non seulement de chercheurs, mais aussi d'un large public de professionnels de la santé, de parents et de membres d'associations familiales.

D'article en article, l'intérêt est en effet mobilisé par la densité tant des divers apports propres aux recherches en sciences humaines que des réflexions issues de l'observation critique, par des professionnels de pédiatrie, de leurs propres pratiques d'accueil et de soins. On découvre, au fil de la lecture, les potentialités que recèle le thème exploré par ces textes. Dans le même temps, on se surprend à interroger la pertinence du choix d'une démarche présentée comme « interculturelle » pour identifier les principaux cloisonnements scientifiques et institutionnels qu'elle prend manifestement pour cibles et qu'elle invite implicitement à dépasser, au nom de l'intérêt supérieur et de la santé des enfants. Aussi la dynamique quelque peu subversive suscitée par la mise en résonance, au sein d'un même recueil, de données et de points de vue hétérogènes, mais solides et convergents, est-elle judicieusement canalisée par la volonté d'en organiser le croisement et la synthèse. Cette volonté s'exprime dans le cadre des contributions signées à la fin de l'ouvrage par chacun de ses deux coordinateurs, et elle vise à formuler, pour les soumettre au débat, un certain nombre de propositions pratiques et théoriques.

Si donc, comme il faut le souhaiter, cet ouvrage est amené à être largement consulté et exploité, il le devra sans nul doute au fait qu'il vient répondre à une triple attente :

— celle qu'exprime la mobilisation des auteurs eux-mêmes, ou plus exactement la motivation et la disponibilité des secteurs de la recherche qu'ils représentent à éclairer conjointement les systèmes de communication mis en tension à propos de la santé de l'enfant :

— celle des professionnels de santé et des responsables d'associations familiales, conscients de la nécessité de reconsidérer le fonctionnement des institutions qui se consacrent à la santé et à la maladie de l'enfant, et en quête de concepts mobilisateurs pour l'action ;

— celle enfin des responsables et des organismes impliqués dans la formation initiale et continue des professionnels de l'action sanitaire et sociale, et pour lesquels la définition et la mise en œuvre de programmes se situent, dans ce domaine comme dans tant d'autres, au carrefour des données de la recherche et des problématiques professionnelles.

Il faut préciser que la publication de cet ouvrage était tout d'abord attendue des participants du Séminaire Nathalie Masse, réunis en octobre 1992 au Centre international de l'enfance (CIE) par Jon Cook (anthropologue, chargé de mission au CIE) et par Jean-Paul Dommergues (pédiatre, responsable d'un service de pédiatrie au Centre hospitalo-universitaire de Bicêtre) autour du thème « Pédiatrie et culture ». Les communications de ce séminaire avaient certes fait, sous ce titre, l'objet d'une première publication ; mais leurs auteurs avaient dû se limiter à une présentation restreinte de leurs travaux et de leurs réflexions. Au total, le caractère délibérément pluridisciplinaire de leur rencontre avait aiguisé plutôt que satisfait le désir d'une élaboration transdisciplinaire du thème.

Aussi plusieurs de ces auteurs ont-ils été invités dans un second temps à préciser, approfondir et étendre leur propos initial. L'ouvrage qui en résulte permet maintenant au lecteur de mieux percevoir les effets de promiscuité, les phénomènes de contraste, mais aussi les constats de recoupement que produisent les apports des différentes disciplines ainsi représentées. Or — et cela relève, semble-t-il, d'une intention délibérée du projet éditorial —, de tels ingrédients brassés dans un tel creuset interagissent efficacement au service d'une hypothèse théorique centrale et de ses déclinaisons : dans le domaine de la santé et de la maladie de l'enfant, la qualité mais surtout les défaillances de la communication et de la compréhension entre les professionnels et la famille de l'enfant (voire l'enfant lui-même) seraient largement déterminées, et ceci de longue date, par des phénomènes d'essence « interculturelle ». Ainsi, à l'échelle d'un cycle historique et d'un pays donné, « culture(s) » professionnelle(s) et/ou scientifique(s) et « culture(s) » familiale(s) et/ou profane(s) seraient-elles amenées à se concurrencer souvent, à fusionner parfois, en tout cas à s'influencer mutuellement, notamment pour ce qui concerne les modèles explicatifs des maladies ainsi que la définition et la répartition des rôles de prévention et de soins associés à la santé des enfants. Rien n'indique que ces phénomènes soient déterminés de prime abord par les composantes migratoires propres à la population du pays étudié — ici, en l'occurrence, la France.

Une telle hypothèse doit beaucoup aux travaux menés par les chercheurs en sciences humaines dans le contexte sanitaire et médical des pays en développement. On peut la présager et la souhaiter aujourd'hui promise, dans les autres pays — dits développés ou industrialisés —, à de nouvelles et fructueuses explorations critiques, et ceci pour plusieurs ordres de raisons, parmi lesquelles on peut citer :

— la tension croissante entre, d'une part, l'hypertechnicisation des pratiques médicales et, d'autre part, la recherche d'une implication active et éclairée des individus, des familles et des communautés dans les processus relatifs à leur santé ;

— la revalorisation ambiguë du rôle et de la responsabilité des familles, et non plus des seuls pouvoirs publics et des institutions mandatées par eux, dans les tâches et les prises de décision relatives à l'entretien, voire à la restauration de la santé des enfants (et plus généralement des personnes dépendantes) :

— l'émergence de représentations à la fois universalisantes et individualisantes du statut et des droits de l'enfant, fondées sur la reconnaissance et le respect de sa personne, et ceci tant au sein de sa famille que des institutions — éducatives, bien entendu, mais aussi sanitaires et sociales — qu'il fréquente :

— l'impact, sur les modalités d'accueil et d'exercice des missions dévolues à ces institutions, des réalités liées aux flux migratoires plus ou moins récents de populations venues pour l'essentiel, en France, de pays du Maghreb, d'Afrique occidentale ou centrale, d'Asie du sud-est et d'Europe centrale.

