

*Groupe d'Anthropologie historique.*

*Tout devient, tout change, tout diffère.*

*B. Gerard*

*novembre 1984*

6 NOV. 1984

35 O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

N° : 16.066 ex 1

C-te : B

B 16.066

Un livre de Philippe LEJEUNE paru aux éditions du Seuil en 1980 s'intitule *Je est un autre*, formule reprise de RIMBAUD pour nous conduire à établir la médiation du récit comme nécessité d'exorcisme au sens de proposer à la lecture d'un autre cet autre que compose l'auteur au fil de son récit auto-biographique

Plus éloigné dans le temps, mais plus proche de nos préoccupations, un ouvrage publié dans la collection "Figures" chez Grasset en 1977, rassemble des textes correspondant à différents abords de cette notion de l'*Identité* qui fournit à l'ouvrage son titre et constitue l'"objet de perspective" de chacune des interventions.

La même année était publié aux éditions Complexe un ouvrage de Charles BOUAZIS intitulé *Essais de la sémiotique du sujet*, essai de sémiotique analytique auquel seule une écriture aux limites de la lisibilité peut conférer un semblant d'intérêt.

Enfin, pourquoi ne pas citer dans ce choix arbitraire de titres, uniquement destiné à pointer un abord pluriel de cette notion, le texte de HEIDEGGER intitulé *Identité et différence* paru en traduction française dans les Questions I (Paris, NRF, Gallimard, 1968 - pp. 253-308).

Mathématiciens, philosophes et logiciens d'une part, anthropologues, sémioticiens et linguistes, ainsi que les psychanalistes d'autre part ne semblent pas avoir épuisé leur art dans le questionnement toujours renouvelé de cette notion.

Ces différentes approches, pourtant limitées à quelques titres, sont suffisamment riches pour ne laisser le moindre espoir de poser quoi que ce soit de neuf à propos de cette question.

Par ailleurs, les *Kurumba* dont il sera question dans la suite de cet exposé ont sans doute l'esprit trop pauvre car, semblerait-il, ils ne parviendraient à imaginer l'identique que dans l'immuable, c'est-à-dire que dans le gommage des variations et des différences ; ainsi par exemple la Figure immuable du Lurum-yo (souverain du Lurum) dont chaque souverain représenterait la réplique est-elle le dernier état des distorsions que lui ont apporté chaque règne successif, rapporté à la figure originaire Yo-Sandigsa, le fondateur du Lurum.

Nous pointons ici une des caractéristiques du discours des gens du Lurum les - *Kurumba* - sur lui-même : ce qui a existé de tous temps est ce que l'on est tenu de dire actuellement, mais ceci est à entendre en un double sens :

- 1°- Il existerait un savoir ancestral, transmis au fil des générations et qui imposerait aux générations actuelles ses contenus et ses lois ;
- 2°- La situation actuelle impose une modification du dit supposé des ancêtres, tel que ce qui est dit aujourd'hui constitue la réalité d'autrefois

La rencontre du savoir ancestral, souvent balisé du sceau du "secret", nous est à tous familière. L'intervention auprès des ancêtres pour en modifier le sens, le contenu et l'expression nous l'est moins : il s'agit pourtant d'une pratique courante chez les Kurumba du Lurum ou chez les Fulse du Yatenga qu'il s'agisse du récit de fondation d'un village, d'un gommage ou d'une manipulation généalogique, de la manifestation d'un rituel, voire même de la création d'un nouvel acte fondateur de ce que nous nommons "l'identité ethnique".

Ainsi par exemple, nous est rapporté par A. SCHWEEGER-HEFEL et W. STANDE le récit de fondation du Lurum en ses différentes versions recueillies dans les années 1960. Ce récit est consigné dans leur ouvrage intitulé : *Die Kurumba von Lurum. Monographie eines Volkes aus Obervolta* (Verlag A. SCHENDL, Wieu 1972).

