

Sous la direction de
Marie-José Jolivet & Diana Rey-Hulman

Jeux d'Identités

**Etudes comparatives
à partir de la Caraïbe**



L'Harmattan

Jeux d'identités

Études comparatives à partir de la Caraïbe

**Composition, corrections et mise en page
Marie-José Jolivet**

**© Éditions L'Harmattan, 1993
ISBN : 2-7384-2133-4**

Sous la direction de
Marie-José Jolivet et Diana Rey-Hulman

JEUX D'IDENTITÉS

Études comparatives
à partir de la Caraïbe

Éditions L'Harmattan
5-7 rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris

Sommaire

Les auteurs	9
Introduction, par Marie-José Jolivet	11
Première partie	
Les enjeux de la langue et de l'écriture	21
Diana Rey-Hulman : Dire, maudire, écrire, en Guadeloupe	23
Emilio Bonvini : Créole(s) au Brésil ? Esquisse d'une problématique	55
Nina Catach : De la transcription scientifique à l'écriture quotidienne	71
Michèle Therrien : Le syllabaire des Inuit ou l'attachement à la pratique identitaire dans l'Arctique oriental canadien	83
Michel Boccara : J ou H ou comment écrire le maya	101
Ursula Baumgardt : Création et répression. Un aperçu des stratégies littéraires d'écrivains guinéens	125
Deuxième partie	
Le rôle des savoir-faire	139
Marie-José Jolivet : De « l'habitation » en Guyane. Éléments de réflexion sur la question identitaire créole	141
Claude Fay : Repères technologiques et repères d'identité chez les pêcheurs du Macina (Mali)	167
Alfred Schwartz : Savoir-faire et production d'identité chez les Krou de Côte-d'Ivoire	203
Tal Tamari : Relations symboliques de l'artisanat et de la musique	217
Gilles Tarabout : Corps social, corps humains, corps des dieux. À propos d'une caste de musiciens en Inde du Sud	235
	.../...

Troisième partie		
D'une rationalité à l'autre		259
Diane Vernon :	« Choses de la forêt ». Identité et thérapie chez les Noirs marrons ndjuka du Surinam	261
Michèle Dachet :	Étiologie de la maladie dans une société lignagère : les Goin du Burkina Faso	283
Odile Journet et André Julliard :	L'indistinction du corps. Savoirs, thérapies et religion chez les Joola-Felup (Guinée-Bissau)	311
Françoise Lautman :	Ostensions et fontaines en Limousin. Enjeux identitaires autour de l'interprétation des traditions locales	337
Roberto Motta :	La rationalité dans la magie : économie du Xangô de Recife (Brésil)	355
Bertrand-F. Gérard :	Un village, un peuple, un roi. Les Kurumba du Burkina Faso	367
En guise de conclusion, par Diana Rey-Hulman		409



Les auteurs

- Ursula **Baumgardt** : chercheur en littérature comparée, associée au Centre national de la recherche scientifique, Unité “Langage et culture en Afrique de l'Ouest” (Inalco-CNRS, Paris).
- Emilio **Bonvini** : linguiste, directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique, directeur de l'Unité “Langage et culture en Afrique de l'Ouest” (Inalco-CNRS, Paris).
- Michel **Boccara** : sociologue, chargé de recherche au Centre national de la recherche scientifique, membre de l'Unité “Psychanalyse et pratiques sociales de la santé” (Université-CNRS, Amiens).
- Nina **Catach** : linguiste, directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique, membre de l'Unité “Histoire et structure des orthographes et systèmes d'écriture” (CNRS, Ivry).
- Michèle **Dacher** : ethnologue, ingénieur d'étude à l'École des hautes études en sciences sociales, membre du Laboratoire d'études africaines (Éhess-CNRS, Paris).
- Claude **Fay** : anthropologue, chargé de recherche à l'Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération, membre du Département MAA (Orstom, Mali).
- Bertrand-F. **Gérard** : anthropologue, directeur de recherche à l'Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération, membre du Département SUD (Orstom, Paris).
- Marie-José **Jolivet** : socio-anthropologue, directeur de recherche à l'Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération, membre du Département SUD (Orstom, Paris).
- Odile **Journet** : ethnologue, maître de conférences à l'Université Jean Monnet (Saint-Étienne).

-
- **André Julliard** : ethnologue, chargé de recherche au Centre national de la recherche scientifique, membre du Groupe de sociologie des religions (CNRS, Paris).
 - **Françoise Lautman** : ethno-sociologue, directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique, directeur du Groupe de sociologie des religions (CNRS, Paris).
 - **Roberto Motta** : anthropologue, professeur à l'Université de Pernambuco (Brésil).
 - **Diana Rey-Hulman** : ethnolinguiste, chargée de recherche au Centre national de la recherche scientifique, membre de l'Unité "Langage et culture en Afrique de l'Ouest" (Inalco-CNRS, Paris).
 - **Alfred Schwartz** : sociologue, directeur de recherche à l'Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération, membre du Département SUD (Orstom, Bondy).
 - **Tal Tamari** : ethnologue, chargée de recherche au Centre national de la recherche scientifique, membre de l'Unité "Systèmes de pensée d'Afrique Noire" (EPHE-CNRS, Ivry).
 - **Gilles Tarabout** : ethnologue, chargé de recherche au Centre national de la recherche scientifique, membre du Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud (Éhess-CNRS, Paris).
 - **Michèle Therrien** : ethnolinguiste, chargée de cours à l'Institut national des langues et civilisations orientales (Paris).
 - **Diane Vernon** : ethnologue, associée à l'Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération, Département "Santé" (Orstom, Paris).



Introduction

par Marie-José JOLIVET

« Nous avons interrogé une peuplade sud-américaine, les Bororo, deux populations africaines, les Samo et les Mossi [...] nous avons interrogé des groupes, soit de l'Europe orientale, soit de la France de l'Est. En dépit de la différence géographique et des contenus culturels fort éloignés les uns des autres, nous nous sommes aperçus que toutes ces sociétés et ces cultures, loin d'affirmer une identité substantielle, la soumettaient à l'action d'une sorte de marteau pilon, qu'elles faisaient éclater ce que l'on pouvait considérer, dans l'expérience vulgaire, comme identité, en une multiplicité d'éléments ; cette multiplicité est ensuite reconstruite de diverses façons selon les cultures considérées. »

Claude Lévi-Strauss

Il y a une quinzaine d'années, à la suite d'un séminaire qui avait réuni des chercheurs de disciplines et d'horizons différents, Claude Lévi-Strauss [1977] (1987 : 330) soulignait donc déjà le caractère construit et en tout cas non substantiel de l'identité.

Dans l'aire caraïbe, la multiplicité des éléments constitutifs de l'identité et le jeu de ses reconstructions se greffent en outre sur une grande diversité d'origines — européennes, africaines, américaines et asiatiques. Aussi, selon les époques, les discours identitaires ont pu valoriser telle ascendance plutôt que telle autre. Au moins est-ce vrai dans les colonies devenues *Départements français d'Amérique* : durant toute la période où a triomphé l'idéologie de l'assimilation, c'est leur pleine appartenance à la culture française qu'Antillais et Guyanais ont revendiquée ; puis les conséquences culturelles de ce processus ont commencé à être perçues en termes de déculturation, et c'est alors le lien à l'Afrique que certains ont voulu mettre en relief, à l'exclusion de toute autre attache. Aujourd'hui, semble avoir sonné l'heure du dépassement : « Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles » disent trois auteurs martiniquais,

Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiand (1989 : 13), en prologue d'un manifeste littéraire et identitaire à la fois dont le titre, *Éloge de la créolité*, est à lui seul révélateur. « Créoles » : dans cette utilisation, le terme est nouveau aux Antilles où, jusqu'alors, il était réservé à la langue, en tant que nom, et à la culture ou aux seuls Blancs, en tant qu'adjectif. En Guyane toutefois, il y a longtemps déjà qu'il est employé en ce sens (cf. p. 142), mais avec une nuance intéressante à noter : le groupe ainsi désigné l'est par opposition à d'autres, tels les Amérindiens, les Noirs marrons⁽¹⁾ ou les divers immigrants de fraîche date, tandis qu'aux Antilles, par l'avènement d'une proclamation identitaire en termes de créolité s'affirme avant tout une autre façon d'appréhender la question des origines.

En effet, dans la définition que les trois auteurs du manifeste donnent de la créolité, les appartenances principales — européenité et africanité — sont rejetées au rang de simples composantes, au sein d'un ensemble où tout paraît peser du même poids :

« La Créolité est l'agrégat interactionnel ou transactionnel⁽²⁾, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques, et levantains, que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol. Pendant trois siècles, les îles et les pans de continent que ce phénomène a affectés, ont été de véritables forgeries d'une humanité nouvelle, celles où langues, races, religions, coutumes, manières d'être de toutes les faces du monde, se trouvèrent brutalement déterritorialisées, transplantées dans un environnement où elles durent réinventer la vie » (*op. cit.* : 26).

En vérité, c'est le temps ô combien difficile de la rencontre, celui de l'esclavage, qui se trouve être ainsi occulté. Mais s'il est noyé dans l'ensemble de la colonisation et de ses migrations, c'est par la volonté de promouvoir la dynamique d'une « spécificité ouverte », au lieu de brandir les stigmates du passé en une attitude sclérosée. Au demeurant, ce passé n'est pas absent des préoccupations de ces écrivains, tant s'en faut ; simplement, à la seule Histoire du colonisateur, c'est « une tresse d'histoires », celles du colonisé, qu'ils entendent substituer. Et pour pénétrer le « magma » de ces diversités, c'est à l'art qu'ils attribuent le rôle d'éclaireur :

« [...] pour l'instant, la pleine connaissance de la créolité sera réservée à l'Art⁽²⁾, à l'Art absolument. Ce sera le préalable de notre affermissement identitaire. Mais il va de soi que la Créolité a vocation à irriguer toutes les nervures de notre réalité pour en devenir peu à peu le principe moteur ». (*ibid.* : 29)

(1) Descendants des esclaves fugitifs du Surinam (cf. p. 261).

(2) Ce sont les auteurs qui soulignent.

Réserver la connaissance de la créolité à l'art, voilà un point de vue certainement justifié quand il s'agit de connaissance *intime*. Se retrouver, reprendre possession de soi après tant d'années passées à être relégué dans l'exotisme de l'Autre, se réconcilier avec soi-même, en quelque sorte, pour restituer ses titres de noblesse à une culture si longtemps infériorisée : telle est bien l'ambition, et on la comprend. Faire ce nécessaire travail de revalorisation en mettant tout talent à profit, et au premier chef le talent littéraire dont la veine antillaise est déjà ancienne et reconnue (cf. p. 23) : par cette démarche s'illustre parfaitement la créativité créole. Cependant, si l'idée d'appréhender la culture créole en termes de création entraîne forcément le plein assentiment de l'anthropologue, et ce depuis assez longtemps déjà (cf. p. 161), ce dernier, ou tout aussi bien l'historien ou le linguiste, ne saurait s'imposer pour ce faire de quelconques limites, fussent-elles temporaires, surtout quand cette créolité est envisagée comme un « principe moteur » destiné à innover toute la réalité antillaise.

On le sait, la démarche analytique a ses propres exigences. Et quand l'art redevient simple objet parmi d'autres, la question des origines et de la situation fondatrice d'esclavage ne peut plus relever de la sublimation : elle doit faire partie de la problématique à mettre en œuvre.

*
* *

Le livre ici présenté est issu d'une collaboration établie d'abord en vue de commencer à baliser le vaste champ des pratiques et des discours identitaires, suivant la manière dont la Caraïbe⁽¹⁾ invite à le faire. Ce projet a pris corps dans le cadre d'un séminaire construit autour d'une série de thèmes, lesquels ont marqué autant d'étapes dans ce cheminement. Cet ouvrage n'en regroupe qu'une partie. Nous n'osons dire qu'il est un premier tome, n'ayant point commencé le

(1) Le lecteur aura constaté que nous envisageons la Caraïbe dans un sens à la fois large et étroit. Large, parce que nous y incluons la Guyane. Or, il faut ici signaler que cette conception, couramment admise jusqu'à une date récente, ne fait plus tout à fait l'unanimité : certains Guyanais préfèrent aujourd'hui considérer leur pays dans sa proximité physique avec le Brésil, plutôt que dans sa contiguïté historique avec les Antilles. Néanmoins, en raison de ce point de vue historique, justement, dont il faut préciser qu'il n'est pas limité à la période coloniale puisque les Caraïbes qui donnèrent leur nom aux îles sont des Amérindiens originaires de la côte des Guyanes, nous avons choisi de conserver cette acception large de la Caraïbe, que nous n'abordons par ailleurs concrètement — et c'est son sens étroit, en même temps qu'un niveau d'unité pertinent — qu'à travers les seuls *Départements français d'Amérique*, où sont localisés nos terrains.

second, mais c'est dans cet esprit qu'il faut le prendre : comme une halte, un état de la question qui en appelle d'autres.

Notre thématique prend sa source dans l'attention que nous portons à l'histoire : c'est le moment de la rencontre, la situation de contrainte absolue dans laquelle celle-ci s'est effectuée qui nous a servi d'éclairage pour discerner, dans le creuset des plantations, les *concrétions* que le métissage culturel — pour reprendre un concept à la mode — a pu engendrer. Nous n'avons pas cherché nos éléments de réflexion du côté des « survivances » africaines directes ou soumises à « réinterprétation », suivant la problématique chère à Herskovits [1941] (1966). Non pas qu'une telle quête soit dépourvue d'intérêt dès l'instant où l'on quitte les « sociétés africaines » du Nouveau Monde pour toucher aux « sociétés nègres », comme les nomme Bastide (1967) : l'africanité n'est pas l'apanage des Noirs marrons, même si leurs cultures sont les plus marquées par les survivances africaines. Mais à nos yeux, pour les sociétés créoles⁽¹⁾, l'élaboration culturelle se définit d'abord comme un processus de création. C'est essentiellement en ce sens que doit se comprendre ici la référence à la Caraïbe : c'est de là qu'il nous est apparu important de partir.

Quels étaient, dans cet esprit, les objets à privilégier ? À quel traitement fallait-il les soumettre ? Aux Antilles et en Guyane, sévit ouvertement depuis quelques années une « crise identitaire »⁽²⁾ qui alimente nombre de discours, publics ou privés. Pour qui s'intéresse aux phénomènes de *concrétions* et de création, quelques points forts émergent de ces discours : la nature du créole (du patois à la langue), son mode constitutif et son devenir, le poids de l'Occident dans le domaine des techniques, la place des croyances et des pratiques magiques et religieuses, tels sont ceux que nous avons retenus pour y greffer les grands thèmes de ce livre. Il en est évidemment d'autres.

Or, le caractère passionné de certains de ces discours montre à quel point, dans l'univers créole, ces problèmes peuvent toucher à vif. Il s'est donc agi pour nous de les saisir tout autrement — d'aucuns diraient avec la froideur de la science — c'est-à-dire en les traitant

(1) En fait, cette expression est une autre manière de désigner les « sociétés nègres » de Bastide qui, lui, écrivait à un moment où rien, dans le mouvement de revalorisation de ces cultures, ne s'était encore substitué à l'idéologie de la Négritude selon Césaire.

(2) L'idée, il est vrai, est un peu éculée par une longue exploitation médiatique. Mais dans la mesure où les intéressés eux-mêmes s'en emparent et en font une question, le chercheur ne saurait l'évacuer.

comme des objets banals, susceptibles d'avoir leurs équivalents dans d'autres sociétés. En effet, c'était seulement en les passant au crible du comparatisme que nous pouvions espérer les appréhender dans leurs justes dimensions.

Par ailleurs, si nous nous sommes notamment attachées aux sociétés dont les cultures furent autrefois constitutives de la culture créole⁽¹⁾, c'est sans aucune exclusive. Indéniable conséquence de la place que nous attribuons à l'histoire, ce choix ne met néanmoins en regard que des sociétés actuelles, soumises par conséquent, depuis le temps de la rencontre, à leurs évolutions respectives. Et si nous avons accordé une certaine primauté à l'Afrique parce qu'il nous semblait naturel d'examiner des cas qui pouvaient avoir quelques points communs avec la Caraïbe, nous n'avons pas ainsi cherché à mettre particulièrement en relief l'africanité de la culture créole. Au reste, ce sont plutôt les phénomènes de domination et de résistance inscrits dans le rapport à l'occidentalisation qui se sont trouvés éclairés par le comparatisme — dont l'apport sera plus précisément évoqué « en guise de conclusion ».

*
* *

Chacune des trois parties de cet ouvrage nous engage dans la question identitaire suivant une logique singulière. L'« ouverture »⁽²⁾ que constitue cet « à partir de la Caraïbe », dont je tente d'expliquer ici les modalités, ne revêt pas un caractère uniforme : à l'ardeur du débat sur la langue et la littérature, largement ouvert par l'écrivain martiniquais Édouard Glissant (1981) et dont l'*Éloge de la créolité* (*op. cit.*) est la dernière expression phare, s'opposent la résignation avec laquelle est souvent considérée la faiblesse des « traditions » techniques, ainsi que le sourd mais tenace attachement aux croyances et aux pratiques dites « magiques »⁽³⁾. Dans le premier cas, la question est publique, voire médiatique ; dans le second, elle affleure au détour de quelques discussions ; dans le dernier, elle ne se livre le plus souvent que dans l'intimité d'une relation issue d'une longue pratique d'enquête. Son traitement ne se situe donc pas exactement sur le même plan dans les trois cas.

(1) Le singulier indique qu'en l'occurrence l'expression est prise comme terme générique. Dans une autre optique, il faudrait évidemment dire : « les cultures créoles ».

(2) Comme pour un opéra où l'ouverture pose les thèmes dont s'empareront les chanteurs.

(3) Je reviendrai plus loin sur les deux notions mises entre guillemets dans cette phrase.

La langue et l'écriture représentent le domaine le plus sensible, le plus ouvertement discuté, et ce depuis plus de quinze ans déjà. Ce sont les premiers travaux de Dany Bebel-Gisler (1976), sociolinguiste guadeloupéenne, qui marquent le plus vigoureusement le tournant de l'opinion quant au statut du créole dans cette région : auparavant, si Franz Fanon (1952) avait su souligner toute l'importance du langage dans le rapport du colonisé au colonisateur⁽¹⁾, si la « diglossie » en tant que situation bilingue dans laquelle l'une des deux langues est de statut socio-politique inférieur (Ferguson, 1959) avait déjà été érigée en concept, le créole n'en restait pas moins très largement considéré comme un patois, logiquement inférieur au français. Mais à dater du milieu des années 1970, la genèse du créole au temps de l'esclavage, son rapport au français, sa longue exclusion des lieux publics et la question de son écriture et de son enseignement à l'école sont devenus des objets de recherche⁽²⁾ et de débats — dont les médias ont amplifié l'écho.

Quoiqu'il puisse être au moins en partie réglé par lois et décrets — de toute façon modifiables —, un tel sujet n'est jamais totalement épuisé. Eu égard à sa résonance identitaire particulièrement forte, l'idée de le reprendre à la lumière d'études comparatives s'est imposée à nous : « partir de la Caraïbe » sans partir de ce thème-là eût été mépriser l'indication que nous fournissaient les intéressés quant à leur manière de vivre la question de leur identité (de sa « crise »), et négliger par là même un matériau d'autant plus fondamental pour la conduite de notre réflexion qu'il touchait un véritable paradigme du mode constitutif de la culture créole, avec ses grands principes de réappropriation, de détournement et de dérive, tout particulièrement à l'œuvre dans la formation et le devenir de la langue créole.

La question de l'écriture s'y révélait centrale. Que le choix entre un alphabet phonétique ou une orthographe étymologique fût un enjeu culturel et politique considérable était une évidence : on comprend aisément ce que peut représenter une écriture du créole en rupture avec son étymologie française — car telle est la norme désormais adoptée — étant donné l'inégalité qui régit jusqu'à présent le

(1) « Parler une langue, c'est assumer un monde, une culture. L'Antillais qui veut être blanc le sera d'autant plus qu'il aura fait sien l'instrument culturel qu'est le langage » (*op. cit.* : 30).

(2) Le Groupe d'études et de recherches en espace créolophone (Gérec), qui relève de l'Université des Antilles et de la Guyane et dont le linguiste martiniquais Jean Bernabé est un fondateur, a publié le premier numéro de sa revue *Espace créole* en 1976.

traitement de ces deux langues dans leur parenté même. Mais pour saisir la véritable nature de cet enjeu sans se tromper de spécificité, il fallait savoir comment il se manifestait ailleurs : c'est ce que nous avons cherché du côté des théories de l'écriture, du côté, aussi, de la diversité des sorts réservés aux écritures non alphabétiques, tels le syllabaire toujours très vivant des Inuit ou les glyphes quelque peu oubliés des Maya...

Le poids de la technique occidentale, la manière dont elle est considérée comme étant synonyme de modernité, et par conséquent comprise comme une nécessité, est un fait marquant dans l'histoire récente des sociétés créoles de la Caraïbe. En Guyane, le phénomène est vécu avec une acuité sans doute plus grande qu'aux Antilles, car y a disparu, au cours de ces trente dernières années, la « tradition » qui s'était constituée autour de la petite *habitation créole* (cf. p. 145), après l'abolition de l'esclavage. Née de l'éclatement du système de la plantation, cette habitation correspondait en effet à une nouvelle organisation socio-économique étroitement liée à une technologie particulière, répondant à la fois aux contraintes du milieu et à la conception post-escalavagiste de la liberté.

Parler de « tradition » quand celle-ci est issue d'un métissage culturel et n'a vécu qu'un siècle : voilà qui peut surprendre, d'autant plus qu'on l'oppose ici à la « modernité » d'éléments empruntés plus récemment à l'une des cultures constitutives. C'est pourtant bien ce dont il s'agit, et qui met justement en relief la dynamique créole : sous l'angle du processus de création dont elle est le produit, l'habitation guyanaise est, elle aussi, un paradigme.

Aux Antilles, la technologie liée au système de la plantation qui en ces lieux reste le berceau de la créolité, a toujours été plus ou moins médiatisée par les Blancs — *Békés*, descendants des anciens maîtres, toujours dominants à la Martinique, ou *Métropolitains*. C'est peut-être pourquoi la fin des plantations et des savoir-faire spécifiques qu'elles avaient générés n'y est pas vécue comme une perte à résonance identitaire aussi forte que dans le cas de la petite habitation guyanaise. Pourtant, comme le montre bien Guy Lasserre (1972), de nombreuses petites propriétés agricoles y ont toujours accompagné les grandes exploitations — en opposition et symbiose à la fois. Y étaient-elles trop subordonnées pour forger leurs propres techniques ? De fait, selon certains, il n'y a pas de réels savoir-faire

créoles à prendre en compte : la situation se définit essentiellement, quand ce n'est pas exclusivement, en termes de dépendance. Ainsi s'exprime par exemple Édouard Glissant qui lui, toutefois, en maître à penser l'antillanité, envisage en même temps une issue :

« La question est de savoir si la réflexion ne doit pas porter sur une urgence à intégrer vraiment, par-delà les progrès techniques partiels, l'«esprit» de cette technologie [occidentale] ; ou s'il faut dès aujourd'hui préparer l'adaptation de cet esprit aux cultures émergentes de la Caraïbe et de l'Amérique latine. Faut de quoi la domination embellira. Un tel effort global est de nature à combattre, dans de petites communautés intoxiquées par l'assimilation colonisatrice, la dépendance totale (que j'appelle alors irresponsabilité technique) née de la conjonction de deux facteurs : le manque d'une technologie endogène (conçue comme philosophie collective du geste et de l'agir) et l'adoption obligatoire du progrès technique, importé d'ailleurs » (*op. cit.* : 67).

Intégrer l'esprit de la technologie occidentale, l'adapter : n'est-ce point là, finalement, la modalité suprême de la réappropriation ? Si emprunt il y a, il faut effectivement, pour produire de l'identité, qu'il ne soit pas simple démarque. Mais l'auteur ne conjugue ce type de démarche qu'au futur ; pour le passé, il se contente de souligner « le manque d'une technologie endogène ».

Quand il s'agit de la Caraïbe, le rapport entre les savoir-faire et l'identité est assez difficile à cerner. Il est couramment admis, depuis longtemps (cf. p. 161), que la technique n'y est pas le lieu privilégié de l'originalité ; ce n'est jamais sur ce terrain, par conséquent, que la lutte identitaire est menée. Il nous est apparu important, cependant, de questionner autrement ce rapport : au-delà de la Caraïbe, c'était toute notre approche des phénomènes identitaires qui était concernée. Le cas un peu particulier de la Guyane, déjà, nous y conviait ; mais pour aller plus loin, le comparatisme devenait indispensable. Il était clair que s'intéresser aux territoires professionnels et aux repères technologiques de pêcheurs africains, ou à une caste de musiciens en Inde, pour ne prendre que ces deux exemples extrêmes, devait conduire à voir, dans ce rapport, de tout autres potentialités...

La confrontation de la science (occidentale) avec les croyances et les pratiques dites « magiques » et que l'on pourrait dire tout aussi bien religieuses⁽¹⁾, est une situation commune à laquelle n'échappe

(1) Pour éviter de classer ces croyances sous le label souvent péjoratif de « magie », on parle aussi de « religion populaire ». Toutefois, cette expression pose problème dans la Caraïbe, où le phénomène traverse toute la société créole.

pas la Caraïbe. Le rapport à la modernité est concerné au premier chef : pour certains, en paroles tout au moins, tout se passe comme si cette modernité était indissociable de la science et de la technologie occidentales, comme si toutes les autres pratiques relevaient d'une irrationalité archaïque.

Avec plus ou moins d'intensité selon les lieux, la « magie » est au cœur de la culture créole. Elle peut être un facteur identitaire aussi important que la langue : paraphrasant ce que disait Fanon à propos du langage, je dirai qu'elle est aussi une manière d'assumer le monde. Elle permet notamment de transférer la responsabilité de ses échecs ou de ses malheurs à un autre, fauteur de *quimbois*, de *piailles* ou de *méchancetés* (1), et d'expliquer la réussite du voisin sans lui attribuer plus de mérites qu'à soi-même ; elle permet aussi d'accepter jusqu'à l'inacceptable. Mais pour autant, elle n'induit pas une philosophie de la résignation, puisqu'au *quimbois* peut toujours répondre un autre *quimbois* (2). On comprend alors la force de résistance qu'ont pu représenter ces pratiques au temps de l'esclavage.

Mais la « magie » est aussi bénéfique : elle protège et soigne. En tant que « médecine populaire », elle fait même l'objet de recours très fréquents. Précisons néanmoins que si les *séanciers* (en Martinique) ou les *frotteuses* (en Guadeloupe) se défendent toujours de faire le mal, la coupure entre les deux mondes paraît artificielle quand, pour guérir un patient d'un mal « envoyé », il faut « renvoyer » ce mal avec des procédés de même nature. S'agirait-il alors d'un univers unique que, seule, la conception chrétienne du bien et du mal viendrait superficiellement scinder ? On pourrait le penser en observant le cas des Noirs marrons qui, pour structurer l'univers auquel se réfère leur système thérapeutique, font état de deux valeurs cardinales non pas opposées mais interdépendantes. Toutefois, le comparatisme montre aussi que la question du mal et de la sorcellerie n'est pas l'apanage des sociétés christianisées.

En vérité, le domaine de la maladie (on dit aussi « malheur »), des soins et des croyances afférentes apparaît surtout comme un extraordinaire domaine de résistance à la rationalité scientifique. Au pays de Descartes, les « bonnes fontaines » du Limousin en sont

(1) *Quimbois* est le nom donné à la Martinique aux actes de sorcellerie ; *piaille* en est l'équivalent guyanais ; à la Guadeloupe, on parle entre autres de *méchancetés*.

(2) Soulignons que l'efficacité n'en est pas attendue que des esprits : des substances végétales ou chimiques peuvent intervenir.

une preuve manifeste. Est-ce à dire que l'on peut rejeter toutes ces croyances dans la catégorie de l'irrationalité ? La réduction qu'opère une proposition aussi socio/ethnocentrique n'échappera à personne. Mais il faudrait pouvoir multiplier les exemples à l'encontre. Nous n'en avons retenus que quelques uns, assez divers, cependant, pour offrir un instructif éventail de possibilités, en fait de rationalités. Ne nous mène-t-il pas, notamment, d'un système intellectuel exigeant la diversité des perceptions et des connaissances (Joola-Felup de Guinée-Bissau), à l'étroite correspondance d'une structure topologique et d'une structure sémiologique impliquant l'existence d'une rationalité qui s'ignore mais qui touche à l'universel (Kurumba du Burkina Faso), sans oublier la rationalité économique qui perce sous les sacrifices ostentatoires d'un culte afro-brésilien ?...

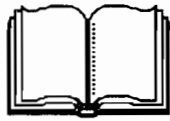
Références bibliographiques

- BASTIDE R. (1967). — *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Paris, Payot, 236 p.
- BEBEL-GISLER D. (1976). — *La langue créole, force jugulée*. Paris, L'Harmattan, 256 p.
- BERNABÉ J., CHAMOISEAU P. et CONFIAnt R. (1989). — *Éloge de la créolité*. Paris, Gallimard, 70 p.
- FANON F. (1952). — *Peau noire, masques blancs*. Paris, Le Seuil (rééd. coll. Points), 188 p.
- FERGUSON Ch. (1959). — « Diglossia ». *Word*, 1959, 15-2, pp. 325-340.
- GLISSANT E. (1981). — *Le discours antillais*. Paris, Seuil, 503 p.
- HERSKOVITS M.J. [1941] (1966). — *L'héritage du Noir. Mythe et réalité*. Paris, Présence africaine, coll. Situations et perspectives, éd. française, 347 p.
- LASSERRE G. (1972). — « La petite propriété des Antilles françaises dans la crise de l'économie de plantation ». In *Études de géographie tropicale offertes à Pierre Gourou*, Paris - La Haye, ÉPHE - Mouton & Co., pp. 539-555.
- LÉVI-STRAUSS Cl. [1977] (1987). — *L'identité*. Paris, PUF, coll. Quadrige, 348 p.



Première partie

**Les enjeux
de la langue et de l'écriture**



Dire, maudire, écrire en Guadeloupe

par Diana REY-HULMAN
Ethnolinguiste au CNRS

Le rapport que l'écriture et la littérature entretiennent avec l'oralité, en Guadeloupe, suscite des questions que met bien en relief une brève comparaison avec la situation martiniquaise. On constate en effet un contraste saisissant : alors qu'en Martinique les grands auteurs sont des hommes⁽¹⁾, en Guadeloupe, les deux écrivains actuellement les plus connus sont des femmes : Maryse Condé et Simone Schwarz-Bart. Or, toutes deux écrivent en français⁽²⁾, tandis qu'il existe parallèlement une poésie guadeloupéenne écrite en créole par des hommes. En Martinique, il y a depuis longtemps des hommes qui écrivent en créole aussi bien qu'en français et certains écrivains ont récemment théorisé leur relation à l'oralité créole qu'ils mettent au centre de leur démarche, quelle que soit la langue dans laquelle ils écrivent⁽³⁾ ; en revanche, la collecte et la transcription des paroles y est l'œuvre des femmes⁽⁴⁾, tandis qu'en Guadeloupe, elle a été réalisée principalement par des hommes — par Alain Rutil, notamment.

Ces faits ne concernent évidemment qu'un nombre restreint d'écrivains. Ils m'inspirent néanmoins deux questions : pourquoi, en Guadeloupe, les femmes tiennent-elles une place plus importante que les hommes dans la littérature ? et pourquoi choisissent-elles d'écrire en français plutôt qu'en créole, alors même qu'elles affichent tout autant que les hommes leur volonté de fortifier l'identité guadeloupéenne et entendent y concourir par leurs écrits ? Sans doute cette

(1) A. Césaire, É. Glissant et P. Chamoiseau..., pour s'en tenir aux plus célèbres.

(2) Au contraire de M. Condé, S. Schwarz-Bart est très influencée par l'oralité créole.

(3) J. Bernabé, P. Chamoiseau et R. Confiant (1989). Ces auteurs utilisent généralement le français, mais Confiant a écrit plusieurs romans en créole avant d'écrire en français.

(4) Ina Césaire (1977) est la première à avoir publié un recueil de contes transcrits d'après des enregistrements. Marie-Thérèse Lung Fou a publié en 1980 plusieurs volumes de contes, proverbes et devinettes, très riches, mais dont la fidélité au texte oral est douteuse.

situation relève-t-elle principalement des histoires personnelles des unes et des autres. Mais ne ressort-elle pas aussi du partage des rôles masculins et féminins dans la pratique du créole et du français ? Si l'on veut comprendre quels enjeux sous-tendent ces questions, il faut fouiller l'histoire récente de l'écriture du créole, s'intéresser à l'ancienneté de l'appropriation des écrits français par les locuteurs de langue créole, et s'attacher aux pratiques langagières quotidiennes⁽¹⁾ sur lesquelles repose également l'édifice.

*
* *

De 1800 à 1804, les déclarations et avis divers du Directoire furent affichés en créole aux Antilles et en Guyane. Langue des maîtres blancs, langue de leurs esclaves par la force des choses, mais surtout langue devenue commune à tous ceux nés aux colonies, le créole n'en fut pas moins, ensuite, définitivement banni de l'appareil d'État qui imposa le français standard de la « métropole ». En 1848, l'abolition de l'esclavage ne conféra pas aux libérés le droit de choisir la langue officielle de la colonie. Même si son application ne fut pas effective avant longtemps, le principe de la scolarisation obligatoire (loi Ferry de 1882) vint ensuite sceller la toute puissance du français. Il fallut attendre 1918 pour que des pièces de théâtre écrites en créole laissent une trace.

De fait, à partir du Code noir (1685), le créole fut « socialement condamné » ; les intermèdes ci-dessus ne pesèrent pas lourd dans son histoire et le français semble avoir régné avec sérénité.

En 1938, Rémy Nainsouta, Bettino Lara et Roger Fortune créèrent l'Académie Créole Antillaise. À partir des années 1960, reparurent des publications en créole : le père Barbotin, sous le pseudonyme de Zagaya, publia un recueil de proverbes en 1965. En 1969 Auguste Bazerque édita *Le langage créole*, présentation d'exemples des genres oraux et de « pages choisies » de la littérature en créole ; en 1970, parut le premier recueil de poèmes de Sonny Rupaire. Un effort pédagogique se dessina pendant la même période : Gérard Lauriette fonda l'Association Guadeloupéenne d'Éducation Populaire, dans laquelle le créole a une place prépondérante et se substitue au français.

(1) Je m'appuierai ici sur mes propres recherches, mais je dispose également sur ce point des travaux de Dany Bebel-Gisler et des premiers résultats de la recherche en cours de Rolande Rostal-Honorien.

Les formes de la littérature en créole se sont donc mises en place dans les années 1960. Cette décennie et la suivante ont connu parallèlement une montée du mouvement indépendantiste qui est venue enracciner l'identité guadeloupéenne dans la langue. Sonny Rupaire a consacré sa production littéraire en créole à la lutte de classes qui, pour lui, se confondait avec le nationalisme : « Mwen sé Gwadeloupéyen, *vous sé vous*⁽¹⁾ » affirme-t-il en un long poème qu'il voulait définitivement fondateur de l'identité guadeloupéenne.

Le 27 juin 1975, le créole fit irruption dans l'espace juridique :

« La prise de parole en créole se produit dans un des hauts lieux de la répression coloniale où le créole est interdit comme il l'est à l'école et dans tous les bureaux de l'État et où les gens sont condamnés sans comprendre la sentence et sans pouvoir se défendre avec leur propre langue.... Partout l'on commentait cet événement ». (Bebel-Gisler et Hurbon, 1975 : 119).

Depuis, les dires créoles ont envahi les médias audiovisuels mais n'ont pas conquis la presse. Dans l'administration, et en particulier en matière de justice, si la langue créole est utilisée pour marquer des rapports de solidarité, son usage n'est pas officialisé. Il n'y a toujours pas de CAPES de créole, alors qu'il en existe un de breton.

En 1984, néanmoins, des enseignants (Danièle Montbrand, Hector Pouillet et Sylviane Telchid) ont publié un *Dictionnaire des expressions du créole guadeloupéen*.

La confrontation du créole et du français, à l'oral comme à l'écrit, ne s'est pas limitée, au cours de l'histoire — et ne se limite toujours pas aujourd'hui — aux rapports d'autorité que d'aucuns appellent « diglossie ». Loin du contrôle de l'État, les Guadeloupéens ont ajusté leur bilinguisme aux diverses prises de parole quotidiennes : le français et le créole se côtoient à des moments inattendus. Pour que le créole reprenne pied dans l'appareil d'État, il a fallu qu'il s'infilte tout d'abord dans les lieux « populaires » occupés par l'écrit.

« En 1971 le créole, parole socialement condamnée depuis trois siècles, envahissait les murs de la ville et des campagnes. Le mot d'ordre de l'U.T.A. « *kinbé rèd pa moli* » était écrit partout. Et dans tous les lieux occupés par les grévistes, dans tous les meetings, sur les champs de canne comme dans les lycées, le créole avait remplacé le français⁽²⁾ » (*ibid.* : 132).

(1) « Moi, je suis guadeloupéen, *vous, vous êtes vous* ». C'est l'auteur qui souligne.

(2) Ce sont les auteurs qui soulignent. UTA désigne l'Union des Travailleurs Agricoles. *Kinbé rèd pa moli* peut se traduire par : « Tiens bon, ne faiblis pas ».

La victoire du créole dans le prétoire a donc été précédée d'une offensive sur les murs. À partir de ce moment, le français a abandonné au créole le terrain des slogans ; désormais, comme les murs de la Sorbonne en mai 68 (Besançon, 1968), les murs de la Guadeloupe avaient la parole, et c'était en créole.

Les femmes et la force de l'écrit

Malédictions écrites

Le slogan *Kinbé rèd pa moli* est apparu « au cours des grandes grèves qui mobilisèrent les travailleurs de la Guadeloupe dans les secteurs de la canne et du bâtiment » (Bebel-Gisler et Hurbon, *op. cit.*). Il est constamment réécrit ; seule, la pluie en efface les mots sur les murs qui, depuis, portent en sus les noms des emprisonnés, condamnés au cours des procès qui jalonnent la lutte indépendantiste.

Avant d'être slogan écrit, cette inscription se dit en créole oral [ti pawò] (littéralement : petite parole). Il ne faut pas se tromper sur la valeur du qualificatif « petit » qui, en fait, désigne toute chose de grande importance : les « petites paroles » sont dotées d'une force d'injonction supérieure à celle accordée aux proverbes auxquels on les rapporte couramment, bien que leur sens ne se confonde pas entièrement avec celui du terme « proverbe » dans la langue française. Ainsi, dans les rues, cet énoncé se fait salutation incantatoire et ponctuée à longueur de journée les adieux chaleureux, solidaires, compatissants clamés à haute voix par les hommes à leurs compères⁽¹⁾ en difficulté ; dans les recoins des maisonnées, il devient encouragements chuchotés par les femmes.

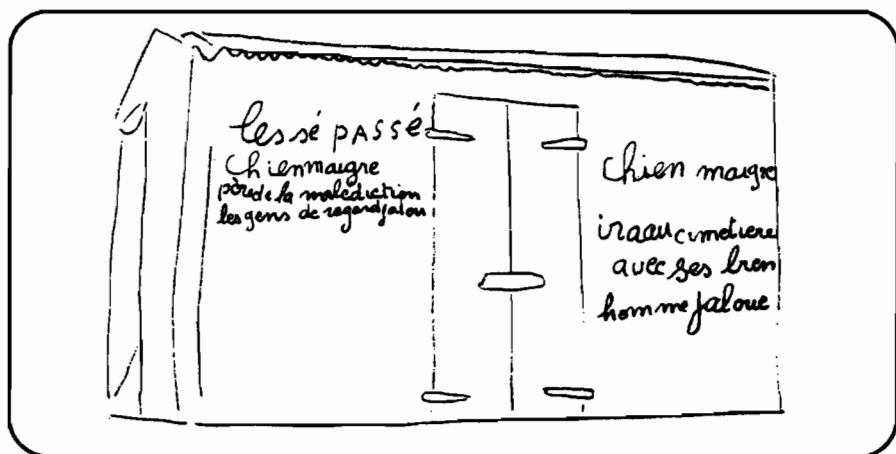
Appel à la révolte, à la grève, la courte phrase *Kinbé rèd pa moli* est donc aussi le signe écrit d'une parole qui ne s'échange qu'entre Guadeloupéens. Actuellement, les graffitis, les *tags*, ne leur disputent pas vraiment cet espace. Les murs ont conservé cette « petite parole ». Elle ne dit pas que des mots ; elle clame en plus un discours identitaire : elle affirme par écrit la personnalité guadeloupéenne et sonne

(1) « Compère », au sens strict, est utilisé par les parents pour désigner ou appeler le parrain d'un de leurs enfants. Par extension, « compère » est presque synonyme de « copain » en situation d'appellation. On peut le traduire par « l'ami ».

comme un avertissement aux yeux de ceux qui, sans parler le créole, peuvent néanmoins décrypter le sens lourd de menace de cette phrase formellement proche du français.

Il s'agit bien, en effet, d'une menace à l'encontre des patrons. La parole est plus qu'un encouragement aux grévistes : elle leur confère puissance et efficacité comme les paroles de « bonne année » — ces mêmes mots figurent souvent sur les cartes de vœux. Parole connue de tous, elle peut être tronquée : *Kinbé rèd...* suffit, le lecteur connaît la suite. Les grévistes échangent aussi ce *kinbé rèd* contre *pa moll*. Par contre, sur les murs, le discours est au complet.

Les graffitis constituent un genre qui fleurit plutôt sur les murs des bâtisses appartenant à l'État. Il s'agit là surtout d'un phénomène urbain. Dans les campagnes, il est très rare de voir des inscriptions sur les murs des maisons, mais quand le fait se produit, le texte est en français. En voici un exemple :



D'après une photographie prise par Violaine De Villers

Cette inscription a été réalisée par une femme. Les premiers mots sont dessinés dans une forme éloignée de l'orthographe, comme si cet écrivain occasionnel voulait donner force à sa voix. Puis les mots s'ordonnent, l'écriture se discipline et les fautes sont réduites. À gauche — l'écriture s'est déroulée de gauche à droite de la porte, comme sur deux grandes feuilles — les mots sont collés les uns aux autres. Par contre, à droite, l'écrivain maîtrise mieux l'espace et sépare nettement les mots par des blancs.

Pour décrypter le sens de ces paroles, quelques explications sont nécessaires.

La petite maison sur laquelle est tracée cette inscription est celle où se prennent les « bains » qui protègent, les [bɛ demare], bains de désenvoûtement. Ce lieu est vital pour toute maisonnée et représente l'ensemble du territoire familial. Il se trouve que le grand-père, au cours d'un conflit à propos de la terre, a lancé une malédiction contre toute la famille.

En traçant ces mots sur la façade de cette bâtisse, hautement sacralisée malgré son apparence de ruine négligée, la belle-fille, a voulu répondre à l'agression verbale de son beau-père, vieillard à la silhouette efflanquée ; d'où l'allusion à la maigreur, résultat incontesté, dans les représentations guadeloupéennes, d'une jalousie qui rongé le corps. Quant au qualificatif de chien, il révèle que la bru l'accuse de se transformer en chien pour pouvoir observer incognito ses activités et faire le bilan des profits qu'elle tire du jardin établi sur la terre de son beau-père.

L'expression « Chien maigre ira au cimetière... » est plus qu'une vérité proverbiale. En fait, en écrivant la mort du chien, cette femme en a programmé la réalisation prochaine. Il faut noter qu'elle s'en prend à son beau-père dans sa forme de chien et non à sa personne humaine, et qu'elle n'assume pas elle-même cette mort : elle annonce dès le départ qu'il faut laisser passer les gens emplis de jalousie, préférant facilement des malédictions et se transformant en chiens.

Seuls les aînés peuvent appliquer aux jeunes générations une malédiction qui ne supporte pas de réponse de leur part. Pour pouvoir échapper à cette contrainte et rétorquer, la jeune femme a pris la craie. Le beau-père ne peut pas répondre à un texte écrit ; la chaîne des paroles de malédiction est définitivement close. L'écrit a le dernier mot.

L'écrit trace une barrière magique. Il y a quelques années, pour sauvegarder son territoire marchand en ville, une femme haïtienne avait, elle aussi, eu recours à des écrits portés sur des emballages en carton qu'elle avait disposés autour de son étal. Là encore, l'écriture était en français et les paroles en créole. Dans les deux cas, l'écrit est une protection d'autant plus efficace qu'elle utilise le français, langue de tribunal. Recours des petites gens, la malédiction pénètre ainsi dans l'espace juridique.

L'écriture thérapeutique

L'écriture protège le corps autant que l'espace. L'usage d'une sorte d'amulettes est fréquent : les [gadkɔ]⁽¹⁾ (objets de protection) sont composés de bouts de papiers compressés et enfermés dans des petits morceaux de tissus. Une [mun ki ka fwote]⁽²⁾ (guérisseuse) a innové dans ses pratiques : elle utilise comme tous ses confrères des « emplâtres américains », cataplasmes présentés dans des pochettes en papier ; mais après avoir posé l'emplâtre, elle ajoute par dessus les morceaux de papier découpés dans l'enveloppe. Les illustrations des pages suivantes montrent : à droite, le mode d'emploi illustré qui figure sur chaque enveloppe et, à gauche, le croquis de la disposition des emplâtres et des bouts de papier sur le devant et le dos du corps.

Sans reprendre la dichotomie magie/religion ni souscrire à la catégorisation en termes de magico-religieux fréquemment utilisée à propos de la religion en Guadeloupe, force est de constater que cette technique thérapeutique met en œuvre, sous tous ses aspects, la loi de contiguïté propre à la magie, énoncée par Mauss (1960, 57).

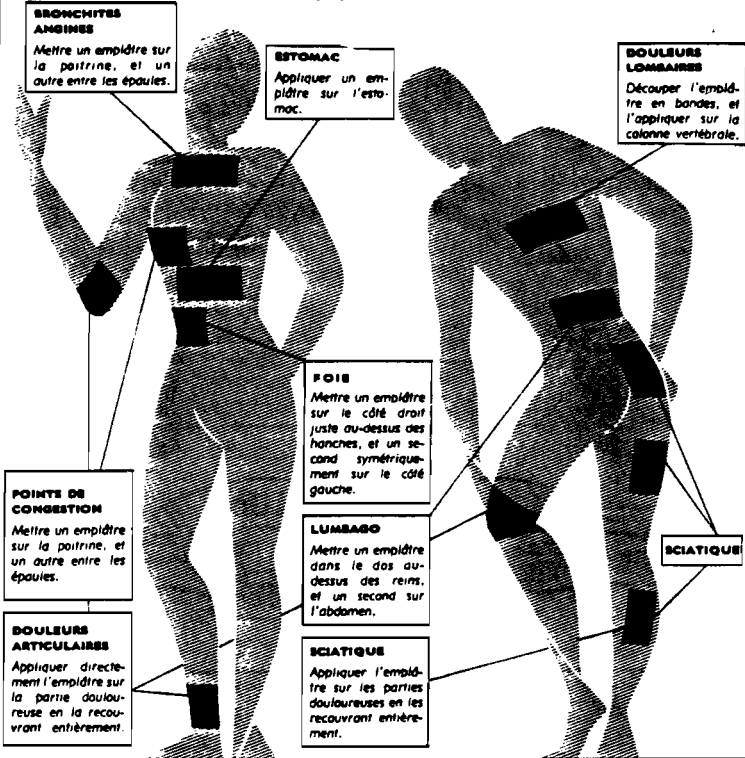
Premier aspect évident : le dessin du corps en cours de guérison et l'écriture de la prescription inscrits sur les papiers collés par dessus le sparadrap, sont mis à contribution pour augmenter par contagion l'efficacité de l'onguent. La thérapeute se garde bien de prendre au pied de la lettre la prescription de cet emplâtre industriel, acheté en pharmacie par le patient lui-même : alors que le mode d'emploi recommande d'appliquer un morceau à l'endroit déterminé de la douleur, la guérisseuse dispose l'emplâtre sur le corps suivant son propre plan, préétabli et rituel. Ainsi, un patient qui lui avait demandé de lui appliquer un morceau d'emplâtre à un endroit précis de l'épaule dut renouveler plusieurs fois sa demande car elle s'obstinait à disposer les découpes selon ses propres règles. Deuxième aspect de la loi de contiguïté : les points particuliers d'application sont synonymes du corps en son entier. Il ne s'agit pas en effet, pour la guérisseuse, de traiter un point douloureux mais la personne dans son intégralité.

Le sens du produit pharmaceutique est détourné par deux fois : il est utilisé pour un soin global du corps, alors qu'il a pour fonction de n'en soigner que des parties prises isolément, et il est intégré dans un paradigme thérapeutique fait de formules, de feuilles d'arbres et de

(1) Littéralement : gardes du corps.

(2) Littéralement : personne qui frotte

Où doit-on appliquer l'emplâtre



MODE D'EMPLOI

La partie du corps sur laquelle on veut appliquer l'emplâtre doit être propre et sèche.

La protection sur le côté collant de l'emplâtre se détache en la tirant d'un geste brusque.

Déposer l'emplâtre au siège de la douleur et presser dessus avec le main à plat jusqu'à ce qu'il adhère parfaitement et sans plis.

Il ne doit pas être conservé plus de 2 à 3 jours et, le cas échéant, doit être remplacé.

Pour le retirer, on détache un côté que l'on retire rapidement (ne pas essayer de le tirer lentement).

S'il reste des petits résidus d'emplâtre sur le peau, on les enlève facilement avec un peu d'huile de vaseline.

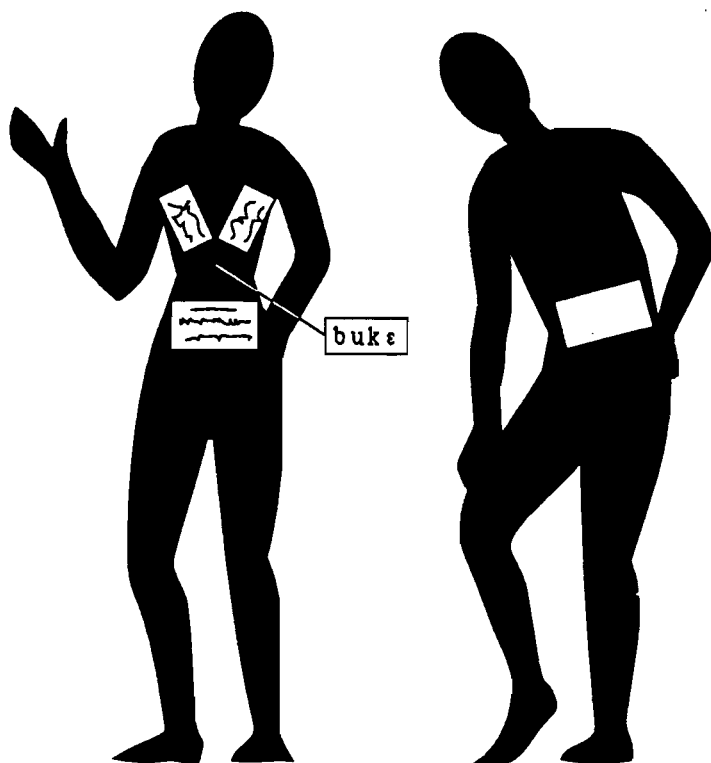
FORMULE

Extrait Belladone 2 %

Extrait éthere de Capsicum 2 %
Emplâtre caoutchouté simple 96 %.



* 3 1 1 7 4 8 7 *



Règles de guérison

Notons la disposition des morceaux d'emplâtre sur le devant du corps : ils ne se rejoignent pas à la hauteur de ce qu'on appelle couramment en français le plexus solaire, terme traduit en créole par [bukε]. Alors même que le principe explicite du « frottement » est de « refermer le corps », la guérisseuse m'a dit avec insistance qu'il ne faut pas en obstruer cette partie.

Sur le devant du corps, l'emplâtre est recouvert par le papier d'emballage.

L'emplâtre appliqué par la guérisseuse ne doit pas être enlevé par le malade qui doit attendre de le voir se détacher de lui-même. Durant ce temps, au moins sept jours, il ne doit pas se baigner dans la mer ni se laver entièrement.

feuilles de papier. En effet ce cataplasme pharmaceutique et « scriptural » succède à un cataplasme végétal fait de feuilles de bois carré (*Citharexylon fruticosum* L.) ou d'arbre à pain (*Artocarpus altilis*) lui-même précédé de la conjuration : « mal d'où que tu viens, vas-t-en ». Signalons que, comme l'emplâtre, les feuilles sont fournies par le patient.

Ce n'est pas ici le lieu de s'interroger sur le sens général des actes thérapeutiques des frotteuses, mais plutôt celui de répondre à la question posée par cet usage systématique de l'écriture. Le langage thérapeutique inclut l'écriture. À chaque guérisseuse le soin de mettre en acte ce code, d'en faire un message unique qu'elle nous laisse à déchiffrer. « Chacun fait comme il sait », « chacun a sa façon », il en est des variétés d'usage comme des variations de parler qui n'entachent pas la communication. Il semble que chaque guérisseuse intègre à sa façon l'écriture dans ses thérapies. Ainsi Mme L. m'indiqua ce remède : « Contre le mal aux dents, le mal au⁽¹⁾ tête : [make] les trois noms en tête d'une feuille épaisse et en bas Atanathos⁽²⁾. Tu attaches le soir sur la tête de la personne avec un machin fin toute la nuit. Il faut bien [sere] la feuille que personne ne trouve ni même ne la touche. L'écriture [asi] ⁽³⁾ la tête de la personne. L'écriture sur la tête de la personne ». Ce remède ne peut s'appliquer qu'aux femmes car elles seules « attachent » leur chevelure, enveloppent leur tête dans un foulard pour dormir.

- (1) Cette femme me parle toujours en français lorsqu'il s'agit de son savoir, c'est-à-dire dans un français atteint de nombreuses « fautes », qui ne sont pas uniquement dues à la faible connaissance de la locutrice, mais relèvent de créolismes. Ainsi, « mal au tête » est la transposition du nominal [maldā] qui, en tant que nominal, n'a pas d'équivalent en français. Quelques autres remarques sur le français de ce texte : [make nō] signifie très exactement « écrire son nom » et [sere] veut dire « cacher ». Ces verbes sont employés dans leur forme créolisée.
- (2) Mme L. m'a indiqué une autre fois ce même remède en remplaçant Athanatos par saint Athanase.
- (3) Effet de code switching : la locutrice passe du français « sur » au créole [asi], mais elle se reprend et reformule sa phrase. Cette hésitation indique combien elle tient à parler en français à ces moments d'apprentissage.

Actes d'écriture

L'écriture ambiguë

Les trois noms du précédent remède comprennent : le « nom savane », qui figure en premier sur l'état civil et que l'on mentionne dans tous les actes administratifs, commerciaux ou financiers ; le « nom caché » qui est utilisé par la famille proche ; le « petit nom », ou surnom souvent donné par la mère. Ces trois mots évoquent la personne considérée dans l'ensemble de ses positions sociales. Leur inscription sur une feuille — d'arbre — doit permettre au corps de retrouver, par contagion, son intégralité. L'écriture met en relation directe la personne et la divinité, ici saint Athanase, érigé en symbole de l'unicité de Dieu par l'Abbé Julio (1907) : point n'est besoin alors de la prière ou d'autres gestes.

La même Mme L., après avoir été victime d'une « attaque », a dû renoncer à l'exercice manuel des massages et enveloppements du corps et leur a substitué des « prières ». Elles-mêmes précédées de la conjuration citée ci-dessus « mal d'où que tu viens, vas-t-en », comme doivent l'être les massages, ces paroles, qui sont toutes autant de conjurations prises au sens premier — des formules pour chasser les démons — deviennent, dans ce contexte, absolument identiques au soin manuel et démontrent ainsi qu'elles sont rite au même titre que le geste (Mauss, *op. cit.*). Elles concourent à soigner l'ensemble du « mal être » et pas simplement une douleur localisée dans une partie du corps.

La prière orale tient son efficacité de l'écriture, ou du moins en référence à l'écrit. C'est ainsi que, Mme L. au cours de notre première rencontre me déclara : « J'ai un livre », mais refusa de me le montrer en affirmant qu'il avait brûlé. Puis, après une longue fréquentation⁽¹⁾, elle me présenta ce livre : *Grands secrets merveilleux pour aider à la guérison de toutes les maladies physiques et morales* de l'Abbé Julio. Depuis, à chaque visite, elle me fait la lecture des prières qu'elle utilise. D'ailleurs, même si aucune guérisseuse ne le mentionne, la conjuration inaugurale du traitement est tirée de cet ouvrage.

L'usage des prières éditées par l'Abbé Julio, prêtre magnétiseur du début du siècle, jette une lumière sur la caractérisation de cette

(1) Il est bien entendu que cette femme n'a pas compris le caractère ethnographique de ma curiosité et interprète celle-ci comme une tentative d'apprentissage.

thérapie du « frottement » dans laquelle le geste tire sa force de la parole née du livre. Inversement, l'écriture se coule dans le schéma d'énonciation de la parole.

Ainsi, en reprenant l'observation de l'ordonnement des découpes d'emplâtre mises en place par les soins de la première guérisseuse présentée, on s'aperçoit que les papiers écrits prennent place sur la poitrine⁽¹⁾, tandis que le morceau posé à cheval sur l'épaule et celui fixé sur les reins ne sont recouverts que de la protection plastique détachée avant l'utilisation de l'emplâtre.

Écriture et non-écriture alternent avec parole et silence dans une thérapie du corps où la parole, écrite ou non, est produite en face de la personne et non « par derrière » — à la manière des malédictions qui, elles, sont proférées dans le dos de la personne. Il ne saurait donc être question d'ajouter un papier sur cette partie du corps : l'usage de l'écriture que font les frotteuses ne peut ou plutôt ne doit être que bienfaisant.

Mais l'écriture est aussi éminemment dangereuse. Par exemple, donner à poster une lettre sans destinataire réel (le nom indiqué sur l'enveloppe est fictif) condamne le porteur de cette lettre — n'acceptez jamais de poster une lettre pour quelqu'un d'autre —, et l'on prétend couramment que trop lire rend fou !

Les femmes cependant peuvent manipuler l'écriture sans trop de risques car elles en usent comme du « don de guérir ». Ce don leur a été confié par la Sainte-Vierge, à la condition expresse d'en distribuer autour d'elles les bienfaits, de n'en pas user pour elles-mêmes et surtout de ne pas « faire le mal ». Il s'agit bien d'une véritable obligation dont la transgression déclenche des sanctions divines sévères pouvant aller jusqu'à la mort. Ainsi certains expliquent-ils l'hémiplégie dont est affectée Mme L. : comme un châtiment qui l'a dépossédée du don et qui l'oblige à s'en remettre, pour guérir, à la toute puissance de prières écrites empruntées à l'abbé Julio.

(1) Parfois aussi sur le ventre, quand il s'agit d'une femme dont « [lameɾ] est tombée ». [Lameɾ] désigne l'utérus, et l'expression correspond au français oral « avoir une descente d'organes ». Quant au mot « tombée », il ne doit pas être pris au pied de la lettre : les désordres des organes situés au devant du corps sont toujours désignés par la notion de chute. Or, ces « chutes » n'ont pas que des effets mécaniques : elles agissent aussi sur l'état général de la personne et, en ce qui concerne les femmes, sur leur fécondité. On notera que sous la correspondance existant, en ce cas précis, entre le lieu du mal et l'emplacement de l'emplâtre, agit en fait la même loi de contingence.

Lorsque les matrones⁽¹⁾ d'autrefois, mères ou grands-mères des frotteuses d'aujourd'hui, avaient pu apprendre à lire et à écrire auprès de leurs frères — les hommes étaient plus souvent scolarisés que les femmes — ou avaient eu la chance d'être elles-mêmes scolarisées, elles ouvraient souvent des classes préparatoires à l'entrée à l'école primaire, car en plus du souci de se procurer un peu d'argent, elles avaient à cœur de redistribuer leur savoir comme elles le faisaient (et comme le font encore les frotteuses) pour le « don de guérir ». Les femmes détentrices de l'écriture gèrent ce bien exactement comme le don : de même qu'il leur est interdit de s'appliquer des emplâtres, il leur est impossible de bénéficier des bienfaits des conjurations. La lecture, tout comme l'exercice de l'écriture, ne peut, en quelque sorte, être silencieuse : il est défendu de lire pour soi-même tout autant que d'écrire pour soi-même. Cependant, frotteuse ou pas, toute femme peut tracer sur une feuille d'arbre ses trois noms, car, bien que ces mots soient écrits sans bruit, elle s'engage en réalité dans un dialogue avec saint Athanase et, par là même, ne fait pas obstacle à la libre circulation des mots.

Les guérisseuses comptent parmi leur clientèle autant de femmes que d'hommes. Mais ces derniers ne peuvent bénéficier des bienfaits de l'écriture que sous leur contrôle et il ne saurait être question qu'elles le leur abandonnent. Néanmoins, les hommes ne sont pas totalement écartés de la fonction de frotteur : il m'est arrivé d'en rencontrer un, mais cet homme m'a déclaré qu'il n'exerçait plus. Les hommes ne sont en effet [mun ki ka fwote] qu'au passé : s'ils sont morts ou s'ils ont abandonné cet art. Tout se passe comme s'ils ne pouvaient conserver ce don : seules, les guérisseuses ont été appelées à aller le chercher dans l'au-delà ; les hommes, eux, ont décidé de leur propre initiative d'accaparer le pouvoir de guérir les maux « physiques et moraux ».

La conjuration que les guérisseuses utilisent pour inaugurer les soins ne fait que chasser le mal, tandis que celle que prononcent les [gadɛdzafɛ]⁽²⁾ (voyants) désigne explicitement tous les ennemis susceptibles d'avoir « envoyé » ce mal. Pire : en fin de consultation, après avoir percé à jour l'auteur du mal, il pousse le consultant à accepter sa mise à mort, donnée comme seul moyen de recouvrer la santé.

(1) Les matrones ont définitivement cessé d'exercer après le dernier procès d'une matrone de Marie-Galante, en 1951. Leurs descendantes ne peuvent plus être que frotteuses.

(2) Littéralement : celui (ceux) qui regarde(nt) les affaires

Des femmes aussi peuvent être voyantes, mais, contrairement aux hommes, elles ne doivent pas user de leur pouvoir pour leur propre bénéfice. En conséquence, même si, lorsqu'ils sont bien connus, les voyants, hommes ou femmes, accumulent des fortunes, seuls les hommes se permettent d'afficher leur richesse ; les femmes, elles, la dissimulent derrière un dénuement affecté⁽¹⁾.

Les hommes qui acquièrent leur pouvoir dans les écrits ne sont pas tenus⁽²⁾ à le redistribuer. C'est là une première transgression à l'ordre de la vie qui est échange sans fin. Deuxième transgression : l'avidité avec laquelle ils s'emparent des connaissances livresques. À Pointe-à-Pitre, les librairies regorgent de livres de magie blanche et de magie noire. Ceux qui s'emparent de celle-ci — des hommes essentiellement — courent un grand risque : la folie menace toujours ceux qui abusent de la lecture. Un homme qui triomphe de tous les dangers devient un redoutable sorcier, initiateur du mal que les femmes thérapeutes de l'âme et du corps s'efforcent de combattre.

Les femmes aussi fréquentent ces boutiques pour acheter les recueils où figurent les prières qu'elles doivent lire quotidiennement. Récitées le matin pour la prospérité de la maisonnée, ou prescrites par les devins pour remédier aux désordres de l'âme ou du corps, ces prières sont lues dans ces recueils — dont elles font collection — ou encore sur des feuillets achetés au marché ou obtenus auprès de parentes qui les leur ont recopiés. Pour qu'une prière soit efficace elle doit être répétée exactement au moins trois fois, sous peine d'avoir, sinon, un effet contraire à celui de l'effet recherché. Ces paroles doivent donc toujours être lues : l'écrit sous-tend la capacité à répéter fidèlement la prière et à assurer son efficacité.

Cette répétition, on la retrouve encore dans les « répons » des chants rituels du travail agricole ou des veillées mortuaires : les solistes lancent des phrases que les [æpɔ̃de] (choristes⁽³⁾) se doivent de répéter avec exactitude. Pendant ces veillées, sur tout le territoire de la Guadeloupe, alors que les solistes, debout devant la maison, sont supposés improviser leurs chants (on verra plus loin dans quelles conditions), les femmes, assises autour du mort, se voient remettre

- (1) Quand il s'agit d'une frotteuse, le dénuement est réel, car contrairement aux autres, elles ne tirent que des revenus médiocres de leur activité thérapeutique.
- (2) À moins qu'ils n'aillent se le procurer à Haïti, dans les rites vaudou.
- (3) Ce mot créole est un faux ami, car, à ces choristes, il est interdit de répondre au sens premier du terme français.

des feuillets où sont inscrites les prières qu'elles doivent chanter. Ce sont des photocopies qui s'échangent largement en Guadeloupe : l'écriture en garantissant l'exacte reproduction des paroles, en assure la libre circulation.

Écriture d'homme et écriture de femme

À Marie-Galante, aux alentours de Saint-Louis, « la reine des prières »⁽¹⁾ « commande » les prières en clamant des « cantiques pour les morts » inscrits dans son carnet. Les femmes qui l'assistent reprennent en chœur les couplets-refrains. Deux hommes de la région souvent se joignent à elles et cherchent à prendre la place de « commandeur ». Pour assumer cette fonction, ils doivent adopter leur comportement et en quelque sorte se faire femmes. Aussi affichent-ils une préférence pour les vins cuits, boisson de femme, et dédaignent-ils le rhum, boisson d'homme.

Hommes et femmes ont acquis leur savoir par transmission orale. Ils n'ont recours à l'écriture que pour le consacrer. Ils doivent d'abord avoir manifesté leur assiduité et surtout leur aptitude à chanter et à mémoriser les cantiques qu'un meneur, homme ou femme, leur a transmis au cours de longues soirées de répétition.

Quand vient le moment d'écrire, les chanteurs demandent généralement à leur mère ou à leur sœur de recopier pour eux les chants. Il arrive parfois, cependant, qu'ils le fassent eux-mêmes. J'ai pu avoir entre les mains un carnet de chants ainsi recopiés par le chanteur. Ces chants présentent beaucoup de fautes, comme si ce copiste avait été moins soucieux d'exactitude que les autres. Ces écarts sont très intéressants, car ils démontrent que le scribe a tenté de transcrire une connaissance acquise oralement.

Aux pages suivantes, on trouvera un texte (n° 1) copié par une main féminine — celle de la sœur du chanteur de cantique et un autre texte (n° 2) retranscrit par le chanteur lui-même.

On notera que dans le premier texte, on ne relève qu'une seule faute d'orthographe, sur baptême. Tel n'est pas le cas pour la version figurant comme texte n° 2. Il n'est pas intéressant pour notre propos de comptabiliser ces nombreuses fautes qui manifestent simplement un apprentissage et une pratique limités de l'écriture en français, mais il convient de souligner celles qui sont déterminées par l'inter-

(1) Cette expression est empruntée à la région du Lamentin ; je la retiens ici, par commodité.

Cantique IV

1

Je m'engage, je m'engage aujourd'hui
 Je m'engage ma promesse au batême
 Mais pour moi d'autres firent serment.
 Dans ce jour je repense par moi-même
 Je m'engage aujourd'hui librement.

2

Je crois donc en un dieu trois personnes
 De son sang j'enseignai ma foi
 Faible esprit vainement les raisonne
 Je m'engage à le croire et je crois

3

Je las fus de ce premier mystère
 Je franchai les foi d'un dieu sauveur
 Sous les lois de l'Église ma mère
 Je m'engage et d'esprit et de cœur

4

Je m'engage au pompe, de ce monde
 De la chair à tous ces vains attrait
 Loin de toi Satan, esprit du monde
 Je m'engage à te fuir pour jamais

5

Cantique II

Je m'engage ma promesse au batême
 Mais pour moi d'autre futur serment
 D'amour je veut le dire moi-même
 Je m'engage au fond du librement

II

Je croi donc en un Dieu trois personnes
 De son sang je bapteme moi-même
 L'esprit estoit venement sur l'eau
 Je m'engage a te croi et je croi

III

A la fois de ce premier mystere

Je joins de la fois de ce Dieu sauveur
 L'eau le Roi de l'église maudire
 Je m'engage et d'esprit et de cœur

III

Je m'engage au pompe de ce monde
 Et la chaire a tous les vains abstrait
 Sois de toi Satan esprit de monde
 Je m'engage a te fuir pour jamais

V

férence de la langue créole avec la langue française, comme dans « ...d'autres furent sermon » ou « satan esprit di monde ». Au lieu de « firent serment », le choix de « furent sermon », traduit une volonté d'hypercorrection qui conduit le chanteur à considérer que le [i] est en fait un substitut du [y], phonème propre au français et étranger au créole. Par ailleurs, ce chanteur montre qu'il prononce systématiquement [i] pour [y] comme dans [di mɔ̃d] à la place de [dy mɔ̃d] et ne se fait pas faute, si j'ose écrire, de transcrire « di monde ».

Un autre exemple d'ingérence de l'oral : dans « alecroi » il rend compte de la norme phonétique de la langue créole selon laquelle le phonème [ʁ] est neutralisé en finale des mots. Il faut préciser, pour la défense de ce scribe, que la forme originelle de ce vers est « Loin de toi Satan, esprit immonde ». Cet écart est commis aussi par la femme qui a recopié la première version, mais il est évident que ce scribe a transcrit son répertoire oral et a dû tenter un décodage du sens des paroles.

Une certaine tradition d'interprétation semble s'être établie : dans la première version, comme dans la version du chanteur et dans celle d'une autre chanteuse, « Je renonce » a été remplacé par « Je m'engage » dans le vers « Je renonce aux pompes de ce monde », version authentique et unique des différentes variantes attestées dans les recueils religieux du début du siècle.

Intéressons-nous à la divergence entre les deux femmes et l'homme concernant « De son sang J'enseignerai ma foi » et « De son sang je signerez ma foi ». Tous trois s'écartent de la même façon des modèles originels en substituant « son » à « mon » (sang) — en réalité il s'agit du sang de l'adepte. Quant à « signer » et « enseigner », les deux termes figurent bien dans différentes variantes d'église, mais comme l'homme dit avoir acquis son savoir à la même source que les deux femmes, on peut penser que là encore son souci d'hypercorrection l'a conduit à dénasaliser le prédicat. Est-ce pour se dégager de l'oral créole auquel son écriture est totalement soumise tout au long du carnet ? Est-ce pour rompre avec la contrainte de nasaliser les « cantiques pour les morts » en marquant ainsi sa distance avec les femmes qui adoptent la nasalité attribuée à la voix des revenants ?

Ainsi, les deux variantes montrent le rapport différencié des hommes et des femmes à l'égard du français. Dans cet exercice de copie, les femmes s'en tiennent à la stricte répétition du français ; elles assurent aussi, dans la vie quotidienne, la fonction de repro-

ductrices du français. En effet, les mères, ou du moins les femmes qui élèvent les jeunes enfants — grands-mères, tantes et/ou marraines⁽¹⁾ —, alors même qu'elles affirment ne parler que le créole, s'adressent à eux en français avant leur scolarisation. Ainsi, une grand-mère corrige son petit-fils de deux ans en ces termes : « Mal-propre⁽²⁾ ! Où est ton mouchoir ? Va le chercher. Il est sur mon lit. Apporte. » Une autre dit à sa petite fille qui lui assène des coups de tête pour attirer son attention : « Ne fais pas cela, ce n'est pas bien ». Mais cette femme qui converse avec moi en créole nie ensuite s'être adressée à l'enfant en français : « mwě pa sav paale fwāse ki kreol mwě ka paale » (je ne sais pas parler français, je ne parle que créole).

Une chose est sûre : dans la vie courante, lorsque les femmes discutent entre elles, libre à elles d'utiliser le créole ; mais obligation leur est faite de consacrer à l'éducation des enfants cette forme de français qui appartient au registre de l'écriture⁽³⁾. Les hommes ne se soucient que de la « parlure » qu'elle soit en français ou en créole. Le comportement du scribe occasionnel qui se laisse aller à introduire du créole sur le terrain du français en est une preuve à laquelle s'ajoutent celles qui sont exposées plus loin.

(1) Le terme appellatif pour grand-mère est « maman ». Tante a un terme appellatif : « ma tante » ou « tante X » (tante suivi de son prénom). Si la grand-mère ou la tante sont marraines le terme appellatif de « marraine » l'emporte. L'éducation des jeunes enfants peut être confiée à la grand-mère ; il en est ainsi fréquemment pour les enfants de parents émigrés en *Métropole*. La marraine peut aussi être sollicitée lorsque la grand-mère est trop âgée. La tante n'est mise à contribution que si elle est en même temps marraine.

(2) Cette femme utilise fréquemment cette réprimande orale à l'égard de ses petits enfants. La forme phonique est tantôt totalement française, tantôt créolisée par le remplacement du [ʁ] par [w].

Il faut signaler que ses énoncés sont rapportés sous une forme orthographique dans la mesure où ils ne s'éloignent pas du français standard tel qu'il s'écrit ; la ponctuation rend compte, au travers de la représentation écrite, des pauses et de l'intonation telles qu'elles sont régies par la langue écrite.

(3) Très strictement observée par les générations précédentes, cette pratique l'est moins par les jeunes femmes d'aujourd'hui.

Les hommes et le pouvoir du créole

Les hommes, entre eux, parlent créole. Leur participation aux prières mortuaires en français est une transgression de la division sexuelle langagière qui est mise en scène dans l'organisation spatiale de la veillée mortuaire : à l'intérieur de la maison mortuaire, assises près du corps du défunt, les femmes « hurlent »⁽¹⁾ les prières en français (quelques unes sont en latin), tandis qu'à l'extérieur les hommes clament, en créole exclusivement, des chants « pour la charrue », ou s'échangent des contes et des devinettes qui ne sont pas autant en créole qu'on le dit.

Dans les paragraphes précédents, le pouvoir de l'écrit qui conforte les paroles françaises a été démontré. Faut-il en déduire que la langue française est totalement dominante ? Le créole « sans écriture » serait-il voué à une déchéance perpétuelle ? Certains pensent, à l'inverse, que le créole trouve lui aussi appui sur l'écriture. Par quel processus ? Les réponses à ces questions se trouvent dans le champ de l'oralité.

Tradition et écriture

Tous les locuteurs guadeloupéens affirment avec véhémence que, dans les veillées mortuaires, on ne parle pas du tout en français et que rien de ce qui y est déclamé n'est redevable de l'écriture. Silence est fait généralement sur les prières qui ont été longuement décrites ci-dessus ; tout au plus sont-elles présentées comme étant en latin. Les auteurs de cette déclaration réussissent ainsi, sans se contredire, à se dégager de l'emprise du français tout en faisant usage de l'écriture en ce lieu. Cependant, quand les locuteurs se détachent de l'enjeu identitaire que représente la langue créole, ils — ceux-là mêmes qui produisent les paroles de la tradition — explicitent clairement les normes de la partition stylistique français/créole. Pour les conteurs du Lamentin, les grands « jeux de mots » doivent être dits en français tandis que les devinettes aux énoncés très courts doivent l'être en créole. Il semble que ce soit l'inverse, ou presque, à Marie-Galante où les conteurs filent en créole des histoires à rire, « blagues » qui disent les règles langagières, tandis que les devinettes s'échangent en français pour la plupart. Écoutons Paul Constant raconter une de ses blagues.

(1) Les chanteurs de *gospel song* disent « hurler Dieu » pour créer une atmosphère qui suggère l'expérience de l'Esprit Saint. (Allen, 1992).

« Il était une fois une petite fille que sa maman voulait emmener en visite chez sa marraine. Elle lui dit : "Ne lui dis pas de vilaines choses".

Tu⁽¹⁾ sais qu'à présent les enfants sont mal élevés, ils ont de vilaines manières et tu sais qu'ils répètent tout.

Alors elle lui dit donc, comme ça : "*Ne te montre pas mal élevée*"⁽²⁾. Et elle partit avec elle chez sa marraine.

Mais quand un enfant pose une question il faut bien lui expliquer. Si c'est un poteau il faut lui dire : "c'est un poteau" ; si c'est un [pie bwa] il faut lui dire : "*c'est un arbre*". Il faut tout lui dire car si tu ne lui expliques pas l'enfant ne saura pas ce que ça veut dire.

La maman (avant de partir) envoya l'enfant faire une course ; cette jeune fille, cette fillette, passa à côté d'un garçon.

Tu sais, maintenant, il y a des garçons qui traînent de-ci et de-là, ils parlent très mal.

Alors quand ce gamin vit la fillette passer il dit : "*Ho ! Ho ! regardez-moi cette grande fille, nous allons lui foutre un coup de [kal], comme ça !*".

Alors la fillette retourna chez sa mère. "*J'ai entendu quelqu'un, des gens, qui ont dit qu'ils me foutraient un coup de [kal]. Qu'est ce que cela veut dire ?*" La maman dit "*tais-toi ! Ce sont des gens qui disent des mots. Une [kal], c'est une fourchette*". Alors la fillette se mit ça en tête : "*Une [kal], c'est une fourchette et tout le temps, elle se répétait : "Une [kal], c'est une fourchette"*".

Une deuxième fois l'enfant est partie encore jouer avec ses amis. Hé ! Hé ! Elle passe près des gens, ils disent : "Cette fille a une grosse [kukun] a un gros sexe. Alors elle vient chez sa maman et demande : "Qu'est-ce que cela veut dire ?" "Betty, tais-toi, une grosse [kukun] c'est une assiette". Alors elle met en pratique : "Une [kukun], c'est une assiette. Une [kukun], c'est une assiette". Et puis cela n'a pas été plus loin.

Une troisième fois, elle passe près des gens très mal élevés ; elle entend dire : "Il y a beaucoup de femmes qui ont des morpions". Alors la fillette est tournée encore près de sa maman pour lui demander : "Qu'est-ce que c'est "morpion" ?" Alors la maman lui dit : "C'est une mouche, il ne faut pas répéter cela. C'est une mouche". Alors elle répète : "Un morpion, c'est une mouche. Un morpion, c'est une mouche". Alors sa maman l'emmène chez sa marraine, une fois.

Quand elles arrivèrent à la maison de la marraine, elles s'assirent pour faire un grand repas.

"Tap !", une mouche tomba dans la nourriture de la fillette, dans son assiette, elle lui donna un coup de fourchette : "klen !".

La mère dit à l'enfant : "*Qu'est-ce que tu fais ? Tu fais trop de bruit*". Elle dit : "*Mais maman, un morpion est tombé dans mon [kukun], je [le] foutu un coup de [kal]*".

(1) Le conteur s'est adressé à moi à plusieurs reprises.

(2) Les parties en italique sont la transcription mot à mot des paroles prononcées en français, tandis que le reste du texte — mis à part les mots transcrits en phonétique — correspond à la traduction en français du texte énoncé en créole.

Alors la maman s'est trouvée horriblement vexée. Mais c'est une fourchette qu'elle avait l'enfant, et c'est une assiette. Tu as dit : "C'est une [kukun]", et tu as dit : "un morpion, c'est une mouche". Alors elle dit : "Un morpion est tombé dans mon [kukun], alors je [le] foutu un coup de [kal]".

La mère de l'enfant tellement gênée dit : "Tu te foutras par terre pour aller manger, espèce de mal élevée que vous êtes !".

Alors, l'enfant dit : "Maman, c'est toi même qui m'as dit ça". La mère s'écria : "C'est moi la mal élevée !". Elle était assise là, elle dit : "Vous m'avez dit que je suis mal élevée". Médor était couché sous la table, le pénis décalotté ; pourtant personne ne lui dit qu'il était mal élevé.

Alors la mère et l'enfant s'en allèrent et on dit : "Cette enfant a fait des histoires".

Mais je dis que si cette enfant avait reçu une bonne éducation, si on lui avait tout dit comme il faut, elle n'aurait pas fait honte à sa mère en public ».

Bien qu'une importante proportion de cette « blague » soit en français, le conteur n'en considère pas moins que cette histoire appartient au registre du créole. En effet, les passages en français constituent un choix stylistique par lequel le conteur met en scène les règles langagières qui, traditionnellement⁽¹⁾, ordonnent tout au long des jours l'alternance du français et du créole : le dialogue de la mère et de la fille doit être en français ; les hommes ne peuvent s'adresser aux femmes qu'en français. Dans le cours du récit, le diseur se laisse emporter par le flot de la langue française, mais au moment où il tire la morale de l'incident, il abandonne le français. Il le fait tout d'abord sous une forme allusive. En effet, il cite un proverbe qu'il actualise en le coulant dans la narration : « Médor était couché sous la table... ». La fillette n'est pas plus responsable de sa bévue linguistique que le chien ne l'est de son attitude, car on ne lui a pas inculqué de règle de bienséance. Une chose est certaine cependant : il ne devrait pas être couché sous la table. Ce croquis narratif présente sous une forme concentrée l'histoire qui précède : la fillette n'est pas coupable de ses erreurs lexicales ; cependant, elle devrait être réprimandée pour s'être départie de son respect à l'égard de sa mère. Cette dernière, quant à elle, ne perd pas son sang-froid langagier : malgré sa colère, elle corrige l'enfant en un français châtié. La morale de l'histoire est ensuite redoublée en clair : la mère est entièrement responsable de cette situation comique.

Le conteur convie son auditoire à rire du métalangage propre aux locuteurs français pour lesquels l'usage du dictionnaire fonde l'existence de la langue orale tout autant que celle de l'écrit et, par là

(1) De nos jours, le respect de ces règles n'est peut-être plus aussi strict que naguère.

même, régit les rapports du français et du créole dans l'exercice des prises de paroles. « [Si se ɔ̃ poto, u di: "se ɔ̃ poto"]. [Si se ɔ̃ ple bwa, u di] : "c'est un arbre" ». Le créole est convié pour expliquer le résultat de l'œuvre humaine, le poteau, tandis que le français désigne la nature : le tronc d'arbre, partie du tout, en l'occurrence l'arbre tout entier. Cette obligation de lexicaliser la langue, si je peux me permettre cette expression, est systématiquement exploitée dans les blagues, qui donnent à apprendre tout autant qu'à rire.

Cette blague est une forme délayée des devinettes qui sont pour la plupart en français. En effet, nombre de [ɛɛdmɔ] sont en réalité dans une sorte de français mâtiné de créole, comme dans l'exemple qui suit :

- Pourquoi le [fwotɛ] aimait-il la musique ?
- [rezude]
- C'est parce qu'il trouve un do mi si la sol fa si la si ré.

[Fwotɛ] désigne actuellement, en créole, le violoniste ; le mot « frotteur » figure dans le dictionnaire de Robert avec la mention : « [...] Spécialt. (XVIII^e) Celui qui frotte les planchers, les parquets ». La réponse s'éclaire : « do mi si la sol fa si la si ré » peut aussi se comprendre comme « domicile à sol facile à cirer ». Faut-il s'extasier devant un savoir transmis rituellement à travers le temps ? Cette devinette proviendrait-elle de la culture orale française où elle est attestée à peu près sous cette forme ? Ce « blagueur » nie être dépositaire d'une tradition orale et affirme puiser son savoir à la source de la tradition écrite. À Marie-Galante, le conteur qui n'en connaît plus qu'un unique sens, précise qu'il s'agit d'un texte tiré, comme la plupart des devinettes, de livres qui racontent... la mythologie des Grecs ! Le rapport que les diseurs de devinettes entretiennent avec l'écriture n'est pas propre à l'île de Marie-Galante. En Guadeloupe même — au Lamentin — les conteurs déclarent, à propos des devinettes : « Si tu ne lis pas le livre, tu ne peux pas trouver la réponse. C'est dans un dictionnaire que tu la trouveras » (Rostal-Honorien, 1987 : 47).

Improvisation en langue créole

La veillée mortuaire, haut lieu de l'identité guadeloupéenne fondée sur la langue créole, se révèle donc être en réalité envahie par le français — écrit, qui plus est. Le créole n'échappe à la contrainte du français que dans un seul genre : les chants des hommes, convoqués seulement depuis peu pour participer à la mise en forme d'une identité différentielle. Ces chants « pour la charrue », qu'ils soient profé-

rés au cours des travaux agricoles ou au long des veillées mortuaires, appartiennent effectivement bien au seul registre de la langue créole. Chants traditionnels, car ils font partie du rite de funérailles et sont pris dans une structure de répons spécifique, ils n'en sont pas moins dialogues improvisés.

La capacité d'improvisation dont doit faire preuve le chanteur de ce genre littéraire ne lui confère pas une valeur identitaire collective : le chanteur marque simplement sa force individuelle. Mais quelle force ! Le temps de la nuit où un être passe de la vie à la mort est celui de la transgression permise, celui où, dit-on, les chanteurs peuvent narguer le défunt et aussi dire l'inavouable. Un exemple particulièrement significatif m'en a été offert par le chanteur Pikor qui m'a donné à entendre son répertoire. En voici une traduction :

J'ai entendu dire que Jean-René fait des conjurations
 Jean-René fait des conjurations. Moi-même aussi je suis un "conjurateur"
 Répons : J'ai entendu dire que Jean-René fait des conjurations
 Jean-René tu fais des conjurations, ta maman fait des conjurations, ton papa fait des conjurations. Moi-même aussi je suis un "conjurateur"
 Répons
 Jean-René tu fais des conjurations, ton frère lui il fait des conjurations
 Répons
 Way Jean-René way Jean-René Jean-René Jean-René la
 Répons
 Jean-René tu fais des conjurations, moi-même aussi je suis un conjurateur
 Répons
 Way Jean-René way Jean-René Jean-René Jean-René la
 Répons
 Way tonnerre de Dieu ne m'emmerde pas
 Jean-René fait des conjurations, son frère fait des conjurations, sa femme fait des conjurations, son enfant fait des conjurations, son père fait des conjurations, son beau-père fait des conjurations, moi-même aussi je suis un conjurateur
 Répons
 Way Jean-René way Jean-René Jean-René Jean-René la
 Répons
 Jean-René fait des conjurations, sa femme fait des conjurations, son frère fait des conjurations, son beau-père fait des conjurations, son enfant fait des conjurations, sa belle-mère fait des conjurations, son père fait des conjurations, moi-même aussi je suis un conjurateur
 Répons
 Way Jean-René way Jean-René Jean-René la Way
 Jean-René tu fais des conjurations, moi-même aussi je suis un conjurateur.
 Répons
 Way Jean-René way Jean-René la

Répons

Way tonnerre de Dieu ne m'emmerde pas

Way Jean-René way Jean-René la

Répons

Jean-René tu fais des conjurations, moi même aussi je suis un grand conjurateur
Jean-René fait des conjurations, son beau-père fait des conjurations, son frère
fait des conjurations, son enfant fait des conjurations, sa belle-mère fait des
conjurations, son père fait des conjurations, moi-même aussi je suis un grand
conjurateur.

Ce chanteur s'est autorisé à dire tout haut que le défunt fait des conjurations. Il est allé jusqu'à s'adresser à lui directement et à se proclamer lui-même expert en conjuration : « Moi-même aussi, je suis un grand conjurateur ». Cette joute n'est, sans doute, qu'un simulacre parolier parallèle au simulacre gestuel de lutte au bâton ; le chanteur se moque de lui-même et du défunt et endosse totalement la responsabilité de ses paroles : « C'est mon chant, je l'ai fait moi-même ». Il est effectivement l'auteur des paroles et de la musique⁽¹⁾. Bien qu'il évoque la rumeur pour conforter ses affirmations et probablement aussi pour se protéger contre d'éventuelles sanctions — ne répète-t-il pas, en une sorte de refrain : « j'ai entendu dire » ? —, il n'est pas dans l'ordre de la narration, de la reproduction d'un récit. Il instaure un dialogue.

En fait, plusieurs dialogues se déroulent dans cet unique instant où le chanteur s'exprime. Il y a le face à face de son « je » et du « tu » de Jean-René présenté en style direct, ainsi que le dialogue avec le « répondeur » et le tambour — les chants des veillées comme ceux des labours requièrent la participation d'au moins trois voix, le « commandeur » et deux « répondeurs » ; ici la voix du tambour remplace celle d'un homme. Le temps d'un chant en créole, le chanteur acquiert une toute puissance grâce à laquelle non seulement il contraint les répondeurs à répéter ses paroles mais, de plus, il fonde la tradition en ouvrant un dialogue qui se développe dans l'espace de la vie, espace en plein air, lieu des paroles obscènes, des paroles énigmatiques, lieu où le mime de l'accouplement⁽²⁾ figure la fécondation de la terre et de l'humanité.

Pendant qu'à l'extérieur de la maison les hommes — accourus à la veillée mortuaire en tenue de travail et coiffés du grand chapeau

(1) Il s'agit d'un rythme de biguine, mais que Pikor dit être aussi de lui.

(2) Les gestes des chanteurs en Guadeloupe ne sont que suggestifs, mais en Martinique Ina Césaire a observé des chanteurs en train de mimer cet acte de façon plus précise.

qui les protège contre le soleil — font de la nuit une journée de travail et de la mort la vie, les femmes, à l'intérieur, veillent au bon cheminement de l'âme du défunt vers la mort. Ici comme ailleurs : « Ce serait un truisme que de dire en un raccourci un peu caricatural que, donneuses de vie, les femmes sont traditionnellement attachées ou rattachées à l'instant du mourir dont elles assureraient la charge comme s'il s'agissait d'une nouvelle naissance pour le défunt » (Andresco et Bacou, 1990 : 9). Les hommes guadeloupéens, quant à eux, se tiennent éloignés de la mort et s'affairent à chanter la vie. Ils discutent entre eux, mais il ne faut pas s'y tromper : lorsqu'ils apostrophent celui qui gît sur sa couche mortuaire, c'est à l'individu vivant qu'ils s'adressent. Ils lui parlent dans la langue des vivants : le créole. Les femmes, avec les habitants de l'au-delà, conversent en français qui est, au même titre que le latin, langue morte.

Pour sortir victorieux des joutes oratoires avec les morts ou des joutes entre vivants, il faut se doter de moyens efficaces : dans les deux cas, l'écriture s'avère en être un. Ainsi, pour se produire dans les joutes oratoires, conteurs et chanteurs — en créole le chanteur est appelé conteur — doivent s'appuyer sur deux livres : le dictionnaire et les écrits mythologiques ou les Saintes Écritures, en l'occurrence les carnets de cantiques pour les morts.

Il est évident que la référence aux écrits grecs relève quelque peu du mythe, que les conteurs du Lamentin sont dans le vrai lorsqu'ils disent utiliser le dictionnaire pour fabriquer des récits qu'ils appellent [mitolozi], et qu'il est normal de référer le français au latin dans la parodie de messe mortuaire. Mais il faut regarder de plus près le paradigme créole/grec et français/latin. Dans la recette contre les maux de tête, la guérisseuse utilise tantôt la forme Athanatos tantôt saint Athanase. Saint Athanase appartient à l'univers chrétien où règnent le latin et le français ; l'invocation d'Athanatos, nom à consonance grecque, sans préciser le statut de saint de ce personnage, indique qu'elle pénètre sans doute, en certaines occasions, dans un autre univers, celui de la religion guadeloupéenne, au confluent de la religion chrétienne européenne et de religions d'origine africaine. Il faut noter que lorsqu'elle mentionna saint Athanase, ce fut en ces termes : « Tu connais, pour le mal de tête, saint Athanase ». Mais lorsqu'elle énonça à nouveau la recette, elle répéta Athanatos. Je me risquerai à déduire que le terme grec est posé comme équivalent de la personne au contraire du mot latin. Cette thérapeute

— nous l'avons vu précédemment — fait des conjurations. Conjurer pour guérir ou conjurer pour maudire, « attaquer », rendre malade, sont deux actes qui ne s'accomplissent pas de façon identique.

En fait, hommes et femmes, tous utilisent l'écriture. Mais ils ne choisissent pas les mêmes écrits : les femmes s'accaparent des Saintes Écritures, tandis que les hommes puisent leur inspiration dans d'autres livres, livres des Grecs érigés au rang d'ancêtres, livres-dictionnaires de la langue française qui alimente, tout au long des communications orales, la langue créole vivante.

Les morts et les saints n'ont pas le loisir de parler, de produire des paroles renouvelées ; tout au plus sont-ils auteurs des textes figés que les femmes répètent avec une exactitude qu'elles veulent pointilleuse. Le créole, langue vivante, autorise la parole créatrice. La force cathartique de la parole réside pour les hommes et les femmes dans la répétitivité. Pour les femmes, il s'agit d'un dialogue avec ceux qui peuplent le monde de l'au-delà, dialogue dont l'initiative reste à Dieu. Quant aux hommes, ils communiquent entre eux en des litanies qui ne doivent à l'écriture qu'une inspiration thématique.

*
* *

Nés du livre, les genres oraux n'ont pas tous vocation à y reprendre place : les chants sont pratiquement exclus des recueils de ce que l'on appelle « littérature orale », ou ce que les linguistes et les hommes de lettres en Guadeloupe et en Martinique ont choisi de désigner par « oraliture »⁽¹⁾. Ces derniers sont, pour la plupart, tentés de ne verser, au chapitre de l'oraliture, que les paroles de narration ; seul le sociolinguiste Prudent (1984) lui attribue un champ plus vaste :

« L'oraliture se manifeste aujourd'hui dans des veillées, de plus en plus rares, et dans des compositions de chansons, de moins en moins collectives et souvent copiées de modèles étrangers ». (*op. cit.* : 25).