En pratique, et lorsqu'on l'applique à l'étude des (dys)fonctionnements actuels de la communication au sein de nos institutions sanitaires, l'hypothèse interculturelle prendra donc toute sa valeur heuristique si l'on identifie bien, avec plusieurs des auteurs et avec Jon Cook en particulier, la coexistence de deux types de rapports d'influence qui fonctionnent parfois, selon la conjoncture, comme des rapports de pouvoir, comme des rapports de séduction ou comme des rapports de reconnaissance : ceux propres au couple « culture populaire »/« culture médicale », d'une part, et ceux propres au couple « culture dominante du pays d'origine »/« culture dominante du pays d'accueil », d'autre part.

À l'égard d'une telle finesse d'analyse des forces et des représentations en œuvre, il faudra encore que les professionnels de santé conservent la vigilance intellectuelle qui s'impose pour se demander, comme le signale Anne Tursz (directrice scientifique du Centre international de l'enfance) dans la préface de l'ouvrage, si le fait d'envisager les difficultés de communication d'abord sous l'angle des problèmes linguistiques et de compréhension interculturelle ne contribue pas à masquer le fait que la distance sociale est un facteur souvent plus important encore que les différences culturelles. Et il importera enfin de prendre en considération la position spécifique de l'enfant lui-même à l'égard de chacun et de l'ensemble des adultes mobilisés autour du souci qu'ils ont de sa santé : l'enfant perçoit et intègre en effet les explications que ceux-ci lui fournissent — ou négligent de lui fournir —, tout comme les attitudes et les gestes qu'ils lui adressent, en fonction du niveau de maturité psycho-affective et de maîtrise intellectuelle que lui auront permis d'atteindre les relations tissées avec son environnement et la conscience qu'il a de son être propre.

Quel que soit le poids relatif des diverses composantes de la « distance » qui marque ainsi les positions subjectives de l'enfant, de sa famille, et des professionnels au sein des processus de santé, l'essentiel est sans doute de convenir que, sans une telle distance, il n'y aurait pas d'espace ouvert à une médiation dynamique de leurs échanges. L'aptitude à reconnaître progressivement, sans les stigmatiser, les réelles différences de point de vue de chacun de ces acteurs — dont chacun commence souvent par imaginer qu'il pourrait imposer le sien aux autres — est de nature à stimuler leur désir d'engager et de soutenir un dialogue structuré par le respect des devoirs, des responsabilités et des compétences de chacun. Elle est aussi un moyen de faire en sorte que ce dialogue se consacre à la recherche assidue d'un environnement et d'un climat propices à l'établissement d'une relation marquée, sinon toujours par la compréhension, du moins par la confiance mutuelle.

Une telle approche constitue une sorte d'« impératif catégorique » — ou tout du moins, pour les professionnels, d'« impératif déontologique » — visant la concrétisation, au quotidien, du droit reconnu à chaque enfant de bénéficier de conditions favorables à sa santé et d'un véritable accès à des soins adaptés à ses besoins et à ses attentes propres. C'est dire toute l'importance et l'ambition — donc, également, les limites — du concept de « contrat de soins (voire de santé) en pédiatrie » présenté, développé et discuté, notamment par Jean-Paul Dommergues, dans une perspective essentiellement extrajuridique : celle d'un contrat qualifié de « tacite », mais dont l'existence et le caractère contraignant seraient implicitement et quasi universellement reconnus, par les adultes concernés, comme inhérents à la relation soignante établie pour et avec un enfant, dans l'intérêt de sa personne et de sa santé. Chaque clause morale et chaque circonstance d'application de ce contrat non formalisé veilleraient dans l'absolu, bien entendu, à garantir la qualité et l'efficacité techniques des soins préventifs et curatifs dispensés, mais encore et surtout, à valoriser à cet effet la qualité humaine des échanges sociaux qui peuvent mener au développement, en milieu médicalisé, de la relation de confiance mutuelle ci-dessus évoquée. Mieux reconnues et mieux évaluées, les compétences respectives des acteurs du triangle que constituent l'enfant, sa famille et le professionnel se trouveraient de la sorte mises

en circulation et en synergie, plutôt qu'en contradiction ou en opposition, en même temps que s'accroîtraient pour l'enfant les chances de voir un « contrat de parole » spécifique se définir et se manifester entre lui-même et chacun des adultes qui prennent soin de lui.

L'ensemble des considérations générales ici inspirées par la lecture de cet ouvrage, remarquablement dense et stimulant, a tendu à souligner les principaux enjeux au service desquels il se place, aujourd'hui, en France, qu'on les décline en termes de perspectives de recherches en sciences humaines, d'évolution des pratiques soignantes ou de promotion de la prise en compte concrète de l'intérêt supérieur de l'enfant au sein des institutions et des services sanitaires. Pour autant, chacun des articles qui le composent aurait sans doute mérité des développements spécifiques. Il reste donc à inviter chacun de ses lecteurs potentiels à se livrer au plaisir et à l'intérêt de cette découverte détaillée.

À l'heure où, en France, les cursus de formation initiale des professionnels de santé — et notamment des médecins — s'ouvrent enfin aux apports des sciences sociales et des sciences humaines, et où les demandes de formation continue des professionnels de l'action sanitaire et sociale visent des objectifs qui requièrent, pour être atteints, la diffusion, l'intégration et la mobilisation de ces apports, il faut en particulier souhaiter que cet ouvrage vienne s'inscrire à une place de référence parmi les documents qui seront mis à leur disposition.