Ce récit pose que la terre était autrefois habitée par des gens aujourd'hui nommés *berba* qui étaient sortis de l'intérieur de la terre en un lieu nommé *Sisse*. Ce groupe qui n'a en ce moment aucun statut, il est dit dans une version qu'il y a un *chasseur*, dans une autre un *forgeron*, la suite du récit laisse entendre qu'il vit nu, sans espace construit, dans l'ignorance des techniques agricoles et de tissage, semble placé sous l'autorité d'un vieux nommé *Konde* (*Kondi* : littéralement trouver fortuitement).

Surgit un jour, tombant du ciel, une case sans porte dont le nom *a-kosudan* laisse entendre que cette case a la substance du fer. Ce *a* ayant le mérite de maintenir l'ambiguïté du terme *a-kosudan* qui peut être compris comme la maison du fer ou la maison de fer.

Je dois dire ici, et ce sera là ma seule critique de cet ouvrage, que je n'ai jamais rencontré un *kurumdo* persuadé de la nature métallique de cette case, tous (tous ceux qui sont en droit d'en parler) savent par contre qu'elle contient une lentille de fer indigène, telle qu'il en était autrefois produit par les métallurgistes.

De cette maison, ouverte par les *berba*, sortent successivement les deux principaux dignitaires de la cour, le *Kesu* et la *Falao* ainsi que le Lurum-yo lui-même en la personne de Sandigsa. Ces gens ont pour patronyme *Konfe*.

*Konfe* et *Konde* en un premier temps mesurent et échangent leur "travail" :

Du côté de la chefferie - l'agriculture  
- le tissage  
- le travail du fer

Du côté des *berba* - les matières médicinales

D'un côté donc des activités villageoises, de l'autre la connaissance de l'Univers de la brousse.

Dans un deuxième temps, les deux groupes se confrontent. La chefferie perd son pouvoir de lire l'avenir. Les *berba* s'affirment comme devins et guérisseurs.

Dans un troisième temps, les deux groupes se combattent. La chefferie y affirme sa suprématie par l'emploi de la force (a-panga).

Le récit se termine sur un pacte : les nobles étrangers auront la chefferie. Ils exerceront donc le pouvoir villageois. Les *berba* garderont le pouvoir de la terre, enterreront les morts des nobles et resteront devins. Ce pacte est scellé d'un échange de femmes, les enfants nés de ces unions sont aujourd'hui les *Kurumba*.

Nous nous trouvons en présence d'un récit clair : le chef actuel est le 21<sup>ème</sup> chef du Lurum et l'Histoire peut se faire. La somme des durées de règnes telles qu'elles m'ont été fournies, situerait la fondation de cette configuration socio-politique vers le XIV<sup>ème</sup> siècle, ce qui n'a en soi, comparé aux travaux de M. IZARD sur le Yatenga voisin dont une partie de la population dite autochtone serait d'origine *Kurumi*, rien d'aberrant.

Par ailleurs, l'ensemble des versions du récit d'origine, recueillies par mes soins plus de dix ans après STAUDE et SCHWEEGER-HEFEL, ne semble présenter que des variations marginales. L'énonciation de ce récit auprès de *berba* habitant des quartiers éloignés de ceux de la chefferie, pouvait y provoquer des mouvements de panique dont je fus la cause et le témoin, témoignant par là qu'il s'agissait bien d'une parole de chefferie qui n'avait ni à être dite ni à être entendue en ces lieux où je la portais sans prendre les précautions nécessaires.

Donc Konfe + *berba* = *Kurumba*  
en un lieu : le Lurum

A s'en tenir à ce seul récit, mais à y faire intervenir les conversations que j'ai pu avoir à son propos avec différentes personnes appartenant aux deux sous-groupes, les nobles et les *berba*, apparaissent pourtant différentes perspectives qui sont autant de pistes de la lecture plurielle que les *Kurumba* sont susceptibles d'en faire.