Les proverbes ont été l'objet de collecte au même titre que les contes. Par contre, les devinettes sont totalement absentes des recueils de paroles orales, pour une raison évidente : elles sont dites

(1) Au terme de littérature orale, les écrivains et les linguistes antillais ont substitué, en 1981, celui d'oraliture. Pour le linguiste Bernarbé (1981) ce mot désigne très précisément « l'étape qui sert de transition entre les deux stades de l'énonciation (oralité et littérarité) ».

majoritairement en français, et les locuteurs intellectuels ne voient pas en elles un témoignage de l'identité guadeloupéenne.

La transcription des paroles — contes, proverbes, devinettes, etc. — ne constitue pas une littérature en soi. Elle reste le pâle reflet de la littérature orale, laquelle peut alimenter des œuvres relevant de la littérature propre à la langue qui s'écrit, ici la littérature française, ou même, victoire plus conséquente, inspirer une nouvelle littérature, fût-elle écrite dans la langue de l'Autre. C'est le cas en Guadeloupe où l'oralité irrigue les écrits littéraires de Simone Schwarz-Bart : roman né du cycle de contes de *Ti Jean L'horizon*, histoire de *Téluinée Miracle* enluminée de chants traditionnels.

Au terme de ce long périple dans les lieux d'écritures et de paroles de tradition, est arrivé le moment de répondre aux questions posées en introduction.

La division sexuelle des tours de paroles place les femmes du côté du français et les hommes du côté du créole. Il ne faut toutefois pas en déduire que les unes et les autres sont installés dans l'incommunicabilité et le monolinguisme. En réalité, le bilinguisme est leur sort commun. Bilinguisme, certes, mais à des degrés divers suivant les catégories sociales. Tout au long de cette analyse, il n'a été question que du monde des agriculteurs, dans lequel la langue créole est, de fait, dominante et la situation du français soigneusement délimitée par les règles de bienséance. Pour eux, la langue n'est point un enjeu identitaire collectif ; à l'occasion des rituels, elle devient même un enjeu individuel. Hommes et femmes, dans les lieux institutionnels du français, ont défendu et continuent à défendre le créole à leur façon. Ainsi, c'est la narration que les femmes écrivains adoptent pour dire en français l'identité guadeloupéenne. Il serait cependant téméraire de penser qu'elles prennent le relais des femmes de tradition qui s'expriment en français dans l'exercice culturel. Leur petit nombre ne permet pas d'asseoir cette hypothèse ; de plus ces écrivains font œuvre de création, ce qui est refusé aux diseuses de prières. Il est peut-être plus significatif de noter que les hommes poètes manifestent une créativité en créole qui est l'apanage des hommes de tradition. La poésie est du côté du chant, de l'oralité. Mais on peut souligner que si les femmes écrivains développent leur propre créativité dans la narration, ce genre s'accommode d'une lecture silencieuse, donc de l'immobilité du corps du lecteur, identique à celle des récitants des cantiques pour les morts.

La comparaison des schémas de conduite langagière dans le monde rural, empreint de religiosité, avec ceux du monde de l'écriture littéraire ne peut être poursuivie plus loin. D'autant que les femmes écrivains de Guadeloupe bousculent depuis peu les quelques certitudes avancées ici. En effet, elles ont pris place dans l'oralité théâtralisée : Simone Schwarz-Bart a mis en scène la correspondance orale, par cassettes, d'un travailleur haïtien émigré en Guadeloupe avec sa femme restée en Haïti ; elle vient d'être rejointe par Maryse Condé qui introduit les blagues en créole sur la scène du théâtre parisien.

Les femmes qui donnent la vie sont autorisées à travailler à la conservation du français qui, au même titre que le latin, est une langue morte au service des morts. Pourvoyeuses de la vie, les femmes soignent en utilisant l'écriture, qui est la chose des morts ; elles défont ainsi les malédictions lancées oralement par les hommes. Mais l'anthropologie de l'écriture n'est pas close par ces mots. Ont simplement été mis à nu les enjeux identitaires de sexe et d'âge. Peu de choses ont été dites sur les rapports de force entre les différentes catégories sociales. Les enjeux sont peut-être les mêmes. Les intellectuels n'avouent-ils pas que les pratiques dites de « magie » font partie intégrante de l'identité guadeloupéenne ? « Nous portons cela en nous ». La magie de l'écriture appartient à tous.

Bibliographie

- ALLEN R. (1992). — « Hurler Dieu: Improvisations narratives et vocales lors de représentations de quatuors de gospel afro-américain ». *Cahiers de Littérature Orale*, n°31, 1992, pp. 127-162.
- ANDREESCO I. et BACOU M. (1990). — « Éditorial ». *Cahiers de littérature orale*, n°27, 1990, (*Chanter la mort*), pp. 7-12.
- BAZERQUE A. (1969). *Le langage créole*. Basse-Terre, ARTRA.
- BEBEL-GISLER D. (1985). — *Léonora, l'histoire enfouie de la Guadeloupe*, Paris, Seghers, 318 p.
- BEBEL-GISLER D. et HURBON L. (1975). — *Cultures et pouvoir dans la Caraïbe, langue créole, vaudou, sectes religieuses en Guadeloupe et en Haïti*. Paris, Éditions L'Harmattan, 141 p.

- BERNABÉ J., CHAMOISEAU P. et CONFIANT R. (1989). — *Éloge de la créolité*. Paris, Gallimard, 69 p.
- BESANÇON J. (1968). — *Journal mural Mai 68, "Les murs ont la parole", nanterre, odéon, etc.* Paris, Claude Tchou, 180 p.
- CÉSAIRE I. (1977). — *Contes de mort et de vie aux Antilles*. Paris, Nubia, 248 p.
- CÉSAIRE I. (1989). — *Contes de jour et de nuit aux Antilles..* Paris, Éditions Caribéennes, 135 p.
- HONORIEN-ROSTAL R. (1987). — « Aux sources des genres au Lamentin ». *Cahiers de Littérature Orale*, n°21, 1987, (*Aux sources des paroles de Guadeloupe*), pp.37-60.
- JULIO abbé (1980). — *Grands secrets merveilleux pour aider à la guérison de toutes les maladies physiques et morales*. Paris, 491 p.
- LAFONTAINE M.-C. (1988). — « Unité et diversité des musiques traditionnelles guadeloupéennes ». In *Les musiques guadeloupéennes dans le champ culturel afro-américain au sein des musiques du monde*. Colloque organisé à Pointe-à-Pitre, 25 et 26 novembre 1988. Paris, Éditions Caribéennes, pp. 71-92.
- LASSERE G. (1961).— *La Guadeloupe, Étude géographique*. Bordeaux, Union Française d'Impression.
- LEIRIS M. [1955] (1987).— *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Paris, Gallimard/UNESCO, 192 p.
- LIRUS J. (1979).— *Identité Antillaise, Psycho-anthropologie*. Paris, Éditions Caibéennes, 273 p.
- LUDWIG R., MONTBRAND D., POULLET II. et TELCHID S. (1990).— *Dictionnaire Créole français, (Guadeloupe), avec un abrégé de grammaire créole, un lexique français/créole, les comparaisons courantes, les locutions et plus de 1000 proverbes*. Pointe-à-Pitre, Servedit/Éditions Jasor, 471 p.
- POULLET H., TELCHID S. et MONTBRAND D. (1984). — *Dictionnaire des expressions du créole guadeloupéen*. Paris, Hatier, 1984, 348 p.
- PRUDENT L-F. (éd.) (1984). — *Anthologie de la nouvelle poésie créole (Caraïbe-Océan Indien)*. Paris, Éditions Caribéennes, Agence de Coopération Culturelle et technique, 526 p.
- PRUDENT L.-F. (1980). — *Des baragouins à la langue antillaise*, Paris Éditions Caribéennes, 211 p.
- REY-HULMAN D. (1987). — « Faiseurs de musique à Marie-Galante ». In *Les musiques guadeloupéennes dans le champ culturel afro-américain au sein des musiques du monde*. Actes du colloque organisé à Pointe-à-Pitre, 25 et 26 novembre 1986. Paris, Éditions Caribéennes, pp.115-140.
- REY-HULMAN D. (1987). — « L'écriture au féminin (Marie-Galante) ». *Cahiers de Littérature Orale*, n°21, 1987, (*Aux sources des paroles de Guadeloupe*), pp. 61-78.
- REY-HULMAN D. (1991). — « Le gage du serment en Guadeloupe (approche comparative) ». In Verdier R. (éd), *Le serment*. Paris, Éditions du CNRS, Vol. II, pp. 265-273.

-
- ROSEMAIN J. (1986). — *La musique dans la société antillaise, 1635-1902, Martinique Guadeloupe*. Paris, L'Harmattan, 182 p.
- ROSEMAIN J. (1990). — *La danse aux Antilles, Des rythmes sacrés au zouk*. Paris, L'Harmattan, 90 p.
- RUTIL A. (1981). *Contes marie-galantais de Guadeloupe, Kirik! rété kouté... Krak! Kouté pou kanpwann*. Paris, Éditions Caribéennes, 312 p.
- TESSONNEAU A. L. (1983). — *La devinette-énigme, technique et moyen d'apprentissage de la parole dans la société traditionnelle haïtienne, étude ethnolinguistique*. Thèse de 3^e cycle, Université Paris III, 400 p.



Créole(s) au Brésil ?

Esquisse d'une problématique

par Emilio BONVINI
Linguiste au CNRS

Des différents travaux réalisés à ce jour, ne se dégage aucune preuve de l'existence passée ou présente, au Brésil, de ce que l'on pourrait appeler un « créole ». Nul créole portugais influencé soit par des langues indigènes, tupi en particulier, soit par des langues africaines, n'y a jamais été décrit. Par contre, on signale volontiers la présence de nombreux emprunts lexicaux, désignés soit comme des « tupinismes », lorsqu'il s'agit de langues indigènes, soit comme des « africanismes » lorsqu'il s'agit de langues africaines. Un large consensus semble ainsi s'être formé sur la non-existence d'un ou de créole(s) au Brésil. En tant que solution brésilienne à une problématique de contact de langues, cette absence ne laisse pourtant d'être une question, aussi bien par rapport à d'autres pays d'expression portugaise où un créole portugais est attesté, que par rapport à des pays voisins, telle la Caraïbe, où le fait créole est considéré comme partie intégrante à la fois d'une histoire et d'une réalité quotidienne actuelle.

Un Brésil sans créole

Dans un récent article intitulé « O Brasil e a língua portuguesa », Silvio Elia (1987)⁽¹⁾ résume clairement la situation brésilienne : « Au Brésil, écrit-il, on parle (et on écrit) la langue portugaise ». Cette affirmation, ajoute-t-il, est confortée par de nombreux travaux et exclut par conséquent deux autres affirmations contraires qui auraient pu être également formulées : d'abord que le portugais du Brésil est différent du portugais péninsulaire du Portugal, ensuite que le portugais n'est pas la seule langue parlée au Brésil. Il reconnaît

(1) Auteur d'un précédent ouvrage sur l'unité linguistique du Brésil (Elia, 1979).

ainsi que la langue portugaise du Brésil se distingue de la langue péninsulaire par sa prononciation et son lexique (*brasiletrismos*), mais non par sa morphosyntaxe : la langue portugaise du Brésil n'est qu'une variante du portugais européen. Certes, on peut la désigner comme « portugais du Brésil » ; on ne saurait toutefois la considérer comme une « langue brésilienne » détachée de la langue portugaise en tant que système linguistique. Elle reconnaît également que d'autres idiomes ont côtoyé le portugais brésilien, mais il souligne à ce propos qu'il importe de distinguer dans l'histoire de la langue portugaise du Brésil deux périodes, correspondant aux deux grandes étapes de la formation du pays : celle qui précède et celle qui suit l'indépendance. Durant la période coloniale, ont coexisté au Brésil d'une part les langues indigènes, d'autre part les langues « transplantées », c'est-à-dire le portugais et les langues africaines.

Les langues autochtones n'ont jamais été intégrées par la communauté eurobrésilienne et il ne s'est pas formé au Brésil un « demi-créole »⁽¹⁾ tupi à base portugaise, malgré deux faits marquants : d'un côté le statut de *Lingua geral* accordé par les Jésuites à la langue « tupi », ou « tupi » des Jésuites, et de l'autre la fonction véhiculaire assumée par cette langue dans la conquête de l'intérieur du pays. Dès 1595, les Jésuites dotèrent cette langue de règles grammaticales établies selon le modèle latin⁽²⁾ et l'utilisèrent, ainsi réinterprétée, pour l'enseignement religieux et pour l'usage quotidien comme langue de développement et de valorisation de la vie des indigènes. Cette langue « jésuitique » se subdivisa ensuite en deux branches : le « abanheenga » qui servit essentiellement à l'exégèse religieuse, et le « nheengatu » qui se transforma en langue maternelle orale pour l'usage quotidien dans la région du Rio Negro en Amazonie. La langue tupi servit de langue véhiculaire pour la conquête de l'intérieur du pays à l'époque des *Bandeirantes*⁽³⁾, surtout dans la région de São Paulo, mais ce rôle ne fut que temporaire, vite remplacé par le recours au portugais,

(1) Le terme de « demi-créole » désigne la langue européenne réalisée par les locuteurs autochtones. Ici, il s'agit donc du portugais tel que le parlent les Tupi en situation d'apprentissage.

(2) C'est la rédaction de la première grammaire : *Arte de gramatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*, par le Père Joseph de Anchieta.

(3) On appelle *bandeirantes* les participants à des *bandeiras*. Il s'agissait de troupes armées privées qui partaient de la région de São Paulo et pénétraient à l'intérieur du pays, pour capturer des Indiens comme esclaves, et ensuite pour chercher de l'or et des pierres précieuses.

langue de l'administration. Elle marqua néanmoins la langue portugaise au plan lexical, comme en témoignent les très nombreux emprunts tupi inventoriés à ce jour (*tupinismos*).

Les langues africaines, liées à l'esclavage et alimentées régulièrement par un apport massif d'esclaves pendant plus de trois siècles, n'ont jamais joui, souligne l'auteur, d'un prestige social. Il cite, à leur sujet, les travaux de Yeda Pessoa de Castro, qui distingue quatre types de « dialectes » africains qui auraient existé au Brésil : a) du XVI^e au XVIII^e siècle, le « dialecte des huttes » (*senzalas*) utilisé entre esclaves africains, permettant ainsi une communication interethnique ; b) le « dialecte rural » des plantations, qui s'est étendu depuis la côte vers l'intérieur du pays et qui, en tant que support de relations directes et durables, a servi à la communication non seulement entre esclaves, mais aussi entre maîtres et esclaves ; c) le « dialecte des mines » d'or et de diamant, à base ewe (appelé "gege" au Brésil), qui a été en contact direct avec la langue des européens ; d) les « dialectes urbains », enfin, probablement à base yoruba (appelé "nagô" au Brésil), parlés au XIX^e siècle dans les villes de Salvador et de Pernambuco. Ces « dialectes » négro-africains, ajoute S. Elia, tout particulièrement les deux derniers, se sont peu à peu dilués dans l'ensemble des parlers portugais, c'est-à-dire, précise-t-il, sont devenus de moins en moins africains et de plus en plus portugais. Autrement dit, il ne reste aujourd'hui pratiquement rien de ces premiers parlers africains, et les quelques rares « poches » récemment signalées, formées de quelques dizaines d'individus, sont vouées à une extinction certaine.

Ainsi, selon S. Elia, à la fin du XVIII^e siècle, c'est-à-dire dès la période coloniale, seule la langue portugaise dominait véritablement sur l'ensemble du pays. Elle était à la fois langue prioritaire, nationale et officielle, en dépit de la présence simultanée de langues autochtones et de langues africaines en contact et en interaction.

Après l'indépendance, à la suite d'immigrations successives⁽¹⁾, l'allemand, l'italien et le japonais se sont ajoutés au portugais. Cependant, en raison des conditions sociales — impossibilité, en particulier, de faire carrière politique, administrative, universitaire ou professionnelle sans la maîtrise de la langue portugaise —, ces langues immigrées servent surtout à l'échange restreint et local. Elles ne présentent aucun danger de fissure pour l'unité linguistique

(1) De Suisses, d'Allemands et d'Italiens au XIX^e siècle ; de Japonais au XX^e siècle.

du Brésil, car les communautés qui les parlent sont parfaitement intégrées dans l'ensemble national. La langue portugaise maintient ainsi son unité tout en admettant divers niveaux d'usage : langue cultivée, langue familière, langue populaire.

Et S. Elia de conclure :

« Au Brésil, ce qui se parle et s'écrit, toujours et partout, tant au plan cultivé qu'au plan populaire, c'est bien la langue portugaise. Ni bilinguisme, ni diglossie. Nos hommes de couleur, descendants d'Africains, purs ou métissés, pratiquent la langue portugaise d'une manière aussi performante que les Blancs issus de la colonisation ou de l'immigration européennes. Aucun d'entre eux ne prétend recommencer à parler nagô ou yoruba. Nous sommes tous des Brésiliens à égalité et maîtres du même patrimoine historico-culturel. Quant aux indigènes, maîtres de la terre, vivant isolés de la communauté nationale, il est concevable qu'ils utilisent leurs langues tribales. Mais, dès leur alphabétisation, il est naturel aussi qu'ils aspirent à la citoyenneté brésilienne, qui inclut, par exemple, la compétence politique. Mais, pour celle-ci, la Constitution de la République interdit le droit de vote à ceux qui ne savent pas s'exprimer dans la langue nationale. Or, ni le tupi-guarani, ni l'aruaque, que je sache, jouissent du "statut" de langue nationale » (*op. cit.* : 220).

Ainsi, dans la complexité du contact prolongé entre des langues aussi opposées que le portugais et les langues indigènes ou africaines, et au terme d'une compétition sans faille, la solution brésilienne est sans équivoque : elle aboutit à une suprématie totale de la langue portugaise, en dépit de l'immensité du territoire. Le nivellement est d'autant plus réussi qu'il a été favorisé et récemment consolidé par les technologies modernes de communication (voie aérienne, téléphone, radio, télévision...). Dans ce contexte, si clairement décrit et affirmé par S. Elia, la question posée en tête de cet exposé, paraît bien incongrue et anachronique.

Créoles hors du Brésil.

Paradoxalement, c'est ce succès même qui pose problème au chercheur. Étranger au processus et désireux de mieux comprendre le mécanisme qui l'a produit, il ne peut s'empêcher de le comparer avec ce qui s'est produit ailleurs en vue de comprendre, dans une vue étendue, ce qui lui apparaît comme une solution différente et opposée à la problématique d'un contact de langues aux contours socio-

historiques analogues, à savoir : la présence dans la Caraïbe de créoles formés à partir d'une autre langue romane, le français, et hors Amérique latine, la présence de créoles portugais — en Afrique en particulier. La compréhension de ces mécanismes devrait permettre de mieux saisir à la fois la portée et les raisons réelles de deux solutions historiques opposées et d'évaluer, en même temps, l'impact du linguistique par rapport au sociologique, apparemment en concurrence.

En effet, s'il existe un pays où toutes les conditions semblent avoir été théoriquement réunies pour que, dès le départ, émerge une solution favorisant l'emploi ou la création d'une langue créole, c'est bien le Brésil. Il y a à cela diverses raisons dont trois principales.

* C'est d'abord le fait que le portugais a été introduit au Brésil à une époque où cette langue jouait au plan international le rôle de langue véhiculaire, déjà soumise, dans le monde entier, à de fortes manipulations autochtones qui ont abouti à la création des divers créoles à base portugaise.

En effet, en Asie, du XVI^e au XVIII^e siècle, le portugais a été la langue du commerce et de la religion chrétienne (catholique). De cet emploi sont nés divers créoles, en majorité disparus ou en voie d'extinction : a) groupe sino-portugais : macaïsta, éteint à Macao, mais qui survit à Hong-Kong ; b) groupe malalo-portugais : Malaisie (papla kristang, serani) et Indonésie ; c) groupe indo-portugais : Sri Lanka et Inde.

En Afrique, le portugais a été la première langue européenne à être parlée, aussi bien entre Portugais et Africains qu'entre Européens et Africains : on sait qu'en 1551 le roi du Bénin parlait en portugais aux Anglais (Windham) et qu'en 1563 les Africains de la côte de Mina s'adressaient à Baker dans cette même langue. Mais il est également fait état, peu après, d'un pidgin à base portugaise (afro-portugais) utilisé comme *lingua franca* sur la côte occidentale de l'Afrique. En 1666, Villant de Bellefond (Rufisque, Sénégal) écrit : « Tous, tant hommes que femmes, parlent un portugais corrompu » et Labat en 1727 confirme ce fait : « La langue portugaise corrompue s'y est conservée jusqu'à présent, [et] produit un jargon ou langue franque que presque tout le peuple entend, parle, de sorte que ceux qui savent le portugais n'ont pas besoin d'interprète ». D'autre part, divers créoles sont nés en Afrique : a) le créole portugais des Iles (archipel) du Cap-Vert (1460-1878), avec deux variantes dialectales,

le barlavento, au nord et le sotavento au sud⁽¹⁾ ; b) le créole portugais de Guinée-Bissau, langue véhiculaire pour tout le pays, avec trois variétés (Bissau et Bolam ; Cacheu et São Domingos ; Bafatá et Geba) ; c) le créole portugais du Sénégal, dans la ville de Ziguinchor (Casamance), fondée en 1645. Ce créole, non reconnu officiellement, est parlé à la maison ; d) les créoles du Golfe de Guinée : îles de São Tomé et Príncipe (deux créoles : portugais et angolar), île de Ano Bom (Guinée Equatoriale).

En Angola, aucun véritable créole portugais n'a jamais été signalé. Le portugais a été introduit dans ce pays au X^{VI}^e siècle par les premiers explorateurs. Utilisé comme *lingua franca* pour la traite des esclaves et le commerce, imposé comme langue de civilisation par les colonisateurs et adopté comme langue de prestige par les « civilisés » (*assimilados*), il est actuellement la seule langue officielle. À ce titre, il est employé dans tous les secteurs et activités de la vie publique (administration, médias, enseignement et relations internationales) et pratiqué en particulier par la jeunesse et les élites, surtout dans les grandes villes de la zone côtière, même si officiellement il côtoie six langues nationales africaines (kikongo, kimbundu, chokwe, umbundu, mbunda-ngangela et kwanhama). Il faut souligner, cependant, que le contact séculaire avec les langues africaines locales a introduit dans le portugais d'Angola des modifications significatives, tant lexicales que syntaxiques, notamment dans les zones populaires, donnant ainsi origine à des variantes sociales, dont le cas le plus typique est celui du *linguagem dos musseques* (quartiers populaires africains) à Luanda, aussi désigné parfois comme *calão* (argot) ou encore, par certains et par mépris, comme *pretoquês* (portugais des Noirs, « petit nègre »)⁽²⁾. Ces variantes n'ont jamais fait l'objet d'une étude systématique et en profondeur, et il est difficile de dire à quoi elles correspondent exactement. Nous pensons néanmoins qu'elles pourraient constituer, à plus d'un titre, une pièce maîtresse pour l'étude des faits créoles au Brésil. Historiquement, l'Angola a entretenu des liens particulièrement étroits et prolongés avec le Brésil. La majorité des esclaves venaient de l'Angola. Pendant

(1) Les Îles du Cap-Vert étaient devenues, après 1460, un centre de trafic négrier pour tout le secteur côtier situé entre le Sénégal et les îles Sherbo, l'actuelle Sierra Leone, et c'était dans l'Île de Santiago qu'étaient entreposés les esclaves provenant de la côte occidentale en vue d'être « préparés », c'est-à-dire baptisés et familiarisés à la langue et à la culture portugaise (*ladinizados*) pour être ensuite exportés vers les Amériques.

(2) Contraction de *preto* (couleur noire) et de *português* (portugais).

plusieurs décennies, surtout après la défaite des Hollandais en 1648, l'esclavage local a été géré directement par les Brésiliens. Les esclaves venaient de l'intérieur du pays, mais ils étaient souvent « stockés » pendant des mois dans des dépôts d'esclaves, permanents et organisés, jusqu'à ce que la cargaison du bateau soit complète. Si le départ se faisait attendre, les captifs travaillaient la terre pour en retirer les denrées nécessaires à leur alimentation (K. M. Queiros Mattoso, 1979 : 43-44). On peut aisément imaginer qu'un premier brassage linguistique — langues africaines entre elles, et langues africaines avec le portugais — s'est fait dans ces dépôts de captifs, avant même d'atteindre le Brésil et de s'y amplifier. Deux désignations attestées au Brésil (cf. *Novo Dicionário Aurélio da Língua portuguesa*, 1986) et liées à des manières de s'exprimer en portugais ont sans doute leur origine dans ce premier brassage : a) *bundo* (c'est-à-dire « locuteur de langue kimbundo⁽¹⁾ », originaire d'Angola) pour « manière incorrecte de s'exprimer », « langue estropiée » ; b) *caçanje* (de la ville et de la région du même nom en Angola, important réservoir historique de captifs) pour « portugais mal parlé ou mal écrit », mais aussi, je cite, pour « dialecte créole du portugais parlé en Angola » (*dialeto crioulo do português, falado em Angola*).

* La deuxième raison qui aurait dû contribuer à la création d'un créole brésilien, fut la présence d'une nombreuse population africaine analogue à celle des Caraïbes. De 1538 à 1851, des esclaves furent régulièrement et massivement « importés » au Brésil. Ils y furent toujours majoritaires par rapport aux Blancs. En 1818, ce pays comptait 1 000 000 de Blancs, 500 000 Métis et 2 000 000 de Noirs. Il faut souligner que la traite s'y est déroulée en quatre grands cycles : a) le cycle de Guinée (XVI^e siècle) qui a concerné des Noirs situés au Nord de l'Équateur : Oulofs, Mandingues, Songhay, Mossi, Haoussa et Peuls ; b) le cycle du Congo et de l'Angola (XVII^e siècle), à la suite des guerres luso-hollandaises, et qui a concerné des Noirs bantous d'Afrique équatoriale et centrale, considérés comme d'excellents agriculteurs ; c) le cycle de la « côte de Mina » (XVIII^e siècle) qui a concerné des Noirs soudanais et qui s'est dédoublé à partir du milieu du XVIII^e siècle, en formant le cycle de la Baie du Bénin qui a donné naissance à un cycle proprement bahianais ; d) le XIX^e siècle, pendant lequel les esclaves sont venus d'un peu partout, mais avec prédominance de Noirs d'Angola ou du Mozambique. La population

(1) « Kimbundo » est la forme que prend au Brésil le terme de « kimbundu ».

noire était concentrée dans les plantations de sucre et dans le Minas Gerais. Le « blanchissement » du Brésil par immigration s'effectua pendant la deuxième moitié du siècle dernier et eut lieu principalement dans le sud du pays.

Il est probable qu'un bon nombre d'Africains soit arrivé au Brésil en ayant déjà des connaissances rudimentaires en portugais, surtout ceux du cycle b), puisque l'Angola était colonie portugaise, et ceux des cycles a) et c) en raison de la présence, sur la côte ouest-africaine, de divers centres où le pidgin/créole portugais (*Lingua franca*) était utilisé comme langue de traite. Par ailleurs, des langues africaines ont été largement parlées au Brésil. Dès le début du XVII^e siècle, il y eut d'assez nombreuses communautés d'esclaves fugitifs. La plus connue, celle de Palmares, put maintenir son indépendance pendant plus de 70 ans et ne fut détruite qu'en 1695. On y parlait très probablement une ou des langues bantoue(s). Au début du XVIII^e siècle, dans le Minas Gerais, plus exactement dans le quadrilatère minier « Vila Rica - Vila do Carmo - Sabara - Rio dos Montes » étaient concentrés environ 100 000 esclaves originaires de la côte du Bénin, qui parlaient une langue africaine, désignée au Brésil comme *Lingua geral de Mina* et dont le premier manuel destiné aux maîtres d'esclaves fut rédigé en 1731 sous le titre : *Obra nova de Lingua Geral de Minna, traduzida ao nosso Igdroma, por Antonio da Costa Peixoto*. Enfin, le yoruba était encore compris en 1930 à Bahia.

* Le troisième facteur qui aurait pu jouer en faveur d'un créole brésilien est l'illettrisme caractérisant la majorité des Noirs, des Indiens et des Blancs, natifs ou immigrants.

Théoriquement, sans tenir compte des influences réelles et tardives des langues d'immigrants (italien et allemand) sur le portugais, on aurait dû observer une créolisation du portugais ou du tupi, ou des deux, là où était parlée la *Lingua Franca*, et une créolisation étendue du portugais dans les zones à forte densité africaine. À en croire les travaux menés à ce jour, on peut penser qu'il n'en a rien été, à moins que de se poser deux questions : l'une sur l'absence d'inventaires réellement systématiques, l'autre d'ordre épistémologique, plus pertinente à notre avis, concernant d'une part la définition du créole et d'autre part le type d'approche de la réalité ainsi définie.

Langues en marge : en quête d'une identité

Le contexte socio-historique favorable à une solution de type créole — aussi satisfaisante celle-ci soit-elle pour l'esprit — ne suffit certes pas à fonder l'existence actuelle d'un éventuel créole au Brésil et encore moins à ébranler les conclusions des travaux réalisés à ce jour qui semblent retenir comme définitive la conclusion contraire.

Il reste cependant deux domaines non suffisamment explorés par la recherche, même si des travaux récents laissent espérer de nouveaux éclairages.

La langue des *isolados*.

Il s'agit des « poches » de S. Ella, ou noyaux de *resistência* culturelle afro-noire situés principalement dans le Minas Gerais⁽¹⁾. La plupart sont issus d'anciens *quilombos* (refuges d'esclaves fugitifs). Dans la majorité des cas, leur étude est loin d'être systématique et suffisamment étendue. Il faut signaler, néanmoins, la recherche récemment réalisée (1984) par Sônia Maria de Melo Queiroz, sous la forme universitaire d'un mémoire de maîtrise. Elle porte sur le parler de Tabatinga, un quartier pauvre de la banlieue de Bon Despacho⁽²⁾ comptant environ deux cents personnes, pour la plupart des Noirs descendants d'anciens esclaves.

Ce parler est une sorte de code secret, un mélange, selon l'auteur, de portugais régional et de langues africaines d'origine bantoue. Actuellement, il sert surtout à occulter certaines conversations, surtout en présence des habitants du centre de la ville, qui sont les descendants des anciens maîtres d'esclaves. Autrefois, cette langue servait à cacher aux maîtres la parole des esclaves entre eux, surtout lorsqu'ils élaboraient le plan d'une fugue ; aujourd'hui, elle continue à jouer son rôle, mais transposé à d'autres conflits sociaux. Si les origines de ces conflits remontent à la période de l'esclavage, ils n'en sont pas moins engendrés par le système de production capitaliste qui maintient les descendants d'esclaves dans une position subalterne en les condamnant au travail au noir, au sous-emploi ou au chômage.

(1) Localités actuellement inventoriées : Uberlândia, Patrocínio, Bom Despacho, Itauna, Capela Nova, Contagem, Capivara, Milho Verde, S. João da Chapada, Quartel do Indaiá, Chapada do Norte.

(2) C'est une ville de quelque 30 000 habitants.

En dehors de cet usage particulier et pour les besoins quotidiens, entre eux ou avec des gens de l'extérieur, les gens de Tabatinga emploient le portugais régional. Les traits essentiels de cette langue secrète sont les suivants :

— au plan phonologique : mêmes consonnes et mêmes voyelles qu'en portugais du Brésil, mais une plus grande instabilité en raison des très nombreux allophones ;

— au plan morphosyntaxique : morphèmes grammaticaux du portugais, mais dérivation exclusivement par suffixation et recours très fréquent à des périphrases comme critère productif ;

pour le verbe : réduction de la flexion verbale en ce qui concerne la conjugaison, les temps et les personnes, la première s'opposant à toutes les autres : *eu tipuro / ocê, ele, nós, ocês, eis tipura* (je / tu, il, nous, vous, ils / voir, regarder, entendre...) ;

les notions de temps et d'aspect sont exprimées par des formes périphrastiques ;

pour se référer à soi-même, au lieu de dire « je » le locuteur peut recourir à des expressions comme *o cuete aqui* (littéralement : le/homme/ici), *o cuete cafuvira* (littéralement : le/homme/noir), ou tout simplement *o cuete* (le/homme), *ocaia* (femme) ;

la flexion nominale également est très limitée et la distinction de sexe est marquée, pour les êtres animés, par l'apposition respective de *cuete* (mâle) au masculin et *ocaia* (femelle) : *móna cuete* (garçon), *móna ocaia* (fille) ;

— au plan lexical : un grand nombre de termes spécifiques présumés d'origine africaine, en plus de termes africains entrés déjà dans le vocabulaire commun du portugais du Brésil, à côté de termes du portugais régional ou national⁽¹⁾.

On ne saurait évidemment tirer une quelconque conclusion des quelques traits qui viennent d'être très sommairement rappelés : ils auraient besoin d'être traités d'une manière plus fouillée et plus systématique car ils sont partagés aussi bien par des parlers régionaux, au Brésil et au Portugal, que par des parlers classés comme « créoles » portugais en Afrique ou encore par les parlers dits populaires des *musseques* de Luanda en Angola. Ce que nous voudrions souligner, c'est que ces parlers ont été plus « survolés » que véritablement étudiés. Et s'ils ont été vite classés comme des formes popula-

(1) Par exemple : *móna* qui viendrait du kimbundu /mwana/ (enfant), ou *ocaia* qui viendrait du kimbundu /mukaji/ (femme).

res ou régionales, c'est exclusivement par rapport au modèle du niveau « cultivé » du portugais parlé par les classes sociales qui ont bénéficié d'une scolarisation poussée.

Par ailleurs, la langue de Tabatinga est un exemple typique de substitution symbolique. Depuis la chute du régime d'esclavage, comme le souligne l'auteur, cette langue est davantage utilisée pour marquer les différences entre les Blancs et les Noirs, en attribuant à ces derniers une identité en tant que groupe ethno-culturel. « Plus que le contenu véhiculé entre Noirs, ce qui compte est le fait que les Blancs n'ont pas accès à elle. Dans la confrontation, le Noir se place ainsi non plus comme un groupe totalement dépouillé de ses valeurs, mais comme le maître d'une culture différente de celle du Blanc et qui lui est inaccessible. Le vocabulaire africain garantit aux Noirs, à travers l'imperméabilité de la langue, le statut d'étrangers, qui les distingue positivement, compensant ainsi la situation de marginalité dans laquelle ils vivaient, au début comme esclaves et aujourd'hui comme sous-employés ou chômeurs » (Queiroz, 1985 : 20).

Les langues des cultes afro-brésiliens

Il est un autre domaine attesté au Brésil, d'un accès plus difficile parce que réservé et par conséquent très mal connu, un domaine largement développé mais encore trop peu étudié : celui des parlars utilisés dans les cultes afro-brésiliens. Après une longue période de vie clandestine, y compris après l'abolition de l'esclavage, ces cultes se sont répandus à vive allure et sur de vastes zones géographiques, au cours de ces deux dernières décennies, en se différenciant essentiellement en fonction de deux traditions religieuses. L'une se veut très proche de la réalité africaine héritée par l'esclavage et son expression la plus typique est le *Candomblé* ; l'autre est plus syncrétique et regroupe volontiers divers courants — indigène, catholique, africain ou autre — dans un tout dont l'expression la plus significative est la *Umbanda*. Dans la première tradition, le rituel actuel emploie de préférence, surtout pour les cantiques, la langue yoruba, considérée comme langue de prestige et symbole d'authenticité africaine ; l'autre langue — actuellement peu usitée et pratiquement supplantée par le yoruba — est l'« angola » qui semble être en fait plus proche du kikongo que du kimbundu, bien qu'aucune étude sérieuse n'ait été faite pour le prouver. Dans la seconde tradition outre les langues yoruba et « angola » qui sont également employées lorsque le rituel syncrétique évoque la réalité africaine, il est fait volontiers

usage de parlers plus ou moins spécialisés selon les « entités spirituelles » concernées, dont l'allure morphosyntaxique est proche de celles des parlers *isolados*. Leur étude systématique reste à faire.

De toute évidence, aucun de ces parlers, ni celui des *isolados*, ni celui des cultes afro-brésiliens, ne répond à la définition classique de « créole », à savoir : « un parler de type pidgin (ou un pseudo-sabir) qui, pour des raisons d'ordre historique et sociologique, est devenu la langue unique d'une communauté linguistique » (P. Perego, 1968 : 608). Il s'agit plutôt de langues utilisées en des circonstances spéciales, élaborées dans un contexte de clandestinité, transmises donc ou apprises en vue d'un usage « interne », comme outils de préservation identitaire, d'autodéfense et d'affirmation de soi en tant que groupe. Le contexte actuel de leur emploi diffère sensiblement de celui du passé. Elles gardent néanmoins assez profondément leur marque d'origine. La langue de Tabatinga, parlée par les Noirs de ce quartier de banlieue, est aujourd'hui utilisée à l'occasion de fêtes ; la langue des cultes afro-brésiliens, limitée aux adeptes de ces cultes, est employée lors des divers rituels liés aux activités culturelles et au calendrier religieux. Leur fonctionnement les rapproche plus de ce que l'on désigne habituellement comme « sabirs » ou comme « pidgins ». Ces langues sont probablement issues d'anciens pidgins ou créoles et elles peuvent avoir été soumises à des processus soit de décréolisation, soit de repidginisation. Cependant, concernant leur identité, le problème ne réside guère dans le fait de savoir s'il s'agit de pidgins, de sabirs ou de créoles ; l'important est plutôt qu'on a affaire, dans un cas comme dans l'autre, à des parlers refoulés, qui ont été engendrés sous la contrainte d'une situation sociale intenable : les individus (locuteurs) et leurs langues n'ont toujours fait qu'un.

À partir de cette constatation, le problème cesse d'être isolable et réductible en termes de phonologie, de morphologie, de syntaxe, de substrat, etc. : l'approche purement linguistique devient insuffisante. Les travaux de R. Chaudenson (1979) sur les créoles français ont suffisamment insisté sur la nécessité d'aborder le phénomène de la créolisation des points de vues socio-historique, linguistique et sociolinguistique, à la fois. Plus récemment et avec des arguments d'ordre cognitif, G. Manessy a également insisté sur la nécessité de lier le langage aux autres aspects de la culture, car l'extension du champ fonctionnel, qui détermine le déclenchement du processus de créolisation, concerne non seulement la diversification du contenu

de l'information à transmettre, mais aussi, et surtout, l'acquisition ou le développement de fonctions nouvelles : expressive, poétique et intégrative.

« Deux voies s'ouvrent pour ce faire : ou bien, si le modèle est accessible, en construire un calque approximatif ; telle est la solution adoptée dans nombre d'États issus de la décolonisation à tous les degrés de l'échelle sociale ; dans le domaine linguistique, cela aboutit à la constitution de variétés populaires, copies lointaines du parler « correct » ; ou bien, toute possibilité d'intégration étant refusée, édifier des structures linguistiques et culturelles nouvelles, qui seront dites les unes et les autres « créoles », selon l'usage courant » (Mannesty, 1987 : 25).

Cette double réalité semble être attestée au Brésil : il existe des variétés populaires, mais aussi des structures linguistiques et culturelles nouvelles représentées, aujourd'hui, d'une part par les parlers désignés comme *isolados* et d'autre part par les langages en usage dans les cultes afro-brésiliens, en particulier ceux de la « Umbanda ». À ces derniers cas, peut parfaitement s'appliquer l'argumentation que G. Manesty développe à propos des créoles :

« Les langues et les cultures créoles ont pour caractéristique commune de s'être développées sous une double contrainte : s'adapter à des situations imposées par le groupe détenteur du pouvoir et échapper à la logique d'un système qui déniait à l'individu toute personnalité sociale et l'obligeait à s'exprimer dans une langue empruntée » (*op. cit.* : 25-26).

Toutefois, pour les cultes afro-brésiliens et leurs langues, il faut souligner cette caractéristique : dès l'origine, leur existence a été liée au souci de conserver et d'affirmer une identité culturelle qui plonge ses racines en Afrique. Les langues employées dans ces cultes sont essentiellement rituelles, destinées au dialogue avec les divinités. Ce sont des langues sacrées et de culte dont la maîtrise ne s'acquiert que dans l'initiation.

Bibliographie

- ALMEIDA BARBOSA W. de (1972). — *Negros e Quilombos em Minas Gerais*. Belo Horizonte, Chez l'auteur, 183 p.
- ANGENOT J.-P., JACQUEMIN J.-P. et VINCKE J. L. (1974). — *Répertoire des Vocables Brésiliens d'Origine Africaine*. Lubumbashi, Univ. du Zaïre, CELTA, Travaux et Recherches n° 5, 198 p.

- BRANDAO A. (1968). — « Contribuições Afro-Negras ao Lexico Popular Brasileiro ». Rio de Janeiro, *Revista Brasileira de Folclore*, 8, 21 : 119-128.
- BUENO F. da S. (1984). — *Vocabulário Tupi-Guarani-Português*. 3^{ème} éd., São Paulo, Brasílivros, 629 p.
- CACCIATORE O. G. (1977). — *Dicionário de cultos afro-brasileiros. Com origem das palavras*. Rio de Janeiro, Forense - Universitaria, Instituto Estadual do Livro, 279 p.
- CARNEIRO E. (1944). — « Vocabulários Negros da Bahia ». São Paulo, *Revista do Arquivo Municipal*, 10, 99 : 45-62.
- CARNEIRO E. (1947). — *O quilombo dos Palmares, 1630-1695*. São Paulo, Editora Brasiliense, 246 p. (2^{ème} éd. rev. : São Paulo, Nacional, 1958, 268 p.)
- CASTRO, Y. P. de (1967). — « A sobrevivência das línguas africanas no Brasil : sua influência na linguagem popular de Bahia ». *Afro-Asia*, 4, 5 : 25-33.
- CASTRO Y. P. de (1980). — *Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia*. Salvador, UFB/CEAO, 89, 26 p. + 3 pl.
- CASTRO Y. P. de (1983). — « Da Línguas Africanas ao Português Brasileiro ». Salvador, *Afro-Asia*, 14 : 81-106.
- CASTRO Y. P. de et al. (1985). — « O Afro-negro e a Língua do Brasil ». In R. Motta (éd.), *Os afrobrasileiros* (Anais do III Congresso Afro-Brasileiro, Recife, 1982), Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana (Cursos e Conferências, 19) : 72-81.
- CHAUDENSON R. (1979). — *Les créoles français*. Paris, Fernand Nathan (Langues en question), 173 p.
- CUNHA C. (1981). — *Língua, nação, alienação*. Rio de Janeiro, Nova fronteira (Logos) 110 p.
- CUNHA A. G. da (1982) [1978]. — *Dicionário Histórico das palavras portuguesas de origem Tupi*. Préf. A. Houaiss. São Paulo, Melhoramentos, 357 p.
- ELIA S. (1979). — *A unidade linguística do Brasil. Condicionamentos geoeconômicos*. Rio de Janeiro, Padrão, 261 p.
- FILHO A. da M. M. (1943). — *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais*. Rio de Janeiro, J. Olympio, Documentos Brasileiros 42, 138 p.
- FILHO, J. D. (1938). — « Vocabulário quimbundo ». São Paulo, *Revista do Arquivo Municipal*, 49 : 143-150.
- FREITAS, A. A. de (1976). — *Vocabulário nheengatu. Vernaculizado pelo português falado em São Paulo, língua tupi-guarani*. Publicação postuma dirigida por Afonso de Freitas Junior. 2^{ème} éd., São Paulo, Ed. Nacional, Brasileira 75, 104 p.
- GOMES L. (1932). — « Afro-negrismos ». *Revista de Philologia e de Historia*, 2 : 378-392.
- LAYTANO D. de (1936). — « Os africanismos do dialecto gaúcho ». *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, 16, 167-226. [Also as a separate, Porto Alegre, Livraria do Globo, 1936, 66 p.]

- LAYTANO, D. de (1981). — *O linguajar do Gaucho Brasileiro*. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia, São Lorenzo de Brindes, 255 p.
- MANESSY G. (1987). — « Créolisation et créolité ». *Études créoles*, X, 2 : 25-38.
- MARROQUIM M. (1934). — *A lingua do Nordeste. Alagôas e Pernambuco*. São Paulo, Ed. Nacional, Biblioteca Pedagógica Brasileira, Brasileira 25, 239 p. [2^{ème} éd. 1945, 245 p.]
- MARTINS R. (1963). — « Les langues au Brésil pendant le seizième siècle ». *Orbis* 12 : 221-225.
- MATTOSO K. M. de Q. (1979). — *Être esclave au Brésil : XVI^e-XIX^e siècle*. Paris, Hachette, Le temps et les hommes, 317 p.
- NOBILING O. (1911). — « Brasileirismos e crioulistmos. *Revue de Dialectologie Romane*, 3 : 189-192 [Reprinted in RF (RJ) 2/7, 63-67 (1941)].
- OLIVEIRA M. A. F. de (1987). — « Quimbundismos no português literário do século XVIII nas áreas angolana e brasileira ». In *Congresso sobre a situação actual da língua portuguesa no mundo*, Lisboa - 1983, Actas, vol. II. Lisboa, ICALP : 273-291.
- PEREGO P. (1968). — « Les créoles ». In A. Martinet (éd.), *Le langage*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade : 608-619.
- PINTO A. (s.d.). — *Dicionário da Umbanda. Contendo o maior numero de palavras, usadas na Umbanda no Candomblé e nos Cultos Afro-Brasileiros*. Anexo : pequeno Vocabulário da Língua Yoruba. 3^{ème} éd., Rio de Janeiro, Ed. Eco, 227 p.
- PORTUGAL F. (1985). — *Yoruba. A língua dos Orixás*. Préf. A. Miranda Rocha. Rio de Janeiro, Pallas, 201 p.
- QUEIROZ S. M. de M. (1984). — *Pé preto no barro branco : a língua dos negros da Tabatinga*. Belo Horizonte, FALÉ-UFMG, Mestrado, 234 p.
- QUEIROZ S. M. de M. (1985). — « A língua do Negro da Costa : Um "Pidgin" em Minas Gerais ? » *Belo Horizonte, Duas Palavras*, 1, 2 : 17-21.
- RAIMUNDO J. (1933). — *O elemento Afro-negro na Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Renascença, 193 p.
- REVAH, I. S. (1963). — « La question des substrats et des superstrats dans le domaine linguistique brésilien : les parlers populaires brésiliens doivent-ils être considérés comme des parlers "créoles" ou "semi-créoles" ? ». *Romania*, 84 : 433-450.
- RIBEIRO J. (s. d.). — *O elemento negro : historia, folklore, linguistica*. Intr. e notas do Prof. Joaquim Ribeiro. Rio de Janeiro, Record, Biblioteca historica, 8, 239 p.
- RIBEIRO J. (s.d.). — *Candomblé no Brasil. Fetichismo religioso afro-amerindio. Candomblé. Xangô. Pajelança. Catimbo. Umbanda. Cerimônias. Canticos. Rituais. Preceitos. Vocabulário Gêge - Nagô - Angola*. 5^{ème} éd., Rio de Janeiro, Ed. Espiritualista, 231 p.
- RODRIGUES [Raymundo] N. (1977) [1932]. — *Os Africanos no Brasil*. Revisão e prefácio de Homero Pires. Notas biobibliograficas de Fernando Sales. 5^{ème} éd., São Paulo, Ed. Nacional, Brasileira, 9, 283 p.

- SENN A. [Coelho] de (1934). — « Africanismos na linguagem brasileira ». *Revista de Philologia e de Historia*, 2 : 439-449.
- SENN A. [Coelho] de (1938). — *Africanos no Brasil. Estudos sobre os Nãgros Africanos e Influências Afronãgras sobre a Linguagem e Costumes do Povo Brasileiro*. Bello Horizonte, Queiroz Breyner, 305 p.
- VIDAL A. (1938). — « O sub-dialecto do Nordeste ». In *Anais do Primeiro Congresso da Língua Nacional Cantada* : 285-294.
- VOGT C. et FRY P. (1982). — « A "descoberta" do Cafundo : Alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil ». Rio de Janeiro, *Religião et Sociedade* : "Da Tradição Nagô", 8 : 45-52.



De la transcription scientifique à l'écriture quotidienne

par Nina CATACH⁽¹⁾
Linguiste au CNRS

Il y a très peu de temps encore, les linguistes se donnaient pour seul objet d'étude la langue orale ; ils refusaient de prendre en considération la forme écrite, sinon en tant que représentation de l'oral. Il ne fut donc possible de faire figurer les systèmes d'écriture parmi les thèmes du CNRS en Sciences du langage qu'en 1982 : non sans peine, tant était grande l'incompréhension — l'étonnement — des spécialistes⁽²⁾.

Dépassionner le débat : telle demeure aujourd'hui l'urgence. Par exemple, en France, on s'intéresse beaucoup aux discussions concernant l'orthographe. Or, il ne convient pas d'avoir à cet égard une attitude volontariste, posant telle orthographe comme seule conforme aux théories de la Grammaire de Port-Royal, à laquelle on attribue d'ailleurs à tort une position plus normative qu'elle ne peut avoir⁽³⁾. De la même manière, il faudrait éviter de caricaturer l'affir-

(1) Ce texte part d'un exposé de Nina Catach au séminaire dont le présent ouvrage rend compte. La version qui en est présentée ici a été reprise et restructurée par M.-J. Jolivet et D. Rey-Hulman, avec l'assentiment de l'auteur.

(2) La manière dont les linguistes ont d'abord jugé — comme aberrant — le colloque sur la ponctuation que j'ai monté en 1978, illustre bien les difficultés de l'entreprise.

(3) Rappelons qu'il s'agit d'un texte de 1660, publié par Arnauld et Lancelot sous le titre : *Grammaire générale et raisonnée, contenant les fondements de l'art de parler, expliqués d'une manière claire et naturelle, les raisons de ce qui est commun à toutes les langues et des principales différences qui s'y rencontrent...* On y trouve l'expression de l'exigence logique d'une équivalence terme à terme entre la lettre et le son (cf. Catach, 1978 : 5) bien nuancée cependant si on lit la suite du texte. Les linguistes européens — qu'ils soient fonctionnalistes ou structuralistes — ont adopté, par leur rejet de l'écrit, une démarche fondamentalement différente de celle de la grammaire traditionnelle (très attachée à l'orthographe durant des siècles), mais un Américain comme Chomsky revendique pour l'écrit le droit d'avoir ses propres lois, qui relèvent par leurs règles d'une *phonologie* générative (et non de la simple phonétique : voir plus loin).

mation de Saussure selon laquelle les linguistes ne doivent pas s'occuper d'écriture. La linguistique actuelle recommence donc à s'intéresser aux systèmes d'écriture qu'elle fait ainsi sortir de quelque quatre-vingts ans de purgatoire — même si, personnellement, je m'y suis attachée dès les années 1960.

Les termes du débat

La science est sensible aux effets de mode. À une époque, on n'envisageait plus l'évolution que sous forme de « stades » successifs ; ainsi en allait-il notamment de l'évolution de l'enfant chez Piaget⁽¹⁾. On retrouvait cette théorie des stades dans l'approche de l'écriture, qui était censée avoir franchi plusieurs étapes au cours de l'histoire : partant de la « primitivité » du pictogramme, l'humanité était passée à l'idéogramme, puis de l'idéogramme à la syllabe... pour parvenir à l'ultime stade, celui de la « perfection » de l'alphabet, c'est-à-dire de la tradition gréco-latine. Là, s'arrêtait la possibilité d'élaborer des études théoriques nouvelles sur l'écriture, selon Gelb, qui écrivait en toutes lettres dans son ouvrage *Pour une théorie de l'écriture* :

« Le développement des formes de l'alphabet au-delà des Grecs échappe aux perspectives de la théorie de l'écriture. Le mieux que nous puissions faire est de renvoyer le lecteur à ces bons traités de l'histoire de l'écriture [...] » (Gelb, 1973 : 210).

Or, si l'on estimait qu'il était impossible d'aller au-delà du stade de l'alphabet et que toute langue non encore écrite devait obligatoirement l'être avec cet outil, se posait alors la question du choix de l'alphabet. Mais la réponse semblait avoir été donnée d'avance par Daniel Jones et son Alphabet Phonétique International (API), mis en place dès la fin du XIX^e siècle. Il ne pouvait plus s'agir de l'alphabet latin, de l'alphabet grec, ou des alphabets du type européen (français anglais, allemand, etc.) qui semblaient insuffisants⁽²⁾ : pour les linguistes, l'API représentait un idéal, alors très largement partagé.

Pourtant, en regardant d'un peu plus près l'histoire de l'écriture, on peut constater qu'apparue d'abord sur des étiquettes, des notes

(1) Ce rappel ne constitue aucunement une critique fondamentale de l'œuvre de Piaget, infiniment plus complexe.

(2) Par exemple, le grec ancien ne notait la longueur ou la brièveté que de deux voyelles sur cinq (E et O), c'est-à-dire seulement celles qu'il avait besoin de noter.

personnelles — toutes choses étrangères à l'oral —, l'écriture n'est pas née de cet oral. Comme l'a fort bien démontré dans ses livres l'ethnologue J. Goody, on note, aussi bien à Sumer que dans l'ancienne Égypte, « un emploi partiellement décontextualisé du langage [écrit] dans des contextes formels : la liste, le tableau [...], les formes de logique » (Goody, 1986 : 7). A. Leroi-Gourhan a explicité cette position de façon magistrale :

« La technicité à deux pôles de nombreux Vertébrés [aboutit] chez les Anthropiens à la formation de deux couples fonctionnels (main-outil et face-langage), faisant intervenir au premier rang la motricité de la main et de la face dans le modelage de la pensée en instruments d'action matérielle et en symboles sonores. L'émergence du symbole graphique à la fin du règne des Paléanthropes suppose l'établissement de rapports nouveaux entre les deux pôles opératoires, rapports exclusivement caractéristiques de l'humanité au sens étroit du terme, c'est-à-dire répondant à une pensée symbolisante dans la mesure où nous en usons nous-mêmes. Dans ces nouveaux rapports, la vision tient la place prédominante dans les couples face-lecture et main-graphie. Ces rapports sont exclusivement humains [...] Si, dans la technique et le langage de la totalité des Anthropiens, la motricité conditionne l'expression, dans le langage figuré des Anthropiens les plus récents la réflexion détermine le graphisme » (Leroi-Gourhan, 1964, tome 1 : 262).

« [...] S'il est un point sur lequel nous ayons maintenant toute certitude, c'est que le graphisme débute non pas dans la représentation naïve du réel mais dans l'abstrait » (*ibid* : 263). « On le voit s'organiser en une dizaine de mille ans à partir de signes qui semblent avoir exprimé d'abord des rythmes et non des formes » (*ibid* : 265-266).

Ainsi, l'abstraction est familière à l'homme « primitif » — au cerveau tout comparable au nôtre. Dès les débuts de l'histoire de l'homme, la face et la parole, d'une part, la main et l'écrit, d'autre part, ont constitué deux voies d'abstraction parallèles. Tel était le cas du pictogramme : non pas simple dessin, mais signe. Toutefois, si l'écriture n'est pas venue de la communication orale, elle n'en a pas moins rejoint le langage : elle a alors acquis une force civilisatrice extraordinaire. Et depuis ce moment, écriture et langue marchent de pair — en partie tout au moins, car l'écriture intervient aussi dans la mise en symboles de toute réflexion scientifique ou technique, dans les mathématiques, les diagrammes, les tableaux, les généalogies, etc., c'est-à-dire dans des réalisations contenant toujours une part de *sémasiographie*⁽¹⁾, et non pas tant de *glottographie*.

(1) Ainsi désigne-t-on la transmission directe du sens par des figures dépourvues de toute correspondance avec le langage parlé, contrairement à la *glottographie* qui désigne tous les procédés en rapport direct avec un langage donné : par exemple, dans les gares

Mis à part le grec et le latin qui peuvent, à première vue, faire figure d'exceptions, je pars de l'hypothèse que tous les grands systèmes d'écriture peuvent présenter tour à tour, dans des proportions diverses, des signes-mots, des signes-morphèmes, des signes-phonèmes et des signes-phrases : ils sont mixtes. Je mets de côté les soi-disant pictogrammes qui seraient à l'origine du sumérien : on ne sait pas à quoi ils correspondent exactement, et l'on ne peut pas dire s'il s'agit véritablement d'écriture ou de graphismes isolés, comme des marques de propriété, etc.⁽¹⁾. Mais quand il y a bien écriture, c'est-à-dire signes organisés en système, c'est la mixité qui domine. Qu'a découvert Champollion ? Que contrairement à ce qu'on croyait depuis l'antiquité, les hiéroglyphes égyptiens qu'il voulait décrypter ne correspondaient pas à une écriture strictement symbolique : il s'agissait de signes organisés en trois ou quatre sous-systèmes — dont un pour les noms propres —, dont une grande partie étaient des *phonogrammes*, c'est-à-dire des « signes-sons ». L'écriture égyptienne était donc sémantique et phonétique à la fois. Il en va de même de l'écriture maya, si l'on en croit les dernières découvertes la concernant (cf. Davoust, 1986), et sans aucun doute aussi de l'écriture sumérienne. En tout cas, la méthode induite par le principe de mixité fait progresser les connaissances.

Que penser alors des exceptions que seraient le grec et le latin ? On pourrait supposer ceci : le grec servant de référence, l'attique, est la langue qu'on parlait à Athènes, petite cité où tous les individus, rassemblés sur une même place dans l'exercice de leur citoyenneté, partageaient, presque sans distinction, une langue dont l'écriture devait répondre aux nécessités de la communication orale alors unifiée. Mais après les conquêtes d'Alexandre, lorsque s'est développée la koinè (κοινή), cette « langue commune » d'où vient le grec moderne, servant à des régions nombreuses et à des peuples différents, les conditions ont totalement changé : citons l'exemple bien connu du mot attique *thalatta* (la mer) qui, en koinè, s'est écrit *thalassa*. Finalement, le grec que l'on met en avant est un grec mythique : c'est la

.../... ou dans les aéroports, les divers panneaux indicateurs sont conçus pour être compris par tous les voyageurs, quelle que soit la langue que chacun parle. De rigueur dans tous les lieux de passage internationaux, les pictogrammes se multiplient aussi dans les sciences et jusque dans les dictionnaires.

(1) Même si le fait n'est pas totalement reconnu, il paraît aujourd'hui certain qu'il y a des signes organisés dès les plus anciennes périodes connues de l'apparition de l'écriture, en particulier du sumérien.

koinè qu'il faudrait de ce point de vue étudier. Il en va de même du latin — dont les textes les plus anciens sont actuellement soumis à dépouillement, dans cet esprit, par une équipe de chercheurs belges. On s'aperçoit que les variantes graphiques et langagières sont partout, et que le latin « idéal » qu'on enseigne n'est qu'un leurre. On pourrait faire la même remarque sur l'ancien français, dont les descriptions ne correspondent pas à ce que l'on trouve réellement dans les textes.

Toujours est-il que, sur les quatre à cinq milliards d'êtres humains peuplant aujourd'hui la terre, on en compte plus de deux milliards⁽¹⁾ — les Chinois et les Indiens — dont les systèmes d'écriture, mixtes, n'utilisent pas les caractères alphabétiques. L'écriture chinoise correspond à un système complexe — sans d'ailleurs pour autant l'être forcément beaucoup plus que le français ou l'anglais — qui part de l'option suivante : la phonétique y joue un rôle de complément aux idéogrammes, et la plupart des mots sont formés de deux parties, idéogramme + signe-syllabe. Alors que notre écriture dispose d'un très gros stock de phonogrammes, auxquels s'ajoutent, en contreforts, d'autres catégories de signes, à l'inverse, l'écriture chinoise part d'un important fond de signes-morphèmes que viennent étayer des compléments phonétiques. Certains chercheurs, il est vrai, prennent en compte diverses considérations et se demandent s'il s'agit de signes-morphèmes, de signes-mots, ou de signes-syllabes. En fait, il s'agit des trois à la fois, tout comme pour l'écriture maya où un même signe peut être « plein » et « vide », morphème et syllabe, à la fois.

Il est donc clair que, sous des options opposées, les deux types de systèmes suivent le même principe de mixité. Celle-ci caractérise en effet aussi l'écriture de toutes nos langues européennes : le système alphabétique y est partout nuancé. Prenons l'exemple des unités appelées *logogrammes* ou signes-mots. Ce sont des signes qui, dans nos types de langues, attribuent un sens donné à un mot donné et permettent de le distinguer entre des homonymes. Ainsi, en français, la forme orale [t ê] est représentée par plusieurs signes-mots : *tain*, *tin*, *teint*, *thym*, qui ont, chacun, leur propre sens. De semblables exemples se retrouvent en anglais, en allemand, en italien, en espagnol ou en russe... Donnons pour l'anglais l'exemple de mots connus comme *sea/see*, *right/write*, *beer/bear*, etc., et combien d'autres (l'anglais est

(1) Ces chiffres sont dépassés aujourd'hui.

une langue fortement homonymique, et les distinctions graphiques y jouent un rôle important).

L'écriture russe dispose, de même, d'unités différentes que nous avons appelées *morphogrammes*, ou signes-morphèmes, qui ont une fonction distinctive permettant de maintenir à l'écrit la cohérence des paradigmes, une fonction que certains signifiants de la langue orale n'assument pas. Un exemple bien connu de ce maintien des mêmes lettres dans la déclinaison russe, en dépit d'une prononciation différente, est celui des noms propres *Kroutchev*, *Gorbatchev*, dont la finale au cas sujet se prononce [ɔf], mais [ev] au cours de la déclinaison ou de la dérivation (*Kroutcheva*, *Gorbatcheva*, etc.), et ce, pour maintenir au mot sa physionomie propre, quels que soient les accidents de discours.

Ces faits existent ; on ne peut les nier. Sans doute faudrait-il mieux les étudier, mais tels quels, ils devraient au moins amener à réfléchir avant d'affirmer que l'alphabet pur et dur est la seule écriture possible pour transcrire les langues qui ne le sont pas encore. Cette question se pose de façon particulièrement aiguë en Afrique ou en Océanie. En Nouvelle-Calédonie, par exemple, les linguistes (comme Rivière, 1981 : 1710-1712) sont vivement sollicités par les Canaques qui attendent d'eux des solutions à leurs problèmes d'écriture. Notre responsabilité est donc, en l'occurrence, considérable.

De quelques pistes à considérer

Les linguistes de l'École de Prague ont eu de multiples mérites. Non seulement ils ont fondé la phonologie, la phonétique, mais avec Vachek, notamment, ils se sont aussi occupés d'écriture. Les travaux de Hjelmslev [1943] (1969) et de l'École de Copenhague en sont très largement héritiers.

Dès 1939, en effet, Vachek a publié un article qui a fait date dans l'histoire des théories concernant les systèmes d'écriture. Il y apparaît que, certes, tout comme le fait aujourd'hui encore l'enfant, l'homme a parlé avant d'écrire — et probablement s'est-il écoulé quelque 100 000 années entre ces deux moments de l'histoire⁽¹⁾ —

(1) Même si des signes imagés ont pu précéder l'écriture proprement dite.

mais que, pour l'homme moderne « cultivé », « norme » écrite et « norme » orale doivent être comprises comme étant deux médias, aussi importants l'un que l'autre. Et ces médias, il faut les considérer dans leurs correspondances, simples et complexes à la fois, autant que dans leurs différences.

On peut illustrer la question des correspondances intéressant l'oral et l'écrit à partir d'une maison à deux niveaux : celui de la « première articulation », définie comme pleine (pleine de sens : c'est le niveau des morphèmes et des mots) ; celui de la « seconde articulation », définie comme vide (vide de sens : c'est le niveau des phonèmes). Dans sa théorie du langage, Hjelmslev les appelle respectivement : le *plérématique* (plein) et le *cénématique* (vide)⁽¹⁾. Dans un système d'écriture, on trouve donc plus ou moins de cénématique ou plus ou moins de plérématique, selon que prévaut l'un ou l'autre niveau d'articulation. Mais ce qu'il faut admettre — et c'est ce que, personnellement, j'ajoute aux analyses de Vachek et de Hjelmslev — c'est qu'à partir de l'instant où l'homme maîtrise l'écriture, la langue qui est la sienne n'est plus exactement ce qu'elle était au temps où elle n'était qu'orale : dans la maison des correspondances entre oral et écrit, les deux niveaux (le plérématique et le cénématique) qui, dans un premier temps, constituaient à eux deux l'état L de la langue, doivent être coiffés par un nouvel état de cette langue, enrichie par son écriture : je l'ai appelé L' (cf. Catach, 1988).

Si l'on adopte cette position, il devient alors impossible de conserver les préjugés relatifs aux mérites comparés de l'alphabet et des autres systèmes d'écriture. En Inde, par exemple, on trouve plusieurs systèmes d'écriture tout à fait intéressants : le tamoul, en particulier, offre une solution d'une grande souplesse. On dénonce constamment la difficulté du système japonais : il est pourtant à la portée de tout individu cultivé... En tout cas, ces différents systèmes doivent être étudiés avec toute l'objectivité nécessaire.

(1) La théorie dite « glossématique » de Hjelmslev définit l'unité de langage, ou « glosème », comme comportant une « forme d'expression » et une « forme de contenu » et donc composée d'éléments « plérématiques » ou « cénématiques ». À l'opposition saussurienne entre expression et contenu, Hjelmslev ajoute une subdivision importante, celle de la *substance* et de la *forme*, tant pour l'expression que pour le contenu. Par exemple, dans *ch, sh, sch*, etc., qui selon les langues notent [ʃ], chaque lettre perd sa valeur propre et forme un *graphème* spécifique. On emploie aujourd'hui plus simplement les termes de *plérèmes* pour les unités graphiques de première articulation, et de *cénèmes* pour celles de seconde articulation.

Chomsky ne s'est intéressé que de très loin à l'écriture, et en termes parfois excessifs : il estimait notamment que l'orthographe de l'anglais était une pure merveille et que cette écriture « idéale » ne pourrait être dépassée. Son analyse de l'orthographe anglaise peut néanmoins retenir notre attention quand elle le conduit à affirmer qu'une écriture doit être jugée non en surface mais en profondeur : selon lui, une bonne orthographe est celle qui est capable de donner une figuration de la langue, permettant au locuteur « compétent »⁽¹⁾ de passer du système sous-jacent à la surface (cf. Chomsky et Halle, 1968). Ainsi, pour Chomsky, on peut fort bien demander à un lecteur d'appliquer des règles, puisqu'il le fait spontanément à l'oral sans qu'il soit besoin de tout lui apprendre — c'est là une avancée décisive sur le sujet qui nous occupe ; il y en a d'autres, en cours ou possibles.

Cette affirmation est clairement illustrée par le chinois. En Chine, une écriture de surface serait inutilisable : on y trouve au moins 50 langues et 150 dialectes. Or, les Chinois lisent tous le même journal de Pékin... mais ils le lisent différemment, chacun y mettant en surface ses propres caractéristiques phonémiques.

Quant aux Arabes, on dit qu'ils n'ont pas su utiliser la découverte des voyelles. C'est là une erreur historique et linguistique : les Grecs ont certes utilisé davantage les voyelles, parce qu'ils en avaient besoin. Les Arabes, eux, ont hérité des anciens Egyptiens et des Phéniciens une écriture essentiellement consonantique, transnationale, qui déborde les dialectes : c'est l'« arabe littéraire », qui est partout en usage. En ce sens, l'écriture relève d'une sémiologie qui peut être internationale.

La question, toutefois, ne se réduit pas entre les gens à une simple différence de phonèmes. En anglais, par exemple, dans une même famille de mots, on trouve très souvent une opposition orale entre le radical et les dérivés : les voyelles ne sont plus diphtonguées, le o long devient un o bref, etc. Chomsky montre que l'on peut garder dans le dérivé la forme du radical sans noter par écrit la différence, dans la mesure où l'on sait que, par règle, le dérivé subit toujours en telle position une variation phonétique. Par exemple, *method*/*methodical*, [ə/ɔ], *serene*/*serengity*, [i/e], *humane*/*humanity* [e/a], etc.

(1) Rappelons que pour Chomsky, la « compétence » du locuteur correspond à l'intériorisation des règles du langage sur la base d'une connaissance innée de ses mécanismes profonds.

Il en va de même dans l'exemple de *Kroutchev* ou de *Gorbatchev* cité plus haut. Tout locuteur russe le sait : l'alternance phonique est dictée par la règle de la place de l'accent tonique, et il n'est pas besoin de la représenter. Vers la fin du XIX^e siècle, à propos du serbe, un grammairien, ancêtre de nos phonologues actuels, a voulu rompre avec cette coutume concernant les déclinaisons propres aux langues slaves, en matérialisant les différences phonétiques liées à la place de l'accent tonique. Paradoxalement, cette transcription des sons tels qu'on les prononçait fut très mal reçue : les lecteurs ne parvenaient plus à identifier les mots.

Il convient d'opérer ici une critique de la phonologie, pour rappeler à quel point le système de surface est fragile. Si l'on songe au créole, cette constatation met alors en relief toute la vanité des débats passionnés dont la question de sa transcription continue de faire l'objet : le choix s'est porté sur une écriture trop dépendante d'une transcription de l'oral, dont la forme actuelle ne correspondra sans doute plus à l'état de la langue dans quinze ou vingt ans. L'orthographe française et ses « aberrations » — en fait moins aberrantes qu'il n'y paraît — ne font jamais que découler en partie d'un processus du même ordre : au départ, au temps où tout ce qui était considéré comme important était écrit en latin, seuls les poètes écrivaient en français des textes destinés à être transmis oralement ; ils ne faisaient — tels les auteurs de la *Chanson de Roland* — que noter ce qu'ils allaient dire, alors que d'autres textes du moyen âge, les chartes en particulier, sont presque illisibles dans leur version originale, tant ils sont pleins d'abréviations et d'idéographies. Aussi, nous semble-t-il normal que la première transcription d'une langue soit fondamentalement phonétique ; encore devons-nous comprendre que, nécessairement, cette écriture aura besoin d'autres signes ; l'important est de le prévoir.

Arrêtons-nous sur un dernier exemple d'écriture récemment mise en forme, celui du quetchua, en Équateur. Une étude d'Anne Fauchois (1984) fait apparaître toutes les différences existant entre le quetchua de la plaine et celui des montagnes, dit quetchua oriental — l'un et l'autre regroupant plusieurs dialectes. Dans le passage à l'écriture mise en œuvre avec une volonté d'unification nationale, on a voulu imposer le quetchua de la plaine, ou l'un de ses dialectes, aux gens des Andes. Évidemment, ces derniers n'ont pas très bien reçu la proposition. Mais l'intérêt de cette affaire est plutôt dans le paradoxe

constitué par la réaction des gens de la plaine eux-mêmes : les finales de leurs propres dialectes étant devenues muettes, ils ont demandé que ce soit un dialecte de la montagne, ayant conservé ces finales, qui serve de modèle à la transcription, de façon à lever quelques ambiguïtés. Il faut dire que ces dernières, en quetchua, peuvent être nombreuses. Il y a des monèmes extrêmement riches, qui ont douze à quinze significations différentes⁽¹⁾. Ce sont des monèmes fonctionnels dans l'analyse du discours ; mais s'ils passent bien à l'oral, il n'en va plus de même à l'écrit, où ils introduisent un nombre si considérable d'ambiguïtés que les Équatoriens ont demandé aux linguistes de chercher un moyen de les réduire — ce que l'on peut très bien faire en les distinguant à l'écrit par un signe auxiliaire ou un accent, par exemple.

*
* *

En conclusion — et pour reprendre la question sous l'angle identitaire — je voudrais dire que préparer une écriture ne saurait se réduire à identifier les phonèmes dans les mots (et surtout dans des mots isolés). Il faut faire de nombreux essais et écouter les gens, car le choix des unités d'écriture pose des questions externes aussi bien qu'internes. C'est pourquoi, outre les phonèmes, il faut identifier également les monèmes, la structure morphosyntaxique en discours oral et écrit, tels qu'ils sont réellement pratiqués.

Il manque encore aux linguistes une méthode d'approche générale permettant de traiter le problème de façon objective, de savoir quels sont les facteurs à prendre en compte quand on veut créer, recomposer ou reprendre une écriture. Le poids des facteurs externes est évident : le nombre de locuteurs, le nombre de dialectes, l'existence de tentatives d'écriture antérieures interviennent dans l'identité séculaire ou actuelle. À quel type de langue a-t-on affaire ? S'agit-il d'une langue unifiée, ou diverse ? Les gens ont-ils été alphabétisés dans une autre langue ? Laquelle ? Celle du colonisateur ? Et selon quel système graphique ?... Autant de questions préalables à toute tentative.

Concernant les facteurs internes, il faut souligner que ni l'écrit ni l'oral ne peuvent se réduire à des phonèmes. Personnellement, je

(1) Par exemple, *ni*, ou *na* peuvent se situer dans le groupe verbal ou le groupe nominal, avoir des fonctions lexicales ou des fonctions de discours...

crois de moins en moins à l'importance de la « seconde articulation » à laquelle la vision traditionnelle tend à ramener l'oral ; il n'y a rien de vide dans la langue ; la « première articulation » y est déjà présente. Mais sans doute faut-il introduire une distinction entre l'oral et le verbal. Le premier ramènerait alors aux phonèmes, tandis que l'autre correspondrait à la grammaire de la « Langue » selon Saussure, c'est-à-dire prise dans sa totalité, avec ses morphèmes, ses mots, ses phrases..., toute sa complexité — celle-là même dont l'écriture doit être le reflet. La place de la littérature dans l'ensemble des textes faisant l'objet d'écriture, elle aussi, est à reconsidérer, car on peut voir ainsi que, loin d'être une simple transcription de l'oral, l'écriture est un véritable instrument de pensée.

Parmi les systèmes d'écritures existants, on en trouve qui sont fondés sur les phonèmes, sur les syllabes, sur les mots. Vient ensuite toute la « première articulation », avec les finales, les suffixes, les dérivations, les préfixes, les radicaux..., tous les paradigmes, désinences, familles de mots, emprunts, séries, classes... Il y a aussi ce qui est lié au système graphique lui-même, dans son autonomie : accents, majuscules, ponctuation, signes diacritiques, abréviations, sténographies, sigles, pictogrammes, idéogrammes, symboles, chiffres...

Que prendre parmi tous ces éléments ? Que noter quand on crée une écriture ? Tout dépend, on l'a vu, des facteurs externes et internes — du peuple considéré et de sa langue. Pour parvenir à des résultats concluants, il faudra préalablement étudier les exemples dont on dispose, sous ces deux angles. En attendant l'avènement de cette approche de l'écriture un peu plus « scientifique », nous n'avons à notre disposition — mais c'est là l'essentiel — que la tradition des gens, tradition dont tout système d'écriture doit, pour réussir, tenir étroitement compte.

Bibliographie

- CATACH N. (1978). — *L'orthographe*. Paris, P.U.F., Que sais-je ?
- CATACH N. (1987). — « New Linguistic Approaches to a Theory of Writing ». In Actes du Colloque *GURT (1986)*, Washington, U.S.A., Georgetown University, pp. 162-174.

- CATACH N. (1988). — « L'Écriture en tant que plurisystème, ou théorie de L prime ». In Catach (éd.), *Pour une Théorie de la langue écrite*, Actes Colloque international CNRS-HESO, Presses du CNRS, pp. 243-259.
- CATACH N. (1992). — « Graphétique », « Graphémique », « Graphétique et graphémique françaises », trois articles, in *Lexicon des Langues romanes* (LLR), Berlin, M. Niemayer (troisième paru).
- CATACH N. (1992). — « Les systèmes d'écriture (illustrations, articles, tableaux, chronologie, Bibliographie) », rev. *Textes et Documents pour la classe 610*, CNDP, 27 p.
- CHOMSKY N. et HALLE H. (1968). — *The sound pattern of English*. New York.
- DAVOUST M. (1986). — « Le déchiffrement de l'écriture Maya depuis 1960 ». *Histoire-Epistémologie-Langage*, VIII - 1.
- FAUCHOIS A. (1984). — « La langue quichua du Pastaza dans le passage à l'écrit ». CNRS, section Amérique du Lacito, doc. dactyl.
- GELB I. J. (1973). — *Pour une théorie de l'écriture*. Paris, Flammarion.
- GOODY J. (1979). — *La Raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*. Paris, A. Colin.
- GOODY J. (1986). — *La logique de l'écriture*. Paris, A. Colin.
- HJELMSLEV L. T. [1943] (1969). — *Prolégomènes à une théorie du langage* suivi de *La structure fondamentale du langage*. Paris, Les éditions de minuit.
- LEROI-GOURHAN A. (1964). — *Le geste et la parole*. Paris, Albin Michel, 2 tomes.
- RIVIÈRE J.-Cl. (1981). — « La colonisation et les langues de Nouvelle-Guinée ». *Kivung*, Bulletin de la Société de Linguistique de Papouasie Nouvelle-Guinée, 1981, pp. 1710-1712.
- VACHIEK J. [1939] (1973). — « Zum Problem der geschriebene Sprache ». *T. C. P. L.* (Travaux du Cercle Linguistique de Prague) 8, pp. 94-104. Texte repris en anglais dans *Written language*, Mouton, 1973, pp. 441-452.



Le syllabaire des Inuit, ou de l'attachement à la pratique identitaire dans l'Arctique oriental canadien⁽¹⁾

par Michèle THERRIEN
Ethnolinguiste à l'Inalco

Inuit est le nom que se donnent actuellement les populations qualifiées, il y a encore peu de temps, d'esquimaudes. Depuis les années 1970, les Inuit de l'Alaska, du Canada et du Groenland, conscients de former un peuple aux origines communes, entendent souligner leurs parentés linguistiques et culturelles et imposer l'ethnonyme Inuit (singulier Inuk) : « les Êtres humains ». Cette auto-désignation n'efface pas les dénominations régionales comme, par exemple : Iñupiat dans le nord de l'Alaska, Yupik dans le centre de l'Alaska, Kalaallit au Groenland occidental, etc. Les Iñupiat parlent iñupiaq, les Inuit du Canada inuktitut ; mais il existe des spécificités à l'intérieur d'une même région. On parle inuttitut au Nunavik (Arctique québécois) et inuttut au Labrador. La langue officielle du Groenland est le kalaallisut, etc.

Les Inuit sont aujourd'hui un peu plus de 100 000 — dont une infime portion (1 200) en Sibérie, sur la terre-mère. Beaucoup d'entre eux ont conservé l'usage de leur langue. On estime à 75 % ou même 80 % le nombre total des locuteurs inuit.

Sauf indication contraire, les textes et les termes cités dans cet article appartiennent à la langue parlée par les Inuit du Nunavik (la grande terre). Ce choronyme, choisi récemment par les Inuit, rend caduque l'appellation Nouveau-Québec.

*
* *

(1) L'Arctique oriental canadien, ou Arctique québécois, correspond aux vastes régions de la périphérie de la baie d'Hudson.

Version officielle (1976)
 du syllabaire des Inuit de l'Arctique oriental canadien

△ i	▷ u	◁ a	◦
∧ pi	> pu	< pa	<
∩ ti	∪ tu	∩ ta	∩
ρ ki	δ ku	β ka	β
ƒ gi	∫ gu	ℓ ga	ℓ
└ mi	└ mu	└ ma	└
ϣ ni	ϣ nu	ϣ na	ϣ
∩ si	∩ su	∩ sa	∩
└ li	└ lu	└ la	└
∩ ji	∩ ju	∩ ja	∩
∩ vi	∩ vu	∩ va	∩
└ ri	└ ru	└ ra	└
ρ qi	δ qu	β qa	β
ƒ ngi	∫ ngu	ℓ nga	ℓ
└ ti	└ tu	└ ta	└

ᑕᑦᑲᑦ ᑯᑦᑯᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦ ᑲᑯᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦ ᑲᑯᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦ
 ᑲᑯᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦ ᑲᑯᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦ ᑲᑯᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦ
 ᑲᑯᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦ ᑲᑯᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦ ᑲᑯᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦ
 ᑲᑯᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦ ᑲᑯᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦ ᑲᑯᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦᑲᑦ

« L'intérêt porté à la langue est intimement lié à celui que l'on porte à la culture. La proximité est telle que la langue est même ce qui existe de plus important dans la culture d'un Inuk ».

(Jaaji Qaqaajuq : Proceedings of the Inuit Language Commission, 1985 : 31)

Alphabétisés sous l'impulsion des missionnaires, les divers groupes inuit se sont familiarisés avec l'écrit à des époques et en des lieux fort éloignés les uns des autres : XVIII^e siècle au Groenland et au Labrador, XIX^e en Alaska et au Canada, XX^e en Čukotka (Sibérie).

Sur une toile de fond homogène, celle de la graphie latine⁽¹⁾, se détache le syllabaire utilisé par les Inuit de l'Arctique oriental canadien dont figure, ci-contre, la version officielle suivie d'un court texte sur lequel nous reviendrons.

Le syllabaire, que les Inuit doivent à l'ingéniosité du Révérend James Evans de la Wesleyan Methodist Society, s'inspire de la sténographie de Pitman. Initialement destiné aux Amérindiens Ojibwa, puis diffusé chez les Cris parmi lesquels Evans séjourne à partir de 1840, le syllabaire est revu par deux autres missionnaires, J. Horden et E.A. Watkins, qui l'adaptent aux spécificités de la langue inuit.

À partir de 1855, la version inuit commence à se répandre dans les groupes de la périphérie de la baie d'Hudson. L'un de ses diffuseurs, le plus célèbre, le Révérend Edmund James Peck, crée en 1894 une mission permanente sur l'île de Baffin et enseigne, avec beaucoup de succès, le syllabaire par le chant (Harper, 1983 : 21).

Aujourd'hui partie intégrante de la culture inuit et investi d'une réelle charge symbolique, le syllabaire ne visait à l'origine qu'un seul objectif : diffuser, rapidement, la parole biblique au moyen d'un ensemble de graphèmes aptes à contourner les complexités de la transcription alphabétique.

Les Inuit manifestèrent dès l'introduction du christianisme un vif intérêt pour son contenu et s'enthousiasmèrent pour son mode de transmission écrit. L'étroite alliance de l'évangélisation et de l'alphabétisation connut toutefois un curieux destin : d'abord essentiellement réservé à l'activité religieuse, l'écrit gagna peu à peu en autonomie et le sentiment d'attachement éprouvé à son égard se doubla, au fil des décennies, d'une pratique identitaire.

Nous serons ici attentifs à quelques uns des cheminements qui conduisirent les usagers du syllabaire à considérer cette forme

(1) L'introduction de l'écriture s'est opérée chez les Inuit par le biais de l'alphabet latin — et ce, même chez les Inuit de Sibérie (Yuit) jusqu'en 1936, date à laquelle les caractères cyrilliques les ont remplacés. Ces caractères cyrilliques ont été également utilisés par I. Veniaminov (années 1830, 1840) pour transcrire la langue des Aléoutes, celle des Yupik du centre de l'Alaska ainsi que celle des Alutiiq (sud-est de l'Alaska).

graphique comme un miroir apte à réfléchir une image positive de leur personnalité individuelle et collective.

Émancipation de l'écrit

La symbiose originelle du message chrétien et du syllabaire étatt, à l'insu de tous, placée sous le signe de l'éphémère.

Alors que les campagnes d'évangélisation battaient leur plein, les Inuit, souvent privés de missionnaires résidents, s'initiaient les uns les autres aux caractères syllabiques. S'intéressant à l'écrit pour lui-même, ils le désacralisèrent et l'utilisèrent dans des contextes profanes : notes d'événements importants, messages aux parents dispersés, aux enfants scolarisés loin du camp ou du village d'origine. Ainsi se développa une pratique qui, de religieuse, devint utilitaire, puis, beaucoup plus tard, utilitaire et symbolique.

Ces développements de l'écrit, sans remettre en cause l'adhésion fervente au message chrétien, contribuèrent à freiner d'autres processus d'acculturation issus d'une présence occidentale de plus en plus insistante. Particulièrement menacée lors de l'avènement de la scolarisation unilingue anglaise⁽¹⁾, la langue opposa une meilleure résistance, grâce à la lecture régulière de textes religieux et grâce à la pratique informelle mais constante de l'écrit en caractères syllabiques.

Chez les Inuit de l'Arctique oriental canadien, l'alphabétisation se propagea dans un climat de tensions et de contradictions. Nous pouvons opposer sa fonction religieuse initiale qui favorisait

(1) Dans l'Arctique canadien, la scolarisation s'effectua plus tardivement que dans les autres régions, à l'exception toutefois du Labrador. À partir de 1950, les écoles se multiplièrent et favorisèrent la sédentarisation déjà amorcée par les commerçants et les missionnaires. D'abord unilingue anglaise et répressive au point de punir les enfants qui s'exprimaient en inuktitut, l'école, à l'initiative du Québec, introduisit à la fin des années 1960 un apprentissage de la langue s'inspirant du modèle groenlandais. Les enfants apprennent actuellement à lire et à écrire dans leur langue mais après les trois premières années de scolarisation la langue seconde l'emporte et relègue la langue maternelle au rang de sujet d'étude. Les parents et les Commissions scolaires autochtones souhaitent que la formation en langue inuit soit de plus longue durée, sans dénier l'importance de la maîtrise de la langue seconde.

la mise à distance de la tradition (les missionnaires ont combattu toute pratique rappelant le chamanisme) à sa fonction profane qui, au contraire, allait permettre d'imposer une culture et une langue menacées et d'affirmer des traits identitaires considérés dans leur permanence.

En détournant l'écrit de son rôle premier, les utilisateurs du syllabaire encouragèrent sa diffusion progressive dans tous les secteurs d'activité. Des résultats bénéfiques ne tardèrent pas à suivre: les régions de l'Arctique canadien qui comptent, aujourd'hui, le plus grand nombre de locuteurs correspondent aux zones de recours à cette graphie. Il s'agit d'une victoire significative à laquelle ne peuvent prétendre les Inuit de l'Alaska (États-Unis) et du delta du Mackenzie (Canada) qui, initiés à la seule graphie latine, l'ont exclusivement réservée au domaine religieux, si bien que, dans ces régions, l'écrit en langue autochtone ne peut encore rivaliser avec la toute puissante langue anglaise.

Les usagers du syllabaire ont donc, à leur insu, évité la fusion avec le système graphique de l'Autre et développé une pratique du texte à contenu spécifiquement inuit. Devenus conscients de l'originalité profonde de leur graphie et de sa capacité à produire une image positive de soi, ces usagers y ont vu le symbole d'une certaine manière d'être inuit dans un monde en transformation : d'où la multiplication de revues (plus de quarante titres) dont la vocation première ne vise pas tant une large ouverture sur le monde qu'une meilleure connaissance de la culture d'origine.

L'appropriation du syllabaire par les Inuit de l'Arctique oriental canadien est si totale que certains jeunes ignorent son origine exogène et croient l'écrit aussi ancien que leur culture (communications personnelles de jeunes de moins de trente ans). Il est vrai que son aspect cryptographique renforce l'illusion ; peu d'étrangers en possèdent le code et, à l'image de l'ensemble de la culture, le syllabaire est considéré, par beaucoup, comme une barrière que l'Occidental ne saurait franchir.

Ce système graphique n'a pourtant cessé d'entretenir avec son histoire, celle de l'arrivée des missionnaires, des relations de proximité. Ces liens qui perdurent sont constamment rappelés, à l'église ou au temple, par l'usage exclusif de la transcription syllabique qu'il s'agisse de la Bible, de livres d'hymnes ou de prières, de feuillets d'informations religieuses. Son origine *transcendantale* fut même

évoquée au moment où les partisans (non inuit) de l'uniformisation des graphies, au profit de la graphie alphabétique, ont suggéré son abandon en raison du nombre relativement faible de ses utilisateurs. Né à la fin des années 1950, ce mouvement visait à assurer, grâce à l'établissement d'un système graphique unique, une meilleure communication à l'échelle pan-inuit⁽¹⁾.

Les utilisateurs du syllabaire, consultés au début des années 1970, s'opposèrent à sa disparition tout en reconnaissant les mérites d'un projet favorable à une meilleure intercompréhension entre Inuit de régions différentes. Les plus âgés rappelèrent que le syllabaire leur avait été donné par Dieu et qu'il était inattaquable. L'évocation d'une origine divine produisit, entre autres arguments, les effets escomptés : en 1976, une commission linguistique composée d'Inuit et d'allochtones, se prononça en faveur de son maintien ; il en résulta l'officialisation de deux graphies, l'une latine, l'autre syllabique, si bien que les publications, destinées à l'ensemble des Inuit de l'Arctique canadien, respectent souvent cette double transcription dont voici un exemple (Inuktitut, 1984 :15) :

Syllabaire

ᐃᐅᐃᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ
 ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ
 ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ
 ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅ

Caractères latins

*Ukiuni tallimani Tamusi Qumak
 tukitaqsigutinin pinasualiqtuq ika-
 juqtau jagani ammaluunniit allavi-
 qajjaagani nunamini Povungnituk-
 mi. Pinasuatanga iltaqsijaulitaina-
 lautuq kinaujaqtigut ikajuqtausuni*

Traduction :

Taamusi Qumaq s'est donné pour tâche, ces dernières cinq années, de rédiger un dictionnaire en langue inuit. Il a d'abord travaillé sans bureau, sans personnel, dans son village, à Puvirnituq. Son entreprise a été reconnue et il a enfin reçu des subventions.

(1) S'est élaboré, à la fin des années 1950, un projet d'orthographe uniforme pour l'ensemble des Inuit canadiens, visant à réduire les distances entre les Inuit du Canada et du Groenland en favorisant une meilleure communication. Les Inuit n'ont pas participé à l'élaboration du projet et y sont restés insensibles. Ce travail mené par les linguistes Lefebvre et Gagné a produit néanmoins ses fruits : une orthographe fondée sur des principes phonémiques a été disponible et a favorisé l'unification des transcriptions des missionnaires œuvrant le plus souvent sans coordination en des régions fort éloignées les unes des autres.

Rationalité commune de l'oral et de l'écrit

Comme je l'ai déjà souligné ailleurs (1989, 1990), le syllabaire suscite un attachement qui ne se réduit pas à un seul de ses aspects, mais s'explique par un réseau de traits à la mesure de sa dimension symbolique :

- logique de sa structure interne ;
- symétrie de sa structure externe ;
- adéquation à la réalité sonore ;
- esthétique du graphisme ;
- aspect ludique de son apprentissage ;
- voie privilégiée de diffusion du message chrétien ;
- association avec des expériences connues (traces au sol, couture, tatouage), c'est-à-dire avec des modes de repérage existants.

Je mettrai ici l'accent sur sa forme extérieure, plus précisément sur la force qu'il dégage et qui révèle un contenu, spontanément, à la manière de l'œuvre d'art dont le sens affleure avant même que ne soit appréhendée la totalité du message.

Le rapprochement n'est pas artificiel : sculpter, dessiner, décorer et écrire sont perçus, par les Inuit, comme des réalisations concrètes, des degrés de tout acte de *fabrication* entraînant l'adhésion et l'identification à la forme choisie.

Il convient, dans un premier temps, de souligner que l'attachement au syllabaire (et à l'écrit en général) se révèle au travers de passerelles qui relient l'oral et l'écrit, ces deux activités que nous sommes si souvent tentés de considérer sous l'angle de leurs seules différences. Elles ne semblent pourtant pas correspondre, du moins en ce qui concerne les Inuit, à des ensembles de représentations contrastées.

Traditionnellement, parler et désigner les êtres ou les choses signifiaient agir en transformant le réel ; tous les mots avaient valeur d'acte mais certains, hautement dotés de pouvoir, tels les mots poétiques ou magiques, devaient être mis en ordre avant d'être prononcés :

a'rqe'tuarpara t'iat.e
oqamali kit'inane

(transcription de l'auteur)

j'ai parfaitement ordonné mon poème
sur le rebord de ma langue

(Thalbitzer, 1923 : 238)

Les mots, ainsi apprêtés, pouvaient être propulsés comme le harpon vers sa cible.

Bien que l'écrit n'ait pas encore acquis ce même pouvoir de transformer le réel par l'effet physique, il a le mérite d'agir en conservant, ainsi qu'en témoigne grand nombre de publications inuit (autobiographies, manuels d'apprentissage des techniques de chasse et de survie en milieu froid, savoir médical traditionnel, savoir ethnologique, etc.).

Ces divers écrits figés sur le papier sont, en dépit de leur apparence, aussi dynamiques que la parole car ils requièrent, tout comme elle, la volonté du sujet agissant. S'il est vrai, pour ne citer qu'un exemple, que les ancêtres des Inuit se préoccupaient essentiellement de « Savoir reconnaître le son de leur propre respiration pour bien prononcer » (*Proceedings of the Inuit Language Commission*, 1984 : 84), leurs descendants, également attentifs, y ajoutent un second souci, celui de « Bien écrire ce qui est prononcé » (*ibid.*). Au travail du souffle s'ajoute celui de la main qu'un trait réunit : ces gestes sont productifs, ce sont des « fabrications ». Les mots dits et écrits sont qualifiés, par les Inuit, de *sanasimajut* (choses façonnées, choses fabriquées) et présentent, comme toute création, des spécificités.

Le radical verbal *sana-* permet, en composition, de distinguer, soit une réalisation technologique, soit une réalisation intellectuelle (telle la langue), soit une réalisation artistique perçue pour sa part comme imitation transcendée et miniaturisée de la création technologique⁽¹⁾.