Marc PILON

Thérèse LOCOH et Véronique HERTRICH (éd.)

The onset of fertility transition in Sub-Saharan Africa

UIESP-Dérouaux Ordina Editions, Liège, 308 p.

La croissance démographique rapide de l'Afrique sub-saharienne suscite de nombreuses interrogations, particulièrement à propos du maintien de la fécondité à des niveaux élevés (de 5 à 7 enfants par femme). Les études se multiplient pour tenter de comprendre cette situation et surtout de répondre à cette interrogation « quand, comment et à quel rythme va se produire la transition de la fécondité en Afrique sub-saharienne ? » Les récentes enquêtes nationales démographiques et de santé (*Demographic Health Surveys*) confirmer l'existence d'une baisse de la fécondité dans quelques pays (le Botswana, le Kenya et le Zimbabwe) ; sont-ce les prémises d'une évolution plus générale ? La seule certitude est que la transition de la fécondité en Afrique sub-saharienne empruntera des voies diverses et différentes de celles observées dans les autres régions du monde.

En novembre 1991, à Harare, un séminaire de l'Union internationale pour l'étude scientifique de la population (UIESP) fut consacré à l'examen de ces questions, dans la perspective d'un début (« *onset* ») de transition. Le présent ouvrage, en version anglaise, offre une sélection des communications qui y furent présentées. Les quatorze textes retenus sont structurés en quatre parties : 1) la baisse de la fécondité a-t-elle commencé en Afrique sub-saharienne ? ; 2) le modèle africain de fécondité : similitudes et paradoxes ; 3) le coût des enfants : stratégies familiales et comportements de fécondité ; 4) contrôle de la fécondité : objectifs collectifs et attentes individuelles.

L'approche adoptée, résolument pluridisciplinaire, est fort intéressante. Elle combine les études globales (l'évolution récente de la fécondité à travers le continent ; les relations entre fécondité et mortalité dans l'enfance ; la circulation des enfants ; le coût des enfants ; le phénomène de « marginalisation sociale » ; l'inadéquation des services de planification familiale ; l'infécondité) et les « coups de projecteurs » à l'échelle nationale (la transition de la fécondité au Zimbabwe ; l'apparente stabilité de la fécondité au Ghana, au

Rwanda et au Togo) ou locale (la fécondité masculine au Sud-Bénin ; les schémas de fécondité en milieu d'économie de plantation en Côte d'Ivoire et au Togo ; l'effet de la vie associative sur la pratique contraceptive des femmes en milieu rural kenyan). Par ailleurs, l'insertion de deux textes traitant de la transition de la fécondité en Amérique latine et en Asie permet une comparaison très instructive des contextes socio-économiques et politiques et des mécanismes de la baisse de la fécondité, et met ainsi en lumière les spécificités africaines.

Comme le soulignent les éditrices, « il n'était pas possible, dans cet ouvrage, de donner une vue exhaustive des débuts de la transition de la fécondité africaine » ; en dépit des multiples enquêtes entreprises, les données font encore largement défaut. Nécessairement « impressionniste », l'ouvrage donne cependant une vue d'ensemble et offre surtout au lecteur des approches thématiques originales : notamment celles sur la nuptialité et la fécondité masculines, sur les stratégies familiales (circulation des enfants et phénomène de « marginalisation sociale »).

Comme le précise Helen Ware, en conclusion, l'évidence d'un début de transition de la fécondité en Afrique sub-saharienne est loin d'être probante, définitive. L'un des intérêts de l'ouvrage est d'avoir bien mis en lumière la diversité des situations, l'importance des changements en cours, la complexité des mécanismes en jeu ; d'avoir montré, aussi, la nécessité de multiplier et combiner les échelles spatiales d'observation et les approches thématiques en vue d'une meilleure compréhension des comportements de fécondité. On peut regretter, avec Helen Ware, que l'étude de l'impact du sida sur ces derniers n'ait pas fait l'objet d'un texte spécifique ; de même pour le rôle de l'État, qui transparaît à la lecture de plusieurs communications. On peut aussi s'étonner que le phénomène migratoire, qui, dans bien des cas, participe de la logique du maintien d'une fécondité élevée, n'ait pas suscité une réflexion spécifique. Les conflits armés, auxquels sont confrontées nombre de sociétés africaines, et parfois durant de longues années, mériteraient une attention particulière. Par ailleurs, si la comparaison avec les expériences latino-américaine et asiatique est très opportune, il aurait été également fort intéressant d'inclure celle de l'Afrique du Nord.

Grâce à un judicieux travail d'édition scientifique, Thérèse Loco et Véronique Hertrich ont su dépasser la simple publication des actes d'un colloque pour proposer un véritable ouvrage. Pour qui s'intéresse au devenir démographique de l'Afrique, ce livre constitue une référence. Francophonie oblige, espérons que l'UIESP en proposera prochainement une version française.

François LEIMDORFER

Denis MIÉVILLE (dir.)

Approches sémiologiques dans les sciences humaines

Payot, coll. Sciences humaines, Lausanne, 1993, 192 p.

Cet ouvrage collectif des collaborateurs du Centre de recherches sémiologiques de Neuchâtel est issu d'une préoccupation qui m'apparaît urgente. Il s'agit de faire partager aux étudiants et aux chercheurs les avancées de la réflexion sémiologique, et d'investir les différents domaines disciplinaires des sciences humaines. Il n'est aujourd'hui en effet ni possible ni souhaitable de laisser le problème du *sens* aux seuls linguistes, car le sens, s'il s'inscrit — pour ce qui est de la parole — dans une structure linguistique, relève avant tout du social et du culturel. Il est nécessaire que les chercheurs des sciences sociales s'emparent de la réflexion sémiologique à la fois comme instrument de recherche et comme mise en question de leurs propres approches.