Tout d'abord, relativement à ce groupe originaire de la terre, les *berba*, il apparaît que selon la langue utilisée pour "parler cette parole" les *Kurumba* parlent le *Moore* (langue des *moose*) et l'*a-Kurumfe* (langue des *Kurumba*), ces *berba* sont dits être en *moore* des *Sawadugu* et en *a-Kurumfe* des *berba* : le patronyme du lignage d'où sont issus les maîtres de la terre est *Sawadugu*.

Or : *Sawadugu* = nuage  
*berba* = fossoyeur, issu de la terre.

nuage en *a-Kurumfe* se dit : *a-dora*

Le terme de *berba* n'est pas un patronyme.

"Avant l'arrivée des Konfe, les *berba* n'avaient pas de nom".

Indépendamment du récit, la caractéristique des *berba* est de voyager sous terre. Ils maîtrisent par ailleurs les "pierres de pluie" (la foudre), débarrassent de leurs enfants les femmes mortes en couches et peuvent se transformer en arbres ou en animaux.

Les Sawadugu sont maîtres de l'autel de la terre, ils peuvent monter dans les nuages pour y chercher la pluie, mais également ils peuvent s'y déplacer.

Les Sawadugu sont les gens du vent, des nuages et de la pluie et les maîtres des terres cultivées. Les *berba* sont des gens des entrailles de la terre et de la brousse.

Du fait de mon étonnement, surgit un jour un autre récit ou plutôt une légère variation du récit d'origine : les Sawadugu étaient descendus du ciel le long d'une chaîne de fer, dans la grotte de Sisse. Thème présent dans toute cette aire culturelle dès qu'il s'agit des maîtres des cultures et de la pluie.

la comparaison de l'ensemble de ces récits avec ceux d'un village *fulga* (terme que les *moose* du Yatenga appliquent aux gens de la terre "originaires" du Lurum) tend à montrer qu'il y a, dans la tradition du Lurum, condensation au niveau des gens de la terre, de deux niveaux de peuplement distincts : les *berba* et les *Sawadugu*.

Au niveau de l'identification collective, on constate que :

- 1°- Tous ceux qui ne sont pas des nobles (Konfe) et qui n'ont pas de statut d'étrangers (*moose*, *peul*) se posent comme des Sawadugu en *moore* et des *berba* en *a-Kurumfe*.
- 2°- Mais parmi les Sawadugu, certains lignages, les Weremi et les Belem sont dits être des *berba*, ce qui se marque du fait qu'ils n'ont aucun accès à la maîtrise de l'autel de la terre. Belem et Sawadugu sont deux scansion du même nom-devise. Weremi et Belem occupent une place de *berba*, fossoyeurs, maîtres de la foudre etc... alors même qu'ils sont les derniers arrivés (à l'exception des "étrangers") au lieu de l'implantation actuelle de la chefferie et que leur tradition "familiale" les font venir des falaises de Bandiagara, du Niger ou du pays mossi.
- 3°- A l'intérieur du lignage qui "donne les maîtres de la terre", parmi les deux petit-fils du maître de la terre défunt l'un (l'aîné) se situait comme *Sawadugu* et se disait *berba* et l'autre (le cadet) se situait comme *berba* et se disait *Sawadugu*. Ces deux frères (même père, mère différente) occupaient dans l'espace villageois deux positions différentes : l'un était le porte-parole (le représentant) du maître de la terre auprès de la chefferie, l'autre était chef des chasseurs, l'un était tourné vers le village, l'autre vers la brousse.

Cette intrication trouve à s'expliquer à la lumière de la désintrication du terme même de chef qui se dit en *moore naaba* et donne Lurum-naaba et en *a-kurumfe a-yo* et donne Lurum-yo

Ce que ne livre pas le récit d'origine est que le chef du Lurum est investi, sans doute depuis plus de deux siècles, par le souverain de l'un des royaumes mossi voisins, celui du Risyam puis de Datenga.

Investi par un chef mossi, il devient Lurum-naaba ce qui lui confère les droits et prérogatives d'un dignitaire mossi sur la province dont il a la charge, c'est-à-dire sur la population constitutive de la province. Le *Lurum-naaba* rejoint ainsi le statut des *Nakombga* ce qui le différencie des gens de la terre les *Sawadugu* (qui est ici un partonyme classificatoire).