Dans le contexte de la diffusion de l'écrit, *sanalauqtut* désigne les collaborateurs d'une revue ou d'un ouvrage (littéralement, ceux qui ont fabriqué, les fabricants). L'éditeur est appelé *aaqqisujji* (celui qui ordonne, arrange), désignation qui rappelle, sans équivoque, les mots ordonnés sur la langue avant d'être propulsés. Le directeur d'une revue ou d'un projet se nomme *tukimuaqtisiji* (celui qui fait en

(1) *Sanasimajut* se décompose ainsi : *sana-* (façonner, fabriquer) ; *-sima(vuq)* marque d'une action accomplie ; *-jut* mode attributif, troisième personne du pluriel (les choses qui sont dans l'état d'être fabriquées). Le radical verbal *sana-* donne lieu à une riche dérivation. Dans son acception la plus courante, ce radical permet de décrire les réalisations matérielles, mais il intervient dans des contextes symboliques. *Sanaji* (celui, celle qui fabrique) désigne la sage-femme qui assiste à la naissance d'un enfant. Il arrive qu'elle fasse des gestes déterminants, pour éviter qu'à la naissance l'enfant mâle ne se transforme en enfant de sexe féminin. *Sananguagaq* signifie littéralement « chose qui est une imitation (une miniaturisation) d'un travail ouvré » et désigne une sculpture ; l'art est perçu comme le résultat d'un travail sur la matière qui fait appel à une autre dimension que la seule dimension technique.

sorte qu'une chose aille droit, soit dans l'axe). Cette référence spatiale renvoie, à nouveau, à l'expérience de la parole propulsée dans un espace situé devant soi.

L'écrit n'en comporte pas moins un trait spécifique. Il constitue un ensemble de signes ou de marques distinctives, visibles, posés sur une surface. Le terme *aglait* (1) (motifs décoratifs à apposer sur un objet ou à incruster) permet de désigner, par glissement sémantique, les livres, la Bible ainsi que les caractères graphiques. La notion de signe est renforcée par le syntagme verbal *atuaqsivuuq* (il lit) qui signifiait jadis, dans son usage le plus courant, et signifie encore aujourd'hui : « il suit les traces sur la neige d'une personne, d'un animal ou d'un traîneau ». Cette association de l'empreinte au sol et de la marque sur le papier est intéressante. La trace au sol, si l'on accepte sa définition succincte, se compose d'un ensemble fini de signes, distancés, posés sur une surface uniforme et que seul le savoir, transmis oralement, rend intelligible. Nous pourrions définir les graphèmes en nous référant aux mêmes traits.

Cependant, tout comme les traces au sol se distinguent les unes des autres, les signes sur le papier, malgré leur similitude et leur récurrence, ne sauraient être confondus ; c'est ainsi que les Inuit utilisateurs du syllabaire considèrent la graphie alphabétique comme un « enchevêtrement », un « empilement » de signes aussi illisibles qu'une trace piétinée ou effacée par le vent :

- *qaliujaaqpait* : graphie latine d'utilisation courante.
Les graphèmes sont liés les uns aux autres.
Traduction littérale : « il fait à plusieurs reprises des chevauchements ; il empile de façon répétée les choses.
- *qaniujaaqpait* : syllabaire.
Les graphèmes sont juxtaposés.
Traduction littérale : « il avance à plusieurs reprises en faisant de petits sauts ».

S'opposent ici le désordre et l'ordre, l'illisibilité et la lisibilité. Le mode graphique alphabétique et le mode graphique syllabique, bien que perçus comme ayant une fonction identique (la communication), n'en ont pas moins des statuts différents.

(1) *Aglait* (pluriel de *aglaq*) désigne des motifs décoratifs ou des incrustations à ciseler, poser ou coudre sur une matière. Sans avoir perdu son sens premier, *aglait* permet de nommer les nouvelles expériences liées à l'écriture et au dessin sur papier : *aglapuq* (il écrit) ; *aglait* (les livres) ; *aglannguapuq* (il dessine).

Les affinités entre expériences anciennes et nouvelles (traces de pas, signes sur le papier), entre l'oral et l'écrit (dynamiques productives), n'excluent pas un rapport conflictuel, car il s'agit davantage d'activités cognitives voisines que d'homologies de tous les aspects ; les Inuit les plus âgés, non scolarisés, reconnaissent l'ascendant de la parole sur l'écrit et manifestent leur inquiétude devant la *faute*, l'erreur orthographique, ce piège sournois du mot fixé sur le papier.

Contrairement à la parole, l'écrit échappe à l'auto-correction spontanée, toujours possible dans une situation de communication interpersonnelle. Les gens âgés, reconnus pour leur maîtrise de la langue parlée, bien que sachant tous écrire, n'utilisent guère ou pas les diacritiques rendus obligatoires depuis 1976 et dont le mérite consiste à rendre compte, à la fois, des consonnes finales et du redoublement des voyelles⁽¹⁾. Les diacritiques facilitent la lecture et surtout permettent d'éviter les contre-sens. Mais, seuls certains jeunes, bien scolarisés, en dominent le maniement. Lorsque leurs activités ne les mettent pas quotidiennement au contact de l'écrit, l'usage des diacritiques devient irrégulier voire totalement absent, ainsi qu'en témoignent les courriers que je reçois.

Or, pour être à la hauteur du projet identitaire, le syllabaire ne saurait tolérer l'à-peu-près. Loin de n'être qu'une pâle copie de nos usages, il se veut le miroir dans lequel une culture originale et autonome se regarde. Mais il existe une distorsion entre les savoirs ; de plus, les compétences sont inégalement distribuées, car la technique acquise à l'école par les jeunes — l'écrit — n'est pas soutenue par un savoir total (connaissance de l'environnement, de son exploitation, de la littérature orale, etc.).

Les Aînés ne cachent pas leur crainte d'un débordement de l'écrit chez les jeunes leaders et cadres dont la culture se teinte d'occidentalisation. Mais ils considèrent que, malgré ces écueils, le syllabaire stimule et renforce la langue. Soulignons que la majorité des observateurs extérieurs partagent ce point de vue (Stairs, 1985 : 94) et

(1) Les diacritiques que l'auteur du syllabaire, le Révérend James Evans, avait imaginés mais qui n'ont pas été utilisés de façon suivie, sont ces petits signes (miniaturisations de graphèmes existants) qui, placés en exposants, permettent de rendre compte des consonnes finales. Le point ou le cercle au-dessus d'une voyelle marque son redoublement. Exemples : *inukituit* (à la manière des Inuit, langue inuit) ; *qaniujaaqpait* (syllabaire) :

Δ ᵂ ᵃ ᵄ ᵅ ᶜ ; ᵇ ᵈ ᵉ ᶜ ᵇ Δ ᶜ.

que, sur un total de cinquante-trois langues autochtones distinctes parlées au Canada, seules trois d'entre elles conservent d'excellentes chances de survie : les langues crie, ojibwa et inuit, c'est-à-dire des langues qui, toutes trois, ont fait l'objet d'une transcription en caractères syllabiques.

La pratique identitaire

Tout en refusant de céder à l'image de l'hétéro-culture — ce pernicieux amalgame de tradition évanescence et de modernisme superficiel —, les Inuit consolident les ponts qui relient l'oralité à l'écriture. Ce choix est dicté davantage par la conscience de l'urgence de se prémunir contre toute forme de déperdition linguistique et culturelle que par quelque courant idéologique.

Les *uqausilirijit* (ceux qui s'occupent de la langue), c'est-à-dire les membres des commissions linguistiques locales, appuient leur action sur une idée-force clairement exprimée au Nunavik :

« L'intérêt porté à la langue est intimement lié à celui que l'on porte à la culture. La proximité est telle que la langue est même ce qui est de plus important dans la culture d'un Inuk ». (*Proceedings of the Inuit Language Commission*, 1985 : 31) :

<i>taanna</i>	celui-là que nous avons évoqué ;
<i>uqausiliriniq</i>	langue/s'occuper de/le fait de (le fait de s'occuper de la langue que nous avons évoqué) ;
<i>piusiltuqallirinirmut</i>	coutume/ancienne/s'occuper/de/le fait de/marque casuelle allative (le fait de s'occuper de la culture ancienne) ;
<i>pituk/simallariimmat</i>	attaché (retenu) par un lien assez long/ est dans l'état de/vraiment/mode perfectif, 3ème pers. du sing. (est vraiment attaché à) ⁽¹⁾ ;
<i>tavvani/illari/tsiamat</i>	ici/être/vraiment/très/mode perfectif, 3ème pers. du sing. (c'est vraiment ici très près) ;
<i>amma/lu</i>	puis/et (et de plus) ;

(1) Le radical *pituk-* est intéressant car il est utilisé dans le contexte des déplacements en traîneau et de la chasse. Il permet de désigner le lien qui relie le traîneau aux chiens ainsi que celui qui relie le gibier capturé à l'homme. Langue et culture sont, selon cette métaphore, tout à fait indissociables. Leur réunion permet la progression (comme celle du traîneau) et la conservation (comme celle du gibier).

<i>tunngavi/gija/ullari/tsuni</i>	base/considérée/être/vraiment/mode concomitant, réfléchi, 3ème pers. du sing. (étant vraiment considéré lui-même comme la base) ;
<i>inulup</i>	Inuk/marqueur casuel relateur (génitif sing.) (de l'Inuk)
<i>piusi/nga/nut</i>	coutume (culture)/sa/marqueur casuel allatif sing. (pour sa culture) ;
<i>anginiqaal/rijal/tsuni</i>	grande/la plus/considérée/être/mode concomitant, réfléchi, 3ème pers. du sing. (étant considérée elle-même comme la plus importante) ;
<i>allaat</i>	même.

(Propos de Jaaji Qaqajuq reproduits en caractères syllabiques au début de cet article).

Forts du principe qui veut qu'une culture soit d'autant plus menacée que sa langue est méprisée (l'exemple des Amérindiens vivant à proximité des zones urbaines inquiètent les Inuit), les membres des commissions linguistiques, récemment formées au Nunavik, débattent des questions urgentes qui concernent autant la langue écrite que la langue orale, et les observations faites ou les propositions d'actions valent, le plus souvent, à la fois pour la pratique orale et pour la pratique écrite.

Voici un aperçu des thèmes traités.

Création de terminologies désignant les concepts et objets récemment introduits

Cette réflexion vise à limiter le nombre de termes d'emprunt. Peu nombreux à ce jour, du moins au Nunavik, ils sont néanmoins perçus comme une menace. De l'avis des Inuit attentifs, les enfants, pour ne citer qu'un exemple, considèrent actuellement que le mot *Honda* (marque de produits japonais) appartient à leur langue tant ces véhicules étrangers sont aujourd'hui bien intégrés à la vie quotidienne. L'emprunt linguistique est jugé grave puisqu'aucun obstacle de nature linguistique ne justifie ce recours. La structure agglutinante de la langue ainsi que le grand nombre et l'extrême mobilité des affixes permettent de créer, souvent sans difficulté, un terme original décrivant ce type de véhicule et d'une manière plus générale l'ensemble des objets ou notions récemment introduits (Dorais, 1978).

Dans les Territoires du Nord-Ouest, à Iqaluit, sur l'île de Baffin, se tiennent régulièrement des ateliers terminologiques suivis de la publication des travaux. L'un des derniers ouvrages (Utatnaq, 1989) comporte des listes lexicales de quelques milliers de mots sur des

sujets aussi divers que l'informatique, l'environnement, les ressources non renouvelables, la médecine, ou le droit. Le mot d'entrée est en langue anglaise et la traduction en caractères syllabiques. Ces études montrent à quel point la conscience de pouvoir travailler et réfléchir dans leur langue est vive chez les Inuit. Elles mèneront vraisemblablement à la reconnaissance d'une terminologie commune à l'ensemble de l'Arctique canadien dans le domaine de la dénomination des expériences non traditionnelles.

Officialisation des choronymes, toponymes et hydronymes traditionnels

Ce processus est bien engagé, notamment au Nunavik. Le retour aux dénominations traditionnelles rend caduques les appellations étrangères et témoigne de manière symbolique de la réappropriation du territoire par ses premiers utilisateurs. Un important répertoire, de plus de sept mille toponymes, vient d'être publié (Müller-Wille, 1988). Il est rédigé en caractères syllabiques et en langue anglaise.

Recours à la langue inuit dans l'ensemble des secteurs d'activité

Il s'agit d'élargir un usage encore réservé à certains secteurs (coopérative, école durant ses trois premières années, église, radio communautaire, séances du conseil de village) et de favoriser l'usage de la langue inuit dans les secteurs encore dominés par la langue seconde (courrier officiel, télévision, école secondaire). Dans ces derniers secteurs, l'inuttitut, sans être absent, reste une pratique minoritaire.

La question de l'officialisation de la langue inuit à l'échelle de l'Arctique canadien est actuellement débattue. En dépit de l'absence d'une reconnaissance officielle, la langue n'en a pas moins, dans l'usage, un statut voisin de celui d'une langue officielle (traduction de documents importants, assistance à la traduction simultanée dans tous les domaines, notamment ceux de la santé ou du droit).

Attention portée à l'appauvrissement lexical et syntaxique

Les jeunes Inuit sont ici visés. Écartés des terrains de chasse et de l'ensemble des activités traditionnelles par la scolarisation obligatoire, ils voient leur vocabulaire s'amenuiser et leur syntaxe s'appauvrir sous l'influence de leur langue seconde. En revanche,

beaucoup d'Aïnés, de l'avis de tous les Inuit, disposent de connaissances lexicales remarquables et maintient avec élégance et rigueur les règles internes à leur langue. Ces mêmes Aïnés font observer, pour ne citer qu'un exemple, qu'à la question adressée à un jeune chasseur occasionnel : « Par où es-tu passé ? », la réponse reste vague bien que la langue dispose d'un vaste système de déictiques permettant d'éviter les réponses évasives du type : « Par là ».

L'établissement d'un principe normatif sous-tend les remarques des Inuit âgés. Il s'agit de bien s'exprimer en utilisant au mieux les ressources de la langue telle qu'elle a été apprise, oralement, avant l'introduction du système scolaire.

Bien que l'étape du simple constat des actions à entreprendre ne soit pas encore totalement dépassée, des mesures sont prises tant au niveau des autorités scolaires (Commissions scolaires dirigées par des Inuit) qu'à celui, plus modeste, des villages. Diverses publications volent le jour : listes terminologiques sur des thèmes jugés pertinents, dictionnaires (1991), encyclopédies sur la vie traditionnelle (Taamusi Qumaq, 1988), manuels techniques concernant tout aussi bien la médecine traditionnelle (*Aanniasiutigijauvattuvniit* (Projet sur la médecine traditionnelle), 1983), que les techniques de chasse ou les techniques de survie en milieu froid. Toutes ces publications manifestent une attention particulière à la langue dans laquelle elles sont écrites et se veulent de ce fait doublement pédagogiques.

Reproduction imprimée et graphèmes peu contrastés

Les Inuit déplorent que des problèmes techniques freinent la pratique régulière de l'écriture et de la lecture. Le malaise se manifeste devant la page imprimée. Alors qu'il existe, depuis plusieurs années déjà, des sphères d'impression en caractères syllabiques conçues pour les machines à écrire électriques et qu'elles soient très largement utilisées, les lecteurs, pour leur part, ne sont pas satisfaits de la reproduction de certains graphèmes. Par exemple : *ri* et *ti*, à proximité l'un de l'autre, sont souvent confondus lorsqu'ils sont écrits à la main.

Ces questions techniques, visant une reproduction parfaite, sont souvent discutées parmi les Inuit et suivies de propositions. Au-delà de ces aspects, l'introduction des micro-ordinateurs donne une nouvelle dimension au syllabaire, car ces derniers permettent de convertir rapidement en caractères syllabiques tout texte inuit rédi-

gé en caractères latins, et vice versa. Cette technologie récente est un atout supplémentaire en faveur du syllabaire qui ne peut plus faire figure d'obstacle à la compréhension pour les non-utilisateurs et qui favorisera la diffusion rapide des documents.

Réintroduction des graphèmes rendus caduques depuis la révision du syllabaire et l'adoption de sa version officielle en 1976

Entre autres choix importants, la Commission linguistique de 1976 se prononça, d'une part, en faveur de l'usage obligatoire des diacritiques — mesure qui fit l'unanimité — et décida, d'autre part, de la suppression d'une série de graphèmes jugés redondants :

<i>ai</i> ,	< Δ	Ce choix heurta plusieurs Inuit habitués soit à lire, soit à utiliser ces graphèmes composés d'une consonne suivie de deux voyelles successives qu'ils doivent désormais représenter par un symbole bigraphe
<i>pai</i> ,	< Δ	
<i>tai</i> ,	ᑭ Δ	
<i>kai</i> ,	b Δ	
etc.		

Plusieurs d'entre eux disent ne pas avoir été consultés sur ce point particulier et souhaiteraient un assouplissement de la récente version officielle du syllabaire.

Cette critique, au-delà de l'attachement à une forme connue, utilisée et présente dans la Bible, traduit un malaise plus profond, lié à la forme extérieure du syllabaire que certains Inuit ont investi d'un tel poids symbolique que l'idée même de révision représente une menace pour une langue écrite encore fragile.

On devine quels problèmes poseront les questions plus vastes qui devront être résolues, tel l'établissement d'une langue écrite commune, comprise par la majorité des Inuit, qu'ils soient alaskiens, canadiens ou groenlandais — ce qui semble devenu nécessaire au moment où les rencontres à une échelle pan-inuit se multiplient. Une Iñupiaq de l'Alaska du nord, Edna Agheak MacLean (1979), a proposé l'établissement d'un système orthographique auxiliaire qui ne porterait pas préjudice aux usages locaux, et un organisme puissant et respecté, la Conférence Circumpolaire Inuit, s'est également prononcé en faveur de l'établissement d'une orthographe commune.

Bien évidemment, il s'agit ici d'uniformiser la transcription latine. Le syllabaire, réservé à une minorité d'Inuit canadiens, ne peut prétendre à l'élargissement de sa diffusion. Mais au-delà des questions de transcription se pose la grande question de la disparité dialectale et les Inuit de l'Arctique canadien sont, actuellement, fermement opposés à la domination d'un dialecte par un autre.

Conclusion

S'il est vrai qu'une langue comptant plus de 5 000 locuteurs (Foster, 1982 : 8) ne peut figurer sur la liste des langues menacées et dispose d'excellentes chances de survie, la langue inuit parlée par près de 80% des quelque 100 000 Inuit vivant en Sibérie, en Alaska, au Canada et au Groenland bénéficie d'une position enviable.

Toutefois, les Inuit canadiens, en dépit des bénéfices acquis grâce à leur ténacité et aux diverses politiques de soutien, ne cachent pas leur inquiétude et leur souci de demeurer vigilants. Des menaces de toute nature ont pesé et continuent de peser sur l'avenir de leur langue : hier, l'école unilingue anglaise ; aujourd'hui, le développement des médias en langue anglaise et plus modestement en langue française.

Face à ces défis constamment renouvelés, les Inuit entendent non seulement défendre leur droit à utiliser leur langue dans tous les secteurs d'activité et ramener à des proportions plus équitables l'usage de la langue seconde, mais encore convaincre leurs interlocuteurs canadiens qu'il est impossible de dissocier la question linguistique du vaste problème de leur statut à l'intérieur de la société canadienne.

Depuis 1970, date des premiers mouvements en faveur de la reconnaissance de leur spécificité culturelle, les Inuit n'ont cessé de répéter qu'ils formaient une société à part qui n'a de sens que par la triple alliance du territoire, de la langue et de la culture. Le mouvement Nunavut (notre terre), très actif depuis de nombreuses années, devrait obtenir, avant la fin de cette décennie, la reconnaissance, par autodétermination, d'un territoire inuit au sein de la Confédération

canadienne. La position inuit est cohérente, car il est certain que l'on ne peut soutenir artificiellement une langue géographiquement isolée que dans la mesure où existe une région arctique au statut politique sans équivoque.

Bibliographie

- DORAIS L.-J. (1978). — *Lexique analytique du vocabulaire inuit moderne au Québec-Labrador*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- DORAIS L.-J. (1990). — « The Canadian Inuit and their Language ». *Arctic Languages An Awakening*, Paris, Unesco, pp. 185-289.
- FOSTER M. K. (1982). — « Les Langues autochtones au Canada ». *Langue et Société*, Canada, Ministère des Approvisionnements et Services, 28 p. (trad. anglaise).
- IHARPER K. (1983). — « Writing Systems and Translations ». *Inuktitut Magazine*, sept. 1983, 104 p. (éd. en langue inuit avec transcription syllabique, en langue anglaise et en langue française).
- Inuktitut Magazine* (1984). — Arctic Quebec, Ottawa, Ministères des Affaires indiennes et du Nord Canada, fall 1984, 72 p. (éd. en langue inuit avec transcription syllabique et latine et en langue anglaise).
- MacLEAN E. A. (1979). — « The Need for and Feasibility of Planning for a Coordinated International Auxiliary Inuit Writing System ». In BASSE B. et JENSEN K. (eds.), *Eskimo Languages, Their Present-day Conditions*, Aarhus, Arkona, pp. 51-64.
- MULLER-WILLE L. (1987). — *Inuttitut nunait atingitta Katirsutauningit Nunavimmi (Kupaimmi, Kanatami). Répertoire toponymique inuit du Nunavik (Québec, Canada)*. En collaboration avec les Anciens Inuit du Nunavik et l'Institut culturel Avataq, Inukjuak, Institut culturel Avataq, 368 p.
- Proceedings of The Inuit Language Commission* (1985). — Inukjuak, Institut culturel Avataq, mai 1984, 133 p. (éd. en langue inuit avec transcription syllabique, en langue anglaise et en langue française).
- Projet sur la médecine traditionnelle* (1983). — Inujjuaq, Institut culturel, 39 p. (éd. en langue inuit avec transcription syllabique, en langue anglaise et en langue française).
- QUMAQ T. (1988). — *Sivullita piusituqangit (Les coutumes de nos ancêtres)*. Québec, B. Saladin d'Anglure, Univ. Laval, Association Inuksiutiit Katimajit Inc., 168 p. (Inuksiutiit allaniagait 5), transcription syllabique.
- QUMAQ T. (1991). — *Les véritables mots inuit, un dictionnaire des définitions en inuktitut du Nunavik (Québec arctique)*. Québec, Ass. Inuksiutiit katimajit Inc., Montréal, Inujjuaq, Institut culturel Avataq, 600 p. (rédigé en caractères syllabiques).

- STAIRS A. (1985). — « La viabilité des langues autochtones et le rôle de l'écrit : l'expérience de l'inuktitut au Nouveau-Québec ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XV, n° 3, pp. 93-95.
- THERRIEN M. (1989). — « Forme graphique et identité chez les Inuit de l'Arctique oriental canadien ». *l'Ethnographie*, n° 105, printemps 1989, tome 85, 1, pp. 71-88.
- THERRIEN M. (1990). — « Traces sur la neige, signes sur le papier. Significations de l'empreinte chez les Inuit Nunavimmiut ». *Journal de la Société des Américanistes*, LXXVI, pp. 33-53.
- UTATNAQ A. et al. (1989) . — *Interpreter Translator Word List Book*. Iqaluit, Arctic College Nunatta Campus, Northwest Territories, 99 p.



J ou H

ou comment écrire le maya ?

par Michel BOCCARA
Sociologue au CNRS

À Alfredo Barrera Vasquez⁽¹⁾

« Et si l'bon Dieu aime tant soit peu la langue maya
Au paradis tu t'plais sûr'ment mon vieux Alfred ».

Il existe une trentaine de langues mayas⁽²⁾ connues que l'on répartit ordinairement en dix groupes ⁽³⁾, parmi lesquels on trouve le groupe yucatèque, composé de quatre langues : le lacandon, le mopan, l'itza et le yucatèque — communément désigné comme maya, du nom de la famille tout entière. C'est cette dernière langue qui sera ici l'objet de mon propos.

Le yucatèque est parlé par environ 800 000 personnes⁽⁴⁾ dans les trois États du sud mexicain qui constituent la péninsule yucatèque :

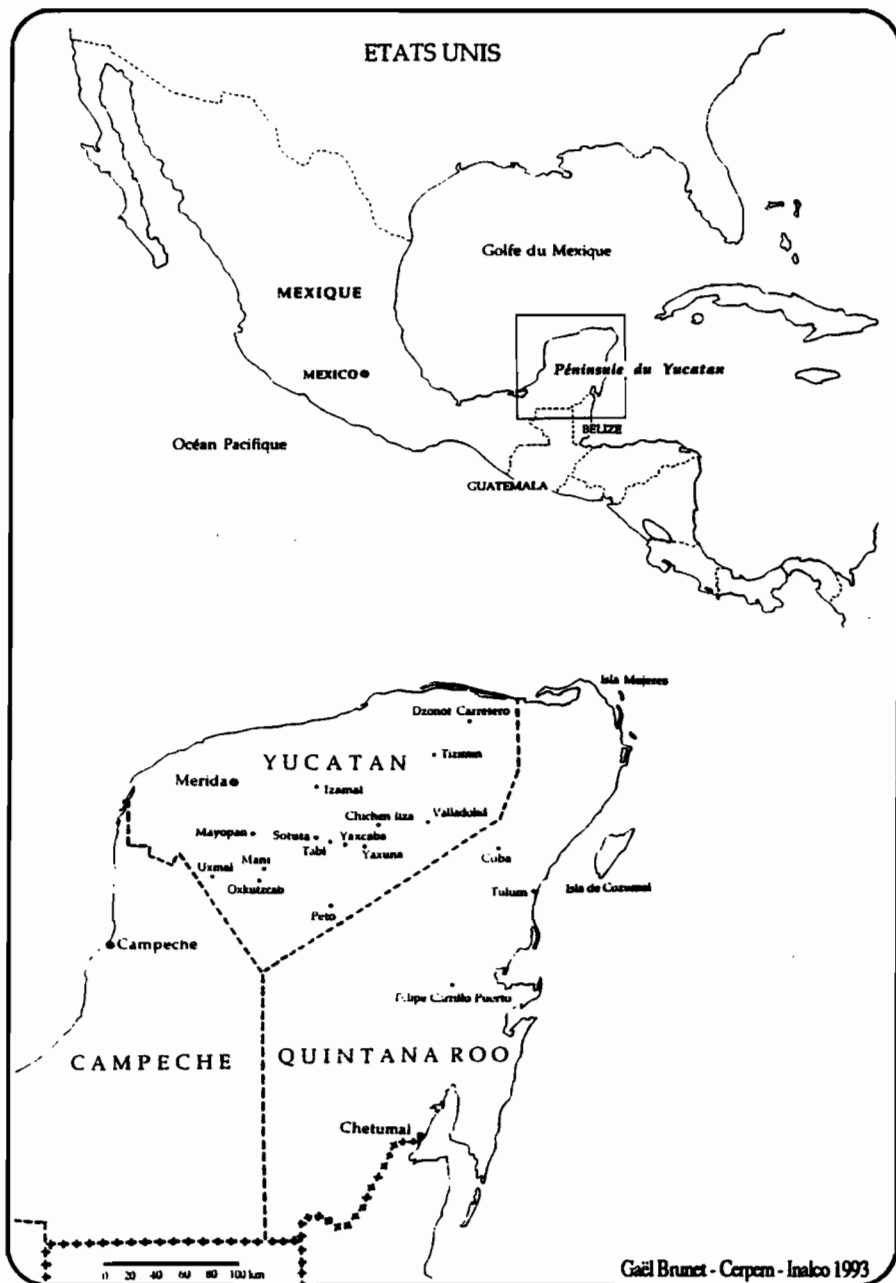
- (1) Rappelons que Alfredo Barrera Vasquez a été un des plus grands mayistes de ce siècle. Esprit encyclopédiste, comme tout maya qui se respecte, il a publié des ouvrages fondamentaux en linguistique, en botanique, en ethnologie... C'est sous son impulsion qu'a été menée à bien la tâche « impossible » du dictionnaire Cordemex : réunir en un seul volume la totalité des sources coloniales disponibles. Comme tous ceux qui ont étudié le Yucatan, je lui dois beaucoup, en particulier la voie du *tzimin* (le cheval-tapir).
- (2) Selon la tradition hispanique, qui est la plus suivie au Yucatan, le nom ou l'adjectif « maya » prend un s au pluriel — sans que le féminin soit distingué du masculin.
- (3) Ce chiffre est approximatif et varie suivant que l'on considère certains parlers comme des langues ou des dialectes. C'est le cas, par exemple, des langues du groupe yucatèque qui peuvent aussi être considérées comme des formes dialectales d'une même langue, le maya ou maya-lacandon.
- (4) Cette estimation est personnelle car il n'existe pas de chiffres fiables. Je suis parti d'une estimation de la population des trois États de la péninsule en 1990 et j'ai appliqué le coefficient suivant : Yucatan, 70% de la population parlant maya ; Campêche et Quintana Roo, 30%. On notera que la population parlant yucatèque est de loin la plus importante de la famille maya bien que certains auteurs proposent des estimations très fantaisistes.

le Campêche, le Quintana Roo et le Yucatan. On observe des différences régionales, mais celles-ci n'ont pas encore été bien décrites⁽¹⁾. Les sources contemporaines dont je ferai état correspondent au maya parlé dans la région centrale de l'État du Yucatan (cf carte).

La péninsule du Yucatan se caractérise par une situation assez générale de bilinguisme (maya et espagnol). À l'inverse de la situation que connaissent les autres langues mexicaines, le maya yucatèque est parlé par la majorité des habitants de la péninsule — surtout dans l'État du Yucatan, et y compris par la population non maya. Pour des raisons historiques particulières (cf. Boccara, 1990 : introduction et IIIe partie), les Mayas⁽²⁾ ne s'appellent pas indiens (*indios*) mais métis (*meztisos*) — les « vrais » métis recevant le nom de *dzul*, « personne de condition aisée » (cf. Boccara, 1989), ou encore celui de *catrine* ⁽³⁾.

Cette situation singulière explique pourquoi une bonne partie des discussions autour du système de transcription maya sont menées par des *dzules* qui appartiennent à la bourgeoisie régionale (fonctionnaires, commerçants, linguistes, professeurs, instituteurs). Il existe d'ailleurs une Académie de la langue maya qui a pour objectif de développer des recherches sur la langue. Cette académie a notamment commencé la rédaction d'un dictionnaire « dialectal » du maya yucatèque contemporain.

- (1) En l'absence d'études approfondies, il est encore difficile d'affirmer, comme le font certains auteurs, qu'il existe des dialectes du yucatèque parlés dans la péninsule. On notera cependant que les différences régionales sont nombreuses et portent à la fois sur la phonétique, le lexique, et la grammaire. Un dictionnaire du maya contemporain, en cours de rédaction par l'académie de langue maya, divise cependant le yucatèque en cinq groupes dialectaux, mais les résultats sont peu convaincants.
- (2) Ici encore, la notation du *s* au pluriel correspond à la tradition hispanique. Dans la tradition proprement maya, le pluriel impliquerait la forme de « Mayaob ».
- (3) Le terme espagnol *catrine* (féminin *catrina*) — dont le sens ibérique est « quelqu'un qui s'habille avec une affectation exagérée » — est employé pour une personne qui a quitté la condition de *meztizo*, terme qui rappelons-le désigne les Mayas. Devenir *catrine* (on dit aussi *encatrinarse*), c'est d'abord changer de vêtements, abandonner le costume traditionnel pour le costume urbain. Ce terme peut donc désigner des personnes vivant dans une communauté maya, parlant maya et dont la famille est maya mais qui ont adopté le costume urbain.



LES TROIS ÉTATS MEXICAINS DE LA PÉNINSULE DU YUCATAN

Histoire de l'écriture maya

Pour mieux comprendre quels sont les enjeux de l'écriture maya contemporaine, il est nécessaire de faire un détour historique, car les Mayas, à la différence des autres peuples de la région, possédaient une écriture avant la conquête espagnole.

Akab dz'ib [akab tsʔib] ou « l'écriture de la nuit ».

Un récit mythique raconte qu'un Maya, descendu dans le royaume souterrain, reçut du souverain de ce domaine un message sur l'avenir du monde. Personne ne put déchiffrer ce message, pas même les Américains.

1. « ALPHABET » GLYPHIQUE

Figúese su a, b, c:



De las letras que faltan carece esta lengua y tiene otras añadidas de la nuestra para otras cosas que las ha menester y ya no usan para nada de estos sus caracteres, especialmente la gente moza que ha aprendido los nuestros.

Fray Diego de Landa [1560] (1973) : 106 a choisi de reproduire quelques signes glyphiques faisant directement référence à des sons.

En effet, bien qu'on ait réalisé d'importants progrès, on ne peut toujours pas lire l'écriture glyphique des Mayas. Il est vraisemblable qu'elle était de nature mixte, idéographique et syllabique. Certains signes notaient peut-être même des phonèmes (cf. document 1).

On l'appelle l'écriture de la nuit ou l'écriture obscure, car elle est considérée comme une traduction humaine de l'écriture céleste dont le ciel étoilé et la peau du jaguar sont des expressions. Au moment de la conquête, elle était réservée aux usages religieux et notamment divinatoires. On raconte qu'au « mois de la grenouille »⁽¹⁾ les prêtres mayas aspergeaient d'eau pure les livres glyphiques avant de se livrer à des lectures augurales.

L'écriture maya permettait-elle de tout écrire ? ou était-elle un système très sophistiqué utilisé par les prêtres et les chamans pour interpréter les signes plutôt que pour les lire ? À moins que les Mayas n'aient perdu progressivement l'usage du système complet, ne conservant qu'une partie des glyphes pour des usages « obscurs ». Le comput du temps a suivi en tout cas une évolution analogue : les Mayas ont perdu le « long compte » et conservé le « compte court »⁽²⁾.

Avec l'arrivée des Espagnols, l'écriture glyphique s'obscurcit encore davantage et les frères franciscains, tout en traduisant quelques éléments de cette écriture (cf. document 1), mettent rapidement en place un système de transcription à l'aide des caractères latins qu'ils enseignent aux nobles mayas. Une lettre de 1567 (cf. document 2) nous permet de prendre connaissance de ce premier système.

Les premières transcriptions en écriture latine

On observe par exemple, dans ce document, l'utilisation du signe (ɔ) pour noter l'alvéolaire glottalisée [ts']. Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'il existait vraisemblablement un glyphe pour noter ce phonème. La glottale fricative est notée (h), alors que son équivalent espagnol, la célèbre jota, est notée (j). Pour les consonnes glottalisées, on observe une combinaison de la plupart des principes qui ont régi les différents systèmes de graphie jusqu'au XX^e siècle. La labiale sourde est notée par redoublement (pp), la labiale sonore l'est en ajoutant sur la lettre un signe diacritique (b̃), ce type de caractère

(1) Il s'agit de l'un des 18 mois de l'année lunaire des Mayas (Landa, [1560], 1973).

(2) Par « long compte », on entend le calcul d'un temps linéaire avec une origine fixe (telle notre origine chrétienne), et par « compte court » on vise le calcul d'un temps cyclique.

À côté des textes de scribes mayas, nous possédons également des dictionnaires, et notamment le remarquable dictionnaire de Motul (du nom de la ville où le manuscrit a été retrouvé) rédigé entre la fin du XVI^e et le début du XVII^e — les dates de 1581 et de 1602 figurent dans le manuscrit — (Hernandez, 1929). Le système de transcription du Motul est très proche de celui de la lettre de 1567 (cf. document 3). Cependant, pour les consonnes glottalisées, on notera une relative extension des « lettres blessées » : la dentale sourde se note (tʰ) mais la forme (th) demeure comme variante libre. La labiale sourde est toujours notée (pp) mais sa correspondante sonore n'est apparemment plus notée⁽¹⁾, ce qui serait un indice de la fragilité de sa glottalisation (cf infra). Enfin, la palatale est notée (çh) comme dans le document de 1567.

3. TABLEAU PHONOLOGIQUE DU MAYA-YUCATÈQUE

	Labiales	Dentales	Alvéolaires	Palatales	Vélares	Glottales
Occlusives sourdes	p	t			k	ʔ
Occlusives sonores	b					
Affriquées			ts	ch		
Glottalisées sourdes	p'	t'	ts'	ch'	k'	
Glottalisées sonores	(b)'					
Fricatives			s	x		h
Nasales	m		n			
Latérales			l			
vibrantes			r			
Semi-voyelles	w			t		

* La parenthèse indique que ce phonème n'appartient plus au maya yucatèque contemporain

(1) Il faudrait cependant consulter le manuscrit, car je n'ai eu à ma disposition que la transcription de J. M. Hernandez.

La situation contemporaine

Quelques remarques sur la phonétique et la phonologie

Les Mayas d'aujourd'hui ont donc hérité d'une riche tradition coloniale qui a vu cohabiter pendant plusieurs siècles des modes différents de transcription. Ces principes de transcription étaient pour la plupart déjà en place dès les premières décennies de l'époque coloniale. La grande stabilité des graphies coloniales, jusque dans les années 1920, s'explique notamment par la stabilité correspondante du système phonologique yucatèque. Deux phonèmes pourraient cependant avoir évolué. Il s'agit de la labiale sonore [b] et de la fricative [s].

— La labiale sonore

Moises Romero Castillo (1984), linguiste de langue maternelle yucatèque, propose l'analyse suivante : le [b] serait préglottalisé en début de mot, mais perdrait sa glottalisation en situation intervocalique (*op. cit.* : 10). Il n'y aurait donc pas deux phonèmes mais un seul, avec deux réalisations phonétiques différentes suivant le contexte. Il ne serait donc pas nécessaire d'introduire un nouveau signe pour le noter. Or, nous avons vu que dans le document de 1567 apparaît par deux fois un [b] glottalisé, dans un contexte qui n'est pas intervocalique ; ces occurrences concernent le suffixe [obʔ] noté (ob̃), marque du pluriel des substantifs nominaux. Cette notation n'est pas toujours cohérente puisque on a aussi des formes (ob) sans glottalisation. Aujourd'hui, on observe plusieurs formes de ce suffixe : [oʔob], [oʔb], voire [oʔ]. Dans tous ces cas, la glottalisation a reculé sur la voyelle. Cependant, ces occurrences ne sont pas suffisantes pour conclure à l'existence de ce phonème au début de la colonie. Il faudrait disposer d'autres documents pour vérifier la pertinence de cette notation.

— Les alvéolaires fricatives

Pour ce phonème, la situation est plus claire. Il apparaît qu'au début de la conquête ont coexisté trois alvéolaires phonétiquement très proches. En effet, le document de 1567 distingue soigneusement l'alvéolaire fricative espagnole — notée (s) dans les mots espagnols utilisés dans les textes mayas (*frailles, doctrinas...*) — et l'alvéolaire maya de réalisation voisine — notée (ç) et apparaissant dans les termes mayas ainsi que, déjà, dans quelques termes espagnols dont la prononciation s'est mayisée (comme *provincial*, dont on notera le

suffixe maya *il*). Mais un fait semble avoir jusqu'ici échappé aux différents analystes de l'écriture coloniale (cf. document 4) : on observe aussi la graphie (z) dans le terme maya de *vokez* [wokes].

4. ALPHABETS UTILISÉS PAR DIFFÉRENTES AUTORITÉS

	Tozzer	Gates M.S.	Palma y Palma, 1901	Zavala, 1896	Soler, 1887	Stoll, 1884	Dinton, 1882	de Homy, 1875	Herndt, 1869	Pérez, 1866-1877	Brasseur, 1864	Pimentel, 1862-1865	San Francisco Dictionary	Motul Dictionary	Beltrán, 1746	San Buenaventura, 1684	Coronel, 1620
a, ã	a	a	a	a	a	a	a	a, a	ã, ã	a, a	a	a	a	a	a, a	a	a
al	ei[?]
b	b	b	b	b	b	b	b	b	b	b	b	b	b	b	b	b	b
k	c	c	c	c	c	c	c	c	k	c	c	c	c	c	c	c	c
					k	k											
					ch	ch	ch	tx		ch	ch	ch	ch	ch	ch'	ch	ch
ts	ch	ch	ch	ts'	ch	ch	ch	tx		ch	ch	ch	ch	ch	ch'	ch	ch
ts'	ch'	ch	ch	chh	ch	ch	ch'	tx		ch	gh	ch	ch	ch	ch	ch	ch
ê, e	e	e	[e]	e	e	e	e	ê, ê		e, e	e	e	e	e	e'	e	e
H	j	h'	h	..
h	h	h	h	h	j	h	h	h	h	h	h	h	h	h	h	h	h
																j	j
i, l	l	l	l	l	l	l	l	î, î	l, l	l	l	l	l	l	l	l	l
					c'	c'	k	k'	k'	k	k	k	k	k	k	k	k
q	k	k	k	k'	k'	k	k'	k'	k	k	k	k	k	k	k	k	k
l	l	l	l	l	l	l	l	l	l	l	l	l	l	l	l	l	l
m	m	m	m	m	m	m	m	m	m	m	m	m	m	m	m	m	m
n	n	n	n	n	n	n	n	n	n	n	n	n	n	n	n	n	n
o	o	o	o	o	o	o	o	ô, ô	o	o	o	o	o	o	o	o	o
p	p	p	p	p	p	p	p	p	p	p	p	p	p	p	p	p	p
												p					
p'	p'	p	p	pp	pp	pp	p'	p	pp	pp	pp	pp	pp	pp	pp	pp	pp
s	s	z	[z]	s	s	z	z	s	z	z	z	z	z	ç	z	ç	ç
š	x	x	x	š	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
t	t	t	t	t	t	t	t	t	t	t	t	t	t	t	t	t	t
t'	t'	dt	th	th	tt	th	t'	t	th	th	th	th	th	th	th	th	th
ç	tz	tz	tz	tz	tz	tz	tz	ts	tz	tz	tz	tz	tz	tz	tz	tz	tz
ç'	tz'	ç	ç	ç	tz'	ç	ç	ts	ç	ç	ç	ç	ç	ç	ç	ç	ç
û, u	u	u	u	u	u	u	u	û, û	u, u	u, u	u	u	u	u	u	u	u
..	v	v	v	v	..
w
y	y	y	y	y	y	y	y	y	y	y	y	y	y	y	y	y	y

(Tozzer, 1921 : 21)

On pourrait penser qu'il s'agit d'une coquille, mais l'étude du dictionnaire de Motul révèle que si l'alvéolaire dominante est bien notée (c), on trouve quelques centaines de mots — ce qui exclut toute coquille — où elle est notée (z).

La situation semble donc être la suivante : il a existé, à l'époque coloniale, deux alvéolaires mayas distinctes mais voisines de l'alvéolaire fricative espagnole notée (s)⁽¹⁾. Dans une étape suivante, le phonème espagnol s'est fondu avec un des phonèmes mayas et a alors été noté (s), mais l'autre est demeuré avec la notation (z). Puis, à une époque qui reste à déterminer, il n'est plus resté qu'une alvéolaire fricative (mais peut-être pourrait-on découvrir des variantes phonétiques régionales ?) notée (z) ou (s) .

— L'occlusion glottale.

Elle a souvent été mal notée et il s'agit aujourd'hui de la restituer. En règle générale, nous avons vu que les consonnes glottalisées étaient notées par des signes distincts, comprenant souvent des éléments diacritiques : c'est le cas des lettres dites « blessées ». En revanche, on ne notait pas l'occlusion glottale lorsque celle-ci représentait un phonème. Aujourd'hui, on observe deux traditions : la première, majoritaire, consiste à noter l'occlusion glottale par le signe diacritique ('), ce qui, nous allons le voir, pose le problème de la généralisation de ce système aux consonnes glottalisées ; la seconde, sous l'influence des linguistes américains, note l'occlusion glottale par le signe (?), employé dans l'Alphabet Phonétique International. Je signalerai une troisième possibilité, trouvée dans un texte écrit par un chaman, qui consiste à noter l'occlusion glottale par la lettre (e), le contexte empêchant la confusion avec le son vocalique⁽²⁾.

— La longueur des voyelles et la tonalité.

Dans le yucatèque contemporain, il existe pour chaque voyelle deux valeurs, une courte et une longue. Une troisième réalisation, dite glottalisée, est possible : suivant les linguistes, elle est considérée comme un seul phonème ou comme trois phonèmes (voyelle + occlusion glottale + duplication de la première voyelle (Romero C., *op. cit.* : 12).

(1) En Espagnol, la situation est également complexe puisqu'il y a deux notations possibles de l'alvéolaire fricative : (s) et (z). Ces deux notations correspondaient-elles à deux phonèmes distincts aujourd'hui fondus en un ?

(2) Pour la transcription et la traduction de ce texte, cf. Boccara (1985).

Ces valeurs ne sont pas toujours bien distinguées dans les sources coloniales. Quant aux écrivains mayas, ils notent souvent la voyelle par une duplication éventuellement assortie d'un signe diacritique (par exemple *teēch* [teetʃ], « toi »), qui peut aussi indiquer une glottalisation intervocalique (par exemple : *luūsik* [luʔusik], « tomber ») — suivant en cela la tradition coloniale.

Le problème des tons est plus délicat. En effet, s'il y a trois tons en yucatèque (montant, descendant et neutre), ceux-ci n'affectent que des phonèmes bien déterminés : les voyelles longues. De plus on observe un grand nombre de variations dialectales et idiolectales, qui rendent difficile leur notation. C'est pourquoi les tons ont été relativement ignorés dans les systèmes de transcription coloniale. Le fait que l'accentuation porte également sur la voyelle longue a parfois entraîné (dans le Motul par exemple), une notation des tons confondue avec l'accent. Aujourd'hui, sous l'influence des linguistes américains⁽¹⁾, on observe une tendance à noter à nouveau ces tons dans les alphabets proposés par les institutions.

Malgré toutes ces difficultés, les modes de transcriptions inventés au début de la colonie ont parfaitement joué leur rôle ; ils ont été adoptés par les Mayas comme par les Espagnols. Le problème de leur unification ne s'est posé qu'au XX^e siècle, avec le développement du centralisme et de l'intervention de l'État.

L'unification du système de transcription

Cette question émerge avec le développement du système éducatif : l'État se doit alors de diffuser des textes en maya. Domingo Dzul Poot évoque la mise au point, en 1945-1947, d'un système de transcription utilisé dans une campagne d'alphabétisation (Romero C., *op. cit.* : 28-29). Le problème apparaît à nouveau lors de la rédaction du gigantesque dictionnaire *Cordemex* (du nom de l'entreprise qui l'édite) sous la direction de Alfredo Barrera Vasquez. Les phonèmes qui font alors difficulté sont ceux pour lesquels il existe plusieurs traditions de notation (cf. document 2). Il s'agit de toutes les consonnes glottalisées et des lettres pour lesquelles la graphie espagnole et la graphie latine sont différentes : la glottale fricative, notée (j) ou (h), et l'alvéolaire fricative notée (s) ou (z) — et, à l'époque coloniale, (s),

(1) Mac Quown analyse trois tons et 15 réalisations vocaliques possibles. Suivant M. Romero C. (*op. cit.* : 12), l'analyse phonologique réduit ces 15 réalisations à 4, les autres apparaissant comme des variantes phonétiques et morphophonémiques.

(z) ou (c). Une consonne fait exception : la rétroflexe fricative (x). En effet, la tradition coloniale a tout naturellement suivi la graphie espagnole de l'époque, réservant le (ch) pour la rétroflexe affriquée [tʃ]. Cette solution économique s'est imposée sans discussion jusqu'à nos jours.

En résumé, on voit donc s'affronter trois « traditions » : la tradition coloniale, la tradition espagnole et la tradition linguistique.

— La tradition coloniale

Les tenants de cette tradition sont partisans de la reprendre lorsqu'elle se justifie — dans la mesure où elle est connue de la population contemporaine. C'est ainsi que, pour choisir entre les différentes graphies qui vont jusqu'à quatre pour certains phonèmes, ils prennent comme référent les toponymes et les noms de familles dont la graphie est uniformisée et connue de tous.

TABLEAU 1. LA TRADITION COLONIALE POUR LES NOMS PROPRES⁽¹⁾

				[k]
				C
		[ts]		
		TZ		
[p']	[t]	[dz]	[ts']	[k']
(PP)	(TT)	DZ	CHH	K
		[s]		[h]
		Z		H

Légende : entre parenthèses figurent les phonèmes qui ne sont pas ou plus notés dans les noms propres

On notera toutefois que cette graphie a déjà été modifiée sous la pression de l'évolution des caractères d'imprimerie entraînant la disparition notamment du (c) et des lettres blessées. En suivant ce principe, il subsiste cependant deux difficultés : la labiale sourde glottalisée (p') et la palatale glottalisée (ch')⁽²⁾. Mais aucun système n'est absolument colonial, et les plus « absolutistes » emploient

(1) Dans ce tableau ainsi que dans les trois suivants, figurent uniquement les phonèmes pour lesquels la graphie pose problème.

(2) En effet, ces deux phonèmes ont disparu des toponymes. Il aurait pourtant été possible de les noter en redoublant une lettre : (pp) et (chh).

néanmoins le signe diacritique (') pour noter certaines consonnes glottalisées. Le débat se cristallise alors autour de la notation des vélares (c,k) ou (k, k') ou bien de l'alvéolaire glottalisée (dz)⁽¹⁾ ou (ts').

— La tradition espagnole

Les tenants de cette tradition proposent d'utiliser à chaque fois que possible le même signe pour noter un son maya ou un son espagnol, même si la prononciation diffère d'une langue à l'autre. Ils fondent leurs arguments sur la situation de bilinguisme généralisé et sur la nécessité d'écrire les deux langues avec le même alphabet.

TABLEAU 2 : LA TRADITION ESPAGNOLE

				C
		TZ		
PP	TT	DZ	CHH	Q
		S		J
			(sans signes diacritiques)	

Ce choix implique de ne pas tenir compte des traditions mayas d'écriture des toponymes, notamment pour le (j) préféré au (h). Dans certains cas, il permet cependant de conserver des graphies coloniales, comme (dz) au lieu de (ts'). Pour les vélares, il oblige à utiliser la paire (c), (q), solution difficilement défendable, car à l'époque coloniale le (q) était utilisé en doublet avec (c) pour noter la forme non glottalisée. Ces difficultés expliquent que, dans la pratique, personne ne propose un alphabet purement espagnol.

— La tradition linguistique ou « scientifique »

Cette tradition, plus récente, s'appuie sur les résultats de l'analyse phonologique moderne et propose de noter précisément chaque phonème en utilisant des signes diacritiques lorsque c'est nécessaire. Rappelons que cette tradition existait déjà à l'époque coloniale, avec les lettres blessées, et qu'elle a été éliminée sous la pression de l'évo-

(1) L'introduction de ce digramme est récente — elle date vraisemblablement des années 1920 — et vise à suppléer le caractère (ɔ) qui devient rare dans les imprimeries. Bien qu'il paraisse absurde à A. Barrera, entre autres, il s'est imposé dans les noms propres et est largement adopté par les écrivains populaires.

lution des caractères d'imprimerie. Il existe deux variantes de cette tradition. Une variante dure, qui propose tout simplement l'utilisation d'un alphabet linguistique, et une variante souple, qui accepte quelques accommodements, en particulier la notation de la glottalisation (ou du phonème occlusion glottale) par le signe ('), et le recours à la tradition coloniale pour éviter l'emploi de signes diacritiques n'existant pas dans l'imprimerie classique : ainsi on notera [tʃ] par (ch) et [ʃ] par (x).

Dans la pratique, on assiste à une combinaison de ces trois traditions dont les tenants acceptent, chacun, des compromis — c'est le cas du (x), accepté par tout le monde — mais choisissent tel ou tel phonème comme cheval de bataille (l'option (j) ou (h), (dz) ou (ts')). Voyons quelques exemples de ces luttes et de leurs enjeux, à partir des alphabets proposés par différentes institutions et de ceux utilisés par des paysans mayas.

Les enjeux d'une transcription

La discussion dans les institutions

L'exigence d'un alphabet unifié est récente et elle ne s'est pas véritablement imposée. On note toujours une grande diversité de graphies, y compris dans les écrits institutionnels. Lors de la dernière décennie, on a assisté à deux tentatives de parvenir à un alphabet unifié.

La première a été menée, le 19 mai 1981, par le Département de cultures populaires du Yucatan — département fédéral, créé pour former des « techniciens de la culture populaire » chargés de développer et de diffuser la culture des différentes ethnies. Une des réalisations de ce département étant l'édition de textes bilingues, il était nécessaire de choisir un alphabet. Le département, dirigé à l'époque par un Maya, José Tec Poot⁽¹⁾, a profité de cette occasion pour proposer

(1) Je voudrais dire quelques mots sur José Tec Poot, tragiquement disparu dans le tremblement de terre de Mexico en 1985. Il s'agit d'un véritable intellectuel maya, héritier des grands *chilam* de la conquête et combinant harmonieusement pensée mythique et pensée scientifique dans sa pratique quotidienne. Professeur de maya à l'Université de Mérida, il a publié de nombreux articles, dont un que nous avons écrit ensemble (Bocara et Tec Poot, 1980).

d'adopter un alphabet unifié. Les arguments avancés en faveur de cette unification se fondaient sur la difficulté qu'entraînait la diversité des alphabets existants pour l'élaboration et la diffusion d'une littérature populaire (cf. Romero C., *op. cit.* : annexe 2).

Les décisions prises au cours de cette réunion consacraient en fait l'abandon presque complet de la tradition coloniale. La généralisation du signe diacritique (') pour noter les phonèmes glottalisés n'épargnait que le (dz), en raison de son utilisation dans les noms propres. Le (j) remplaçait le (h) et le (s) le (z), en raison de leur emploi « dans les milieux éducatifs » et « dans les écoles » (*ibid.* : 20), à l'exception du phonème (ts) que l'on continuait à noter (tz), pour les mêmes raisons que pour le (dz). On conservait également l'emploi du (h) dans les noms propres. Seul le (x) préservait sa valeur en raison de son emploi dans « l'écriture de l'espagnol yucatèque » (*ibid.*).

Bien que, sur vingt membres présents à cette réunion, il y eût dix Mayas, la tradition espagnole a été acceptée dans son ensemble, sans doute parce que des arguments phonologiques l'étaient. Or, dans le même temps, la tradition maya d'écriture — d'ailleurs encore en vigueur aujourd'hui — continuait d'utiliser le (h) et le (z). Qui plus est, l'usage des signes diacritiques était loin de s'imposer y compris pour des phonèmes comme le [pʔ] et le [tʔ]. Dans leur effort pour uniformiser l'alphabet, les institutions yucatèques se situaient donc en rupture avec l'usage populaire — une position plutôt gênante quand l'objectif visé était une meilleure communication.

Cependant, cet alphabet uniformisé n'a pas été respecté, et trois ans plus tard, le 22 août 1984, la même question a suscité la tenue d'une nouvelle réunion, à l'occasion d'un programme gouvernemental nécessitant l'édition de textes bilingues. Il s'agissait du programme d'alphabétisation indigène lancé par l'Institut National pour l'Éducation des Adultes. Au nombre de vingt et un et appartenant à sept institutions différentes, les participants à cette réunion y ont d'abord proposé trois alphabets ; ils se sont ensuite mis d'accord sur un alphabet unique, mais destiné au seul programme d'alphabétisation des adultes. Bien que plusieurs d'entre eux aient souhaité parvenir à un alphabet unifié dont l'emploi prévaudrait au moins au niveau institutionnel, l'acte finalement rédigé s'est donc limité à un usage plus réaliste.

Les documents dont nous disposons sur cette réunion permettent de préciser ces tendances.

On constate qu'y était à nouveau prônée la quasi-disparition de la tradition coloniale. L'un des alphabets reprenait celui adopté en 1981, les deux autres proposant des modifications portant sur les seuls phonèmes qui avaient trouvé grâce en 1981 : la paire (tz)/(dz) était notée (ts)/(ts'). Un de ces deux alphabets proposait cependant de conserver le (h) au lieu du (j).

L'alphabet adopté était celui qu'avait proposé le Département d'éducation indigène de la SEP (Éducation nationale). Son système effaçait la tradition coloniale. L'acte final de la réunion, signé par tous les participants, précisait qu'il était nécessaire « que l'alphabet proposé utilise le plus grand nombre de graphies qui représentent des formes semblables en maya comme en espagnol, cela de manière à faciliter l'enseignement de l'espagnol comme seconde langue » (*ibid.* : annexe 1). En clair, dans tous les cas on remplaçait les graphies mayas issues de la tradition coloniale par des graphies espagnoles, à l'exception du (x) car il continuait d'être utilisé pour la notation de l'espagnol yucatèque.

TABLEAU 3 : ALPHABET ADOPTÉ LORS DE LA RÉUNION DU
22 AOÛT 1984

				K	'
		TS			
P'	T'	TS'	CH'	K'	
		S			J

Lorsque, cependant, les sons correspondants n'existaient pas en espagnol, c'est-à-dire essentiellement pour les consonnes glottalisées et l'occlusion glottale, on utilisait des notations dérivés de l'Alphabet Phonétique International. La glottalisation était notée à l'aide du signe diacritique (').

Le débat le plus vif eut lieu sur le remplacement de la paire (tz)/(dz) par (ts)/(ts'). L'acte explique en détail que, le (z) et le (d) n'existant

plus de manière isolée dans le système de transcription proposé, ce serait « rompre avec le système graphique de l'alphabet que de les maintenir en digrammes » (*ibid.*). Les défenseurs du (tz)/(dz), eux, s'appuyaient sur l'argument des noms de familles et des toponymes. Cet argument n'était toutefois pas utilisé pour les autres graphies comme le (z) et le (h).

Notons qu'entre la réunion de 1981 et celle de 1984, les participants mayas ont diminué de moitié, les institutions se coupant ainsi encore davantage de l'usage populaire. Quelques-uns ont cependant ressenti le besoin de parler des centaines de milliers de locuteurs mayas qui n'étaient pas représentés à cette réunion. Ainsi, José Tec Poot a souligné que l'on devait « prendre en compte les connaissances du peuple comme point de départ » et que « la création d'un autre alphabet [...] ne [devait] pas être une entreprise purement linguistique [...] mais également une production du peuple » (*ibid.* : 21). Cela resta un vœu pieux : l'alphabet adopté relevait d'une démarche exactement inverse. D'autres intervenants ont évoqué la place éventuelle des paysans mayas dans une telle entreprise, pour récuser aussitôt cet argument, car « seul un nombre limité d'entre eux écrit la langue [...] et ce sont donc les institutions promotrices de l'écriture maya qui doivent arriver à un accord » (*ibid.* : 22)). On se demande justement pourquoi ne pas avoir fait appel à ces gens du peuple qui écrivent la langue, même s'ils sont en nombre limité⁽¹⁾.

Fort heureusement, les programmes gouvernementaux ont relativement peu d'influence sur la pratique littéraire des paysans mayas et ceux-ci continuent d'utiliser leurs connaissances traditionnelles. Nous allons voir, avec l'étude de l'alphabet utilisé par un de ces « écrivains populaires », que leurs solutions viennent enrichir la tradition graphique coloniale, en proposant des solutions inédites aux problèmes posés par la transcription des sons mayas n'existant pas en espagnol.

(1) J'ai souvent rencontré, lors de mes séjours dans les communautés mayas, des paysans qui savaient écrire. Ils le font alors le plus souvent dans les deux langues. Comme autrefois au temps de l'écriture obscure, les chamans ont souvent des cahiers où ils notent leurs chants, parfois accompagnés de la *tonada*, c'est-à-dire d'une notation musicale de l'air sur lequel on doit chanter les paroles. Lors des cérémonies agricoles, ils tiennent un compte écrit rigoureux des recettes et des dépenses, ils écrivent aussi le *xok kgin*, ou compte des jours (en espagnol : *cabanuelas*). On le voit, l'écriture est intégrée dans la vie quotidienne et notamment rituelle : elle est traditionnelle, comme la parole.

L'exemple offert par Mario Ewan, écrivain populaire maya.

TABLEAU 4 : ALPHABET DE MARIO EWAN

			C	
			K ou G ou qu	
	TĎ		GG	
P̄B		TZ	K̄G	
PB	TH		KG	J ou H
PP			K̄H ou KH	

Pour la glottale fricative (h), Mario Ewan, qui écrit par ailleurs parfaitement l'espagnol, utilise aussi bien le (j) que le (h)⁽¹⁾. Il préfère noter l'alvéolaire fricative par (s), mais il emploie aussi parfois le (z), et montre à la fois une grande souplesse et une préférence pour la graphie espagnole.

Pour le deuxième groupe de graphies problématiques, ses solutions ne figurent dans aucun des documents coloniaux connus, soit qu'il se réfère à une tradition graphique indigène qui ne nous serait pas parvenue, soit qu'il ait proposé ces solutions après s'être livré à une analyse phonologique personnelle⁽²⁾. En effet, s'il conserve le (dz), il propose de noter le p glottalisé par (p̄b) et parfois (b̄p) et le k glottalisé par (k̄g). Pour faire bonne mesure, il adjoint à ces digrammes un petit signe diacritique (-) au-dessus et entre les deux lettres. On notera que cette solution n'est pas sans analogie structurale avec l'emploi des lettres blessées qui inscrivait ce signe dans le corps de la lettre.

La logique suivie par Mario Ewan est claire : pour noter la consonne glottalisée, il choisit un digramme comprenant la graphie de la même consonne non glottalisée et la graphie de la consonne sonore de même articulation. Or, ce type de notation existait dans l'alphabet colonial, mais il était employé pour le t glottalisé, noté (dt), et,

(1) Je n'ai pas pu trouver la logique phonologique de ces variantes qui semblent donc fonctionner comme des variantes libres.

(2) J'approfondirai ces questions lors de mon prochain séjour.

dans une moindre mesure pour le ts glottalisé noté (dz). Mario Ewan le généralise en l'employant pour deux autres consonnes. L'avantage de ce système saute aux yeux : il évite l'utilisation unique des diacritiques pour noter les consonnes glottalisées. Il réserve le diacritique (') pour la notation de l'occlusion glottale lorsqu'elle apparaît comme phonème à part entière.

L'alphabet utilisé par un autre écrivain⁽¹⁾ permet de préciser ces apports. Dans ce second alphabet, le t glottalisé est noté (dt) ou (td), donc en suivant la logique décrite ci-dessus. Mais le k glottalisé est noté (k), tandis que la consonne non glottalisé est représentée, suivant la tradition coloniale, par (c) ou (qu), voire même (k) — la distinction entre (k) et (k') n'étant alors plus présente. Rappelons également la possible notation de l'occlusion glottale par la voyelle (e). On retrouve bien la tendance à ne pas utiliser de diacritiques et à noter les phonèmes par des lettres ou des digrammes.

En résumé, l'alphabet de Mario Ewan combine heureusement trois caractères :

- le respect de la tradition et le refus d'employer les signes diacritiques séparément ;
- l'introduction de graphies espagnoles, le (s) et le (j) ;
- une tendance à respecter le principe de la représentation de chaque phonème par un signe distinct, associée à un emploi fréquent de variantes libres, (j) ou (h), (k) ou (g). Ce grand nombre de variantes libres témoigne de l'histoire de la graphie depuis la période coloniale. Il démontre qu'un système complètement unifié n'est pas indispensable.

Pour clore, voici la reproduction d'un manuscrit de Mario Ewan : chanson écrite sur le tremblement de terre survenu à Mexico, le 19 septembre 1985. Ma traduction tente de respecter le rythme maya : chaque ligne du texte de M. Ewan est divisée en deux vers, conformément à la ponctuation de l'original, à l'exception de l'avant dernière ligne que l'auteur a divisée en trois. Ces lignes sont assemblées par quatre, en forme de strophes délimitées par des lignes.

Ce texte est écrit dans un maya puriste : seuls dix neuf (*diezy-nueve*) septembre (*septiembre*) et Dieu (*Dios*) sont hispanisés tandis que l'année 1985 est en chiffres. Le style de ce poète s'inspire de celui des textes préhispaniques tels qu'il a été décelé dans certains textes

(1) Il s'agit du chaman de Sotuta que j'ai déjà cité, mais dont je ne connais malheureusement pas le nom. Le document manuscrit m'a été communiqué par José Tec Poot.

glyphiques : parallélisme systématique (reprise du même vers avec changement d'un élément) ; répétition d'un fragment de vers ou d'un vers entier. À travers ce poème chanté, Mario Ewan nous introduit aux rapports de l'oral et de l'écrit : il lie dire et écrire dans la formulation parallèle des troisième et quatrième vers de la strophe III qui les met en opposition sémantique et rythmique. Dans les deux derniers vers, il confère à l'écrit une valeur d'apaisement de la souffrance, et lui fait jouer un rôle éthique analogue au témoignage humaniste de l'historien qui permet de ne pas oublier l'événement. Le travail social du deuil passe paradoxalement par le rappel écrit du passé.

Ainsi, Mario Ewan suit la grande tradition des Chelems mayas, véritables prophètes-historiens de leur époque.

IN PBEEL KIN TI DIEZYNUVEE. TI U YUHI SEPTIEMBRE TUN XÁI
 U JABI 1900,5 TUN XÁN. TUTITUBA TUN U LUMI. MEXICO. TUBAPAC
 YAPACH DIAKOB TUN BIN KIMI. YABOVE CHEN MUGYANIVÁ BIN.
 YAPACH KOLÉL BIN KU YOELI. MUN VILIK U PALALOB. **BIN.**
 YAPACH WIMIK BIN KU YOELI. MUN VILIK U YATHAC ACH.
 YAPACH PALAL BIN KU YOELI. MUN VILIK U YATHAC BIN KIM.
 YAPACH. YAPACH TUN YAKI. BEY TUN PBATIK MEXICO XÁN.
 TAK TUN VEVE TAN YAHOLTIK. BAK TUN HUCHTI. K-ETLAGILOB XÁN.
 TUMEN TAN HUYIK U YALAL. BEY TUN ILIK. U OZIBIL TUN XÁN.
 IÉ BIX HOJELTRÉ BEY HÁLIK. BEY TUN XÁN KGAOLMI TUN XÁN.
 YAPACH WIMIK TUN TU PENTAN. U NON KAJIL. HIM KAJAL TUN XÁN.
 YAPACH WIMIK TUN BIN. BINI. TI TU LAKÉ. LUMI BIN XÁN.
 YAPÉ BIN XÁN TAK ESPAÇA. YAPÉ TI U LAKÉ LUMI BINI.
 YACH TUN JAH. YOLOB. BAK HUCHTI. TI MEXICO. TUN XÁN.
 YAN XANÉ MATUN BIN SUTKI. MIX BIRGIN BIN. SUN AKOB XÁN.
 JHALACH WINKI LE LUMI. TUN TUKLIK. BAK KU YUCHU XÁN.
 TUN TUKLIK. YABIN KAPANTAK. U SUTIK. BIX TUN KACH ANIH.
 U RAJILÉ. UCHAK WÁ JEÉLE. U KUXTALILOBÉ MIX BIRGIN.
 TUMEN. LELOÉ BIN TUN SÚMAR. CHEN YETEL U PANTALIL DIOS.
 IN KU TUKLAL WA BIN HUCHKÉ. DZOKU YUCHU U JAJIL TUN XÁN.
 ABACH. WINKOB. XÁN TU YILA. TU YILAB U JAJIL TUN XÁN.
 TAN U YALKOB. BIX TUN HUCHIK. TUMEN DZOKU KUCHU. TU KIM.
 TU LAKAL BAX. BIN ILAKÉ. DZOKU KUCHU XÁN TU KIM.
 EY TUN UCHIK. TI E. NON LUMI. TU. TITUBA MIMUR KUL. **FIN**
 EX TUN TUN TAN XÁN YAHOLTIK. DZOKU YUCHU BIX TUN XÁN
 U LAKAL KUXTAL. XÁN YAN U MUGYANTIK. TUMEN DZOKU KUCHU.
 TUN KIM.
 ATLU TUBA MA. X. MUGYANTIK. TUMEN BEYIDZIBANI XÁN.

TRADUCTION

I — Le dix neuf du mois de septembre
En l'an mille neuf cent quatre vingt cinq
Tremble la terre à Mexico
Combien de gens moururent ainsi
Et combien souffrirent également

II — Combien de femmes pleurèrent aussi
Qui ne revirent pas leurs enfants
Et combien d'hommes pleurèrent aussi
Qui ne revirent pas leurs épouses
Combien d'enfants pleurèrent encore
Qui ne revirent pas leurs papas
Et combien de douleur dans les cœurs
Pour ce qui s'est passé à Mexico

III — Et jusque chez nous nous avons appris
Ce qui est arrivé à nos frères humains
Car nous l'avons entendu dire
Et nous l'avons aussi vu écrit
Nous avons su que c'était vrai
Et nous l'avons appris aussi
Combien d'hommes ont tremblé de peur
Dans la grande ville et dans les villages

IV — Combien d'hommes s'en sont allés
Qui étaient aussi d'une autre terre
Il y en avait venus d'Espagne
Et d'autres pays encore
Nous aussi avons su ce qui était arrivé à Mexico également
Il y en a qui n'en sont pas revenus
Et qui n'en reviendront jamais

V — Et le chef véritable de cette terre
A pensé : "qu'est-il donc arrivé"
Il a pensé que s'il était resté
Comment aurait-il pu en revenir
Chez lui, comment l'aurait-il pu
Personne n'en est sorti vivant
Car comment en revenir si ce n'est grâce à la puissance de Dieu

VI — Pourquoi revenir sur ce qui est arrivé
L'heure de la vérité a sonné
Combien d'hommes aussi ont vu
Ont vu ainsi la vérité
Et ont raconté ce qui s'est passé
Car en vérité l'heure est arrivée
Ils ont vu comment tout s'est passé
Car en vérité l'heure est arrivée

VII — Voilà ce qui s'est passé sur la grande terre
Qui a tremblé, tremblé sans fin
Et nous, nous avons su aussi
Comment cela était arrivé
A tous les vivants
Et ceux qui souffrent
Car l'heure est arrivée.
Mais il ne faut pas continuer à souffrir
Car maintenant cela aussi est écrit

Conclusion

Pour l'instant l'essentiel de la littérature écrite n'est pas imprimée ; elle circule sous forme manuscrite (chants, recettes culinaires et médicinales, prières). La variabilité des transcriptions témoigne d'une grande souplesse d'adaptation et non d'une incohérence. Dès le XVI^e siècle, les *chilam* ont transcrit les textes mayas en écriture latine, ouvrant ainsi la voie à une nouvelle tradition écrite du maya, qui se poursuit avec les chamanes d'aujourd'hui.

Il semble donc que l'écriture du maya se porte bien et que l'uniformisation de l'alphabet ne soit pas, pour l'instant une nécessité. Comme le dit un des intervenants de la réunion de 1984 : « [...] jusqu'à présent on n'a pas réussi à se mettre d'accord sur l'alphabet à employer ; cependant les alphabets existants sont suffisamment pratiques pour la notation du yucatèque moderne » (Romero C., *op. cit.* : 30). La nécessité d'un alphabet commun est essentiellement un besoin de certaines institutions.

Les Mayas qui, rappelons-le, possèdent une écriture depuis plus de deux millénaires ont, dès le début de la conquête espagnole, appris l'écriture latine et développé une culture coloniale originale, y compris dans le domaine spécifique de la transcription. Aussi peut-on se demander si, conformément au souhait formulé par José Tec Poot lors de la réunion de 1984, mais jusqu'alors non entendu, il n'est pas plus urgent d'étudier les graphies des écrivains populaires plutôt que de proposer de nouvelles graphies dans le but, certes louable, d'alphabétiser les Mayas. Il serait alors possible pour les institutions qui le désirent de proposer un alphabet vraiment bilingue, en accord avec la tradition des Mayas d'aujourd'hui, qui, dans leur grande majorité, lorsqu'ils savent écrire, le font dans les deux langues.

Bibliographie

- BARRERA VASQUEZ A. (éd.) (1980). — *Diccionario Maya Cordemex. Maya-español, español-maya*. Mexico, Éd. Cordemex, 984 p. + 360 p.
- BOCCARA M. [1983] (1985). — *Les rêveurs d'eau, analyse du mythe de fondation d'un village maya yucatèque*. Univ. de Paris X-Nanterre, thèse pour le doctorat de 3^{ème} cycle, micro-publications de l'Institut d'Ethnologie, X + 492 + 111 p.

- BOCCARA M. (1989). — « Un père éloigné, la notion de dzul dans la société maya yucatèque ». In *Le père, métaphore paternelle et fonctions du père, l'interdit, la filiation, la transmission*, Actes du colloque MIRE-CNRS *Rencontres avec la Psychanalyse*, Paris, Denoël, pp. 386-408.
- BOCCARA M. (1990). — *Entre métamorphose et sacrifice. La religion populaire des Mayas*, Paris, L'Harmattan, 202 p.
- BOCCARA M. et TEC POOT J. (1980). — « Abejas y hombres de la tierra maya ». *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatan*, año 7, n° 42, pp. 2-24.
- HERNANDEZ J. M. (éd) (1929). — *Diccionario de Motul Maya Español*, atribuido a Fray Antonio de Ciudad real, et *Arte de lengua maya*, por Fray Juan Coronel. Mérida (Mexico), Talleres de la compañía tipografica yucateca, S. A., 935 p.
- LANDA D. de [1560] (1973). — *Relación de las cosas de Yucatan*. Mexico (??), Éd. Porrúa S.A. (??), 252 p.
- ROMERO CASTILLO M. (1984). — *Memorias de la reunion « Definicion del Alfabeto Practico para la Alfabetizacion de los adultos hablantes de Maya »*. Instituto Nacional para la Educacion de los Adultos, delegacion Yucatan, SEP, Gobierno del Estado de Yucatan, 47p.
- TOZZER A.M. [1921] (1977). — *A maya grammar*. New York, Dover, 301 p.



Création et répression

Un aperçu des stratégies littéraires d'écrivains guinéens

par Ursula BAUMGARDT
Associée au CNRS en littérature comparée

Le thème des enjeux identitaires de l'écriture est abordé ici à travers l'exemple de la littérature africaine francophone — plus précisément guinéenne⁽¹⁾ — et à partir des questions suivantes : dans quelle mesure la réalité influence-t-elle la création artistique de l'individu ? Inversement, cette dernière, exerce-t-elle une pression sur la réalité ? La littérature, est-elle un espace offrant la possibilité de définir une identité collective — culturelle, sociale, ethnique — et si c'est bien le cas, quel est l'enjeu d'une telle définition ?⁽²⁾.

L'exemple de la création romanesque en Guinée induit une telle approche, car les rapports entre la situation politique et la création littéraire sont particulièrement aigus dans ce pays, soumis pendant vingt-cinq ans au règne de Sékou Touré. Quelle peut être la position d'un romancier — c'est-à-dire d'un artiste et d'un intellectuel — sous un régime dictatorial qui le prive de toute liberté d'expression, et peut même le faire vivre dans un contexte de répression sanglante ? Comment l'identité sociale et idéologique d'un membre de l'élite intellectuelle se définit-elle dans ces conditions ? S'exprime-t-elle par des stratégies littéraires particulières ? Quelle influence réelle ont les romanciers qui écrivent en français et qui définissent par conséquent leur public potentiel comme un public francophone ?... Autant de questions qui seront ici examinées, après un bref rappel de la situation politique en Guinée depuis l'indépendance.

(1) L'analyse présentée ici ne tient pas compte des ouvrages publiés après 1987.

(2) Jean Derive, Bernard Mouralis et Papa Samba Diop (1985) abordent, dans une publication collective importante, la question identitaire par rapport à la littérature orale, à la notion de littérature nationale et à l'écriture.

Répression et « complots » en Guinée

Le 28 septembre 1958, la Guinée accède à l'indépendance ; le 2 octobre suivant, le Parti Démocratique Guinéen (PDG) — dont le secrétaire général est le chef de l'État, Sékou Touré — est proclamé parti unique. Entamé au début des années 1950, le processus de concentration et de monopolisation du pouvoir passe en outre par la mainmise du parti sur les organes d'expression en janvier et en mars 1959, et par l'instauration d'un système de répression construit autour de la notion de « complot ». Ce système a pour fonction d'éliminer les adversaires — réels ou imaginaires — du chef de l'État et de généraliser la terreur. Il est omniprésent dans la vie politique guinéenne et se caractérise par les constantes suivantes : accusations publiques, arrestation, torture, « aveu », « jugement », c'est-à-dire emprisonnement et torture, voire « disparition » et exécution⁽¹⁾.

Des complots sont dénoncés par le chef de l'État guinéen dès avril 1960 et, à partir de cette date, il en est constaté pratiquement chaque année. En 1970-71, la situation atteint son point culminant avec le « complot permanent » et la condamnation de 159 personnes, dont 91 à mort. En 1976, une composante ethnique est introduite explicitement par la dénonciation du « complot peul ».

Structure la plus visible du système de répression, le complot suscite la terreur en même temps que l'espoir d'y échapper, et c'est ainsi que le régime se perpétue.

« Aucune ethnie ne sera épargnée. Aucune famille non plus. Une technique simple et efficace sera mise en place : quand on arrête un ressortissant d'une ethnie, un membre d'une famille, on nomme en même temps, à un échelon élevé de la hiérarchie politico-administrative, un autre ressortissant de la même ethnie et de la même famille : on souffle le chaud et le froid sur cette dernière qui ne retrouve plus sa cohésion, son unité » (A. A. Diallo, 1985 : 33).

« Un autre scénario plus insidieux et dangereux, imaginé par Sékou Touré [...], est de faire apparaître son régime, purement personnel et familial, comme un régime malinké, et donc d'opposer à l'ethnie malinké, les autres ethnies de la Guinée » (*ibid.*: 136, note 1).

(1) Amnesty International (1982 : 41) affirme : « Jusqu'à 4000 personnes ont été arrêtées entre 1969 et 1976 pour motifs politiques ».

Une documentation importante sur le régime de Sékou Touré existe maintenant. Il n'est pas possible de mentionner tous les travaux. Cf. pour les années 1970, par exemple : Claude Rivière (1971).

Depuis la mort de Sékou Touré en 1984, analyses, témoignages et récits des personnes incarcérées dans les prisons guinéennes se sont multipliés. En plus des titres cités ci-dessous, cf. Ursula Baumgardt (1986) (bibliographie) et Ibrahima Baba Kaké (1987).

*
* *

Répression politique et création littéraire

La répression politique, qui se généralise et empire sous le régime de Sékou Touré, entrave les possibilités d'expression des écrivains. Dans ce contexte, on peut distinguer trois groupes parmi les romanciers, en fonction de leurs différentes stratégies littéraires :

— les écrivains « de l'intérieur », ceux qui vivent en Guinée sous le règne de Sékou Touré, constituent un premier groupe :

— les romanciers qui publient en France dans les années 1970, à une période de répression très violente, tels Saïdou Bokoum (1974)⁽¹⁾ et Biram Sacko (1975), forment un second groupe. Il est difficile d'avoir des informations sur les itinéraires personnels de ces écrivains qui, par le choix de leurs sujets littéraires, ne se définissent pas immédiatement comme Guinéens : les allusions à leur pays et les prises de position ne sont pas directement perceptibles, leurs sujets sont plutôt apolitiques ; Djibi Thiam (1978) semble lui aussi fuir toute confrontation avec la réalité politique de son pays⁽²⁾.

— un troisième groupe, enfin, est formé par les romanciers exilés qui ont fait savoir qu'ils sont ressortissants guinéens. Ce sont les plus connus. Citons : Camara Laye, Thierno Monénembo, Alioum Fantouré et Williams Sassine⁽³⁾.

Écrivains de l'intérieur

Il ne pourra pas être ici question de la production littéraire intérieure dans son ensemble, car elle reste encore mal connue⁽⁴⁾. En effet, les publications réalisées en Guinée même, entre 1958 et 1984, n'étant pas diffusées à l'extérieur du pays, la documentation sur cette période est très fragmentaire. Par ailleurs, de nombreux manuscrits ne sont pas édités (*Notre Librairie*, 1987 : 143), ou bien ils sont saisis

(1) Cf. l'analyse que Bernard Mouralis fait de ce texte (1984 : 522-531).

(2) Cf. Baumgardt (1987).

(3) Je ne tiens pas compte ici des textes des Camara Laye (1953, 1954 et 1966), auteur exilé aujourd'hui décédé, dont les œuvres ne s'inscrivent pas aussi précisément dans le contexte contemporain que celles de Williams Sassine, de Thierno Monénembo et de Alioum Fantouré (cf. à propos de ce dernier, Ursula Baumgardt, 1985).

(4) Le numéro spécial de *Notre Librairie* (1987), « Littérature guinéenne », apporte des informations précieuses sur ce sujet.

et interdits dès leur parution (*ibid.* : 147). On peut en outre penser que l'autocensure est fréquente :

« Sous le régime de Sékou Touré, je n'ai pas voulu être contestataire, mais je n'ai pas voulu écrire des choses qui n'auront pas de valeur demain. J'ai pensé à la postérité [...] Il ne faut pas essayer de plaire à un individu [en l'occurrence le chef de l'État], écrire des choses qui ne sont [*sic*] pas considérées demain. Ainsi, j'écrivais rarement ; quand j'écrivais, c'était par métaphores que je m'exprimais, pour ne pas être facilement compris et compromis. J'ai écrit des articles, des poèmes surtout, parce que dans les poèmes, on peut se cacher... »

« Je n'étais pas réellement obligé d'écrire des œuvres de circonstance, mais je l'ai fait pour me faire publier, parce que le silence tue l'écrivain » (Camara, 1987 : 142-43).

Textes de circonstance, manuscrits non publiés, inspirations autocensurées, métaphores de camouflage, écriture de la clandestinité : ce sont là quelques-unes des stratégies littéraires utilisées par les auteurs de l'intérieur — des auteurs qui, dans de nombreux cas, comme pour Djibril Tamsir Niane, Cheik Oumar Camara ou Camara Kaba⁽¹⁾, passent une partie de leur vie dans les prisons guinéennes.

Une réalité tout à fait différente se présente avec le cas d'Émile Cissé — un cas d'ailleurs difficile à exposer, car cet homme a atteint une grande « notoriété » en Guinée, non pas tant comme auteur, que comme agent ayant activement participé au système de répression dans son pays. Émile Cissé est néanmoins l'auteur de deux romans : *Faralako, roman d'un petit village africain* (1958) et *Amiatou de septembre* (1959).

Plusieurs indices identitaires marquent le premier texte⁽²⁾. Son titre, *Faralako*, reste énigmatique dans un premier temps, même s'il situe l'histoire en Afrique rurale. Le sous-titre est plus explicite, car il résume, sous forme de slogan, un programme, un objectif politique à atteindre : « Liberté dans la Paix ». Le livre est préfacé par Diallo Saïfoulaye qui lui apporte ainsi deux cautions : l'une politique, car Saïfoulaye est cofondateur du Parti Démocratique Guinéen et, comme le rappelle sa signature, président de l'Assemblée Territoriale de la Guinée Française ; la deuxième caution est artistique, car le roman est qualifié de « consécration » et de « coup de maître ».

(1) Cf. pour ces informations *Notre Librairie, op. cit.* : Djibril Tamsir Niane, auteur de *Soundjata*, est condamné à trois ans de prison dès 1960 (p. 97), Camara Kaba à dix ans (p. 145), et Cheikh Oumar Camara pour une période qu'il ne précise pas (p. 143).

(2) On se procure difficilement le premier texte d'Émile Cissé ; quant au second, il est inaccessible.

La préface définit par conséquent deux axes du texte romanesque : l'un concerne l'écriture sous protection politique, l'autre, de manière plus subtile, le rapport conflictuel entre les structures d'édition en France et la politique culturelle guinéenne. Il est en effet indiqué que le livre, édité à compte d'auteur, peut être commandé à Mamou, en Guinée, ce qui permet la lecture suivante : si un « coup de maître » n'est pas publié en France, il l'est en Guinée, sous la protection d'un homme politique éminent.

Le statut de la littérature guinéenne et africaine par rapport à la France est d'ailleurs thématiqué à plusieurs reprises dans le texte : « Paris consacre un écrivain » et « Un artiste fait son entrée à Paris et Paris le glorifie ou lui inflige une déconvenue » (*op. cit.* : 19), ainsi que « Laisse donc la philosophie et la littérature à ceux qui ignorent la faim et la soif » (*ibid.* : 26) sont des remarques critiques sur le pouvoir qu'a « Paris » de reconnaître un écrivain ou non. Elles peuvent être comprises comme des allusions aux difficultés évidentes de faire éditer le texte.

Quant à l'histoire racontée par le roman, c'est celle des amours malheureux de Ni, le héros qui revient à *Faralako*, son village d'origine, après un séjour de sept ans à Paris. Il se heurte aux traditions qui font échouer son mariage. L'action qui dure trois jours et qui se situe apparemment peu de temps avant l'indépendance se déroule entièrement dans ce village. Des allusions à la situation politique en Guinée sont réalisées à travers les commentaires de plusieurs personnages :

« J'aime la démocratie, mais la véritable démocratie, et non celle que j'ai vue durant ces sept dernières années [en France] » et « Je ne souhaite pas que notre beau pays tombe un jour sous la domination d'un individu ou d'une minorité d'individus » (*ibid.* : 36)

Ce sont là des appréhensions exprimées par Ni et qui portent sur l'évolution politique, située dans le champ conflictuel d'une « démocratie - monopolisation du pouvoir ».

« Le pays tout entier est divisé en de nombreux groupements de races et d'opinions : Soussous, Foulahs, Malinkés, Kissis, Thomas, dit le djéliba d'une voix pleine de détresse. La nouvelle politique oppose le père à son fils, la mère à sa fille, l'ami à son ami, le voisin à son voisin. La haine se traduit par des bastonnades et, très souvent, par des coups de sabres ou de fusils » (*ibid.* : 113).

Ces dernières phrases constituent des allusions aux luttes opposant les partis guinéens, plus particulièrement à celles déclen-

chées par le PDG contre « la chefferie ». Présentées par le PDG comme une offensive contre la féodalité et comme un progrès sur la voie de la modernité (cf. Baumgardt, 1990), ces luttes apparaissent ici sous un aspect plus critique : les structures familiales sont entravées dans leur fonctionnement (opposition père/fils et mère/fille) ; la confiance entre amis et voisins est détruite ; l'honneur est piétiné (bastonnades publiques, souvent appliquées aux notables peuls).

L'inquiétude pour l'avenir et l'après-indépendance, exprimée à travers ces critiques, est explicitée dans une interrogation : « Notre peuple a-t-il des représentants sûrs, intelligents et désintéressés que, tous ensemble, nous pouvons suivre sans nous fourvoyer ? » Cette interrogation reste sans réponse directe. Cependant, au nombre des « grand chefs Noirs » sont cités Houphouët-Boigny, Senghor, Lamine Guèye et Modibo Keïta, mais pas Sékou Touré. L'absence de ce nom parmi les grands fonctionne comme réponse indirecte et négative à la question posée plus haut.

Texte articulé autour d'une histoire simple, *Faralako* exprime, à travers les commentaires sur la Guinée, une attitude nationaliste, mais aussi une inquiétude et une position critique par rapport à la politique telle qu'elle est menée par le leader du PDG. Cette distance peut être attribuée à l'auteur du texte, car tout le roman sert de cadre à l'expression de ces réserves.

Quelques années plus tard, on apprend ce qui suit :

« Cissé Émile ou MICHEL Émile : instituteur et auteur dramatique, ancien gouverneur de Kindia, marié avec six enfants, il fut arrêté à Kindia en 1971 âgé d'environ 45 ans ; ni jugé ni condamné. Dernier lieu d'emprisonnement : Conakry » (Amnesty International, 1982 : 47).

L'information, « neutre » dans les lignes qui précèdent, est plus explicitée ailleurs et contient même des accusations massives :

« Artiste, écrivain devenu gouverneur. Brosse à reluire du régime, tombé en disgrâce. E. Cissé fut incarcéré à Boiro et mourut de diète-noire » (Amadou Diallo, 1983 : 51).

« Tortionnaire en chef du camp de Kindia happé à son tour par la machine infernale [...] [il] mourra de faim [en 1971] » (Hamon et Rotmann, 1977 : 35).

« Émile Cissé, le bourreau de Kindia, sera arrêté à son tour (en 1971). On lui appliquera ses propres méthodes et bien qu'il acceptât de déposer "spontanément", il sera soumis à la torture sans restriction » (Alpha Abdoulaye Diallo, *op. cit.* : 114)(1).

(1) Cf. également O'Toole (1987).

Ardo Ousmane Ba, lui même également emprisonné à Boiro, donne des détails sur Émile Cissé comme tortionnaire (Ba, 1986 : 112-113 et 126-128) et affirme qu'il est mort le 13 mars 1974 à Boiro (*ibid.* : 128)⁽¹⁾.

Ces témoignages ne concordent pas entièrement (sur la date de la mort d'Émile Cissé, en particulier) et les accusations n'expliquent pas *comment* le romancier est devenu agent du régime. Ils posent cependant le problème de la validité et la crédibilité d'une position exprimée à travers des personnages littéraires, dans le cadre d'une fiction, opposée à l'action menée concrètement par l'auteur, dans la réalité. Ils font également apparaître combien l'écriture, comme stratégie littéraire et identitaire ayant pour enjeu d'affirmer une position critique face à l'appareil politique peut être fragile : jusqu'à perdre toute signification, si elle est mise à l'épreuve de la réalité.

La littérature apolitique

Peu d'informations sont accessibles sur le groupe des romanciers qui n'ont publié qu'un texte dans les années 1970. Les sujets abordés sont apolitiques, en ce sens qu'ils ne contiennent d'allusions ni à la situation politique guinéenne, ni à l'exil : Saïdou Bokoum, par exemple, présente, en se servant du « je », l'histoire d'un jeune homme, venu à Paris pour faire des études ; Biram Sacko écrit également un récit à la première personne, récit qui relate « le premier chapitre » de la vie de Bashir, une histoire d'amour malheureux.

Si ces textes ont une fonction identitaire, il s'agit d'une identité qui ne se définit pas en premier lieu par rapport à la Guinée. Pour les auteurs, l'enjeu identitaire — non explicité — consiste peut-être justement à prendre la parole sans être confronté aux déchirements politiques du pays d'origine, sans prendre position... Un autre exem-

(1) Émile Cissé n'est pas le seul personnage ayant touché à la création artistique, mais compromis par la suite. Koumandian Kéïta, président du syndicat des enseignants en 1960, arrêté en novembre 1961 à la suite du « complot des enseignants », condamné à cinq ans de détention et remis en liberté en octobre 1967, affirme dans un témoignage, à propos de Fodéba Kéïta, auteur de *Aube africaine* : « Début décembre [1961], quelques semaines après ma condamnation, M. Fodéba Kéïta, alors ministre de la Défense nationale et de la sécurité, m'a fait savoir par "phonie" dans ma cellule, qu'il est le chef de la police secrète et de la magie en Guinée ». Il supervise la "démantèlement" du détenu, c'est-à-dire la torture psychique et physique (Koumandian Kéïta, 1984 : 42).

ple se présente avec *Ma sœur la panthère* de Djibi Thiam (1978). Ce texte s'inscrit dans une thématique de « vie traditionnelle » à travers un récit concernant la chasse d'une panthère qui s'en prend aux habitants d'un village dont elle est l'animal « totémique ». Cette thématique classe le texte de prime abord comme tout aussi apolitique que les précédents. Cependant, en tenant compte de la valeur métaphorique de « la chasse », ce texte peut être lu comme l'illustration d'une stratégie de lutte — à travers l'affrontement de la panthère et de Bamou, le chasseur. En effet, le chasseur élabore une façon d'agir qui respecte les règles suivantes :

- apprendre à connaître l'ennemi en l'observant, se cacher soi-même et anticiper les réactions de l'adversaire par la réflexion (*op. cit.* : 134) ;
- ne pas se fier à l'apparence (*ibid.* : 141)
- être attentif et prudent (*ibid.* : 142)
- amener l'adversaire à se montrer (*ibid.* : 145)
- écarter les sentiments qui pourraient nuire à la réussite de la chasse, ne pas prendre l'ennemi pour un ami (*ibid.* : 148)
- recourir à la ruse pour gagner du temps (*ibid.* : 151)
- enfin, exploiter l'avantage de sa meilleure connaissance du terrain (*ibid.* : 153), ne rien laisser au hasard (*ibid.* : 157) et ne pas avoir mauvaise conscience face à l'adversaire au moment de l'affrontement (*ibid.* : 175) ; (cf. également Baumgardt, 1987 : 100-103).

Ce « code de la lutte politique » se lit en filigrane sous les actions concrètes liées à la chasse. Il constitue une ligne de conduite et implique une éthique de la lutte politique. Il met en valeur la supériorité de l'intelligence face aux instincts du fauve, souligne la nécessité d'observer des règles morales, mais illustre en même temps le danger que peut courir celui qui est trop scrupuleux : le danger d'être tué lui-même. L'image de la « chasse » se constitue ainsi en image de la lutte subversive.

Vue sous cet angle, la stratégie du texte lui-même apparaît comme étant de l'ordre de la subversion : camoufler son véritable but littéraire — qui est d'illustrer la possibilité de mener un combat politique victorieux — sous l'apparence d'un discours apolitique.

Cependant, si l'élaboration d'une stratégie politique devient objet littéraire, la réussite du « camouflage » métaphorique ne la fait pas forcément reconnaître comme telle. Cela explique peut-être le fait que le texte soit resté inaperçu pendant longtemps.

Les auteurs exilés

Comme tout intellectuel et artiste obligé de fuir le régime politique de son pays d'origine, le romancier guinéen exilé se trouve dans une situation doublement difficile, qui appelle une définition identitaire construite à partir de deux pôles. En tant qu'étranger, il est amené à expliquer sa présence dans le pays d'accueil, sans pour autant disposer de beaucoup de possibilités de se faire entendre. Comme individu ayant quitté son pays d'origine, il est obligé de se « justifier » par rapport à ses compatriotes — sous peine de perdre le contact avec eux. Dans l'impossibilité de participer à la lutte pour les transformations politiques dans le pays même, il recourt à l'écriture dont l'enjeu identitaire est par conséquent double : définir non seulement pour le public de son pays d'accueil, mais également pour ses compatriotes, la position du romancier par rapport à la situation dans son pays d'origine.

Plus ou moins marginalisé dans le pays de l'exil, interdit dans son propre pays par le régime dictatorial, l'auteur exilé a probablement encore moins d'emprise sur le réel que tout autre écrivain. La conjonction de ces facteurs confère à la littérature de l'exil une fonction de témoignage, de critique et d'anticipation sur la fin du régime, et explique certainement que les romanciers guinéens abordent en général des sujets immédiatement politiques. Leur production est plus abondante et plus importante que celle du groupe cité précédemment.