De quoi s'agit-il ? De « raisonner non sur les choses, mais sur les signes qui sont mis à leur place [...] et de considérer tout texte [au sens large] comme signe des activités qui l'ont construit et comme signe de la réalité qu'il schématise » (p. 8). L'enjeu est important car il faudra donner à voir la matérialité du signe, sa logique propre et ses effets dans la production discursive et pratique de la réalité, et, en retour, les rapports et processus sociaux dont le texte est l'indice. Le sens ne peut dès lors se concevoir hors des relations sociales d'interlocution (orales, écrites ou d'images), et l'intérêt des auteurs se porte donc plus à la mise en œuvre des systèmes de signes qu'à l'analyse de ceux-ci en tant que tels.

L'ouvrage s'ouvre sur deux études, l'une très claire et pédagogique sur le concept de signe et ses rapports au langage et à la langue (J. B. Grize), l'autre sur l'histoire de la pensée sur le signe (C. Chieza) qui nous montre les conditions d'émergence et les difficultés de l'autonomisation d'une discipline sémiologique. Marie-Jeanne Borel dessine les relations entre signe, objets du discours, choses, représentation et opérations discursives, car « *signifier* est une activité [...] et le discours forme ses objets et les relie entre eux » (p. 63). Les rapports entre psychologie et sémiologie (C. Gillieron) sont abordés à partir des relations entre perception et signification, et de la prise de conscience des signes et de la permanence de l'objet chez l'enfant.

Je m'attarderai un peu plus sur la « nature de l'objet anthropologique » (M. Kilani) au regard de la réflexion sémiologique. La position de Kilani s'inscrit dans un courant (cf. les écrits de Dan Sperber et certaines études d'histoire de l'anthropologie) qui place le travail de l'anthropologue non comme description d'une totalité sociale extérieure à l'observateur, mais comme une activité de production de sens. Cette activité n'est pas non plus purement académique, mais se construit au cours du terrain même « comme un travail symbolique de construction de sens dans le cadre d'une interaction discursive, d'une négociation de points de vue entre l'anthropologue et ses informateurs » (p. 89). Ceux qui ont quelque peu réfléchi à leurs expériences de terrain devraient — me semble-t-il — s'y reconnaître. Par ailleurs, le texte anthropologique « classique » tend à présenter les sociétés étudiées comme totalités, « comme savoir global sur une culture » (p. 100). Ceci conduit à s'interroger sur les relations étroites entre une épistémologie disciplinaire et la production du texte, et sur la position de l'observateur sociologue (qui se présume en extériorité à son objet mais partageant le même espace culturel) et l'observateur anthropologue (qui se présume en double extériorité). En d'autres termes, la clôture des sociétés étudiées est en partie dépendante d'un *a priori* d'extériorité et d'un souci d'écriture. La difficulté d'une anthropologie urbaine serait ainsi, selon moi, tributaire d'une position sociale ambivalente de l'observateur, dans un espace culturel dont la description ne peut se clore.

Les articles de Jean Molino et de Claude Calame analysent des poèmes (respectivement Victor Hugo et un hymne hellénistique) dans une perspective énonciative, c'est-à-dire qu'ils envisagent la matérialité d'un objet-texte comme produit d'une activité de production et de lecture. L'analyse de certaines marques énonciatives du poème hellénistique (pronoms personnels en particulier) permet de pointer la transition entre le récit légendaire et l'hymne poétique et la fondation d'un domaine autonome et savant, la poésie. Le dernier texte de l'ouvrage se consacre à l'analyse d'un film publicitaire (B. Münch). L'analyse sémiologique de l'image pose des problèmes spécifiques : peut-on déterminer des unités signifiantes, comment définir l'image ? Plutôt que de chercher à classer les signes, les objets sémiotiques-images doivent s'analyser à partir des conventions discursives (et des registres discursifs ?) qui fondent leur sens (p. 189).

Les objets de cet ouvrage sont ainsi divers, mais une même orientation théorique globale en fait son unité. Il est vrai que l'approche sémiologique concerne l'ensemble des sciences sociales. J'aurais souhaité pour ma part une mise en évidence parfois plus vigoureuse de la production de sens comme activité sociale ; il reste toutefois que ces textes sont nécessaires, et qu'il faudra bien que cette perspective se développe à l'intérieur même des différentes disciplines des sciences humaines.

Yves MARGUERAT

Pierre-André KROL

Avoir vingt ans en Afrique (reportage)

L'Harmattan, Paris, 1994, 250 p.

Voilà un livre sympathique, modeste dans ses ambitions mais plein de qualités de clarté, de finesse, de chaleur humaine, et de plus bien écrit, avec l'art du portrait tourné en quelques mots et du dialogue restitué dans toute sa saveur. Regrettons simplement qu'il soit, comme trop souvent chez cet éditeur, imprimé à la diable¹ et diffusé avec non moins de désinvolture.