Pour devenir *Lurum-yo*, c'est-à-dire souverain du Lurum, il doit être intronisé par les gens de la terre, qui sont en leur langue des *berba*. Le principal autel de la terre de son royaume était et reste l'autel du village de Namsiguia.

Lors de son implantation à Mengao, il y a un siècle et demi, territoire alors occupé par les Peul, le Lurum-naaba dû faire venir de Namsiguia un fragment de l'autel de la terre et, accompagnant inévitablement le fragment, un "enfant" donné ou rapté auprès du lignage des maîtres de la terre de Namsiguia. Cet enfant, détaché auprès d'une *nakombga* ne pouvait être qu'un Sawadugu. Mais il redevient, est simultanément, un *berba* auprès du Lurum-yo.

Or, ce qui distingue l'intronisation du souverain du Lurum de celle d'un autre souverain mooga réside dans le pacte contenu dans le récit d'origine, pour être *Lurum-yo*, il faut être chef mais se soumettre aux coutumes qui imposent l'abandon des coutumes "originelles" de cette chefferie : le terme pour coutume est en *moore rogom*, - *miki*, en *a-Kurumfe a-hullen-Kondo* littéralement le né trouvé, c'est quitter le *rogom - miki* pour *a-hullen kondo* ce qui exprimé en clair signifie l'interdit pour le chef de parler le *moore*.

Cette procédure implique tant sur le versant mossi que sur le versant Kurumba une double lecture.

De part son intronisation par les gens de la terre, le chef devient un souverain, de par son abandon de la langue il appartient au monde de la terre.

Or, d'un point de vue *Kurumba*, de par son intronisation auprès de l'autel de la terre, le chef devient un chef par définition exclu du monde de la terre : "le chef contrôle le maître de la terre, mais l'autel commande le chef", les mossi, en l'investissant, l'ayant restitué à sa place d'étranger ce qui est la condition nécessaire à l'établissement d'une chefferie chez les *Kurumba*.

Il serait possible de montrer que cette incomptabilité des statuts, mais ne doit-on pas dire des positions, se joue également dans les rapports de la chefferie et de l'Islam.

Les *Kurumba* sont aujourd'hui islamisés et se trouvent de ce fait dans l'obligation de n'accepter un chef que musulman à la condition même qu'il ne soit pas musulman.

J'ai, à ce propos, assisté à la modification du récit d'origine qui pose que le premier chef sorti de la maison sans porte était marabout, cette modification s'est accompagnée de l'interdit "de tout temps" d'offrir de la bière de mil lors des sacrifices qui se déroulent au lieu même de la chute de cette maison.

Il serait possible de multiplier les interrogations que les commentaires de ce récit d'origine suscitent comme lectures possibles de ce récit.

Notons seulement qu'il n'y a de *Kurumba* que du positionnement de segments de lignages clairement identifiés dans les configurations socio-politiques voisines autour d'un récit qui constitue la charte de cette configuration, et que ce positionnement est susceptible d'une lecture multiple, plurielle de la part des *Kurumba* eux-mêmes.

Etre *Kurumdo* c'est donc :

wo : être positionné - exister - Lurum

be : provenir de - Kurum

yum : suivre - a-hullen Kondo : le né-trouvé

c'est à dire le récit lui-même, seul médiateur possible entre l'instance et le mouvement.

A dunia Kurum : l'origine du monde

a-Kurumba : les fondateurs, les gens du commencement

ba : terme de négation

la juxtaposition de ces trois termes situe les *Kurumba* comme les gens des origines qui n'en sont pas. Mais ils le savent, ils sont à eux-mêmes d'autres, étrangers à leur propre terroir, exclus de leur propre royaume, extérieurs à leur propre Histoire dont l'explicitation les renverrait à ce qu'ils ne sont pas c'est-à-dire à ce qu'ils sont.

Les *Kurumba* seraient ainsi les gens d'une tradition et non d'une Histoire.