La diversité et la richesse de chaque auteur nécessiteraient des analyses détaillées ; je ne pourrai ici que dégager quelques thèmes communs aux romanciers.

De manière générale, les textes s'inscrivent dans une société fictive dont la représentation comporte deux volets :

— le cadre de l'action est un pays postcolonial, dont les structures sociales sont caractérisées par l'opposition radicale entre la bourgeoisie — dépendante de l'extérieur — et la population pauvre ; les textes démontrent l'influence de l'ancienne puissance coloniale et la répression politique en établissant un lien de cause à effet entre les deux éléments ;

— à un second niveau, sont illustrées différentes stratégies de transformations de la société vers plus de liberté — coup d'État, lutte armée, subversion.

Dans le cadre de l'exil, cette représentation constitue, pour l'auteur, un engagement, car elle sert de support à l'élaboration de stratégies politiques à travers leur expérimentation littéraire. Cette dernière consiste à :

- critiquer la situation dans un pays postcolonial fictif ;
- démystifier les mécanismes du pouvoir ;
- montrer le décalage entre le discours et la politique réellement menée ;
- thématiser le rôle des intellectuels dans la lutte pour la transformation de la société ;
- évaluer le rapport entre l'élite intellectuelle et la base ;
- contribuer à clarifier les positions idéologiques des différents participants à la lutte, en utilisant la littérature pour démontrer les implications d'une position, d'une action ;
- réaliser à travers l'anticipation du futur sur le plan littéraire, un travail créatif ;
- disposer du temps et de l'espace littéraires pour évaluer des stratégies de lutte et leurs conséquences.

C'est dans ce cadre que se situent les fréquentes occurrences de personnages d'intellectuels qui, chaque fois, sont définis par rapport aux luttes pour la transformation libératrice de la société. Différentes stratégies sont ainsi illustrées :

- le combat solitaire d'un instituteur qui, après d'insurmontables difficultés, a créé une école et « a eu [...] le rare mérite de nous montrer [...] où commence une bonne volonté et jusqu'où elle doit aller » (Sassine, 1973 : 216) ;
- dans une colonie de l'Afrique australe, la lutte armée de libération est décrite comme seule réponse possible à la violence des colonisateurs, car ce n'est qu'après l'indépendance du pays que les combattants pourront dire : « La violence ne sert à rien [...], il est plus important de tuer la mort que le bourreau » (Sassine, 1976 : 105) ;
- la stratégie du coup d'État, réalisé de manière non-violente par une fraction de l'armée et un parti politique clandestin, réussit dans un premier temps, mais échoue quelques mois plus tard, car ses leaders « étaient mystérieusement assassinés » (Fantouré, 1972 : 253) ;
- l'exil, enfin, est abordé dans de nombreux textes. Il apparaît comme la seule possibilité de survivre. Néanmoins, toutes les tentatives ne réussissent pas : pour certains personnages romanesques,

l'exil mène à la mort (Monénembo, 1979). Et même réalisé, il constitue une problématique insoluble : « Banni chez toi et bouc émissaire ailleurs. La terre qui se rétrécit sous tes pas et le ciel qui s'élargit dans ta tête », telle est la vie de l'exilé (Sassine, 1985 : 170) ; (cf. également Baumgardt, 1986).

*
* *

Il apparaît donc qu'aux trois groupes de romanciers correspondent trois stratégies littéraires : une volonté de se situer en dehors de toute préoccupation politique ; une écriture de camouflage par métaphore narrative ; une littérature engagée dans la recherche de solutions aux drames du réel. Prise en charge par les auteurs exilés, cette littérature pose explicitement le problème identitaire sur le plan politique. La stratégie littéraire de ces romanciers consiste à définir les positions des intellectuels vis-à-vis de la dictature. L'enjeu est pour eux de témoigner, d'interpeler, de se prononcer et de faire comprendre la situation politique en Guinée et dans d'autres pays africains : leurs textes forment donc une littérature engagée. Engagée et ancrée dans le réel, cette littérature n'est pas pour autant « réaliste » : tout comme, par leur thématique globale, les romanciers sont incités à rechercher des voies menant à la libération politique, par leur écriture, en partie expérimentale, ils tentent d'inventer les moyens littéraires susceptibles de rendre compte de cette réalité.

Bibliographie

Textes et analyses littéraires

- BAUMGARDT U. (1985). — “*Le Cercle des Tropiques d'Alioum Fantouré*” : *texte et contexte*. Thèse de Troisième Cycle, Paris-X, 335 p.
- BAUMGARDT U. (1986). — « Afrikanische Exilliteratur : das Beispiel Guinea », Bayreuth, *Komparatistische Hefte*, n° 14, pp. 91-102.
- BAUMGARDT U. (1987a). — « « Une fable politique de Djibi Thiam », *Notre Librairie*, n° 88/89, pp. 100-103.
- BAUMGARDT U. (1987b). — « Religion et politique dans “Le Cercle des Tropiques” d'Alioum Fantouré », *Nouvelles du Sud* (Islam et Littératures africaines), n° 6 et 7, pp. 93-108.

- BOKOUM S. (1974). — *Chaîne : une descente aux Enfers*. Paris, Denoël, 316 p.
- CISSÉ É. (1958). — *Faralako*. Mamou
- CISSÉ É. (1959). — *Amiatou de septembre*
- DERIVE J. (1985). — « Oralité, écriture et le problème de l'identité culturelle en Afrique », *Bayreuth African Studies*, n° 3, pp. 5-36.
- DIOP P. S. (1985). — « Au cœur de la littérature négro-africaine d'écriture française : problèmes littéraires et sociologiques », *Bayreuth African Studies*, n° 3, pp. 61-122.
- FANTOURÉ A. (1972). — *Le Cercle des Tropiques*. Paris, Présence Africaine, 252 p. (réédition 1980 en format de poche).
- FANTOURÉ A. (1975). — *Le Récit du Cirque...* Paris, Buchet/ Chastel, 150 p.
- FANTOURÉ A. (1979). — *L'Homme du Troupeau du Sahel*. Paris, Présence Africaine, 293 p.
- FANTOURÉ A. (1985). — *Le Voile ténébreux*. Paris, Présence Africaine, 159 p.
- LAYE C. (1975). — *Le Regard du Roi*. Paris, Presses-Pocket, 252 p. (1ère éd., Plon, 1954).
- LAYE C. (1976a). — *L'Enfant Noir*. Paris, Presses-Pocket, 221 p. (1ère éd., Plon, 1953).
- LAYE C. (1976b). — *Dramouss*. Paris, Presses-Pocket, 244 p. (1ère éd., Plon, 1966).
- MONÉNEMBO T. (1979). — *Les Crapauds-Brousse*. Paris, Seuil, 186 p.
- MONÉNEMBO T. (1986). — *Les Écailles du ciel*. Paris, Seuil, 193 p.
- MOURALIS B. (1984). — *Littérature et développement*. Paris, Silex, 572 p.
- MOURALIS B. (1985). — « Le concept de littérature nationale dans l'approche des littératures africaines », *Bayreuth African Studies*, n° 3, pp. 37-60.
- Notre Librairie* (1987). — « Littérature guinéenne ». n° 88/ 89, 203 p. (bibliographie).
- SACKO B. (1975). — *Dalanda ou la fin d'un amour*. Dakar/ Abidjan, NEA, 179 p.
- SASSINE W. (1973). — *Saint Monsieur Baly*. Paris, Présence Africaine, 224 p.
- SASSINE W. (1976). — *Wirriyamu*. Paris, Présence Africaine, 207 p.
- SASSINE W. (1979). — *Le jeune Homme de Sable*. Paris, Présence Africaine, 185 p.
- SASSINE W. (1985). — *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui*. Paris, Présence Africaine, 219 p.
- THIAM D. (1978). — *Ma Soeur la panthère*. Paris, Laffont, 206 p.

Analyses politiques

- AMNESTY INTERNATIONAL (1982). — *Guinée : Emprisonnements, "disparitions" et assassinats politiques en République populaire et révolutionnaire de Guinée*. Paris, Éditions Francophones d'Amnesty International, 63 p.

- BA A. O. (1986). — *Camp Boiro*. Paris, L'Harmattan, 276 p.
- BAUMGARDT U. (1985). — « Les grandes lignes des luttes politiques en Guinée (1946-1958) ». *Le Mois en Afrique*, n° 239/240, décembre 1985, pp. 4-22 (bibliographie).
- DIALLO Al. Ab. (1985). — *La Vérité du ministre*. Paris, Calmann - Lévy, 261 p.
- DIALLO Am. (1983). — *La Mort de Diallo Telli*. Paris, Karthala, 154 p.
- HAMON H. et ROTMAN P. (1977). — *L'Affaire Alata*. Paris, Seuil, 107 p.
- KAKE I. B. (1987). — *Sékou Touré le héros et le tyran*. Paris, Jeune Afrique, 254 p.
- KEITA K. (1984). — *Guinée 61. L'École et la dictature*. Paris, Nubia, 79 p.
- O'TOOLE T. E. (1987). — *Historical Dictionary of Guinea*. Londres, The Scarecrow Press, 204 p. (bibliographie).
- RIVIÈRE Cl. (1971). — *Mutations sociales en Guinée*. Paris, Éditions Marcel Rivière et Cie, 418 p.



Deuxième partie

Le rôle des savoir-faire



De « l'habitation » en Guyane.

Éléments de réflexion sur la question identitaire créole.

par Marie José JOLIVET
Socio-anthropologue à l'Orstom

« Devenus libres, votre travail vous appartient ; personne ne peut l'exiger sans être préalablement convenus avec vous d'un juste paiement [...]. Sur les habitations où vous êtes actuellement, il existe des cases, des terrains à vivres, sur lesquels le propriétaire doit compter pour loger et établir les travailleurs nécessaires à son exploitation ; ces cases, ces terrains ont une valeur proportionnelle dans l'ensemble de la propriété ; si vous y demeurez, vous devez en compensation au propriétaire un loyer ou un certain temps de travail ; [...] je vous engage à examiner avant de changer de lieu si vous y avez avantage, s'il ne vaut pas encore mieux conserver des cases et des abatis auxquels vous êtes habitués plutôt que d'aller faire des essais ailleurs, où les premiers temps seront nécessairement difficiles, puisque tout y sera à créer. »

Pariset, Commissaire de la République⁽¹⁾.

Appliqué à la Caraïbe, le mot « habitation » évoque avant tout l'exploitation du colon, voire, si l'on remonte un plus loin dans le temps, celle du maître d'esclaves⁽²⁾. À la Martinique, s'il convient de bien distinguer, comme le fait notamment Jean Benoist (1968), entre la formation historique qui a précédé l'industrialisation sucrière et

- (1) Cet extrait est tiré d'une proclamation faite en Guyane et prononcée en créole le 15 juillet 1848 — c'est-à-dire peu avant l'entrée en vigueur de la loi abolissant l'esclavage — que cite et traduit U. Sophie (1958 : 12-14) qui précise un peu plus loin, quant au temps dont il est lui-même le témoin : « Le fond du caractère du cultivateur guyanais repose sur une grande indépendance provenant de l'entière liberté qui lui est laissée de s'établir, de se fixer, de prendre racine n'importe où » (*op. cit.* : 31).
- (2) D'après Littré, en 1877 l'habitation est : « L'établissement qu'une colonie forme dans un pays éloigné. [...] Par extension, bien possédé par un particulier aux colonies. » Ce terme, le plus courant pour désigner un domaine agricole dans les vieilles colonies jusqu'au milieu du XIX^e siècle, est encore très employé localement, même si celui de plantation, d'origine anglo-hollandaise, tend à le supplanter.

celle qu'a engendrée la mise en place des usines centrales, le mot n'en reste pas moins couramment employé, de nos jours encore, pour désigner la plantation du *Béké* (Blanc créole) ou de tout autre grand propriétaire terrien.

Tel n'est pas le cas en Guyane où il ne peut plus s'appliquer à la grande propriété que dans les termes d'une approche historique. Dans ce dernier pays, en effet, aucune habitation coloniale n'a pu durablement survivre à l'abolition de l'esclavage et les Blancs créoles, en tant que groupe constitué, ont disparu de la scène guyanaise dès la fin du XIX^e siècle⁽¹⁾. Au moins jusqu'à une date récente, il n'empêche, l'habitation y est restée une notion courante, mais dans le sens très particulier que les esclaves libérés lui ont donné, aux lendemains de leur émancipation.

*
* *

Pour saisir la petite habitation créole de Guyane dans sa pleine dimension, il faut la prendre non en tant que produit constitué, mais sous l'angle de l'élaboration qui lui donne naissance. Car il s'agit d'une véritable création qui, loin de se laisser produire par quelque déterminisme issu des contraintes locales, prend au contraire appui sur ces contraintes, s'en empare, même, en vue d'apporter sa réponse au problème de la survie, une réponse parfaitement circonstanciée, c'est-à-dire avant tout inscrite dans ce moment capital de l'histoire des formations créoles : l'émancipation.

Phase de libre actualisation de tout ce qui était jusqu'alors soit caché, soit en gestation, soit plus simplement muselé par la rigidité des structures de l'esclavage, l'émancipation constitua bien l'acte de naissance de la culture créole de Guyane. Dans certains domaines, il est vrai, le processus était déjà accompli et il n'y avait plus qu'à le perpétuer : tel était notamment le cas de la langue créole qui, démarquée des français régionaux et populaires qui en sont les sources lexicales premières, faisait montre depuis longtemps déjà d'une dynamique propre — et cet exemple n'était pas unique...

(1) C'est pourquoi, au contraire des Antilles, lorsque l'on parle des « Créoles » à propos de la Guyane, ce n'est jamais aux Blancs qu'il est fait allusion : le groupe qui se désigne ainsi lui-même est formé des descendants des esclaves africains, métissés à des degrés variables et avec une grande diversité quant aux autres ascendants — Européens d'abord, mais aussi Amérindiens, Chinois, Indiens...

Mais mon propos n'est pas de passer en revue tous les domaines susceptibles d'être juxtaposés pour offrir l'image reconstituée d'une possible identité créole — à laquelle je ne crois pas, en de tels termes. Plutôt que de m'attacher à une vision essentiellement horizontale de la culture créole, j'entends privilégier le processus auquel correspond l'habitation créole, dans la mesure où, en tant qu'instrument d'une construction socio-économique nouvelle dans sa portée symbolique, quoique concrètement faite d'emprunts divers — à commencer par son nom même, pris à l'ordre des anciens maîtres — cette habitation est significative, bien au-delà de son expression matérielle.

L'importance de l'émancipation, comme moment privilégié de l'élaboration culturelle créole, est la première information que son étude nous livre. Ailleurs, le maintien du système de la plantation a pu occulter cette importance ; en Guyane, elle fut au contraire très évidente. Non pas qu'il s'agît d'une rupture avec tout ce qui constituait déjà la société créole du temps de l'esclavage — de ce point de vue, la Guyane n'est pas une exception — mais parce que le caractère créateur de l'élaboration créole s'y montra plus à nu que dans d'autres sociétés relevant du même type de formation historique.

À partir de la petite habitation guyanaise examinée dans la spécificité des savoirs et des savoir-faire qui ont pu s'y actualiser après l'émancipation, on pourra donc voir apparaître quelques uns des grands principes qui structurent les diverses cultures créoles de la Caraïbe, nées *dans* et *de* la plantation fondée sur le travail servile. À la lumière de ces principes, on s'interrogera ensuite sur le devenir d'une construction identitaire soumise au paradoxe actuel d'une « tradition » — celle de l'habitation — que l'on voit se dissoudre dans le progrès technique, au moment même où la référence à l'Occident cesse d'être le pivot de l'idéologie motrice.

Il faudra toutefois aussi se poser la question de l'éventuelle « coupure »⁽¹⁾ entre le domaine des techniques et des savoir-faire, et celui des croyances, des représentations ou des pratiques culturelles. Car à propos du Nouveau Monde afro-américain, l'on ne veut voir souvent, en fait de technologie, que la marque de l'Occident, tandis que la religion, la magie, les arts... seraient censés porter plus largement la marque de l'Afrique. Or, rien n'est moins évident que cette coupure quand il s'agit du monde créole. Où commence, où s'arrête

(1) On verra alors l'origine de cette notion et le sens plus précis qu'il convient de lui donner en Guyane.

l'africanité ? On y pratique des religions chrétiennes — catholicisme ou protestantisme selon les colonisateurs. On y parle des créoles qui doivent beaucoup aux langues de ces derniers, y compris dans le cas des Noirs marrons du Surinam qui ont pourtant le type de société considéré comme le plus africain d'Amérique... Est-ce à dire que la culture créole est d'origine européenne pour l'essentiel ? Ce fut, longtemps, le *credo* véhiculé par les colonisateurs et intériorisé par les colonisés. On admet, aujourd'hui, qu'il s'agit là d'un point de vue idéologique — celui dont s'est nourri l'assimilationnisme. Il n'empêche que, sur le versant de la technologie, ce point de vue reste souvent prégnant.

« Ceux qui n'ont inventé ni la poudre ni la boussole
 ceux qui n'ont jamais su dompter la vapeur ni l'électricité
 ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel
 mais ils savent en ses moindres recoins le pays de souffrance
 ceux qui n'ont connu de voyages que de déracinements (...) »

(Césaire, [1947] 1971 : 111)

Certes, ces vers datent de quelques années, mais ils pourraient encore être écrits aujourd'hui. En tout cas, ils poussent le propos à son paroxysme : les Chinois ont inventé la poudre quelques siècles avant notre ère, les Arabes connaissent la boussole depuis le XI^e ou le XII^e siècle, les Occidentaux ont créé toute la technologie moderne, mais les esclaves africains, eux, n'ont expérimenté que la souffrance et leurs descendants n'ont en propre que cette histoire. Ceux-ci sont-ils pour autant forcément tributaires de la technologie des autres, et singulièrement de celle qu'a développée l'Occident ? Beaucoup le pensent, y compris parmi les intéressés. Césaire, pourtant, avait précisé sa pensée en des termes un peu différents :

« Pour nous, le problème n'est pas d'une utopique et stérile tentative de réduplication, mais d'un dépassement. (...) C'est une société nouvelle qu'il nous faut, avec l'aide de tous nos frères esclaves, créer, riche de toute la puissance productive moderne, chaude de toute la fraternité antique. »

(Césaire, 1955 : 29)

Sans être prononcée, l'idée de la réappropriation ici couvait. Or, ce qui était ainsi suggéré par Césaire pour la Martinique à venir, c'était un modèle que les Guyanais, dans leur « habitation » d'antan, avaient d'une certaine manière — la leur, fonction de leur époque — déjà concrètement éprouvé.

Un complexe d'activités

Telle qu'on peut l'appréhender à partir de la tradition orale qui en a perpétué le souvenir, voire à partir des éléments qui étaient encore directement observables il y a une vingtaine d'années, au temps de mes premières enquêtes de terrain, l'ancienne petite habitation créole de Guyane apparaît, de prime abord, comme un cadre d'activités productives complémentaires : agriculture, chasse et pêche dans la zone sud-est du littoral ; agriculture, élevage et plus accessoirement chasse et pêche dans la zone nord-ouest.

Pour illustrer plus précisément mon propos, je décrirai surtout la forme d'habitation que l'on avait coutume de considérer comme la plus traditionnelle en raison de la place qu'y occupait le fleuve : celle que l'on trouvait dans les quartiers enclavés du littoral sud-est où, par surcroît, au temps de l'esclavage, s'était jouée — et le fait intéresse tout particulièrement la présente réflexion — l'alternative d'une mise en valeur à partir de l'exploitation des terres hautes selon la technique du brûlis itinérant, ou à partir de l'exploitation des terres basses selon la technique du polder.

Comment se présentait concrètement l'habitation dont les gens de l'Approuague, par exemple, avait encore la pratique à l'aube des années 1970 ? Depuis quelque temps, une route relie le chef-lieu de cette commune, Régina, à Cayenne ; mais j'ai connu ce bourg totalement enclavé comme le sont encore les autres communes du sud-est. Pour se rendre à l'Approuague, au temps de ma première enquête en ces lieux, il fallait prendre l'avion. Or, la piste en latérite devenait impraticable dès qu'il y avait de fortes pluies. Aussi l'ancienne voie maritime et fluviale, de toute façon nécessaire au transport des marchandises, servait-elle encore aux voyageurs.

Telle que j'ai pu l'observer à l'époque, la vie sur l'habitation impliquait la mise en œuvre d'un certain nombre de techniques, liées à une évidente science du milieu environnant. Ces techniques, je les ai déjà décrites ailleurs (Jolivet, 1982). Je me contenterai donc, ici, de les rappeler succinctement, dans le seul but d'étayer concrètement ma problématique — celle d'une appropriation/création dont l'étude conduit à considérer le domaine des techniques comme relevant aussi de l'ordre de la créolisation.

Commençons par le fleuve. C'était alors la seule voie de communication à courte et moyenne distance. Demeuré jusqu'à nos jours

le principal moyen d'aller vers l'amont⁽¹⁾, l'Approuague est un fleuve très accidenté. Sa navigation demande des canots profilés et une technique de canotage que les Créoles n'ont jamais parfaitement maîtrisée. C'est d'ailleurs pourquoi, au temps de la ruée vers l'or qui bouleversa la Guyane entre 1870 et 1940, ils laissèrent à d'autres, des Saramaka⁽²⁾ en l'occurrence, le soin de la navigation vers l'amont.

Ouverts au feu selon la technique des Amérindiens (Caraïbes et Arawak) pour les canots de mer⁽³⁾, en même temps que très inspirés par la forme des barques européennes, les canots créoles n'en étaient pas moins parfaitement adaptés à la navigation dans le bas des fleuves, pour aller de l'habitation vers les lieux de chasse et de pêche, ou pour se rendre au bourg et y transporter les récoltes. Quant à la technique de canotage en aval, elle impliquait, tout comme en amont, une parfaite connaissance du fleuve et des *criques* ⁽⁴⁾ grâce auxquelles on pénétrait plus avant dans l'espace forestier où évoluait le terroir. Il fallait surtout savoir naviguer avec la marée, dont l'influence, dans ces terres basses, se fait sentir jusqu'au premier saut. Partout, ce premier saut marque la frontière entre la côte et l'intérieur. Sur l'Approuague, situé à quelque 60 kilomètres de l'embouchure, le Tourépé marquait aussi, pour les agriculteurs d'alors, la limite de leur terroir⁽⁵⁾ : on savait franchir le saut, mais on aurait hésité à le franchir plusieurs fois par jour, surtout avec un canot chargé...

Ainsi, quoique loin d'atteindre la performance des canots des Marrons, le canot créole, emprunté à deux sources, correspondait bien aux besoins des agriculteurs, tandis que son emploi supposait

(1) La voie aérienne, par hélicoptère ou ULM, étant la solution moderne de rechange.

(2) Les Saramaka appartiennent à l'un des grands groupes de Noirs marrons du Surinam voisin, le premier à s'être constitué en regroupant au sein de la forêt amazonienne des esclaves rebelles qui avaient commencé à s'enfuir des habitations coloniales dès la fin du XVII^e siècle. Venus s'installer au temps de la ruée vers l'or sur la plupart des fleuves de Guyane française, selon les principes d'une migration très strictement réglementée par leur chef, ils y ont vite acquis le monopole du canotage entre la côte et l'intérieur. Pour plus d'informations sur les Noirs marrons, on pourra lire, entre autres ouvrages: J-M. Hurault (1965), R. Price (1975), K. Bilby (1990) et D. Vernon (1992).

(3) C'est aussi cette technique d'ouverture au feu qu'utilisent tous les Noirs marrons, les différences intervenant au niveau du profil adopté (cf. J-M. Hurault, 1961).

(4) Nom donné localement aux petits affluents, souvent étroits et accidentés.

(5) Soit 25 kilomètres en amont de Régina. Toutefois, ce bourg ne fut créé qu'au début de ce siècle, pour faciliter le commerce avec les mineurs de l'intérieur. Auparavant, c'était à partir de Guisanbourg, beaucoup plus en aval, que s'organisait le terroir.

toute une science de la navigation en aval. L'ensemble constituait donc un élément de culture matérielle rendu proprement créole par réappropriation et adaptation.

Le même type de processus a caractérisé le recours à l'agriculture itinérante sur brûlis. La technique en était largement répandue de par le monde, en zone intertropicale. L'« abattis » créole n'est donc sans doute pas totalement étranger au brûlis africain ; cependant, sa réalisation en forêt guyanaise s'est aussi fortement inspirée de la pratique amérindienne dont aucune réelle innovation n'est venue modifier les bases : abattage, sabrage puis brûlage de la végétation ; fertilisation momentanée du sol par cet apport de cendres ; déplacement dès épuisement du sol, après un ou deux cycles culturaux... Pourquoi aurait-on changé cet enchaînement technique ? Il était si parfaitement adapté au milieu environnant que les colons eux-mêmes l'avaient adopté pour travailler le sol ingrat des terres hautes ou exondées, faute de pouvoir y transposer les méthodes culturelles européennes. Néanmoins, étant donné la manière dont l'abattis a été placé au cœur du dispositif de production mis en place après l'émancipation, il est clair que l'on a bien affaire à une complète réappropriation, par les agriculteurs créoles, d'une pratique certes largement empruntée, mais aussi librement choisie dans le cas de l'Approuague où existait, on le verra, l'alternative des polders⁽¹⁾.

Construite autour d'un principe de quasi-autosubsistance dont on appréciera plus loin le plein sens, l'habitation fut avant tout le centre à partir duquel s'organisa la vie et le travail de la famille. Sur l'abattis, la culture adoptée comme principale fut celle du manioc amer⁽²⁾ qu'on plantait souvent par lots successifs et dont la récolte pouvait être échelonnée sur plus d'un an. Si l'on plantait aussi des « légumes » — dachines, bananes, ignames... — à récolte saisonnière, le manioc constituait le véritable pivot de l'autosubsistance : grâce au traitement de déshydratation qu'il lui faisait subir, l'agriculteur le rendait à la fois comestible, en le débarassant de son acide cyanhydrique, et apte à une longue conservation. Formé de granulés dorés par la cuisson et consommables après simple addition d'eau, cet aliment, nommé *couac*, permettait d'éviter les problèmes de soudure.

(1) Ce fut aussi le cas dans la région de Ouanary, et même — par-delà quelques nuances liées à celles de l'histoire locale — dans la région de Mana, à l'autre bout du littoral.

(2) Le mot « manioc » vient de la langue tupi. On attribue souvent au Venezuela l'origine de cette plante qui aurait ensuite essaimé dans tous les pays tropicaux humides.

L'autosubsistance, cependant, ne reposait pas exclusivement sur la culture du manioc. La chasse et la pêche en étaient les compléments indispensables. Ce n'étaient pas des activités occasionnelles. Si les femmes se contentaient généralement d'aller relever au petit matin des lignes posées la veille au soir dans la rivière, les hommes consacraient en moyenne deux ou trois jours par semaine à la chasse et à la pêche.

La chasse se pratiquait à l'aide de fusils fabriqués en Europe ; elle n'en constituait pas moins une activité totalement intégrée à la culture créole. Elle impliquait en effet une connaissance du milieu et du gibier qui, sans doute, avait dû au début emprunter au savoir des Amérindiens, chasseurs réputés, mais qui, tout aussi bien, s'était progressivement constituée au fil d'une longue pratique mise en œuvre et perpétuée par la nécessité. Dans une région peu propice à l'élevage — même la volaille n'y a jamais été très importante — les produits de la chasse et de la pêche étaient indispensables à l'équilibre de la nourriture, et ils étaient assez abondants pour assurer cet équilibre⁽¹⁾.

Les techniques employées avaient évidemment été adaptées aux habitudes des divers gibiers. Pour prendre un *maïpouri* (tapir), par exemple, le chasseur plaçait, sur le parcours de l'animal dont il avait repéré les habitudes, un piège dit « trappe-fusil », armé d'une balle qu'il avait lui-même fondue à partir de petits plombs achetés dans le commerce. Il pouvait aussi se mettre à l'affût d'animaux vivant dans des terriers. Le plus souvent, il partait toute une journée en forêt, seul ou accompagné d'un autre chasseur, pour abattre ce que l'aubaine lui faisait rencontrer.

Plus largement pratiquée encore que la chasse, la pêche, quant à elle, faisait appel à des instruments variés, dont certains étaient longtemps demeurés de fabrication locale (nasses en vannerie, lances en bois⁽²⁾), alors que d'autres étaient de provenance occidentale, comme les hameçons ou les filets, ces derniers étant remaniés par les pêcheurs en fonction des besoins.

Au temps de l'habitation, les agriculteurs de l'Approuague ne pêchaient pas en pleine mer ; ils se contentaient du fleuve, y compris

(1) C'est encore vrai de nos jours : l'Approuague est restée l'une des communes de Guyane où l'on chasse le plus, même si cette activité est désormais plutôt l'affaire de chasseurs professionnels.

(2) Sans en faire leur profession, certains agriculteurs pouvaient en être les spécialistes.

l'estuaire, large et mouvementé, où ils pouvaient trouver l'un des poissons les plus prisés de Guyane, l'*acoupa* (famille des Scienidæ), qui servira ici d'exemple. Ces poissons se déplacent par bandes dans le sens inverse de la marée ; le pêcheur laissait donc dériver le filet qu'il devait avoir préalablement allégé d'une partie du lest que lui donne généralement le fabricant européen, et muni d'une bouée⁽¹⁾ à chaque extrémité. Là encore, la pratique était très précisément adaptée aux particularités du milieu. Ainsi, quand on pêchait de jour, on cherchait les eaux troubles pour que le poisson ne voie pas le filet⁽²⁾. On allait aussi pêcher d'autres poissons plus en amont...

Comme bien d'autres gens ailleurs, mais en s'en réappropriant la manière, le cultivateur créole travaillait en fonction des phases de la lune. Pour planter le manioc, il choisissait le moment de la pleine lune — depuis trois jours avant jusqu'à trois jours après — ou de la nouvelle lune, parfois du premier quartier. Pour prendre du poisson, observant en même temps les marées, il respectait scrupuleusement la règle recommandant de pêcher avec le montant au moment de la pleine lune et avec le perdant au moment de la nouvelle lune.

Parmi les savoir-faire mis en œuvre par les Créoles émancipés, il faut encore citer tous ceux qu'exigeait l'habitation au sens étroit du terme. Située aussi près de la rivière que le rendait possible l'influence des marées, l'habitation commençait avec l'obligatoire dégrad⁽³⁾, — souvent réduit à un tronc d'arbre enjambant la bordure vaseuse de la rive. Elle comportait toujours plusieurs carbets⁽⁴⁾. La case principale, où l'on dormait, était fermée. Ses murs en lattes de bois tressées et son toit de feuilles séchées lui donnait l'aspect du provisoire, malgré le plancher surélevé permettant l'écoulement des eaux de pluies. La cuisine était généralement séparée ; elle se réduisait alors à un abri ouvert, aussi rudimentaire que l'indispensable carbet destiné

(1) On utilisait pour ce faire un bois flottant dit en créole *mocou-mocou* (*Montrichardia arborescens*, Araceæ), très fréquent le long des rives basses.

(2) En saison des pluies, il fallait alors descendre très près de la mer, tandis qu'en saison sèche, les eaux troubles remontant, on pouvait rester un peu plus en amont.

(3) Littré indique l'orthographe « dégrat » pour ce mot ancien qui signifie débarcadère. L'usage local fait actuellement prévaloir l'orthographe « dégrad ».

(4) D'origine tupi, le mot « carbet » a d'abord désigné la grande case entièrement ouverte des Amérindiens. Sa créolisation (culturelle et linguistique) lui a fait revêtir un sens légèrement différent : sa caractéristique a cessé d'être l'ouverture — le carbet créole peut être ouvert ou fermé — pour devenir le provisoire, le léger, le déplaçable : un carbet n'est pas fait pour durer plus que ne l'exige la pratique de l'agriculture itinérante.

à la fabrication du couac, avec son pétrin, sa « grage »⁽¹⁾ et sa platine de cuisson. Si le mobillier restait assez frustré, il n'empêche qu'à travers les techniques mises en œuvre pour fabriquer ces divers éléments, s'affirmait une parfaite connaissance du travail du bois selon les particularités des multiples essences de la forêt guyanaise. Ainsi, chaque bois avait son emploi privilégié, sans oublier ceux qui, trop durs à travailler, tel le wacapou (*wacapou americana*), étaient laissés aux ébénistes du bourg...

D'une manière générale, la petite habitation guyanaise était manifestement le cadre d'un ensemble bien créole de savoirs et de savoir-faire. Cependant, cette technologie restait étroitement liée à la conception même de ladite habitation qui, en tant que cadre de vie, de production et de consommation de l'unité familiale, exprimait encore les grands principes de la construction créole qu'il faut maintenant aborder comme un processus historique.

Une réponse aux contraintes de l'histoire et du milieu

Réappropriation et adaptation (avec ce que celle-ci comportait de nécessaire innovation), dérive aussi : tels ont été les moteurs de la technologie créole à chaque fois qu'a été directement en cause l'organisation de la survie dans le cadre de l'habitation. De ce point de vue, la mise en œuvre de cette technologie participait de la construction identitaire : toutes les techniques d'acquisition et de transformation qui viennent d'être décrites concouraient à la pleine réalisation du choix de l'individualisme, choix proprement créole, opposé à celui des sociétés amérindiennes et noires marronnes qui, en affirmant le primat du groupe sur l'individu, manifestaient plutôt leur holisme⁽²⁾.

(1) Mot créole désignant la rape créole traditionnelle qui est formée d'une planche en bois incrustée de petits bouts de métal. Dans les années 1970, cet objet, de fabrication locale, était souvent remplacé par un moulin importé de France.

(2) Individualisme et holisme sont ici pris au sens où l'entend Louis Dumont (1983) : comme valeurs sociales. Plus précisément, il s'agit pour moi de principes structurants, inscrits dans le champ de l'idéologie, qui n'empêchent ni les phénomènes de solidarité dans les sociétés fondées sur l'individualisme, ni inversement la prise en compte de l'individu dans les sociétés fondées sur le holisme, ni plus généralement la dérive vers des formes combinées.

L'intérêt qu'il peut y avoir à étudier une société aussi jeune tient dans le fait que l'on peut encore en saisir la genèse. Hésitante peut-être, obscurcie, même, par les flux migratoires de la période de l'or, la tradition orale n'en était pas moins assez vivace, en Guyane, il y a vingt ans — mais le phénomène, depuis, s'est largement perdu — pour que l'on puisse saisir la petite habitation créole dans sa logique d'origine. Ainsi peut-on affirmer que dans ce type de sociétés l'organisation de la « vie matérielle » a pu être une importante pratique identitaire, à prendre au même titre que les croyances religieuses et magiques, et non pas obligatoirement en rupture avec elles.

Je viens de signaler l'individualisme comme élément central de l'élaboration créole. Le cas de la Guyane, pour la manière dont s'y est organisée la survie après l'émancipation, est à cet égard éclairant dans sa singularité même : l'extrêmement faible densité d'occupation du sol, au temps de la colonisation esclavagiste, a donné à l'esclave libéré une latitude, quant à sa réorganisation, en nul autre endroit comparable. Or, seule cette totale latitude permettait l'instauration de l'habitation créole telle que je viens de la décrire. Il s'agit donc d'un véritable choix, sans doute nécessairement lié aux contraintes du milieu, mais un choix néanmoins, car d'autres réponses étaient possibles, pour chaque technique d'abord, et surtout au niveau de la cohérence globale : avec son complexe d'activités complémentaires et son système d'autosubsistance, l'habitation fut la réponse proprement créole aux contraintes du milieu, dans le contexte particulier de l'abolition de l'esclavage.

Il faut en venir à l'histoire et au comparatisme local : la petite habitation créole fut à la fois la reprise et la contre-expression de l'habitation du colon, selon une double logique du choix et du détournement que l'histoire du quartier de l'Approuague illustre assez bien.

À la fin du XVIII^e siècle, entre 1776 et 1788, sous l'impulsion de Victor-Pierre Malouët⁽¹⁾, les terres basses bordant ce fleuve en aval firent l'objet d'importantes expériences de poldérisation. Grâce aux travaux de l'ingénieur Guisan — qui venait de réaliser des polders au Surinam — une série d'habitations sur dessèchements vit le jour dans cette région. Un siècle plus tard, pourtant, selon le témoignage de Parépou [1885] (1987), toutes ces habitations s'étaient enfoncées dans la vase faute de main-d'œuvre pour les entretenir, et nombre de

(1) Cf. la correspondance officielle de Malouët (1802) et le témoignage que livre Guisan dans son traité (1788).

Guyanais jugeaient désormais ridicules ceux qui prônaient encore une reprise de l'exploitation des terres basses : à leurs yeux, la preuve était faite que ce type d'exploitation était totalement inadaptée aux contraintes et aux possibilités du pays, et que le seul modèle valable était l'habitation sur terres hautes, comme les colons la pratiquaient avant la venue de Guisan. Entre ces deux époques aux points de vue dominants opposés, étaient intervenus, notamment, l'abolition de l'esclavage et l'avènement de la petite habitation créole.

Pour l'esclave libéré, en effet, partir s'installer à son compte sur un lopin de terre pris à la seule forêt — « le Domaine » était perçu comme la propriété de celui qui défrichait — fut la manière concrète d'asseoir la liberté qu'il venait de retrouver. Encore fallait-il qu'il puisse devenir indépendant des anciens maîtres : l'autosubsistance de la famille nucléaire, dans le cadre de l'habitation isolée, lui en offrit le moyen. Car c'était bien la famille nucléaire que concernait le fonctionnement de cette unité de production et de consommation réduite et isolée. La reproduction en était d'ailleurs assurée par la pratique de la néo-localité : dès qu'il atteignait l'âge de faire un abattis, le jeune garçon partait construire sa propre habitation, souvent assez loin de celle de ses parents, puisqu'il lui fallait trouver le territoire au sein duquel déplacer ses abattis ; quant à la jeune fille, elle quittait également le toit familial dès qu'elle était en mesure de fonder son propre foyer⁽¹⁾.

Telle quelle, cette habitation dépassait donc très largement le cadre purement technologique auquel je l'ai limitée plus haut : elle correspondait à tout un mode de vie à travers lequel s'exprimaient en même temps les pratiques sociales et religieuses.

Ainsi en allait-il, tout d'abord, de l'entraide collective nommée *mayouri*, mise en œuvre pour défricher et quelquefois planter les abattis. Cette entraide était nécessaire à qui voulait brûler son champ avant que commence la saison des pluies, sans devoir s'y prendre trop longtemps à l'avance, ou encore à qui voulait planter tout son manioc aux alentours de la pleine lune, considérée comme la phase propice aux meilleurs rendements. Mise en place dès après l'émancipation, mais reprenant une coutume qui, pour être sans doute d'origine africaine, n'en était pas moins conjointement héritée des colons qui avaient dû se prêter leurs esclaves pour faire face à

(1) Du moins était-ce là le schéma « idéal ». Dans la réalité, la grande instabilité des couples ramenait parfois la jeune femme et ses enfants chez ses parents.

certains travaux⁽¹⁾, la pratique du *mayouri* était fondée sur le principe de la réciprocité des services rendus. Elle provoquait alors, à la fin de chaque saison sèche, toute une série de grandes réunions laborieuses. Grâce à elle, par-delà l'isolement de l'habitation et son repli sur l'autosubsistance, s'exprimait bien l'appartenance à un seul et même groupe. Certes, ce groupe était de dimensions restreintes : dans le cas de l'Approuague, c'étaient quelques dizaines de familles réparties entre le bas du fleuve et la rivière Courouaïe — Guisanbourg, dont on ne voit plus aujourd'hui que des traces, était alors le centre administratif et commercial de la commune. Mais telles étaient les unités d'avant les mouvements migratoires qui allaient accompagner la ruée vers l'or : ancien « quartier », en train de devenir « commune », chacune gardait la personnalité que lui avait conférée l'histoire très diversifiée d'une colonisation sporadique.

L'entraide était donc un véhicule identitaire totalement indissociable de l'ensemble technique que constituait l'habitation qui, dès lors, se révélait être l'élément de base d'un véritable « système » socio-économique.

Indéniablement, cette habitation était au centre de la culture créole telle qu'elle se construisait dans les campagnes guyanaises, non seulement au sud-est du littoral comme nous venons de le voir, mais ailleurs également. Certes, dans les savanes de Kourou ou de Sinnamary, en raison des chemins — difficiles — qui conduisaient aux bourgs, les habitations n'étaient pas dans le même isolement que celles de l'Approuague ou de l'Oyapock. Il n'empêche qu'elles étaient organisées selon les mêmes règles, à quelques variantes près qui, loin de changer le sens de l'entreprise, tendaient plutôt à le renforcer. Ainsi, la pêche y devenait une activité très réduite, mais ses produits y étaient remplacés par ceux d'un élevage qui se forgeait parallèlement des traditions favorisant la reproduction du « système » de l'habitation — telle la « dot » constituée par les parents à la naissance d'un enfant, sous forme d'une truie dont la descendance revenait à cet enfant dès qu'il estimait pouvoir prendre son indépendance...

Mais à travers cette dynamique de création — dont, sans doute, sans l'amoindrir pour autant, l'efficacité fut largement favorisée par les circonstances et le milieu —, la Guyane offrait aussi l'exemple

(1) En Guyane, les habitations coloniales étaient souvent si pauvres et la main-d'œuvre servile si réduite, que cette coutume y prit une certaine ampleur, comme le reflétaient les *mayouri* des lendemains de l'émancipation qui regroupaient alors au moins quarante personnes à chaque réunion.

d'une profonde intrication des techniques et des croyances. Il faut en effet souligner le sens et les limites de l'isolement de l'habitation : certes, celle-ci fut le lieu d'une quasi-autosubsistance, mais elle fut aussi le maillon de toute une organisation, incluant une vie collective qui, bien que scandée par des événements sporadiques, restait cependant pleinement signifiante.

On a vu le rôle unificateur des *mayouri*. On pourrait examiner, sous le même angle de vue, les pratiques catholiques et, en particulier, le succès des fêtes qui amenaient à se regrouper : dans le cadre d'un habitat aussi dispersé, la fréquentation de l'église, l'assistance à la messe et aux différents offices ne pouvaient guère avoir toute la régularité prescrite par le clergé ; mais en contrepartie, des célébrations comme celle du saint patron du bourg étaient l'occasion de grandes fêtes tout spécialement suivies et appréciées, sans compter les manifestations collectives qu'entraînaient les mariages, les baptêmes, ainsi que les enterrements — à leur façon particulière, donnant à la veillée du mort un relief et des modalités typiquement créoles. À l'inverse il est vrai, certaines pratiques magiques pouvaient en même temps se perpétuer dans le secret de l'habitation et sur le mode individuel⁽¹⁾.

Néanmoins, c'était bien une société qui s'était mise en place sur la base du système de la petite habitation créole, et son existence impliquait le partage d'un certain nombre de techniques, de savoir-faire et de croyances. Dans cette élaboration, le rôle de la religion — catholique en l'occurrence, certains rites pouvant toutefois impliquer la résistance de croyances africaines — vint conforter celui de l'entraide : avec les *mayouri*, et selon le même mode, les fêtes et les veillées permirent l'affirmation de cette dimension collective sans laquelle nulle culture ne saurait se construire.

Deux questions corrélatives restent maintenant à poser. Quel peut être le devenir d'un groupe qui voit ses principales traditions

(1) Notons toutefois que sans être absent, tant s'en faut, le monde de la magie paraît avoir été moins prégnant chez les cultivateurs créoles de Guyane que chez les Antillais. Propice au développement d'une certaine pharmacopée (cf. Grenand et *alii*, 1987) et peut-être aussi d'autres pratiques relatives au maintien de la santé, l'isolement de l'habitation peut très bien avoir été, en même temps, un frein à la multiplication des pratiques dirigées contre autrui. Mais il faut en rester aux hypothèses, car c'est là un domaine où la tradition orale est peu loquace. Au mieux peut-on constater qu'aujourd'hui les Guyanais considèrent les Noirs marrons, les Haïtiens et les Martiniquais comme étant, d'une manière générale, « plus forts » qu'eux en matière de pratiques magiques.

techniques basculer dans ce qu'il est coutume d'appeler la « modernité », comme c'est le cas actuellement des Créoles de Guyane, alors même qu'une grande part de son identité s'enracinait jusqu'alors dans le foyer (l'habitation) de ces traditions techniques ? Quelle est la portée de la coupure qu'instaure cette modernité circonscrite, par rapport aux domaines culturels restés plus marqués par la tradition créole, quand cette coupure vient ainsi s'appliquer à une situation préalablement caractérisée par sa cohérence culturelle globale ?

Au-delà de l'habitation : créolité et modernité

Sans entrer encore dans le champ de la théorie sociologique, on sait que, quand elle est appliquée au domaine des sciences et des techniques, la notion de modernité — même si, en principe, elle s'oppose surtout à celle d'ancien, d'archaïque — prend immédiatement, pour tous, une connotation occidentale.

Comment doit-on qualifier les sociétés créoles du point de vue du jeu complexe de la triade « occidental - moderne - archaïque » ? Telle est la question à laquelle conduit nécessairement l'étude de la petite habitation guyanaise en tant que choix, création proprement créole. Considérée sous l'angle de son individualisme, c'est-à-dire prise dans son opposition au holisme des sociétés environnantes (marronnes et amérindiennes), la société créole de Guyane apparaît en effet comme étant d'emblée éminemment moderne⁽¹⁾. Et dans la mesure où cet individualisme caractérise aussi les Antilles — même si la perpétuation du système de la plantation ne lui permet pas de s'y réaliser aussi radicalement que dans le cadre de la petite habitation guyanaise⁽²⁾ — c'est bien la société créole en tant que société née de l'esclavage et de son abolition qu'il convient d'appréhender comme moderne. Expression première de la logique d'inversion engendrée

(1) Je me place ici dans l'optique développée par Louis Dumont qui écrit, notamment : « L'individualisme est la valeur cardinale des sociétés modernes » (*op. cit.* : 28).

(2) On y trouve cependant, aux lendemains de l'émancipation, une volonté de dispersion dont la force s'est au moins traduite par l'occupation de toutes les terres ingrates qu'avaient délaissées les colons.

par l'abolition⁽¹⁾, l'individualisme est en fait le plus petit dénominateur commun des diverses formations créoles.

Comme je l'ai précisé dans la définition donnée plus haut, les notions d'individualisme ou de holisme indiquent davantage une dominante qu'une exclusive. En Guyane en tout cas, dans sa formation première, la petite habitation était à la fois l'expression matérielle la plus radicale de l'individualisme créole et le support d'une manifestation collective particulièrement importante en termes de structure sociale : l'entraide dite *mayouri*. Or, celle-ci était alors nécessaire à l'organisation du travail sur l'habitation : eu égard au niveau technique de l'époque, le défrichage et la plantation n'auraient guère pu être accomplis dans les temps imposés par le régime des pluies et les besoins alimentaires, sans recours à ce système. Contrepartie de l'individualisme, le *mayouri* en était donc aussi le contrefort.

Quelque peu figée sous le contrecoup des bouleversements suscités par les ruées vers l'or qui se succédèrent entre 1870 et 1940, la petite habitation créole resta sensiblement la même jusqu'au milieu du XX^e siècle. C'est seulement dans les années 1960 que l'introduction d'une certaine mécanisation est venue briser cette complémentarité au profit du seul individualisme. Les *mayouri* se sont faits de plus en plus rares, de plus en plus restreints quant au nombre de participants, et en perdant leur fonction de contrefort, ils ont également perdu leur fonction de contrepartie. Il suffisait en effet, désormais, d'aller défricher son abattis avec une tronçonneuse à essence pour venir à bout du travail dans un temps raisonnable, sans demander l'aide des voisins ; il suffisait d'avoir un moulin, au lieu et place de la vieille grage, pour que le rapage du manioc cesse d'être l'affaire des hommes et devienne celle du couple. On mesure là toute la fragilité de l'équilibre antérieur : il apparaît clairement que, dans la construction créole, l'individualisme a toujours été très largement premier.

Au demeurant, des événements antérieurs le révélaient déjà : au temps de l'or, c'était bien dans l'individualisme singulièrement

(1) Ce processus correspond à ce que j'ai désigné ailleurs (Jolivet, *op. cit.* : 116-117) comme l'actualisation d'une « idéologie du contre-esclavage » destinée à pallier l'absence d'un ensemble de souvenirs africains assez structuré pour constituer la base d'une réorganisation immédiatement synonyme de liberté — à la façon des Noirs marrons.

poussé des activités commerciales ou de l'affairisme que les Créoles de Guyane avaient plongé, abandonnant le travail de la mine et ses possibles solidarités aux Sainte-Luciens⁽¹⁾. Même chez les immigrants antillais, les solidarités de toute façon restaient faibles au regard de la cohésion que les Noirs marrons saramaka pouvaient montrer, dans la même situation.

Si ces derniers, en effet, venaient du Surinam exercer leurs talents de canotiers sur les fleuves guyanais desservant les placers, c'était avec l'accord du *Gran Man*, leur chef, et en suivant strictement ses prescriptions et ses interdits. Ils ne pouvaient, en particulier, être chercheurs d'or ni, plus largement, exercer des métiers autres que ceux de canotier et de bûcheron ; de plus, seuls les hommes étaient autorisés à émigrer, et ce, pour des séjours de durée limitée, de sorte à pouvoir rentrer assumer pleinement leurs tâches au village. Aussi, s'ils se trouvaient comme les Antillais — de culture créole — en position de migrants, c'était toujours en tant que membres de leur groupe d'origine, dans l'ordre de sa hiérarchie, dans le partage de ses croyances et le respect de ses traditions : les véritables petites entreprises de transport par canots qu'ils avaient créées sur la plupart des bassins aurifères de Guyane — en s'imposant sur la base de leurs savoir-faire, tant en matière de profils de canots que de technique de canotage⁽²⁾ — constituaient les produits, parfaitement maîtrisés, de l'organisation tribale (Jolivet, *op. cit.* : 152-157). Il est vrai que l'on peut de nos jours rencontrer des Saramaka chercheurs d'or et voir désormais figurer des femmes parmi les immigrants de ce groupe ; le caractère relativement récent du phénomène n'en corrobore pas moins la puissance de leur cohésion antérieure : indéniablement, c'est le hollisme qui, dans cette société, fut au départ le grand principe structurant. Et sans doute le reste-t-il encore très largement.

C'est bien, en tout cas, au regard de l'individualisme créole qu'il faut considérer le rapport à la modernisation intervenant dans les techniques. On comprend mieux, alors, l'impact profond de la faible mécanisation décrite plus haut : en faisant sauter les principaux

(1) Sans doute y avait-il aussi beaucoup de « maraudeurs » (sans titre d'exploitation ni droit d'exploration) pour parcourir en solitaires la forêt guyanaise, à la recherche de riches gisements. Sans doute l'individualisme fut-il, « dans les bois », le trait le plus répandu. Mais certains chantiers nécessitaient un travail d'équipe.

(2) Seuls, les autres Noirs marrons pouvaient rivaliser avec eux de ce point de vue. Les Saramaka ne cherchèrent d'ailleurs jamais à s'implanter sur le bassin frontalier du Maroni où régnaient Aluku et Ndjuka.

contreforts collectifs, celle-ci est venue marquer toute la structure sociale créole au sceau de l'Occident. Certes, l'occidentalité était déjà présente dans la culture créole — en tant qu'élément constitutif, même, avec l'individualisme comme expression dominante —, mais elle l'était sans exclusive. Or, telle n'était plus la situation au début des années 1970.

Quel était à cette date l'état de la petite habitation créole ? Les *mayouri* étant devenus quasi inexistantes, cette dernière n'était plus qu'une unité résiduelle, vouée à disparaître : la rentabilité en était trop faible pour qu'elle puisse se perpétuer à une époque où, de surcroît, l'autosubsistance n'était plus guère de mise chez les Créoles. Car depuis près de 30 ans, la départementalisation faisait sentir ses effets. Instaurée en 1946, dans l'ordre administratif d'abord, puis dans l'ordre social, elle se voulait désormais également économique. Aussi la politique de « mise en valeur »⁽¹⁾ allait-elle être bientôt relancée par le « plan vert » qui, à partir de 1976, en favorisant l'implantation de nouveaux colons européens autour d'un double projet d'agro-pastoralisme et d'industrie forestière, puis en organisant l'immigration de quelques centaines de familles hmongs⁽²⁾, est venue définitivement balayer cette survivance qu'était, dans l'organisation socio-économique créole de Guyane, l'ancienne petite habitation.

C'est au point qu'aujourd'hui, le mot a presque entièrement disparu du vocabulaire créole. Même modeste, l'exploitation agricole, est désormais plus souvent désignée comme « exploitation » ou comme « ferme », selon l'usage européen, que comme « habitation », selon l'usage créole antérieur. Seuls, quelques anciens utilisent encore ce mot. Ce sont d'ailleurs fréquemment des Antillais, Saint-Luciens ou Martiniquais, venus autrefois chercher de l'or, et qui se sont trouvés contraints, dans les années 1950, à se reconvertir à l'agriculture traditionnelle en raison de l'épuisement des placers.

(1) À connotation sociale d'abord (années 1960), comme relais du terme d'assimilation préalablement retenu (la loi instaurant le statut départemental a d'abord été dite " loi d'assimilation"), le terme de départementalisation a été appliqué au domaine économique à partir des années 1970, pour désigner ce que, dans le Tiers-Monde indépendant, on nomme développement. La langue officielle conserve néanmoins toujours l'usage de l'expression « mise en valeur », selon une habitude issue de l'époque coloniale.

(2) D'après M-O. Géraud (1993), les Hmongs sont aujourd'hui environ 1 400, en Guyane. Venus pour faire de l'agriculture, ils se sont assez rapidement tournés vers les activités maraîchères qui sont encore aujourd'hui les leurs, mais dont la technique ne relève ni de leurs propres traditions culturelles, ni de la tradition créole.

Le terme d'abattis, lui, reste au contraire en vigueur ; mais il est détourné de son sens premier, pour ne désigner plus qu'un simple lieu de culture, quel qu'en soit le mode d'obtention ou la pérennité. Si le brûlis est encore couramment pratiqué, c'est sous la forme résiduelle d'un rebrûlage des broussailles, après récolte ou après une période de jachère. Il ne s'agit donc plus d'un produit mettant en jeu les mêmes savoir-faire.

Ce sont pourtant les Créoles qui parlent ainsi toujours d'abattis pour désigner les pièces de terre qu'ils cultivent... ou plus souvent encore font cultiver — et là est toute la différence. Car ces gens, loin d'être encore les exploitants sans titre qu'étaient bien souvent leurs parents — en termes de génération —, se comportent davantage comme les propriétaires / concessionnaires qu'ils sont devenus⁽¹⁾ que comme des agriculteurs : généralement, surtout en ville mais parfois aussi en commune, ils exercent les divers métiers du tertiaire, à commencer par ceux du secteur public, et « vont à l'abattis » l'après-midi⁽²⁾ ou le dimanche. Sans doute certains y travaillent-ils eux-mêmes : avec l'aide d'un tâcheron pour assurer les gros travaux, ils cultivent alors quelques vivres essentiellement destinés à la consommation familiale. Il en est d'autres, cependant, qui ont des visées plus larges et qui emploient des Haïtiens ou des Noirs marrons — selon les régions — pour faire de leur abattis une exploitation de cultures commerciales.

L'attachement à l'abattis reste fort chez les Créoles guyanais, que cet abattis joue un rôle plus symbolique qu'économique, ou qu'il constitue au contraire la petite « affaire » dont on tire des revenus annexes. Encore faut-il bien voir les limites du raccord ainsi affiché à l'ancien mode de vie de l'habitation et à sa tradition : ce sont celles d'une reprise très partielle ou d'un détournement montrant bien à quel point le poids des savoir-faire agricoles est devenu résiduel dans la culture créole. Car si la tradition de l'habitation perdure par ailleurs, elle n'est plus le fait de la population qui l'a constituée : ce sont d'une part les Noirs marrons, dans la région de Saint-Laurent

(1) Fréquent autrefois chez les petits agriculteurs créoles, le statut d'occupant sans titre l'est de moins en moins souvent de nos jours pour ce groupe. Il a même quasiment entièrement disparu dans l'Île de Cayenne, alors même que c'est là la région de Guyane où les Créoles demeurent majoritaires, mais où, dans le même temps, sous l'effet d'un fort accroissement démographique, la spéculation foncière est la plus forte.

(2) Dans les administrations ou les entreprises, le travail commence en général très tôt le matin, et les horaires sont calculés en vue de libérer plusieurs après-midi par semaine.

du Maroni et de Mana notamment, et d'autre part les Haïtiens, sur l'ensemble de la côte ouest, qui assument désormais ces gestes. Il s'agit toutefois d'une tradition légèrement modifiée. Certes, on obtient toujours l'abattis selon la vieille technique amérindienne⁽¹⁾, mais pour les plantations, chacun tient compte des habitudes culturelles de son groupe d'origine. Ainsi voit-on sur la route de Mana, par exemple, des abattis ressemblant aux « jardins créoles » de Haïti, avec leur assemblage particulier de plantes — où le manioc s'efface au profit de la banane et de l'igname — et leur mode de culture plus intensif (cf. Garganta, 1989).

Le temps de la coupure : une conclusion provisoire

Du point de vue créole, aujourd'hui, la petite habitation et son archaïsme sont le fait des autres : Haïtiens ou Noirs marrons — pour s'en tenir à la côte ouest — qui relèvent de groupes jusqu'alors peu valorisés⁽²⁾. À l'inverse de ce qui caractérisait la phase la plus fortement constitutive du monde créole — celle qu'ouvrit l'abolition de l'esclavage — et ses prolongements jusqu'au milieu de ce siècle, c'est désormais dans la « coupure » entre le domaine des techniques, de plus en plus exclusivement occidental, et les domaines des croyances, des valeurs, du mode de vie, restés plus fondamentalement créoles, que semble se jouer, pour un temps en tout cas, le devenir de cette culture.

Que signifie l'instauration de cette coupure ? Quelles peuvent en être les conséquences ? Rappelons tout d'abord, brièvement, ce que Roger Bastide entendait désigner en créant cette notion :

- (1) Encore faut-il qu'il y ait toujours quelque végétation à brûler : c'est le cas des nouveaux abattis ouverts dans l'arrière pays de Saint-Laurent et de Mana, par exemple. Mais dans l'île de Cayenne, voire le long de la côte, le brûlis marque nécessairement le pas, réduit qu'il est au rebrûlage après jachère très courte.
- (2) Tout comme les Amérindiens, auxquels Européens et Créoles ont pourtant autrefois beaucoup emprunté — même si l'un et l'autre « système de l'habitation » (le colonial et le créole) sont étrangers aux habitudes amérindiennes qui, pour l'organisation de la production agricole, et contrairement à celles de certains Noirs marrons, ne semblent pas être sur la voie d'une créolisation.

« Nous avons [...] proposé aux chercheurs intéressés à l'étude de l'homme marginal "le principe de coupure". [...] il a une importance particulièrement grande pour l'homme marginal, car il lui permet d'éviter les tensions propres aux chocs culturels et les déchirements de l'âme ; le Noir brésilien peut participer à la vie économique et politique brésilienne et être en même temps un fidèle des confréries religieuses africaines, sans qu'il sente une contradiction entre ces deux mondes dans lesquels il vit. » (Bastide, 1967 : 31).

Assiste-t-on aujourd'hui, en Guyane⁽¹⁾, à l'avènement de ce type de coupure ? La notion a été parfois critiquée : au-delà de la simple coupure, la schizophrénie semble proche. Or, ce n'est généralement pas ce dont il est question : « l'homme marginal » auquel s'intéressait R. Bastide n'était pas un malade mental, et le « principe de coupure » voulait justement rendre compte de ce fait. Cependant, pour montrer comment s'appliquait concrètement ce principe dans les Amériques noires, R. Bastide reprenait l'opposition, notamment mise en relief par Herskovits (1966), entre le domaine de l'économie et celui des croyances, dont l'un — le second — aurait mieux résisté que l'autre à l'occidentalisation qu'avaient nécessairement induit l'esclavage et la colonisation.

« Si les africanismes sont pratiquement absents de la vie matérielle [des Noirs du Nouveau Monde] et s'ils sont déformés dans l'organisation politique au point que seule une analyse serrée permette de les discerner, les pratiques religieuses africaines et les croyances magiques se retrouvent partout, comme des survivances reconnaissables, et sont partout plus nombreuses que toute autre survivance. » (Herskovits, *op. cit.* : 137)

Il est vrai que Bastide se démarquait un peu de Herskovits par sa manière de reprendre l'idée du continuum le long duquel ce dernier distribuait « africanismes » et « syncrétismes » : laissant les sociétés demeurées les plus « africaines », telles celles des Noirs marrons, à l'une des deux extrémités, il repoussait l'autre extrémité jusqu'aux « sociétés nègres » — celles qu'en Guyane ou aux Antilles on appelle créoles — dont il appréhendait globalement la culture en termes de création. Il n'empêche que pour le domaine des techniques, il restait avant tout sensible aux contraintes du milieu :

(1) On pourrait poser la même question pour les Antilles, en prenant l'exemple extrême du mouvement Ras Tafari dont les adeptes (les *Rastas*, dit-on plus couramment) ne semblent pas percevoir de contradiction entre une idéologie prônant le rejet complet de l'Occident et du « progrès » qui en vient, et une utilisation insatiable des matériels sonores les plus sophistiqués. Sans doute ces derniers sont-ils souvent japonais, mais nul label oriental n'est revendiqué dans cet esprit, ni par les producteurs ni par les consommateurs.

« Ce que nous avons déjà pressenti à propos des Bosch [Noirs marrons des Guyanes], la rupture entre les infrastructures économiques, qui s'expliquent par l'adaptation au milieu environnant, et les superstructures, qui s'expliquent par les traditions africaines, est ici [au Brésil essentiellement] encore plus prononcée. L'Américain noir vit dans deux mondes, qui ont chacun leurs règles propres ; il s'adapte à la société environnante et il maintient, par ailleurs, dans un autre domaine, les religions de ses pères. » (Bastide, *op. cit.* : 132).

Entre cette position et le cas qui nous occupe demeure donc d'importantes différences. Tout d'abord, la coupure que l'on peut voir aujourd'hui apparaître en Guyane n'oppose pas un pan de culture qui serait marqué par l'adaptation au milieu environnant, à un autre pan marqué, lui, par des survivances africaines. Si un processus de création prélude effectivement à l'avènement de la culture créole, c'est dans tous les domaines, semblablement : la dynamique de la réappropriation ou du détournement concerne, au départ, autant les techniques que les croyances. C'est justement quand cette dynamique cesse d'être à l'œuvre, au profit d'une occidentalisation totale, que le domaine des techniques se coupe du reste de la culture créole.

Par ailleurs, outre que cette coupure est d'intervention récente en milieu rural et ne saurait par conséquent être considérée comme une fatalité de la créolité, l'intérêt d'un tel débat ne réside pas au niveau des personnes : à l'évidence, nul Créole de Guyane ne vit, en tant que tel, dans l'éclatement schizophrénique ; aucun ne saurait même être qualifié de marginal. Si coupure il y a, c'est le groupe tout entier qu'elle concerne, un groupe resté de surcroît longtemps majoritaire et avec lequel on tend encore parfois à confondre toute la société guyanaise.

Or, l'irruption de cette coupure (qui ne saurait passer inaperçu) n'est pas forcément bien vécue par les membres du groupe : la contradiction existant entre une technologie de plus en plus occidentale, au demeurant inscrite dans le cadre d'une économie toujours largement assistée, et un fond culturel que l'on veut créole — et que l'on veut préserver tel — est même très fortement ressentie par certains.

D'autres, il est vrai, sont installés depuis longtemps déjà dans une situation de cet ordre, et ont même œuvré à son remodelage : je veux parler des citoyens, dont les activités économiques n'ont jamais été constitutives d'une tradition aussi complète que celle de la petite habitation et qui, en travaillant dans l'administration, dans le secteur libéral, dans le commerce, ou même dans l'artisanat — de

toute manière trop vite abandonné au profit des « affaires » liées à l'or⁽¹⁾ — ont très tôt connu la coupure entre une organisation économique dominée par les intérêts métropolitains et un mode de vie résolument créole.

Car la société créole de Guyane, « moderne » depuis toujours, quoique technologiquement archaïque, occidentalisée sans doute, mais à sa façon, ne saurait être comprise comme un bloc uniforme, porteur d'une culture homogène : du petit cultivateur d'une commune reculée au grand bourgeois de Cayenne, la différence est grande. Y a-t-il pour autant plus de créolité ici que là ? Souvent, on a voulu stigmatiser la bourgeoisie créole de la Caraïbe comme portant « la défroque de la civilisation occidentale » — selon l'expression créée par l'ethnologue haïtien Price-Mars dans les années 1930. Ne peut-on cependant comprendre la bourgeoisie de Cayenne — y compris dans son mimétisme de la bourgeoisie européenne, qui lui est si fortement reproché mais qui n'en a pas moins une forme particulière — comme œuvrant depuis longtemps, voire depuis toujours, à la créolisation des traits qu'elle emprunte à la culture occidentale ?

C'est dans le remodelage par réappropriation, détournement, dérive, que se joue, une fois de plus, le devenir culturel de la Guyane. Mais actuellement, l'idée d'une coupure entre le monde de l'économie et des techniques et celui de la « culture », au sens commun du terme, est revendiquée par certains en même temps que déploré. Tel est en effet le produit contradictoire d'une situation qui voit l'idéologie de l'assimilation, née au siècle dernier puis profondément renforcée par la départementalisation, céder le pas devant les échecs répétés, tant en matière collective de « mise en valeur » du territoire qu'en matière individuelle de promotion sociale, alors qu'au même moment, on l'a vu, s'efface la tradition créole de l'habitation, celle-là même où se retrouvaient, sans coupure particulière, l'économie et la religion.

L'occidentalisation de plus en plus générale de l'économie — et plus précisément des savoir-faire — est vécue, par certains, comme

(1) Ce sont les « nègres à talents » c'est-à-dire les petits artisans qui ont d'abord fourni, au temps de l'esclavage, le groupe intermédiaire des affranchis dont est née, après l'émancipation, la bourgeoisie créole ; celle-ci a ensuite trouvé les moyens de sa consolidation dans l'instruction et l'accès aux professions libérales et administratives, d'une part, et dans les activités induites par la ruée vers l'or, d'autre part (cf. Jolivet, 1990).

un profonde perte de créolité. La coupure s'impose à eux, dès lors, comme moyen de préserver le reste (la « culture »). Mais l'identité créole est ainsi davantage vécue comme résiduelle que comme dynamique. C'est pourtant seulement en parlant de la recomposition dont elle commence à faire aujourd'hui l'objet que les intéressés peuvent lui envisager un avenir.

Bibliographie

- BASTIDE R. (1967). — *Les Amériques noires*. Paris, Payot, 236 p.
- BENOIST J. (1968). — « Types de plantations et groupes sociaux à la Martinique ». *Cahiers des Amériques Latines*, n° 2, 1968, pp. 130-160.
- BILBY K. M. (1990). — *The remaking of the Aluku : Culture, Politics, and Maroon Ethnicity in French South America*. Thèse de doctorat, Baltimore (Maryland), Johns Hopkins University.
- CÉSAIRE A. [1947] (1971). — *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris, Présence africaine, 155 p.
- CÉSAIRE A. (1955). — *Discours sur le colonialisme*. Paris, Présence africaine, 59 p.
- DUMONT L. (1982). — *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Le Seuil, coll. Esprit, 268 p.
- GARGANTA É. (1989). — *Système agraire et dynamiques agricoles à Mana*. Mémoire de magistère en agronomie, Pointe-à-Pitre, UAG / Inra-Sad, 161 p. multigr., 18 annexes.
- GÉRAUD M-O. (1993). — « Le discours identitaire et sa production chez les Hmong de Guyane française ». *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 29 n°4 (à paraître).
- GRELAND P., MORETTI Chr. et JACQUEMIN H. (1987). — *Pharmacopées traditionnelles en Guyane*. Paris, Orstom, coll. Mémoires, 569 p.
- HERSKOVITS M. J. (1966). — *L'héritage du noir. Mythe et réalité*. Paris, Présence Africaine, coll. Situations et perspectives, éd. française, 347 p.
- HURAUULT J-M. (1961) : "Les canots des Noirs réfugiés de Guyane", *Bois et Forêts des Tropiques*, n° 78, juillet-août 1961.
- HURAUULT. J-M. (1965) — *La vie matérielle des Noirs réfugiés Boni et des Indiens Wayana du Haut-Maroni (Guyane française)*. Paris, ORSTOM, mém. n° 3, 142 p.
- JOLIVET M-J. (1982). — *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*. Paris, Éditions de l'Orstom, coll. Mémoires, 504 p.

-
- JOLIVET M-J. (1990). — « Culture et bourgeoisie créoles. À partir des cas comparés de la Guyane et de la Martinique ». *Ethnologie française*, XX 1990, 1 (*Cultures bourgeoises*), pp. 49-61.
- PRICE R. (1975). — *Saramaka social structure : analysis of a Maroon Society in Surinam*. Rio Pedras, Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico, moniograph series n° 12.
- SOPHIE U. (1958). — *Le cultivateur guyanais*. Cayenne, Imp. Laporte, 190 p.
- VERNON D. (1992). — *Les représentations du corps chez les Ndjuka du Surinam et de Guyane française*. Paris, Orstom, coll. Études et thèses, 97 p.



Repères technologiques et repères d'identité chez les pêcheurs du Macina (Mali)

par Claude FAY
Anthropologue à l'Orstom

Le « Delta central » du Niger, au Mali, est une vaste plaine inondable mise en eau par le fleuve Niger et son affluent, le Bani (voir carte). L'exploitation de pêche est traditionnellement assurée par différents groupes, et ce de façon différenciée. Plusieurs études antérieures⁽¹⁾ décrivent ces groupes et leur articulation. Il s'agit des *Bozo* et des *Somono*, qui vivent (ou vivaient) essentiellement de la pêche, avec des techniques distinctes et des milieux d'intervention respectivement privilégiés, ainsi que des *Bambara*, des *Nono*, des *Marka* et des *Rimaïbe*, qui vivent essentiellement de l'agriculture, mais interviennent dans l'activité halieutique en fin de cycle. Ces groupes sont pourvus d'un ethnonyme (d'un autonome) et se distribuent corrélativement aux milieux de résidence (fleuve ou plaine inondable pour les « pêcheurs », cuvettes rizicoles ou levées exondées pour les « agriculteurs »), aux inscriptions préférentielles sur des secteurs de production (pêche / agriculture) et aux spécialités techno-professionnelles : on a bien affaire, selon l'expression de Gallais (1984 : 37), à une « division ethnico-professionnelle ». On sait aussi (*ibid*) que cette « division » est liée à l'histoire des peuplements — des vagues humaines de peuplement qui ont constitué les différents groupes — et notamment aux conquêtes successives qui ont affecté la région, les divers conquérants perturbant ou remodelant le système des inscriptions et les droits qui lui sont liés⁽²⁾. L'ensemble de ces articulations entre groupes définissait un système réglé d'exploitation du fleuve, et renvoyait d'une part à une représentation-organisation

(1) Principalement Daget (1949 et 1956), Gallais (1967) et Ligers (1966).

(2) Sur l'histoire des conquêtes, voir notamment Ba et Daget (1984), Gallais (1967) et Kassibo (1983).

de la pêche comme rapport entre techniques, milieux et cycle ichtyologique, d'autre part à la définition d'espaces de pouvoir lignagers, villageois ou impériaux investissant cette organisation.

La colonisation puis l'indépendance nationale ont ensuite, en un sens, constitué de nouveaux pouvoirs qui, à la suite des anciens, réorganisaient ou perturbaient ce système. En un autre sens, les bouleversements suscités, en rapport avec le *boom* halleutique des années 1960 (nouvelles techniques, intensification de la production), puis avec les vagues successives de sécheresse de 1973 à nos jours, ont provoqué des ruptures qualitatives dans ledit système. On a examiné ailleurs (Fay, 1989b) les effets de ces processus sur la définition et la répartition des territoires de pêche. On insistera ici sur la construction et les remodèlements des rapports entre identités et techniques. Les informations données par les études antérieures, une enquête effectuée entre 1986 et 1989 dans le Delta, plus particulièrement dans le Nord-Diaka, permettent de saisir la position historique de ces rapports et leurs glissements sur une cinquantaine d'années — de la colonisation à nos jours. On montrera ensuite, à partir de l'exemple actuel d'un conflit de pêcheries, comment s'opposent ou s'entrecroisent des reformulations locales des mêmes rapports, et un effort légal (juridique-étatique) pour les repenser en vue d'une conciliation.

Ethnies, techniques, territoires

Rappelons les définitions minimales déjà connues. Les Bozo, groupe probablement issu de vagues successives de peuplement⁽¹⁾, se définissent néanmoins, globalement, comme les premiers habitants de la région. Ils se caractérisent à l'origine par une chasse au gibier d'eau (lamantins, crocodiles, hippopotames) et une pêche en eaux peu profondes, avec une panoplie technique adaptée. Harpons, hameçons, pièges et barrages divers, petits filets et petites nasses permettent de poursuivre ou de piéger le poisson dans les plaines inondées, les marigots, le lit mineur des fleuves en décrue et en étiage. Les Somono, groupe professionnel de laptots constitué sur une base

(1) Le terme « Bozo » est banaman. Sur les sous-groupes et les parlars bozo, cf. Daget (1949 : 14-15) et Kassibo (1988a : 168).

pluri-ethnique par des empires locaux, Mali (Gallais, 1967 : 84) ou Segou (Roberts, 1981 : 3), sont dotés d'un équipement plus « lourd », fait de grands filets de tailles et maillages divers ; ils ne pratiquent pas ou guère la pêche des plaines inondées ; ils sont généralement centrés sur le fleuve, conformément à leur type de pêche et aux nécessités inhérentes à la batellerie et au commerce. Les agriculteurs Nono-Marka, Rimaïbe, Bambara, spécialistes des cultures de terre sèche pour les derniers, également ou exclusivement riziculteurs (riziculture pluvio-fluviale) pour les autres, ne pêchent en principe qu'en étiage. Ils descendent alors dans le lit mineur ou les mares résiduelles des plaines en compagnie des Bozo, en utilisant uniquement, ou presque, le filet *kobajo*, sorte de double grande épuisette. Le poisson qu'ils pêchent ainsi est destiné à l'autoconsommation, et n'est en principe jamais commercialisé, contrairement à ce qui se passe chez les Bozo et les Somono, qui apparaissent bien ainsi comme des « pêcheurs professionnels ». Mais, dès qu'on pose ces définitions minimales, on est obligé d'introduire de fortes nuances.

Altérités, complémentarités

D'une part, si une partie des Bozo, ceux du Sud-Delta essentiellement, n'ont jamais cultivé de *céréales*⁽¹⁾, ce n'est pas le cas de l'ensemble du groupe. Au Korondugu, dans le Jenneri et dans le Macina, par exemple, ils pratiquent depuis plusieurs siècles l'agriculture céréalière, tout en affirmant comme les autres qu'« être Bozo, c'est pêcher », et détiennent parfois des chefferies de terre, avec l'appareil rituel qui leur est lié. Dans l'importance que peut revêtir l'agriculture bozo selon les régions, il faut en effet compter, outre les conditions écologiques locales⁽²⁾ et les aires d'influence culturelle (marka-nono ou peul), les aléas propres aux différentes conquêtes. Dans certaines régions ou dans différents villages d'une même région, les Bozo ont des terres propres ; dans d'autres, ils dépendent entièrement, pour l'accès aux terres, des autorités traditionnelles peul ou marka.

D'autre part, l'opposition entre fleuve et plaine n'épuise pas la relation entre Bozo et Somono, même si elle lui fournit un fort soutien. Cette opposition simple dérive a priori de l'opposition des techniques de pêche et, partant, des territoires de pêche. Mais on

(1) Ils entretenaient des petits champs de plantes fibreuses locales destinées à la fabrication des filets.

(2) Plaines plus ou moins inondées, configuration des finages halieutiques et agricoles permettant une articulation plus ou moins aisée des activités.

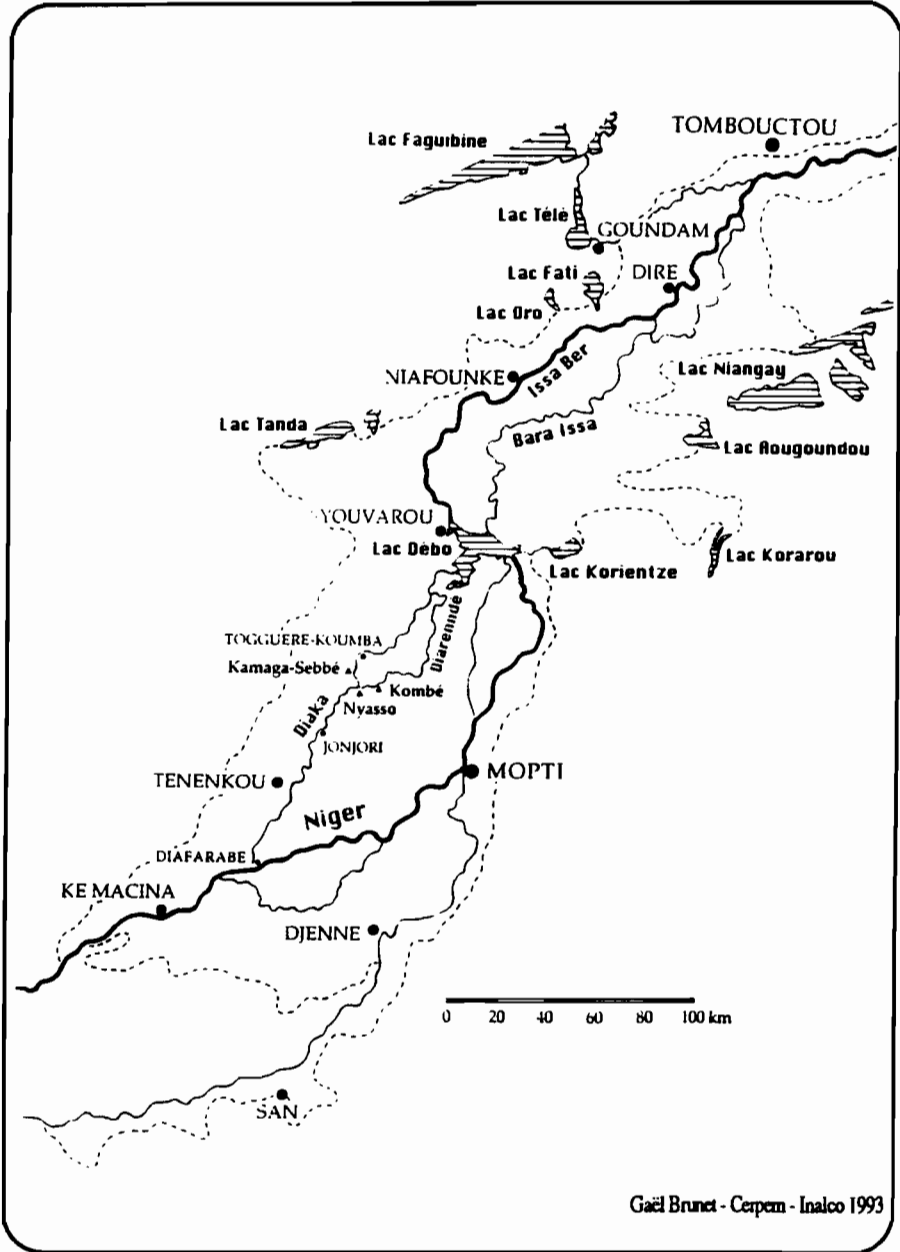
verra que la distinction des techniques n'est pas absolue, même « traditionnellement », et que des techniques différentes peuvent investir des espaces communs à certains moments du cycle.

Cette distinction (des techniques, des pêcheries) et ses modulations se lisent également dans une géographie politico-mystique. La pêche bozo est traditionnellement fondée par le rapport à des divinités d'eau ou « génies » (*yégu ou nyennè*). Pour chaque groupe, l'ancêtre fondateur a passé un accord de type sacrificiel avec les génies, permettant la pêche du double point de vue de la rentabilité (crues, poissons) et de la sécurité dans l'eau⁽¹⁾. Chaque année le maître des eaux (*dyi-tuu*), le plus âgé des descendants en ligne agnatique de l'ancêtre fondateur, reproduit l'accord sacrificiel pour l'ensemble du groupement et fixe les règles communes organisant la pêche⁽²⁾ sur l'ensemble de « l'eau » (*Ji-dyi*) du groupement. Cela ne préjuge pas des droits propres à certains lignages sur des pêcheries particulières, éventuellement accompagnés de (fondés par les) sacrifices à des génies mineurs. Les empires qui se sont succédés dans le Delta ont ensuite désapproprié et réapproprié des eaux de territoires ou de pêcheries, redistribuant différents types de droits, en fonction des rapports guerriers ou de clientèle.

De fait, les contes ou les mythes de fondation des modes de pêche ou des territoires de pêche, décrivent les pactes passés avec les génies d'eau par des ancêtres fondateurs lors de leurs parcours et visites infra-aquatiques primordiaux. Mais ils mettent également en scène, dans ce cadre, des accords inter-ethniques polémiques. Les génies d'eau, au service des maîtres d'eau bozo, émasculent un adversaire somono qui prétendait, à la tête d'un groupe d'agriculteurs rimaïbe, inaugurer une pêche d'étiage (Ligers, 1957 : 50-55) ou font surgir des hordes de crocodiles pour repousser des pêcheurs bambara voulant s'approprier certaines mares (*ibid* : 150 -163). À l'issue de ces récits, se rappelle (ou se fonde) l'articulation ethnique des modes de pêche ou des secteurs de production. Dans le premier récit, on conclut que les Bozo « dirigeront toujours » les pêches d'étiage et « n'emploieront jamais » le grand filet somono ; dans le second, le Bozo s'adressant au Bambara affirme ou réaffirme : « toi tu fais la culture, moi je fais la pêche », et évoque les échanges futurs de mil et de poisson.

(1) Les génies mécontents peuvent provoquer naufrages et noyades.

(2) Interdits liés aux jours des génies, interdits religieux en général, fixation des périodes de mise en défens, etc.



LE « DELTA CENTRAL » DU NIGER

Ajoutons que, comme on l'a déjà suggéré, l'ensemble bozo ne s'est pas fait en un jour. Il semble bien (Fay, 1989a) qu'à une strate originelle de pêcheurs-chasseurs se soient superposées des strates diverses de captifs d'abord plus ou moins polyvalents. Dans le Nord-Diaka par exemple, plusieurs familles bozo, voire des villages entiers, semblent descendre de captifs d'abord essentiellement cultivateurs, qui ont progressivement privilégié la pêche. À l'intérieur de certains villages, la pratique plus ou moins importante de l'agriculture semble relever de l'histoire du peuplement et des relations correspondantes, de captivité ou de clientèle, avec des conquérants. Inversement, des familles d'origine bozo ou autres peuvent devenir « somono », en se déplaçant et en adoptant des techniques de pêche correspondantes. Tout cela illustre le thème des « mutations ethniques » évoqué par Gallais (1962) dès les années 1960.

On a donc affaire à des critères d'identification flottants, à l'échelle du Delta, qui conjuguent les secteurs de production (pêche/agriculture), les techniques de pêche employées, les milieux ou biotopes exploités (fleuve/plaines), les territoires (géographiques et mystiques) appropriés ou concédés⁽¹⁾ sur divers modes. Mais, indépendamment des mutations ethniques qui sont une *variation* à l'intérieur du système, ou des modulations liées à la région (tel critère définissant absolument ou seulement tendanciellement une distinction), le tout s'est toujours finalement parlé en termes d'oppositions ethniques, d'identités ethniques complémentaires. Dans des groupes bozo du Sud, où l'on ne cultivait pas traditionnellement, on peut entendre que : « si tu vois un Bozo penché sur la terre, c'est qu'il va déféquer ». Dans le Nord-Diaka, où ils cultivent depuis longtemps et où, avant la sécheresse, une large partie de l'approvisionnement céréalier annuel était assurée par les récoltes propres⁽²⁾, les Bozo continuent néanmoins à se définir comme presque exclusivement pêcheurs et à affirmer que « celui qui n'a pas de pirogue n'est pas bozo », auquel cas il n'y en a plus beaucoup dans certains villages. Entre Bozo et Somono, les exclusivités techniques, présentes ou passées, font appel aux notions de « connaissance » ou de capacité — « méconnaissance » de tel engin par tel groupe. On peut aussi évoquer la « répugnance » qu'éprouve tel engin pour tel groupe (les pièges pour les Somono, le

(1) Ils ne correspondent pas nécessairement à un milieu.

(2) Elles en assurent encore maintenant jusqu'à un tiers ou la moitié pour les plus gros cultivateurs bozo (voir Fay, 1989c), ce qui offre une marge de sécurité énorme en période de crise.

grand filet pour les Bozo) comme on dira d'un cultivateur ayant tenté sans succès de semer une nouvelle variété que le premier « répugne » à la seconde, comme si productions et techniques choisissaient leurs auteurs. La tendance à établir un système d'oppositions « substantia-listes » ne recouvrant que partiellement la réalité et l'orientant « poli-tiquement », n'est donc pas née, ici, avec les travaux des premiers colonisateurs ou ethnologues.

Les échanges de travaux ou de produits induits par les spéciali-sations sont, pour leur part, pensés comme « appartenances » mu-tuelles. De même que « tout Bozo a ses Peuls », avec qui il troque lait contre poisson ou qui lui prêtent des bœufs pour le labour, de même un village rimaŋbe a « ses Bozo », qui troquent du poisson « brûlé », et des Bozo ont « leurs Rimaŋbe », qui labourent ou labouraient pour eux — certains Bozo cultivateurs ne se livrant qu'aux semis, aux desherbages et aux récoltes. On verra que ce langage peut s'étendre, selon le contexte, à une relation entre Bozo et Somono et même entre groupes bozo distincts à propos de techniques de pêche différentes et dans des contextes précis. Les critères d'identification ne visent pas, d'ailleurs, que des groupes ethniques ou sous-ethniques, ils visent aussi des lignages ou des individus. Examinons donc leur jeu, et la place particulière qu'y tient le critère technique, d'abord dans le sous-ensemble bozo.

Les Bozo : espaces halieutiques et espaces sociaux

La succession des différentes pêches bozo (engins, techniques de mise en œuvre) a déjà été décrite, principalement à Diafarabé par J. Daget (1956). On a récemment retracé le cycle traditionnel des pêches dans les villages bozo du Nord-Diaka (Fay, 1989b) en mettant en regard les types de pêcheries et les types correspondants d'unités de production, de prélèvement, d'articulation entre territoires de pêche et de droits d'accès particuliers, pour des groupements ou des lignages. On se contentera donc ici d'en résumer les grandes lignes pour s'interroger sur le rapport entre techniques, espaces halieuti-ques et espaces sociaux. On n'envisagera que les plus grands types de pêche, négligeant, sauf exception, tous les petits dispositifs de piégea-ge utilisables aux divers moments du cycle.

* Conformément au principe selon lequel « le poisson » (non encore pêché) « n'appartient qu'aux génies », les pêches qui *prélèvent le poisson à son passage* sur une aire étaient libres, accessibles en

droit à tous les riverains. Il s'agit des pêches au harpon ou aux hameçons dans les plaines ou au bord du fleuve en début de crue et de décrue, des pêches aux petits filets triangulaires *gambo* ou *sonyo* sur les rives du fleuve, puis au centre du lit mineur, au fur et à mesure que la décrue s'accroît. Lorsque le fleuve était coupé par des bancs de sable, avaient lieu les pêches *tanga-mu* (« pêches ensemble ») : les pêcheurs, répartis sur les deux rives ou aux deux extrémités d'une section de fleuve, faisaient avancer leurs pirogues les unes vers les autres, les filets triangulaires plongés dans l'eau se joignaient pour être levés ensemble tandis que le poisson était reversé dans les pirogues. De même, les pêches au filet *kobajo* (*myo buron*, « grandes pêches »), pratiquées à la marche et en plongée dans le fleuve en fin d'étiage, réunissaient tous les pêcheurs riverains et les agriculteurs voisins. C'est lors de ces dernières grandes pêches d'étiage que le maître d'eau offrait le grand sacrifice annuel aux génies, à l'occasion du dernier prélèvement important avant la nouvelle crue. Puis les Bozo se tournaient, toujours collectivement, vers les mares dans les plaines.

Une des pêches en question faisait pourtant exception à la règle. Il s'agit de la pêche dite *songèrè* ou *futoroji* (« eau crépusculaire »), consistant à poursuivre des bancs de sardines locales appelées *tineni* (*Alestes leuciscus*) sur les rives du fleuve en début de décrue. Outre qu'elles fournissent la majeure partie de l'huile consommée, troquée ou commercialisée localement, ces sardines ont la particularité de passer pendant trois mois environ par bancs successifs, en nageant exclusivement au clair de lune et en stagnant entre-temps sur les territoires locaux concernés. On n'a plus affaire, comme dans les autres pêches décrites, à un simple prélèvement du poisson « au passage » ; il y a une sorte de rétention naturelle locale des bancs, sanctionnée par le partage des rives du fleuve en sections⁽¹⁾ avec des « maîtres de rives » lignagers — chaque section de rive ayant son « propriétaire » ou son « chef ». Le chef de rive effectuait un premier parcours avec les seuls pêcheurs de son lignage, d'amont en aval, à la rencontre des sardines qui remontent le courant, opérant ainsi les meilleures prises sur des bancs non encore troublés, avant que tous les rejoignent, d'abord les pêcheurs du village, puis les autres.

* Les pêches liées à une *rétention volontaire* du poisson en fonction des particularités du finage, faisaient, elles, l'objet de privilèges ou d'exclusivités.

(1) Uniquement pour cette pêche « crépusculaire ».

C'était éminemment le cas pour les barrages (*tè*) sur les drains naturels dans les plaines, au tout début de la décrue (barrages de terre avec déversoirs et filets triangulaires *ganga*), ainsi que pour les barrages aux embouchures des chenaux (secco et clayonnages avec nasses moyennes *papolo*) et des mares dans les plaines (crue ou décrue - *ibidem*). On avait respectivement affaire à des maîtres « de chenaux » ou « de mares » (*caala tuu*, *naore tuu*) dans les deux derniers cas, les barrages sur les drains relevant du « maître des plaines » (*fèyo tuu*), généralement confondu avec le maître des eaux. Pour les barrages de chenaux et ceux des plaines, s'il « restait de l'eau », si les maîtres des chenaux et des plaines concernés — et leurs apparentés — n'étaient pas assez nombreux ou n'avaient pas assez d'engins, filets ou nasses, pour exploiter l'ensemble des barrages, des étrangers au lignage pouvaient y pêcher, moyennant une compensation dite *manga-ji*, généralement estimée au tiers des captures⁽¹⁾. C'était le cas le plus fréquent au moment des bonnes crues, et ces pêches de barrage donnaient lieu à des coopérations intenses dans tout le Delta.

La pêche au *kombo* — longue corde tendue d'une rive à l'autre entre crue et décrue, d'où pendent des herbes comestibles — est pratiquée de nuit ; le *kombo* étant installé sur une surélévation du fleuve, près d'une fosse à poissons, on capture au filet triangulaire *gambo* les poissons venus y manger. Cette pêche faisait également l'objet d'un privilège lignager avec versement de la compensation évoquée ou de dons divers (couverture *kasa*) de la part des pêcheurs étrangers au lignage. Ajoutons que tout barrage est l'objet d'un sacrifice aux génies et que le *kombo* implique une implantation avec lustration rituelle des piquets d'attache.

Considérons la définition et l'articulation des pêcheries ainsi dénombrées. Chaque pêcherie est caractérisée par l'application d'un engin (ou dispositif de capture) donné, à un endroit donné, et à un moment déterminé du cycle hydrologique, en fonction de moments déterminés des cycles ichtyologiques⁽²⁾. Les découpages se font donc en fonction de *savoirs topographiques*, (ou « topologiques » au sens strict), *hydrologiques* et *ichtyologiques* et d'un *imaginaire halieutique* — différent selon les groupes, Somono et Bozo par exemple. Cet

(1) Sur les modes de calcul et le sens du concept, cf. Fay (1989b).

(2) Sardines remontant le courant en décrue, poissons de fond stagnant dans les fosses un peu plus tard, etc.

imaginaire halieutique produit, en investissant un *espace aquatique* non isotrope, sur la base des différents savoirs, un *espace halieutique*, c'est-à-dire un ensemble ordonné dans l'espace et dans le temps de « pêcheries », dans le sens de types d'emplacements déterminés offrant à des moments déterminés du cycle des conditions particulièrement favorables pour une capture d'un type technique déterminé. Nous proposons de définir ces pêcheries comme des séries de « technotopes » pour insister sur le rapport entre espace, savoirs et imaginaire qu'elles supposent. Par exemple, l'ensemble des hauts-fonds situés entre deux trous à poisson (pêche au *kombo*), puis l'ensemble des rives du fleuve en décrue (pêche « crépusculaire »), puis l'ensemble des embouchures de chenaux (barrages), puis l'ensemble des biefs séparés par des bancs de sable à mi-décru (pêche *tanga mu*), puis l'ensemble de ces mêmes biefs à l'étang (pêche au *kobajo*) forment de pareilles séries de technotopes, types d'investissement technique de lieux déterminés. Ces séries s'articulent dans le temps par rapport à des critères liés au rapport cycle de crue / conditions techniques d'investissement de l'emplacement : on met en place les *kombo* au sommet de la crue, dans le lit mineur, les barrages quand l'eau arrive « à la taille » à l'embouchure de chaque chenal, le *tanga mu* quand les bancs de sable apparaissent, et la pêche au *kobajo* quand « l'eau est chaude ».