L'auteur — journaliste franco-suisse — a voulu connaître de l'intérieur la vie et les rêves de la jeunesse africaine d'aujourd'hui à partir d'un cas précis : les élèves des classes de terminale du lycée de Gagnoa², dans l'Ouest ivoirien, fin 1992. Un grand établissement (4 000 candidats au savoir !), en pleine décrépitude matérielle (le Miracle ivoirien est bien passé : on a là un bon exemple des effets de l'« ajustement structurel » sur les infrastructures sociales), avec un corps enseignant jeune (trente à quarante ans en général) et dans l'ensemble motivé, mais qui doit affronter des classes de 70 à 100 élèves sans aucun matériel pédagogique (ni livres, ni cartes murales, ni photos, etc., juste deux ronéos à bout de souffle pour toute la gestion et l'animation du lycée), dans une ville totalement démunie d'équipements culturels : ni bibliothèque, ni théâtre, ni centre de jeunes... D'où le décalage — le gouffre — entre l'univers abstrait qui est enseigné (en particulier la philosophie, affirmée « universelle », en fait toute grecque, latine et allemande) et ce que vivent concrètement les élèves, c'est-à-dire le désert intellectuel, l'extrême précarité matérielle, la survie au jour le jour et l'angoisse constante du lendemain : peurs (non sans fatalisme) de l'agression par sorcellerie, de la maladie (notamment du Sida) et surtout de l'échec scolaire et, avec ou sans diplôme, du chômage, tout ce qui ferait le désespoir de leur famille, qui a tant misé sur eux.

L'auteur a remarquablement observé et écouté ces jeunes (pas si jeunes que ça : la plupart ont entre vingt et vingt-cinq ans, quoi qu'en disent leurs papiers). Leurs itinéraires, fort divers, ont en commun une grande instabilité, tout d'abord spatiale : le système scolaire ivoirien brasse systématiquement les élèves du secondaire à travers toutes les villes du pays, chacun étant obligé de trouver sur place un « tuteur » qui répondra de lui, mais sans forcément le loger, l'aider ou l'encadrer un tant soit peu : c'est une loterie où il y a peu de numéros gagnants. À ce « tourisme scolaire », comme disent les Ivoiriens, s'ajoutent le déracinement affectif et sexuel (la plupart des lycéennes, semble-t-il, s'intéressent surtout aux hommes aux capacités financières assurées, capables de les aider à « se débrouiller », ou aux professeurs, dotés de l'immense pouvoir du « bic rouge », celui qui permet les « MST » : les « moyennes sexuellement transmissibles »), et un non moins intense vagabondage religieux entre les Églises, sectes et croyances venues de tous les horizons (pas forcément vécues comme contradictoires).

¹ La dernière page, par exemple, est imprimée à l'envers : il faut la lire dans un miroir.

² Ville choisie un peu par hasard, sans savoir que c'était le bastion de l'opposition au régime d'Abidjan.

La plupart mangent très insuffisamment : quelques *aloko* (beignets de banane) au « Qui m' connaît ? »³ : ils dorment mal, assaillis par les moustiques (d'où la fréquence des crises de paludisme) ; ils n'ont qu'un strict minimum de vêtements et, souvent, les seuls réverbères publics pour éclairer leur travail du soir. Beaucoup s'affligent ou s'insurgent de la faiblesse des moyens de leur père, le plus souvent un paysan modeste, écrasé par une progéniture bien trop nombreuse. Et pourtant, malgré tant de difficultés, quelle joie de vivre, quelle avidité de savoir, quel humour ! Bonheur de la musique et de la danse, inventivité verbale, lucidité sans amertume, capacité d'adaptation que rien ne rebute... Cette jeunesse, désorientée mais jamais désespérée, bien dans sa peau et si sympathique, est riche de promesses pour l'avenir, si elle trouve à déployer sa créativité et son enthousiasme.

L'auteur a donc vécu trois mois pleinement immergé dans cette ville, et aussi dans les villages des alentours, où l'invitaient volontiers ses jeunes interlocuteurs. Mais cette curiosité entraînera l'interruption brutale de l'expérience. Il a eu en effet la mauvaise idée de vouloir en savoir plus sur un passé interdit, étroitement verrouillé dans la mémoire ivoirienne officielle : la révolte et la répression sanglante du canton Guébié, tout proche de Gagnoa, en octobre 1970. Arrêté aussitôt, mis au secret, interrogé avec une froide courtoisie mais avec acharnement par la police politique (et aucunement soutenu par les diplomates français), ses photos et une partie de ses notes confisquées, Pierre-André Krol est finalement expulsé en urgence le 1^{er} janvier 1993. Heureusement, nous rassure-t-il, aucun de ses amis lycéens ne sera par la suite inquiété pour avoir fréquenté un individu aussi suspect.

L'auteur a néanmoins pu conserver suffisamment de ses notes pour nous livrer, avec les mots justes et les détails significatifs, la réalité des espérances, des tourments et des joies des jeunes de vingt ans dans un petit coin de la vaste Afrique.

³ Restaurant sur le trottoir où l'on est servi le dos aux passants : on peut manger sans risquer la honte d'être reconnu dans un endroit aussi modeste.

RÉSUMÉS

Carola LENTZ, « "Tribalisme" et ethnicité en Afrique. Quarante ans de recherches anglophones ».

Partant de l'opposition entre les théories « essentialistes » et « constructionnistes » de l'ethnicité, l'auteur fait l'historique des principales recherches anglophones sur l'ethnicité et le tribalisme en Afrique subsaharienne. Dans les années cinquante et soixante, les anthropologues britanniques analysent le tribalisme dans le contexte des migrations salariales et de l'urbanisation. Dans les années soixante et soixante-dix — en particulier chez les politologues — apparaissent des débats sur les usages politiques de l'ethnie dans le cadre de l'intégration à l'État-nation. Depuis la fin des années soixante-dix, des historiens de l'Afrique mettent en avant les thèmes de l'« invention de la tradition » et de la « création tribale » à l'époque coloniale. Après avoir analysé la genèse de ces différentes théories, l'auteur revient sur l'analyse de l'organisation sociale en Afrique précoloniale et du développement de communautés et discours ethniques pendant et après la colonisation.

MOTS CLÉS : Afrique au sud du Sahara — Tribus — Tribalismes — Ethnicité — Identité sociale — Migrations de main-d'œuvre — Urbanisation — Nationalisme — Modernisation.

Jacky BOUJU, « Qu'est-ce que l'"ethnie" dogon ? ».

L'analyse à partir d'éléments de l'ethnographie dogon montre bien que « l'ethnie » est une conception politique de l'identité collective. Celle-ci renvoie à l'idée d'une totalité qui emboîte hiérarchiquement l'ensemble des groupes organiques constitutifs qu'elle range selon le principe d'*antériorité dans l'ordre d'émergence*. Après avoir montré que la perpétuation de ces groupes élémentaires dépendait étroitement des règles de transmission effectivement mises en œuvre, on constate que celles-ci définissent un domaine dont la limite trace toujours la frontière d'une sphère particulière d'identité sociale. C'est ainsi qu'on a pu opposer le principe de la transmission à celui de la réciprocité qui apparaît symboliquement comme son inversion. Ce phénomène d'inversion de la règle sociale se manifeste aussi dans diverses situations d'interaction entre « étrangers » et singulièrement dans celle du mariage. L'enquête de terrain montre dans ce cas que la règle d'exogamie, constitutive des groupes locaux de descendance, s'inverse en une prescription d'endogamie. On observe ainsi que l'identité ethnique est généralement conçue, vécue et effectivement pratiquée comme une sphère de partage endogame, et que c'est « l'étanchéité » des frontières matrimoniales qui entretient l'idéologie de l'ethnie conçue comme une extension maximale de la famille.

MOTS CLÉS : Alliance matrimoniale — Délimitation — Dogon — Ethnie — Frontières sociales — Mariage — Réciprocité — Tradition — Transmission.

Bruno MARTIN-ELLI, « Trames d'appartenances et chaînes d'identité. Entre Dogons et Moose dans le Yatenga et la plaine du Séno (Burkina Faso et Mali) ».

Dans la partie occidentale de la Boucle du Niger, les sociétés dogons (Mali) et *moose* (Burkina Faso) ont connu de profondes transformations au cours de l'histoire des deux derniers siècles. Les identités collectives ont été l'un des enjeux majeurs des processus

de recomposition sociale au début de la période coloniale. Elles se sont appuyées sur des structures d'appartenance lignagère, locale et régionale dont le décriptage permet de comprendre les tendances contrastives actuelles des sociétés de cette région. Nous analysons donc dans une perspective comparative l'incidence des structures lignagères et des processus historiques sur l'évolution des identités sociales. Ces identités apparaissent, au bout du compte, comme des réalités complexes que l'on ne saurait catégoriser d'un point de vue unilatéral. Cette pluralité dynamique et hiérarchisée des niveaux d'identité et d'appartenance fait l'originalité des sociétés dogons et *moose*.

MOTS CLÉS : Burkina Faso — Mali — Identité — Appartenance — Organisation sociale — Histoire — Dogons — *Moose*.

Michel IZARD, « Une trifonctionnalité africaine ? Représentations de la souveraineté et catégories socio-fonctionnelles dans le Yatenga ».

Dans l'ancien royaume du Yatenga (Moogo, Burkina Faso), la population de la résidence royale est constituée par deux grands groupes d'officiers et de serviteurs de cour : ceux de la moitié occidentale, Moosé, qui sont de statut libre, ceux de la moitié orientale, Bingo, qui sont des captifs. Le roi est entouré de quatre hauts dignitaires : trois appartiennent à Moosé, le quatrième est le chef de Bingo. Les fonctions des trois dignitaires de Moosé renvoient à la parole, à la maison et aux chevaux du roi. À la parole et aux chevaux sont respectivement associées l'agriculture et la guerre ; le commerce, associé à la maison du roi, intervient en tiers aléatoire. Bingo apparaît comme un double de Moosé : ce qui, à Moosé, relève du pouvoir « bon » ou « juste », relève à Bingo du pouvoir « dur ». La tripartition fonctionnelle de Moosé, désormais étendue à l'ensemble du service royal, correspond à une tripartition fonctionnelle qui serait de la forme : gens de la terre/gens du pouvoir + commerçants.

MOTS CLÉS : Yatenga — Moogo — Burkina Faso — Anthropologie politique — Royauté — Représentations de la souveraineté — Catégories socio-fonctionnelles — Agriculture — Guerre — Commerce.

Claude FAY, « "Car nous ne faisons qu'un". Identités, équivalences, homologues au Maasina (Mali) ».

Au Maasina, chaque ethnie peut être définie comme « race » ou « espèce » endogame. Mais on peut aussi relativiser toutes les appartenances en les décrivant comme le résultat de spécialisations (a)symétriques. Des rencontres entre occupants successifs des territoires auraient établi et consacré les attributs « ethniques » et/ou « politiques » qui définissent et articulent les groupes locaux. Ces récits définissent virtuellement un continuum orienté de relations intergroupes, de l'élimination au pacte de sang *hoolaare*, en passant par la sujétion simple, ou par la séparation des territoires, ou par le mariage, avec diverses combinaisons possibles. Les pactes de sang concernent essentiellement des groupes « ethniques » différents au Maasina. Ils définissent la différence (et instaurent la complémentarité) comme une homologie fondée sur la consubstantialité, et généralement accompagnée d'une interdiction de mariage. Symétriquement, les lignages définis « de même ethnie », et se partageant les mêmes territoires, occupent pour leur part une position d'équivalence ayant pour horizon limite soit le mariage, soit le conflit. La position de ces différentes relations et la définition des groupes qui en résulte représentent donc différentes façons de refuser une stricte identité des groupes (les mêmes avec les mêmes droits sur les mêmes territoires).