On remarque effectivement que la distinction des droits d'accès ou des pêcheries ne se fait pas en « milieux » ou « biotopes ». Là aussi, l'opposition entre fleuve et plaine est trompeuse : l'embouchure d'un chenal, une surélévation du lit mineur près d'une fosse, une section de fleuve séparée par des bancs de sable à mi-décru, la même un peu plus tard ne constituent pas des « biotopes » au sens strict. Notons d'ailleurs, à propos des droits d'accès, que le « propriétaire de rive » n'a de droit particulier sur « sa » rive *que* pour la pêche « crépusculaire » et la pose de certaines nasses (voir *infra*) et que tous peuvent pêcher dans les chenaux (décru) et dans les mares (étiage), si seul le « propriétaire » de chaque chenal ou mare peut y installer un barrage. Il en va de même, *a fortiori*, pour les emplacements de pêche au *kombo*.

Il ne s'agit pas non plus d'une distinction faite en termes de « techniques » au sens strict. Les mêmes filets sont employés pour les pêches au *ganga* et *songèrè* d'une part, au *kombo* et *tanga mu* d'autre part, avec des variations individuelles, villageoises ou régionales dans le maillage et la taille. Tous les pêcheurs participant à la pêche

aux barrages savent confectionner le secco et les nasses (et le font), si seul le « propriétaire-maître » peut effectuer le sacrifice initial. Dans le même sens, on appelait *kundu* des nasses de tailles diverses, implantées au centre d'un mini-barrage de piquets et de clayonnages, en des emplacements très spécifiques, méplats particuliers du fleuve ou des plaines⁽¹⁾. Le plus grand *kundu* était installé conjointement par les villageois en début de crue, dans le lit mineur du Diaka, et relevait d'une appropriation villageoise. Au même moment, d'autres de moins grande taille étaient installés sur les rives du fleuve et réservés aux « propriétaires » des rives, alors que les *kundu* de la troisième catégorie, implantés dans les emplacements adéquats des plaines, relevaient d'un accès libre à l'origine, mais étaient réservés ensuite aux initiateurs du procédé dans chaque emplacement.

Il s'agit bien d'une distinction en technotopes, au sens proposé plus haut. Sur la base du symbolisme bozo concernant la « poursuite » du poisson ou sa « rétention volontaire » liée aux particularités du finage, chaque série de technotopes implique des droits d'accès particuliers — accès libre, privilèges, préséances. Ces droits d'accès sont spécifiés, pour *chaque technotope* cette fois, (*tel* bas-fond, *tel* chenal), en fonction des lignages particuliers. Mais aucune technique de pêche ni aucun milieu particulier n'est en droit réservé à un groupe donné de pêcheurs.

Les maîtrises « de rive », « de chenaux » et « de mares » sont historiquement liées à l'*inauguration* — « mise en pêche » au sens de « mise en culture » — d'un technotope, en rapport avec des alliances hommes-génies résidant dans les lieux en question (génies « de mare », « de fleuve »...). Le premier maître des eaux d'un groupement a en droit procédé à ces inaugurations et a pu ensuite distribuer des maîtrises de pêcheries à des lignages venus le rejoindre. Certaines de ces maîtrises (Fay, 1989b) circulent également selon les liens de l'alliance et les chemins de la segmentation et des micro-migrations. Un lignage peut être « maître » de pêcheries de barrages très éloignées de son finage « villageois », parce que ses ancêtres ont migré. On se rappellera que le regroupement en villages plus ou moins fixes, dans la limite des migrations annuelles de pêche, est dû aux empires (Dinah) puis aux colons. Parallèlement à l'« eau » de tel village, les espaces de pêche concrets des lignages revêtaient et revêtent encore en partie plus l'allure de constellations que de territoires continus. Enfin,

(1) Ces nasses ne sont plus pratiquées actuellement.

certaines maîtrises ou certaines exclusivités peuvent être liées aux désappropriations - réappropriations faites au cours du peuplement.

Existents également des « dons » individuels liés à certaines pratiques de pêche. Les « connaisseurs » — spécialistes doués de « capacités » — d'un type de pêche sont ceux qui y sont particulièrement habiles. Ils peuvent l'être « techniquement » au sens occidental. Le « connaisseur » de la pêche en plongée au *kobajo* est celui qui repère le poisson à l'oreille et qui ressort de l'eau sans avoir les yeux rouges. Le « connaisseur » des hameçons est celui qui connaît bien les modes de déplacement des diverses espèces et dont les lignes tracent dans la plaine les courbes adéquates. Le « connaisseur » du *sonyo* est celui qui peut le pratiquer même en eaux très basses, à la suite des pêcheurs au *kobajo*. Le harponneur émérite a le regard et le geste vifs et connaît les bons emplacements de guet.

Mais l'habileté est aussi « mystique », connaissance des recettes « magiques » *tongo*, incantations ou substances spécifiques associées aux engins, tout cela destiné à « appeler » (*aga keende*) le poisson. Comme il est courant dans ce type de culture, les deux formes de connaissance évoquées ne sont pas radicalement opposées, et ces diverses habiletés connotent très fortement l'identité individuelle.

Cependant, du fait de l'imbrication entre primo-installation, inauguration technique d'un type de pêche ou d'un emplacement, héritage ou appropriation historique des pêcheries et fondements mystiques de l'accès à celles-ci (génies ou *tongo*, sur un plan différent), des glissements de sens peuvent avoir lieu de l'habileté technique à la maîtrise de son lieu d'exercice, et de l'identité individuelle à l'identité de groupe :

- Les maîtres des rives et des chenaux abandonnent plus facilement que les autres la récolte pour se précipiter vers les barrages ou les pêches « crépusculaires », espérant en tirer le profit maximum, et on peut dire des lignages concernés qu'ils sont les spécialistes (les « connaisseurs ») du barrage ou du *gambo*. De même, les descendants de ceux qui ont inauguré des méplats à *kundu* et qui en héritent l'emplacement, sont les « connaisseurs » du *kundu*⁽¹⁾.

- Ces différents types de pêcheries sont d'ailleurs diversement qualifiés dans les définitions populaires. Dans la pêche crépusculai-

(1) Avec les variations des crues, de nouveaux emplacements apparaissent et les nouveaux initiateurs rejoignent les rangs des « connaisseurs »

re, on « court après le poisson » et il est meilleur d'être sur une rive « femelle » (*fongo woro*) que sur une rive « mâle » (*fongo nèwo*)⁽¹⁾, ce qui renvoie partiellement aux maîtrises de rives. Dans la pêche au hameçon ou au *kombo*, « tu es dans ta maison » (tu attends le poisson) ; c'est une « pêche de *kanaanke* », de gens du pouvoir, en opposition à ceux qui « errent sur le fleuve ». Ces pêcheries étaient en partie hiérarchisées : on ne pratiquait pas les pêches « libres », à filet triangulaire, aux alentours d'un *kombo* encore en activité et on enlevait les hameçons quand commençait la pêche crépusculaire. Mais, pour les raisons indiquées et liées au cycle de crue, les recouvrements étaient faibles.

– Comme on l'a dit, les privilèges dans l'accès aux pêcheries peuvent découler de rapports de force historiques remodelant la logique de la primo-installation. À Toggere Kumbe, par exemple, les Pamanta, qui sont arrivés après les Culenta mais se sont emparés de la maîtrise d'eau (voir Fay, 1989b), ont inauguré la pêche au *kombo* et distribué les emplacements correspondants selon des lignes de force historiques successives — chefferies de village, de terre. Par la suite, devant la baisse de la ressource, ils ont par contre abandonné la pêche *tanga mu* à trois autres lignages et ne « connaissent plus » le *tanga mu* ; à cette époque, pour eux, le fleuve est « pourri » (*nèfo mayo*).

Le découpage en technotopes est un découpage à la fois spatial et temporel. Du fait qu'on ne partage, au sens strict, ni des techniques ni des milieux, l'accès différentiel (hiérarchisé) à certains technotopes ne peut se penser comme partage de la ressource, car ce serait contraire au principe de base selon lequel « le poisson n'appartient qu'aux génies ». Un nouveau type de pêcherie peut toujours s'introduire dans la série, sans ébranler le système, dans la mesure où cette pêcherie inaugure un nouveau technotope (emplacement/moment du cycle/technique appropriée) qui s'articule avec les anciens sans troubler l'ordre de succession. Par exemple, les Bozo du Sud-Delta ont l'exclusivité des barrages de *ganga* dans les plaines et en début de décrue. Lorsqu'ils les pratiquent dans le Nord-Diaka, les maîtres d'eau locaux se contentent de percevoir le *manga-ji* (un tiers du produit) et font donc comme s'ils laissaient pêcher des étrangers au lignage sur un de leurs barrages. On voit néanmoins que la logique est quelque peu altérée, puisque la maîtrise dont on s'inspire n'est

(1) L'une et l'autre sont caractérisées d'après la hauteur de l'eau et la force du courant.

plus liée à l'inauguration d'un type de pêcherie — inauguration technique et pacte avec les génies — par celui qui la détient. On insiste néanmoins sur le pacte mystique principal avec les génies de territoires mais, significativement, les Bozo locaux parlent à propos de leurs hôtes de « nos Bozo », « ceux qui travaillent pour le village », sur le modèle de définition de la différence comme complémentarité qui préside normalement aux discours *inter-ethniques*, comme on l'a vu par exemple pour les relations Bozo - Peul - Rimaïbe.

Les Bozo et les Somono : espaces halieutiques et espaces de pouvoir

On a déjà noté que les Somono, du fait de leur vocation première de semi-captifs des empires chargés du transport batelier et pratiquant le commerce à longue distance, étaient généralement centrés sur le fleuve en gros villages denses. Leur condition oriente leurs modes de pêche, c'est-à-dire leur définition de l'espace halieutique, leur investissement imaginaire-technique de l'espace aquatique. Gallais (1967 : 440) note qu'ils ne pratiquent ni la pêche au barrage ni la pêche au harpon et qu'ils n'utilisent des nasses que rarement et en nombre limité. Le cycle halieutique est fait d'une succession de pêches aux grands filets, dormants, encerclants et dérivants selon la hauteur des eaux et la force du courant, mais impliquant toujours une certaine profondeur, jusqu'au « balayage » (expression bozo) des poissons restés prisonniers dans les biefs en étiage, avec des sennes de plage⁽¹⁾.

Certaines techniques étaient néanmoins communes aux Bozo et aux Somono : d'abord la pêche au *kombo*, ensuite, dans certaines régions, la pêche aux filets triangulaires à la poursuite des sardines. L'articulation entre pêcheries bozo et somono pouvait donc se faire de trois points de vue, qui sont différemment appelés à la différenciation des palettes techniques et à celle des territoires :

* Les pêches communes ne posent pas grands problèmes en soi, la coexistence étant réglée soit par la distinction des territoires (finages différents), soit par l'intégration des Bozo et des Somono dans

(1) Il faut évidemment, au-delà de ces grandes lignes, faire la part des modulations propres à des groupes ou à des individus particuliers. En certains points du Sud-Delta, il semble que, même anciennement, certains agriculteurs aient pu participer à la quasi-totalité des pêches bozo et que certains Bozo et certains Somono aient pêché en étiage avec des sennes communes (jonction des différentes nappes de filet et répartition du produit). (J. Daget, communication personnelle).

l'ordre commun de la hiérarchisation des pêcheries déjà indiquées : des lignages somono ou bozo ont des maîtrises de *kombo* et de rives, l'ordre de succession des pirogues est réglé par une élaboration historique locale pour la « chasse » aux *tinéni*.

* Les pêches spécifiques à chaque groupe impliquent partiellement, si les finages ne sont pas nettement séparés, une répartition des technotopes successivement investis. Du point de vue développé, il revient au même qu'il s'agisse de milieux différents à un même moment du cycle dans un finage élargi⁽¹⁾, ou des mêmes milieux investis de façon différente à des moments différents — par les filets somono lorsque l'eau est encore trop haute ou trop « froide » pour les pêches à la marche des Bozo dans le lit mineur, par exemple. Il s'agit de toute façon d'une sélection imaginaire-technique de technotopes différents. Notons d'ailleurs qu'en cas de séparation des finages, des sennes somono pouvaient intervenir en fin d'étiage (voir Fay, 1989b) en payant le *manga-ji* aux maîtres d'eau bozo, sur le modèle qui régit les rapports avec les barrages des Bozo du Sud (voir supra). De la même façon également, ceux-ci deviennent « nos Somono » pour les Bozo locaux.

Mais le non-recouvrement des technotopes a ses limites. Des filets somono dormants ou encerclants (*taani segu* ou *segu lithn kuo* : voir Fay 1989b) pouvaient continuer à intervenir et des sennes somono pouvaient commencer à le faire, alors que les pêches bozo, respectivement *tanga mu* ou *kobajo*, avaient lieu. Le problème se posait alors en cas de communauté au moins partielle des finages, et la solution pouvait consister à réintroduire le principe de la succession à l'intérieur de l'identité milieu/moment, en la déplaçant sur le mode de la préséance, avec les filets somono d'abord, les *kobajo* des Bozo et des Rimaibe ensuite, et les sennes somono en dernier, ou sur le mode de l'alternance, avec la pose des sennes somono le jour, et la pêche bozo au *kobajo* la nuit (Gallais, 1967). Dans ces derniers cas, il y a, au moins partiellement, partage de la ressource, même si celle-ci se fait encore dans un cadre symbolique « classique », mais remanié. Ce « partage » tendanciel peut se présenter comme une répartition « techno-spontanée » des espèces ciblées. La pêche bozo au filet à deux mains en plongée ciblera plus particulièrement les poissons

(1) Finage bozo dans les plaines quand les Somonos sont déjà sur le fleuve ou ont cessé leur campagne. Sur les déplacements alternés des Bozo et des Somono en différents points au cours du cycle hydrologique, voir Gallais (1958).

« noirs », de fond, qui échappent largement aux grands filets et aux sennes, ces derniers capturant plus massivement les poissons « blancs », de surface, notamment le poisson chien (*hydrocinus*). Il en va de même, à moindre titre, pour les hameçons. Néanmoins, ce partage, n'est que tendanciel, jamais absolu pour aucun engin ni dispositif de capture ; il est une conséquence, non une cause, de la répartition technologique. Mais de nouveaux problèmes peuvent se poser, même en cas de séparation des finages, puisque l'accueil, moyennant *manga-ji*, de filets somono par des dignitaires villageois a pu, dans le cadre d'un remodellement des pouvoirs issus de la colonisation, compromettre définitivement certaines pêches des Bozo locaux (cf. Fay, 1989b) — le « poisson de *tanga-mu* »⁽¹⁾ étant épuisé par les filets somono *segu lihin kuo*.

Plus radicalement, on sait que des répartitions *territoriales* ont été opérées par les empires. Sont apparus des « maîtres de fleuve » (*batigi*) somono, et des droits sur différentes eaux (mares, sections de fleuve) ont été donnés par l'empire peul de Sekou Ahmadu à des dignitaires peul ou rimaïbe. Gallais remarque (1967 : 415 et 438) que l'attribution de territoires aux Somono a pu être à l'origine d'une dissociation entre charge religieuse et charge profane : le maître d'eau bozo conserve la « sacrificature »⁽²⁾ pour l'ensemble de la zone, et le chef somono devient « maître d'eau » (*ji tuu*) ou « maître du fleuve » (*batigi*), sans effectuer de sacrifices. Nous avons constaté que la charge religieuse elle-même a pu se dissocier : si un « maître du fleuve » somono offre les sacrifices aux génies concernés, cela n'exclut ni les sacrifices généraux pour le territoire global du maître d'eau bozo, ni les sacrifices lignagers (bozo) à des génies mineurs liés aux pêches de barrage.

Remarquons que ces phénomènes ne remettent pas radicalement en cause la division ethnique-technique des activités. On a noté que la division des techniques faisait appel à la notion de « connaissance » ou de « capacité » et que, *pour les ethnies comme pour les individus* (voir *supra*), la connaissance est inséparablement technique et mystique. Un barrage implanté sans sacrifice convenable par le sacrifiant concerné aux génies adéquats n'est ni un « mauvais » barrage, ni même un barrage tout court : c'est une opération inutile et

(1) Remarquons qu'on caractérise ici l'espèce par la pêche qui la cible.

(2) Il devenait « maître du couteau » (*namu tuu*), rôle en principe doublet de celui de maître d'eau selon diverses modalités.

dangereuse. Or, seul un Bozo a ici, par définition, la « connaissance » nécessaire⁽¹⁾.

Quelle que soit l'attribution du territoire, seuls les Bozo continuent donc à faire des barrages sur les embouchures des chenaux. Daget (1956 : 82) note, à propos de barrages situés sur des territoires somono, que des familles bozo « clientes » non seulement les mettaient en œuvre, mais étaient chargées de représenter les Somono dans l'accueil d'autres familles bozo ; elles avaient « à peu de choses près les prérogatives de la maîtrise », même si elles reversaient une partie de la compensation *manga-ji*. Ailleurs (Gallais, 1967 : 416) le *dyom leydi* peut percevoir la totalité de la compensation pour certaines pêcheries. Mais chacun faisait « ses pêches ». À notre connaissance, des agriculteurs rimaïbe dont le chef (*bessema*) s'était vu attribuer des mares ou des sections de fleuve, soit se réservaient l'exclusivité de la pêche dans ces mares, soit percevaient des compensations pour les pêches des Bozo dans les sections, mais ne se livraient eux-mêmes, dans tous les cas, qu'aux pêches qu'ils pratiquent traditionnellement avec ceux-ci — c'est-à-dire dans les mares et les biefs, en étiage et au *kobajo*.

La division ethnique du milieu halieutique en technotopes n'est donc pas altérée. Mais certains de ceux-ci peuvent être évacués par une logique territoriale nouvelle ; ils *disparaissent* toujours lorsqu'ils sont en compétition avec les technotopes propres aux maîtres des territoires. Un imaginaire halieutique chasse l'autre, sur un territoire défini impérialement, à un moment donné. Par exemple, une section de fleuve est désormais investie exclusivement par les Somono en fin de décrue « privant les Bozo de leurs meilleures pêcheries d'étiage » (Gallais, 1967).

(1) Il faut aussi compter, dans la « connaissance », celle concernant la fabrication des engins. Elle se faisait anciennement à partir de fibres locales par les deux groupes. Mais les grands filets somono impliquaient un temps de préparation très long, accordé à leur moins grande mobilité spatiale et à un moindre temps d'occupation des eaux.

Groupes, nation, prélèvements

Les grands changements ayant affecté le secteur de la pêche depuis une cinquantaine d'années ont été maintes fois décrits⁽¹⁾. On se contentera ici de rappeler les deux séries de modifications techniques et politiques, qui ont remis en cause les identités technico-ethniques qu'on vient d'évoquer.

Mutations techno-politiques

À partir des années 1920, le port de Mopti connaît un développement important du fait de la création de liaisons routières, d'une forte demande de poisson sur les marchés extérieurs, et d'un développement corrélatif du commerce. Un outillage d'importation apparaît ; il se généralise progressivement dans le Delta dans les années 1940 à 1960. Les nouveaux matériaux que sont le nylon ou les lests en plomb permettent l'apparition de grands filets et de grandes sennes⁽²⁾, de palangres et d'éperviers. Dans les années 1950 se diffusent des moteurs hors-bord qui permettent de plus amples déplacements. La substitution progressive du commerce libanais puis du commerce colonial au commerce initialement mis en place par des négociants mossi, diula, ghanéens, ashantis, ou de Gold Coast permet la diffusion rapide de ce matériel ; en même temps, c'est-à-dire entre 1945 et 1965, en réponse à la demande de marché, la production (contrôlée) de pêche triple (Gallais, 1967). Tout cela s'accompagne évidemment d'une forte monétarisation du secteur de la pêche et d'un développement du crédit, tandis que s'amorce la tendance au surendettement des pêcheurs (Gallais, 1967) qui ne fera que s'aggraver jusqu'à nos jours (voir Kassibo, 1988b). L'ensemble des populations du Delta — et tout particulièrement les pêcheurs bozo (Herry, 1988) — semblent faire preuve d'un dynamisme démographique certain, même en temps (actuel) de crise et ce phénomène concourt sans doute fortement à accroître la pression sur le milieu. Cette pression s'accompagne rapidement de « graves perturbations » (Daget, 1949) dans l'organisation de la pêche à l'échelle du Delta, ainsi que de mutations importantes dans le contrôle social de la production. Néanmoins, jusqu'aux années 1970, les spécialistes en ichtyologie, devant les plaintes des pêcheurs, concluent à une baisse du rendement individuel, due à la transformation

(1) Cf. Daget (1956) ; Gallais (1967 et 1984) ; Kassibo (1989).

(2) Cette apparition s'accroît avec la vente directe du nylon en nappes de filet.

du mode d'exploitation des eaux, mais n'affectant pas la ressource deltaïque (Blanc, Daget, d'Aubenton, 1955 ; Besson, 1971). Avec les vagues de sécheresse qui se succèdent à partir des années 1970, on estime ensuite la diminution des captures aux environs de 20 % en 25 ans, et Gallais (1984), considérant l'effondrement des exportations contrôlées depuis 1965, conclut à « une crise de l'économie de la pêche que la sécheresse a aggravée ».

* Sur le plan qui nous occupe, si la plupart des pêches spécifiques que sont les barrages, les harpons, les pièges et les hameçons bozo ou les dérivants somono conservent leurs attributions ethniques, il apparaît, comme le note Gallais dès 1967 (p. 440), une « bande de recouvrement technologique » sur la base de la nouvelle panoplie « occidentale » : filets et sennes de taille moyenne (*taani-segu*), éperviers et en partie palangres. Les Bozo adoptent rapidement les filets dormants et partiellement, pour les villages situés sur le fleuve, les grandes sennes. De nos jours, si les secondes ont quasiment disparu du fait de leur coût en temps de crise, les premiers sont omniprésents et, conformément à la diminution des stocks⁽¹⁾, le maillage s'est progressivement resserré. Les Bozo conservent toujours l'exclusivité des pêches de barrages, inégalement rentables en période de sécheresse, et la quasi-exclusivité des palangres. Les nasses communes aux deux groupes sont presque uniquement les nouvelles petites nasses (*durankoro*, *arme*) inventées dans les années 1980 et adaptées aux faibles crues⁽²⁾. Très plombées, manœuvrables par un ou deux individus en basses eaux et peu coûteuses, les nouvelles petites sennes, dites *kipi*, sont pratiquées par tous dans les finages adaptés, dans la mesure où elles ne tombent pas sous le coup d'interdictions nationales ou locales. Des pêcheries traditionnelles bozo ont inégalement régressé ou disparu selon les régions. Lorsque les plaines sont trop peu et trop peu longtemps inondées, le rapport entre investissement (en temps de confection et de pêche, en travail et en coût) et produit peut devenir défavorable pour les pêches au barrage, au filet triangulaire au *kombo* ou au *kobajo*. Mais c'est le rapport entre ces diverses conditions qui est déterminant, et il ne s'agit pas d'un abandon global des techniques « traditionnelles » au profit des « modernes ». Il faut prendre en compte, on le verra, la nature du finage et de la crue, les capacités des unités de production à investir en force de travail et en

(1) Espèces, nombre et taille des individus.

(2) On les place sur le bord du lit mineur, ou dans les plaines peu inondées

monétaire — pour couvrir le capital technique et les frais officiels ou officieux d'accès aux territoires. Tous les pêcheurs qui ont abandonné ces techniques s'accordent d'ailleurs à dire qu'ils les réemploieraient dans le cadre de meilleures crues.

La « bande de recouvrement technologique » dont parle Gallais consistait donc essentiellement en éperviers et en filets maillants constitués de nappes industrielles de nylon. Remarquons que, d'une part, au contraire des filets traditionnels somono, ils nécessitent une très faible qualification et un très faible temps de montage ; d'autre part, vu leur solidité et leur fiabilité⁽¹⁾, ils s'appliquent plus longtemps et/ou à des milieux plus divers que les anciens, spécialement sous forme « dormante »⁽²⁾. Liés à la profondeur d'eau et à la force du courant plus qu'à des emplacements très précis dans le cycle, ils relèvent d'une forme de pêche qui n'est pas mystiquement spécifiée du point de vue du rapport aux génies, ni même du point de vue des « magies » personnelles. Les *tongo* individuels ou familiaux se sont du reste vus de plus en plus concurrencés par des incantations ou « fétiches » produits à partir de versets islamiques, ce qui renforce l'homogénéité.

Pour toutes ces raisons, l'usage de ces filets peut être saisi comme constituant de *nouveaux technotopes* selon la définition donnée plus haut⁽³⁾. Ils peuvent être appréhendés dans la double logique de l'inauguration de nouveaux emplacements appropriés, comme lorsqu'on fonde un emplacement de *kundu*, ou de nouvelles formes de pêcheries, comme lorsqu'on initie une forme de pêche, barrage ou *tanga mu* (voir *infra*). Ceci explique, à notre sens, que le « recouvrement » n'ait pas posé de problèmes. Tant qu'il y a eu de bonnes crues, ces nouvelles techniques se sont intégrées dans la succession des pêcheries bozo dans le lit mineur, entre les pêches « actives » au filet triangulaire — quand le courant était trop fort pour le dormant — et la fin du courant dans le fleuve, qui annonçait les pêches également « actives » du *tanga-mu* puis des filets à deux mains. Les filets étaient également utilisables, sous d'autres formes, dans les plaines, en début

(1) Les filets en fibres traditionnelles, fragiles, devaient être mis à sécher au moins toutes les vingt-quatre heures.

(2) On les pose le soir, on les lève le matin. Les filets somono traditionnels étaient surtout dérivants ou semi-dérivants (cf. Daget, 1949) en dehors de la senne bien sûr.

(3) Rapport entre techniques de confection et de mise en œuvre pratique et mystique/emplacement déterminé dans l'espace et dans le temps.

de crue et en étiage. De même, les palangres étaient adaptés au tout début de la crue dans le lit mineur, puis en divers emplacements, en jouant sur le lestage et la taille des hameçons, tant qu'il y avait du courant. L'épervier est d'un usage quasi permanent dans des milieux différents et l'hostilité qu'il a d'abord rencontrée chez les Bozo était due (Daget, 1949 et 1956) à son pouvoir de dispersion des bancs pour certaines pêches et surtout à son caractère d'engin individuel, socialement dissolvant. Mais sa pratique était limitée aux lieux et aux moments où il ne gênait pas les pêches plus collectives et plus importantes. Celles-ci restaient d'ailleurs, tant que duraient les bonnes crues, les plus rentables du fait de leur caractère « actif » et — par définition — adapté aux spécificités de chaque moment du cycle. Avec la sécheresse, apparaissent les petites nasses (*durankoro*, *arme*) utilisables même — voire surtout — par les femmes ou les enfants⁽¹⁾, aux alentours du village sur les rives du fleuve ou dans les plaines à divers moments. La petite senne *kipi*, vu le faible niveau d'eau, permet de pêcher dans le lit mineur lorsqu'il n'y a plus de courant mais que l'eau n'est pas encore « chaude », c'est-à-dire au moment qui séparait, traditionnellement, les pêches *tanga mu* et les pêches au filet à deux mains ; elle peut ensuite être utilisée dans les grandes mares en étiage.

Mais si on comprend comment ces « intégrations » de nouveaux engins n'ont pas, en un sens, posé de problème à la logique « traditionnelle », on voit aussi que leurs caractéristiques, telles que la couverture de milieux divers à des époques successives ou l'usage quasi permanent, dessinaient une logique différente ; ce qui peut être saisi comme « inauguration » de nouvelles pêcheries est en même temps la fin de l'ordre successoral des pêcheries (technotopes). Les empiètements deviennent virtuellement constants, tandis que s'affirme progressivement une compétition peu différenciée pour l'accès à la ressource, surtout si l'on considère que la possession de ces divers engins et la modulation de leur intervention⁽²⁾ ne dépend que des capacités financières⁽³⁾ et que, les plaines s'asséchant de plus en plus, les différents groupes de pêcheurs ont été amenés à *se recentrer quasi constamment sur un même milieu* : le lit mineur des fleuves. Ajou-

(1) Ces nasses ne demandent pas de qualification.

(2) Tailles des filets, longueur des lignes, nombre d'éperviers et de nasses.

(3) Le nombre de pirogues, leur ordre de succession et le nombre de nasses à mettre dans les barrages dépendaient auparavant, comme on l'a montré en partie, des règles tenant aux groupements de pêcheurs et au statut des lignages — en dehors des petites pêches individuelles « libres » utilisant principalement le harpon.

tons enfin que la pression démographique et la caractéristique de la ressource en eaux continentales instaurent, *dans ce contexte*, une compétition objective entre unités de production pour le prélèvement d'une bio-masse commune. On va voir comment ces contradictions sont ensuite orientées et amplifiées par d'autres séries « politiques » de mutations.

* Parallèlement, en effet, de l'indépendance à nos jours, l'État malien prend partiellement en charge l'activité halieutique ; il proclame sa souveraineté sur les terres et les eaux⁽¹⁾ ; il constitue des comités (arrondissements) et des conseils (cercles) de pêche gérant l'accès aux territoires, répercutant les interdictions liées, nationale-ment ou régionalement, à certains engins, et instaurant par la suite des réserves provisoires en vue de la protection de la ressource. Ces différentes instances sont composées de représentants de l'administration à divers niveaux⁽²⁾ et de représentants des pêcheurs. Du principe de la domanialité des eaux découle l'instauration d'un permis national de pêche, obligatoire et valable sur toute l'étendue du territoire. Naturellement, dès 1962 est légalement supprimé le *manga-ji*, compensation qui, versée par les étrangers au lignage ou au groupement pour pêcher dans ses eaux, témoignait, si on *la pense « juridique-ment »*, d'une forme d'appropriation locale de celles-ci.

Or, dès les années 1960, la généralisation du nouveau matériel de pêche a amplifié les migrations — traditionnellement plus amples que celles des autres groupes — des Bozo *Tie* et *Kelnga* du Sud Delta, et poussé à des migrations nouvelles d'autres pêcheurs, créant « une aire de pêche à l'échelle du Delta » (voir Gallais, 1967). Les vagues de sécheresse, les difficultés liées au coût du déplacement et à l'approvisionnement céréalier (voir Fay, 1989c) ont considérablement réduit depuis l'ampleur des migrations. Mais celles-ci restent importantes, surtout chez les Bozo du Sud, et ces migrants de pêche se concentrent sur des parties de plus en plus étroites du Delta, lesquelles ont conservé, pour des raisons géo-hydrologiques, des potentialités particulièrement favorables à des moments donnés du cycle, surtout dans le Nord-Diaka et dans la zone lacustre (cf. *ibid*). Bien que réduites, ces migrations posent donc des problèmes presque accrus du fait de la sécheresse. De nombreux conflits ont lieu (cf. Gallais, 1984 ;

(1) Loi du 11 janvier 1963, décret portant réglementation de la pêche au Mali du 14 mars 1975. Loi portant code de pêche du 24 mars 1986.

(2) Les commandants de cercle, le chef d'arrondissement et les agents des eaux et forêts ou de l'opération-pêche.

Baumann, 1988 ; Fay, 1989b) qui opposent les pêcheurs entre eux pour l'accès aux territoires de pêche ou *la maîtrise* de ceux-ci. En effet, les droits « traditionnels » d'accès, ou compensation *manga-ji*, se conservent en partie et en partie font place à diverses rentes de situation reformulées selon la conjoncture, circulant tantôt vers les autorités « traditionnelles » comme le maître d'eau ou le chef de village, tantôt vers les autorités officielles locales concernant les cercles, les arrondissements, ou les eaux et forêts (voir Baumann, 1988 et Fay, 1989b). Les agents de l'État doivent concilier la réglementation nationale qui stipule le libre accès de tout possesseur de permis à tout territoire, les réglementations officielles locales, les « règles traditionnelles » dans la mesure où elles n'apparaissent pas comme illégales, et la protection de la ressource. Examinons comment le rapport aux techniques de pêche et la distribution des identités dans le secteur s'en trouvent transformés.

Statut, « connaissance », « professionnalisme » et richesse

La nouvelle panoplie « moyenne », constituée de filets dormants, de palangres, d'éperviers et de petites nasses (*durankoro*) s'est donc généralisée dans le Delta. Qu'il s'agisse des barrages, des harpons ou des pièges, les pêches « traditionnelles » bozo restent bozo lorsqu'elles existent, mais elles ont en partie disparu : elles ont été restreintes par l'assèchement des plaines et des chenaux ou elles ne sont plus suffisamment rentables pour être pratiquées. Notons toutefois que les conditions de la « rentabilité » de ces pêches se posent de façon nouvelle et très nuancée, comme on le verra plus loin. La pratique des divers types de dérivants reste, de même, massivement somono, mais des Bozo du Sud s'y livrent de plus en plus. Les différences qui tiennent à la technologie sont donc désormais liées à trois critères principaux :

* L'origine régionale.

C'est le cas pour les barrages de grandes nasses Diéné, spécialité des Bozo du Sud et plus particulièrement des « quatre Dia » (Diabozo, Diakera, Diafarabé, Dia). Ces barrages ont quitté le finage d'origine et se sont multipliés sur le Niger et le Diaka depuis la sécheresse.

* Le finage d'application.

Les grandes sennes, d'abord exclusivement somono, avaient été acquises dans les années 1950-1960 par des villages ou des quartiers bozo situés sur les bras principaux du fleuve. D'abord liées à des soli-

darités familiales larges, car selon la taille de la senne la manœuvre demandait plusieurs dizaines de pêcheurs, elles ont donc été affectées par l'intense segmentation qui a eu lieu, les propriétaires de senne devant maintenant souvent faire appel à des manœuvres salariés. Mais, avant tout, le coût d'entretien ou de renouvellement des grandes sennes fait qu'elles ne sont véritablement rentables que mises en œuvre dans des milieux privilégiés. On les trouve donc actuellement surtout chez les pêcheurs des gros villages fluviaux, essentiellement somono, s'assurant plus ou moins l'exclusivité d'un bras de fleuve important, et chez les migrants suffisamment riches et équipés — notamment pour le déplacement en pinasses — pour circuler en étiage, d'une pêche collective à l'autre, à la levée des défens temporaires dans chaque zone, en assumant toutes les taxations officielles et officieuses que cela suppose. On voit ici que le rapport entre engin et finage, dans la mesure où il ne s'agit plus du finage d'origine, renvoie immédiatement à la richesse des unités. L'usage de la petite senne *kipi* peut également renvoyer aux finages appropriés⁽¹⁾ ou aux possibilités d'y aller pêcher ; il en va de même pour l'équipement en nasses diverses à disposer dans des barrages.

* Le troisième critère concerne les possibilités d'investissement, ou plutôt les rapports entre contraintes diverses et possibilités d'investissement, où intervient fortement la nouvelle donnée d'un territoire « homogénéisé » par l'État et de la concurrence permanente objective entre unités de pêche. Donnons plusieurs exemples :

— Les migrants venus du Sud sont, disent les autochtones de leurs lieux de migration, « condamnés à la pêche ». Pour des raisons tenant à des traditions historiques, mais aussi aux caractéristiques sociales, telles les maîtrises sur les terres cultivables, et aux caractéristiques naturelles, tel l'état des finages agricoles de leur zone, ils ne pratiquent généralement pas d'activité agricole. Comme leurs finages halieutiques sont plus rapidement asséchés que d'autres, la migration de pêche apparaît comme une solution logique. Toutefois, selon l'aisance de l'unité de production concernée, les migrants vont, grossièrement, se diviser en deux catégories. Les premiers, appauvris, vont errer au long du fleuve avec la panoplie moyenne, formée de dormants, de palangres et d'éperviers ; ils sélectionnent donc, pour des raisons financières, *l'équipement offrant le meilleur accès*

(1) Petits bras, eau peu profonde pendant une notable partie de l'année, nombreuses mares — le Diaka principalement.

moyen à la ressource dans des milieux divers, « non différenciés ». Les seconds, qui peuvent davantage investir dans le capital technique et dans les frais d'accès officiels ou officieux, vont au contraire se pourvoir en sennes ou autres engins à mettre en œuvre dans des milieux spécifiques offrant le meilleur accès à la ressource en fonction de l'équipement. C'est le cas des possesseurs de senne faisant le tour des pêches collectives. C'est le cas également des pêcheurs aux grandes nasses Diéné, qui installent leurs barrages près des lacs en décrue à des emplacements très spécifiques, continuent à donner un tiers de leur production aux villages riverains et payent les plus fortes taxes aux autorités locales. C'est le cas enfin de ceux qui pratiquent encore les barrages dans les plaines (*ganga n'to*) ou à l'embouchure des chenaux. En effet, ces pêcheries « traditionnelles » peuvent, si la crue est adéquate et dans des finages appropriés, être encore les plus rentables de la saison (début de décrue). Mais elles peuvent être inversement décevantes, car elles demandent un temps long de préparation pour la confection des nasses et du barrage, elles occupent de façon presque exclusive une période importante, et sont donc en compétition avec d'autres types de pêche éventuellement moins prometteurs mais plus sûrs « en moyenne » et avec la pratique agricole pour les locaux. Ainsi représentent-elles une sorte de « quitte ou double » que tous ne peuvent pratiquer.

Une enquête effectuée dans le Nord-Diaka en début de décrue (Fay, 1989c) montre que les pêches de barrages de chenaux, anciennement pratiquées par les locaux, sont dans leur immense majorité pratiquées par des pêcheurs du Sud — seuls ou associés aux locaux — moyennant versement de la compensation. Les migrants qui pêchent au barrage sont donc soit ceux qui sont « condamnés » au quitte ou double en raison de leur faible capital technique, soit des segments de familles étendues qui répartissent les risques, d'autres segments pêchant en même temps, ailleurs, à la senne, au *diéné* ou à la panoplie moyenne. Les pêcheurs locaux qui y ont droit se contentent de percevoir les compensations. Ils abandonnent en partie, on l'a vu, « leurs » chenaux aux migrants. Dans certains cas, ils ont pu renoncer à la mise en culture de parties de la plaine où se sont installés des barrages « sudistes » (*ganga*) d'un bon rapport. Notons d'ailleurs que le passage d'une logique à l'autre⁽¹⁾ se fait couramment à l'issue de la réussite ou de l'échec d'une stratégie. Les pêcheurs qui ont abandonné le lac

(1) C'est-à-dire du choix de l'équipement moyen pour milieux divers au choix de l'équipement en vue de l'accès à des milieux privilégiés.

Niangaye lors de son assèchement se sont reconvertis selon leur possibilité d'entretenir leurs sennes, voire de les agrandir pour affronter un milieu plus compétitif : ils se sont soit recentrés sur l'Issaber, soit repliés sur le lac Fatl avec un équipement moyen.

En dehors de ces quelques pêcheries « spécifiques », sur le fleuve, l'homogénéité des techniques implique un fort recouvrement des pratiques des différents pêcheurs, du double fait de l'homogénéité du milieu et de l'homogénéité « politique » — même si celle-ci est en partie factice — du territoire « national » défini par l'accès libre à tout possesseur de permis.

Pour tous les pêcheurs, aux hameçons succèdent les dormants (accompagnés encore un temps par les dérivants somono), jusqu'à ce que le poisson se soit fixé dans les fosses ou les biefs. Puis c'est le royaume du *kipi*, de l'épervier et de la senne. Alors que dans les pêches plus « spécifiques », comme les barrages et les sennes, les locaux contrôlent assez aisément les migrants et perçoivent de fortes compensations de leur part⁽¹⁾, là au contraire, la multiplicité des petits groupes de migrants leur pose problème. Ils le résolvent en prélevant sporadiquement de petites quantités du produit, ou en imposant des taxes officieuses par pirogue, un peu sur le modèle logique du permis de pêche national, et en fixant illégalement à l'implantation des engins des limites géométriques, qui découpent des sections de fleuve.

Un nouveau vocabulaire apparaît, redistribuant les identités d'une façon qui n'est qu'apparemment innocente. Dans un langage administratif spontané, les migrants du Sud qui ne font que pêcher sont dits « pêcheurs professionnels », ce qui donne une connotation d'amateurisme au terme complémentaire de « petit pêcheur » destiné aux locaux. Cette perception est amplifiée par le fait que ce sont surtout les migrants qui, pour les raisons évoquées, pratiquent les pêches plus « traditionnelles » et qui, migration inspirant, sont à l'origine des innovations techniques récentes (*kipi*, *durankoro*). Ajoutons que, parallèlement au souci d'assurer le respect de la réglementation nationale, celui des traditions et la protection de la ressource, existe un souci, également étatique, d'intensifier la production si faire se peut... Dans le même langage, on dira que les Bozo sont « une race » et les Somono « des arrivistes », ce qui emprunte aux

(1) Elles sont inégalement redistribuées, et en compétition avec les compensations versées aux responsables administratifs.

connaissances historiques relatives à la formation des Somono en « groupe professionnel multi-ethnique », mais relève aussi d'une appréciation de l'intensité halieutique et capitalistique⁽¹⁾.

Du côté des pêcheurs locaux ou « petits pêcheurs », on appelle les migrants du Sud les « Jinnitié », les « Bozo de l'eau », reconnaissant en somme qu'ils sont plus « pêcheurs » que soi, ces Sudistes qui « ne veulent ni se coucher ni dormir » et qui sont condamnés à la pêche. Ainsi les Bozo du Nord-Diaka ont-ils conscience de n'être plus, en un sens, de « vrais Bozo » aux yeux des autres, puisqu'ils parlent plus peul que bozo, et ont abandonné certaines pêches traditionnelles. Mais d'autres appellations moins flatteuses désignent les pêcheurs du Sud : « tête de poisson » (*Jege Kungolo*)⁽²⁾ ou « troubleurs d'eau » (*korokara*). En même temps, les « bons » migrants, ceux qui pratiquent des pêches « installées » et contrôlables et qui versent les compensations, sont dits, sur un modèle qu'on connaît bien : « nos Bozo de l'eau ».

Les villages riverains d'« agriculteurs » ont une position ambivalente face aux nouveaux règlements. D'une part, l'intensité des pêches bozo et somono fait que la pêche au *kobajo* en étiage, la seule à laquelle ils participaient autrefois, est compromise sinon annulée ; d'autre part, face à l'administration qui reprend une classification ethnique en la sortant de son contexte, ce ne sont pas des villages de « pêcheurs ». Mais, en tant que villages riverains, ils participent aux comités de pêche. Ils peuvent officieusement, en jouant sur la nouvelle importance de l'unité « village », prétendre accueillir des pêcheurs migrants et percevoir les compensations évoquées, au grand dam éventuel des Bozo des mêmes villages ou des villages voisins.

De nombreux conflits de pêche ont lieu (cf. Fay, 1989b). Ils peuvent viser la maîtrise de territoires en vue de la perception des compensations ou, symétriquement, l'accès aux territoires de la part des migrants. Les diverses revendications font appel à plusieurs langages, puisque les territoires peuvent être revendiqués au nom de la logique « traditionnelle », dans le cadre d'une primo-installation ou de dons impériaux, ou au nom de la logique « moderne » touchant les eaux du village, de l'arrondissement ou du cercle, qui sont des eaux nationales du point de vue de l'accès. On se reportera aux textes

(1) Les Somono sont généralement plus équipés en matériel performant et ils tiennent davantage le commerce.

(2) Ils distribuaient des têtes aux locaux pour les remercier de leur accueil.

indiqués pour cet aspect. Mais les revendications se font également à propos de la pratique d'engins donnés. Là aussi, outre qu'une volonté de « régler » les pratiques de pêche sur un territoire peut masquer un désir de se l'approprier pour percevoir les diverses rentes, une revendication peut en cacher une autre, selon l'intensité de la présence migrante et la nature du finage.

— Sur le Nord-Diaka, un village bozo accueillait autrefois des Somono venant « balayer » à la senne ce qui restait des stocks après la pêche au *kobajo*, sur le modèle de la réintégration de la différence dans la succession des technotopes et avec versement de la compensation. Après l'indépendance, voyant venir, du fait de la réglementation nationale, la « fin du *manga-ji* », c'est-à-dire la fin de la compensation traditionnelle, le village fit collectivement l'acquisition d'une senne ... qu'il ne put entretenir, en raison de la paupérisation liée à la sécheresse. Les pêches de fin de cycle, notamment à la senne, font maintenant l'objet d'une perception des diverses rentes. Mais ceux qui ne perçoivent pas ces rentes tentent d'acquérir des *kipi* permettant de bonnes prises au même moment et souhaitent l'interdiction des sennes.

Beaucoup, étant donné les problèmes accrus de soudure, souhaitent plus radicalement l'arrêt des mises en défens, ce qui permettrait, d'après eux, de s'approprier la ressource plus rationnellement, plus continûment... et plus exclusivement. Des transactions ont lieu : moins le fleuve sera poissonneux lors des pêches collectives, moins les « Sudistes » verseront de compensations ; les pêcheurs locaux qui désirent « voler le fleuve » (pêcher illégalement pendant les mises en défens) versent donc eux-mêmes une compensation... à la caisse du village.

— Certains villages bozo du Bani, qui s'étaient équipés en sennes à la bonne époque, n'ont pu les renouveler⁽¹⁾. Ils pêchent à l'épervier, seul engin à leur portée financière et réclament en outre l'interdiction des sennes migrantes concurrentes, qui sont applicables de plus en plus tôt du fait du faible niveau du fleuve.

— Au Nord, dans certains villages riverains du Niger (bras de Mopti), les propriétaires de senne protestent inversement contre la concurrence du *kipi* et des éperviers migrants.

(1) La zone de Jenne a été particulièrement éprouvée par l'assèchement des plaines, aussi bien sur le plan agricole qu'halieutique.

— Beaucoup de ces revendications, très explicables du point de vue du finage particulier, se présentent comme une volonté de défendre la ressource. On condamne ainsi, en tel lieu, le dérivant somono ou bozo « du Sud », en expliquant que le dormant aide à la concentration du poisson dans les fosses et prépare ainsi les pêches de fin d'étiage, alors que le dérivant fait fuir le poisson par un harcèlement permanent. De même, selon les lieux, les comités et les conseils de pêche imposent un ordre de succession aux engins, sur un modèle apparemment « traditionnel ». L'ordre d'installation varie en fait d'une part, du point de vue des engins, selon les rapports de force des groupes en présence, d'autre part, du point de vue des unités de pêche, selon le type de tribut offert. Les arguments avancés peuvent, là aussi, évoquer des complémentarités ou des contradictions entre engins. Par exemple, cas général, on installe d'abord les sennes ; les *kípi*, en arrière, sont censés attraper le poisson « noir » (de fond) qui s'échappe par en bas des premières ; les éperviers, eux, travaillent du côté des fosses à coquillages, prennent le poisson là où les autres engins y sont impuissants et ont par ailleurs l'« avantage » de rejeter ceux qui ne sont pas pris vers les sennes. Mais, d'une part, par exemple, les lanceurs d'éperviers, notamment s'ils sont locaux, peuvent vouloir plus que la portion congrue et pratiquer à l'intérieur de l'aire d'une senne ; d'autre part, le poisson « non pris » reste disponible pour les pêches futures des locaux. Tout cela relève donc d'un *partage de la ressource orienté par des positions de force* qu'on a déjà évoquées. C'est encore plus clair lorsqu'ici ou là on installe des palangres pour éviter la pose de filets (qui s'y déchireraient), ou qu'un propriétaire de senne paye, inversement, pour qu'on enlève les premières.

Terminons sur un cas qui montre particulièrement clairement l'imbroglio actuel des distributions technologiques et identitaires dans le Delta.

Qui est qui, qui fait quoi ? L'exemple du Diarendé.

Le chenal (ou « le fleuve » au sens local) Diarendé relevait d'une « maîtrise de fleuve » donnée par les empires aux Somono de Kombé (voir carte). Ils y pêchaient seuls jusqu'au moment des pêches d'étiage où Bozo et Rimaïbe des villages environnants pratiquaient les pêches au *kobajo*, avant que les Somono n'installent leurs sennes. Mais les barrages sur les chenaux partant du Diarendé étaient l'apanage d'un lignage bozo, les Konta, désormais répartis, par migration, dans les deux villages de Kamaga Sebbe et Nyasso Sebbe. Ayant acquis des

filets et forts de « l'accès libre » (« national ») aux eaux, en même temps que d'une alliance ancienne avec les Somono⁽¹⁾, les Bozo Konta vinrent pêcher au filet dans le Diarendé. Après quelques heurts, la chose fut admise et un ordre d'emplacement des filets décrété. Mais du fait d'une solidarité villageoise, les autres Bozo de Kamaga vinrent bientôt y pêcher aussi ; un sentiment de surcharge apparut, d'autant que les Somono, eux-mêmes en expansion démographique, avaient du mal à faire respecter à leurs propres cadets emplacements et limitation du nombre de filets. Un problème spécifique se posa ensuite du fait du refus de certains Bozo d'enlever leurs dormants au moment de la manœuvre des dérivants somono. Enfin, lorsqu'apparut le *kipi*, les Bozo en acquirent, et il devint concurrent de la senne somono, problème là aussi surdéterminé par l'acquisition transgressive du même *kipi* par de jeunes Somono. Ajoutons que si les villages bozo relèvent de l'arrondissement de Togguere Kumbe, le village somono relève de celui de Jonjori — du même cercle. On a donc affaire à un problème conjuguant des unités ethniques, villageoises, nationales, lignagères, générationnelles, des droits historiques et des oppositions technologiques. À la suite de graves conflits avec mort d'hommes, une première décision fut rendue à Tenenkou en 1984 (n° 45 CT). Remise en cause à la suite d'un changement de commandant de cercle — chose courante — et après de nombreuses transactions entre arrondissements, une décision administrative (n° 033 CT) fut rendue par les diverses instances concernées réunies à Kombe, le 13 mars 1987. Cette décision porte « règlement d'un différend de pêche entre les Somono de Kombe et les Bozo de Kamaga-Sebbe et Nyasso-Sebbe » ; son article premier « entérine en son fond » la décision antérieure « relative au différend de pêche opposant les Somono de Kombe, arrondissement de Jonjori, et les familles Konta de Kamaga Sebbe et Nyasso Sebbe, arrondissement de Togguere-Kombe » (nous soulignons). Voici quels sont les articles suivants :

Article 2 : La propriété coutumière du fleuve Diarende est reconnue à Kombe.

Article 3 : Compte tenu des textes en vigueur en matière de pêche en République du Mali, l'exploitation du fleuve Diarende ne saurait être la propriété exclusive de Kombe.

Elle se fera de la manière suivante :

(1) Alliance exprimée par l'homonymie : les enfants des uns prenaient les prénoms des autres.

- Première période : fermeture des barrages sur les petits bras recon- nue aux Bozo pendant la crue et la décrue.
- Deuxième période : pêche aux hameçons et filets dormants par tous les pratiquants tout le long du fleuve.
- Troisième période : mise en réserve du fleuve par les comités de pêche de Jonjori et Togguere-Kumbe.
- Quatrième période : pêche aux filets mobiles pendant dix nuits par les Somono de Kombe après la levée de la réserve.
- Cinquième période : pêche collective avec les épuisettes « kobadje » pendant dix jours par tous les pratiquants.
- Sixième période : pêche collective avec les sennes de Kombe suivies par tous les autres engins de pêche sauf ceux prohibés par la réglementation en vigueur.

On notera le flottement terminologique. L'opposition est située entre les *Somono* de Kombe et tantôt les « familles Konta », tantôt « les Bozo » de Kamaga et Nyasso. Assez curieusement, l'opposition ethnique recoupe celle des deux arrondissements. Dans la fixation des périodes, c'est du point de vue *technologique* que s'opposent des phases propres aux Bozo (barrages), aux Somono (« filets mobiles ») et à « tous les pratiquants » (hameçons, filets dormants, puis *kobadje*). Relevant d'une conciliation entre deux arrondissements, les comités de pêche apparaissent comme normalisant la relation entre l'ensemble « pratiquants » et les sous-ensembles « ethnies - villages - familles - techniques », autour de la mise en défens, effectuée, elle, implicitement, au nom de la protection de la ressource.

La contradiction principale est énoncée dès le début : Kombe a la propriété « traditionnelle » du fleuve, celle qui relève de l'histoire et des coutumes, mais n'en a pas la propriété exclusive en termes de droit national. On rabat imaginairement (cf. supra) et implicitement sur la « tradition » l'idée de propriété territoriale exclusive. Mais puisqu'on constate ou qu'on recense des différences technologiques-ethniques, c'est finalement le résultat de la « tradition » qui va permettre de concilier celle-ci avec la « modernité » juridique. On « reconnaît » respectivement aux Bozo pour leurs barrages et aux Somono pour leurs filets mobiles... l'exclusivité de ce qu'ils font exclusivement. Cependant, outre que le principe même de la mise en défens qui constitue la principale césure de la nouvelle succession est remis en cause par de nombreux pêcheurs, dans la « seconde période », rien n'indique comment régler les problèmes de nombre (de

pêcheurs et de filets) et de préséances qui se posent de fait, sans compter les contradictions entre dormants et palangres ; par ailleurs, les pêches collectives de la cinquième période (*Kobadje*) ne sont pas effectivement pratiquées par « tous les pratiquants » : les Somono ne s'y mêlent pas. Elles apparaissent donc comme un « acquis » bozo, entre deux privilèges somono — l'exclusivité de la quatrième période et la préséance de la sixième période. Enfin, dans la sixième période, les « autres engins de pêche non prohibés » excluent en droit le *kipi*, interdit régionalement ; or, celui-ci est un des principaux points de désaccord, comme on l'a noté.

La décision, malgré sa volonté de souplesse, apparaît donc comme formelle et, à notre connaissance, ne calmait guère les inquiétudes des vieux qui craignaient que les jeunes ne recommencent « à se toucher ». À propos des pêches au dormant et des préséances à établir, les Bozo remarquent que le fait « d'avoir eu des filets avant eux » ne donne aucun droit particulier aux Somono, ce qui est logique dans le cadre d'un territoire « neutralisé » et d'un engin ayant appartenu dès le début à la « bande de recouvrement ». Les mêmes Bozo lisent dans l'énoncé de la « première période » la volonté de les « cantonner aux barrages ». Dans le cadre décrit, ce rappel à la tradition ne peut leur apparaître, en effet, que comme une volonté de marginalisation. À propos des pêches de la sixième période, ils remarquent que « puisque les Bozo n'ont pas de sennes, les Somono ne devraient pas avoir de *kipi* ». Chacun emprunte évidemment au point de vue auquel il s'oppose. La décision qui concerne des conflits dus à l'effondrement d'une pratique traditionnelle, effondrement surdéterminé par une logique étatico-territoriale, veut remettre de l'ordre en mimant la tradition sur un territoire « détraditionnalisé », alors que c'est dans le cadre du décret d'un territoire national que s'est écroulé le système des pratiques complémentaires ne relevant pas uniquement d'une logique territoriale. Elle consacre implicitement ou explicitement des attributions techniques exclusives de diverses profondeurs et différemment pertinentes dans le contexte actuel : l'exclusivité bozo des barrages renvoie à une tradition et à un fait ; l'exclusivité somono des filets mobiles à une tradition, mais dans le cadre d'un territoire qu'ils exploitaient seuls, ce qui n'est plus juridiquement légitime ; l'exclusivité somono des sennes à un simple état de fait — les moyens d'investissement. Les arguments bozo se fondent au départ sur la nationalité-communauté des eaux, pour évoquer en passant une redistribution des compétences techniques

(senne/*kipi*) qui n'a bien sûr aucun sens, puisque si les Bozo n'ont pas de senne c'est qu'ils n'en ont pas les moyens. Mais il y a là, de façon avouée, le souhait d'une distribution des engins en vue d'un *partage équitable* « moyen » de la ressource, ce qui confirme bien les remarques précédentes. La « volonté de tradition » n'est pas du côté qu'on soupçonnerait, ce qui ne signifie pas que Bozo ou Somono, affrontés ailleurs à la présence migrante, soient de chauds partisans de la domanialité des eaux.

Au départ, des ethnies se partageaient des secteurs de production, conformément aux trois « cris » : le « cri de l'eau », le « cri des oiseaux », le « cri des bergers » (*gullali n'jam*, *gullali polli*, *gullali coori*)⁽¹⁾. Même si les spécialités n'étaient pas toujours des exclusivités, l'histoire les informait en permanence : elles définissaient les identités les plus fortes, et les remaniements historiques se redistribuaient dans leurs catégories. Pour les Bozo, l'imaginaire halieutique découpait l'espace et le temps en technotopes et l'accès hiérarchisé à ceux-ci, qui n'était pas une discrimination des techniques, distribuait dans le cadre d'une technologie les points forts des identités individuelles et lignagères.

Entre Bozo et Somono, la distribution devient aujourd'hui plus technique au sens strict ; elle s'accompagne alors d'exclusivités proprement territoriales, au sein desquelles domine encore la logique spatio-temporelle des pêcheries spécifiques⁽²⁾. La conjonction de nouvelles techniques et d'un milieu homogénéisé par la loi et par la sécheresse, fait désormais prévaloir une logique proprement territoriale, et définir la pêche comme prélèvement de la ressource de façon plus ou moins indifférenciée. La différence dans l'identité était placée sous le signe de la connaissance individuelle d'abord, puis lignagère par extension (et abus ?). La complémentarité dans la différence était conçue comme « appartenance » (« nos Bozo, nos Rimaŋbe, nos Peul ») et comme éventuellement « tributaire » ou « cliente » à travers diverses compensations. Lorsque les pêcheries deviennent des territoires homogènes et la pêche une activité « productive » au sens restreint, l'identité bascule du côté de l'investissement en capital et en temps⁽³⁾, voire du côté des sous-ensembles nationaux que sont les cercles ou les

(1) Les Coori sont les Peul du Uro N'Gia.

(2) Un barrage est d'une certaine façon « hors » du territoire somono ; la senne en fin de cycle ajoute un élément à la succession locale des technotopes.

(3) De la « race » à l'« arrivisme », des « petits pêcheurs » aux « professionnels ».

arrondissements, et l'altérité du côté de la rente foncière ou du conflit physique.

Dans la géographie mystique, avec l'apparition des territoires somono s'était opérée une distinction virtuelle entre deux catégories de génies, avec scission des sacrificateurs. Celles-ci se font maintenant discrètes ; l'islam — qui n'est pas nouveau — s'affirme de plus en plus fort, les versets font une rude concurrence aux « chimies » (*tongo*) traditionnelles pour la pêche, et une étude récente (Takesawa, 1989) montre que les maîtres d'eau recherchent particulièrement à s'en faire les hérauts pour rehausser leur prestige. Là aussi une autre forme d'espace, rituel et « politique », s'homogénéise. La logique « territoriale-impériale » triomphe définitivement de l'imaginaire halieutique passé sur les ruines de l'empire colonial, dans le cadre d'une législation nationale et d'une course au profit devenue course pour la survie. Les territoires pertinents sont maintenant administratifs et géo-biologiques — les milieux étant plus ou moins affectés par la sécheresse. Les identités, qu'elle ne pouvait vraiment distribuer que dans le contexte d'un symbolisme plus large, la technologie ne les distribue plus que dans des discours de circonstances, ceux de l'État qui veut la paix et des pêcheurs qui veulent du poisson. Encore faut-il noter que l'État veut aussi — à sa façon — du poisson, et que les pêcheurs tentent de reconstruire, au hasard des mutations qui affectent les responsables dont ils dépendent, des paix très provisoires.

Bibliographie

- BA A.H. et DAGET J. (1984). — *L'empire peul du Macina*. Paris, Nouvelles éditions africaines, 306 p.
- BAUMANN E. (1988). — « Pêche artisanale et informalités. Réflexions autour de l'activité halieutique dans le Delta central du Niger ». Communication au colloque de Nouakchott, 8-10 décembre 1988, sur *Pratiques informelles comparées, les fondements de la non-légalité*, 20 p. multigr.
- BERRON H. (1971). — « Les pêches du Delta intérieur du Niger ». *Bull. de liaison du C.U.R.D.*, Abidjan, n° 2.
- BLANC, DAGET, D'AUBENTON (1955). — « L'exploitation des eaux douces dans le bassin du moyen Niger ». *Bull. de l'I.F.A.N.*, série A, T 17, n° 4.

- DAGET J. (1949). — « La Pêche dans le Delta central du Niger ». *Journal de la Société des africanistes*, T 19, fasc. 1, pp. 1-77.
- DAGET J. (1956). — « La pêche à Diafarabé. Etude monographique ». *Bull. de l'I.F.A.N.*, série B, T 18, pp. 1-99.
- FAY Cl. (1988). — « Migrations de pêche : morphologie et place dans les systèmes d'activité ». In I.N.R.Z.F.H. / Orstom (éd.), *Enquête statistique auprès des pêcheurs, premiers résultats*, pp. 8-1 à 8-40.
- FAY Cl. (1989a). — « Sacrifices, prix du sang, "eau du maître" : fondation des territoires de pêche dans le Delta central du Niger (Mali) ». *Cahiers des sciences humaines*, Orstom, vol. 25 n° 1-2, pp. 153-170.
- FAY Cl. (1989b). « Systèmes halieutiques et espaces de pouvoir : transformation des droits et des pratiques de pêche dans le Delta central du Niger (Mali), 1920-1980 ». *Cahiers des sciences humaines*, Orstom, vol. 25 n° 1-2, pp. 205-228.
- FAY Cl. (1989c). — « Rapport sociologique : pratique halieutique et stratégies de production dans le Delta central du Niger (Mali) ». In *Projet Etudes halieutiques dans le Delta central du Niger*. Bamako, Orstom, 30 p. multigr.
- GALLAIS J. (1958). — « La vie saisonnière au sud du lac Debo (territoire du Soudan) ». *Les cahiers d'outre-mer* n° 42, 1958, pp. 117-141.
- GALLAIS J. (1962). — « Signification du groupe ethnique au Mali ». *L'Homme*, revue française d'anthropologie, 1962, T II, n° 2, pp. 106-129.
- GALLAIS J. (1967). — *Le Delta intérieur du Niger. Étude de géographie régionale*. Dakar, I.F.A.N., 1967, 2 t.
- GALLAIS J. (1984). — *Hommes du Sahel*. Paris, Flammarion, 289 p.
- HERRY Cl. (1988). — « Démographie des pêcheurs du Delta central du Niger ». In I.N.R.Z.F.H./Orstom (éd.), *Enquête statistique auprès des pêcheurs, premiers résultats*, pp. 5-1 à 5-36.
- KASSIBO B. (1983). — *Histoire et sens du pouvoir dans le Korondugu*. Thèse de Troisième cycle, Paris, ELIÉSS.
- KASSIBO B. (1988a). — « La dynamique de la pêche dans le Delta intérieur du Fleuve Niger (Mali) de la période pré-coloniale à nos jours ». In Kawada (éd.), *Boucle du Niger, approches multidisciplinaires*, vol. 1, Tokyo, Inst. de recherches sur les langues et cultures d'Asie et d'Afrique, pp. 167-189.
- KASSIBO B. (1988b). — « Les pêcheurs du Delta central : accès aux moyens de production par le biais du système d'encadrement ». In I.N.R.Z.F.H./Orstom (éd.), *Enquête statistique auprès des pêcheurs, premiers résultats*, pp. 7-1 à 7-20.
- LIGERS Z. (1966). — *Les Sorko, Maîtres du Niger, étude ethnographique*. T II, Paris, C.N.R.S., Librairie des cinq continents.
- ROBERTS R. (1981). — « Fishing for the state : The Somono and the political economy of the middle Niger valley ». In D. Crumney et C. Stewart (éd.), *Modes of production in Africa, the precolonial area*, Londres, Sage, pp. 1-27.

TAKESAWA S.T (1988). — « Le Maître des eaux et l'Islam : Changements sociaux et changements religieux chez les Tié du Niger ». In Kawada (éd), *Boucle du Niger, approches multidisciplinaires*, vol. I, Tokyo, Inst. de recherches sur les langues et cultures d'Asie et d'Afrique, pp. 113-167.



Savoir-faire et production d'identité chez les Krou de Côte-d'Ivoire

par Alfred SCHWARTZ
Sociologue à l'Orstom

La manutention maritime sur rade foraine : tel est l'art, difficile et dangereux, dans lequel les Krou de Côte-d'Ivoire sont reconnus comme les maîtres incontestés sur la côte du golfe de Guinée depuis le début de ce siècle. Le cadre de l'exercice du savoir-faire est un système original de prestation offerte par cette main-d'œuvre spécialisée aux navires de commerce européens : l'« institution krouman ». Celle-ci plonge ses racines dans un passé très lointain et joue un rôle décisif dans la construction de l'identité de la société krou d'aujourd'hui.

L'émergence de l'institution krouman

De la fin du XV^e à la fin du XVIII^e siècle : au service de la traite de la malaguette et des esclaves

L'histoire de l'institution krouman commence sur la côte méridionale de l'actuel Libéria, avec l'arrivée, aux environs de 1470, des premières caravelles portugaises. Parmi les motivations qui ont poussé en ce XV^e siècle les navigateurs lusitaniens à entreprendre les « voyages de découverte » de la côte ouest-africaine, la quête d'une nouvelle route des Indes n'a sans doute pas été la moindre, en particulier après que la prise de Constantinople par les Turcs (1453) eut rendu difficile l'accès de cette partie du continent asiatique par le Moyen-Orient. Car à l'époque, cette route des Indes était, entre autres, synonyme de *route des épices* — des épices dont les tables bourgeoises et seigneurales de l'Europe de la fin du moyen âge faisaient ample consommation.

Or, quelle n'est pas la surprise des Portugais de voir les habitants du littoral compris entre le cap Mesurado (site de l'actuel Monrovia) et le cap des Palmes leur proposer précisément la traite d'une variété d'épice, la *malaguette* (1), qui était en fait utilisée en Europe depuis longtemps, sous la désignation de « graine de paradis », mais dont l'origine géographique était restée jusque-là soigneusement cachée.

« La consommation européenne, écrit un historien portugais, en usait dès le commencement du XIII^e siècle [...], à la fois comme condiment et comme médicament. Les caravanes l'apportaient à travers le pays mandingue aux ports méditerranéens, principalement en Tripolitaine, d'où les marchands chrétiens la répandaient à travers l'Europe. Ignorant sa provenance, les Italiens la baptisèrent Grana paradisi [...]. Du Maghreb, les graines gagnaient [...] les foires de Montpellier et de Nîmes » (V. Magalhães-Godinho, 1969 : 538-539).

Sur ce littoral — dénommé dès le dernier quart du XV^e siècle « Côte de la Manigquette » ou « Côte de la Graine » (E. de la Fosse, in R. Mauny, 1949 : 189) — la production est tout particulièrement abondante, nous apprend dès le début du XVI^e siècle le routier maritime de D. Pacheco Pereira (1956 : 103), dans la « région » du rio dos Cestos (la rivière des Paniers)(2), dont la partie méridionale est occupée par un peuple qui s'avèrera par la suite être le peuple *krao*. L'importance du rôle joué par les Krao dans la traite de la malaguette est attestée par un document datant des années 1540, « le langaige de Guyne » ; il s'agit d'un vocabulaire de 64 mots et expressions, sorte de vademecum pour marins et commerçants, recueilli par le capitaine d'un navire français près de l'embouchure de la rivière Cestos, identifié par les linguistes comme étant *kra* — la langue parlée par les Krao —, et dont les trois premières formules ont d'emblée trait au commerce de la malaguette : « Va quérir de la manigquette » ; « Il y a de la manigquette assez » ; « Approche-toi, baille-moi ton panier » (P. Dalby et P. Hair, 1964 : 178). Une importance que confirme l'appellation de Settra-Kru (*settra* est une déformation de *cestos*) donnée sans doute dès l'époque portugaise — même si elle n'apparaît pour la première fois sur une carte qu'en 1653 (P. Du Val d'Abbeville, *Carte de Nigritie et Guinée*) — à l'une des cinq localités côtières qui constituent le groupement krao.

(1) *Aframomum melegueta* : une graine d'herbes à rhizomes, de la famille des Zingibéracées, aux espèces nombreuses, appelée aussi mélégquette ou manigquette.

(2) Un toponyme qui fait référence justement aux « paniers » dans lesquels la malaguette est livrée à bord des caravelles.

Les Krao ou Krou⁽¹⁾ se révélèrent donc aux Européens à travers la traite de la malaguette. Il est vraisemblable que, dès le XVII^e siècle, ils aient été utilisés comme *courtiers* pour les opérations commerciales liées à ce produit en d'autres points de la Côte de la Graine. Pour jouer ce rôle, il fallait qu'ils accompagnent les navires. Comme ceux-ci n'empruntaient que rarement le même itinéraire pour le retour, les Krao durent, dès cette époque, monter à bord avec leurs pirogues — pratique couramment utilisée ultérieurement —, afin de pouvoir revenir chez eux par leurs propres moyens.

Il est cependant à peu près certain que, si l'activité sur cette côte s'était limitée au seul commerce de la malaguette, l'institution krouman n'aurait jamais vu le jour. Un autre type d'activité a été, en effet, beaucoup plus déterminant dans son émergence : *la traite des esclaves*. Celle-ci apparaît sur la Côte de la Graine dès la fin du XVe siècle. À partir de quand les Krao jouèrent-ils un rôle dans cette traite, et quel fut ce rôle ? Aucun témoignage direct ne le précise. Un indice incontestablement en rapport avec la traite des esclaves permet toutefois d'affirmer que les Krao ont bien été au service des négriers. Il s'agit du tatouage facial qu'ils portaient encore au XIX^e siècle — « une épaisse raie bleue ou noire d'un demi-pouce qui descend du front jusqu'au bout du nez, quelquefois jusqu'à la lèvre inférieure et au menton » (G. E. Brooks, 1972 : 34) — et que les observateurs qui se sont interrogés sur sa signification interprétèrent comme un *signe* à l'égard des négriers, qui les désignait comme des hommes libres et leur évitait d'être mis en esclavage (cf. en particulier sur ce point les observations de J. Connelly, 1856). Petit à petit, les négriers auraient pris pour règle de ne pas toucher aux Krao, à cause précisément des services que ceux-ci leur rendaient dans la traite des esclaves en d'autres points de la Côte de la Graine...

La plus ancienne référence connue faite à un Krao opérant sur un navire hors de son pays ne remonte cependant qu'au XVII^e siècle : elle nous est fournie par le *Dagregister* (journal) du château de Saint-Georges de la Mine (actuelle côte du Ghana) qui, le 6 février 1645, signale dans l'équipage d'un navire négrier anglais, le *Prins Mourits*, en provenance des Antilles, la présence d'un « Croa » (autre variante du terme krao), sans toutefois préciser sa fonction (K. Ratelband, 1953 : 11).

(1) La graphie *krou* ou *kru* est une corruption de *krao*.

De la fin du XVIII^e à la fin du XIX^e siècle : au service de toutes les entreprises européennes sur le continent africain et dans le monde tropical

Il faut attendre le développement du commerce légitime, dans les dernières décennies du XVIII^e siècle, pour assister à la véritable naissance de l'institution krouman. Plusieurs événements y concourent. Le premier est la *création* par les Anglais, en 1787, sur la côte de la Sierra Leone, de l'établissement de *Freetown*. Celle-ci est la conséquence directe de la suppression, en 1772, de l'esclavage sur le sol métropolitain britannique.

« Des centaines de Noirs libérés se retrouvent sur le pavé de Londres, et un "Comité pour secourir le Noir pauvre", fondé en 1786, conçoit alors l'idée de les établir en Afrique : c'est, l'année suivante, la naissance d'une communauté libre de sujets britanniques à Freetown » (Ch. Behrens, 1974 : 39).

Freetown, « ville libre », devient dès lors le point d'attache de la flotte anglaise sur la côte ouest-africaine. À l'initiative de la Compagnie de Sierra Leone, fondée en 1791, une activité importante s'y déploie rapidement, tant à terre où s'ouvrent des chantiers forestiers, que sur mer où les navires sont de plus en plus nombreux, et cette activité attire des travailleurs jusque de la lointaine côte des Krao, à quelque 300 milles au sud-est. L'attrait de l'établissement est tel que ceux-ci n'hésitent pas à s'y rendre *en pirogue*. Les premiers y arrivent dès 1793. À la fin du siècle, ils ne sont encore qu'une cinquantaine. En 1819, ils sont plus de 500 à Freetown et quelque 200 dans les entreprises forestières alentour.

Bientôt, les groupements immédiatement voisins des Krao se mettent à leur tour à « produire » des migrants — ils vont être désignés du terme générique de *Krou* et constituent aujourd'hui l'« ethnie » dite *krou* du Libéria —, puis d'autres groupements de la Côte de la Graine, rebaptisée au XIX^e siècle, par référence à ce phénomène, « Côte Krou ». Ce sont tous les ressortissants de cette côte, quelle que soit leur véritable identité ethnique, que les Anglais prennent ainsi l'habitude de désigner à Freetown du terme de *Kroumen* (les hommes [de la Côte] Krou).

Le second événement venu favoriser le développement de l'institution krouman est l'*abolition de la traite des esclaves* par les deux principales puissances négrières européennes du début du XIX^e siècle : la Grande-Bretagne en 1807, la France en 1815. Cet événement a

une double incidence sur le développement du phénomène krouman. Il est tout d'abord à l'origine du recrutement d'auxiliaires krou pour les navires de guerre chargés de la répression de la traite illégale, qui s'instaure aussitôt : au service des escadres de surveillance, les Kroumen sont à même de fournir des renseignements précieux sur cette pratique, car « qui d'autre connaît mieux les lieux où elle survit, ou les dangers de la côte qu'il faut inspecter ? » (Ch. Behrens, 1974 : 40). L'abolition de la traite contribue, en second lieu, à renforcer le rôle déjà important joué jusque-là par les Krao, puis par les Krou au sens plus large, dans cette activité, qui se poursuit comme si de rien n'était : au service des négriers, les Kroumen sont désormais encore plus indispensables que par le passé pour opérer l'embarquement des esclaves à l'insu des bâtiments de guerre chargés de les traquer. Une complicité qui ne s'achève que vers 1850, avec la disparition de ce qui constituait le véritable fondement de cette activité : l'esclavage, aboli par la Grande-Bretagne en 1833, par la France en 1848, puis, petit à petit, par tous les pays qui se pourvoyaient sur la côte occidentale d'Afrique.

Un troisième événement a des conséquences importantes sur l'*extension* du marché du travail krouman : l'*introduction* sur la côte africaine, à partir des années 1830, de la *navigaton à vapeur*. Sur les navires à voile, les Kroumen étaient surtout préposés aux opérations de liaison avec la terre. Sur les navires à vapeur, ils ont, en plus, la charge de la soute à charbon et de la chaudière, dans un premier temps sur la seule côte africaine, puis jusque sur les côtes européennes. Les ports de l'Europe du Nord leur deviennent familiers. Quelquefois, ils y séjournent plusieurs années.

Un dernier événement a enfin des répercussions indirectes sur la constitution du phénomène krouman : la *création* sur la Côte Krou, à partir de 1821, des établissements négro-américains du *Libéria*, qui s'érigent en État indépendant en 1847. Durant toute la seconde moitié du XIX^e siècle, les Krou — au sens large du terme — sont en conflit plus ou moins ouvert avec l'autorité centrale qui leur reproche leur esprit d'insubordination. Ils refusent notamment de se soumettre à la législation sur les ports d'entrée, qui les oblige à embarquer en des points fixés par le Gouvernement et, surtout, ne leur permet plus d'échapper à la taxe instituée sur leur recrutement. Entre ressortissants de la Côte Krou et fonctionnaires de Monrovia, de nombreux incidents se produisent. Certains dégénèrent, au début du XX^e siècle

en particulier, en véritables insurrections, qui sont réprimées dans le sang (cf. R. Davis, 1974). La conséquence de cet état de crise est que les Kroumen prennent progressivement conscience de leur *identité* de « Kroumen », de leur appartenance à une entité socio-professionnelle qui prime de plus en plus la référence à l'entité que constitue l'ethnie d'origine.

À partir de 1830, les Kroumen se trouvent ainsi associés à la quasi-totalité des entreprises européennes, non seulement sur le continent africain, mais aussi en d'autres points du monde tropical. « Les Krou étaient là où était l'action sur mer ou sur terre » (G. E. Brooks, 1972 : 52). Sur l'ensemble du littoral du Golfe de Guinée, les « comptoirs » ou « factoreries », qui se multiplient avec l'essor du commerce légitime, s'assurent leur collaboration. De 1832 à 1854, ils participent, aux côtés des Anglais et des Américains, à l'exploration du fleuve Niger ; en 1858, ils sont aux côtés de Livingstone sur le Zambèze, en 1883 de Savorgnan de Brazza sur l'Ogooué. De 1840 à 1860, ils sont recrutés par les Anglais pour les besoins en main-d'œuvre de leurs plantations de canne à sucre aux Indes Occidentales, dans leurs colonies de la Jamaïque, de la Guyana, de Trinité... Dans les années 1860, ils sont embauchés par les Espagnols pour leurs plantations de cacao de Fernando Poo. À la même époque, au service des Français, ils participent aux travaux du canal de Suez. Puis, dans les années 1880-1890, au service des Belges, à la création de l'État indépendant du Congo, ils s'engagent dans le « Corps de gendarmerie », collaborent à la « pacification » du pays, fournissent de la main-d'œuvre au chemin de fer qui se construit à partir de 1889. En 1884-85, leur savoir-faire de canotiers est sollicité par l'armée anglaise qui espère ainsi faire franchir dans les meilleures conditions les cataractes du Nil à l'expédition envoyée au secours du Gouverneur Gordon assiégé par le Mahdi à Khartoum. En 1896, c'est pour les travaux du canal de Panama qu'ils traversent à nouveau l'Atlantique...

« À la fin du siècle, virtuellement chaque village le long de la côte libérienne était une source de travailleurs migrants » (*ibid* : 54). En 1900, les autorités de Monrovia estiment que 10 000 Krou et assimilés quittent chaque année le Libéria (R. Davis, 1968 : 49). La conséquence en est un appauvrissement progressif des effectifs disponibles, qui se traduit par des difficultés d'embauche de plus en plus grandes.

De la fin du XIX^e au milieu du XX^e siècle : l'« ivoirisation » de l'institution

Ce sont ces difficultés qui, dans les dernières décennies du XIX^e siècle, poussent les usagers de la main-d'œuvre krouman à étendre petit à petit leur champ de recrutement également à l'est du cap des Palmes, c'est-à-dire à l'actuelle côte ouest-ivoirienne, qui prend alors à son tour le nom de « Côte des Krou ».

L'intérêt que la France porte, au lendemain de la Conférence de Berlin de 1885, à cette côte ouest-ivoirienne n'est de toute évidence pas sans rapport avec le contrôle qu'elle souhaite exercer sur une partie au moins de ce précieux réservoir de main-d'œuvre que sont devenus les Kroumen. La création, en 1893, de la Colonie de Côte-d'Ivoire lui permet d'instituer la réglementation qui doit lui assurer ce contrôle. Dès janvier 1894, un arrêté du Gouverneur fixe les points d'embarquement possibles aux seuls postes administratifs : de quatre au départ, ceux-ci passent à deux — Tabou et Sassandra — au lendemain de la Première Guerre mondiale. Un document administratif est de même exigé en 1901 pour tout enrôlement à destination d'un autre pays que la Côte-d'Ivoire, première étape à l'instauration, en 1935, de la « carte de travail de Krouman ».

Durant la période coloniale, la Côte Krou ivoirienne fournit ainsi la main-d'œuvre à la fois aux services du Gouvernement local de la Colonie — en particulier aux wharfs, qui emploient des canotiers et des barreurs —, aux maisons de commerce du littoral qui fonctionnent toutes avec des équipes de Kroumen, et aux navires de commerce français, ou d'autres nationalités, amenés à mouiller dans le Golfe de Guinée. Le point d'embarquement de Tabou connaît un essor tout à fait spectaculaire : à partir de 1920, y affluent des ressortissants des ethnies forestières de l'arrière-pays, qui s'enrôlent à leur tour comme navigateurs, ainsi que des Krou de la côte libérienne qui, manifestement, préfèrent les contraintes du système français au racket auquel les soumet systématiquement l'administration négro-américaine dans les ports du Libéria ; en 1929, pas moins de 10 360 recrutements de Kroumen y sont opérés ; en 1933, contrecoup de la crise économique mondiale, ces recrutements tombent à 5 800 ; mais à la fin de la décennie 1950, à la veille de l'indépendance, ils sont de l'ordre de 12 000. Quant à l'activité du point d'embarquement de Sassandra, elle reste en retrait par rapport à celle de Tabou, et il faut attendre le lendemain de la Seconde Guerre mondiale pour que l'ins-

titution krouman s'y développe et suscite le même type d'immigration qu'à Tabou, c'est-à-dire de ressortissants de l'arrière-pays — ce dernier incluant, dans le cas présent, des régions de plus en plus éloignées : y arrivent notamment des Guinéens, des Maliens, des Voltaïques... — qui tous pratiquent le métier de navigateurs. De Sassandra, ne partiront toutefois jamais plus de 3 000 Kroumen par an. Si les navires anglais continuent à enrôler la main-d'œuvre dont ils ont besoin à Freetown, et les navires américains à Monrovia, c'est en fait Tabou qui devient, au milieu du XX^e siècle, la véritable capitale de l'institution.

*
* *

Telle est, brossée à grands traits, l'histoire de l'institution krouman. Si les populations dites krou de Côte-d'Ivoire n'ont découvert cette dernière que bien après les populations du littoral libérien, elles ont néanmoins eu le temps d'en être fortement marquées dans leur identité.

L'institution krouman comme productrice d'identité chez les Krou de Côte-d'Ivoire.

Productrice d'identité, l'institution krouman l'a été au moins à quatre titres chez les Krou de Côte-d'Ivoire : elle a été à l'origine de l'ethnie dite krou ; elle a réussi à s'imposer à la société masculine comme rite implicite d'initiation ; elle a totalement remodelé le système matrimonial traditionnel ; elle a mis en œuvre un modèle original d'organisation de l'économie domestique.

L'institution krouman et l'ethnie dite krou

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, nous venons de le voir, l'aire de recrutement de la main-d'œuvre krouman gagne la côte à l'est du cap des Palmes, une côte qui est alors en fait sous juridiction libérienne jusqu'à la rivière San Pedro, avant que la France ne fixe, en 1893, la frontière occidentale de sa nouvelle colonie ivoirienne à la rivière Cavally, c'est-à-dire avant qu'elle n'annexe purement et simplement un morceau du territoire libérien. Ce sont précisément les populations de la portion de littoral située entre les rivières San Pedro et Cavally — y compris l'arrière-pays immédiat — qui sont

désignées, à la fin du siècle, par le vocable générique de Krou, par référence à l'activité qu'elles exercent, comme les populations de l'ancienne Côte de la Graine, sous couvert de l'institution krouman. Sous ce vocable, sont de la sorte réunis des groupes humains qui ont certes des traits en commun, sur le plan de leur histoire et de leur organisation sociale, mais qui ne forment en aucun cas une « ethnologie ». Ce sont ces groupes, de type « clans » ou « fédération de clans » — au nombre de 27 très exactement, pour un effectif démographique s'élevant à quelque 20 000 individus — qui vont fournir, tout au long du XXe siècle, les contingents de main-d'œuvre les plus importants aux navires européens, et vont être les plus marqués, dans leur identité, par l'institution krouman.

La navigation, un rite implicite d'initiation

L'institution krouman est, en second lieu, progressivement perçue comme un cadre dans lequel le jeune Krou peut faire montre de son aptitude à intégrer à part entière le monde des adultes. Si l'organisation sociale krou ne stipule pas expressément qu'il faut avoir « navigué » pour accéder au statut d'homme, dans la pratique, il est cependant implicitement admis que l'exercice de l'activité de Krouman, ne serait-ce que pendant un court laps de temps, est l'étape préalable au mariage. Une étape qui peut donc être assimilée à un véritable rite de passage, dont elle revêt effectivement les deux grandes caractéristiques : la capacité à faire preuve d'un certain courage psychique, ce qu'exigent bel et bien du candidat à la navigation les multiples démarches qu'il doit accomplir — avec tout ce qu'elles impliquent d'obligations et de contraintes — pour obtenir la « carte de travail de Krouman », mais aussi la capacité à faire preuve d'un certain courage physique, ce qu'exigent incontestablement du « navigateur » les conditions dans lesquelles il est appelé à travailler. Il est ainsi rare de rencontrer, dans la population krou adulte, un homme qui n'ait jamais navigué...

La navigation et le système matrimonial

L'institution krouman a introduit, en troisième lieu, une véritable révolution dans le système matrimonial krou traditionnel. Jadis, le mariage était l'affaire des aînés : le choix de la femme, le versement de la dot et le règlement des litiges éventuels relevaient du champ de compétence du seul chef de lignage. Aujourd'hui, le mariage est l'affaire de tout un chacun : avec l'argent que rapporte l'activité de

navigation, les jeunes peuvent à présent y accéder directement. La première conséquence en est une réduction du taux de polygynie, due à l'abaissement de l'âge auquel les hommes se marient, amenant une meilleure répartition des femmes, due aussi à l'imitation du modèle que constitue, pour le Krouman, le marin européen côtoyé à bord des bateaux. La seconde conséquence en est la fragilisation des unions : un certain laxisme s'étant instauré dans le paiement de la dot, véritable ciment du mariage traditionnel, dont le remboursement était exigible en cas de séparation, le divorce est devenu plus facile et donc plus fréquent ; ainsi, en 1972, le quart des femmes krou en âge de procréer est sans homme — ce qui n'est pas sans contribuer à expliquer le bas taux de fécondité que connaît cette société.

La navigation et l'organisation de l'économie domestique

L'institution krouman a généré, en dernier lieu, un modèle original d'organisation de l'économie domestique. Sur le plan de la *production*, ce modèle s'articule sur deux types d'activité en apparence bien distincts : l'agriculture et la navigation. Agriculture vivrière de subsistance dont les cultures principales sont le riz, le manioc, le maïs et la banane plantain, la première activité est opérée à l'intérieur du lignage, par des unités de production élémentaires généralement fondées sur la famille restreinte. La seconde activité, salariale, est exercée par des individus isolés, mais qui, virtuellement, ne font pas moins également partie des unités précédentes et dont il faut, le cas échéant, pallier l'absence, ce qui se fait en règle générale par recours à l'entraide lignagère, sans manquer de mettre les absents en situation de débiteurs. Sur le plan de la destination finale du produit de l'une et de l'autre, c'est-à-dire de la *consommation*, activité agricole et activité de navigation fonctionnent en réalité en parfaite complémentarité : quelle que soit la participation de chacun à la production, une répartition égalitaire est en effet assurée à travers l'obligation de commensalité, de règle entre adultes masculins, obligation qui prévoit la mise en commun et le partage de la nourriture, et dont profitent par ricochet également les femmes, chargées d'en assurer la préparation, même si elles mangent seules avec les enfants, car un partage des produits précède, chaque fois que cela est nécessaire, le partage des plats.

L'originalité de ce modèle d'organisation de l'économie domestique réside dans le fait que c'est le lignage tout entier qui est amené, en définitive, à constituer une grande unité à la fois de production et

de consommation. Une unité à laquelle chacun contribue selon son activité, qu'il soit agriculteur ou navigateur à plein temps, ou qu'il se partage entre l'activité agricole et l'activité de navigation ; en d'autres termes, qu'il participe *directement* à la production, par le travail de la terre, ou *indirectement*, par le travail salarié, qui permettra le cas échéant d'accroître le niveau de cette production par recours à une force de travail supplémentaire extérieure au lignage ou simplement par acquisition sur le marché d'un complément de produit — ce qui équivaut concrètement à une véritable redistribution à l'échelle lignagère sinon de la totalité de l'argent gagné du moins d'une partie importante. Une unité dont la clé de voûte est la solidarité sans faille qui lie entre eux les membres du même groupe de parenté — et que matérialise précisément l'obligation de commensalité entre adultes masculins. Une unité à l'intérieur de laquelle l'articulation entre activité agricole et activité de navigation se réalise sans hiatus, tout membre du lignage étant directement substituable — si besoin est — à tout autre, ce qui permet en particulier, en cas d'absence prolongée d'un chef de ménage en période de préparation de la parcelle de culture annuelle, de respecter la division sexuelle du travail agricole sans en faire pâtir le niveau global de production.

Conclusion

L'institution krouman est aujourd'hui moribonde. Avec l'accession de la Côte-d'Ivoire à l'indépendance — et en même temps qu'elle de toutes les autres colonies françaises de l'Afrique Noire — une première menace est apparue sur son devenir. Dans le but de protéger leur propre marché du travail, la plupart des pays du Golfe de Guinée ont en effet décidé, à partir de 1960, de réserver la manutention portuaire et maritime à leurs seuls ressortissants. Les Kroumen ont ainsi été petit à petit évincés de tous les ports et rades foraines de la côte, à l'exception des rades du Gabon. Le *boom* que l'exploitation forestière enregistra, dans la décennie 1960, tant en Côte-d'Ivoire — le bois y était chargé par des équipes de Kroumen dans le port d'Abidjan, mais aussi sur les rades foraines de Sassandra, Grand-Béréby et Boubélé, sur la côte krou elle-même — qu'au Gabon — dont l'okoumé était encore la première ressource d'exportation —, permit,

dans un premier temps, de masquer le rétrécissement du marché du travail krouman ; entre 1960 et 1972, avec une moyenne de 12 000 embarquements par an à Tabou, et 3 000 à Sassandra, celui-ci resta stable.

Il en fut tout autrement, dans un deuxième temps, après la mise en service, en 1972, du port de San Pedro, un port créé de toutes pièces dans le Sud-Ouest de la Côte-d'Ivoire, à mi-côte entre Sassandra et Tabou, et qui constitua, aussi paradoxal que cela puisse paraître, une seconde menace sur le devenir de l'institution krouman. Cette réalisation suscita tout d'abord de vifs espoirs chez les Kroumen, en particulier chez ceux ressortissant à l'ethnie dite krou de Côte-d'Ivoire : un port signifiait du trafic maritime, donc une activité de manutention, ce dont ils étaient les spécialistes ; une place de choix allait sans aucun doute leur être réservée dans le corps des dockers dont la création était annoncée. Ils perdirent cependant vite leurs illusions : sur les quelque 1 150 cartes délivrées par la Commission d'attribution en 1973, 500 le furent à des Kroumen au sens large, dont 200 seulement à des Krou autochtones.

Un second recrutement, organisé en 1975, qui porta l'effectif des dockers à 1 600, doubla celui des Krou autochtones, mais ne leur accorda pas vraiment un traitement privilégié. Il semblerait que les responsables du port de San Pedro aient, d'entrée de jeu, tout fait pour éviter que les Krou autochtones, fer de lance de la corporation des Kroumen, réputés en particulier pour leur âpreté à la revendication, ne deviennent majoritaires dans la nouvelle institution. Plusieurs événements vinrent par ailleurs accroître le désenchantement : en 1972, la fermeture à l'activité de chargement du bois — au profit du jeune port — des rades foraines de Sassandra, Grand-Béréby et Boubélé ; en 1974, avec le premier choc pétrolier, l'entrée en crise du secteur forestier ; à partir de 1980, la régression brutale des exportations de bois, consécutive, entre autres, à la dégradation accélérée de la forêt tout au long des décennies 1970 et 1980, ainsi que la modernisation de l'activité de transport maritime — multiplication des « vrais » ports, automatisation de plus en plus poussée des navires, utilisation de plus en plus généralisée des containers —, le tout étant synonyme de réduction des besoins en main-d'œuvre. Les chiffres sont à cet égard éloquentes : alors que l'effectif des Kroumen recrutés à Tabou et à Sassandra s'élevait à 15 000 hommes en 1972, il n'était plus que de 5 000 en 1986.

Comment les Krou de Côte-d'Ivoire vivent-ils aujourd'hui la fin de l'institution krouman ? Plutôt mal, on s'en doute. Avec la disparition de l'activité de navigation, c'est en fait leur édifice social tout entier et, partant, leur identité même, qui se trouvent remis en cause.

Bibliographie

- BEHRENS Ch. (1974). — *Les Kroumen de la Côte occidentale d'Afrique*. Talence, CEGET, 243 p.
- BROOKS G.E. Jr. (1972). — *The Kru Mariner in the Nineteenth Century : an Historical Compendium*. Newark, Liberian Studies Association in America Inc., University of Delaware, 121 p.
- DALBY D. ET HAIR P. (1964). — « 'Le langaige de Guyne' : a Sixteenth Century Vocabulary from the Pepper Coast ». *African Language Studies*, V, pp. 174-191.
- DAVIS R. (1968). — *Historical Outlines of the Kru Coast, Liberia, 1 500 to Present*. Bloomington, Indiana University, Ph. D. doc. multigr.
- DAVIS R. (1974). — *The Liberian Struggle for Authority on the Kru Coast*. Bloomington, Indiana University, 47 p. multigr.
- DU VAL d'ABBEVILLE P. (1653). — *Carte de Nigritie et Guinée*. Paris, Bibliothèque Nationale, Département des cartes et plans.
- MAGALHÃES-GODINHO V. (1969). — *L'économie de l'Empire portugais aux XVème et XVIème siècles*. Paris, EPIIE, Centre de Recherches Historiques, SEVPEN, 857 p.
- MAUNY R. (1949). — « Eustache de la Fosse. Voyage dans l'Afrique Occidentale (1479-1480). Modernisation et notes ». Bissau, *Bol. cult. da Guiné Port.*, n° 14, IV, pp. 181-195.
- PEREIRA D. P. [1506-1508] (1956). — *Esmeraldo de situ orbis*. Traduction de R. Mauny. Bissau, Centro de estudos da Guiné Portuguesa, Mémoire 19.
- RATELBAND K. (éd.) (1953). — *Vijf Dagregisters van het Kasteel São Jorge da Mina aan de Goudkust, 1645-1647*. Gravenhage, Linschoten Vereeniging.
- SCHWARTZ A. (1989). — *Du Sassandra au Cavally : une anthropologie du sous-peuplement. L'opération San Pedro et le développement du Sud-Ouest ivoirien*. Paris, Thèse pour le Doctorat d'État, Université René Descartes, 737 p. multigr. (à paraître aux Éditions de l'Orstom).