MOTS CLÉS : Mali — Maasina — Peuplement — Ethnies — Identités — Rivalité — Territoire — Pactes de sang — Alliance cathartique.

Thomas BIRSCHENK, « Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin ».

L'article analyse le message politique contenu dans la forme symbolique d'un séminaire culturel organisé, en 1987 au nord du Bénin, par des fonctionnaires peuls pour d'autres Peuls. Ce séminaire faisait fusionner plusieurs registres symboliques, celui de l'élevage bovin des éleveurs peuls, celui de la chefferie dite « traditionnelle » (dont était issu un grand nombre des organisateurs) et celui de l'État postcolonial (« révolutionnaire »). De ce fait, il proposait un discours symbolique sur la position des Peuls du Bénin dans le monde moderne. À travers la mise en scène du séminaire, les fonctionnaires peuls se présentaient comme des courtiers politiques et culturels qui mettaient en relation ces différents mondes. Le séminaire était donc un moment important de la construction d'une identité politique pour les Peuls au sein de la république du Bénin.

MOTS CLÉS : Rituel — Identité — Ethnicité — État — Pouvoir — Politique — Courtiers — Symbole — Peuls — Bénin.

Pascale MAÏZI, « Identités plurielles des femmes *moose* du Yatenga (Burkina Faso) ».

Au-delà d'une réflexion sur la complémentarité des rôles masculins et féminins, nous nous sommes intéressée ici à l'évolution des identités professionnelles des femmes en milieu rural, au Burkina Faso. Cette évolution s'appuierait en partie sur une transformation des institutions burkinabè et, en particulier, sur le développement des associations féminines. Aujourd'hui, on peut dire en effet qu'à travers ces dernières s'annoncent des « changements profonds des systèmes de droits et de devoirs au sein des relations de genre » (BISILLAT, 1989 : 516), auxquels aspirent les femmes, dans un environnement social dont, par ailleurs, elles ne veulent pas forcément détruire les règles et les structures essentielles.

MOTS CLÉS : Femmes — Spécialisation technique — Identités professionnelles — Associations — Burkina Faso — Yatenga.

Doris BONNET, « Identité et appartenance : interrogations et réponses *moose* à propos du cas singulier de l'épileptique ».

Les croyances relatives à l'épilepsie de type Grand Mal reposent sur une théorie de la contamination qui rend les malades victimes de nombreux ostracismes. En effet, on suppose que cette maladie est communiquée à la suite d'un contact direct ou indirect avec le monde animal, par ingestion de salive transmise d'animal à personne puis d'individu à individu par les humeurs corporelles, principalement à l'occasion d'un rapport sexuel ou de l'allaitement. L'étude a mis en relation le discours des thérapeutes et celui des malades, les premiers livrant les règles de protection sociale de leur société, les seconds leur vécu individuel. Les règles d'ostracisme recommandées par les guérisseurs ne sont pas communément appliquées. Les facteurs relationnels du malade au sein de sa famille sont plus déterminants que des critères sociologiques (religion, scolarisation, etc.).

Les représentations relatives à la transmission de la maladie par la sexualité ou le lait maternel font songer à la transmission du sida qui, pour le corps médical, est un savoir à communiquer alors que, dans le cas de l'épilepsie, c'est une croyance à combattre. L'exemple de l'épilepsie pose donc la question de la différence entre une croyance et un savoir, et de leur trompeuse confusion lors de l'émission et de la réception des messages sanitaires.

MOTS CLÉS : Épilepsie — Burkina Faso — Représentation de la maladie — Croyances — Savoir — Ostracisme.

ABSTRACTS

Carola LENTZ, "‘Tribalism’ and ethnicity in Africa. A review of four decades of anglophone research".

After some introductory remarks on the controversy over primordialist versus constructionist concepts of ethnicity, the article surveys the most important lines of anglophone research on ethnicity and tribalism in Sub-Saharan Africa. More specifically, it reviews studies of tribalism in the context of labour migration and urbanization undertaken by British social anthropologists in the 1950s and 1960s, the discussions centred on politicized ethnicity and nation-state integration in the 1960s and 1970s, particularly among political scientists, and finally, the study of the colonial ‘invention of tradition’ and ‘creation of tribalism’, which has been carried on by historians of Africa since the late 1970s. Some general thoughts on pre-colonial African social organisation and the colonial and post-colonial development of ethnic communities and discourses round out the discussion.

KEYWORDS: Sub-Saharan Africa — Tribes — Tribalism — Ethnicity — Social identity — Labour migration — Urbanization — Nationalism — Modernization.

Jacky BOUJU, "What is Dogon ‘ethny’"?

The analysis grounded on dogon ethnographic data clearly shows that what we call ‘ethny’ is in fact a political concept expressing collective identity and belonging. It translates the idea of a totality that include hierarchically the whole of the constitutive corporate groups arranging them according to the *principle of anteriority in the order of appearance*. After showing that the reproduction of these elementary groups narrowly depended on practical rules of transmission, one can see that these rules define a field whose border always delimits a particular sphere of social identity. This gave the opportunity to confront the principle of transmission to the principle of reciprocity which symbolically appears as its inversion. This process of usual social rule inversion also appears in other interactive situations between strangers such as intermarriage. In such case, fieldwork shows that the exogamic rule, which constitutes local filiation groups, is inverted to an endogamic prescription. Thus we observe that ethnic identity is generally conceived, lived and indeed practiced as a sphere of endogamic sharing and that it is the ‘impermeability’ of the matrimonial borders which maintains the ideology that represents ethny as a maximal extension of the family.

KEYWORDS: Matrimonial alliance — Delimitation — Dogon — Ethny — Social borders — Marriage — Reciprocity — Tradition — Transmission.

Bruno MARTINELLI, "Relations between individual and class and identity. Dogon and *Moose* in Yatenga and the Séno plain (Burkina Faso and Mali)".

In the western part of the loop formed by the Niger, the Dogon (Mali) and *Moose* (Burkina Faso) societies have experienced deep changes during the last two centuries. Collective identities have been one of the main issues in the formation of new social patterns at the beginning of the colonial period. They were based on local and regional lineal membership structures and the deciphering of these makes it possible to understand the current trend towards contrast in the societies in the region. A comparative view of effect of lineal

structures and historical processes on the evolution of social identities is therefore analysed. These identities finally emerge as complex realities that cannot be categorised unilaterally. This dynamic, hierarchic plurality of levels of identity and relationship between individual and class makes the Dogon and Moose societies original.

KEYWORDS: Burkina Faso — Mali — Identity — Individual/class relationship — Social organisation — History — Dogon — Moose.

Michel IZARD, "A case of African tri-functionality? Representations of sovereignty and socio-functional categories in Yatenga".

The population of the royal residence in the former kingdom of Yatenga (Moogo, Burkina Faso) consists of two main groups of court officials and servants — those from the western half, *Moosē*, who are freemen, and those from the eastern half, Bingo, who are captives. The king is accompanied by four high dignitaries ; three of these are *Moosē* and the fourth is the chief of Bingo. The functions of the three former concern the king's utterances, dwelling and horses. Utterances and horses are accompanied respectively by agriculture and war. Trade, associated with the king's dwelling, is a contingent third. Bingo is the double of *Moosē*. What in *Moosē* is good or just power is "hard" power in Bingo. *Moosē* functional tripartition extends to the whole of the royal service with the following pattern: people of the earth/people of power + traders.

KEYWORDS: Yatenga — Moogo — Burkina Faso — Political anthropology — Royalty — Representations of sovereignty — Socio-functional categories — Agriculture — War — Trade.

Claude Fay, "'Because we are the same'. Identity, equivalence and homology in the Maasina (Mali)".

In the Maasina, each ethnic group can be defined as an endogamous 'race' or 'type'. However, all the categories can also be relativised by describing them as the result of (a)symmetrical specialisations. Meetings between successive occupants of territories would seem to have established and confirmed 'ethnic' and/or 'political' attributes that define and relate local groups. The stories virtually define an oriented continuum of relations between groups from elimination to *hoolaare* blood pacts by way of simple subjection, separation of territories and marriage, with various possible combinations. Blood pacts mainly involve different 'ethnic' groups in the Maasina. They define the difference (and institute complementarity) as homology based on consubstantiality, generally accompanied by the forbidding of marriage. Symmetrically, the lineages defined as being 'of the same ethnic group' sharing the same territories have equivalent positions with the horizon being marriage or dispute. The position of the various relations and the defining of the resulting groups thus seem to stem from the different ways of refusing a strict identity of the groups (the same, with the same rights in the same territories).

KEYWORDS: Mali — Maasina — Settlement — Ethnic groups — Identities — Rivalries — Territory — Blood pacts — Cathartic alliance.

Thomas BIRSCHENK, "Political rituals and construction of Fulani ethnic identity in Bénin".

The article analyses the political message contained in the symbolic form of a cultural seminar organized in 1987 in Northern Bénin by Fulani civil servants for other Fulani. This seminar fused several symbolic registers: of Fulani cattle herding, of the so-called 'traditional' chieftaincy (most organizers were in fact members of chiefly families), and of the postcolonial ('revolutionary') state. The seminar thus proposed a symbolic discourse on the position of the Fulani in the modern world. By stage-setting the seminar, the Fulani civil servants presented themselves as political and cultural brokers putting

these different worlds into relationship. In this way the seminar was an important moment in the process of construction of a modern political identity for the Fulani in the Republic of Bénin.

KEYWORDS: Ritual — Identity — Ethnicity — State — Power — Politics — Brokers — Symbol — Fulani — Bénin (Republic of).

Pascale MAÏZI, "The plural identity of women in the Yatenga Province (Burkina Faso)".

Going beyond a mere reflexion on the complementarity of male and female roles, the aim of this study is to assess the evolution of women's professional identity in rural Burkina Faso. It seems partly based on the transformation of Burkinabe institutions and in particular on the development of women's organisations. For today one can assert that they herald «deep-rooted transformations in the system codifying rights and duties within gender interaction» (BISILLAT, 1989: 516) to which women aspire within a social environment whose rules and essential structures they, on the other hand, do not particularly wish to destroy.

KEYWORDS: Women — Technical specializations — Professional identity — Women's organisations — Burkina Faso — Yatenga.

Doris BONNET, "Identity and belonging. Moose questions and answers concerning the special case of epileptics".

Beliefs concerning epilepsy of the Grand Mal type are based on a theory of contamination making sufferers the victims of much ostracism. It is considered that the disease is spread by direct or indirect contact with the animal world by ingestion of saliva first from animal to human and then from person to person via the body humours, mainly during sexual intercourse or breast-feeding. The study relates what is said by therapists and by epileptics, with the former describing the rules of social protection of their society and the latter their personal experiences. The ostracism rules recommended by the healers are not commonly applied. The relational factors concerning the epileptic within his family are more determinant than sociological criteria (religion, school attendance, etc.). Representations concerning spread of the disease by sexual intercourse or suckling bring Aids to mind, where the problem for the medical profession is that of spreading knowledge, whereas in the case of epilepsy a belief is to be contradicted. The example of epilepsy thus raises the question of the difference between belief and knowledge and the misleading confusion of the two during the sending and reception of messages concerning health.

KEYWORDS: Epilepsy — Burkina Faso — Representation of disease — Beliefs — Knowledge — Ostracism.