Relations symboliques de l'artisanat et de la musique

par Tal TAMARI
Ethnologue au CNRS

De nombreuses sociétés de l'Afrique occidentale sont caractérisées par la présence de « castes » — groupes d'artisans et de musiciens endogames — insérées dans une structure sociale qui comporte également des personnes « nobles » ou « libres » (constituant la majeure partie de la population) et des captifs.

Tel est le cas notamment des Mandingues (Malinké, Bambara, Dioula...), des Soninké, des Wolof, des Peuls, des Toucouleurs, des Sénoufo, des Dogon, des Songhay, des Maures et des Touaregs.

Rappelons très succinctement qui sont ces peuples. Tous sont des agriculteurs sédentaires, à l'exception des Peuls, des Maures et des Touaregs, dont la plupart sont des pasteurs nomades. Les Soninké sont associés au premier grand empire de l'Afrique occidentale, celui du Ghana (400-1200 environ), qui contrôlait un territoire situé dans le Mali et la Mauritanie actuels. Les Mandingues, et singulièrement les Malinké, sont associés à l'empire du Mali (1200-1600 environ). Cet immense empire dominait, à son apogée, la plus grande partie du Mali et de la Sénégambie, ainsi que le nord de la Guinée et le sud-ouest de la Mauritanie actuels. Les Songhay, qui ont fondé des royaumes et ont connu une vie urbaine dès le X^e siècle, sont associés à l'empire du même nom (1400-1600 environ), correspondant à une partie du Mali et du Niger actuels. Les Toucouleurs et les Wolof ont également connu des formations étatiques dès une haute époque (X^e et XIII^e siècles, respectivement). Les Sénoufo et les Dogon, réputés pour leurs masques et pour tous leurs travaux en bois sculpté, sont organisés en petites chefferies ; dans certains cas même, excluant toute autorité politique spécialisée, ils ne reconnaissent que des dignitaires religieux. Jusqu'aux derniers siècles, les Peuls étaient, dans leur majorité, des nomades éleveurs de bovins ; à partir du

XVIII^e siècle surtout, beaucoup de groupes ont adopté une économie mixte, fondée tant sur l'agriculture que sur l'élevage, voire un mode de vie urbain. On rencontre des Peuls dans toute la savane ouest-africaine, du Sénégal au Niger, de la Mauritanie à la Guinée, et exceptionnellement au-delà (République du Soudan et Centrafrique). Les Maures et les Touaregs, peuples « blancs », élèvent des chameaux, et accessoirement, des moutons et des chèvres. Les Maures occupent les régions les plus occidentales du Sahara (la Mauritanie et l'ouest du Mali) alors que les Touaregs occupent des régions plus centrales (Mali, Niger, Algérie). Les Maures, arabophones, ne se sont établis au Sud-Sahara qu'à partir du XV^e siècle, assimilant ou déplaçant les populations touarègues. Celles-ci, berbérophones, auraient pénétré le Sahara avec la domestication du chameau, aux premiers siècles de notre ère ; leur présence au Sud-Sahara est signalée par les voyageurs et les géographes arabes dès le IX^e siècle.

On notera que les « castes » sont caractéristiques des populations de la savane, des régions limitrophes du désert et de la forêt ; elles ne se rencontrent pas chez les peuples de la grande forêt.

*
* *

Les « gens de caste » ne sont pas astreints à exercer des activités artisanales ou musicales, mais ils sont, en général, les seuls habilités à assumer ces fonctions. Ils peuvent par ailleurs s'adonner à toutes les principales occupations de la société — culture, élevage, commerce — qui, cependant, sont plus spécialement associées aux « nobles ». On trouve plusieurs catégories d'artisans — artisans des métaux (« forgerons »), artisans du bois, artisans du cuir (« cordonniers ») et tisserands, ainsi que des griots⁽¹⁾. Certains groupes cumulent deux ou plusieurs activités artisanales, ou une activité artisanale et une activité musicale. Chaque groupe est préférentiellement

(1) Les griots sont des musiciens (instrumentistes et chanteurs), des généalogistes et des divertisseurs. Ainsi, ils sont responsables de la transmission de l'héritage musical et littéraire d'une grande partie des peuples de la savane, et notamment des épopées et des chants de louange. Ils sont souvent attachés à des familles nobles — celles-ci ayant systématiquement recours à eux pour conserver leurs généalogies et leurs traditions historiques. Dans cette aire culturelle, un roi ou un chef ne s'adresse jamais directement à l'un de ses sujets ; il s'entoure de griots qui répètent ou amplifient ses paroles et qui servent également de messagers.

endogame, mais certains peuvent nouer des alliances avec les membres d'autres « castes » — l'endogamie restant la règle des « gens de caste » en tant qu'ensemble. Les « sociétés à castes » sont, le plus souvent, hiérarchisées : les « nobles » sont considérés comme supérieurs aux « gens de caste », et certaines castes sont supérieures à d'autres.

Six sociétés — les Mandingues, les Soninké, les Wolof, les Peuls, les Toucouleurs et les Dogon — disposent, en plus des désignations spécifiques pour les différentes castes (correspondant approximativement aux différentes « professions »), d'une désignation générale pour l'ensemble des « gens de caste », qui recouvre tant les artisans que les musiciens. Cet amalgame de deux types d'activités — qui pour nous semblent si différentes — sous une même dénomination, n'a pas manqué d'intriguer les auteurs. Dominique Zahan a essayé de comprendre l'étroite association entre artisanat et musique établie par la culture bambara comme une relation entre « artisans du verbe » et « artisans de la matière » (Zahan, 1963 : 125-132). Yaya Wane, qui se référait au milieu toucouleur, a distingué les « laudateurs » (les griots) et les « manuels » (les artisans) (Wane, 1969 : 31-34). Bokar N'Diaye a divisé son livre sur *Les castes au Mali* en deux grandes sections : « les artisans » et « les musiciens » (N'Diaye, 1970). Or, rien n'indique que ces distinctions correspondent à des concepts indigènes.

En élargissant nos recherches, nous avons pu constater que l'association artisanat - musique n'est nullement limitée aux sociétés à castes de l'Afrique occidentale. Nous avons retrouvé cette association — révélée par le fait que les mêmes personnes ou les mêmes groupes cumulent des activités spécialisées dans les deux domaines — en Chine, au Japon, au Proche-Orient, dans l'Europe médiévale, et dans les campagnes européennes jusqu'à nos jours. Il ne s'agit donc pas d'une singularité des sociétés ouest-africaines ou des sociétés à castes, mais d'un trait fréquent des sociétés traditionnelles.

L'examen des autres activités auxquelles sont liés l'artisanat et la musique nous amène à formuler l'hypothèse suivante : artisanat et musique sont associés, chacun pour des raisons différentes, au sacré d'une part, au corps d'autre part. La musique est le moyen privilégié de communication avec le sacré ; certaines opérations artisanales exigent une complicité divine. La musique signale (et stimule) le désir érotique ; certaines opérations artisanales sont assimilées à des opérations sur le corps, voire à la procréation. Cette convergence

partielle des associations premières expliquerait que plusieurs sociétés sont caractérisées par une association très fortement vécue — bien que secondaire, parce que conséquence des premières — entre artisanat et musique.

Musique et artisanat ne correspondent pas à des concepts distincts dans toutes les sociétés traditionnelles, mais des vellétés de différenciation apparaissent dans certaines. Les liens de la musique avec le corps et le sacré demeurent partout très vivants, mais, selon les sociétés et les formes musicales, l'accent peut être mis sur l'un ou l'autre pôle. En revanche, l'association de l'artisanat au sacré et au corps s'affaiblit avec l'introduction des moyens de production industriels, entraînant une rupture entre musique et artisanat. Cette rupture a déjà été préparée par le développement de l'écriture, ainsi que par les spéculations cosmologiques et mathématiques qui l'accompagnent et confirment les clivages entre différentes sortes de musique.

Documents

Lien global entre artisanat et musique

En Afrique occidentale, six sociétés possèdent des désignations qui englobent les membres de l'ensemble des « castes » reconnues dans la société, les opposant ainsi aux « captifs » et aux « nobles »⁽¹⁾. Ainsi, chacun de ces termes désigne tant des artisans que des musiciens. Aucune société ne dispose d'un terme qui englobe l'ensemble des castes artisanales, et uniquement celles-ci, et les sociétés qui distinguent plusieurs catégories de griots n'ont aucun terme qui pourrait se traduire par « musicien professionnel ». Cela montre bien que la distinction entre castes de griots et castes d'artisans n'est pas considérée comme plus importante que celle entre différentes castes d'artisans, et qu'artisans et musiciens castés sont perçus comme formant un ensemble cohérent.

Les Haoussa urbains attribuent un statut semblable aux artisans et aux musiciens professionnels, les plaçant au bas de l'échelle sociale. En outre, artisans et musiciens sont désignés par le même

(1) Mandingue *nyamakala* ; soninké *ñaxamala* ; wolof *ñeño* ; fulfulde (peul et toucouleur) *nyeenyo / nyeenybe* ; dogon *ineu pilu*.

terme général : *sanʕa* (Smith 1957, 1959)⁽¹⁾. Ce terme vient de l'arabe *ṣanʕa* qui, dans cette langue, signifie « métier artisanal » et jamais « musique » — du moins dans la langue littéraire. Cela indique que les Haoussa — à la différence sans doute des Arabes — ne voient pas d'opposition entre artisanat et musique.

Les « forgerons » endogames des Monts Mandara (nord-est du Nigéria et Nord-Cameroun) cumulent l'exercice de la quasi-totalité des activités artisanales connues de ces sociétés et en sont les meilleurs musiciens. Ils détiennent l'usage exclusif de certains instruments de musique (Vaughan 1970 : 82-83, Vaughan 1973, Gardi 1954)⁽²⁾.

Warren d'Azevedo et ses collègues ont étudié les attitudes des sociétés africaines à l'égard des personnes reconnues pour leur aptitude artisanale ou musicale. Ils ont découvert qu'artisans et musiciens font l'objet de représentations semblables. Considérés comme irresponsables, et paresseux en dehors de leur domaine de prédilection, ils rejoignent en effet l'image que les sociétés occidentales modernes se font des artistes (Azevedo 1973)⁽³⁾.

Musique - travail des métaux

Les forgerons bambara ont des chants et des instruments de musique spécifiques⁽⁴⁾. De plus, les musiciens qui animent les associations de chasseurs sont très souvent choisis parmi les personnes ayant le statut de forgeron (Bird, 1974 ; Thoyer-Rozat 1978). En outre, les *kusatage*, une caste de griots soninké, se seraient formés, selon les

- (1) Les Haoussa sont l'un des peuples les plus importants du Niger et du Nord-Nigéria. Agriculteurs sédentaires, ils fondèrent des royaumes et des villes et participèrent au commerce transsaharien à partir du X^e siècle au moins. L'islamisation du pays haoussa date de cette époque, mais elle n'a jamais complètement ébranlé les pratiques et les croyances animistes ; un islam plus rigoriste a fait son apparition vers le fin du XVIII^e siècle, avec les *jihads* (guerres saintes) lancées par les Peuls.
- (2) Les Monts Mandara sont habités, de longue date, par des populations paysannes organisées en petites chefferies ; depuis le début du XIX^e siècle, ces populations agricoles sont dominées par des sultanats peuls.
- (3) Étant donné le caractère extrêmement approfondi de ces travaux, nous ne pensons pas qu'il pourrait s'agir d'une simple projection des valeurs culturelles des chercheurs sur les sociétés africaines.
- (4) Recherches de terrain, région du Belédougou (Mali), 1986, 1988. Il s'agit notamment du tambour *jamara*, qui ne peut être confectionné qu'à l'occasion du décès d'un homme ou d'une femme appartenant à la caste des forgerons, et de la flûte *numufile*, fabriquée soit en fer, soit en bois. Voir aussi Traoré, 1962 : 23.

traditions orales, à partir d'une caste de forgerons. Le terme *kusatage* signifie littéralement : « forgerons des Kusa », les Kusa étant une population soninké (Meillassoux, Doucouré et Simagha, 1967 : 113). Chez les Teda du Tchad, où ils forment un groupe héréditaire et endogame, les forgerons sont les seuls hommes qui peuvent, sans déroger, chanter et jouer d'un instrument de musique en public. De plus, un instrument (le tambour *kidi*) leur est spécifique (Brandily 1974 : 124-133)⁽¹⁾. Chez les Haoussa de l'Ader (Niger), les forgerons forment des lignées non endogames. Les garçons nés de père forgeron apprennent le travail des métaux. Les garçons nés d'une mère issue d'une lignée de forgerons, mais dont le père n'a pas le statut de forgeron, deviennent musiciens. Les uns sont appelés « forgerons fils des hommes », les autres « forgerons fils des femmes » (Échard, 1965).

Les Tsiganes étaient non seulement musiciens, divertisseurs et devins, mais aussi artisans. Ils travaillaient le fer et, plus rarement, les autres métaux (Clébert, 1961). Plusieurs castes du nord de l'Inde (qui sont considérées comme semblables à celles qui, vers le début de notre ère, sont devenues les ancêtres des tsiganes) cumulent le travail des métaux et une activité musicale (Mukherjee, 1978).

Les étameurs de l'Irlande sont à la fois des musiciens et, comme leur nom l'indique, des métallurgistes spécialistes de l'étain (Gmelch, 1975 ; Wiedel et O'Fearadhaigh, 1976).

Dans la Chine ancienne, certains groupes, à statut spécial, combinaient le travail des métaux avec une activité musicale (Eberhard, 1942).

Dans la Bible, Jubal et Tubal-Caïn, respectivement décrits comme le premier musicien et le premier travailleur des métaux⁽²⁾, sont présentés comme des demi-frères (même père, mères différentes) (Genèse 4 : 19-22. Traduction de Jérusalem).

L'arabe *ḵain*, pluriel *ḵuyūn*, « forgeron », a une forme féminine (*ḵaina*, pluriel *ḵaināt*, *ḵiyān*), qui signifie « chanteuse »⁽³⁾ ; ce mot est

(1) Les Teda sont des nomades, éleveurs de chameaux, du Tchad et de l'est du Niger. Ils parlent une langue nilo-saharienne.

(2) Plus exactement, comme « l'ancêtre de tous ceux qui jouent de la lyre et du chalumeau » et « l'ancêtre de tous les forgerons en cuivre et en fer ».

(3) Farmer, 1929 : 6-15 ; al-Djāhīz (160-255 H./776-869) ; Risālat al-Ḵiyān (éd. et trad. par A.F.L. Beeston), *The Epistle on Singing Girls*, Warminster (Angleterre), Aris and Phillips, 1980 ; Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab* (*La langue des Arabes*), achevé en 689 H./1290, article ḴYN.

l'une des désignations les plus fréquentes pour les chanteuses en arabe classique.

Des instruments de musique comportent parfois des éléments métalliques, à peine sonores, dans un but manifestement rituel. Les Songhay ajoutent des plaques de métal, ainsi que des fils et des tissus, à certains instruments de musique, afin de faciliter la communication avec les esprits (Rouch 1960 : 135-145). Chez les Sara du Tchad, le xylophoniste doit porter un bracelet de fer torsadé au bras droit chaque fois qu'il joue de son instrument (Ganay 1942)⁽¹⁾.

Musique - travail de la peau

En général, les griots mandingues travaillent aussi le cuir. Les castes de *celibele* (artisans du cuir) sénoufo et de *yoëbo* (musiciens - cordonniers) dan se sont formées à partir des griots mandingues⁽²⁾. Les artisans du cuir soninké ont des chants spécifiques (N'Diaye, 1970 : 85-86 ; Pollet et Winter, 1971 : 226-227, 232).

La musique et le travail du cuir sont les principales occupations des *burakumin* japonais, groupe endogame soumis à des comportements de ségrégation sévères (De Vos et Wagatsuma, 1966 ; De Reuck et Knight, 1967)⁽³⁾.

Musique - travail du bois.

En Afrique occidentale, musique et travail du bois se trouvent régulièrement associés. Ainsi, dans la caste des artisans du bois *lawbe* (présents chez les Wolof, les Peuls, les Toucouleurs, les Bamba-ra, les Mossi et encore d'autres populations soudanaises), les femmes

- (1) Les Sara, cultivateurs sédentaires, traditionnellement organisés en petites chefferies, sont l'une des populations les plus importantes du sud du Tchad; ils sont également représentés en Centrafrique.
- (2) Pour l'histoire des *celibele*, voir Tamari (1988 : 514) : analyse fondée notamment sur Richter (1980) et les notes non publiées de Pierre Boutin. Sur l'histoire des griots-cordonniers dan, voir Zemp (1964). Les Dan, également appelés Yacouba, se trouvent de part et d'autre de la frontière Côte-d'Ivoire - Guinée, à la limite de la savane et de la forêt. Ils n'ont pas de système structuré de castes, les musiciens-cordonniers — qui ne sont d'ailleurs présents que dans une partie du pays dan — étant le seul groupe à tendance endogame.
- (3) Le terme *burakumin*, qui signifie littéralement « gens des communautés (non libérées) », a été introduit au Japon vers la fin du XIX^e siècle, dans le cadre des réformes initiées par le gouvernement Meiji. Le terme ancien, attesté dès le XIV^e siècle, est *eta*, littéralement « gens de saleté ». Les *burakumin* ne pouvaient entrer dans la maison des autres Japonais et étaient tenus à éviter tout contact physique direct avec eux.

ont des chants, des danses et des instruments de musique qui leur sont spécifiques (Wane, 1969 : 57 ; N'Diaye, 1970 : 78-79). Certains groupes *lawbe*, installés en milieu toucouleur, ont même abandonné le travail du bois pour devenir des musiciens-laudateurs (Wane, 1969 : 56).

Musique - tissage.

Les griots peuls et wolof sont associés à la fois à la musique et au tissage⁽¹⁾. Les griots wolof ont d'ailleurs donné lieu à la formation d'une caste spécialisée exclusivement dans le tissage (Boilat *ibid.* : 310). Dans les cultures soudanaises en général, le tissage est très souvent associé à la parole, mais celle-ci n'est pas identifiée au son musical (Griaule 1975 (1948) : 25-27 et Calame-Griaule 1965 (1987) : 82-83).

En Inde du Nord, les tisserands et les tailleurs ambulants ont un répertoire musical spécifique⁽²⁾. Un groupe de tisserands de l'Inde du Sud a donné lieu à la formation d'une caste de tambourinaires — il s'agit des Kaikkoolars du Tamilnad (Thurston et Rangachari, 1909, Vol. III : 30-44).

Interprétations

Comment expliquer le fait qu'artisanat et musique sont perçus comme liés dans de nombreuses sociétés, appartenant à des aires culturelles différentes ?

Peu satisfaisante est à nos yeux l'hypothèse selon laquelle les liens entre musique et artisanat s'expliqueraient par le fait que les matières travaillées par les artisans entrent également dans la facture des instruments de musique. Cette hypothèse n'est pas adéquate dans la mesure où ces matières entrent également dans la facture des outils agricoles, des maisons et du mobilier domestique, mais servent dans ces cas à établir une opposition, plutôt qu'une assimilation, entre paysans et artisans. En outre, ainsi ne peut être expliqué

(1) Au sujet des griots peuls, voir Scydou, 1972 : 15-30. Au sujet des griots wolof, voir Diop, 1981 : 55-57 et Boilat 1984 (1853) : 310, 313.

(2) Communication personnelle, Catherine Champion (chercheur, Centre d'Études Indiennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales).

pourquoi le lien entre musique et travail des métaux est apparemment le plus marqué, alors que le bois et le cuir sont les matières qui entrent le plus souvent dans la facture des instruments de musique de fabrication locale. Néanmoins, l'insuffisance de cette hypothèse ne signifie pas que la communauté des matières n'a aucune pertinence. Elle peut renforcer, ou nuancer, des représentations fondées essentiellement sur d'autres bases. Par exemple : alors que la majorité des flûtes sont en matière végétale, les forgerons ont souvent des flûtes métalliques.

Nous proposons l'hypothèse suivante : les relations si généralement attestées entre artisanat et musique s'expliquent par le fait que chacune de ces sphères — qui ne constituent des sphères distinctes que dans certaines sociétés — renvoie à son tour à des réseaux, partiellement convergents, d'associations symboliques. Artisanat et musique renvoient, chacun selon ses modalités propres, à des représentations relatives au sacré, d'une part, au corps et plus spécialement à la sexualité et à la reproduction, d'autre part.

Le rôle religieux de la musique s'impose comme une évidence. La musique a joué un rôle fondamental dans les célébrations religieuses des Australiens, des Amérindiens, des Asiatiques, des Africains, des Européens à toutes les époques. C'est d'ailleurs aussi vrai des religions monothéistes ou des religions dites de méditation que des religions dites animistes ou polythéistes. On n'a qu'à penser au rôle de la musique dans la messe catholique, la mystique musulmane, les observances religieuses des juifs (même si, dans ce dernier cas, l'expression musicale est le plus souvent limitée à sa forme vocale). Dans certaines formes particulièrement dépouillées du protestantisme, la musique — avec la prière et éventuellement la danse — est la seule forme d'expression religieuse admise.

Sur ce plan, la principale différence entre les religions monothéistes et les autres réside simplement dans le fait que, pour les premières, la musique n'est censée agir que sur l'état d'esprit des humains, les préparant à recevoir la grâce et le message divins, alors que, d'après les autres, les êtres surhumains y sont également sensibles. Dans cette perspective, la musique en tant que facteur déclencheur ou concomitant de la transe, de la possession ou du voyage chamanique, apparaît comme un cas spécial — spectaculaire — d'un phénomène beaucoup plus vaste. Musique et magie sont intimement liées. Le son est le vecteur préféré de l'acte magique, comme en témoi-

gne notamment le vocabulaire des langues romanes. Le mot français « incantation » provient du latin *cantare*, « chanter », *incantare*, « enchanter »⁽¹⁾. S.F. Nadel a été si frappé par l'omniprésence de la musique dans la sphère religieuse, qu'il a émis l'hypothèse que la musique doit son émergence comme forme artistique à la volonté de communiquer avec le divin (Nadel, 1930)⁽²⁾.

La valeur religieuse d'au moins une activité artisanale — le travail des métaux et plus particulièrement du fer — est largement attestée. En Afrique, les forgerons détiennent souvent des rôles importants dans les sociétés d'initiation⁽³⁾. Dans beaucoup de sociétés africaines, les rois (dont on sait l'importance critique, sur le plan religieux, pour le maintien et la prospérité du royaume) sont symboliquement assimilés aux forgerons (Balandier, 1965 ; Haberland, 1964 ; Vaughan 1970). La fonte suppose une aide divine, sollicitée au moyen de prières et de sacrifices.

Ces collaborateurs divins peuvent être considérés tantôt comme bénéfiques, tantôt comme maléfiques. Ainsi, dans l'Europe et l'Éthiopie chrétiennes, les fourneaux, mines et forges sont considérés comme les lieux d'élection du Malin (Levine, 1973 ; Haberland, 1964). En Afrique occidentale, le travail de l'or nécessite des prières spéciales, comme le montre le récit autobiographique de Camara Laye (1953 : 31-39) — le célèbre écrivain guinéen était fils de forgeron. En Chine et en Europe, les alchimistes pensaient que la synthèse de l'or devait permettre l'accès à un état spirituel supérieur, ainsi qu'au bien matériel (Éliade, 1977).

La valeur religieuse des autres techniques a été moins étudiée, comme d'ailleurs leur symbolique en général. Cependant, il apparaît

(1) Ces thèmes sont excellemment développés par Jules Combarieu (1909, 1920). Professeur de musique au Collège de France au début du siècle, Jules Combarieu a été, par ailleurs, l'auteur d'une étude sur les relations entre la musique et la poésie, et de travaux sur l'histoire de la musique.

(2) S.F. Nadel, auteur de deux importantes monographies — *Black Byzantium* (Byzance noire), 1942, sur le royaume nupe au Nigeria, et *The Nuba*, 1947, sur des populations de la région de Kordofan au Soudan — ainsi que d'ouvrages théoriques rédigés dans les années 1950, a été musicien professionnel à Vienne avant de se consacrer à l'ethnologie. S.F. Nadel s'appuie, comme nous-même, sur l'association universelle, et pour ainsi dire obligatoire, de l'expression musicale et des cérémonies religieuses.

(3) Et notamment chez les Bambara, où la principale société initiatique masculine, le Komo, est souvent « présidée » ou dirigée par un forgeron. Cf. Dieterlen, 1951 (1987) : 167 ; Dieterlen et Cissé, 1972 : 31-32.

que, dans leur cas aussi, une aide surhumaine est indispensable. La potière bambara, qui subit une initiation spéciale lors de son adolescence, effectue des sacrifices et des prières annuelles (Dieterlen, 1951 (1987) : 147-149). Les bûcherons professionnels (*kule*, *gulebele* et *lawbe*) de l'Afrique de l'Ouest prononcent des prières avant d'abattre certains arbres (Appia-Dabit, 1941 ; Zahan, 1963 : 127 ; Tamari, recherches auprès des *kule*, région de Ségou, 1986). Chez les Sara du Tchad, les personnes qui abattent certains grands arbres, afin de confectionner des tambours ou des pirogues, doivent obtenir la permission de l'arbre, accomplir des sacrifices en son honneur, puis célébrer ses funérailles (Ganay 1942). Les peuples akan du Ghana expliquent que les instruments de musique, comme le mobilier et les outils, conservent les propriétés des animaux et des végétaux vivants qui ont servi à leur confection (Nketia 1963).

Les associations entre la musique et le corps — rarement relevées — sont pourtant bien réelles. Chez les Haoussa, les coiffeurs doivent engager des musiciens (ou bien jouer du tambour eux-mêmes) afin de distraire leurs clients (Smith, 1957, 1959 ; Ames, « A Socio-cultural View of Hausa Musical Activity », in Azevedo (éd.), 1973 : 128-161). En Angleterre et aux États-Unis, au XIX^e siècle encore, le coiffeur devait distraire ses clients de manière semblable, ce qui donna lieu au développement d'un répertoire musical spécifique : *barber-shop music*.

Dans beaucoup de sociétés, sinon dans toutes, le jeu d'un instrument de musique, le fait de chanter, voire la simple écoute, est un indice de la disponibilité sexuelle. Ainsi, chez les Haoussa urbains, les adolescents et les jeunes hommes non mariés organisent des réunions musicales, mais les hommes plus âgés qui continuent à participer à ces réunions sont — comme les musiciens professionnels — déconsidérés (*ibid.*). Chez les Maures et chez les Touaregs, les réunions musicales étaient le principal cadre des rencontres des jeunes hommes et des jeunes femmes non mariés. Chez les Teda du Tchad, seuls les adolescents, les « prostituées » (femmes plus libres que la moyenne) et les forgerons jouent des instruments de musique (Brandily, 1974 : 149-156 et 210-213). Dans la région d'Azemmour au Maroc, la « prostituée » est la seule femme à jouer d'un instrument de musique : un tambourin en céramique (Martinez, 1965). Dans les pays musulmans, la musique, considérée comme éveilleuse du désir, est associée aux « prostituées », et pour cette raison souvent proscrite,

malgré son association persistante à l'exercice mystique (Farmer, 1929 : 20-38)⁽¹⁾. Dans la Grèce antique comme dans l'islam médiéval, les chanteuses et joueuses de flûte étaient souvent recrutées parmi les esclaves, et servaient en même temps de courtisanes. Dans les sociétés occidentales contemporaines, plusieurs catégories de musique « pop » sont le propre des adolescents et des jeunes adultes, et fournissent le fond sonore obligatoire de leur apprentissage social et sexuel.

La musique est en effet l'un des domaines où la répartition des tâches en fonction du sexe et de l'âge est la mieux respectée. Ce thème a été excellemment développé par Brandily (1974 : 149-156, 210-213). Dans beaucoup de sociétés, et notamment en Afrique, le jeu des instruments est réservé aux hommes, alors que le chant vocal est très largement réservé aux femmes. Dans d'autres cas, telle l'Europe jusqu'à une époque récente, certains instruments sont réservés aux hommes alors que d'autres le sont aux femmes. Finalement, comme le montrent les exemples ci-dessus, certains instruments sont la marque des femmes légères et des jeunes hommes non mariés.

Les réseaux symboliques liant artisanat et corps sont tout aussi denses. Dans les sociétés à castes de l'Afrique occidentale et en Somalie, les forgerons et leurs femmes sont respectivement chargés de la circoncision et de l'excision des adolescents⁽²⁾. Chez les Soninké de l'Afrique de l'Ouest comme en Somalie, les coiffeuses sont choisies parmi les femmes des castes d'artisans, forgerons ou travailleurs du cuir (Pollet et Winter, 1971 : 217-218 ; Cerulli, 1959). Les femmes des castes des artisans du bois *lawbe*, répartis sur une vaste zone de la savane ouest-africaine, sont spécialisées dans des danses considérées comme obscènes et vendent des philtres censés augmenter l'attraction sexuelle et la fécondité (Wane, 1969 : 57 ; N'Diaye, 1970 : 98). En arabe, la même racine (*ghzl*) désigne le filage, le flirt, la poésie amoureuse et la gazelle. La forge, la carrière dont on extrait l'argile et le minerai, sont souvent comparées ou assimilées au corps humain (Griaule 1975 (1948) ; Échard 1965, 1983 ; Martinez, 1965). La fonte est très généralement comparée au mariage et à l'acte sexuel, et ses

(1) La distinction entre la musique licite, notamment celle associée aux exercices mystiques, et les usages blâmables de la musique, est largement développée par al-Ghazālī (450-505 H./1058-1111), l'un des penseurs qui a le plus marqué l'islam sunnite, dans son *Ihyā' 'ulūm al-dīn* (Revivification des sciences de la religion).

(2) Au sujet des forgerons de l'Afrique occidentale, voir par exemple Dieterlen, 1951 (1987) : 206-212 ; Luncau, 1974 : 114, 115 ; Pollet et Winter, 1971 : 225. Au sujet des forgerons somali, voir Cerulli, 1959 : 24-29, 77-82, 95-113 et 283-300.

produits, aux enfants (Échard 1965, 1983, ainsi que son film « Noces de feu »).

En fait, il est clair que les associations liant artisanat et musique à l'expérience religieuse, d'une part, au corps, d'autre part, sont au moins aussi denses et solides que celles qui les lient réciproquement, et que les associations au corps et à l'expérience religieuse doivent être premières — logiquement, historiquement, et du point de vue du développement individuel.

Cette exploration des liens de l'artisanat et de la musique au symbolisme du corps et de sa sexualité expliquerait pourquoi les personnes qui s'y spécialisent ont si souvent un statut très bas et subissent une ségrégation sociale allant jusqu'à l'endogamie. La musique marque une disponibilité sexuelle maximale. L'artisan met en œuvre une forme de reproduction aberrante, différente de celle, familière, des plantes et des animaux. Ainsi, les artisans pratiquent une forme de reproduction spécifique, les musiciens sont porteurs d'une sexualité incontrôlable. D'où la nécessité de les séparer des cultivateurs et des pasteurs, représentants de la « normalité ». Cette explication n'en exclut pas d'autres — l'importance des alliances matrimoniales dans les circuits politiques des sociétés traditionnelles, par exemple, ou la nécessité d'assurer la continuité d'une technique — et elle identifie sans doute les représentations, conscientes et inconscientes, qui font apparaître l'endogamie comme une condition « naturelle » pour les artisans et les musiciens.

Les concepts de musique et d'artisanat

Est-ce que les concepts d'artisanat et de musique, auxquels nous nous sommes référée tout au long de cet article, existent dans les sociétés étudiées, ou bien s'agit-il de simples outils d'analyse, extraits (avec tous les risques que cela peut comporter) des *impedimenta* culturels de l'Occident moderne ?

Les sociétés soudanaises ne semblent pas disposer des concepts d'artisanat et de musique correspondant aux nôtres. Comme on l'a vu, aucune société ne possède un terme englobant tous les artisans de métier et uniquement ceux-ci, ni l'ensemble des musiciens professionnels à l'exclusion d'autres spécialistes. Artisanat et musique

sont volontiers confondus dans une même catégorie, qui regroupe l'ensemble des personnes ayant un statut particulier. Il est certes possible de distinguer les différentes branches d'activité, mais la distinction entre artisanat et musique n'a pas plus d'importance, sur le plan terminologique, que celles entre différentes spécialisations artisanales. Une langue telle que le bambara dispose d'une désignation englobant tous ceux qui font de la musique — *fōlikèlaw*, encore que ce terme ne permette pas de distinguer entre ceux qui s'adonnent à une activité musicale de manière occasionnelle ou exceptionnelle, et ceux qui s'y adonnent régulièrement —, mais elle ne dispose d'aucun terme général pour désigner ceux qui fabriquent les armes, les outils et les objets usuels. Nous avons déjà vu que la société haoussa ne dispose d'aucun terme générique qui s'applique à l'ensemble des spécialisations artisanales.

La situation était sans doute différente dans les grandes civilisations de l'Orient et de l'Antiquité. La perception des liens entre artisanat et musique n'a pu empêcher le développement des concepts d'artisanat proches — mais non identiques — des concepts occidentaux modernes. Ainsi, en Iran et en Inde, les artisans émergent comme la quatrième grande catégorie sociale (historiquement la plus récente et, du point de vue de la hiérarchie, la plus basse). Encore faut-il noter qu'en Inde, cette quatrième catégorie inclut les serviteurs, exclut certains artisans (de statut extrêmement bas), et s'est progressivement étendue à certains groupes de cultivateurs⁽¹⁾. Au Japon, les *burakumin* ne font pas partie de la catégorie des artisans, classés parmi les roturiers (De Vos et Wagatsuma, 1966).

Depuis l'Antiquité, certaines civilisations de l'Europe et du Proche-Orient connaissent un concept de « musique » — le terme, d'origine grecque, est passé dans les langues européennes par l'intermédiaire du latin. Ou plus exactement, elles distinguent plusieurs sortes de musique. Dans le monde musulman, la composition musicale était considérée comme une activité digne des philosophes, mais le chant vocal, comme le jeu d'un instrument à l'intention d'un public, était le plus souvent confié à des personnes de très bas statut, des esclaves, par exemple (Farmer, 1929). Comme on l'a déjà remarqué, certaines formes musicales étaient associées à des exercices

(1) Au sujet des classifications sociales iraniennes, voir Ghirshman, 1951. Au sujet du développement des Shudras (la quatrième *varna*) en Inde, voir par exemple Sharma, 1958.

mystiques (qui ont, cependant, fait l'objet de jugements divers en Islam), alors que d'autres étaient considérées comme incitant à la débauche. En Europe médiévale, la musique était intégrée à l'enseignement universitaire en tant que discipline du *quadrivium*, alors que certaines formes musicales (dont les divertissements proposés par les jongleurs) faisaient l'objet des condamnations de l'Église. En Inde, la composition musicale, associée aux spéculations philosophiques, était l'œuvre des membres des plus hautes castes. En revanche, les performances musicales en public, à des fins lucratives, étaient attribuées à des castes basses et moyennes (Lamsweerde, 1969) — le terme européen de *paria* provient de la désignation d'une caste de tambourinaires de l'Inde du Sud.

La rupture définitive entre artisanat et musique implique non seulement une différenciation dans le domaine de la musique, mais aussi des modifications dans la perception de l'artisanat. Certes, ces modifications ne s'accomplissent que dans les sociétés industrielles, en milieu urbain. En enlevant tout mystère à la production, celles-ci — qui n'y voient apparemment plus aucune analogie avec la reproduction — ont coupé les liens de l'artisanat avec le sacré comme avec les représentations corporelles. Et le fait que le cumul du travail artisanal et de la musique ait tant intrigué les auteurs indique sans doute que ces associations sont bien mortes. Mais elles étaient encore vivantes pour les proches ancêtres européens, qui connaissaient les Bohémiens, les jongleurs et les étameurs ambulants.

Bibliographie

- APPIA-DABIT B. (1941).— « Quelques artisans noirs », BIFAN 3 (1-4), janv.-oct. 1941 : 1-44.
- AZEVEDO W. L. d' (éd.) (1973).— *The Traditional Artist in African Societies*. Bloomington, Indiana University Press, 1973.
- BALANDIER G. (1965).— *La vie quotidienne au royaume du Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris, Hachette.
- BIRD C. (en collaboration avec M. KOITA et B. SOUMAOURO) (1974).— *The Songs of Seydou Camara*. Bloomington, African Studies Center, Indiana University.

- BOILAT D. [1883] (1984). — *Esquisses sénégalaises*. Paris, Karthala.
- BRANDILY M. (1974). — *Instruments de musique et musiciens instrumentistes chez les Teda du Tibesti. Tervuren*. Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1974.
- CALAME-GRIAULE G. [1965] (1987). — *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*. Paris, Gallimard.
- CERULLI E. (1959). — *Somalia. Scritti vari editi e inediti. T. 2 : Diritto. Etnografia. Linguistica. Come viveva una tribù hawiyya*. Rome, Amministrazione Fiduciaria Italiana della Somalia.
- CLEBERT J-P. (1961). — *Les Tziganes*. Paris, Arthaud, 1961.
- COMBARIEU J. (1909). — *La musique et la magie. Etude sur les origines populaires de l'art musical, son influence et sa fonction dans les sociétés*. Paris, Picard et Fils.
- COMBARIEU J. (1920). — *La musique. Ses lois, son évolution*. Paris, Flammarion.
- DE REUCK A. et KNIGHT J. (1967). — *Caste and Race : Comparative Approaches*. Londres, J. and A. Churchill for the CIBA Foundation.
- DE VOS G. et WAGATSUMA N. (éd.) (1966). — *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality*. Berkeley, University of California Press.
- DIETERLEN G. (1951). — *Essai sur la religion bambara*. Paris, Presses Universitaires de France. (Réimpr. 1988, Bruxelles, Université Libre).
- DIETERLEN G. et CISSÉ Y. (1972). — *Les fondements de la société d'initiation du Komo*. Paris - La Haye, Mouton.
- DIOP A-B. (1981). — *La société wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*. Paris, Karthala.
- EBERHARD W. (1942). — *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas*. Leyde, E.J. Brill.
- ÉCHARD N. (1965). — « Note sur les forgerons de l'Adcr (pays hausa). République du Niger ». *Journal de la Société des Africanistes* 35(2) 1965 : 353-372.
- ÉCHARD N. (éd.) (1983). — *Métallurgies africaines*. Paris, Société des Africanistes.
- ÉLIADE M. [1956] (1977). — *Forgerons et alchimistes*. Nouvelle édition corrigée et augmentée. Paris, Flammarion.
- FARMER H. G. (1929). — *A History of Arabian Music to the XIIIth Century*. Londres, Luzac.
- GANAY S. de (1942). — « Le forgeron chez les Sara du Moyen-Chari ». *Journal de la Société des Africanistes* 12 : 203-240.
- GARDI R. (1954). — *Der schwarze Hephästus. Ein Bilderbuch über die Schmiede der Matakam in den Mandara-Bergen Nordkameruns und ihre uralte Kunst, Eisen zu gewinnen*. Berne, Böhler.
- GHIRSHMAN R. (1951). — *L'Iran des origines à l'islam*. Paris, Payot.
- GMELCH S. (1975). — *Tinkers and Travellers*. Dublin, O'Brien Press.
- GRIAULE M. (1975). — *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*. Paris, Fayard, (1^{ère} éd. 1948, Paris, Chêne).

- HABERLAND E. (1964). — « König und Paria in Afrika », in HABERLAND E., SCHUSTER M. et STRAUB H. (éd.), *Festschrift für Ad. E. Jensen*. Vol. 1 : 156-166, Munich, Klaus Renner.
- LAMSWEERDE F. van (1969). — « Musicians in Indian Society : An Attempt at a Classification ». *Tropical Man* 2, 1969 : 7-30.
- LAYE C. (1953). — *L'Enfant noir*. Paris, Plon : 31-39.
- LEVINE D. (1973). — *Greater Ethiopia. The Evolution of a Multiethnic Society*. Chicago, The University of Chicago Press.
- LUNEAU R. (1975). — *Les chemins de la noce. La femme et le mariage dans la société rurale au Mali*. Thèse de doctorat d'État, Université de Paris V, 1974. Atelier de Reproduction des Thèses, Université de Lille III.
- MARTINEZ N. (1965). — « Notes sur la poterie et les potiers d'Azemmour », *Journal de la Société des Africanistes*, 35(2), 1965 : 251-281.
- MEILLASSOUX C., DOUCOURE L. et SIMAGHA D. (1967). — *Légende de la dispersion des Kusa. (Épopée soninke)*. Dakar, IFAN.
- MUKHERJEE M. (1978). — *Metalcraftsmen of India*. Calcutta, Anthropological Survey of India.
- NADEL S. F. (1930). — « The Origins of Music ». *Musical Quarterly*, 16, 1930 : 531-546.
- N'DIAYE B. (1970). — *Les castes au Mali*. Bamako, Éditions Populaires du Mali.
- NKETIA J. H. (1963). — *Drumming in Akan Communities of Ghana*. Edimbourg, Thomas Nelson and Sons on behalf of the University of Ghana.
- POLLET E. et WINTER G. (1971). — *La société soninke. (Dyahunu, Mali)*. Bruxelles, Université Libre.
- RICHTER D. (1980). — « Further Considerations on Caste in West Africa: The Senufo ». *Africa* 50(1), 1980 : 37-54.
- RICHTER D. (1980). — *Art, Economics and Change: The Kulebele of Northern Ivory Coast*. La Jolla, California, PSYCHI Graphic Publishers.
- ROUCH J. (1960). — *La religion et la magie songhay*. Paris, P U F (Réimpr. 1989, Bruxelles, Université Libre).
- SEYDOU C. (1972). — *Silâmaka et Poullôri. Récit épique peul raconté par Tinguidji*. Paris, Armand Colin.
- SHARMA R. S. (1958). — *Sudras in Ancient India. A Survey of the Position of the Lower Orders down to circa A.D. 500*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- SMITH M.G. (1957). — « The Social Functions and Meaning of Hausa Praise-Singing ». *Africa* 27(1), janv. 1957 : 26-43.
- SMITH M.G. (1959). — « The Hausa System of Social Status ». *Africa* 29(3), juil. 1959 : 239-252.
- TAMARI T. (1988). — *Les castes au Soudan occidental : étude anthropologique et historique*. Thèse de doctorat d'État, Université de Paris X - Nanterre.

- THOYER-ROZAT A. (1978). — *Chants de chasseurs au Mali*. Paris, l'Harmattan, 3 vol..
- THURSTON E. et RANGACHARI K. (1909). — *Castes and Tribes of Southern India*. Madras, Government Press, 7 vol..
- TRAORE I. B. (1962). — *Koumi Diosse*. Bamako, Editions Populaires du Mali.
- VAUGHAN J. H. Jr. (1970). — « Caste Systems in the Western Sudan », in TUDEN A. et PLOTNICOV L. (éd.), *Social Stratification in Africa*. New-York, Londres, Free Press/Collier Macmillan : 59-92.
- VAUGHAN J. H. Jr. (1973). — « ɛŋkyagu as Artists in Marghi Society ». In Azevedo W. L. d' (éd.), *The Traditional Artist in African Societies*, Bloomington, Indiana University Press : 162-193.
- WANE Y. (1969). — *Les Toucouleurs du Fouta Tooro, stratification sociale et structure familiale*. Dakar, IFAN.
- WIEDEL J. et O'FEARADIIAIGII M. (1976). — *Irish Tinkers*. Londres, Latimer New Dimensions.
- ZAHAN D. (1963). — *La dialectique du verbe chez les Bambara*. Paris, Mouton.
- ZEMP H. (1964). — « Musiciens autochtones et griots malinké chez les Dan de Côte-d'Ivoire ». *Cahiers d'Études Africaines* 15, 4(3), 1964 : 370-382.



Corps social, corps humains, corps des dieux.

À propos d'une caste de musiciens
en Inde du Sud

par Gilles TARABOUT
Ethnologue au CNRS

L'objet de la présente contribution est de préciser certains traits qui concourent à définir l'identité de musiciens en Inde du Sud.

Marquons tout de suite une différence par rapport à la Caraïbe qui inspire le recueil de ces études : là, l'identité des descendants d'Indiens émigrés s'affirme par le recours à des pratiques religieuses spécifiques, y compris pour ceux qui sont chrétiens, et par une référence à la civilisation de l'Inde-mère⁽¹⁾. Malgré une certaine fidélité de ces rituels, et des principes qui organisent le panthéon, à ceux de leur terre d'origine (Desroches et Benoist, 1982), sur le plan de l'identité proprement dite c'est d'une indianité qu'il s'agit, définie par rapport à des non-Indiens. En Inde, même si une partie de l'identité se joue dans les rites, la question ne peut se poser dans les mêmes termes : le fait déterminant — absent de la Caraïbe — y est l'existence de castes.

Il n'est ainsi pas possible de parler en Inde de « musiciens » en général. Une telle catégorie n'est pas perçue : la pratique de la musique ne définit pas une identité commune. Cerner les traits qui entrent dans la « personnalité sociale » de musiciens implique donc de faire un choix, qui portera ici sur la caste hindoue des *mārār*, spécialistes du service musical dans les temples fréquentés par les castes supérieures de l'État du Kérala (côte sud-ouest de l'Inde). À ce niveau existe bien le sentiment d'une identité : notre problème sera

(1) Par exemple Singaravélou (1975) : 153 (« La religion reste l'élément essentiel de fixation de la culture indienne »), 183, 186 et *sq.*; Sully & Nagapin (1989) : 20 et *sq.*, 223, 248 (« La religion constitue la presque totalité de l'affirmation identitaire »). Sur la question de la caste dans les communautés indiennes émigrées, cf. Schwartz (1967).

donc d'étudier une « mârârité » — si l'on veut bien nous permettre une expression aussi dépourvue d'euphonie.

Le développement de ce propos suivra trois étapes : après un rappel très succinct de quelques notions sur la vision hindoue du monde, les mârârs feront l'objet d'une présentation d'abord générale, puis centrée sur l'exemple particulier d'un temple. Dans un troisième temps, on cherchera à circonscrire, à partir des éléments précédents, le rapport de ces mârârs au divin et à la société.

L'Univers hindou

La graine et l'arbre

- Cueille un fruit de ce grand banian, dit Uddalâka.
- En voici un, dit Svetaketu.
- Casse-le. Que vois-tu dedans ?
- Ces petites graines.
- Écrase une des petites graines.
- Voilà, c'est fait.
- Que vois-tu dedans ?
- Rien, dit le fils.
- Pourtant, dans cette subtile substance qui se trouve à l'intérieur de la petite graine, et que tes yeux ne peuvent même pas percevoir, il y avait tout ce banian aux grandes branches.

(D'après la *Chândogya Upanisad*, VI-12-1-3, in Rajagopalachari, 1973 : 49).

Tirée d'un texte védique tardif (quelques siècles avant notre ère), cette parabole sur l'Univers qu'enseigne un sage à son fils est toujours pertinente⁽¹⁾. La perspective, au-delà de la diversité des philosophies indiennes, est à peu près constante : le monde « manifeste » naît du « non manifeste » par un immense déploiement progressif dont les niveaux sont hiérarchisés, les aspects les plus « subtils » étant supérieurs aux aspects les plus « grossiers » (et les plus perceptibles), et les portant souvent en eux⁽²⁾.

(1) La version présentée ici provient d'un opuscule publié par un homme politique respecté, compagnon de Gandhi et ancien Gouverneur Général de l'Inde.

(2) Certains diagrammes l'illustrent visuellement : les niveaux les plus perceptibles du monde manifeste sont figurés par des réseaux de triangles, des cercles, des enceintes carrées concentriques, procédant d'une source ponctuelle centrale, point-semence qui est aussi le plus « subtil » de tous ces niveaux. (Rawson, 1973 ; Ramachandra Rao, 1982).

Le son, la parole

Cette perspective devait être rappelée pour le présent propos, car elle ordonne, entre autres, les fait suivants :

— l'éther est le premier et le plus subtil de cinq « grands éléments », suivi, par ordre de « grossièreté » croissante, de l'air, du feu, de l'eau, et de la terre ; divers modes de qualification sont mis en rapport avec ces « grands éléments » : le plus subtil est la qualité sonore, qui correspond à l'éther ;

— dans le domaine sonore, le silence volontaire, celui qui n'est pas ignorance, est premier et les textes védiques l'associent à « l'inexprimable » : la formule énigmatique, l'Absolu (deux notions désignées par *brahman*, au neutre), la pensée (par opposition à la parole) ; ce silence est le propre de l'un des prêtres des sacrifices solennels, le *brahman* (au masculin), qui est celui qui « comprend la parole non dite » (Renou, 1978 : 91) et « porte en lui la connaissance parfaite du rite, la science sacrificielle » (Biardeau, 1981 : 26) ; ce même mot a donné le terme qui, dans l'hindouisme ultérieur — notre présent cadre d'étude — désigne la « classe » sacerdotale des brâhmanes (cf. *infra*) ;

— parmi les sons, la parole revêt une importance particulière : dans le védisme elle était au cœur des spéculations sur le sacrifice et sur les dieux (cf. Renou, 1978) ; dans l'hindouisme, les textes du Véda, transmis *oralement*, demeurent toujours la Parole exemplaire, la Connaissance totale ; la langue sanscrite, qui dérive de la langue des dieux et dont ces textes forment la couche la plus ancienne, est la langue parfaite, complète, supérieure à toutes les langues vernaculaires (Renou, 1978 ; Malamoud 1984, 1985 et 1987) ; des spéculations mettent en correspondance l'alphabet sanscrit avec les principes métaphysiques : cet alphabet est l'image de l'univers (Ramachandra Rao 1982 : 37 et *sq.*) ;

— autre marque de l'importance de la parole : des formules verbales efficaces, les *mantra*, d'origine védique ou non, sont constamment utilisées « tant pour représenter ou symboliser les entités divines et leur activité cosmique que pour servir de support ou de moyen à des pratiques métaphysico-religieuses de diverses sortes » (Padoux, 1986 : 1) ; ces formules peuvent être énoncées, murmurées, ou seulement mentales ; ce dernier mode de réalisation, le plus « subtil », est aussi le plus puissant ;

— les instruments de musique sont eux-mêmes, selon certains textes, issus de la parole : un récit védique montre la Parole quittant les dieux et se réfugiant dans les eaux, puis dans les arbres ; ces derniers « répartirent la Parole dans quatre objets différents : le tambour, le luth, l'essieu, la flûte. C'est pourquoi la Parole des arbres (qui est dans ces instruments en bois) est la plus puissante et la plus plaisante. Car c'est la Parole des dieux » (Malamoud 1985 : 82).

Quelle place accorder aujourd'hui à ces spéculations savantes tirées de sources anciennes ? D'une part, elles forment le cadre général où s'inscrivent explicitement tant la légitimité du statut des brâhmanes que certaines conceptions du culte et de la musique rituelle. D'autre part, elles sont toujours vivantes, au moins dans le milieu brâhmanique, et les musiciens que nous étudierons sont en relation étroite avec ce niveau de société.

Corps social, corps humains

La théorie brâhmanique de la société distingue quatre catégories hiérarchisées, héréditaires : les *varṇa* (« couleur »). Ces varnas sont issus, selon un hymne védique souvent cité, du sacrifice et du démembrement du « Mâle » primitif : de sa bouche naît le brâhmane, de ses bras le guerrier, de ses cuisses le travailleur (producteur, négociant), de ses pieds le serviteur (Lingat, 1967 : 45 et *sq.*). Davantage dévalorisés, les « intouchables » ou « hors-castes » ne sont pas mentionnés⁽¹⁾.

La société apparaît ainsi comme un corps, dont les membres sociaux possèdent des « fonctions » distinctes, interdépendantes et hiérarchisées. Cette hiérarchie reflète pour partie celle que nous avons déjà vue : le brâhmane est la bouche ; de par sa condition « naturelle », il a qualité pour maîtriser, après initiation, la Parole védique (et le silence), donc la Connaissance, la science rituelle. Il en tire sa supériorité (Derrett, 1976 : 603). À l'opposé, le « Serviteur » est ignorance et « grossièreté » ; il n'a pas accès aux textes védiques, ni même aux rites que ceux-ci prescrivent, et de ce fait n'a pas droit à l'initiation conférant aux trois autres varnas la qualité de « deux fois nés ». C'est une hiérarchie dans le sens « d'englobement » des niveaux inférieurs, selon la notion logique développée dans les travaux de

(1) Pour un parallèle contemporain du mythe, cf. Randeria (1989 : 184 et *sq.*), qui décrit un partage coutumier de charognes animales corrélé à une hiérarchie de castes « d'intouchables ».

L. Dumont (1978) : ainsi les textes normatifs prévoient que les varnas supérieurs, et notamment les brâhmanes (qui savent « tout »), peuvent être amenés, en situation de détresse, à exercer les activités des varnas inférieurs, l'inverse étant exclu (Rocher 1975).

Malgré l'appellation de « castes » qui leur est parfois donnée, les varnas ne délimitent pas des groupes sociaux réels et servent plutôt de cadre de référence pan-indien pour penser les innombrables castes effectivement observées en Inde, appelées *jâti* (« espèces »)(1).

Pas plus que les varnas, les *jâtis* ne peuvent être conçues indépendamment les unes des autres. Ce sont des groupes locaux ou régionaux, distingués par le statut, et en première approximation endogames (lorsque tel n'est pas le cas, les règles de mariage et de filiation en assurent néanmoins la perpétuation). Ce statut s'exprime avant tout au travers d'un « langage » défini par l'opposition pureté/impureté : « Qui ne l'utilise pas pour parler de soi et des autres n'appartient pas à cette société » (Herrenschmidt, 1989 : 245). Dans un tel « langage », les membres de chaque *jâti* sont pensés comme ayant une « nature » spécifique, dont la préservation suppose de respecter le mode de vie propre à la caste (nourriture, règles de purification, par exemple) et d'observer la réglementation minutieuse des échanges (alimentaires, sexuels) et des contacts avec des membres d'autres castes. Une éventuelle « pollution » par des inférieurs peut conduire, dans certains cas, à une dévalorisation permanente du statut. Les castes correspondent donc à des catégories différentes de « corps » humains, au sens étendu où ces corps sont constitués de qualités morales, sociales et religieuses(2).

Les membres d'une caste sont ainsi qualifiés pour assurer certaines fonctions sociales, posséder des droits et des obligations spécifiques. À cet égard il faut distinguer la « vocation » traditionnelle d'une caste, vocation liée à un statut, des occupations différentes

(1) Sur les castes en tant que *jâti*, voir Herrenschmidt, 1989 : 251 et *sq.* ; Kolenda, 1976 : 593 ; Ramanujan, 1989 : 53. Ce dernier souligne que c'est là un exemple de la tendance à classer qui est générale en Inde. La logique des « espèces » est une logique de contextes (ce qui est bon dans un cas ne l'est pas dans un autre), et le modèle d'ensemble relèverait de la grammaire — laquelle est au centre de la pensée traditionnelle (*ibid.*). Pour une synthèse (dans une perspective différente) sur le *système* des castes, cf. l'ouvrage classique de L. Dumont (1966).

(2) Sur l'observation concrète de la réglementation des échanges et la notion de « scandale », cf. Herrenschmidt, 1989 : 247 et *sq.*. Pour une discussion récente du rapport entre « corps » et caste, cf. Parry, 1989 : 492 et *sq.*.

éventuellement pratiquées par certains de ses membres pour peu qu'elles ne soient pas jugées dégradantes. Selon une formule de A. Good (1982 : 37), « un Barbier n'est pas moins Barbier s'il se met simplement à pratiquer, disons, l'agriculture, plutôt que le rasage ». Par ailleurs, « la spécialisation héritée est une compétence totale : l'objet fabriqué par l'artisan est doté de toutes les propriétés qu'on en attend ; de même, seul le blanchisseur de caste sait à la fois nettoyer les vêtements et les débarrasser de toute pollution » (Reiniche 1979 : 15)⁽¹⁾. Nous allons constater des faits analogues dans le domaine musical.

Les mârârs

Les musiciens au Kerala

Si le son est « subtil », ses spécialistes sont-ils de statut supérieur ? Hélas non. La cosmologie ne suffit pas à définir une sociologie. D'autres notions peuvent intervenir, par exemple le fait que la peau des tambours provienne d'animaux morts (les cadavres sont sources d'impureté). Pourtant les tambourinaires ne sont pas nécessairement de bas statut, encore que l'étymologie du mot « paria » (du tamoul *paraiyar*, « joueur de tambour *parai* ») suggère une telle tendance. L'observation montre des faits plus complexes : dans le seul Kerala, les musiciens peuvent être de tout statut. En voici quelques exemples :

— parmi les brâhmanes, un sous-groupe de statut comparative-ment dévalorisé avait pour vocation de présenter, devant une audience de brâhmanes, un divertissement rituel musical, dansé et théâtral. Les exécutants n'utilisaient pas de tambours, mais chantaient en s'accompagnant de percussions métalliques. En dehors de ce cas, il existe des brâhmanes qui jouent eux-mêmes de certains tambours, mais il s'agit là de pratiques individuelles, non de la vocation d'un groupe ; cela n'est possible que dans le cadre de concerts de musique classique ou dans l'accompagnement du théâtre épique *kathakali*. La

(1) Dans une étude consacrée aux relations traditionnelles de service M-L. Reiniche (1977), montre que ces relations ont pour modèle et projection l'acte sacrificiel. Elle souligne (1989 : 128n) que « toute occupation de caste, parce que monopole, a *de facto* une dimension religieuse — c'est-à-dire qu'elle est à la fois "parfaite" et orientée par une finalité globale ».

voix y demeure d'ailleurs le premier des instruments, et de toute façon c'est un prestige et non un statut qui est en jeu :

— deux castes appartenant à une catégorie de statuts qualifiée « d'intermédiaire » (*antarâla*) entre brâhmanes et serviteurs, catégorie propre au Kérala, ont pour charge d'exécuter dans les temples une forme de théâtre sanscrit : l'une de ces castes, supérieure à l'autre, est formée des acteurs-chanteurs, l'autre regroupe les percussionnistes (hommes) et les actrices-chanteuses (paraître sur une scène est, pour une femme, dévalorisé) ; le tambourinaire est donc là comparative-ment inférieur, alors même que l'instrument particulier qui est utilisé est considéré comme un « brâhmane » parmi les tambours, et qu'il est l'objet d'un « rite d'initiation » (Rajagopalan, 1968 : 21) ;

— à l'opposé de ces statuts élevés, bien des gens qualifiés « d'inter-touchables » pratiquent la musique. Il peut s'agir d'une activité personnelle (comme participer à certains orchestres de procession) ; c'est aussi la vocation de plusieurs castes, en particulier pour le service musical d'autres basses castes, et leur statut est alors localement expliqué par leur activité de tambourinaires (Moffatt, 1975, pour le pays tamoul). Mais les exemples précédents ont montré qu'on peut jouer du tambour et être de haut statut. D'autres facteurs interviennent donc : service de castes « inférieures », éventuelles autres charges polluantes. Par contre, certains instruments sont bien propres à ce niveau de société, et ne sont pas employés, ni même touchés, par des musiciens de statut supérieur — par exemple les tambours plats sur cadre.

Une opposition entre parole et tambours n'est donc pas dénuée de pertinence, mais ne suffit pas à déterminer une échelle de statuts des musiciens. Lorsque la musique fait partie des vocations de caste (il y a davantage de souplesse pour les activités personnelles), plus fondamentaux paraissent être le type de service musical effectué, son contexte rituel et le statut des « patrons », sans exclure l'existence d'autres critères extra-musicaux. Notons enfin que les femmes, à l'exception de celles qui sont de bas statut, ne sont pas instrumentistes, sauf pour ce qui est du maniement des petites cymbales en « métal de cloche ».

Les musiciens mârâr

Les mârâr qui nous intéressent ici ont un statut médian. Leur spécialité est la musique rituelle dans les temples patronnés et

fréquentés par les castes supérieures. Cette musique comporte chant et pratique de divers instruments (mais pas d'instruments à cordes), dont plusieurs sortes de tambours⁽¹⁾.

Sur le plan de la connaissance que l'on a d'eux, les mârârs partagent le triste lot d'autres castes de musiciens en Inde, à savoir de n'intéresser ni les musicologues en tant que caste, ni les anthropologues en tant que musiciens. Il faut remonter à 1909 pour en trouver une présentation un tant soit peu détaillée. Encore s'agit-il là d'une compilation d'articles antérieurs (Thurston et Rangachari 1909 : V,5-13). Un travail précédent (Tarabout, 1986), mené dans une autre perspective, n'a recueilli et offert que quelques informations complémentaires, et il en sera nécessairement de même ici⁽²⁾.

Les mârârs font partie d'un ensemble (reconnu comme tel) de « serviteurs de temple » — appelés *ambalavâsi*, « ceux qui habitent le temple », même si dans la réalité, ils n'y résident que rarement — pour les sanctuaires des castes supérieures. Tous ces serviteurs de temple appartiennent à la catégorie « intermédiaire » des statuts, déjà mentionnée. Les mârârs sont situés plutôt vers le bas de cette hiérarchie, à un niveau inférieur à celui des acteurs et des musiciens du théâtre sanscrit évoqué. Leur statut est comparable (et comparé) à celui des *nâyâr*, caste importante du Kérala rattachée au varna des « Serviteurs », mais assurant de fait la fonction de Guerriers⁽³⁾.

Ils sont végétariens⁽⁴⁾ : il s'agit d'un régime alimentaire inspiré de l'idéal de « non-violence », associé à une certaine forme de pureté (rappelons-nous l'impureté de tout cadavre), et dont le modèle est le brâhmane. Cela entre pour partie dans l'évaluation de leur statut : selon une formule de J. Parry (1985 : 613), « un homme est ce qu'il

(1) Il ne peut être question de détailler ici ces instruments, ni les formations orchestrales. Pour des figurations simplifiées et de brèves descriptions, cf. Tarabout (1986).

(2) Les mârârs sont l'objet de courtes mentions dans Nagam Aiya, 1906 : II-370 ; Ananthakrishna Iyer, 1969 : II-144 et *sq.* ; Padmanabha Menon, 1933 : 146, 193, 231 ; Subbaraya Iyer 1908 : 338.

(3) En une sorte de synergie hiérarchisée avec les brâhmanes nampûtiri (le plus haut statut dans cette région), ces nâyars ont dominé, et dominant encore en partie, les différents aspects (rituels, politiques, économiques) de la vie traditionnelle du Kérala. Tel n'est pas le cas des mârârs, au statut certes comparable, mais numériquement peu importants et sans tradition martiale, qui n'ont jamais joué un quelconque rôle dominant.

(4) L'ouvrage de Thurston et Rangachari l'affirme. Toutefois, A. Leday signale qu'à l'heure actuelle, au moins, des mârârs sont non végétariens (communication personnelle).

mange ». Ce régime est mis localement en relation avec la possibilité d'accéder, pour les mârârs, à l'intérieur des temples.

Leur mode de filiation est matrilineaire. Selon un système qui a prévalu jusque vers la moitié de ce siècle, et qui s'appliquait également aux nâyars et aux « serviteurs de temple », tous matrilineaires, ils pouvaient entrer en unions hypergamiques avec les brâhmanes patrilineaires *nampûtiri* : un brâhmane entre en concubinage, légitimé par la tradition, avec une femme mârâr, l'inverse étant prohibé ; la descendance est reconnue comme mârâr.

D'importantes différences régionales existent entre le nord et le sud du Kérala ; pour le centre, qui nous intéresse ici, les droits et privilèges attribués traditionnellement aux mârârs étaient, selon Thurston et Rangachari (*op.cit.*, V-12) :

- le service musical des temples (des castes supérieures) ;
- le balayage de la cour du temple ;
- la confection de la litière funéraire pour les castes supérieures (brâhmanes seulement ?) ;
- la construction d'un dais temporaire en relation avec les rites funéraires des brâhmanes *nampûtiri* ;
- le droit aux restes du riz sacrificiel offert aux esprits des *nampûtiris* défunts ;
- le droit à une partie des offrandes aux divinités des temples.

Jouant sur une homonymie en *malayâlam* (la langue vernaculaire), d'autres versions indiquent, pour d'autres régions du Kérala, que les mârârs, au lieu de construire un dais, remplissaient une fonction de barbier auprès des castes supérieures. Cette association entre barbier (activité entachée d'impureté), rôle funéraire (même remarque) et musique n'est pas en elle-même surprenante, et se retrouve pour de nombreuses castes du sud de l'Inde. Mais les mârârs du centre récusaient dès le début du siècle avoir été barbiers, malgré l'existence d'indices suggérant un tel rôle antérieur⁽¹⁾. C'est en tout cas essentiellement le service du temple qui va nous concerner dans les pages suivantes.

(1) Ce type de contradiction n'est pas exceptionnel, et peut témoigner d'une stratégie de la caste visant à abandonner les services jugés les plus dévalorisants. Sur la relation barbiers/musiciens, Goswami et Morab (1988 : 64) remarquent que dans l'État voisin du Karnataka (sauf dans deux régions) beaucoup de musiciens de temple sont barbiers. Observation concordante à propos du temple de Tiruvannamalai, au pays tamoul, par M-L. Reiniche (1989 : 107).

Le service musical des temples

Un temple hindou est un complexe culturel qui se présente comme une succession d'enceintes concentriques, pouvant contenir plusieurs autels et sanctuaires voués à des divinités secondaires, autour d'une (rarement plusieurs) chapelle centrale abritant la « maison de l'embryon » où se trouve la divinité principale. Cet espace est à l'image du déploiement du monde phénoménal qui a été présenté au début de ces pages, l'ensemble des enceintes précédant de « l'embryon » central. Il est structuré selon deux principes :

— un principe d'orientation : le nord et l'est sont des directions bénéfiques ; l'ouest et surtout le sud (direction présidée par le dieu de la mort) sont dangereux, néfastes ; l'orientation des sanctuaires et des actes rituels en tient compte ;

— un principe d'extériorité (et de tolérance à l'impureté) croissante : les zones périphériques du complexe culturel peuvent être accessibles aux basses castes, et comporter des sanctuaires consacrés à des divinités redoutables — mais impliquées dans le bien-être ici-bas — pour lesquels des rites sanglants ou leur substitut sont nécessaires ; l'intérieur des enceintes successives est réservé aux castes de plus haut statut ; quant à la « maison de l'embryon » où la divinité principale, dans les temples « brâhmaniques », est végétarienne et davantage en relation avec l'universel, elle n'est accessible qu'aux seuls officiants brâhmanes.

Les grands temples peuvent comporter jusqu'à cinq rites d'hommage (*pūja*) quotidiens ; ces rituels incluent des ablutions, des onctions, des offrandes de fleurs, nourritures, parfums, lumières, musiques (Diehl, 1956 ; Reiniche, 1989). Dans ceux du Kérala, l'officiant principal est généralement un brâhmane nampūtiri, et le rituel suit des prescriptions dites tantriques qui supposent, entre autres, le recours aux *mantra*. Les mârârs sont associés à chacun de ces offices et se tiennent au pied de l'escalier qui mène au *sanctum*. Cet escalier (*sôpânam*) donne son nom au style vocal particulier parfois exécuté, les chants étant en *malayâlam*. Le culte ordinaire comporte l'utilisation d'une conque marine, objet de multiples spéculations cosmologiques, et surtout des percussions (petites cymbales, différents tambours), chaque divinité possédant en principe son « indicatif » rythmique. La musique est en étroite correspondance avec les autres éléments du culte, comme le montre l'anecdote suivante :

Il y avait « un musicien tellement expert que le prêtre était incapable d'ajuster la récitation des hymnes à la musique du tambour du Mârâr, et tomba victime de la colère divine. On s'arrangea pour qu'un jeune Brâhmane officie comme prêtre ; comme il ne pouvait réciter les hymnes en accord avec les sons produits par le tambour, un esprit affamé le souleva du sol jusqu'à une hauteur de huit à dix pieds. Le père du jeune homme, apprenant ce qui était arrivé, se hâta au temple, entailla l'un de ses doigts, dont il offrit le sang à l'esprit. Le garçon fut alors relâché, et le vieil homme, qui était plus que l'égal du Mârâr, commença à réciter les hymnes. Les esprits, élevant le Mârâr haut en l'air, lui sucèrent le sang, et disparurent » (Thurston et Rangachari, 1909 : V-11 et sq.)

Le service musical comporte aussi une musique processionnelle. Ces processions sont de deux types :

— procession menée par l'officiant principal dans l'enceinte du temple mais à l'extérieur du *sanctum* pour offrir de la nourriture « sacrificielle » (en fait un substitut végétal) à des divinités inférieures ; le service de ces processions comme le service musical des *pûja* sont des charges héréditaires ;

— des processions hors du temple lors des fêtes ; à cette occasion, des orchestres extérieurs de musiciens peuvent être recrutés, au moins comme appoint ; ils peuvent appartenir à d'autres castes.

L'ensemble processionnel le plus fréquent au Kérala est celui des « cinq instruments » (*pañcavâdyam*). Sa composition varie selon les régions (et les époques), mais comporte au moins la conque (complétée éventuellement par des trompes), des cymbales, et plusieurs sortes de tambours qualifiés de « divins » (*dêva vâdyam*). Une autre formation (*pân̄ti mēlam*) comporte cymbales, trompes, hautbois, tambours à fût cylindrique (*ceṇ̄ṭa*), et n'est utilisée que lors des processions extérieures au temple : elle est dite « de guerre », comme le sont les *ceṇ̄ṭa* (dans la terminologie locale : *asura vâdyam*, « instruments asuriques », d'après le nom des *asura*, les « anti-dieux ». Cf. infra).

L'exemple du temple de Kalampu kavu et de ses desservants

L'ethnographie des fêtes de ce sanctuaire, observées en 1982-1983, a été présentée ailleurs (Tarabout, 1986 : 269 à 318). Le temple, situé dans une région rizicole du centre du Kérala, est un *kâvu*, « bosquet », terme qui désigne ici des sanctuaires de déesses, de dieux chasseurs, de serpents. Il se trouve effectivement en bordure de zone habitée, le long d'une « forêt » très symbolique et d'une rivière. La déesse *bhagavati* (végétarienne, protectrice et bienveillante) y est la

divinité principale ; à certains moments des fêtes, c'est cependant une forme partielle de cette déesse, alors violente et sanguinaire, qui est honorée — à l'extérieur du *sanctum* — sous le nom de *bhadrakālī*. D'autres divinités, secondaires, sont également consacrées.

Le temple appartient à trois Maisons *nampūtiri* ; un membre de l'une d'elles était, en 1982-1983, l'officiant. Il est fréquenté par les *nâyars* de quatorze « voisinages »⁽¹⁾, et par des membres de castes de plus bas statut qui devaient autrefois rester en dehors du muret externe du complexe cultuel. Conformément à ce que nous venons de voir, seul le prêtre *nampūtiri* accède à la chapelle centrale, le reste du bâtiment principal du temple étant ouvert aux *mârârs* et aux autres « serviteurs de temple », ainsi qu'aux *nâyars* de statut supérieur. Le culte ordinaire ne fait déplacer que quelques dévots, en majorité des femmes, mais aux moments forts des fêtes il peut y avoir plusieurs milliers de participants, hommes et femmes.

Plusieurs charges sont attribuées localement, parmi lesquelles il faut mentionner l'oracle du temple, qui est un *nâyar*. Possédé par la déesse, qu'il incarne à certains moments du rituel, il a été « choisi » par elle et conserve cette fonction toute sa vie.

Quant au service musical du sanctuaire, il est détenu en titre par une Maison *mârâr*, localisée à quelques kilomètres à l'ouest. Le titulaire actuel ayant un emploi plus rémunérateur de garçon de bureau dans une entreprise voisine, il a concédé l'exécution du service à une autre Maison, apparentée, qui a déjà pour charges d'organiser une représentation de théâtre rituel et d'incarner un démon lors d'une mortification. Ces deux rôles particuliers ont lieu au cours de fêtes distinctes, qu'il faut maintenant présenter.

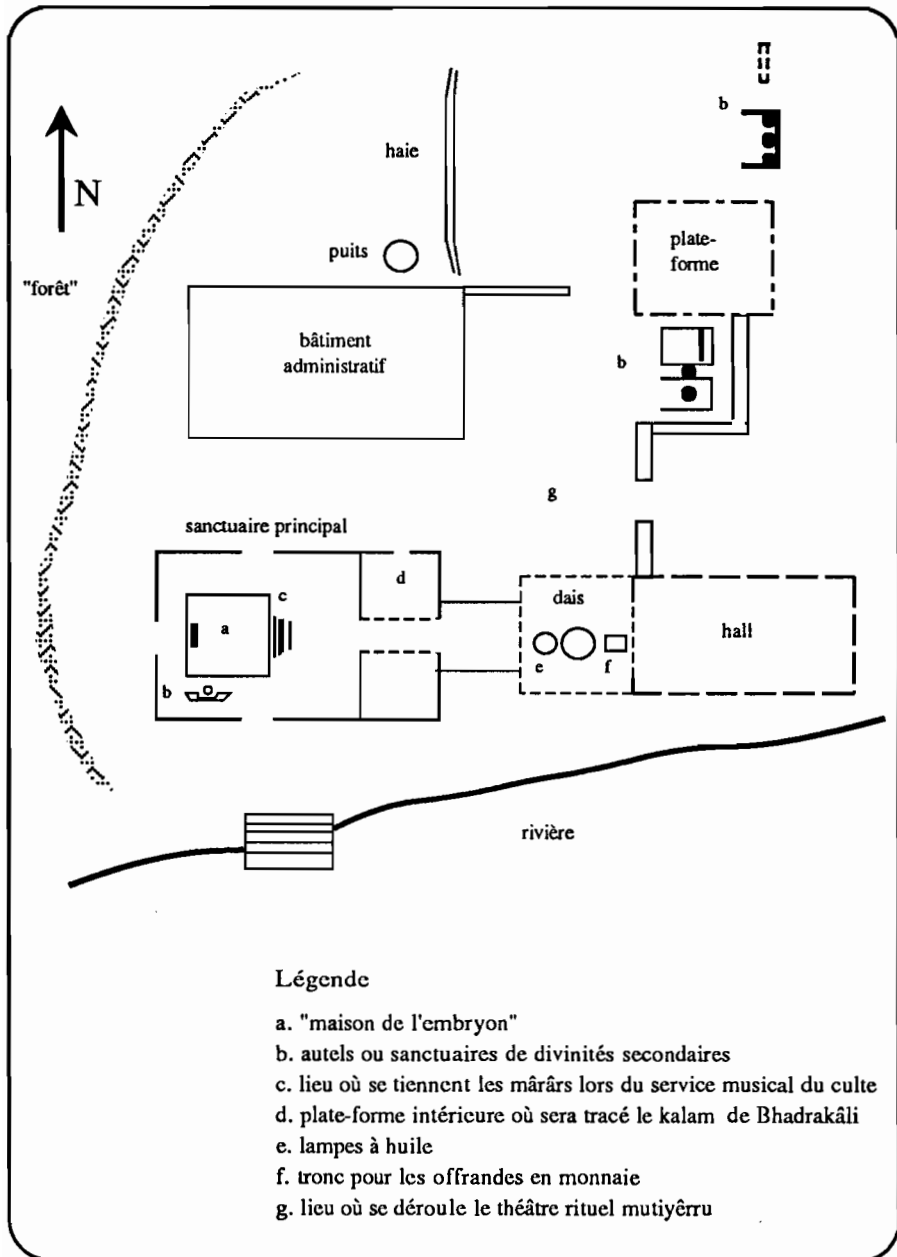
Les « quarante-et-un jours »

De mi-novembre à fin décembre, chaque après-midi durant quarante-et-un jours, les *mârârs* exécutent en plusieurs heures, sur la plate-forme intérieure nord-est du temple, un dessin rituel de la déesse dans sa forme guerrière de *Bhadrakālī* : elle y est figurée avec huit bras ; six mains tiennent chacune une arme différente, les deux autres une tête coupée d'*asura*⁽²⁾ et un bol qui en recueille le sang. Les

(1) L'habitat est dispersé au Kérala et il est difficile d'y parler de « village » dans le sens d'agglomération rurale.

(2) Les *asura* sont des « anti-dieux » ; la traduction courante « démon », bien qu'elle soit impropre, sera utilisée dans le texte par commodité.

Plan simplifié du sanctuaire de Kalampu Kavu



seins de Bhadrakâli sont deux tas coniques de grains. Ce type de dessin rituel est un *kaḷam*, mot qui signifie « aire » (aire à battre le grain, aire du champ de bataille, aire sacrificielle). L'artiste laisse filer entre ses doigts des poudres colorées pour réaliser traits et surfaces ; ces poudres sont au nombre de cinq (blanc, jaune, vert, rouge, noir) ; le rouge s'obtient en mélangeant de la chaux à du curcuma, mélange caractéristique utilisé dans d'autres rites pour réaliser, avec de l'eau, un substitut du sang qui en porte l'appellation. Le *kaḷam* de la Déesse en est donc un corps sacrificiel.

Après qu'a été installé un trône, au coin nord-ouest du *kaḷam*, et qu'on y a posé une épée en fer, arme de Bhadrakâli, l'officiant brâhmane effectue un culte rapide au coin opposé ; les mârârs chantent alors Bhadrakâli en la décrivant d'abord des pieds à la tête, pour « l'amener », puis dans l'ordre inverse, pour la « congédier » ; ce chant « présentifie » la Déesse, il en constitue un corps sonore. Le chant achevé, le dessin est effacé et la poudre est distribuée comme « grâce » aux dévots présents (à l'extérieur du temple) qui s'en marquent le front.

Le quarante-et-unième jour (fin décembre), ce rite est suivi la nuit par une représentation de théâtre rituel *muṭiyerru* (« porté, levé de la coiffe »), exécuté par les mârârs. Il s'agit d'une offrande votive (*vāḷipātu*). Le lieu de représentation est extérieur au bâtiment, mais intérieur à la cinquième enceinte. Au centre, une grande lampe à huile (dont la flamme instaure une présence divine indéterminée), et un tabouret. Les acteurs représentant des êtres non humains sont maquillés et portent des coiffes en bois sculpté, posées sur la tête après un bref rite d'aspersion. C'est en particulier le port de la coiffe de Bhadrakâli, très ornée et impressionnante, qui donne son nom au spectacle⁽¹⁾.

Les entrées des personnages principaux se font face au sud — le choix de cette direction dangereuse marque le caractère redoutable des protagonistes. Les musiciens se tiennent sur le côté ouest. En une succession de scènes, le mythe de Bhadrakâli est raconté : comment l'*asura dârikan* obtient du dieu Siva puissance et pouvoir de régénération et menace ensuite l'équilibre des mondes ; comment le dieu Siva décide de créer Bhadrakâli de son troisième œil frontal, œil de feu, afin de détruire Dârikan ; comment la déesse, aidée d'une démo-

(1) Sur cette forme de théâtre rituel, voir aussi Vidyarthi (1976). La même appellation recouvre d'autres rites spectaculaires dans le sud du Kérala.

ne grotesque et d'un chef nâyar local, triomphe de Dârikan, le décapite, et lui permet par ce contact mortel, mais qui est aussi une grâce, de rejoindre le « paradis » de Siva.

Cette dernière scène est effectuée de la façon suivante : l'acteur qui incarne Bhadrakâli enlève la coiffe de Dârikan et, face au sud (direction des morts), la pose sur le tabouret : « Dârikan rejoint le paradis de Siva ». En même temps, mais à l'écart⁽¹⁾, un coq est sacrifié. Bhadrakâli se tourne alors vers le nord (direction bénéfique). L'épée en fer du temple est apportée et posée sur le tabouret, où Bhadrakâli met alors le pied. Des dévots amènent leurs jeunes enfants, que Bhadrakâli prend l'un après l'autre sur son genou et qu'elle bénit : un geste de la main vers la flamme de la lampe puis au-dessus de la tête de l'enfant, sur laquelle elle pose ensuite une fleur rouge (fleur de victoire, selon une ancienne épopée tamoule) détachée de sa coiffe.

Mortification de Dârikan

Au cours d'une autre fête qui dure quatre jours entre mi-février et mi-mars, de multiples processions se déroulent. La dernière nuit ont lieu des mortifications particulières appelées *tûkkam*, « suspensions ». Auparavant, ce type de mortification se retrouvait — avec des variantes — à travers l'Inde. Le rite a été souvent supprimé à cause de son caractère cruel : il consiste en une implantation de crochets dans la peau du dos du dévot, qui permettent ensuite de l'élever en l'air et, dans certains cas, de l'y faire tourner.

A Kalampu Kavû la formule est moins dangereuse : l'implantation des crochets, identifiés aux canines de Bhadrakâli, est effective, mais ils ne servent pas à hisser en l'air le dévot. Celui-ci monte sur une plate-forme, soulevée au moyen de brancards par des porteurs qui l'emmènent tourner autour du sanctuaire, sans qu'il y ait réelle « suspension ». L'essentiel, selon les intéressés, est que le sang du dévot apparaisse (quelques gouttes).

A Kalampu Kavû, trois sortes de *tûkkam* costumés sont accomplis selon un ordre précis :

— d'abord le *tûkkam* « simple », figurant un guerrier nâyar ; c'est le privilège d'une famille nâyar de la localité ;

(1) Les sacrifices d'animaux, interdits depuis 1925 dans les temples publics de cette région, sont déconsidérés — même dans un temple privé comme c'est le cas ici — tout en étant parfois perçus comme rituellement indispensables.

— ensuite le *tūkkam* de Dârikan, dont la charge est détenue par un mârâr ;

— enfin de multiples *tūkkam* figurant Garuda, l'aigle sacré, monture du dieu Vishnu ; ils sont effectués dans un tumulte et un désordre évoquant les « fins de monde » par des membres de basses castes.

Ces mortifications sont mises en relation avec le mythe de Bhadrakâli : au cours de la bataille qui l'oppose à Dârikan, la Déesse a pour monture un « Vampire » qui se repaît du sang versé par les hommes et par Dârikan ; son ivresse sanguinaire est cependant telle qu'il n'est pas rassasié ; arrive alors l'aigle de Vishnu, qui consent à donner de son sang afin de l'apaiser. D'autres versions montrent Bhadrakâli buvant elle-même le sang.

Au Kérala, de telles mortifications sont votives. Elles font suite à une promesse d'effectuer le rite si la divinité exauce un vœu : obtenir ou guérir un enfant, avoir un emploi dans l'administration... Ceux qui promettent n'accomplissent pas eux-mêmes la mortification, d'autres dévots le font à leur place pour une somme d'argent déposée auprès du temple. Il faut donc distinguer l'exécutant du commanditaire, lequel est un véritable sacrifiant. Dans le cas du *tūkkam* de Dârikan à Kalampu Kavû en 1983, le sacrifiant n'était autre que le prêtre nampûtiri desservant le sanctuaire.

La préparation de la mortification de Dârikan est l'objet d'un rite spécifique qui se déroule chez le sacrifiant. Le mârâr qui incarnera Dârikan se prépare dans une des pièces de la maison ; son costume est identique à ce qu'il est dans le théâtre rituel évoqué. Pendant ce temps, l'oracle nâyar arrive, possédé par Bhadrakâli et accompagné de musiciens mârârs ; il danse dans la cour, rend des oracles. Dârikan apparaît à son tour sur le seuil et danse avec l'oracle. Tous deux reçoivent en cadeau des tissus neufs, puis l'oracle repart vers le temple. Resté seul, Dârikan purifie maison et habitants par une sorte de cuisson : dans les pièces, il décrit autour des gens d'amples cercles avec une torche qui projette partout d'énormes flammes : de la résine pulvérisée est jetée sur la torche et prend feu brusquement. Après avoir distribué des fleurs rouges tirées de sa coiffe, il reçoit un autre tissu neuf, puis toute la maisonnée, sauf le sacrifiant, rentre dans l'habitation. Dârikan va se placer face au sud en bordure est de la cour, et un intouchable égorge au-dessus de ses pieds un coq. C'est seulement ensuite qu'aura lieu, au temple, le *tūkkam*.

Dârïkan est donc au cœur de plusieurs relations sacrificielles. Dans le mythe, le théâtre, et la mortification proprement dite, il est une victime mangée par la déesse. Au cours du rite préparatoire décrit, il apparaît également comme un être protecteur de la maison (d'où il sort) et de ceux qui assurent le coût de sa mortification, qui le délèguent comme victime. Il est à ce titre une divinité inférieure (déjà, dans le mythe et le théâtre, il gagnait le paradis de Siva) ; cette divinité, il faut la nourrir en sacrifiant un coq.

Quant aux mârârs, leur relation au divin, et par conséquent aux autres hommes, apparaît plus complexe que ce que nous pouvions attendre du seul service musical. Il y a ainsi un certain paradoxe (dans le contexte hindou) à ce que, en principe végétariens, ils puissent sans déchoir recevoir du sang de coq au cours d'une incarnation⁽¹⁾. Reprenons donc maintenant les informations disponibles, afin d'essayer de préciser le « portrait » de ces spécialistes.

Le rapport au divin et à la société

Les mârârs sont d'abord décrits localement comme étant les musiciens de temple des castes supérieures (en fait, quelques autres castes peuvent aussi remplir cet office). Repartons donc de là et tournons nous d'abord vers la paire brâhmane/musicien qui effectue conjointement l'office.

Mârârs et brâhmanes

En haut, à l'intérieur de la « maison de l'embryon », le brâhmane, végétarien, au statut suprême, ceint de son cordon — signe de l'initiation, ce qui le qualifie pour les rites —, est Maître de la parole védique et des *mantra*, avec lesquels, entre autres, il « présentifie » la divinité. Il est le modèle même de la science du Son rituellement efficace, au plus haut niveau.

(1) Le sujet n'a pas été débattu avec Monsieur N., Mârâr qui incarnait Dârïkan. Qu'il y ait « tension » entre les exigences alimentaires opposées de l'homme (végétarien) et du démon qu'il incarne (buveur de sang) transparait cependant d'une réflexion que fit, en aparté et comme pour se justifier, le prêtre nampûtiri (bien sûr strictement végétarien) qui assurait le coût de la mortification et du sacrifice de coq : « Cette année personne ne s'était proposé, il fallait bien que quelqu'un le fasse pour préserver la tradition ! ».

En contrebas, au pied de l'escalier du *sanctum*, à l'extérieur de celui-ci, les mârârs. Lors du service du culte, ils se nouent en travers de la poitrine un tissu roulé blanc, comparé au cordon brâhmanique. De statut comparativement inférieur, quoique végétariens eux aussi, ils n'ont pas part à la parole védique mais sont les Maîtres du son instrumental et de paroles « inférieures », comme le sont les chants en langue vernaculaire. Les mârârs sont donc comme les émules, infériorisés, du brâhmane dans sa maîtrise sonore⁽¹⁾.

Ils ne paraissent cependant jamais assurer le rôle d'officiant principal, même pour des cultes à des divinités inférieures : de tels cultes peuvent être accomplis par certaines castes de « serviteurs de temple », ou par des nâyars, ou par d'autres, de plus bas statut. Les mârârs n'y interviennent qu'au titre de leur service musical et ils ne participent évidemment pas aux cultes rendus par les « intouchables ». Il y a, ici, séparation entre fonction musicale et prêtrise, ce qui n'est pas forcément le cas dans d'autres parties de l'Inde, ni au Kérala pour des castes de plus bas statut⁽²⁾. Indispensables au bon déroulement des cultes, relevant dans une certaine mesure du modèle constitué par le brâhmane, les mârârs restent ici avant tout tributaires de leur fonction d'instrumentistes.

Cela pour la vocation qui les définit. Mais nous avons vu les mârârs de Kalampu Kavû aptes à dessiner un corps sacrificiel de la Déesse, et à « présentifier » celle-ci par un chant. C'est là une forme de prêtrise. Mais d'une part, dans le cas de ces musiciens, elle n'intervient qu'en association au culte principal (et avec intervention du brahmane). D'autre part cette capacité est un *savoir-faire*, transmis essentiellement ici par parenté⁽³⁾, qui n'est pas possédé par tous les

(1) Il s'agit bien entendu d'une « condition » inhérente aux membres de ces castes, que les intéressés soient ou non impliqués pratiquement dans un culte. Au pays tamoul, M-L. Reiniche (1989 : 104) remarque également que le chantré (en langue tamoule) « est en somme la contrepartie du *sâstri* brahmane qui vient réciter les Vedas ».

(2) Observation inverse dans le sud du pays tamoul voisin, où les musiciens de caste *kampâr* « assurent plus spécialement les fonctions [d'officiant] *pûjâri* dans les temples de déesse » (Reiniche, 1979 : 243). Le même auteur (1989 : 106) signale que les chantrés Oduvar « ont les qualifications de la prêtrise » et montre bien le lien qu'il faut établir entre ce fait et le développement des sectes, en particulier du sivaïsme, en pays tamoul ; l'absence d'un tel développement au Kérala est peut-être à la base du contraste observé quant au rapport prêtrise/ musiciens.

(3) Récemment, la transmission de ce savoir-faire a été élargie par la création d'une institution gouvernementale où sont enseignés les « arts du temple ».

mârârs ; il l'est par contre également par d'autres castes, qui peuvent pratiquer le rite de façon autonome en dehors des temples (Kerala Varma Thampuran, 1936 ; Jones, 1982). L'opposition entre prêtrise et service musical, dégagée précédemment pour les castes supérieures, n'est donc pas contredite, mais doit être nuancée : certains mârârs acquièrent la capacité d'exercer un genre de prêtrise auxiliaire, sous forme d'une certaine mise en représentation extérieure (et sacrificielle) du divin.

Il faut enfin rappeler que la relation au brâhmane n'est pas seulement d'analogie : elle est aussi de service. En dehors même d'un éventuel rôle passé de barbiers, les mârârs assurent des services funéraires pour les nampûtiris, acceptent les restes du repas de leurs défunts. Un mythe d'origine de ces services veut qu'à la demande du philosophe Sankarâchârya (lui-même nampûtiri ; IX^e siècle), les mârârs aient découpé en huit morceaux le cadavre de sa mère avant de les enterrer (Thurston et Rangachari, 1909 : V-10). Sans entrer dans la symbolique du récit, écho d'un mythe sivaïte pan-indien, il faut noter qu'il attribue aux mârârs l'acte violent dans ce démembrement au service d'un brâhmane.

Mârârs et guerriers

Les mârârs ne sont donc pas uniquement du côté d'un modèle brâhmanique. Souvenons-nous, en outre, qu'à Kalampu Kavû ils sont amenés à incarner théâtralement déesse guerrière et démon, l'un d'eux assurant même la mortification de Dârïkan et le rite qui lui est préalable. Sans être exceptionnel, ce n'est pas non plus un cas de figure général : tous les mârârs du Kérala n'ont pas ce rôle, qui peut ailleurs être effectué par d'autres. Mais que cela soit possible (sans déchoir) suffit à rendre ces faits pertinents. Les mârârs révèlent là une capacité à incarner, dans un cadre institutionnel, le divin (ce qui n'est pas le cas de toutes les castes).

Incarnation, mais peut-être pas possession, qui est à Kalampu Kavû l'apanage de l'oracle nâyâr. La différence peut paraître ténue, mais une anecdote répandue l'exprime avec clarté :

« Une fois, au cours d'une représentation, l'acteur-Bhadrakâli et l'acteur-Dârïkan devinrent réellement possédés, et Bhadrakâli décapita pour de bon Dârïkan après l'avoir poursuivi jusqu'au fond d'un puits. Depuis ce jour, des impuretés ont été placées à l'intérieur de la coiffe de la Déesse afin d'en diminuer la puissance ».

La possession paraît être la conséquence d'une proximité avec le divin que la représentation théâtrale instaure, et le port d'une coiffe-puissance permet le basculement. Mais l'histoire trace aussi une limite : ce ne *doit* pas être une possession. La différence se marque autrement : alors que l'oracle nâyar est choisi par la déesse, rien de tel pour le théâtre rituel où ce sont les mârârs eux-mêmes qui se répartissent les rôles sur la base d'une compétence technique⁽¹⁾.

À la fin du spectacle de théâtre *muṭiyerru*, la distinction acteur/Bhadrakâli est pourtant ambiguë : il y a réel pouvoir de bénir les enfants présentés. Notons le caractère instrumental de cette relation au divin : par la coiffe portée, bien sûr, mais aussi par la pose du pied sur le tabouret où est appuyée l'épée consacrée. L'efficacité rituelle de l'incarnation dépasse ici la seule mise en représentation d'un mythe, et semble résulter d'un contact avec des supports matériels de la force divine — supports qui suffisent d'ailleurs à en constituer une image et une présence. L'acteur mârâr serait alors comme « mené », « instrumentalisé » par eux, ce qui rejoint des données plus générales sur la possession (au moins au Kérala).

Le rite qui précède la mortification de Dârïkan doit être vu un peu différemment. Il y a certes prolongement de la capacité à incarner théâtralement et à être mu par des supports du divin. Mais le sacrifice du coq, dont on fait couler le sang sur les pieds du mârâr incarnant Dârïkan, témoigne de la réalité d'une présence divine (même inférieure). Et celle-ci découle de la réalité de la mortification à venir : le sang de « l'acteur » sera effectivement versé pour la Déesse. Il n'est plus dès lors seulement « instrumentalisé » par des images-supports du divin, il est victime réelle d'un sacrifice : le démon mis à mort par Bhadrakâli et le dévot blessé pour la satisfaire se confondent.

Quoi qu'il en soit, les mârârs sont ici en perspective, non plus avec la prêtrise du brâhmane, mais avec la possession — donc, à Kalampu Kavû, avec l'oracle nâyar. Or les nâyars relèvent du modèle guerrier, modèle différent et inférieur à celui dont le parangon est le

(1) L'opposition est cependant moins tranchée qu'il n'y paraît : dans le nord du Kérala, des possessions « théâtralisées » sont accomplies par des spécialistes recrutés sur la base de leur savoir technique (au sein de castes données). De manière générale, c'est tout le champ des mises en représentation humaine du divin, en Inde, qui demanderait à être précisé, peut-être en révisant certaines catégories analytiques. Comparer avec le « bal indien » en Guadeloupe (Sully et Nagapin, 1989 : 183).

brâhmane. La comparaison des acteurs mârâr avec l'oracle nâyâr, sur le plan local de Kalampu Kavû, s'insère dans une similitude plus générale entre ces castes, comme l'attestent diverses formes de violence qui parcourent les activités des mârârs : violence dans le mythe d'origine des services funéraires, violence sacrificielle impliquée par le dessin rituel de Bhadrakâli, violence des incarnations, violence des formations orchestrales « de guerre » et du recours aux tambours « asuriques ».

Double positionnement possible, donc, en termes de « modèles » :

— maîtres du son rituel, les mârârs le sont cependant moins que le brâhmane, dont ils imitent le mode de vie « pur ». Comme lui, certains, avec le savoir-faire approprié, peuvent « présentifier » le divin sur un support, mais sans pouvoir assurer un rôle de prêtrise autonome ;

— maîtres du son guerrier, marqués de violence, ce ne sont cependant pas des combattants comme les nâyars, dont ils ont par ailleurs pratiquement les mêmes coutumes. Comme eux, ils ont un rapport possible d'incarnation du divin, mais sans possession oraculaire instituée.

*
* *

Ce qui frappe, en définitive, c'est l'aspect plutôt instrumental de leur relation au divin. Leur qualification de chanteurs et d'instrumentistes leur confère leur place dans le culte, à quoi certains joignent un éventuel savoir-faire pictural et quasi sacrificiel. C'est aussi par leurs instruments qu'ils relèvent de la guerre, dont certaines processions se veulent l'image. C'est enfin, dans le cas particulier du théâtre rituel, par le port de coiffes investies de puissance qu'ils peuvent entrer dans la logique de l'incarnation/possession. Sous ces diverses facettes, il y a une même capacité à « présentifier » le divin par des représentations sonores, picturales, gestuelles : nous avons vu l'hindouisme faciliter ce passage de la maîtrise sonore aux autres arts, le son étant comme la semence des autres modes de qualification. Et réaliser physiquement le divin implique, dans ce contexte, de le manifester essentiellement sous ses aspects royaux, ou guerriers — voire « démoniaques ».

L'approche des mârârs qui vient d'être effectuée doit être replacée dans le cadre des relations de statut. Leur activité de musicien se situe à un niveau donné de la société, et dans des rapports définis avec d'autres castes ; ils ne font pas « de la musique » en général, mais seulement certaines musiques précises, pensées comme relevant de (ou compatibles avec) leur « condition » de mârârs. Cette condition n'est cependant pas dépourvue d'ambiguïté : participant du modèle brâhmanique comme de celui du guerrier, il y a une certaine logique à ce qu'ils soient rattachés, au Kérala, à une catégorie « intermédiaire » des statuts. Qu'une telle catégorie existe montre que la classification classique des castes en varnas, même s'il est impossible de s'en abstraire (Reiniche, 1989 : 116 et sq.), n'est pas localement perçue comme suffisante. Si la logique hindoue leur attribue plutôt le varna de « Serviteurs » (*ibid.*), il semble y avoir, sur le plan régional, une certaine gêne par rapport à leur fréquentation habituelle de l'intérieur des temples : c'est du moins l'explication qui en est donnée.

En tout état de cause il faut remarquer que l'activité technique n'est guère pensée de manière autonome dans l'hindouisme. Les artisans, par exemple, sont rattachés en Inde soit au varna des Serviteurs, soit aux « hors-castes » (c'est le cas au Kérala), non sans contestation de leur part (Reiniche, 1989 : 118 et sq.). Il y a « ambivalence de la position des artisans » (*id.* : 129). La diversité des castes de musiciens confirme, si besoin était, que la spécialisation technique s'inscrit d'abord dans un statut. Elle entre dans la définition identitaire d'une caste mais ne suffit pas toujours, seule, à déterminer un « corps de métier », encore moins une catégorie générale de techniciens.

Bibliographie

- ANANTHAKRISHNA IYER L.K. (1969). — *The Cochin Tribes and Castes* (2 vol.). New-York/Londres, Johnson Reprint Corp. (1ère éd. : Madras, Higginbotham/ Govt. of Cochin, 1909-1912).
- BIARDEAU M. (1981). — *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris, Flammarion.
- DERRETT, J. D. M. (1976). — « Râjadharma ». *Journal of Asian Studies*, XXXV-4 : 597-609.
- DESROCHES M. et BENOIST J. (1982). « Tambours de l'Inde à la Martinique. Structure sonore d'un espace sacré ». *Études créoles*, V, 1-2 : 39-58.

- DIEHL C. G. (1956). — *Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India*. Lund, Gleerup.
- DUMONT L. (1966). — *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard.
- DUMONT L. (1978). — « La communauté anthropologique et l'idéologie ». *L'Homme*, XVIII (3 & 4) : 83-110.
- GOOD A.K. (1982). — « The Actor and the Act : Categories of Prestation in South India ». *Man*, 17 : 23-41.
- GOSWAMI B.B. et MORAB S.G. (1988). — « Tribes and Castes as Functionaries in the Temples of Karnataka ». *Man in India*, 68-1 : 61-69.
- HERRENSCHMIDT O. (1989). — *Les meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne, L'Âge d'Homme.
- JONES C. R. (1982). — « Kalameluttu : Art and Ritual in Kerala ». In WELBON & YOCUM, *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*. Delhi, Manohar, Studies on Religion in South India and Sri Lanka, vol. 1 : 269-294.
- KERALA VARMA THIAMPURAN (1936). — « Kali Cult in Kerala ». *Bull. of the Rama Varma Research Society*, IV : 77-97.
- KOLENDA P. (1976). — « Seven Kinds of Hierarchy in Homo Hierarchicus ». *Journal of Asian Studies*, XXXV-4 : 581-595.
- LINGAT R. (1967). — *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*. Paris / La Haye, EPIHE / Mouton, Coll. Le monde d'outre-mer, passé et présent, 1ère série, Études XXXII.
- MALAMOUD C. (1984). — « Hiérarchie et technique. Observations sur l'écrit et l'oral dans l'Inde brâhmanique ». *Langage et société*, sept. 84 : 115-122.
- MALAMOUD C. (1985). — « Féminité de la parole ». *Confrontation*, cahiers 13 : l'Inde. Paris, Aubie : 77-85.
- MALAMOUD C. (1987). — « Parole à voir et à entendre ». *Cahiers de littérature orale*, n°21 : 151-161.
- MOFFATT, Michael, 1975. Untouchables and the Caste System : a Tamil Case Study, *Contrib. to Indian Sociol.*, N.S. 9-1 : 111-122.
- NAGAM AIYA V. (1906). — *The Travancore State Manual*. Trivandrum, Government Press, (3 vol.).
- PADMANABHA MENON K.P. (1933). — *A History of Kerala*. Ernakulam, Cochin Government Press, vol. III.
- PADOUX A. (1986). — « Introduction ». In *Mantras et diagrammes rituels dans l'Hindouisme* (Table ronde), Paris, éd. du CNRS : 1-9.
- PARRY J. (1985). — « Death and Digestion : the Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites ». *Man*, 20-4 : 612-630.
- PARRY J. (1989). — « The End of the Body ». In FEIJER M. (éd.), *Fragments for a History of the Human Body* (Part 2). *Zone*, vol. 4 : 490-517.

- RAJAGOPALACHARI C. (1973). — *Upanishads*. Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan.
- RAJAGOPALAN L.S. (1974). — « Folk Musical Instruments of Kerala ». *Sangeet Natak* 33 : 40-55.
- RAMACHANDRA RAO S.K. (1982). — *Sri-Chakra. Its Yantra, Mantra and Tantra*. Bangalore, Kalpatharu Research Academy.
- RAMANUJAN A.K. (1989). — « Is there an Indian Way of Thinking? An Informal Essay ». *Contrib. to Indian Sociol.*, N.S. 23-1 : 41-58.
- RANDERIA S. (1989). — « Carrion and Corpses : Conflict in Categorizing Untouchability in Gujarat ». *Arch. europ. sociol.*, XXX : 171-191.
- RAWSON Ph. (1973). — *Tantra. Le culte indien de l'extase*. Paris, Seuil (trad. de *Tantra. The Indian Cult of Ecstasy*. Londres, Thames & Hudson, 1973).
- REINICHE M-L. (1977). — « La notion de "jajmân". Qualification abusive ou principe d'intégration ? » *Purusârtha* III : 71-107.
- REINICHE M-L. (1979). — *Les Dieux et les hommes. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli. Inde du Sud*. Paris, EHESS / Mouton (*Cahiers de l'Homme*, N.S. XVIII).
- REINICHE M-L. (1989). — *Tiruvannamalai, un lieu saint sivaïte du sud de l'Inde : 4. La configuration sociologique du temple hindou*. Paris, Publ.de l'EFEO, vol. CLVI.
- RENOU L. (1978). — *L'Inde fondamentale*. Paris, Hermann.
- ROCHER L. (1975). — « Caste and Occupation in Classical India : the Normative Texts ». *Contrib. to Indian Sociol.*, N.S. 9-1 : 139-151.
- SCHWARTZ B. M. (éd.) (1967). — *Caste in Overseas Indian Communities*. San Francisco, Chandler Publications.
- SINGARAVELOU (1975). — *Les Indiens de la Guadeloupe*. L'auteur.
- SUBBARAYA IYER N. (1908). — « The Antarallas of Malabar ». *Indian Antiquary* V : 334-338.
- SULTY M. et NAGAPIN J. (1989). — *La migration de l'Hindouisme vers les Antilles, au XIXe siècle, après l'abolition de l'esclavage*. Les auteurs.
- TARABOUT G. (1986). — *Sacrifier et donner à voir en pays malabar. Les fêtes de temple au Kérala (Inde du Sud) : étude anthropologique*. Paris, Publ. de l'EFEO, vol. CXLVII.
- THURSTON E. et RANGACHARI K. (1965). — *Castes and Tribes of Southern India*. New-York, Johnson Reprint Corp (7 vol.). (1ère éd. : Madras, Government Press, 1909).
- VIDYARTHI G. (1976). — « Mudiettu, Rare Ritual Theatre of Kerala ». *Sangeet Natak* 42 : 51-63.



Troisième partie

D'une rationalité à l'autre



« Choses de la forêt »

Identité et thérapie

chez les Noirs Marrons Ndjuka du Surinam

par Diane VERNON
Ethnologue

Parmi les habitants du Surinam et de la Guyane française, ceux que la littérature scientifique identifie actuellement comme des « Noirs Marrons »⁽¹⁾ représentent environ 60 000 personnes, réparties entre six groupes. Tous descendent des grands mouvements de marronnage d'esclaves qui, depuis le milieu du XVII^e siècle jusqu'à la fin du XVIII^e, ont affecté les plantations surinamiennes.

Révoltes et fuites, pillages et rapt : telles furent les actions à partir desquelles se constituèrent ces groupes qui, poursuivis par les milices coloniales, luttèrent les armes à la main jusqu'à contraindre le gouvernement de Paramaribo à signer des traités de paix — en 1760 d'abord, avec les ancêtres des groupes Ndjuka, puis en 1762, avec ceux des Saramaka-Matawai^[2]. En légalisant ainsi ces formations tribales, les autorités coloniales pensaient « fermer » la forêt à tout nouvel évadé. Néanmoins, elles ne purent éviter la constitution de trois autres groupes : les Paramaka et les Kwinti, formés dans la clandestinité, ainsi que les Aluku (Boni) au contraire connus pour leurs conflits ouverts. Défaits en 1793, ces derniers se retirèrent sur

(1) Anciennement désignés par les termes génériques de « Nègres Marrons » ou « Noirs Réfugiés », ils comprennent deux grands groupes : les Saramaka et les Ndjuka — qui peuvent être péjorativement appelés « Boschs » — totalisant chacun entre 22 000 et 25 000 personnes. S'y ajoutent quatre petits groupes : les Aluku (longtemps appelés Boni), les Paramaka, les Matawai et les Kwinti, comprenant chacun entre deux et trois mille personnes. À une exception près, tous les matriclans aluku bénéficient actuellement de la nationalité française, tandis que l'ensemble des autres groupes marrons — mis à part quelques Ndjuka qui ont leurs habitations sur le fleuve frontalier du Lawa, un formateur du Maroni — jouissent en principe de la nationalité surinamienne. Les conflits qui sévissent depuis 1986 ont cependant rendu nombre d'entre eux apatrides ou réfugiés.

[2] D'abord mêlés aux Saramaka — dont ils restent culturellement et géographiquement proches — les Matawai ont ensuite formé un groupe autonome.

la rive guyanaise du fleuve-frontière, et durent accepter la tutelle des Ndjuka (Hoogbergen, 1985 : 352-359).

*
* *

Représentée par un chef, le *gaanman*, officiellement reconnu et salarié par le gouvernement (surinamien ou français), chaque ethnie se compose de matriclans : les *lo*. Formé des descendants d'esclaves censés avoir fui ensemble une même plantation, un *lo* peut être intérieurement divisé en matrilignages exogames : les *bee*. Par ailleurs, chacune de ces ethnies s'identifie à un territoire désigné par le terme « fleuve », et le fleuve particulier qui est l'axe du territoire porte, dans la langue indigène, le nom de l'ethnie qui le « possède » : ainsi, le Lawa est le « fleuve aluku » (Bilby, 1990), tandis que le Tapanahoni est le « fleuve ndjuka » et le Surinam le « fleuve saramaka » (Price, 1990).

Le système de production est très individualisé. Fondé sur une économie de subsistance incluant des activités de chasse, de pêche et de cueillette, ainsi que la culture sur brûlis de riz et de manioc amer, il relève d'une division sexuelle du travail, elle-même liée à la pratique de la polygamie. En saison sèche (d'août à octobre), l'homme prépare un abattis pour chaque femme qui, assistée de ses enfants, en assure alors la culture.

Cependant, pour les armes et les outils, cette économie dépend d'articles manufacturés venant des sociétés occidentales (*Bakaa*), et c'est traditionnellement aux hommes qu'il incombe de rapporter⁽¹⁾ des expressions de plus en plus variées de « la richesse *bakaa* ». Les formes de cette quête ont changé avec le temps. Pendant la ruée vers l'or, les hommes pouvaient exercer, quand l'occasion s'en présentait, les métiers de bûcherons, de piroguiers et de constructeurs de pirogues ; depuis la seconde guerre mondiale, cette gamme s'est élargie pour inclure des travaux de main-d'œuvre — menuisiers, mécaniciens, chauffeurs, jardiniers, boutiquiers — voire d'entrepreneurs et d'intellectuels.

Par son envergure, cette palette d'activités a bientôt conduit les communautés marronnes à se développer en dehors des territoires

(1) Achetés aujourd'hui, ces produits ont été d'abord obtenus par pillage, puis par troc.

fluviaux des ancêtres. Pendant un certain temps, le monopole des rites funéraires qu'avaient par tradition les villages claniques du Tapanahoni a pu freiner les tendances centrifuges des Ndjuka. Mais à la longue, ces contraintes n'ont pas pu empêcher la création de nouveaux lieux d'implantation, tels les villages du fleuve Cottica. De même, les Saramaka ont essaimé en Guyane jusqu'à l'Oyapock (à la frontière du Brésil) ; les Aluku sont allés créer le village d'Apatou, sur le Bas-Maroni. Et chaque lieu nouveau a fini par être doté d'un appareil rituel indépendant.

Dans le cas des Ndjuka, le sous-groupe qui s'est établi depuis plus d'une siècle dans la région du Cottica a subi diverses influences culturelles. Pour l'heure, grâce au maintien de la référence au chef, le *gaanman*, les frontières identitaires de chaque ethnie restent encore bien définies. Toutefois, depuis 1986, en raison de la guerre civile qui agite le Surinam, de nombreux Ndjuka sont venus s'installer en Guyane, dans les camps et sur les rives du Bas-Maroni ; leur groupe se trouve donc désormais éparpillé et soumis à d'importantes pressions culturelles. Quant aux réseaux économiques du Maroni, ils ont aussi été bouleversés par la guerre. Mais ils se sont rapidement reconstitués en prenant de nouvelles formes⁽¹⁾.

*
* *

Aujourd'hui, la comparaison des systèmes thérapeutiques de trois de ces ethnies marronnes — aluku, ndjuka et saramaka — révèle une grande similitude jusque dans les rites concernant la maladie, dans la composition des remèdes et dans le nom des plantes (Sauvain, Vernon et Fleury, 1988). Cette constatation donne à penser que, dès le XVII^e siècle, s'est forgée sur les plantations surinamiennes une synthèse d'apports thérapeutiques amérindiens, africains et occidentaux — y compris juifs sépharades portugais — et que, emporté par les esclaves marrons, ce modèle a été maintenu, avec des remaniements mineurs, jusqu'à nos jours.

Or, nous savons par ailleurs qu'un fond culturel pouvant être qualifié d'« afro-surinamien » est encore largement partagé par tous les descendants des esclaves de l'ancienne Guyane hollandaise, y

(1) L'une des plus originales est un système de colportage (*oseli*) largement féminin, entre Paramaribo et Saint-Laurent du Maroni.

compris les Créoles surinamiens actuels, dont les ancêtres n'ont pas marronné⁽¹⁾. Certes, aucune étude du système de santé de ces derniers n'a été jusqu'alors entreprise ; mais les cas particuliers que nous avons relevés indiquent que leurs conceptions et leurs remèdes sont encore étonnamment proches de ceux des Marrons.

Nous aborderons ici les aspects identitaires du système de santé des Noirs marrons ndjuka à partir de trois points de vue.

Le premier est celui d'un apparentement afro-caraïbe qu'une lecture comparative des études ethno-médicales touchant cette aire culturelle rend vite évident. Entre les divers systèmes de synthèse élaborés dans le cadre afro-américain de l'esclavage se dégagent des similitudes qui, sans être nécessairement perçues, aujourd'hui, par les Noirs marrons, n'en seront sans doute pas moins, à l'avenir, un facteur susceptible de faciliter les échanges de connaissances et d'activer les relations de clientèle entre les membres des différents groupes afro-caraïbes⁽²⁾.

De loin la plus importante, une seconde perspective identitaire surgit du cœur même de la société considérée où s'affirme la cohérence socio-cosmique d'un système thérapeutique qui réalise les valeurs cardinales ordonnant le monde ndjuka.

Au-delà des deux premiers points de vue qui correspondent à des spéculations scientifiques, une troisième perspective est en train d'émerger avec la prise de conscience opérée par les Ndjuka, à la suite de leur récente confrontation avec la médecine occidentale, d'une identité thérapeutique proprement marronne. Cette reconnaissance s'exprime par une autodéfinition du système de santé traditionnel à travers une terminologie spécifique.

(1) Comme en Guyane — et contrairement aux Antilles où souvent le terme reste associé aux descendants des colons blancs — les Créoles du Surinam sont les descendants des esclaves créoles.

(2) Tels que l'on peut actuellement les observer, les échanges en termes de connaissances et de clientèles incluent des contacts avec d'autres ethnies marronnes, avec des groupes amérindiens (Tirio et Galibi), avec des Créoles surinamiens et guyanais, avec des Javanais et des Indiens surinamiens. Un cas de clientèle entre Trinidad et le Surinam a été rapporté par Wooding (1972). Par contre, des barrières linguistiques (comme il en existe, par exemple, entre Ndjukas et Haïtiens habitant le même centre urbain) se dressent temporairement entre certains groupes qui pourront développer de tels échanges, à la génération suivante.

Le point de vue « afro-caraïbe »

La parenté des systèmes de santé afro-caraïbes

Une revue de la littérature ethno-médicale concernant les sociétés afro-caraïbes permet d'affirmer la parenté des systèmes de santé des Noirs marrons avec tous ceux qui relèvent également de cette aire culturelle. En parcourant les descriptions des croyances et pratiques des communautés afro-américaines, de Haïti jusqu'à Rio de Janeiro⁽¹⁾, nous retrouvons un ensemble de traits communs à tous leurs modèles explicatifs et thérapeutiques que résument les caractéristiques suivantes.

Parmi les explications à cause physiologique des affections, on constate tout d'abord l'importance du froid — il domine l'opposition chaud / froid dans les Antilles et les ex-colonies françaises, et il est souvent associé aux gaz ou au vent, en particulier en Haïti, chez les Garifuna et chez les Marrons du Surinam —, ainsi que l'importance des variations pathologiques du sang (épaissi, dilué, échauffé, sali, coagulé, tourné) et du déplacement d'organes dans la poitrine ou dans le ventre, à la suite d'un traumatisme ou d'une crise malade. Il faut aussi noter une gamme d'affections dites « causées par des vers », des vers qu'il ne s'agit pas forcément d'évacuer, car il existe l'alternative de les « dresser », ce qui implique leur inhérente utilité pour le corps.

Largement partagée est encore l'interprétation distinctive entre les maladies ponctuelles, considérées comme naturelles et bénignes, et qui sont dites « maladies de Dieu » d'une part, et de l'autre celles qui peuvent recevoir une explication socio-cosmique et qui se manifestent par l'aggravation d'un mal, par sa nature chronique ou à travers des crises dramatiques. Ces dernières maladies font intervenir des esprits, les morts, la fuite du principe vital et diverses formes de sorcellerie dont les plus courantes semblent être l'envoi d'un esprit de la forêt ou d'un fantôme trafiqué, et le « mauvais œil ».

Il faut également signaler la grande importance généralement accordée au maintien de la santé grâce à une bonne prophylaxie ou

(1) Haïti : Métraux (1953), Farmer (1988) et Tavernier (1989). Grenade : Mischel (1959). Guadeloupe : Bougerol (1983) et Benoit (1989). Sainte-Lucie : Verin (1963). Martinique : Revert (1977), Peeters (1979). Trinidad : Wong (1976). Surinam : Sauvain, Vernon et Fleury (1988) ; Vernon (1990). Guyane : Grenand, Moretti et Jacquemin (1987). Caraïbes noirs de Guatémala : Gonzalez (1963) ; de Belize : Staiano (1986). Rio de Janeiro : Loyola (1983). Amérique hispanique : Rubel (1982).

par l'intermédiaire de proscriptions — alimentaires entre autres. Ces dernières peuvent relever soit d'un système d'explications mécanistes (comme pour le modèle des oppositions chaud / froid), soit de relations à des instances supérieures qui imposent des interdits.

On constate encore que les thérapies de chacune de ces sociétés mettent en œuvre une phytopharmacologie à base de plantes cultivées autour des habitations, auxquelles peuvent s'ajouter des plantes rituellement cueillies en forêt. Les praticiens semblent largement préférer l'emploi d'une composition de plantes, mais chacun peut en faire varier la recette. Le bain est par ailleurs un mode d'administration partout très apprécié, et ce fait suggère qu'il existe des conceptions communes concernant le caractère poreux et conducteur de l'épiderme.

Dans la plupart des cas, enfin, les soins sont à la fois l'œuvre de tout un chacun, par recours aux connaissances populaires transmises, et le fait de personnes spécialisées dont les traitements sont toujours honorés par des prestations rituelles.

Place des Ndjuka dans cette perspective

Les sociétés marronnes surinamiennes occupent une place particulière à l'extrémité socio-culturelle et historique de ce vaste ensemble afro-américain. S'étant coupées très tôt — dès le milieu du XVII^e siècle pour les Saramaka — de l'influence de la côte, elles ont probablement élaboré leur système de santé à partir d'une version très ancienne des représentations du corps et de la maladie : celle des esclaves surinamiens des XVII^e et XVIII^e siècles. Quelques paramètres historiques peuvent l'expliquer.

La colonie fut fondée, en 1651, par trois cents planteurs venus de la Barbade avec quelques esclaves (Voorhoeve et Lichtveld, 1975 : chap. I). Or, semble-t-il, ces esclaves avaient déjà amorcé une synthèse linguistique et conceptuelle ; ils disposaient notamment de catégories susceptibles d'accueillir et d'accommoder les croyances et les connaissances spécifiques de chaque esclave *bossal* (récemment débarqué). Ainsi se serait étendue à la colonie du Surinam, bientôt néerlandaise, la manière barbadienne de classer tout pouvoir occulte dans la catégorie de l'*obeah*. Celle-ci devait alors inclure, comme le fait encore la catégorie de l'*obia* des Noirs marrons, toutes les connaissances magico-sacrées, rituelles et thérapeutiques, ainsi que la

voyance et la relation personnelle à des entités surnaturelles — toutes croyances qui permettaient de défier les dures réalités de la servitude et de la pénurie, l'impuissance, la maladie et la mort⁽¹⁾. Dans les îles anglaises, cette catégorie de pouvoirs de vie et de mort — *obeah* — est à présent réduite à une magie souvent dévoyée et suspecte ; mais l'exemple que fournit J. D. Dobbins (1986) à propos de Montserrat prouve l'existence, pour cette île anglaise provinciale par rapport à la Barbade, d'un lien ancien entre la catégorie *obeah* et les cultes centraux et bénéfiques des morts.

Par ailleurs, l'organisation des plantations surinamiennes favorisait les synthèses : les maîtres pratiquaient une politique de brassage des éléments ethniques africains dès leur acquisition (Price, 1976 : 19), puis ils confiaient la socialisation individuelle de chaque esclave *bossal* à un esclave « tuteur » que la nouvelle recrue devait servir, ou qui pouvait jouer le rôle de « mari », lorsque cette recrue était une femme (Buschkens, 1974 : 52). Ce furent aussi les maîtres qui, en se prêtant régulièrement des contingents d'esclaves d'une plantation à l'autre, facilitèrent l'homogénéisation, à travers toute la colonie du Surinam, de la culture esclave naissante.

Tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles, le répertoire thérapeutique des esclaves surinamiens connut un enrichissement constant par le renouvellement obligé des effectifs africains dont le taux de mortalité était extrêmement élevé (Price, *op. cit* : 10). Important fut aussi l'apport des Amérindiens qui, d'esclaves, étaient devenus les visiteurs fréquents des plantations (Stedman [1790], in Price, ed., 1988 : chap. XV).

Dans le même temps, en encourageant les distinctions culturelles et en interdisant l'évangélisation des esclaves, les Anglais puis les Hollandais creusèrent un clivage infranchissable entre le groupe des maîtres et employés blancs et celui des esclaves qui purent ainsi développer une culture propre, avec tous ses rites — y compris les

(1) Chez les Noirs marrons du Surinam, les pouvoirs agressifs de l'*obia* furent voués à une vocation héroïque : tournés dans un premier temps contre les milices des Blancs qui poursuivaient les esclaves marrons, ils furent, une fois la paix signée, tournés vers l'ennemie intérieure, la sorcellerie (*wisi*). Ainsi, chez les Ndjuka, la catégorie de l'*obia* s'oppose largement aux aspects maléfiques, pour englober tout ce qui est rite et religion — exception faite du culte des ancêtres —, tout ce qui est divinité possédant un médium ou s'incarnant dans un support quelconque (le fameux « dieu - objet » d'après Augé), tout ce qui est divination et thérapie, enfin, mis à part quelques remèdes de bonne femme (en particulier l'utilisation de la plante unique).

rites mortuaires et les thérapies (Buschkens, *op. cit.* : 66). Au lieu des rôles et des soins dictés par les colons, ce furent donc ces connaissances thérapeutiques, voire magiques et divinatoires, qu'exploitèrent les esclaves, selon des systèmes qu'ils avaient eux-mêmes structurés. Dans certains cas, ces connaissances leur donnèrent même accès à des pouvoirs réels et à des prestations, car non seulement ils cherchaient remèdes et assistance magique et rituelle les uns auprès des autres, mais les Blancs se faisaient leurs clients. Le cas du grand thérapeute Kwasimukamba est notoire en ce sens : découvrant, encore esclave, la plante médicinale qui porte depuis son nom (Kwasibita), il devint lui-même maître d'esclaves et l'un des habitants les plus fortunés du Surinam (Price, 1979).

Un *sexe ratio* en faveur des hommes, l'indépendance économique des femmes à leur égard, la pratique de vendre ou de louer séparément maris et femmes : tous ces faits empêchèrent la stabilité des unions et favorisèrent la matrifocalité (Buschkens, *op. cit.* : 58-59). Comme parallèlement la loi fixait les esclaves à la plantation et ne permettait la vente d'un individu qu'en accord avec ses parents, le modèle de la famille matrilineaire étendue se développa, la transmission des connaissances se faisant alors en son sein (Price, 1976 : 19-20). Le Père Labat (cité par Tardo-Dino, 1985 : 234) ne notait-il pas que les connaissances phytopharmacologiques représentaient pour les esclaves des secrets de grande valeur, soigneusement gardés, et transmis dans la parentèle ?

Aujourd'hui, chez les Marrons, dans un contexte moderne, cette même valorisation motive des réactions opposées, à savoir : d'une part, la transmission obligatoire des *obia* lignagers (divinités, ou grands remèdes comme ceux qui consolident les fractures) et, d'autre part, la rétention des *obia* personnels jusqu'à l'ultime moment de la vie, voire le refus de les partager avec des descendants non méritants et la décision de les emporter dans la mort, jusqu'au domaine des ancêtres.

En s'évadant des plantations, entre 1712 et 1759, les ancêtres des Noirs marrons ndjuka ont perdu tout contact avec les notions médicales de l'Occident qui continuaient à informer la plupart des sociétés antillaises. Bâtissant une nation semi-autonome le long des fleuves de la forêt, ils ont construit une société holiste, qui place les problèmes de la maladie et de sa prise en charge au centre de sa dynamique sociale. À la fois révélatrices des relations existant entre les

descendants, les morts et les esprits, et motrices des échanges qui réaffirment leurs liens, les questions de santé restent le facteur prorogatif de l'*obia* et de l'emprise des ancêtres. Le système médical des Noirs marrons ne s'est jamais dégagé ni des lois régissant la structure sociale ni des pouvoirs sacrés animant la nature : tout discours sur la santé et ses soins fait d'emblée référence au tout socio-cosmique et aux valeurs fondamentales de la société.

La cohérence du système de santé ndjuka

Nous arrivons donc au deuxième point de vue annoncé : c'est à partir de la perspective identitaire interne du socio-cosmos que les Ndjuka se définissent en tant que sociétaires d'un univers reconnu, et se soignent en conséquence.

Deux valeurs cardinales régissent cette société : celle de l'*obia* et celle des ancêtres. Ces deux déterminants de l'univers ndjuka sont interdépendants dans la formation historique de la société. C'est grâce à l'*obia* que les ancêtres ont pu s'évader, combattre les milices, panser les plaies, assainir le fleuve et fonder des villages. Mais cet *obia*, source d'autorité-connaissance sur la matière et l'esprit, ce sont les ancêtres qui l'ont apporté d'Afrique, dans les cales des navires de traite. De même, la société est maintenue par ce qu'on appelle l'*obia*, dont la réalisation va du plus modeste remède jusqu'aux grandioses cérémonies tribales dédiées aux divinités oraculaires de Gedeonsu et Gwangwella ; mais tout ce qui est *obia* se réfère à la connaissance-autorité des ancêtres qui, seuls, ont pu conférer à leurs descendants le savoir des ingrédients, des gestes et des paroles.

La vie juridique et rituelle alterne entre ces deux valeurs. Dans les situations courantes, les heurts sociaux se règlent — prophylaxie sociale — par l'application des lois ancestrales dans des conseils, suivie de « paiements » et de libations offertes aux « Grands » offensés pour rétablir l'harmonie entachée. Si ces délits ont déjà provoqué un esprit et fait éclater une maladie, c'est l'*obia* qui passe au premier plan ; si l'*obia* n'amène pas la guérison, il est écarté pour laisser venir le temps des ancêtres, à travers les funérailles.

Ces deux valeurs sont aussi solidaires de deux idéaux distincts : celui de la hiérarchie sociale et celui de l'égalité. Valeur dominante,

les ancêtres sont facteurs d'un ordre social hiérarchique qui décline l'autorité en fonction de la distance — proximité ou éloignement — séparant le sujet des ancêtres, une distance indiquée par l'âge relatif et par certaines positions de dignitaires jouant comme antennes spécifiques de l'ancestralité.

La valeur de l'*obia* appuie cet ordre : chaque lignage possède et transmet ses grands *obia* (divinités, travaux rituels importants ou prestigieux remèdes). Cependant, la catégorie *obia* est aussi ouverte à la participation individuelle et offre à chacun la possibilité d'une ascension socio-politique et économique par acquisition personnelle de relations à des esprits, ou par magie sacrée. L'*obia* se trouve donc solidaire d'un principe cher aux Ndjuka : l'égalité individuelle⁽¹⁾. En toute circonstance, celle-ci est formulée, dans la région du Bilose⁽²⁾ par un dicton : « Le lépreux soigne le lépreux ». C'est du reste dans les pratiques thérapeutiques que ce principe se réalise au plus haut degré — les rôles de soignants et de soignés alternant naturellement en fonction des aléas de la maladie. Ce respect accordé à autrui dans sa capacité d'*obiaman* (praticien de l'*obia*) potentiel n'est pas sans rappeler l'interdépendance historique des esclaves africains quant aux connaissances des uns et des autres, chacun se souvenant de quelque rite ou remède susceptible d'être mis à la disposition de la communauté.

Indéniablement, il en est qui, au cours de leur vie, mus par une vocation personnelle, cumulent le don d'être les médiums de certains esprits, avec des connaissances magico-sacrées — achetées, héritées ou apprises — et deviennent ainsi des figures dominantes sur la scène thérapeutique. La réalisation des rôles d'*obiaman* suit donc le schéma social de hiérarchie selon l'âge — pouvoirs et autorité culminant à la génération supérieure. Elle reflète aussi, mais à un moindre degré, la dualité sexuelle : les plus grands guérisseurs sont majoritairement des hommes, les esprits à vocation médicinale (*Komanti*) étant aussi guerriers et associés au principe masculin. En revanche, ce sont les femmes qui sont le plus souvent soignées. Les deux valeurs

(1) Selon les circonstances, la hiérarchie selon l'âge peut être reniée en faveur de l'égalité entre adultes : « Tu es peut-être mon aîné, mais ta bouche n'est pas plus adulte que la mienne ! » Pour l'importance de l'individualité chez les Marrons, cf. R. et S. Price (1980 : chapitre 3). Pour l'importance attribuée à l'égalité par les esclaves des plantations surinamiennes, cf. R.A.J. van Lier (1971 : 157).

(2) Lieu de l'enquête, le Bilose (de l'anglais *below*, « au-dessous ») correspond à l'aval du Tapanahoni — fleuve des Ndjuka.

fondamentales de la société ne sont pas pour autant assorties à la dualité sexuelle. Mais celle-ci se reflète dans l'opposition entre deux dimensions conceptuelles de la réalité : la société (ancêtres et *obia*) et la nature sauvage (ensemble « forêt-fleuve »).

Derrière les prétentions de l'*obia* à surmonter les défaillances, et celles des grands ancêtres et *obiaman* à le pratiquer, il y a un fond immuable, recyclage éternel de la nature et de ses esprits géniteurs, bourreaux de l'humanité. Rien n'est nouveau dans le monde : ni les animaux, ni les personnes, ni l'histoire. Tout n'est que réapparition de ce qui avait momentanément disparu. Dans cette dimension cosmique, la vie humaine individuelle est sans cesse achevée puis relancée par la conjonction des femmes et des esprits réfractant la « terre-mère » (divinité de l'ensemble « forêt-fleuve »).

La conception a lieu quand l'incursion d'une femme dans le milieu sauvage provoque un génie de lieu. L'esprit dérangé « va au ventre ». Le ventre, qui joue un rôle très important dans les représentations du corps humain, est un lieu de métamorphoses où esprits et fantômes implantent les maladies qui conduisent à la mort ; il est aussi le lieu où les conceptions s'épanouissent en naissances. Ainsi, dans la logique qui préside à la vie de l'individu — de la conception à la mort, en passant par la maladie —, il y a un même principe causal : la provocation d'un esprit par un être humain. Si le ventre de l'homme ne peut accueillir que les graines de sa propre destruction, le ventre de la femme se fait le jeu des deux extrêmes. C'est par le terme de *bee* qui signifie « ventre », que s'identifie l'unité essentielle de cette société : le matrilineage, extension maximale de la notion de corps.

L'émergence de l'être humain est l'affaire des femmes et des esprits de lieu. Sur ce plan conceptuel implicite, l'homme en est exclu : sa contribution n'est que physiologique et aléatoire, et la paternité se réduit à une simple trace, transmise en ligne agnatique et affirmée par un interdit alimentaire. Les ancêtres, au départ, en sont aussi exclus : les morts ne peuvent provoquer nulle grossesse ; ils doivent attendre, pour se réincarner, l'intervention génitrice d'un esprit de la nature.

L'esprit de lieu donne à l'enfant un géniteur sauvage et inscrit sur sa personne la marque de sa relation à la femme : si elle a pollué son domicile, le génie peut affliger l'enfant de mongolisme, de surdité ou de cécité, de jambes arquées, ou autres malformations. Si elle l'a

seulement effleuré en passant, il peut, dans un élan d'affection, lui offrir un enfant sain et beau, mais marqué aussi d'une trace invisible — un interdit alimentaire portant sur le poisson ou les crustacés, qui ne sera découvert qu'après sa transgression, à travers le symptôme que constitue le « pourrissement du corps » — mycoses, candidoses, etc. Gardien possessif de sa progéniture féminine, l'esprit géniteur réagit à la défloration de sa protégée en lui infligeant une maladie. Pour les hommes comme pour les femmes, l'esprit de lieu reste, la vie durant, une divinité responsable de maints problèmes de santé. Sa jalousie et ses caprices affectent la vie productive et procréatrice de l'individu qui, pour gérer cette relation, lui construit un autel en forêt ou sur le fleuve — selon la nature de l'esprit — où il lui rend un culte. Mais l'esprit est aussi intériorisé par la personne, telle une âme, et des prières peuvent lui être adressées en utilisant le corps même de la personne comme tabernacle.

S'il permet ainsi l'affirmation personnelle du lien de l'homme à la nature, l'esprit de lieu sous-tend également la relation mère - enfant. En fait, il arrive fréquemment que tous deux soient issus d'un même lieu, ou que, dans l'ignorance de l'esprit géniteur de l'enfant, on s'adresse à la place à celui de la mère. Parfois, l'enfant, sa mère, ses tantes et sa grand-mère maternelles remontent à un même esprit fécondateur qui soumet leurs corps et leurs vies affectives à son règne et que le noyau matrilineaire fête alors collectivement. Pour les Ndjuka, est ici à l'œuvre le même principe que celui qui érige en divinité matrilineaire vengeresse (*kunu*) soit un fantôme humain, soit un esprit de boa ou de caïman qui, ayant été détruit par un membre du lignage, est obligatoirement fêté par cette collectivité majeure, sous peine, sinon, de faire périr l'ensemble du groupe.

Ainsi, l'esprit de lieu devient une divinité attachée au lignage en herbe qu'une femme appelle son *paansu*. Terme de botanique signifiant « souche », « repousses », « semence », le mot *paansu* suggère une reproduction végétale, asexuée, et évoque le domaine féminin des abattis, à mi-chemin entre la forêt et le village. Le *paansu* ne constitue pas à lui seul un groupe social, mais il en est l'élément que chaque femme a pour ambition de fonder. Famille matrifocale qui se déploie sur deux générations successives, le *paansu* d'une femme comprend tous ses enfants ainsi que les enfants de ses filles⁽¹⁾. Forme

(1) N'a été relevée jusqu'ici aucune explication de cas pathologique affirmant une reconnaissance de l'unité de la famille nucléaire, aux yeux de l'univers spirituel.

intermédiaire entre individu et groupe social, le *paansu* est une sorte de prolongement corporel de la femme ; en tant que tel, il est la cible favorite de la sorcellerie humaine, et peut attirer sur lui la colère des esprits ou des fantômes. Conçu comme épanouissement de la fertilité (*meke paansu*) en « richesses du ventre », il est donc le point de mire offert aux esprits dérangés, aux ancêtres offensés ou à la sorcellerie qui l'attaqueront en rendant malades ses membres les plus faibles. Le *paansu* n'a aucun moyen de se défendre contre ces agressions. Il n'a ni ancêtres à proprement parler, ni autorité autre que celle de la grand-mère, ni loi, ni moyen de prendre en charge la définition d'une situation comme la maladie, ni *obia*, ni localisation précise, enfin, hormis le coin de forêt où un esprit géniteur peut se constituer en filigrane comme ancêtre naturel. Centrée sur un ego féminin, cette unité maternelle ne dépasse pas trois générations. Elle est d'emblée englobée dans le corps social essentiel : le matrilineage.

À partir de la quatrième génération cependant, le *paansu* d'une femme réalise pleinement sa potentialité sociale : désormais désigné comme *wan mama pikin* (« enfants d'une même mère »), il devient un segment lignager, pourvu de toutes les institutions, de tous les rôles rituels et juridiques nécessaires au fonctionnement du matrilineage. La généalogie du *wan mama pikin* peut remonter jusqu'à neuf générations, mais à moins de coïncider avec le matrilineage lui-même, il n'est reconnu qu'officieusement, par référence au grand oncle ou au dignitaire le plus prestigieux de ses rangs. Il n'empêche que ce groupe est un corps social uni face à certains esprits, fantômes et ancêtres, — notamment face à ceux définis comme *kunu*. Selon Thoden van Velzen (1966), à partir de cette parentèle sont même fomentées et expérimentées des furies, ou *kunu* mineurs, dont quelques-unes font rayonner leur influence sur l'ensemble des segments lignagers que constitue la personne morale du *bee* (« ventre »).

C'est aussi à partir du groupe restreint du *wan mama pikin* que les ancêtres se réincarnent dans un petit corps en formation, en prenant le nom de *nenseki*. Personnellement lié par cette réincarnation à un ou plusieurs ancêtres pouvant appartenir au segment lignager de sa mère, à celui de son père, ou même aux deux à la fois, l'enfant d'abord conçu par un génie des bois est ainsi ramené au sein du groupe élargi des alliances lignagères.

Si les ancêtres des segments lignagers de la mère et/ou du père « vont » donc aussi « au ventre », ils ne peuvent toutefois générer la

vie, associés qu'ils sont à la maladie et à la mort. En modelant le corps du fœtus, les *nenseki* peuvent néanmoins laisser des empreintes susceptibles d'évoquer quelques caractéristiques physiologiques des êtres humains qu'ils étaient auparavant. Mais plus souvent, un mort se réincarne pour rappeler aux vivants les conditions et les causes socio-cosmiques de son décès, pour en graver le souvenir dans la mémoire de la génération suivante. Les particularités somatiques de l'ultime maladie d'un ancêtre — elle-même étant souvent le résultat d'une faute d'origine lignagère — sont ainsi transformées en marques identitaires généalogiques qui servent à repérer les premières relations essentielles des nouveau-nés. Ces ancêtres spécifiques, les *nenseki*, dominent la santé de l'enfant jusqu'à l'âge de la responsabilité sociale, puis leur influence s'efface devant celle de la collectivité ancestrale lignagère.

Chaque personne comporte deux entités spirituelles individuelles : un principe vital, l'*akaa*, et un principe « mortuaire », transformable en ancêtre, le *yooka*. Durant sa vie, l'être humain voit ses goûts et ses sentiments dominés par son *akaa*, tandis que son *yooka* sommeille. Au terme de la vie, les deux spiritualités s'évadent du corps. Le travail rituel des funérailles prépare alors le *yooka* à représenter l'autorité juridique de la société, et l'*akaa* à revenir sur terre en se réincarnant, sous forme de *nenseki*, dans la nouvelle génération de vivants, mais sous la direction de son complément « mortuaire », le *yooka*.

Bien que le groupe social soit matrilineaire, qu'il soit désigné par le terme de « ventre » et qu'il ait des ancêtres féminins, son orientation, tout comme celle de l'*obia*, est à dominante masculine. Les ancêtres qui ont fui les milices et fondé l'ordre social sont surtout pensés comme étant des hommes. Tout *obia* important, tout ce qui relève des ancêtres et de leurs lois, c'est-à-dire tout ce qui constitue les valeurs cardinales de cette société est idéologiquement et pratiquement associé aux hommes. Le principe féminin est circonscrit, marginal. Les femmes ne participent aux conseils ou à l'*obia* qu'à titre secondaire, en tant que personnes neutres : de préférence après la ménopause, quand les indices de leur féminité ont disparu et que l'âge commence à leur conférer leur qualité d'ancêtres.

La conception ndjuka de l'univers se joue donc sur deux plans. Intervient d'abord le fond cosmique de l'ensemble « forêt-fleuve » où l'action humaine, inconsciente, dérange et provoque les esprits qui

réagissent en provoquant naissances, maladies et mort. À ce niveau, l'humanité est passive et le jeu des forces incontrôlable. Les seules conjonctions créatrices (de vie) concernent les femmes, elles-mêmes passives, mais à partir desquelles s'épanouissent les *paansu*. Le second plan est celui où la société se réalise par l'ordre de ses valeurs fondamentales. La situation est inversée. Ce sont maintenant les hommes qui, en réalisant les secrets de l'*obia* légués par les ancêtres, interviennent sur les maladies et luttent pour préserver la vie. Pour ce faire, ils utilisent justement les essences, les forces et les esprits des bois qui sont concentrés dans les plantes et qui se combinent pour faire jaillir une nouvelle entité — à vocation thérapeutique. Les *obia* que créent les hommes ressemblent aussi aux conceptions physiologiques, car c'est d'une combinaison d'essences qu'émerge ce pouvoir nouveau qui, bien que remède, est personnalisé au point d'être censé apprécier l'échange et doit être reconnu par un paiement rituel. Ce sont des « conceptions » qui viennent de la conjonction de principes masculins avec la forêt. Tout ce qui recèle une essence féminine — les fluides génitaux notamment — est autant que possible écarté de l'*obia*. Comme la conception de l'être humain, la conception de l'*obia* occulte la sexualité : la relation sexuelle est même antithétique de l'*obia*.

L'*obia* prend en charge le problème de la maladie dans son ensemble. Avec ses remèdes contre les affections somatiques, il intervient sur le corps humain. Avec ses techniques divinatoires, il ausculte les relations troublées (esprits de la nature dérangés, ancêtres vexés par le comportement de leurs descendants, sorcellerie) et pratique les rites réparateurs pour l'ensemble du corps social au niveau pertinent — *paansu*, *wan mama pikin*, ou *bee*. Il prend même en charge l'esprit qui, calmé, remonte du ventre, où il semait une maladie, pour « crier dans la tête », en transe. Les procédures de l'*obia* permettent de domestiquer l'esprit de possession, qui devient alors lui-même un *obia*. L'esprit apprivoisé entre désormais dans le « sang » (transmetteur généalogique) du matrilineage ; comme les morts, il va pouvoir s'y réincarner et venir animer par la même occasion une relation particulière entre ses deux médiums humains — celui qui fut et celui qui vit.

Et si l'*obia* échoue ?

Les matrilignages impliqués par la parenté bi-latérale et les alliances du mort assument l'autre pôle de la métamorphose humaine : les rites funéraires qui assurent le retour du principe d'ancestralité. L'action et l'orientation basculent : il n'y a plus que le fantôme et les fossoyeurs. Tout *obia* est écarté, arraché au cou du trépassé ou défendu au conjoint en deuil. Le rapport à la forêt n'est plus que mortuaire. De l'esprit géniteur, il n'est plus question ; le corps conçu dans une conjonction avec la nature sauvage sera rendu à la forêt ; le seul lieu de nature pertinent est le cimetière. Toute la gestuelle rituelle de l'*obia* s'est maintenant fondue dans les actes des rites funéraires.

Placé sous l'unique domination du mort, le conjoint en deuil perd l'accès à tout *obia* et même à l'esprit dont il est médium, pour ne le retrouver qu'en fin de secondes funérailles : renaissant à la vie, il est alors remis en contact avec les essences de la forêt par un bain spécial, contenant la totalité des plantes thérapeutiques.

Une identité thérapeutique marronne

Peut-on dire qu'à travers leur système de santé les Ndjuka réalisent consciemment une perspective identitaire ?

En fait, le terrain de la thérapie est actuellement le seul lieu d'une affirmation élaborée de l'identité collective noire marronne, celle des *Busi Nengee* (« Noirs de la Forêt ») en tant qu'ensemble culturel. Souvent en conflit sur le terrain politique⁽¹⁾, les six ethnies marronnes — Saramaka, Ndjuka, Aluku, Paramaka, Kwinti et Matawai — se trouvent en effet rassemblées, sous cette appellation, en

(1) Bien que fortement conceptualisée, l'identité culturelle noire marronne ne s'est accompagnée d'une véritable cohésion politique que durant quelques mois, en 1986, en réponse aux menaces, aux assassinats et aux massacres perpétrés par la dictature militaire de Desi Bouterse. Quoiqu'étant en sécurité derrière les frontières de la Guyane, les Aluku se sont alors très largement ralliés à la cause des Marrons surinamiens. Mais ce mouvement pan-marron a été de courte durée : les années suivantes ont au contraire été marquées par le durcissement des divisions ethniques. En Guyane, la concurrence économique de tant de Marrons cherchant refuge, la détermination du petit groupe aluku à garder les privilèges de pouvoir que lui confère la nationalité française face aux milliers de réfugiés ndjuka et paramaka : telles sont les raisons qui aiguïssent les hostilités inter-ethniques et rétrécissent les identités tribales (cf. K. Bilby, 1990).

une catégorie qui s'oppose à la culture occidentale (*bakaa*) sous toutes ses formes. Alors qu'autrefois le terme de *Bakaa* ne désignait que les colons blancs, il s'applique désormais aux Créoles qui ont assimilé pour partie la culture occidentale, introduisant un clivage dans l'ensemble culturel afro-surinamien ; il s'applique également aux populations habitant les régions côtières et participant à l'économie et aux institutions associées aux *Bakaa*, à l'exclusion, toutefois, des ethnies amérindiennes.

Depuis les années 1950, la médecine occidentale touche les Marrons non seulement sur la côte, zone de contact, mais jusque dans l'intérieur des terres⁽¹⁾ : elle se trouve ainsi expérimentée par l'ensemble de la société et intégrée à son vécu quotidien. Étant donné la grande importance que les Marrons accordent à la maladie et aux questions d'étiologie et de thérapie, la manière très différente dont la médecine occidentale les prend en charge n'a pas manqué de susciter des réflexions visant à lui assigner une place.

Si elle n'est pas neuve, la confrontation entre Marrons et *Bakaa* autour des problèmes de maladie est en plein renouvellement. Au temps de l'esclavage, comme le montre R. Price (1964) à propos de la magie et de la pêche à la Martinique, quand les ancêtres africains et les maîtres *bakaa* ont pratiqué, d'entrée de jeu, l'échange médical, les notions thérapeutiques occidentales et africaines étaient moins éloignées les unes des autres qu'elles ne le sont aujourd'hui. La relation de praticien à client était alors en faveur du thérapeute esclave. L'utilisation par les Blancs et les thérapeutes africains des termes *obia* et *obiaman* était encore courant à la fin du XVIII^e siècle.

Après deux siècles de coupure avec la médecine occidentale, les Marrons se trouvent donc à nouveau en situation d'échange thérapeutique avec des *Bakaa*, Créoles compris ; mais les rôles de client et de praticien, à quelques exceptions près, sont inversés. Alors que les Ndjuka forment une société qui pourrait présumer — elle le fait par moments — qu'universelle est sa vision cosmique des relations entre les humains et les esprits déterminant naissance, maladie et mort, ils affrontent, à travers leur expérience actuelle de la médecine occidentale, une différence philosophique profonde, une démarche thérapeutique nouvelle, qu'ils enregistrent et intègrent à l'opposition fondamentale et ancienne entre *Bakaa* et *Nengee* (« Nègres »),

(1) On trouvera un résumé des relations entre les Ndjuka et la médecine occidentale, in Vernon, 1987, chapitre 1.

mais en reformulant la distinction en termes de *Bakaa / Bust Nengee* (« Nègres de la forêt »), les anciens *Nengee* des plantations étant maintenant passés du côté des *Bakaa*.

Il est significatif, alors, que nombre des Noirs marrons en situation de contact avec les *Bakaa*, en tant que malades soignés par eux, respectent ces différences en les faisant se refléter au niveau de la langue. On adopte un parler particulier, connu en Guyane sous le nom de *taki-taki*, qui n'est le dialecte de personne et peut se définir comme un pidgin marron tiré du créole (*sranan*) parlé à Paramaribo. Ce parler est censé être plus proche de la nature profonde des Blancs que ne le seraient les dialectes ndjuka ou l'aluku. Dupes de l'apprentissage qu'on leur impose, les praticiens de Saint-Laurent essaient de communiquer par l'intermédiaire de ce langage mal contrôlé de part et d'autre, ce qui induit des méprises fréquentes et parfois graves.

De la réalisation de ces nouvelles différences naît aussi une terminologie spéciale que les Ndjuka utilisent pour parler de leurs thérapies — mais uniquement dans leur rapport à la société occidentale. Ces termes affirment justement une identité qui insiste sur le milieu de la « forêt » (*busi*) comme aspect distinctif :

— *busi dataa* (« médecin des bois ») : tradi-praticien — connu par eux comme *obtaman* ;

— *busi deesi* (« médecine de bois »), par ailleurs signalée par le terme *obta*. Le mot *deesi* ⁽¹⁾ est le terme générique pour tout médicament, y compris ceux des occidentaux et des autres ethnies. En y ajoutant le mot *busi*, on fait référence non seulement aux sociétés de la forêt, mais aussi à la pharmacopée des bois. Toute plante utilisée en médecine — même celles cultivées autour des cases — est désignée comme *busi uwii* (« feuille de forêt »), mais on valorise celles des abattis et des « grands bois » qui sont censées avoir une plus grande pureté. Le terme le plus couramment utilisé à l'intérieur de la société pour désigner ces plantes est toutefois celui de *guun uwii* (« plantes vertes »), qui implique une pratique inscrite dans la catégorie *obia* ;

— *busi sani* (« choses de la forêt ») : ainsi sont désignées des causes socio-cosmiques qui, significativement, sont classées comme émanant de l'univers naturel et sauvage, bien qu'une partie des causes

(1) Le mot *deesi*, qui vient de l'anglais *dress* (« panser »), remonte au temps où, sur les plantations, le thérapeute esclave était appelé *Dresi Negro*, parce qu'il avait le plus souvent pour tâche de panser les plaies infligées par le fouet. (cf. Stedman [1790], in Price éd., 1988 : 363 ; van Lier, 1971 : 169).

occultes surgisse en fait du milieu social — comme dans les cas de mésentente, d'hostilité interpersonnelle et de délit au regard des lois des ancêtres. Alors que certains de ces problèmes sont probablement universels et considérés tels, la catégorie « choses de la forêt » vient établir un écran protecteur qui sépare ce que les Ndjuka veulent bien livrer à l'extérieur — à la médecine occidentale et à ses praticiens notamment — de ce qu'ils entendent garder pour eux, à savoir les diagnostics touchant les problèmes internes à leur société, qu'eux seuls peuvent assumer.

Ainsi, le terme de *busi* dénote la spécificité culturelle noire marronne et évoque, comme marque identitaire collective plus globalisante que ne le sont les valeurs fondatrices des tribus, la toile de fond cosmique qu'est l'ensemble « forêt-fleuve », pré-existant aux villages ancestraux et à l'*obia*. C'est dans cette dimension cosmique particulière, où la « terre-mère » se manifeste par ses bois et ses eaux, que ces sociétés ont conscience d'être insérées et de se reproduire ; c'est d'elle que les Marrons se sentent dépendre, d'elle aussi, inversement, qu'ils savent pouvoir tirer, mieux que les Occidentaux, une capacité à prendre en charge avec leurs thérapies — pour eux-mêmes et peut-être un jour pour d'autres — les relations extraordinaires qui déterminent la vie et la mort.

Bibliographie

- BILBY K. M. (1990). — *The remaking of the Aluku : Culture, Politics, and Maroon Ethnicity in French South America*. Thèse de doctorat, Baltimore (Maryland), Johns Hopkins University.
- BENOÎT C. (1989). — *Les Frontières du corps : perception du corps à la Guadeloupe à travers les représentations et pratiques liées à la maladie, l'espace habité (case et jardin de case) et l'exercice des thérapies traditionnelles*. Thèse de doctorat, Paris, E.H.E.S.S..
- BOUGEROL C. (1983). — *La médecine populaire à la Guadeloupe*. Paris, Karthala.
- BUSCHKENS W.F. (1974). — *The Family System of the Paramaribo Creoles*. Martinus Nijhoff.

- TARDO-DINO F. (1985). — *Le Collier de Servitude*. Paris, Editions Caribéennes.
- DOBBINS J. D. (1986). — *The Jombee Dance of Montserrat : a study of trance ritual in the West Indies*. Columbus (Ohio State), University Press.
- FARMER P. (1988). — « Bad Blood, Spoiled Milk : Bodily Fluids as Moral Barometers in Rural Haiti ». *American Ethnologist*, 15 (1) : 62—83
- GONZALES N. S. (de) (1963). — « Patterns of Diet, Health and Sickness in a Black Carib Community ». *Tropical and Geographical Medecine*, 15, 1963 : 422-431.
- GRELAND P., MORETTI C., JACQUEMIN H. (1987). — *Pharmacopées traditionnelles en Guyane. Créoles, Palikur, Wayâpi*. Paris, Editions de l'ORSTOM.
- HOOGBERGEN W. (1985). — *De Boni-oorlogen 1757-1860, Marronage en guerilla in Oost-Suriname*. Thèse de doctorat, série : « Bronnen voor de Studie van Bosneger-samenlevingen », Utrecht, Stichting Nieuwe West Indies Gids.
- KLOOS P. (1970). — « Search for Health among the Maroni River Caribs ». *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde*, deel 126, 1970 : 115-141.
- LOYOLA M. A. (1983). — *L'esprit et le corps. Des thérapeutiques populaires dans la banlieue de Rio*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- MÉTRAUX A. (1953). — « Médecine et vodou en Haïti ». *Acta Trop.* X, I, 1953 : 28-61.
- MISCHEL F. (1959). — « Faith Healing and Medical Practice in the Southern Caribbean ». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 15, 1959 : 407-417.
- PEETERS A. (1979). — « La pocaution cé maman félicité : alimentation et santé aux Antilles et dans la médecine des XVIIe et XVIIIe siècles ». *Communications*, n° 31, 1979 : 130-143.
- PRICE R. (1964). — « Magie et pêche à la Martinique ». *L'homme*, mai-août 1964 : 84-113.
- PRICE R. (1976). — *The Guiana Maroons. A historical and bibliographical introduction*. Baltimore Johns Hopkins University Press.
- PRICE R. (1990). — *Alabi's World*. Baltimore (Maryland), John Hopkins University Press.
- PRICE R. (1979). — « Kwasi-mukamba's Gambit ». *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* n° 135 : 151-169.
- PRICE R. et S. (1980). — *Afro-American Arts od Suriname Rain Forest*. Los Angeles, Museum of Cultural History, Univ. of California.
- REVERT E. [1951], (1977). — *La magie antillaise*. Paris, Annuaire International des Français d'Outre-Mer.
- RUBEL A. J. (1982). — « The Epidemiology of a Folk Illness: *susto* in Hispanic America ». *Transcultural Psychiatric Research Review* vol. 19, 1982 : 268-283.
- STAIANO K.V. (1986). — *Interpreting Signs of Illness. A case study in medical semiotics*. New York, Mouton de Gruyter.
- STEDMAN J. B. [1797] (1988). — Narrative of Five Years Expedition against the Revolted Negroes of Surinam. R. et S. Price eds, Baltimore, John Hopkins University Press.

- TAVERNE B. (1989). — « Quelques observations à propos de la médecine créole haitienne en Guyane Française ». *Écologie Humaine*, vol. VII n° 1, 1989 : 7-19.
- THODEN VAN VELZEN H.U.E. (1966). — « Het geloof in wraakgeesten : bindmiddel en splijtzwam van de Djuka matri-lineage ». *Nieuwe West-Indische Gids*, 45, 1966 : 45-51.
- VAN LIER R.A.J. (1971). — *Frontier Society, a social analysis of the history of Surinam*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- VÉRIN P. (1963). — *La Pointe Caraïbe*. Thèse présentée à l'Université de Yale, miméo 1963.
- VERNON D. (1987). — *Payer n'est pas mourir : le sens des prestations dans une médecine traditionnelle*. Mémoire de D.E.A., Paris, E.H.E.S.S.
- VERNON D. (1990). — « Some Prominent Features of Ndjuka Maroon Medecine ». *Nieuwe West Indische Gids*, April 1990 : 209-220.
- VOORHOEVE J. & LICHTFELD U. M. (1975). — *Creole Drum : an anthology of Creole literature in Surinam*. New Haven, Yale University Press.
- WONG W. (1976). — « Some Folk Medecinal Plants from Trinidad ». *Economic Botany*, 30, April-June 1976 : 103-142.
- WOODING C.J. (19??) » The Winti Cult in the Para District ». *Caribbean Studies*, vol. 12, n° 1 : 51-78.



Étiologie de la maladie dans une société lignagère : les Goin du Burkina Faso

par Michèle DACHER
Ethnologue à l'Éhess

Les catégories étiologiques élaborées par la pensée goin pour « expliquer » l'origine des maladies apparaissent proches, en traduction française, de celles utilisées par les autres populations de la région telles que les Senufo, les Wynie, les Mossi, les Bisa...⁽¹⁾. Cependant, les notions de *kartiηo* (sorcier), *jufoiηo* (double ancestral), *binηcuηba* (ancêtres) ou *jinnaba* (génies) ne recouvrent pas automatiquement les mêmes représentations ni les mêmes fonctions que chez les voisins.

Nous allons passer en revue les catégories étiologiques goin en essayant de mettre en relief ce qu'elles nous révèlent sur cette société.

Cette démarche méthodologique trouve sa justification dans le fait que les représentations de la maladie participent de l'ensemble des représentations sociales et obéissent à la même logique symbolique. Plus précisément, Marc Augé a montré que l'on pouvait rendre compte de ce caractère social par rapport à trois logiques et à deux modèles (Augé et Herzlich, 1984, p. 12) :

— la logique des différences, dont les travaux de Françoise Héritier attestent l'universalité, utilise des oppositions ou des exclusions situées dans des registres tels que la température (le chaud et le froid, souvent associé au couple sec-humide), les couleurs (blanc-rouge-noir), les goûts (amer-doux), etc. ;

— la logique des références ou étiologie sociale ;

— la « chronologique » ou logique de l'événement qui conditionne le choix que fera le devin de telle étiologie plutôt que de telle autre. Son diagnostic tiendra compte de l'histoire du patient, de la dynamique sociale dans laquelle il est inséré et du contexte d'ensemble où l'évé-

(1) Populations étudiées respectivement par A. Sindzingre, J.-P. Jacob, D. Bonnet, et M. Cartry (voir bibliographie).

nement « maladie » s'est produit. Ce système d'interprétation *a posteriori*, par opposition à une causalité *a priori*, est seul en mesure de prendre en compte l'ensemble des dimensions sociologiques de la maladie.

Cela ne signifie nullement un fonctionnalisme étroit et nous ne prétendons ni que chaque catégorie étiologique assure une fonction précise ni qu'elle renvoie à un élément particulier de la structure sociale. Nous pensons simplement que l'étude de l'étiologie sociale à travers un corpus d'interprétation *a posteriori* de la maladie apporte un éclairage intéressant sur les choix d'une société à un moment donné de son histoire.

*
* *

Les Goin auraient quitté le nord du Ghana par petits groupes successifs, atteignant le sud-ouest de l'actuel Burkina Faso au cours du XVIII^e siècle. À la fin du XIX^e siècle, les conquêtes de Samory Toure déclenchèrent des mouvements de fuite dans toutes les populations de la région. Pendant la première moitié du XX^e siècle, les contraintes coloniales provoquèrent des déplacements individuels vers la Côte-d'Ivoire. Ce mouvement se transforma peu à peu en migrations de travail saisonnières, temporaires, ou parfois définitives. Actuellement la population goin compte 60 000 personnes au Burkina Faso et un nombre inconnu en Côte-d'Ivoire.

Les Goin sont des agriculteurs qui produisent mils et sorgho, maïs, arachide et, secondairement, riz, igname... Leur système politique était traditionnellement acéphale et l'organisation sociale plus lignagère que villageoise. Chaque village possédait un lieu sacré où un culte était en principe célébré par l'aîné des descendants agnatiques du fondateur. Cependant le quartier, qui disposait d'une large autonomie, constituait également, dans certains villages, un cadre essentiel de la vie rituelle. L'administration coloniale, puis nationale, a renforcé la centralisation villageoise, notamment en créant des chefs de village.

Le régime juridique est matrilineaire dysharmonique : on appartient au clan de sa mère, on hérite les biens meubles et l'argent dans son matrilineage, mais on vit et on travaille avec son père. Le matrilineage est une unité économique et religieuse : l'aîné (ou les aînés) gère la part collective des biens de ses membres, principalement les compensations matrimoniales, et il procède au culte ances-

tral pour le bénéfice de la communauté. Il n'existe aucun groupe patrilinéaire constitué mais on reconnaît au père une influence primordiale sur ses enfants, particulièrement sur ses fils. Par le père se transmettent les droits d'accès à la terre, les savoirs technico-religieux et l'ensemble des magies (protection, chasse, etc.). À l'exception d'un mariage préférentiel asymétrique, les systèmes d'alliance et de parenté sont de type *crow*. La compensation matrimoniale est, avec celle des voisins Turka, la plus élevée du Burkina Faso, situation qui entraîne de nombreuses conséquences socio-économiques, telles que les migrations temporaires des jeunes ruraux vers la Côte-d'Ivoire et l'exploitation conjugale du travail féminin.

La religion, en zone rurale, célèbre d'une part le culte aux ancêtres, d'autre part les cultes agraires, telluriques et villageois. Par ailleurs elle fait une large place aux diverses forces que l'on peut capter au moyen d'objets que nous appelons « fétiches » et dont une part importante est consacrée à la lutte contre les sorciers.

*
* *

Les catégories étiologiques ne sont pas énumérées par les informateurs mais synthétisées par l'ethnologue à l'issue d'une réflexion sur la causalité de la maladie dont nous empruntons la démarche et le vocabulaire à un article de N. Sindzingre et A. Zempléni (1981) :

« Si l'on rassemble tous les cas de figure, le diagnostic de la maladie comporte au plus quatre opérations : la reconnaissance de l'état de maladie et son éventuelle nomination : de quelle maladie s'agit-il ? La perception ou seulement la représentation de sa cause instrumentale : *comment* est-elle survenue ? L'identification de l'agent qui en est responsable : *qui* ou *quoi* l'a produite ? La reconstitution de son origine : *pourquoi* est-elle survenue en ce moment et chez cet individu ? Dans notre terminologie, la cause est donc le *moyen* ou le *mécanisme* — empirique ou non — de l'engendrement de la maladie, l'agent est ce qui détient la *force efficace* qui l'a produite, l'origine est la conjoncture ou l'événement dont la constatation ou la reconstitution rendent intelligible l'irruption de la maladie dans la vie des individus » (p. 280. Souligné par les auteurs).

Pour l'essentiel, l'étude a été menée en 1987 dans une agglomération rurale que nous connaissons bien pour y avoir réalisé plusieurs enquêtes depuis 1982. Le village est pourvu, depuis peu, d'un

Poste de Santé Primaire (c'est-à-dire qu'il est dépourvu de dispensaire). Les religions importées n'y ont pas laissé de traces profondes malgré l'abondance des migrations saisonnières dans les contrées islamisées et/ou christianisées.

Les catégories étiologiques ont été dégagées à partir de cent récits de maladies vécues auxquels se sont ajoutés les informations des thérapeutes traditionnels sur leurs pratiques ainsi que les commentaires de toutes sortes émis par les uns ou les autres sur la « maladie en général ». L'étiologie de la maladie est rarement déductible de la symptomatologie, elle est révélée par un spécialiste : devin (*stiyoro*) ou « féticheur » (*tinητιερο*), tous deux capables de voir le monde de l'invisible. C'est pourquoi nous avons étudié les catégories étiologiques à partir des récits de maladies vécues, seuls susceptibles de fournir des indications sur l'ensemble des logiques sociales à l'oeuvre. Nous n'avons utilisé les autres types d'information qu'à titre de complément. Par exemple, une catégorie a été abondamment citée dans le discours sur la « maladie en général » alors qu'elle est absente dans les récits de maladies vécues : il s'agit de la force dangereuse émanant du cadavre d'un homme ou de certains animaux décédés de mort violente.

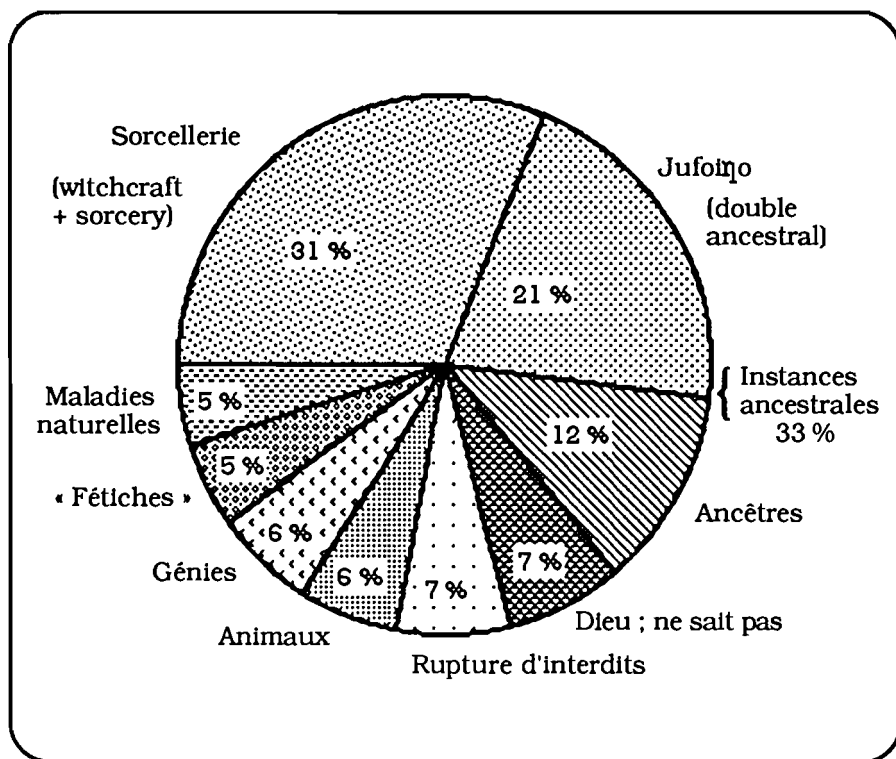
*
* *

Les résultats de l'enquête sont représentés sur le graphique de la page suivante. La quantification à laquelle nous nous sommes livrée n'a aucune prétention statistique et nous sommes tout à fait consciente de son caractère aléatoire. Néanmoins, telle qu'elle est, nous pensons qu'elle constitue un instantané riche d'informations sur les choix de la société goin. Ainsi on peut remarquer immédiatement la répartition des différentes catégories : un tiers des maladies est attribué aux sorciers, un tiers aux instances ancestrales (double ancestral + ancêtres), un tiers aux sept autres « causes ».

Nous allons tenter de montrer les raisons d'une telle répartition en examinant de plus près le sens et la fonction de ces catégories. Nous les aborderons par ordre décroissant d'importance, en regroupant toutefois à la fin celles qui apportent le moins d'informations dans la perspective adoptée, et en laissant même de côté celles qui n'en donnent pratiquement pas — telles les maladies naturelles ou les maladies attribuées à Dieu.

CATÉGORIES ÉTIOLOGIQUES GOIN

Fréquences observées
sur un corpus de 100 maladies



N.B. Les Goin utilisent dix catégories étiologiques :

aux neuf indiquées sur le graphique s'ajoute la catégorie *hanliɛŋgu* (« force issue d'un cadavre ») qui apparaît trop rarement pour figurer dans un corpus limité à 100 maladies.

La sorcellerie

Nous avons regroupé sous cet unique terme la sorcellerie anthropophagique (*witchcraft*) et la sorcellerie instrumentale (*sorcery*) parce que le Goin les désigne d'un seul mot : *karangu*. Les théories locales en la matière apparaissent ardues à cerner, contradictoires, secrètes. On ne peut, dit-on, connaître la sorcellerie que si l'on est soi-même sorcier, aussi est-il très difficile d'en parler. Lorsqu'une maladie grave ou un décès surviennent, les proches consultent un devin pour apprendre les causes du malheur. La consultation se déroule sans témoin et le consultant n'est pas tenu de divulguer ce qui lui a été révélé. Si le devin dénonce l'action d'un sorcier, il ne le nomme jamais. Lorsque la victime est un enfant, le devin désigne le lignage d'appartenance, parfois le sexe du sorcier, donnant ainsi forme à des soupçons que le consultant, père ou mère, garde pour lui. On ne parle ouvertement de sorcellerie que lors des rites funéraires dont une part importante est justement consacrée à apurer les comptes d'anthropophagie occulte : un mort ne peut devenir ancêtre que s'il a avoué la totalité de ses crimes⁽¹⁾. Le monde des ancêtres est ainsi le seul dont la sorcellerie soit radicalement exclue, par opposition à celui des vivants où le soupçon est omniprésent.

Comment devient-on sorcier ?

En pays goin la sorcellerie n'est jamais héréditaire mais toujours acquise, soit volontairement, soit par imprudence. Le scénario imaginaire est le suivant : on se plaint d'un malheur (stérilité, misère, échecs divers...) ; une personne, généralement âgée, offre son aide, apparemment par pure bonté d'âme, puis une fois le mal réparé, elle demande une poule noire en remerciement. Cette métaphore signifie que le bénéficiaire s'est mis en dette d'une vie humaine, le service rendu l'ayant du même coup transformé en sorcier et introduit dans une association où chaque membre doit fournir à tour de rôle une victime pour le repas communautaire⁽²⁾.

- (1) Aujourd'hui, le mort se confesse par l'intermédiaire du devin, consulté à huis clos par des parents maternels puis paternels. Autrefois, on promenait le cadavre ou son substitut sur un brancard porté par quatre hommes. On l'interrogeait publiquement sur les raisons de sa mort et il répondait au moyen de mouvements codés qu'il imprimait aux porteurs.
- (2) Il est bien évident que l'acte de dévoration ne s'adresse pas au corps mais à un des constituants spirituels de la personne, le *yalle*.

Par ailleurs des parents sorciers peuvent initier leurs enfants à leur savoir.

La sorcellerie instrumentale se distingue de la dévoration occulte en ce qu'elle n'est généralement pas mortelle pour la victime. Il s'agit, au moyen d'un objet magique, de handicaper un rival ou un ennemi dans un domaine partiel ou dans des circonstances passagères : par exemple lors d'une compétition de culture, pour l'amour d'une femme, pour que l'épouse d'un autre, son champ, son bétail, sa volaille... soient temporairement stériles, etc. On peut également utiliser un objet de ce genre, non pour nuire directement à autrui mais pour se protéger ou pour obtenir des succès que le mérite personnel, les lois sociales ou le hasard ne permettraient pas d'atteindre à coup sûr.

Est-on sorcier par le simple fait d'avoir utilisé efficacement d'un de ces artifices ? La réponse n'est pas nette et des nuances doivent être apportées en fonction du mode d'acquisition de l'objet : s'il a été acheté à un étranger d'une culture suffisamment éloignée de celle des Goin⁽¹⁾, sa manipulation ne relèvera pas tout à fait de la sorcellerie et l'objet s'apparentera davantage à d'autres catégories telles que les « fétiches » (*tinɣni*), les amulettes (*nikuoyahni*) etc. ; si, en revanche, l'utilisateur se l'est procuré chez un Goin, à l'issue d'une tractation secrète et non par achat sur un marché public, par héritage ou par don d'un génie dûment homologué comme tel par un devin..., si, de plus, le mal causé ou les avantages acquis grâce à lui sont considérables, alors, indubitablement, son propriétaire entre dans la catégorie des *kartaɣba*, (« sorciers »), et il devra payer son pouvoir en vies humaines.

Qui peut-on atteindre par sorcellerie ?

La sorcellerie instrumentale peut s'attaquer à n'importe qui, aux risques et périls de l'agresseur s'il rencontre plus fort que lui. La sorcellerie anthropophagique ne s'exerce efficacement que contre les enfants réels du sorcier et de la sorcière⁽²⁾, cette affirmation étant le seul point sur lequel tout le monde s'accorde. En outre, la plupart des informateurs pensent que des parents très proches et co-résidents du

(1) Turka : non. Senufo ou Jula : oui.

(2) Quand nous parlons du père, il s'agit de la définition goin du père qui est toujours le *pater*, mais pas forcément le géniteur. Le *pater* ou père social goin est sans exception le mari de la mère, c'est-à-dire celui qui a payé ou celui au bénéfice de qui a été payée la compensation matrimoniale de celle-ci.

père pourraient surprendre des secrets magico - religieux leur donnant pouvoir sur la vie des enfants : par exemple, l'identité de leur « double ancestral », c'est-à-dire celle qu'il avait dans sa vie humaine antérieure, ou les formules secrètes prononcées par le père au cours des rites de protection de sa descendance, la composition de ses « fétiches » protecteurs, etc. Enfin, n'importe qui pourrait tuer un enfant à partir du moment où le père ou la mère y consentent : cette manoeuvre, à charge de revanche, constitue pour les parents sorciers un échange différé destiné à pallier le manque de progéniture lorsque leur tour de fournir une victime arrive.

Ainsi la contradiction s'éclaire : seuls le père et la mère ont pouvoir de vie et de mort sur leurs enfants grâce à la possession d'un ensemble de secrets ; mais d'une part, ces secrets peuvent être découverts et, d'autre part, les parents peuvent échanger les victimes entre eux. Notons que, contrairement à de nombreuses sociétés lignagères, la sorcellerie anthropophagique n'est pas l'apanage du lignage.

Nous venons de parler des décès attribués à la sorcellerie comme s'ils ne concernaient que les enfants. Est-ce à dire qu'eux seuls peuvent être tués de cette façon ? Non, mais ce sont les seules victimes innocentes. On admet en effet qu'à partir de la maîtrise de la parole, un enfant ne peut être mis à mort par un sorcier que s'il est déjà initié lui-même à cette technique. Toute personne qui décède avant la vieillesse est ainsi suspectée d'avoir perdu un combat en sorcellerie, ou d'avoir failli à l'obligation d'apporter une victime lorsque c'était son tour, ou encore de s'être placée volontairement dans cette situation afin de mettre fin à ses jours.

L'identité du sorcier (ou de son groupe familial) nous est connue dans 18 cas sur les 31 que comprend notre corpus :

* dans trois cas le malade (qui décéda)⁽¹⁾ et le sorcier ne font qu'un. Il s'agit respectivement d'une vieille femme privée de sa victime au dernier moment, d'une jeune femme qui se serait suicidée de cette manière et d'un vieillard qui avait donné (par sorcellerie) le ver de Guinée à toute sa famille et qui serait mort après avoir été mis en accusation successivement par deux fétiches spécialisés dans la détection des sorciers⁽¹⁾.

(1) Il n'y a pas de maladie spécifique de sorcier. On peut seulement noter qu'un décès brutal après une courte maladie ou une absence de maladie apparaît plus caractéristique des maladies liées à la sorcellerie.

* Dans deux autres cas le (ou les) sorcier(s) sont des parents proches : le grand-père paternel d'un jeune enfant anémique, vieillard très âgé et par ailleurs féticheur redouté ; la mère et l'oncle utérin d'une femme d'une cinquantaine d'années en conflit avec elle pour la possession d'un troupeau de moutons. Le fait que les deux parents soient morts, peu de temps après cette femme, confirme aux yeux de tous qu'il s'agit bien d'un combat en sorcellerie.

* Dans les treize autres cas l'accusation de sorcellerie s'exerce au sein des relations d'alliance, l'expression étant prise au sens large :

- premier mari d'une femme enfuie chez un autre (1 cas) ;
- premier fiancé d'une femme mariée avec un autre (1 cas), les maladies ayant atteint non seulement la femme, mais son mari et leurs enfants ;
- co-épouse d'une femme (4 cas) ;
- parents d'une co-épouse (1 cas) ;
- décès de deux bébés tués, d'après la mère, par des sorciers appartenant à la famille du père ;
- décès de deux autres bébés tués, d'après le père, par des sorciers appartenant à la famille de la mère.

Cette proportion élevée de soupçons de sorcellerie à l'intérieur des relations d'alliance traduit fidèlement les tensions qui accompagnent ces rapports dans la réalité. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, la compensation matrimoniale est très élevée : jusqu'à 400 000 voire 500 000 francs CFA en 1986, c'est-à-dire une somme couvrant les revenus de plus de dix ans de travail d'un jeune agriculteur non migrant. Aussi ceux-ci dépendent-ils de leur père, puis de leur oncle maternel pour leurs deux premiers mariages. Lorsque leur épouse arrive au foyer conjugal, ils lui font payer très cher ces longues années de soumission et de privations : la femme goin travaille énormément, car, bien qu'elle cultive trois jours sur cinq les champs de son mari, elle assume une proportion importante de sa nourriture et de celle de ses enfants. Son mari s'approprie une part de son surproduit, ce qui le met en mesure de se marier sans l'aide de sa famille à partir de la troisième épouse. Les femmes ont conscience de cette situation, aussi les rapports conjugaux connaissent-ils les tensions propres aux relations d'exploitation.

(1) Nous avons choisi de classer ce cas dans la catégorie des « sorciers » et non dans celle des « fétiches », car cette dernière n'est ici qu'une conséquence de la première.

La sorcellerie traduit les conflits existant dans le groupe résidentiel. La prépondérance que lui accorde la société goïn (31% des cas) montre que celle-ci choisit d'interpréter ses tensions en termes de dynamique sociale horizontale plutôt que dans une perspective historique. La sorcellerie ne s'exerce pas dans le groupe lignager, mais d'abord au sein des relations d'alliance, ensuite dans celles d'engendrement, ces deux ensembles étant hétérogènes : si le premier constitue le lieu des tensions structurelles maximales de la société goïn, le second, où seuls les bébés sont concernés, est en relation avec les représentations de la conception. Nous les résumerons ainsi : parce qu'ils ont engendré l'enfant, les parents — surtout le père — sont maîtres de ses composantes spirituelles, c'est-à-dire de sa vie.

En ce qui concerne le père, l'engendrement peut n'être que symbolique, car, dans cette société matrilineaire, seul le mari de la mère est reconnu comme *pater*, qu'il soit ou non le géniteur de ses enfants. La paternité goïn est fondée sur la symbolique de l'alliance et non sur la reproduction biologique, ce qui lui confère une redoutable puissance. L'amour, la vénération pour le père, mais aussi la peur que les fils éprouvent à son endroit, contribuent à rendre impossible un conflit ouvert avec lui. Or, les occasions de tension ne manquent pas, puisque le fils travaille avec et pour son père, qu'il dépend de lui pour l'obtention d'une épouse et qu'il lui reste soumis durant toute sa vie.

Par ailleurs la sorcellerie instrumentale s'exerce à l'intérieur de la communauté résidentielle : dans la concession, dans le quartier, dans le village, à la rigueur dans l'aire matrimoniale, mais rarement plus loin. Elle traduit des tensions dues aux rivalités et se pratique donc plutôt au sein de la même classe d'âge ou dans des classes voisines.

Notons enfin que, dans cette représentation de la sorcellerie, où les victimes sont d'abord des coupables, celle-ci ne fait plus seulement figure de mal absolu, persécutant au hasard des innocents, mais aussi de gardien rigoureux de l'ordre social appliquant la loi du talion.

Les instances ancestrales

Le *jufoiηo* ou « double ancestral »

La deuxième catégorie responsable des maladies est le *jufoiηo* (21% des cas). Une personne humaine est composée d'un corps (*kuonma*) et de deux composantes spirituelles : le *yalle* et le *jufoiηo*. Le *yalle* est une énergie vitale impersonnelle, qui se manifeste à travers trois émanations de la personne également appelées *yalle* : l'ombre, le reflet et la voix. Le *yalle* imprègne par ailleurs tous les objets avec lesquels la personne est en contact.

Le *jufoiηo*, que nous traduisons par « double ancestral », provient d'un ou d'une ancêtre qui décide de recommencer un nouveau cycle de vie terrestre et « s'incarne » dans un de ses descendants ou dans celui d'un ou d'une amie.

De nombreux sacrifices sont régulièrement adressés aux ancêtres pour leur demander la fécondité des membres du lignage. Parmi ceux-là, deux rites sont considérés comme particulièrement décisifs : il s'agit des sacrifices exécutés avec des animaux fournis par le fiancé, d'abord pour la défloration de la jeune fille, ensuite pour son mariage. Le père de la future épouse présente ces offrandes à son propre père (ou au père de son père si ce dernier est encore en vie) et à ses ancêtres maternels ainsi qu'à ceux de sa fille. Il leur demande santé, fécondité et harmonie pour le nouveau couple. Quel que soit leur géniteur, tous les enfants nés de cette femme sont considérés comme la conséquence de ces sacrifices ; leur paternité est attribuée au mari, car lui seul, par l'intermédiaire de ses animaux sacrificiels, a pu obtenir le « retour » d'un ancêtre dans le ventre de son épouse. Le corollaire de ce pouvoir accordé au *pater* est qu'il peut renvoyer dans l'autre monde les *jufoyαηba*⁽¹⁾ de ses enfants d'une simple manipulation magico-religieuse symétrique et inverse de la précédente.

Le *jufoiηo* détermine les pensées et les actes, la personnalité et le destin de l'individu. On imagine qu'avant chaque cycle de vie terrestre, l'ancêtre choisit de nouvelles conditions d'existence, différentes des précédentes. Il peut ainsi changer de sexe, de condition sociale, de personnalité. Le *jufoiηo* permet de penser la singularité individuelle à l'intérieur de la continuité lignagère ainsi que la diversité des êtres humains et de leur sort.

(1) Pluriel de *jufoiηo*.

De plus, ce double de la personne — que les Goin parlant français traduisent volontiers par « ange gardien » — est une instance ancestrale protectrice de l'individu, par opposition aux ancêtres qui veillent collectivement sur l'ensemble du lignage. Lorsqu'un de ses membres veut offrir un sacrifice à ses ancêtres, il est obligé de demander la médiation de l'aîné du groupe, tandis qu'il peut à tout moment s'adresser à son *jufoiho*, lui demander conseil et protection, se confier à lui, le remercier en versant des libations dans l'intimité de sa case. Le *jufoiho* est un double de la personne qui la sanctionne mais aussi la dirige, qui la protège et la rassure.

Les combats en sorcellerie se livrent entre *jufoyanba* pour capturer et dévorer leur *yalle* respectif, raison pour laquelle, dit-on, l'identité de l'ancêtre « réincarné » est tenue secrète : en effet ce savoir pourrait donner des informations sur les protections magiques dont le *jufoiho* disposait dans sa vie précédente et le livrer ainsi à un agresseur occulte.

Le *jufoiho* provient d'un(e) ancêtre proche (de une à quatre générations au-dessus d'ego) ou de celui (ou celle) d'un(e) ami(e) de l'un des deux géniteurs. Il ne peut pas procéder du *pater* si celui-ci n'est pas le géniteur. Dans la mesure où il ne fait pas forcément partie des ascendants de l'un de ses deux parents, le *jufoiho* d'un enfant représente non pas les morts de son matrilignage (ou de celui de son père) c'est-à-dire d'un groupe doté d'une identité sociale et d'une histoire particulières, mais la communauté des défunts, en tant que réservoir de vie an-historique. Le *jufoiho* ne figure pas le retour du même principe ancestral, mais au contraire l'irruption de l'irréductible singularité individuelle.

Les maladies données par le *jufoiho*, comme celles infligées par les ancêtres ou les génies, constituent d'abord un moyen de communication que le malade (ou l'un de ses proches) fait décoder par le devin : qui le rend malade ? pour quelle raison (information, avertissement, sanction) ? s'il s'agit d'une sanction, pour quelle faute ? quelle initiative doit être prise pour que la maladie cesse ?...

Dans notre enquête, 11 cas sur 21 se situent davantage du côté de l'information et 10 du côté de la sanction.

* La maladie a été envoyée au patient par le *jufoiho* pour lui communiquer les informations suivantes :

- une vieille dame est appelée à devenir devin ;
- deux jeunes femmes (co-épouses et mères toutes les deux) doivent

demander à leur père de leur installer l'autel personnel de fécondité *dokunjo* et commencer à lui rendre un culte ;

– dans huit cas, le *jufoio* d'un enfant exige que celui-ci porte sur lui la reproduction exacte d'un objet (bracelet, ceinture, amulette...) qu'il possédait lui-même dans sa vie précédente.

* Les sanctions concernent des négligences dans le culte que l'on doit rendre à son *jufoio* ou à celui de ses enfants (huit fois). Deux décès de bébés sont consécutifs à une faute commise par leur famille envers leur *jufoio* lors de sa vie humaine précédente (funérailles non encore célébrées).

* Parmi les 21 malades, 13 sont de très jeunes enfants : leur guérison dépend de la promptitude avec laquelle leurs parents satisferont aux désirs de leur *jufoio*. Les informateurs expliquent le désir du *jufoio* de se rattacher à sa vie antérieure au moyen d'un objet familier, comme une volonté de se renforcer devant une épreuve — que l'on imagine généralement être un combat en sorcellerie. On dit aussi que certains *jufoya*, déçus de l'accueil qui leur est fait chez les vivants, éprouvent une vive nostalgie du monde des morts. Leur refuser l'objet demandé risque donc de précipiter leur « départ », soit en les maintenant en position de faiblesse devant une agression en sorcellerie, soit en les décourageant par cette attitude peu aimable. Dans notre enquête, deux décès et de nombreuses rechutes ont été attribués à la négligence des parents qui sont alors tacitement soupçonnés de nourrir des projets sorciers vis-à-vis de leur enfant.

On voit que derrière les maladies du *jufoio* se profile à nouveau, dans un tiers des cas, la toute-puissance des parents et leur ambivalence par rapport à un désir supposé de dévoration de leur enfant. Lorsqu'il s'agit des adultes, les maladies de *jufoio* rappellent la totale dépendance des vivants par rapport aux morts, fondateurs et garants de la Loi à laquelle chacun doit se soumettre. Les réparations étiologiques exigées revêtent le même caractère individuel et presque secret que l'origine de la maladie, car, rappelons-le, l'identité du *jufoio* n'est en principe connue que du père ou de la mère d'un individu.

Les ancêtres (*birucio*)

Seuls, les ancêtres maternels font l'objet d'un culte collectif. On ne vénère pas les ancêtres paternels en tant que tels, mais il existe un culte au père défunt, célébré séparément, sur un autel distinct et distant de celui des ancêtres maternels. Ce dernier est constitué de

rangées de cailloux fixés avec de la boue au mur extérieur d'une case. Le culte est présenté par l'aîné du matrilineage au dernier mort qui le transmet à ses prédécesseurs, lesquels, de n'être pas nommés, tombent vite dans l'anonymat. Les ancêtres maternels veillent plus particulièrement sur la prospérité du groupe, sur la santé et la fécondité des personnes, des animaux et des champs. Dans l'idéologie traditionnelle, la richesse, la puissance et le bonheur s'expriment en termes d'importance numérique du lignage.

Dans notre enquête, douze maladies sur cent ont été données par les ancêtres, dont onze par les ancêtres maternels et une par le père défunt. Celle-ci constitue le signal ordinaire par lequel un des autels du père, le *tobituongu* (père-canari), réclame des sacrifices. Les onze maladies attribuées aux ancêtres maternels sanctionnent toutes des fautes commises, soit directement à leur égard, soit à l'endroit des membres vivants ou des biens du matrilineage.

Parmi les transgressions à leur encontre on trouve deux promesses de remerciements non tenues, alors que les requêtes avaient été exaucées ; quatre cas de culte régulier non rendu⁽¹⁾ ; deux manquements que l'on pourrait qualifier de négligence ou de désinvolture : un homme ne leur a pas présenté son épouse lors des rites matrimoniaux et sa fille de six ans a contracté une paralysie des jambes, un autre ne les a pas avertis qu'il se rendait à des funérailles et il en est revenu malade.

Les fautes à l'égard du lignage comprennent une affaire d'adultère et deux d'héritage détourné : les biens litigieux auraient été soustraits de la gestion collective à des fins individuelles.

Dans la société goin traditionnelle les sources de l'autorité juridique sont toujours religieuses : un chef de lignage, par exemple, ne peut pas infliger de sanction à un délinquant, il peut seulement prier les ancêtres de le punir, et chacun semble persuadé que ceux-ci ne manqueront pas de lui envoyer un malheur d'une gravité proportionnelle à celle du délit. Rappelons, par ailleurs, que le matrilineage étant le propriétaire collectif des biens mobiliers, de l'argent et des personnes (épouses, autrefois captifs et enfants), toute faute contre ses membres ou ses biens constitue une offense contre les ancêtres : elle est donc susceptible d'être châtiée par eux. Si, en revanche, on les honore correctement, ils accordent au lignage santé, fécondité et

(1) L'un des informateurs précise toutefois qu'il a transporté de lourdes charges à vélo, circonstance qui pourrait bien être également à l'origine de sa maladie.

prospérité. Ainsi, les ancêtres maternels dominent une part essentielle des réalités socio-économiques.

La sphère d'influence du père défunt est différente : d'abord par ses destinataires, car il s'occupe de ses enfants et non d'un lignage ; ensuite parce qu'il prend en charge leur être ontologique singulier et non leurs fonctions de producteur et de reproducteur pour le groupe. Il veille sur l'intégrité de leur être spirituel et physique et les protège contre les sorciers. Sa mort mettant fin à toutes les occasions de rivalité entre lui et ses fils, il devient, dans l'autre monde, leur protecteur le plus sûr. Hormis de graves négligences dans le culte que ses enfants lui doivent, et compte tenu du fait qu'il légifère moins que les ancêtres maternels dans la vie socio-économique, il apparaît moins que ces derniers dans la catégorie étiologique « ancêtres ».

Si nous additionnons les maladies causées par le *jufoïno* et celles données par les ancêtres, nous obtenons 33% des troubles occasionnés par des instances ancestrales, soit un tiers du total. Ces instances renvoient au lignage, au père défunt, ou à une composante de la personne médiatisée, surtout dans la petite enfance, par l'un des deux géniteurs. Lorsqu'il s'agit du lignage, celui-ci n'est pas envisagé comme une succession généalogique symbolisant un déroulement temporel, mais plutôt comme une masse de substance ancestrale que le dernier mort suffit à représenter. Les ancêtres garantissent l'ordre social et la reproduction du groupe, sans que la dimension historique ne soit invoquée pour justifier la Loi.

Les Génies

Comme dans toute la région, les génies (*jinnaba*) créés par Dieu avant les hommes, sont considérés comme les premiers occupants de la terre. On doit donc leur demander l'autorisation de fonder un village ou de cultiver. S'ils le permettent, ce qui est presque toujours le cas, on devra les en remercier régulièrement par des offrandes dont ils fixent les modalités de la manière habituelle : maladie-signal, divination. Lorsque les hommes ne respectent pas les conditions imposées par les génies, ceux-ci leur infligent des maladies-sanctions.

Par ailleurs, en tant que maîtres de la brousse, les génies possèdent la connaissance des végétaux et des animaux sauvages, et ils ini-

tient les hommes aux savoirs technico-magiques qui en découlent — comme la phytothérapie, la divination, les magies de chasse, la presque totalité des « fétiches ». Autrefois, dit-on, il leur arrivait d'offrir des trésors en cauris, cette monnaie de coquillage que l'on appelle justement en goin *jinnaba gbeṛa* (« argent des génies »).

Les cadeaux des génies sont toujours assortis de conditions telles que l'interdit de révéler les circonstances de la rencontre et de l'apprentissage, l'observation exacte des modalités rituelles indiquées (gestes, paroles accompagnant la cueillette des plantes ou la mise à mort du gibier...), les offrandes ou sacrifices de remerciement à présenter régulièrement, etc. Le non-respect de ces conditions entraîne la colère du génie : ainsi, l'oubli des marques de reconnaissance ou le refus de pratiquer la divination provoquent des maladies, et la trahison des secrets peut déclencher la folie ou la mort. Le don fait par un génie est généralement reconduit aux descendants du donataire. En conséquence, sauf à la génération de la rencontre entre l'homme et le génie, les offrandes sont présentées non pas directement à celui-ci mais au parent défunt dont on a hérité le pacte. Le culte aux génies est donc médiatisé par les ancêtres.

Les génies sont les maîtres de la terre et à chaque espace socialisé correspond un génie particulier. Ils sont hiérarchisés en fonction de l'englobement des terroirs les uns dans les autres : depuis le champ individuel jusqu'au territoire ethnique en passant par le quartier et le village.

Enfin, les génies jouent un rôle dans la reproduction humaine. La plupart des peuples de la région distinguent les génies de lieux de ceux qui prennent part à la conception d'un enfant. Les Goin ne les différencient pas et les nomment tous *jinnaba* ; ils disent qu'il n'existe qu'une espèce de génies et que ceux-ci n'ont aucune part à une naissance normale ; mais certaines de leurs pratiques semblent aller à l'encontre de cette affirmation. Par exemple, les femmes font de nombreux sacrifices au bord des rivières et des marigots pour que les génies de l'eau leur accordent des enfants. Hommes et femmes adressent des offrandes à de grands arbres, ou à des lieux censés abriter des génies influents. Dans tous ces lieux séjournent également les futurs *jufoyaṅba*, attendant de se « réincarner » dans l'utérus d'une femme afin de recommencer un cycle de vie terrestre, mais les sacrifices et les demandes d'enfant ne leur sont pas adressés directement. Sans que ce soit jamais explicité aussi clairement, les gens agissent

comme si les génies pouvaient intervenir en leur faveur auprès des *Jufoyaŋba*.

Par ailleurs il arrive qu'un génie s'introduise en fraude dans le processus de la reproduction humaine. Il pénètre dans le ventre d'une femme enceinte et prend la place de l'embryon, soit parce qu'il est amoureux de la femme, soit parce qu'il veut se venger de son mari qui aura commis quelque infraction à son égard. La nature de génie de l'enfant à naître est reconnaissable à des anomalies physiques ou psychiques.

Dans notre corpus figurent six maladies de génie que nous allons rapidement examiner afin d'en cerner le sens.

* Le premier cas est constitué par l'exemple classique du panaris sous le pied d'une vieille femme : la responsabilité en a été attribuée à la flèche qu'un génie lui a décochée parce qu'elle l'avait dérangé en passant dans un endroit qu'il se réservait. Notons que, si ce genre d'infection au pied est grave et longue à guérir, la connexion avec la « flèche de génie » est automatique : elle représente un des cas de liaison fixe entre un symptôme et une étiologie sociale « complète » (agent, mécanisme, origine).

* Le deuxième cas concerne un bébé né avec une plaie à l'anus, malformation que l'on aurait considérée comme la preuve de sa nature de génie.

Dans les trois cas suivants le génie a été désigné comme agent formel de la maladie : il n'en est en réalité que le mécanisme, au plus le co-agent.

* Un jeune homme adulte, marié et père de famille, est atteint du ver de Guinée, maladie qui est habituellement attribuée aux sorciers. Le malade rêve d'un homme qui lui montre l'arbre avec les feuilles duquel il pourra constituer le médicament adéquat ; il le nomme, lui indique les paroles, les gestes, l'ensemble des rites qui doivent impérativement accompagner la cueillette, la préparation et l'administration du médicament. Le jeune homme s'exécute et guérit. Puis il envoie sa mère chez le devin pour savoir ce qu'il en est : il s'avère qu'un génie veut devenir son ami et lui faire un don. Pour l'instant, son bienfaiteur ne lui demande que de verser une libation de remerciements dans sa case et d'attendre la suite des événements.

Mais il faut savoir que le père de ce jeune homme est mort deux ans plus tôt, très vieux : il était devin, féticheur et « propriétaire » d'une magie de pluie, la seule et la dernière du village. Ces dons étant

le résultat d'une élection individuelle, leur transmission au descendant est fréquente, quoique non automatique. Aussi, à la mort du propriétaire, on détruit ses objets supports de pouvoir, par exemple ses « fétiches » et son matériel de divination, et l'on jette les débris dans n'importe quel creux. Si un jour le génie et le père défunt le veulent, le pouvoir sera transmis à l'un des fils, généralement l'aîné. De même, le don de divination d'une femme sera éventuellement reconduit à une de ses filles ou de ses petites-filles utérines. Le descendant apprendra les modalités rituelles nécessaires, soit par le devin qui aura interprété sa maladie-signal, soit par un féticheur connaissant les secrets rituels de la famille, soit directement en rêve. Si la transmission des pouvoirs paternels ne s'effectuait pas, on aurait tendance à soupçonner le mauvais vouloir du père tout autant que celui du génie. Or, dans le cas de notre patient, à l'époque où il est atteint du ver de Guinée, aucune des techniques magiques de son père ne lui a encore été transmise, mais il est vraisemblable que ce rêve marque le début d'un tel processus. Par ailleurs, on voit dans cette histoire que, loin de s'opposer, génie et père défunt se mêlent pour composer ensemble une figure ancestrale.

* L'exemple suivant concerne une femme d'une cinquantaine d'années. Elle est malade parce qu'elle aurait fâché le génie de la rizière maternelle en la labourant. À un autre moment, elle donne une étiologie différente de sa maladie (ou d'un autre épisode de sa maladie) : on aurait installé dans sa case à « fétiches » un *puoluŋgu* (« petite lance de fer ») qui est un objet protecteur très puissant ; dans la même case se trouvait le *puoluŋgu* de sa mère défunte à qui l'on aurait omis de présenter le dernier arrivé, d'où colère du premier, c'est-à-dire de sa propriétaire. Il semble donc exister, entre les deux femmes, un conflit que la mort de la mère n'a pas réglé. Dans les deux étiologies envisagées, la mère est l'agent probable de la maladie de sa fille, le génie et le fétiche n'étant que des substituts ou des moyens utilisés par elle.

* Dans le cas suivant, une vieille femme est malade parce qu'elle n'a pas accompli le sacrifice qu'elle doit célébrer, à peu près tous les trois ans, auprès d'un marigot où un python-génie aurait offert une alliance à l'un de ses ancêtres, pour la santé et la fécondité des descendants de celui-ci. La raison de cette négligence, dit-elle, est qu'elle n'a pas eu les moyens de se procurer l'animal nécessaire. La première chose à entendre, dans cette histoire tout à fait classique de la part d'une vieille femme, est une plainte à l'égard de son entourage, particulièrement de ses enfants : elle est pauvre, on la délaisse, on

l'abandonne à son dénuement. De plus une femme goin ne sacrifie jamais elle-même : le couteau doit être tenu par un homme de sa famille. Dans le cas présent, son fils, qui habite la même concession qu'elle, est tout à fait désigné pour cet office. Si, en tant qu'aînée de lignage, elle est responsable nominalement de ce sacrifice, économiquement et rituellement elle dépend de son fils. La maladie et son agent formel, le génie, constituent donc un moyen d'exprimer son mécontentement quant à ses rapports avec l'un au moins de ses enfants.

* Le sixième cas n'est pas pertinent pour notre propos, car il fait intervenir les institutions villageoises de l'ethnie voisine, à savoir les Karaboro.

On attribue souvent au génie la tâche de symboliser l'espace et d'en contrôler l'appropriation. Les exemples que nous venons d'examiner montrent au contraire l'inexistence des transgressions en relation avec l'espace, exception faite du panaris au pied de la vieille dame, qui relève d'une liaison mécanique entre la cause et le symptôme et paraît sans grande portée sociologique. Une des raisons de cette absence pourrait être que, dans les zones où la pression démographique est faible, comme chez les Goin, les occasions de conflit foncier sont très rares. Si néanmoins il s'en présente une, elle concerne généralement un règlement entre deux familles : il s'agit soit d'une terre, prêtée jadis, que les descendants du prêteur veulent reprendre à ceux de l'emprunteur, soit d'une contestation entre les fils d'un homme et ceux de son neveu utérin, venu s'installer autrefois sur ses terres. Le problème est alors plutôt du ressort des ancêtres que de celui des génies, mais ceux-ci peuvent être également invoqués soit à la place des ancêtres, soit en même temps qu'eux ou par leur intermédiaire, de sorte qu'ancêtres et génies, loin de s'opposer comme le feraient autochtonie et ancestralité, se confondent.

À titre d'hypothèse, on pourrait aussi supposer que l'importance du rôle des génies, en tant que symbole de l'implantation au sol, varie en fonction d'un certain nombre de paramètres : par exemple, elle serait d'autant plus faible qu'une société est plus lignagère et moins villageoise ; qu'elle ne prétend pas à l'autochtonie mais admet être arrivée sur les terres d'autrui (en l'occurrence les Karaboro) à l'issue d'une migration relativement récente ; qu'elle est acéphale et ne se trouve pas dans l'obligation de légitimer sa domination politique par une alliance avec les représentants de l'autochtonie — que ceux-ci soient des génies ou des chefs de terre étrangers. Autrement

dit, l'organisation socio-politique lignagère et acéphale des Goin expliquerait la faible représentation, dans l'étiologie, des problèmes relatifs à l'appropriation de l'espace.

Par ailleurs, les génies ne se limitent pas à remplir un rôle de gendarmes territoriaux. Ils symbolisent le monde sauvage, rappellent sa préséance sur le monde villageois et son importance dans tous les domaines de l'activité humaine, y compris la reproduction. Comme le monde des morts, le monde des génies est inverse par rapport à celui des vivants, il en constitue un double, et tous trois entretiennent entre eux des rapports complexes.

Autres catégories

Les ruptures d'interdit

Les interdits peuvent intéresser soit la totalité de la population — ou une de ses fractions, tels les femmes, les forgerons, les initiés, etc. — et ils constituent alors des gardiens de l'ordre social, soit un seul individu ainsi que sa descendance ou sa filiation. Du premier genre sont par exemple les interdits sexuels : ne pas avoir de relations à même la terre ; pour une femme, s'abstenir durant la période d'allaitement ou pendant la convalescence consécutive à l'excision ; pour un homme, ne pas assister aux cérémonies funéraires de celui dont on a partagé la partenaire sexuelle, etc. Dans notre enquête, trois cas sur sept concernent la rupture d'un interdit sexuel commun à toute la population ; les quatre autres se rapportent à des interdits de type individuel. Ceux-ci résultent d'un pacte, généralement éloigné dans le temps, entre une personne et une entité ou une force de l'autre monde. Souvent on a oublié l'identité des protagonistes et l'enjeu du pacte, l'interdit demeurant le seul objet de transmission, de génération en génération. Par ailleurs la rupture de ces interdits individuels trouve son sens dans le contexte des conflits familiaux ou conjugaux où elle se produit et dont elle peut même constituer un épisode. En voici un exemple.

Un bébé est atteint de dysenterie après que sa mère l'a emmené quelques jours hors de la concession familiale. D'après le père, l'un de ses autels de protection interdit que les enfants non sevrés passent la nuit hors de chez lui, sauf cas de force majeure dont on aura prévenu la puissance protectrice. Or, l'absence du bébé a été causée par celle

de la mère qui s'est enfuie quelque temps chez ses parents à la suite d'un conflit conjugal. Le père prétend que la rupture d'interdit commise par sa femme est responsable de la maladie du bébé, ce qui lui permet de marquer un point important contre elle dans le procès qu'il lui intente devant l'opinion publique. Il faut ajouter que cet homme connaît de très nombreux différends avec ses épouses, presque toujours pour des raisons de jalousie sexuelle. Or, l'interdit qu'il allègue a pour conséquence d'empêcher celles-ci de s'éloigner du domicile conjugal durant la période où elles allaitent et où, de ce fait, elles ne peuvent passer la nuit avec lui.

Les interdits individuels et leur rupture, ainsi que le rôle qu'on leur fait jouer, sont rarement aussi évidents que dans cet exemple, presque caricatural à force de servir d'alibi. Dans de nombreux cas le sens et la fonction de l'interdit et de sa rupture sont impossibles à déterminer pour l'observateur qui ignore le tissu relationnel présent et passé du malade. En revanche, on peut constater que les interdits personnels, transgressés ou non, sont presque toujours hérités de l'un des deux parents : principalement du *pater* pour le fils, du *pater* ou de la mère pour la fille. L'interdit constitue ainsi une des seules transmissions symboliques existant entre père et fille.

Il a existé autrefois des interdits claniques de type totémique. À notre connaissance, ils ne sont plus respectés aujourd'hui.

Les maladies données par des animaux

Les maladies données par des animaux sont toutes des maladies infantiles. Elles frappent les enfants — nés ou à naître — d'une femme qui a vu ou piétiné certaines espèces (boa, varan, ver), ou d'un homme qui les a tuées. L'oiseau⁽¹⁾ constitue une exception en ce qu'il contamine l'enfant directement, sans la médiation des parents : il suffit qu'il survole un bébé non protégé par le toit d'une case pour que celui-ci tombe malade. Ces représentations des maladies infantiles sont liées aux conceptions locales de l'hérédité et du partage des substances physiques et spirituelles entre enfants et parents. Elles montrent une fois de plus à quel point, jusqu'à la maîtrise de la parole, les tout-petits dépendent de leurs parents et, corollairement, elles soulignent le pouvoir redoutable, y compris involontaire, des premiers sur les seconds.

(1) Pour plus de détails sur les espèces animales concernées et sur la problématique de ces maladies, voir Dachet (1992).

Les « fétiches »

Les « fétiches » (*tinḡni*) sont des pièges à force. La plupart du temps, ils remplissent des fonctions sociales, telles que la protection des personnes et des biens, le châtement des sorciers, des meurtriers, des voleurs et des malfaiteurs en tout genre. Mais une fois encore, particulièrement en cas de vol, la maladie atteint plus souvent le transgresseur dans sa progéniture que dans sa propre personne.

Conclusion

Les choix étiologiques que nous avons recensés au cours de cette enquête peuvent-ils donner des informations sur l'identité sociale goin ? À notre avis, ils indiquent des tendances. Ainsi, parmi les catégories étiologiques retenues, on constate l'absence d'agents symbolisant la communauté, que ce soit au niveau de l'ethnie, du village, du quartier ou même de la concession. On considère souvent que les maladies données par les génies sanctionnent des conflits ayant pour cadre l'espace résidentiel. Or, dans notre corpus, les transgressions de type spatial sont rares et peu représentatives. De plus, dans la moitié des cas, la figure du génie se confond avec celle de l'ancêtre. On acquiert ainsi une première impression de faible intégration villageoise et, à l'inverse, de forte autonomie de chaque unité résidentielle, caractéristiques qui évoquent une société plus lignagère que villageoise. Dans ce cas on pourrait s'attendre à une forte proportion de maladies données par les ancêtres : or, on en trouve douze seulement, dont une attribuée au père défunt et onze à la communauté lignagère des ancêtres maternels. Si on y ajoute les maladies infligées par le *jufoiḡo* on atteint 33% du total. Cependant, le *jufoiḡo* est une instance individuelle et non lignagère. Il représente davantage le monde des morts que le groupe de filiation du malade. La lignée ancestrale, symbole du groupe lignager dans sa temporalité historique et son identité sociale spécifique, n'est pas l'objet d'une attention particulière. La mémoire généalogique est faible. Quelques noms d'initiation, toujours les mêmes, sont repris de génération en génération, répétition qui contribue à les confondre et à aplatir la

sucession temporelle des chefs de lignage ou de concession. Lors du culte aux ancêtres, on s'adresse au dernier mort et on le prie de transmettre à ses prédécesseurs qu'on ne nomme pas ou dont on nomme tout au plus les deux ou trois membres que l'on connaît. Aussi les ancêtres rejoignent-ils rapidement l'anonymat.

Cependant, dans chaque village, le descendant du premier occupant en ligne agnatique est chargé de sacrifices pour le bénéfice de la communauté. Un certain nombre de chefs de terre célèbrent les rites agraires en raison du même principe. Ces sacrificateurs ne sont pas des chefs au sens strict car ils sont officiellement dépourvus de pouvoir. Mais s'ils désirent prendre autorité sur leur communauté, leur relation avec les puissances invisibles, garantie par leur lien de descendance avec le premier occupant, le leur permet. Or, même dans le cas de ces personnages, on ignore généralement les chaînons qui les relient au fondateur et qui pourtant légitimeraient leur fonction.

Il semble donc que la société goin ne cherche pas son image identitaire ou ses fondements idéologiques dans son mode d'organisation de l'espace ni dans sa continuité lignagère. Il est vrai que globalement, sinon dans chaque village, elle ne se prétend pas autochtone ; à part l'ancienne distinction homme libre / captif, elle ne connaît pas de stratifications sociales, et aucune fraction de la population n'a besoin de légitimer une quelconque suprématie par une origine plus ancienne ou plus illustre que les autres. La mémoire collective ne remonte guère au-delà des désordres causés par les troupes de Samory à la fin du XIX^e siècle.

Quelles sont alors les valeurs ou les dimensions privilégiées par la société goin ? Interrogeons à nouveau ses choix étiologiques. Nous constatons que 31% des maladies sont attribuées à la sorcellerie, celle-ci étant généralement considérée comme l'expression de conflits au sein de la classe d'âge. Nous pensons que les accusations de sorcellerie instrumentale s'exercent en effet entre gens que des intérêts comparables placent en situation de rivalité. La sorcellerie anthropophagique, que l'on rend responsable de la majeure partie de la mortalité infantile se pratiquerait en outre au sein de la relation parents / enfants et non à l'intérieur du lignage comme c'est souvent le cas dans les sociétés lignagères. Les relations d'alliance, dont nous avons vu qu'elles étaient structurellement conflictuelles, à cause du coût élevé de la compensation matrimoniale et des retombées socio-économiques subséquentes, représentent un cadre privilégié des

accusations de sorcellerie. Ainsi, un tiers des maladies exprimerait des tensions entre contemporains liés par des rapports étroits de voisinage, de parenté ou d'alliance.

La responsabilité des deux parents dans les maladies de leurs enfants est primordiale. En effet, ils en constituent soit l'agent direct comme dans la sorcellerie ; soit l'intermédiaire entre l'agent et la victime, par exemple lorsqu'ils cèdent l'enfant à un autre sorcier ou lorsqu'ils n'accèdent pas aux demandes de son *jufoiŋo* ; soit l'origine quand ils commettent une transgression et que la sanction frappe leur enfant, né ou à naître : c'est le cas pour certains manquements vis-à-vis des ancêtres et des génies, pour la plupart des ruptures d'interdit, pour les atteintes à la propriété privée punies par des « fétiches » et pour toutes les maladies données par les animaux à l'exception de celle de l'oiseau. Ainsi, plus de la moitié des maladies de notre corpus ont pour agent ou pour mécanisme l'un des deux parents et en premier lieu le père. Cette constatation appelle plusieurs remarques. Dans cette société matrilineaire le père revêt une très grande importance : on lui accorde le rôle principal dans la conception de l'enfant puisque c'est lui qui, par ses sacrifices, décide l'ancêtre à « revenir » dans le ventre de son épouse ; on lui prête ensuite une influence essentielle sur le destin spirituel et social de sa progéniture, particulièrement sur celui de ses fils. Sa paternité apparaît d'autant plus puissante que sa base en est symbolique et non biologique. Le fait qu'une transgression des parents soit punie dans leurs enfants peut exprimer des représentations relatives à l'hérédité et à la communauté de substances physiques et/ou spirituelles entre engendeurs et engendrés. D'autre part, le lieu d'application de la sanction — le coupable est frappé dans sa progéniture plutôt que dans sa personne — indique que l'enfant constitue toujours le bien le plus précieux.

Finalement, les choix étiologiques goin insistent moins sur l'organisation des groupes résidentiels ou lignagers que sur la famille nucléaire ou sur la dimension individuelle de l'événement « maladie ». Celle-ci apparaît encore mieux dans les démarches thérapeutiques : le malade, ou l'un de ses proches, va consulter sans témoin un devin ou un guérisseur ; s'il est adulte et homme, il s'occupe lui-même des sacrifices de réparation réclamés par la puissance offensée. Le groupe résidentiel ou lignager, est assez peu concerné.

L'étiologie goin confirme donc les « caractères anarchiques », ainsi qu'on les qualifiait autrefois, propres à ce mode d'organisation

socio-politique : tissu social lâche, tendances à l'autonomie de chaque unité sociale, à la rivalité, au repliement sur soi et à l'individualisme.

Bibliographie

Ouvrages généraux consultés

- AUGÉ M. (1984). — « Ordre biologique, ordre social : la maladie forme élémentaire de l'événement ». In M. Augé et C. Herzlich (éds), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris, Editions des Archives Contemporaines, pp. 35-91.
- BONNET D. (1986). — *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi. Burkina Faso*. Paris, ORSTOM, coll. Mémoires, 138 p.
- CARTRY M. (1979). — « Du village à la brousse ou le retour de la question ». In M. Izard et P. Smith (éds), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard, pp. 265-288.
- DUPIRE M. (1985). — « Contagion, contamination, atavisme : trois concepts sereer ndut (Sénégal) ». *L'Ethnographie* LXXXI (96/97) 2-3, pp. 123-129.
- FAINZANG S. (1986). — *L'intérieur des choses. Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*. Paris, L'Harmattan, 204 p.
- HÉRITIER F. (1984). — « Stérilité, aridité, sécheresse : quelques invariants de la pensée symbolique ». In AUGÉ M. et HERZLICH C. (éds), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris, Archives Contemporaines, pp. 123-154.
- JACOB J-P. (1987). — « Interprétation de la maladie chez les Winye, Burkina Faso ». *Genève-Afrique* XXV (1), pp. 59-88.
- JACOB J-P. (1988). — *Le sens des limites. Maladie, sorcellerie, religion et pouvoir chez les Winye, Gourounsi du Burkina Faso*. Thèse de doctorat. Université de Neuchâtel, Faculté des Lettres, 384 p.
- LEACH E. R. (1968). — *Critique de l'anthropologie*. Paris, PUF, 239 p.
- SINDZINGRE N. (1981). — *Organisation lignagère et représentation de l'infortune chez les Fodonon, Senufo de Côte-d'Ivoire*. Thèse de doctorat de troisième cycle. Paris, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 386 p.
- SINDZINGRE N. (1984). — « La nécessité du sens : l'explication de l'infortune chez les Senufo ». In AUGÉ M. et HERZLICH C. (éds), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris, Archives Contemporaines, pp. 93-122.

- SINDZINGRE N. et ZEMPLENI A. (1981). — « Modèles et pragmatique, activation et répétition : réflexions sur la causalité de la maladie chez les Senufo de Côte-d'Ivoire ». *Social Science and Medecine* vol. 15 B, pp. 279-293.
- FASSIN D. et JAFFRÉ Y. (éds) (1990). — *Sociétés, Développement et santé*. Paris, Ellipses / AUPELF, coll. Médecine tropicale, 287 p.
- ZEMPLENI A. (1982). — « Anciens et nouveaux usages de la maladie en Afrique ». *Archives des sciences sociales des religions* 54, (1), pp. 5-19.
- ZEMPLENI A. (1985). — « La maladie et ses causes. Introduction ». *L'Ethnographie* LXXXI (96-97), 2-3, pp. 13-44.

Travaux sur les Goin

- BESNARD G. (1953). — *Les Goin du cercle de Banfora*. Paris, Mémoire de l'École Nationale de la France d'Outre-Mer, 56 p.
- CHANAL M. (1978). — *La signification des noms de personne chez les Ciramba de Haute-Volta*. Paris, Mémoire de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 179 p.
- DACHER M. (1984). — « Génies, ancêtres, voisins : quelques aspects de la relation à la terre chez les Goin (ou Ciramba) du Burkina Faso ». *Cahiers d'Études Africaines* XXLV (2), pp. 157-192.
- DACHER M. (1985). — « "Dans le malheur on ne peut être seul avec Dieu". De l'origine et de la nature des *tinni* goin (Burkina Faso) ». *Systèmes de pensée en Afrique noire* n° 8, pp. 69-109.
- DACHER M. (1987). — « Identité de groupe et identité multiple : le cas des Goin du Burkina Faso ». *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe* n° 9-10, pp. 101-115.
- DACHER M. (1987). — « Société lignagère et Etat : les Goin du Burkina Faso ». *Genève-Afrique* XXV, (1), pp. 48-58.
- DACHER M. (1988). — « *Les représentations de la maladie chez les Goin du Burkina Faso*. Ouagadougou, Recherches de l'ORSTOM au Burkina Faso, n° 1, 98 p.
- DACHER M. (1989). — « Le deuil du père en pays goin (Burkina Faso) ». *Systèmes de pensée en Afrique noire* n° 9, pp. 75-103.
- DACHER M., avec la collaboration de LALLEMAND S., (1992). — *Prix des épouses, valeur des sœurs, suivi de Les représentations de la maladie. Deux études sur la société goin du Burkina Faso*. Paris, L'harmattan.
- DACHER M. et LALLEMAND S. (1990). — *Prix des épouses, valeur des sœurs. Le statut des femmes goin du Burkina Faso*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Document de travail n° 13, 75 p.
- HEBERT J. (1969). — « Les Gwi et les Turka ». *Notes et documents voltaïques* III (1), pp. 12- 51.
- LALLEMAND S. (1970). — « Les noms personnels traditionnels chez les Gouin de Haute-Volta ». *Journal de la Société des Africanistes* XL (2), pp. 103-136.

-
- Lexique cerma-français* (1988). — Banfora, Burkina Faso, Sous-commission nationale du Cerma, 169 p.
- SOMA É. Y. (1988). — « Les instruments de musique du pays cerma (ou goin), sud-ouest du Burkina Faso ». *Anthropos* n° 83, pp. 469-483.
- TAUXIER L. (1933). — « Les Goin et les Turuka, résidence de Banfora, cercle de Bobo-Dioulasso. Étude ethnographique suivie d'un double vocabulaire ». *Journal de la Société des Africanistes* III (1), pp. 77-128.
- TRAORE A. (1990). — *Représentations de l'espace et appropriation foncière chez les Goin du Burkina Faso*. Université de Ouagadougou, Mémoire de maîtrise, 140 p.



L'indistinction du corps.
Savoirs, thérapies et religion
chez les Joola-Felup (Guinée-Bissau)

par Odile JOURNET
Ethnologue,
Université Jean Monnet (Saint-Étienne)
et André JULLIARD
Ethnologue au CNRS

*Nous tenons à remercier Marie-Christine
Julliard-Chaboud pour sa collaboration à certaines
enquêtes et à la rédaction de ce manuscrit.*

Les matériaux ici présentés ne laissent guère apparaître l'inscription dans le corps, des signes de la création qui, dans d'autres sociétés ouest-africaines, celles de l'aire Mandé par exemple, permettent de lire directement les correspondances entre les mythes, la cosmologie et l'organisme humain.

Chez les Joola (Diola)-Felup, nous ne trouvons pas de tels systèmes formalisés et institués. Si correspondances il y a, elles passent autant par le truchement de la parole, souvent fragmentée, que par celui des règles d'évitement qui se traduisent plutôt en attitudes, comportements, postures et gestes ordinaires et quotidiens. Le corps (*enil*) est un objet global, à la fois matériel et immatériel, selon une conception classique en Afrique. Il est le premier siège du principe de la création et il est traversé par les turbulences des puissances invisibles, des forces de la maladie ou de la prospérité, véhiculées par l'ensemble des éléments naturels (vent, air, eau, sable).

Mais le corps physique est avant tout un corps hautement social. Dans ce sens, il est soumis à la division sexuelle qui marque, comme nous le verrons plus loin, son approche et sa connaissance.

La société felup

Les Felup se répartissent en territoires endogamiques de part et d'autre de la frontière séparant le nord de la Guinée-Bissau et la Casamance (sud du Sénégal). Ils constituent l'une des sociétés Joola⁽¹⁾. Très attachés à l'agriculture du riz, ils vivent en villages (*esukey*) divisés en quartiers et sous-quartiers où habitent deux à trois lignages. L'organisation sociale repose essentiellement sur la division par sexe et par classe d'âge, sur les associations d'entraide — par affinité, opportunité ou voisinage — et sur les cultes aux *ukin* (singulier *bækin* : cf. définition page suivante).

Les principes de patrilinéarité et de patrilocalité ainsi que les règles sociales se caractérisent par une grande souplesse de fonctionnement⁽²⁾. Par exemple : la division du travail attribue à l'homme le défrichage de la forêt, le labour des rizières, l'entretien des digues, et à la femme la fumure des rizières, le repiquage et la récolte du riz. Mais sous les nécessités ponctuelles (manque de bras, aléas climatiques, obligations religieuses ou sociales), homme et femme interchangent ou complètent leurs forces et leurs savoir-faire : elle, peut labourer, lui, repiquer, et les deux ensemble, récolter. Comme les règles peu prescriptives de l'alliance, les réglementations peu contraignantes de la sexualité pourraient également illustrer la place non négligeable accordée à l'initiative individuelle. La collusion entre cette relative individualité et les normes sociales interdit pratiquement toute utilisation des biens ou des pouvoirs hérités du lignage, pour asseoir une autorité personnelle.

Dans cette société sans caste et de type segmentaire, l'autorité politique locale est incarnée par une figure pouvant se ranger dans la catégorie des « rois sacrés »⁽³⁾. Son corps et sa personne sont intimement liés à la venue des pluies. Détenteur du *bækin kœyeku* — l'un

(1) Dans le cadre du ministère de l'Industrie et de la Recherche et sur un projet intitulé : « Prophylaxie et carences dans les systèmes de protection et d'hygiène infantiles (traditionnels et modernes) en Guinée-Bissau », nous avons effectué chacun des missions annuelles de trois mois en moyenne entre 1983 et 1988, dans le pays felup, au nord de la Guinée-Bissau. Pour les sociétés Joola (Diola), l'ouvrage de Louis-Vincent Thomas (1954) demeure la référence.

(2) Un exemple parmi d'autres : les femmes peuvent hériter des rizières. À leur mort, ces rizières soit retourneront à leur patrilignage, soit seront transmises à leurs enfants (fils et filles).

(3) Pour une discussion actuelle de cette notion, voir *Chefs et rois sacrés* (1990).

des *ukin* les plus puissants — ce « roi » n'incarne pas à proprement parler le pouvoir législatif ni même exécutif (en dehors, bien entendu, de l'autorité centrale guinéenne). Il serait plutôt le porte-parole des décisions prises par l'assemblée des doyens des segments de lignage. Mais précisons que ces doyens sont eux-mêmes les porte-parole de leurs quartiers car ils rapportent avant tout une opinion décidée lors de réunions publiques. Ici, chacun — homme et femme —, représentant ou non une association, peut non seulement exprimer librement son jugement mais également influencer sur les décisions communes.

Dans cette société à caractère acéphale, le pouvoir politique pourrait apparaître éclaté entre une quantité de petits groupes (des associations) et de fonctions individuelles⁽¹⁾. Mais cette impression doit être tempérée, car la régulation sociale existe par l'intermédiaire de l'organisation des *ukin*.

Bækin est d'abord un terme polysémique désignant à la fois l'esprit propitié, l'espace du culte et les éléments matériels qui lui sont nécessaires. Ces puissances sont considérées comme des intermédiaires entre les hommes et *Emitay* — qui signifie littéralement « maître du ciel, de la pluie et de l'alternance des saisons », mais dont la définition reste encore pour nous à risque : s'agit-il d'une divinité suprême ou du plus puissant des *ukin* ?

Dans un raccourci schématique, nous pouvons dire que les *ukin* se divisent en deux groupes : les premiers ont trait à tout ce qui concerne la division sexuelle (initiation masculine, maternité et accouchement) ; les seconds gouvernent une qualité morale (vols, conflits, alliances). La plupart d'entre eux sont associés à un type de maladie qui sanctionne la transgression — par exemple, *bulumtabu*, dont le responsable est une femme, provoque des maux de ventre chez un individu qui a enjambé une femme assise par terre. Certains ont

(1) Parmi elles, les fonctions de « féticheurs » confèrent une autorité écoutée. Ce terme, qui suppose que ces personnages puissent manipuler les *ukin* placés au rang de symboles divins, de réceptacles d'esprits ou de puissances animées, n'est sans doute pas satisfaisant, et dans ce sens, ne se révèle pas pertinent pour l'ensemble des cultes felup. Cependant il n'existe pas actuellement d'autre appellation explicitant ce « recours à des objets supra-divins pour mobiliser les ressources vitales de l'homme jusqu'à en parfaire la connexion avec leur racine universelle... », comme le constate A. de Surgy (1985 : 11).

Dans la suite du texte et pour ne pas entrer dans un débat qui dépasserait les limites de notre propos, nous parlerons plutôt de féticheurs-guérisseurs pour désigner ceux qui sont à la fois « gardien du *bækin* » et tradipraticien.

également des attributions spécifiques comme la divination (*ankurenaw*), la thérapie, la demande de pluie ou de prodigalité en général.

Chaque village en possède plusieurs dizaines dont la représentation matérielle va du simple pieu fourchu fiché en terre au détour d'un chemin, au même pieu mais abrité d'un toit de paille au centre d'une aire désherbée, ou dans la chambre aménagée à l'intérieur de la maison, ou encore installé en pleine forêt. Le *bækin*, acquis au bout d'un long apprentissage comportant de coûteux sacrifices, se distingue du *bækin* « public » qui est servi par des initiés ou de simples responsables du culte. Hors cette deuxième catégorie, les *ukin* se classent nettement en fonction de la variable sexuelle. D'un côté, les femmes gardent ceux qui sont liés à la reproduction biologique, et de l'autre, les hommes gardent ceux qui sont relatifs à l'initiation masculine, au législatif villageois ou à la royauté.

Il est difficile, par ailleurs, de constater une véritable hiérarchisation de ces puissances. Certes, il y en a qui sont reconnues comme plus fortes que d'autres en raison, notamment, de leurs fonctions particulières. Mais elles ne sont pas rangées au sein d'un groupe constitué et ordonné soit en filiation soit en subordination. Nous serions tentés de dire que le *bækin* est à l'image du Felup (et réciproquement) : tous deux sont soucieux de tendre constamment vers l'autonomie.

Remarquablement analysée par L-V. Thomas (1965) pour les Joola de Basse-Casamance, « l'exigence de la multiplicité » est également affirmée par les Felup de Guinée-Bissau. Tout se passe comme si, seul, cet environnement de perception, de pensée et d'action leur permettait de concilier leur tendance à l'individualisme avec un contrôle social relativement pointilleux. Rappelons encore une fois que cette exigence se traduit concrètement dans tous les domaines : dans l'organisation du paysage agricole, à propos de laquelle il faudrait évoquer, avec L-V. Thomas, l'extraordinaire attachement du Felup à la parcellisation et à la dispersion des rizières entre les frontières du territoire cultivé ; dans l'organisation même des villages qui « n'ont pas de centre de gravité, ne traduisent aucune sorte de discipline », constatait P. Péliissier (1958) qui plus loin précisait : « le village ne forme pas une cellule sociale, mais chacune des familles paysannes qui le constituent en représente une, autonome et fermée » ; dans l'organisation sociale et religieuse où chaque règle, chaque pratique se nuancent d'exception, d'arrangement, de supplément, de complément

qui les rendent souvent difficilement lisibles même pour les usagers. D'où l'ampleur toujours surprenante des débats que provoque tout événement, qu'il soit d'ordre collectif, familial ou singulier, et l'ouverture de celui-ci à toute parole extérieure que l'on accueille et respecte comme une position concernée à part entière.

Aussi, ce qui caractérise les systèmes de représentation et de savoir chez les Felup, est-il bien « le souci du détail » dont la maîtrise permettra de s'accorder sur la décision à prendre. La conception du corps humain, notre sujet, comme d'ailleurs tout autre objet de pensée, s'inscrit dans ce que nous pouvons considérer comme un véritable rejet du vide des formes. Et la diversité des perceptions et des connaissances demeure la seule voie que ce système intellectuel puisse accepter.

Un corps fort

Si le corps humain est une préoccupation quotidienne pour le Felup, c'est que, là comme ailleurs, il est avant tout le siège des maladies et des accidents que l'on cherche constamment à prévenir. Outil et force unique de travail, principale source d'énergie, mais aussi premier attribut de la société villageoise, il est pour ces riziculteurs ce qui quotidiennement permet de penser le risque et l'inachèvement de l'existence humaine. Par contre, l'anatomie et plus encore la physiologie et la biologie ne sont pas des thèmes dont on parle volontiers.

D'abord — et ce n'est pas exceptionnel —, il n'y a pas de spécialistes de ces questions dans cette société. Le savoir du féticheur-guérisseur ne s'appuie pas sur la connaissance interne du corps, du moins dans la pratique thérapeutique ordinaire. Aidé par le *bækin* qui lui désigne en rêve et le nom de la plante médicinale et le lieu de sa cueillette pour chaque cas à traiter, le tradipraticien établit son diagnostic à partir de sa capacité à « voir » la maladie et non le corps intérieur. Il la voit dans l'organisme et par conséquent n'a pas besoin de techniques d'appoint pour évaluer la symptomatologie. D'ailleurs, cette fonction de voyance est quelque peu ambiguë car si, chez certains, elle relève bien d'une faculté personnelle, chez d'autres, elle semble plutôt correspondre à une sorte d'image radiographique transmise également par le rêve et par le *bækin*.

Ensuite, la division sexuelle inscrite au cœur de l'organisation des cultes aux *ukin* introduit un partage infranchissable des savoirs sur le corps : les hommes sont écartés de toute connaissance relative à la physiologie féminine et notamment de tout ce qui concerne la gestation et la parturition. Les femmes, de leur côté, sont tenues dans l'ignorance de l'initiation masculine.

Enfin, comme tout objet naturel, le corps relève de la création de *Emitay*, ainsi que l'explique le roi de Susana⁽¹⁾ :

« Je ne sais pas comment c'est fait [à l'intérieur du corps]. *Emitay* a créé l'homme comme ça en entier. C'est ce que *Emitay* a créé. Personne ne savait qu'il allait pleuvoir aujourd'hui. Seul *Emitay* ! [...] Les hommes ne savent pas comment est fait le corps. On sait quand on est malade et on peut voir quand quelqu'un est malade. On va voir un guérisseur et il donne une médecine à prendre [...] ».

Le corps, mais aussi l'arbre, la plante, l'animal, la terre ou la pluie, est constitué d'une partie visible, intelligible et destinée à l'homme, et d'une partie invisible réservée à *Emitay* et aux *ukin*. Par conséquent, vouloir approcher d'une quelconque manière cette face cachée de l'être, serait en quelque sorte accéder à ce jeu de forces immanentes en chaque être naturel : c'est-à-dire à la connaissance idéale même. Ce serait se mettre à portée de *Emitay* que l'on sait inaccessible et lointain. En revanche, cette conception globale du corps humain est un véritable intellectualisme, car elle le comprend non comme un substrat de la pensée mais comme l'une des formes possibles de sa définition. L'idée de corps provient non pas d'une dissociation avec l'espace comme dans la religion chrétienne, mais bien de son appartenance à un même tout. C'est ce qui fonde l'union et rend la communication possible entre visible et invisible, extérieur et intérieur.

(1) Lieu principal de notre enquête, Susana (Esana pour les Joola) est l'un des plus importants villages (environ 2 000 habitants) du pays felup, lequel s'étend de part et d'autre de la frontière du Sénégal et de la Guinée-Bissau.

Chaque village possède théoriquement un roi (*æyi*), détenteur du *bækin Kæyeku* (dont dépendent tous les *ukin* villageois) et un ou deux vice-rois dont chacun, d'une génération à l'autre, est recruté dans le même village. Objets d'interdits rigoureux qui les apparentent à la catégorie des « rois sacrés », ils sont garants de l'intégrité du village et de la bonne venue des pluies. Ils incarnent le pouvoir en étant principalement porte-parole des décisions prises collectivement.

À Susana, le roi décédé depuis de nombreuses années n'a pas encore été remplacé ; le premier vice-roi remplit cette fonction qui le fait désigner en tant que tel, et par la population et par les ethnologues.

D'une manière générale, on évite de parler du corps malade. Les occasions d'évoquer sa constitution physique et organique sont donc rares. D'autant que, sans être une transgression véritable, l'évocation ou la description porte en elle-même le danger de l'altérité corporelle.

En effet, aucun lieu terrestre n'abrite la parole qui est toujours entendue par *Emitay* et peut ainsi attirer son arbitraire. « À tout ce que *Emitay* te donne, nous dit un féticheur, il faut prendre, et tu dois diminuer tes paroles de beaucoup ».

Elobey : c'est la parole, la discussion, les affaires. Il faut s'abstenir de « discuter » la création de *Emitay* pour éviter les risques de déclencher la médisance, la fausseté, les rancunes qui expriment alors la part « mauvaise » (*adiakut* : celui qui ne veut pas la paix, qui fait toujours des histoires) de l'homme. *Emitay* est en quelque sorte irrité, même s'il ne s'agit pas ici d'un véritable courroux à l'égal de celui qui sanctionne la transgression d'un interdit. Ce serait plutôt sa justice immanente qui corrige l'attitude téméraire de l'homme s'approchant trop près du principe engendrant.

Par ailleurs, trop légèrement prononcée, la parole sur le corps peut être interprétée par le village au détriment du locuteur. Sa connaissance le fait automatiquement soupçonner d'être guérisseur ou, plus dangereusement, sorcier.

La conversation courante s'arrête plus volontiers sur les façons dont l'homme doit se servir de son corps : ce sont surtout les techniques corporelles relatives aux savoir-faire riziocoles, forestiers (récolte du vin de palme, fabrication d'outils), domestiques (piler, vanner, porter) et aux activités festives (danses, luttes) ; ce sont aussi les techniques corporelles relatives aux cinq sens, notamment à la vue qui joue un rôle fondamental dans les rapports à l'autre.

Ce sont la force musculaire et la résistance au travail, chez l'homme comme chez la femme, qui retiennent en priorité l'attention du Felup. Les chants qui sans cesse sont repris au cours des mariages, des enterrements et des grandes fêtes cérémonielles, telle l'intronisation d'un nouveau féticheur, sont à ce sujet éloquents⁽¹⁾. Ils exaltent :

— « Un homme qui a la force d'une panthère ».

(1) Un chant est composé généralement d'une à deux courtes phrases louangeant un ancêtre ou évoquant un événement de l'histoire felup. Au cours des cérémonies de deuil ou de mariage, tout adulte, homme ou femme, peut lancer et même créer un chant qui sera automatiquement repris par l'assemblée.

- « Il est fort comme un éléphant ».
- « L'homme qui est là, il prend un homme et peut le jeter comme un bâton ».
- « Junkuta est mûr. Son manche de *kayendo* est long »⁽¹⁾.
- « L'homme est un grand récolteur de vin ».
- « Nous l'avons dit ! Epilene est plus fort que nous. Kanayo a dit qu'il est adroit avec la lance »⁽²⁾.

La morphologie est certes appréciée, mais toujours dans le rapport à la puissance musculaire. La forme et la taille des bras et du cou sont les indicateurs d'une physionomie bien proportionnée. Là encore, les chants le répètent :

- « Aleminten, son bras est plus gros qu'un enfant »⁽³⁾.
- « Celui qui a de gros bras, il faut le saluer cette année seulement. Maintenant, il a l'âge d'homme, il est fort comme un éléphant »⁽⁴⁾ ;
- « Ankuban éléphant, il a un cou de taureau, il ressemble à un blanc »⁽⁵⁾.

À ces deux indicateurs, il faut ajouter, chez la femme, le volume fessier qui indique l'épanouissement total de la personne. L'une des façons de plaisanter avec les parents du mari, est de chanter : « Moi [unetelle] avec mes grosses fesses, je suis allée dans la concession [du mari] ; ils ont fini ça »⁽⁶⁾.

L'harmonie du corps n'est pas seulement appréciée en fonction de la validité de la personne à la culture ou à la lutte. Il faut d'abord que celle-ci soit physiquement adulte. Le jeune Felup atteint ce statut lorsqu'il est publiquement jugé « robuste ». Avoir une anatomie robuste, c'est en premier lieu être doté de « gros os » aux membres inférieurs et supérieurs. La notion de grosseur est ici liée à celle de

- (1) Junkuta : nom d'un lutteur dont c'est la dernière année de lutte car il est près du mariage (« il est mûr »). Il est aussi un adulte capable de cultiver pour sa nouvelle famille. *Kayendo* : longue et étroite pelle en forme de rame à bout ferré et à manche pouvant atteindre 2, 50 m. Il est utilisé suivant une technique lancée.
- (2) Epilene: nom d'un ancêtre qui était un grand guerrier. Kanayo: nom d'un sous-quartier de Susana avec lequel Epilene a été en conflit.
- (3) Aleminten : nom d'un lutteur dont on évoque la force, c'est un ancêtre.
- (4) « Il faut le saluer cette année seulement » : c'est la dernière année de lutte pour cet adolescent qui, par le mariage, va entrer dans l'état adulte.
- (5) Ankuban : nom d'un lutteur.
- (6) « Ils ont fini ça » : la famille du mari ne s'est pas suffisamment occupée d'elle (pas assez à manger, trop de travail). La femme a perdu sa rondeur fessière.

dureté : les gros os ne peuvent être brisés ni par un homme ni par un accident. C'est donc le jeune homme ou la jeune fille qui perd la fragilité de l'enfant en se transformant morphologiquement : il perd le « cou de poulet » des enfants pour acquérir un cou massif, cylindrique, qui dessine parfaitement les arrondis des épaules ; les bras comme les cuisses doivent s'épaissir et l'homme surtout sera considéré comme très fort lorsqu'on ne pourra plus ceinturer d'une main son avant-bras. Physiquement, le corps adulte est, entre autres, celui dont les membres ne risquent plus de se briser comme lorsqu'ils sont de la taille de « la patte d'un poulet ».

C'est moins le seul développement de l'assemblage musculaire que son appareillage de chair qui par conséquent qualifie la force du corps. Mais — nous l'avons vu — celle-ci ne saurait être complète si elle ne desservait pas un corps adulte et si elle ne servait pas une parfaite maîtrise des techniques élémentaires de survie : le labour avec le *kayendo*, l'ascension des palmistes pour la récolte du vin de palme, etc. L'ensemble, et seulement lui, autorise à reconnaître un corps physiquement bien proportionné, beau à regarder, un homme ou une femme que l'on peut chanter.

Nous pouvons alors avancer, dans un premier temps, que la proportion de chair constitue, plus que tout autre élément organique, l'image du corps. En quelque sorte, elle confère à l'homme la dignité, qui est d'autant plus considérable qu'elle est plus rare⁽¹⁾. L'homme est alors honoré des qualificatifs de *eniab* (éléphant) et de *niabo* (le gros), métaphores qui symbolisent autant la force que la chair pleine.

Indéniablement, les deux mots conjugués donnent l'image de la masse qui est la représentation matérielle de la dignité humaine. Sur le plan physique, elle est d'abord la force non nerveuse : l'inverse de celle qui n'est mise en action que par la musculature comme chez *osilé*, le maigre, le long, celui qui est tout en os et en muscles. *Osilé* est en quelque sorte dominé par sa force et il la dépense inconsidérément dans les relations amoureuses instables et dans les plaisirs de toute sorte (danses, bousculades, vin de palme). Au contraire, *eniab* représente la force ordonnée et non brutale (*sembé*). Il peut vous « casser le bras » simplement en le serrant, mais il ne le fera jamais. *Eniab* sait

(1) Il faut rappeler que la Guinée-Bissau a subi une longue guerre d'indépendance qui s'est achevée en 1974 et à laquelle a succédé une sécheresse d'une dizaine d'années. Le pays *felup*, essentiellement rizicole, a été particulièrement frappé et par la guerre et par une famine au moins partielle.

qu'il peut le faire et les autres également. Cela suffit. Il maîtrise pleinement sa force : il est adroit à la lance, infatigable au *kayendo*, habile à la récolte du vin. C'est la force au service d'un corps complet ; elle ne se parcellise pas comme chez les animaux où elle est investie dans une seule fonction :

« Le corps humain n'est pas différent de celui de l'animal qui vit en brousse, nous dit le roi de Susana, il a autant d'organes que l'homme mais l'animal peut courir quand il veut »

Et le vice-roi de Susana ajoute :

« Le taureau peut porter longtemps un homme sur son dos et le cochon peut casser un noix de palmiste avec ses dents ».

La force adulte, c'est celle qui ne se gaspille plus dans les flirts d'adolescents ou dans les séances de lutte. Elle est tout entière orientée vers la sexualité procréatrice, la culture des champs et, éventuellement, l'exercice de la guerre. C'est cette force, cette sagesse qui est chantée sous les termes de *entiab* et de *niabo* qui, une fois dégagés de leurs connotations morphologiques, servent à louer la maturité mentale et sociale.

Cette force est également l'attribut du *bækin* lui-même. Sous son apparence anthropomorphique, il est toujours décrit comme un homme de petite taille, râblé et costaud, avec des avant-bras et des cuisses aussi épais que le tronc d'un adulte. Son mode d'action est également relatif à la force. Il saisit et serre le poignet (geste de lutte) pour immobiliser celui qui est pris. Il bloque les articulations et comprime la poitrine de sa victime. Il paralyse le corps et entraîne inévitablement son amaigrissement. Mais comme chez l'adulte, la force du *bækin* ne doit pas être trop dispersée. Par exemple, au moment des luttes, on ne peut pas sacrifier au *bækin* tutélaire pour le succès de l'entreprise en même temps que pour d'autres affaires.

L'homme doit être cette « force-chair » pour accomplir pleinement sa destinée d'adulte. En effet, c'est là ce qui le différencie de *Emítay* qui, lui, ne fait que « vivre » sans être chair.

L'identité invisible du corps

Décrire l'intérieur du corps, c'est donc se livrer à un opération dangereuse dans laquelle ne s'aventurent que quelques féticheurs-guérisseurs, parmi ceux qui font autorité ; et encore, ne le font-ils qu'avec une certaine prudence comme le montrent les dérobadés réitérées de l'un d'entre eux face à nos questions :

« C'est *Emitay* qui a créé l'homme tout entier, moi je ne sais pas comment est fait l'homme. Je n'ai jamais tué personne pour voir à l'intérieur. On peut voir seulement le foie et les poumons quand on sacrifie un cochon ».

Il prend soin de détourner l'accusation de meurtre que pourrait susciter la trop grande liberté de sa parole. Et comme nous le verrons plus loin, le peu de matériaux recueillis sur ce sujet provient essentiellement de ces risques encourus : histoire mal élucidée susceptible de resurgir, spirale de la vengeance, vigilance de l'autorité guinéenne. Autrement et comme le laisse entendre ce guérisseur-féticheur, les occasions de connaissance empirique de l'anatomie sont relativement nombreuses : abattage sacrificiel (cochon, chèvre) ou cynégétique (singe, biche).

Si l'intérieur du corps est le lieu de la parole difficile, il est aussi celui des dangers les plus mortels. Les deux principaux *ukin* de la différenciation sexuelle saisissent uniquement ce corps interne :

— le *karaayaku*, *bækin* de la maternité et de l'accouchement, gouverne les maux de ventre et la rétention urinaire ;

— l'*ekobey*, *bækin* de la protection des circoncis, gouverne quant à lui « la maladie des côtes ».

Le blocage respiratoire, les dérèglements de l'appareil intestinal et de l'appareil urinaire détruisent les deux fonctions vitales du corps (la respiration et la digestion), sans endommager l'enveloppe charnelle.

Ces maux ne se réfèrent pas à une symptomatologie précise, à la différence de ceux qui affectent la motricité, l'épiderme, ou encore les sens qui eux, relèvent d'une nosographie instituée. Leur étiologie concerne uniquement et directement le travail du *bækin* et leur thérapie dépend exclusivement du rituel sacrificiel. Contrairement à la règle générale, les responsables — hommes ou femmes — de ces *ukin* ne soignent pas (*kabonen* : soigner par les plantes).

L'organisme interne ne saurait ni se manipuler ni être accessible à la connaissance humaine. C'est le domaine réservé à la création

de *Emitay* et à l'action des *ukin*. En conséquence, les relations entre l'individu et sa structure organique ne sont pas de l'ordre de la séparation : elles sont de l'ordre de la distance intellectuelle. Ainsi, lorsqu'il fonctionne normalement, le corps apparaît moins comme un objet d'interdit que comme un objet à protéger, qu'il vaut mieux tenir discret. Et les descriptions consenties de cet intérieur corporel s'y emploient, notamment en le tenant toujours dans l'indifférenciation sexuelle, ou encore en évoquant une géographie imprécise des organes qui le situe en agglomérat dans la poitrine : un agglomérat qui par ailleurs garantit la stabilité de leur état.

Par contre, lorsque ce corps est le lieu d'une transformation interne, qu'elle soit détérioration par la maladie ou gestation, il devient *ñiñi* (1), c'est-à-dire un objet dont le danger s'est transformé en menace, parce qu'il y a désormais un véritable interdit organisant une séparation entre deux états : malade et non malade dans la première situation, homme et femme dans la seconde. Par exemple, les hommes sont radicalement éloignés des femmes lors de la parturition et durant l'écoulement des lochies, et celles-ci doivent alors demeurer dans l'enclos de la maternité traditionnelle, puis dans la maison d'une vieille femme. De même, les femmes sont radicalement écartées de l'initiation masculine et, en particulier, de la consommation sacrificielle offerte aux *ukin* d'initiation.

L'organisme humain est potentiellement *ñiñi* parce qu'à l'égal du processus gestatif il connaît des mouvements de transformation (la maladie du *bækin*) qui n'ont d'autres manifestations palpables que la douleur de cette opération invisible. C'est la possibilité de ces

(1) La notion de *ñiñi* réfère à un interdit comportant un danger vital. Cette notion ne peut être rabattue ni sur celle de sacré, ni sur celle d'« impur », bien qu'elle puisse tour à tour les englober. Peut-être être frappés ou chargés de *ñiñi* un état de la personne (femme en couches, nouveau circoncis), un statut (tel celui du roi), un espace (*bækin*, forêt), un acte. De cette catégorie participent ainsi des faits aussi disparates que le meurtre, le vol, la négligence des rituels lors de la mise en culture des rizières ou la consommation du riz nouveau, la violation d'espaces ou de savoirs interdits, la défécation dans l'espace du village, l'accouchement dans la maison, le fait d'accuser quelqu'un à tort, etc., mais qui provoquent les mêmes effets : « échauffer » le transgresseur, le rendre malade, voire le faire mourir, lui ou ses descendants, et, le cas échéant, « gâter » telle ou telle région de l'espace villageois ou des champs cultivés. Qu'il s'inscrive ou non dans le registre des domaines traités par le système religieux des *ukin*, l'acte ou l'état réputé *ñiñi* met toujours en jeu l'idée de séparation ou de frontière — entre les sexes, les espaces, les temps, les états de la personne et les substances (catégories de sang, d'excréments, etc.).

transformations qui le range du côté du *nĩĩĩ*, sans l'y inclure en permanence.

Cette place particulière se trouve d'autant plus renforcée que les organes ne sont pas les seuls éléments constitutifs de la personne. Nous ne ferons ici qu'énumérer les quatre composantes sur lesquelles nos enquêtes sont en cours :

— les caractères physiques ou moraux réincarnés d'un défunt (*ahuwa*). Celui-ci peut être un mort qui avait une attache dans la maison du réincarné : par exemple, parce que le *bœkin* détenu par le défunt l'aimait beaucoup et le fait revenir dans sa maison. Le réincarné ne possède alors que quelques caractères du défunt : il n'est jamais sa réplique intégrale. La réincarnation agit plus sur son comportement social que sur son principe de vie :

— le principe vital (*yaroeý*) dont le Felup reconnaît que son cœur est également le siège. Ce principe qui au minimum fait battre cet organe, est la cible unique des sorciers : ils s'en emparent et le transforment en animal pour le dévorer. L'opération sorcellaire aboutit à la mort biologique de la victime en laissant le cœur (organe) comme « s'il avait séché plusieurs jours au soleil ». C'est là ce qui légitimement nous autorise à penser que *yaroeý* est le principe vital de la personne, d'autant qu'il n'est pas transmissible notamment par réincarnation. Par contre, il constitue un capital qui peut croître et décroître selon le comportement social de l'individu : l'attitude conflictuelle provoque alors la même conséquence que le manquement aux règles prescrites :

— le *buhinum* ou la raison qui confère à l'homme sa capacité de pensée et surtout de jugement. Il peut être perdu ou endommagé, en particulier par l'action d'un *bœkin*. L'individu est alors reconnu comme « fou », c'est-à-dire celui qui parle et agit sans raison ;

— enfin, le plus important avec *yaroeý* quant au destin de l'individu : le double animal (*ehumey*). Né quelques heures avant l'enfant, dans la brousse et pratiquement toujours dans l'eau ou à proximité, il grandit en force en même temps que l'adolescent et mourra avec le vieillard. Les doubles vivent entre eux selon le mode social des humains. Les destinées du double et de l'homme sont indissociables : tout ce qui advient à l'un, advient à l'autre (maladies, accidents, blessures). Ainsi, il y a dans chaque village un vieux clairvoyant chargé d'écouter les doubles lorsque, par exemple, les femmes vont à la pêche. Parmi les animaux, tout hippopotame est un double :

sa chasse est interdite et si les villageois y sont parfois contraints, sa mise à mort est traitée comme un meurtre. Les autres se recrutent essentiellement parmi les poissons (et notamment les plus gros, comme les *silures*), les crustacés, les reptiles et les mammifères aquatiques (dauphins, lamantins).

Les trois derniers principes sont donnés par *Emitay* et, encore une fois, ne peuvent être transmis ou acquis (sauf par sorcellerie). Lorsque le féticheur-guérisseur parle du corps, il se réfère toujours à cette base constitutionnelle qui se trouve indifféremment chez l'homme et la femme, chez l'enfant et le vieillard. Ainsi, il décrit toujours un organisme dont le fonctionnement exclut quasiment la fonction et les organes sexuels, pour retenir — et par là accentuer — la seule notion de force.

L'organisme humain

Pour un guérisseur :

« L'homme est fait par *Emitay* : comme une voiture. Quand tu cours jusqu'à Kaguit [à environ 40 km.], tu peux plus respirer. Il faut de l'air pour parler. *Emitay* a mis dans la gorge deux tuyaux [il montre la trachée artère et un fragment de paille creux] qui descendent dans le poumon. Quand les tuyaux se bouchent, l'homme meurt ».

Il avance d'emblée l'idée centrale de la conception felup du corps. La circulation de l'air est bien ce qui anime la totalité de la structure biologique et humaine de l'être. Elle permet la respiration, donc la vie organique, et, simultanément, elle participe intimement de l'intelligence de l'homme, donc de la vie sociale. Elle est souffle et parole.

À sa partie supérieure, le cou limite le corps intérieur qui, selon un autre guérisseur, est essentiellement situé « au niveau de la poitrine » (*esigirey*). C'est une cavité enfermée par les côtes dans laquelle se trouvent :

— *emerumey*, l'œsophage, « là où pousse le riz » nous explique le vice-roi de Susana. Nous remarquons que dans l'appareil digestif

l'estomac n'est ni individualisé ni représenté par une fonction première. Bien souvent il n'est cité que pour répondre à l'ethnologue. Les aliments reconstituent la chair et, nous le verrons plus bas, le sang. Mais cette opération ne part pas d'une transformation intense comme la fermentation ; elle intervient simplement au cours du transit de la nourriture dont le passage suffit à alimenter le corps ;

— *ejunde*, le cœur, qui est invariablement pointé au centre de la poitrine. « Ça tape comme une montre », nous dit le vice-roi de Susana. Effectivement, c'est l'un des deux principaux organes reconnus par le Felup, « car il fait respirer le corps ». « C'est lui qui permet de dire si tu es en vie », ajoute un guérisseur. Le cœur n'est pas l'organe de l'appareil sanguin ;

— *uruhéhu*, le poumon, qui est le second organe fondamental. « Il ressemble au foie », nous dit, pour le décrire, une femme de Susana ;

— *ubrikaw*, le foie. Si foie et poumons possèdent la même consistance (non définie), il semble qu'il y ait une certaine incertitude quant à la nomination de ces deux organes et du cœur. En effet, au niveau des manifestations de leur fonctionnement, si pour les uns « quand on se fâche le foie se gonfle », pour les autres c'est uniquement le cas du cœur. Mais pour d'autres encore, et pour le même sentiment, c'est le poumon ou le cœur qui « se soulève ». Se gonfler et se soulever ne sont pas des mouvements que l'on considère comme les fonctions biologiques de ces organes. Ces liaisons avec la variabilité de l'humeur personnelle explicitent plus que tout autre l'attention extrême portée aux accélérations internes du cœur ;

— *mulaom*, les intestins, qui sont enroulés en spirale. Une femme les dessine « aussi minces que ceux d'un poulet et très différents de ceux du cochon ».

À ces cinq organes auxquels s'arrête le savoir commun relatif au corps, s'en ajoute un sixième réservé à la connaissance de certains féticheurs, comme au détenteur du *boekin* de l'initiation :

— *umpunaw*, sorte de matière blanche solide, visible chez le porc (?) qui recouvre la poitrine — plus particulièrement le cœur — et se fixe, semble-t-il, sur les côtes.

Les cinq premiers organes sont indéniablement reliés entre eux sans que ces liens soient précisés. Seule certitude, le cœur est placé par tous, féticheurs-guérisseurs ou non, au centre de cet appa-

reillage. D'après l'un des guérisseurs, il se situerait même à une dizaine de centimètres au-dessus et à la verticale du nombril. D'autres organes, comme l'estomac et les veines, sont connus, mais, avec les intestins, ils sont regardés comme étant d'importance secondaire : « Parce ce que si tu es blessé [à ces organes] tu peux guérir. Par exemple, les intestins, tu peux guérir parce qu'on peut les recoudre comme chez certains Joola ». Le guérisseur rapporte-t-il une opération chirurgicale observée soit du « temps des Portugais » soit à l'hôpital le plus proche, ou bien une pratique traditionnelle effectuée à l'occasion d'une éviscération accidentelle ? La réponse est incertaine.

La poitrine semble effectivement s'étendre de la gorge au nombril, bien que pour certains l'appareillage organique soit nettement concentré à la hauteur du plexus solaire.

Cependant, si nous écoutons plus attentivement les féticheurs-guérisseurs, il semblerait que les cinq organes ne soient ordonnés ni verticalement ni horizontalement, mais plutôt agglomérés autour du cœur. « Le foie est à côté du cœur, et le cœur est à côté du poumon et l'ensemble doit travailler continuellement » (vice-roi de Susana). Le travail corporel signifie littéralement le mouvement naturel de la respiration. Le soulèvement et l'affaissement régulier de la poitrine sont les signes visibles de la vie. En effet, on constate la mort biologique en parlant de « corps froid ». Sans rapport avec une connotation thermique, cette définition renvoie plutôt à un principe mécanique : un corps froid est un corps qui « ne se soulève plus ». Nous pouvons en déduire alors que la respiration est un rapport de forces qui produit la chaleur nécessaire à sa dynamique. Le vice-roi de Susana va dans ce sens mais par une autre voie, lorsqu'il dit : « Quand tu bois de l'eau chaude, le cœur se met à battre, il est bien et les intestins se décollent et fonctionnent bien ».

Au-dessous du nombril, le sperme et l'urine sont contenus dans « une sorte de poche », sans que celle-ci soit spécifiquement reliée à la poitrine. Un guérisseur ajoute : « L'urine c'est *Emitay* qui l'a faite pour ne pas conserver l'eau qu'on boit, sans l'urine on mourrait ».

À côté de cet appareil proprement physiologique (*estigerey*), les féticheurs-guérisseurs en ajoutent un second, à caractère biologique, qui semble englober et traverser à la fois le premier : l'appareil sanguin qui plus exactement se réduit à *asimew*, le sang. Sa consistance liquide, sa couleur rouge, son principe vital, sa propension à fuir le corps semblent dégager sa représentation de toute forme

anatomico-physiologique définitive, comme le confirme l'un des féticheurs-guérisseurs :

« C'est un composant essentiel. Il est dans tout le corps, sous la peau comme une flaque d'eau, mais il s'écoule aussi par les veines. C'est *Emitay* qui met le sang dans l'homme [...] comme on met de l'essence dans une voiture pour la faire avancer ».

Le sang circule dans l'organisme de deux manières différentes et complémentaires : l'une « en canal », par les veines, et l'autre à l'intérieur d'une épaisseur sanguine uniforme qui donne au corps une deuxième enveloppe, liquide, immédiatement sous l'épiderme.

« Le sang circule, nous dit le roi de Susana, de l'épaule au bout des doigts et il revient. C'est comme les marigots, ça monte et ça descend ! Le sang forme une grande plaque qui est sous la peau et s'étend sur tout le corps ».

La bonne santé du corps dépendrait en quelque sorte de la quantité nécessaire à ce remplissage. L'un des guérisseurs explicite cette notion :

« Le petit enfant à moins de sang que l'adulte qui en a plus que le vieillard. Quand l'homme devient vieux, le sang diminue, il ne le perd pas, c'est *Emitay* qui lui diminue le sang, comme au jeune qui va mourir, c'est *Emitay* qui lui diminue. Le petit enfant va augmenter son sang en mangeant. C'est comme l'homme blessé, il devra manger beaucoup et pas seulement du *nyankatang* [riz blanc cuit à l'eau] mais surtout des sauces, et aura du sang. Quand l'homme n'a plus de sang, il meurt [...]. Si la femme n'avait pas de règles, elle mourrait, mais si l'homme avait des règles comme la femme, il mourrait. C'est *Emitay* qui l'a fait ainsi, le sang, c'est de l'essence ».

Chaque nouveau-né vient au monde avec une quantité vitale de sang donnée par *Emitay*. Tout se passe alors comme si l'homme avait la charge de faire fructifier ce capital pour pouvoir franchir les différents stades du cycle de la vie. Mais il ne s'agit pas alors de « remplir » complètement le corps de sang, ce qui serait aussi préjudiciable que de le vider totalement.

De son côté, *Emitay* veille à la juste proportion entre le volume sanguin et l'état physiologique du corps (enfant, adolescent, adulte, vieillard). Il semble gouverner moins l'accroissement — laissé à la responsabilité de l'homme — que la diminution du volume sanguin. En effet, tout écoulement de sang par blessure peut être compensé par l'alimentation : en cas de blessure mortelle, c'est *Emitay* qui suspend ce processus régénérateur, diminue le sang jusqu'à la mort de la victime. Il remplit ici pleinement sa fonction de créateur originel que seules la vie et la mort intéressent.

Remarquons enfin que le circuit sanguin ouvert ou fermé — et par conséquent la quantité nécessaire au remplissage — institue physiologiquement la différenciation sexuelle.

Mais le sang n'est pas le seul liquide de l'appareil biophysiological. En plus de l'urine et du sperme, le corps contient de l'eau. Le roi de Susana nous dit avoir appris de son père que « celle qui sort sur le front [la sueur] est produite par le sang ; elle sort quand on reste au soleil ou qu'on travaille beaucoup ». Le système se complexifie quand il ajoute : « Il faut boire de l'eau parce que c'est l'eau qui fabrique le sang ou peut être le fait circuler. On le voit parce que quand on se coupe l'eau [lymphe] sort avec le sang ».

Ces deux assertions ne sont pas contradictoires et s'expliquent logiquement. L'eau de la nature (puits) absorbée fabrique le sang comme la consommation d'aliments. Mais en plus, il semble qu'elle le fait circuler et que ce travail mécanique produit un résidu, une eau impropre au corps : la sueur. Elle a donc trois fonctions : la production, la circulation et la purification du liquide sanguin.

Un autre féticheur-guérisseur qui « voit » les maladies liées au sang sait que chez la femme enceinte la sueur et le lait sont « mélangés au sang : c'est *Emitay* qui fait sortir l'eau quand on travaille beaucoup et le lait quand la femme est enceinte ». Mais pour lui, ces deux liquides ne sont pas nécessaires, car on peut travailler sans transpirer et « si la femme [qui accouche] meurt on peut prendre du lait de la vache ou de la chèvre ». Cependant, il faut noter que pour le vice-roi de Susana, quand on est malade, il faut boire beaucoup de lait : « C'est bon parce que le lait entre dans les nerfs [les veines] ». Ici, le lait semble être compris comme un générateur de sang.

Observons tout d'abord que le corps intérieur est pensé moins en termes de structure qu'en termes de fonctionnement : comme si l'organe avait moins d'importance que ce qui, naturellement ou non (maladie), le dynamise. Dans ce sens, le fonctionnement interne de l'organisme humain connaît deux développements : l'un dans l'espace avec les trajets, les circuits, les mécaniques de force, et l'autre dans le temps, par son activité et son travail organique.

Il faut remarquer ensuite la symétrie entre les deux complexes : sang, lait et eau d'une part, et d'autre part urine et sperme. Ils sont comme les appareils biologiques de même fonctionnement qui occupent les deux parties du corps que divise le nombril, avec cette seule

différence : dans le premier (au-dessus du nombril), il y a un liquide absolument prépondérant, le sang, alors que dans le second, sperme et urine sont d'égale importance. D'un côté, si l'homme n'urine pas, il meurt (mort biologique) ; de l'autre, « le sperme c'est *Emitay* qui l'a mis dans l'homme pour procréer car l'homme doit donner des enfants sinon il meurt » (pas d'enfant pour cultiver les rizières quand il sera vieux : mort sociologique).

Cependant, ces deux complexes semblent être globalement de nature identique. Pour l'un des féticheurs-guérisseurs, il y a non pas une équivalence mais des correspondances de nature entre sang, sueur, lait maternel, urine et sperme. D'une part, ce sont des liquides chauds et, d'autre part, ils ne peuvent pas « être saisis » : « il faut les mélanger avec de la terre pour les prendre ».

Il n'y a pas que les féticheurs-guérisseurs qui utilisent ces correspondances que nos enquêtes appréhendent encore imparfaitement. Le savoir ordinaire semble tout aussi précis. À preuve cette explication sur la stérilité masculine que nous donnait un cultivateur en présence d'un adolescent : « Une femme qui ne donne pas d'enfant a le sang vert et en prenant la racine [?] le sang devient rouge ». Dès que l'adolescent fut parti, il reprit son explication en précisant qu'il avait voulu dire que « l'homme stérile a son sperme vert et si une femme enceinte d'un mois couche avec lui, elle avortera ». Ce discours sur la sexualité ne peut pas être entendu par une personne non mariée. Mais en substituant le sang au sperme (et la femme à l'homme), le locuteur a pu dissimuler sa pensée sous le jeu des correspondances, par ailleurs clairement posé.

Un corps qui « bouge »

La poitrine n'est donc pas seulement un assemblage d'organes. Chacun est animé de mouvements spécifiques que les Felup, qu'ils soient ou non féticheurs-guérisseurs, définissent par rapport à la maladie ou encore par rapport à des attitudes émotionnelles. Nous pouvons ainsi dresser une véritable liste de ces repères :

— le corps : « Si tu dors tu ne sais pas si une partie du corps ne va pas se promener » ;

— la poitrine : « Quand on respire ça descend jusqu'à *estigrey* ». La femme qui prononce cette phrase ne nomme pas ici la poitrine dans son ensemble mais plus ponctuellement le plexus solaire. Un féticheur-guérisseur explique plus en détails le mécanisme de la maladie : « Quand tu es malade à l'intérieur ça dégage de la chaleur [...] tu as le corps chaud [...] on voit que tu es mort quand tu as le corps froid. Cette chaleur abîme les organes. Le sang ne peut plus rester et remonte dans les poumons [...] la fièvre pourrit les organes ».

Ce praticien fait référence à une notion très répandue chez les Felup et au-delà : « le corps chaud ». Chez eux, cette notion indique un état févreux mais dont la fièvre serait tout intérieure au corps : « Elle donne la chair de poule à l'intérieur de la peau », dit une femme Joola vivant à Dakar. Cette fièvre intérieure s'oppose évidemment à la fièvre « extérieure » (température élevée et sensation de froid) que donne, par exemple, le paludisme ;

— les poumons : « Quand tu te fâches ça se gonfle et cela te pousse à agir » (vice-roi de Susana). Une matrone de la maternité traditionnelle nous décrit ce mouvement dans la maladie : « Quand tu es gravement malade, ça se soulève, ça remonte et tu étouffes. Tu meurs et le poumon devient noir [en bonne santé, il est rouge]. Quand le poumon remonte tu meurs ; quand tu inspires ça descend et quand tu expires ça se soulève » ;

— le cœur : « Le cœur n'a pas beaucoup de maladies. Autrefois on n'entendait pas quelqu'un dire qu'il avait mal au cœur. Maintenant il y en a qui ont mal au cœur mais pas beaucoup [...] quand tu as mal au cœur c'est la poitrine qui te fait mal [...] des fois quand tu as mal au cœur tu peux avoir des maladies du poumon [...] mais les deux organes ont peu de maladies parce qu'ils sont protégés par *Emitay* et par le corps » (un féticheur-guérisseur). En évoquant les temps anciens, ce praticien rappelle peut être indirectement une certitude felup. « Autrefois [temps des ancêtres], il y avait moins d'hommes méchants », c'est-à-dire des sorciers qui, comme nous l'avons dit, s'emparent en priorité du cœur de leurs victimes. La multiplicité des maladies de cœur correspondrait alors à un accroissement de cette sorcellerie que le Felup d'aujourd'hui constate non pas en comptabilisant les cas mais en évaluant globalement la situation agricole de ces dernières années. La sécheresse qui a marqué la fin des années 1970 et le début des années 1980, est la manifestation du courroux de *Emitay* devant cette augmentation de la « méchanceté des hommes ».

Pour revenir au cœur, le vice-roi de Susana ajoute : « Quand tu meurs le cœur remonte jusqu'à *esigirey* [plexus solaire], ça bouche et ça étouffe. Il dit encore : « Quand tu te fâches, les veines (*ukilaw*) du cœur gonflent et ça te donne envie de tuer ». Une femme va dans le même sens en faisant remarquer : « Il sort du corps si on te fait peur, je ne sais pas où ça va, après ça il revient ». Un autre guérisseur explicite la définition : « Là où se trouve le sang frais [c'est-à-dire chaud et en mouvement]. Si le sang remonte dans les poumons tu meurs ». Mais l'opinion commune est résumée par la matrone : « Quand tu respires c'est là où va l'air [elle montre le plexus solaire] ; quand ça se coupe tu meurs ce n'est pas gros et ça fait tic, tic » ;

— le foie : « Quand tu es gravement malade, il devient noir, tu meurs. Si tu te fâches, il se soulève » (un féticheur-guérisseur). Une femme fait la remarque : « Si l'air vient jusqu'à la hauteur du foie, tu meurs » ;

— le sang. La même femme intervient encore : « Des fois quand tu es malade, tu as du sang noir, il faut piquer avec un couteau pour l'enlever, on ne le fait que si tu es blessé ». « Une femme qui allaite son enfant, son sang circule bien dans son cœur, de même que celle qui est en état de grossesse » (un féticheur-guérisseur). La circulation sanguine n'est pas perturbée par la transformation interne consécutive à la gestation. Si elle ne l'est pas, c'est parce qu'il n'y a pas de différence de chaleur d'un état à l'autre. Notons également que par rapport au sang, ce praticien fait jouer au lait le même rôle que l'eau dans le savoir ordinaire : il contribue à la fluidification du circuit sanguin ;

— les intestins : les maux de ventre dont se plaignent assez souvent les Felup sont consécutifs « aux intestins qui bougent. Quand on a mal au ventre on n'a pas mal au cœur ni au reste du corps » (un féticheur-guérisseur). Il montre par geste que les intestins s'enroulent, se déroulent puis s'enroulent à nouveau et ainsi de suite, dans un mouvement perpétuel ;

— la matière blanche (*umpunaw*) : « Quand l'homme meurt, c'est cette matière qui se gonfle » (un féticheur-guérisseur) ;

— la tête (*ukohu*). Le même praticien décrit : « Si tu penses beaucoup [avoir beaucoup de soucis] cela fatigue la tête, tu deviens fou ».

On peut dégager de ce tableau une série de commentaires. Il illustre parfaitement, tout d'abord, que la relation liant entre eux les

poumons, le foie, le cœur d'une part, et le sang d'autre part, est avant tout une relation de mouvement (et non physiologique ou organique). Quand l'un se met en action sous l'impulsion de la maladie ou de l'émotion, il entraîne peu ou prou tous les autres dans son sillage.

Quels sont ces mouvements qui ébranlent le corps ? Ils sont de trois sortes : 1) les organes diminuent ou plus souvent augmentent de volume ; 2) ils changent de place en montant ou en descendant à l'intérieur de la poitrine. Ils peuvent également sortir du corps ; 3) il y a modification de la couleur originelle : du rouge signifiant la bonne santé, on passe au noir, couleur de la mort. Dans le cas du corps chaud, il y a également modification de la texture même de l'organe : comme l'aliment laissé au soleil, celui-ci « pourrit » (*ekônñ* : même terme dans les deux cas).

L'état de maladie se caractérise par une réorganisation physiologique du corps qui rompt la stabilité de l'ensemble, indifférencié (dans son organisation) à l'état de bonne santé. Un des organes envahit la presque totalité de l'espace corporel, ou bien fonctionne de manière inverse de l'usage pour lequel il y a été créé, ou encore dégage une mauvaise chaleur qui envahit l'intérieur du corps. Nous pouvons nous demander si l'état de maladie ne correspond pas à une mise en ordre des organes, alors que l'état ordinaire de santé serait celui de la masse agglomérée⁽¹⁾.

En conséquence, un homme est en bonne santé quand aucun de ses constituants ne se met en mouvement. L'un des féticheurs-guérisseurs prend l'exemple de l'estomac : « Il n'est jamais malade parce qu'il ne bouge jamais ». C'est pourquoi il n'est pas un organe premier. Ne pas bouger signifie d'abord que tous les organes constitutifs sont « entre eux » dans une configuration fixe. Image théorique de la santé : l'intérieur de la poitrine doit être frais et non pas froid, c'est-à-dire correctement chauffé et ventilé ; le cœur, au centre du tronc, doit être rouge ; le sang, également rouge, doit s'écouler régulièrement dans les veines et être « dans un état calme » en dessous de la peau ; le foie et les poumons, colorés en rouge, ne sont pas « gros » ; les intestins enfin sont enroulés sur eux-mêmes mais décollés entre eux (effet de la chaleur naturelle du corps). Ainsi que le conclut le vice-roi

(1) Il faut noter que le système de pensée felup est particulièrement rebelle à toute tentative d'individualiser d'une manière ou d'une autre une qualité ou une quantité. Par exemple : décompter le nombre d'enfants dans une famille, c'est inévitablement attirer sur eux le malheur biologique.

de Susana : « Tout ça fonctionne ensemble parce qu'ils sont bien, parce qu'ils sont les uns dans les autres ».

*
* *

Contrairement à d'autres systèmes de savoirs, la nomination des organes et la description de leur mode de fonctionnement procèdent peu (ou pas) du savoir sanitaire et hygiéniste — bien présent malgré tout —, offensif (protection) ou défensif (prévention) : ce type de savoir qui, ailleurs, pose l'un des appareils anatomico-physiologique (par exemple, le système digestif dans les savoirs ordinaires occidentaux) à la fois en charpente du corps, en parole radicale pour désigner précisément les forces naturelles menaçantes, et en « outil » qui permet à l'homme de marquer ses repères par rapport au monde visible et invisible et surtout par rapport aux « attaches » par lesquelles il reconnaît cette totalité liée à son propre corps (et non l'inverse) (cf. Augé, 1984). Les Felup recourent peu à ce type de perception, même si l'appareil respiratoire semble faire l'objet d'une attention particulière qui reste encore largement à définir.

Leur préoccupation dominante est d'un autre ordre : elle est que le corps, en tant que mouvement relationnel, soit un tout autonome. L'autonomie n'est pas ici recherche de rupture avec la globalité de l'environnement. Car ces phénomènes de mouvements tant intérieurs (entre les organes) qu'extérieurs (entre les organes, les forces de la nature et cosmiques), lient sûrement le corps au monde qui est animé de la même manière. Les relations sont données et non posées par *Emitay*.

Par contre ce qui demeure encore formulable, c'est la possibilité d'un corps dont la constitution, tout en restant « en masse » (le secret de *Emitay*), puisse acquérir un état permanent de stabilité : c'est-à-dire un état de santé durable. C'est en quelque sorte l'absolu de l'homme qui après tout n'est pas si déraisonnable puisque « au temps des ancêtres » cet état faisait loi. D'ailleurs, cette pensée se retrouve également au cœur des cultes aux *ukin* où, derrière chaque sacrifice familial ou collectif, se profile le référent à la société des ancêtres, paradigme de la permanence et donc de la prospérité. L'autonomie du corps, c'est la part réservée à l'homme. C'est lui et lui seul qui en réglant ses relations avec l'extérieur — par exemple, dans sa volonté d'éradiquer la sorcellerie (la méchanceté de l'homme), ou encore de

transmettre rigoureusement le respect des interdits sexuels — s'attribue la tâche (impossible ?) d'expurger les composants du corps (organes) et de la personnalité (double animal, âme, etc.) de toute éventualité d'être « mis en mouvements » (la maladie), ces mouvements qui, comme nous l'avons vu, peuvent en prenant de l'ampleur détruire biologiquement l'individu.

Dans leur revendication d'autonomie familiale, les Felup poursuivent la recherche de cette stabilité de mouvement des forces internes et externes. Ils en cherchent les correspondances sociales dans des comportements et des attitudes qui, en quelque sorte, se mettent en position « d'entre deux » : entre la revendication affirmée de la diversité tant au niveau économique que politique et sociologique d'une part, et d'autre part l'adhésion, jamais contestable, au territoire et aux valeurs villageoises (et non à la société felup dans son entier) comme un tout indissociable.

Le « tout » donné à la naissance est symbolisé matériellement par les petits canaris⁽¹⁾ avec lesquels les parents pavent le sol du *bœkin Bulampanabu*⁽²⁾. Contenant le principe essentiel (matérialisé par de l'eau lors des sacrifices) de l'être représenté, le canari le met ainsi à la disposition (on pourrait dire : au regard) de *Emitay* qui le vide au fur et à mesure des années mais qui, aussi, peut le vider brutalement. Le *bœkin* étant couvert d'un large toit, cette représentation de l'enfant est également abritée des entreprises du sorcier (*asarao*) toujours à la recherche de nourriture vitale.

Cette implantation symbolique et très concrète autorise l'individu à accéder à presque toutes les potentialités de rôle et de fonction dans le système social. Par exemple le *bœkin Ankurenaw* (relatif à la pratique de la médecine) ne pourra « prendre » un homme ou une femme pour l'instruire par le rêve aux fonctions de féticheur-guérisseur que si celui-ci « a son canari au village ».

À l'individu, ensuite, d'achever personnellement son « état d'homme » ou « de femme » au sens plein du terme, en s'attachant justement à ce qu'aucun des composants de sa situation familiale ne

(1) Pots en terre de taille variable qui servent aussi bien à décanter et conserver l'eau qu'en ustensile de cuisine. Ici, il s'agit de petits pots cylindriques d'une dizaine de centimètres de diamètre.

(2) Détenu par « le maître » des féticheurs, c'est-à-dire celui qui enseigne les pratiques sacrificielles aux nouveaux féticheurs et qui préside à l'installation de tous les *ukin*, *Bulampanabu* est tout spécialement le protecteur des enfants.

soit frappé du jeu de ces mouvements relationnels dont on ne contrôle que très difficilement le développement. Achiever cet état, c'est devenir « un grand cultivateur », « un grand lutteur » ou une femme qui a mis beaucoup d'enfants vivants au monde : bref, un homme ou une femme fertile.

Or, la meilleure façon de le devenir est bien d'être en mesure de reconnaître immédiatement, pour mieux les surveiller, tout ce qui entre dans la construction du statut d'adulte reproducteur : des rituels et palmeraies à faire fructifier jusqu'aux règles et interdictions relatives à la morale et à la division sexuelle. Dans la revendication de la diversité, dans le souci du détail, il y a certainement une préoccupation d'inventaire dont la mise à jour, toujours incertaine et fragile, n'est pas exempte de nécessité conjuratoire.

Par conséquent, il nous semble que les Felup pensent une partie de leur identité sociale et symbolique, d'adultes et d'humains, dans une dynamique de « va-et-vient » qui les opposerait non à un autre (animal, par exemple), ou à une figure extérieure (un système de dieux, par exemple), mais principalement à eux-mêmes. Autrement dit, entre deux états de leur condition : l'un actuel, soumis aux perturbations des mouvements relationnels des forces ; l'autre en devenir, vers la prospérité qu'engendrera l'indistinction sociale et organique enfin stabilisée.

Mais en définitive, pour fermer ces échanges, il faut que le corps se meuve lui-même dans ces mouvements relationnels de forces. C'est la seule voie pour à la fois gagner un corps de chair, doté de cette puissance qui, comme nous l'avons vu, serait la seule garantie contre toute agitation nocive des organes d'une part et, d'autre part, un corps prospère qui représenterait harmonieusement la personne en tout point du territoire comme du système social.

Bibliographie

- AUGÉ M. (1984). — « Ordre biologique, ordre social : la maladie, forme élémentaire de l'événement ». In AUGÉ M. et HERZLICH Cl. (Éds.), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, pp. 33-91.
- Chefs et rois sacrés* (1990). — *Systèmes de pensée en Afrique Noire* n°10, 1990.

- CUNHA TABORDA A. (1950). — « Apontamentos ethnograficos sobre os felupes de Suzana ». *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 19, pp. 187-223, et 20, pp. 511-561.
- DA SILVA A. A. (1960). — « Usos a costumes juridicos dos Felupes da Guiné ». *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, XV/57, janvier 1960, pp. 7-52.
- JOURNET O. et JULLIARD A. (1987). — Sens et fonction de la maladie en milieu felup (Nord Guinée-Bissau). Paris-Lyon, MRT / Adress.
- MAUSS M. [1936] (1973). — « Les techniques du corps ». In MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp. 365-388.
- PÉLISSIER P. (1958). — « Les Diola : étude sur l'habitat des riziculteurs de Basse-Casamance ». *Les Cahiers d'Outre-Mer*, n° 44, oct.-déc. 1958, pp. 334-388.
- TARDITS C. (1990). — « À propos du savoir sacré : que disent les textes ? ». *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, n° 10, 1990, pp. 35-48.
- THOMAS L.V. (1954). — *Les Diolas. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Dakar, IFAN, 2 vol.
- THOMAS L.V. (1965). — « L'animisme, religion caduque. Étude qualitative et quantitative sur les opinions et pratiques religieuses en Basse-Casamance (Pays Diola) ». *Bulletin de l'IFAN*, t.XXVII, n°1-2, 1965, pp. 1-41.



Ostensions et fontaines en Limousin.

Enjeux identitaires autour de l'interprétation de traditions locales.

par Françoise LAUTMAN
Ethno-sociologue au CNRS

C'est une région pauvre, et pourtant c'est une région plus que toute autre verte et riante, qui a inspiré Corot, Renoir...

C'est une région centrale, qui était au nœud des communications romaines, et pourtant, maintenant, elle paraît enclavée dans un isolement meurtrier : le TGV n'est pas prévu, l'autoroute passe plus à l'ouest, au delà d'Angoulême, ou plus à l'est, vers Montluçon...

C'est une région où les industries (porcelaine, cuirs, papeterie, etc.) sont réputées et anciennement implantées, et pourtant elle paraît vouée d'abord à l'élevage, essentiellement rurale...

C'est une région qui a suivi — et parfois précédé — l'évolution du siècle ; elle a une importante population ouvrière ; Limoges est la ville où s'est fondée la CGT, en 1895 ; la franc-maçonnerie y a connu une influence réelle dans la première moitié du XX^e siècle ; on a pu dire que c'était la région de France la plus déchristianisée (ou la moins christianisée ?), et pourtant c'est la plus riche en « fontaines de dévotion », en traditions autour du culte des reliques, une région dont on peut se demander si elle n'est pas toujours telle que la décrivait Alain Corbin (1975) pour le XIX^e siècle : « entre archaïsme et modernité ».

Ostensions et bons saints

Tous les sept ans, dans plusieurs villes de la Haute-Vienne dont les mairies sont tenues par les socialistes ou les communistes presque sans discontinuité depuis l'apparition de ces partis sur la scène politique, les boulevards Jean Jaurès ou Marcel Cachin, les places Lénine ou Gagarine sont le lieu de manifestations spectaculaires, appelées « Ostensions », autour des reliques des saints conservées dans leurs églises. Il s'agit le plus souvent d'ermites, personnages de noble naissance, venus de loin au « désert » limousin (désert de forêts !) entre le VI^e et le XII^e siècle. Ils ont donné leurs noms aux cités apparues autour des pèlerinages à leurs tombeaux, comme à Saint-Junien, Saint-Victorien, Saint-Léonard-de-Noblat, Saint-Yrieix... Il s'agit aussi des premiers évêques et évangélisateurs du diocèse, saint Martial et ses disciples, Alpinien et Austriclinien, saint Aurélien et saint Loup, ou encore des enfants du pays : saint Israël, saint Théobald, saint Just, le *piti dau Pey Parly*...

Les rituels ostensionnaires

Les ossements, le plus souvent des crânes (les « chefs »), sont sortis des châsses et des tombeaux, exposés entre des gardes traditionnelles pendant plusieurs semaines dans les églises, donnés à nu à baiser aux fidèles (à vénérer), promenés, selon des parcours rituels propres à chaque cité, sur les lieux où ils ont vécu et qu'ils sont censés protéger. Ces parcours sont décorés de branchages, de milliers de fleurs de papier et de guirlandes aux couleurs des villes ou des anciens quartiers traversés ; le décor évoque, selon les cas, les anciennes forêts, les remparts, leurs portes, les épisodes de la vie des saints — comme la procession, de plus en plus souvent précédée d'un cortège historique, évoque l'histoire de la ville autant que celle du saint.

À Saint-Junien qu'on peut donner comme l'exemple le plus complexe (F. Lautman, 1983), ces manifestations constituent un cycle de plusieurs mois qui mobilise une part importante de la population et de considérables moyens financiers. Tout commence le deuxième dimanche de janvier par l'élection d'un comité d'organisation de quatre-vingts personnes environ et par celle de quatre jeunes gens natifs de Saint-Junien qui, vêtus d'un curieux costume rouge et noir à pantalons bouffants⁽¹⁾, seront, sous le nom de « suisses », les gardes des reliques pendant toute l'Ostension. Le dernier dimanche de

(1) Ces pantalons évoquent peut-être les zouaves pontificaux.

janvier, a lieu la cérémonie de l'ouverture des portes de la ville. Accompagnés par le président du Comité et une partie de ses membres, les quatre suisses font, au son de leur « marche » jouée par une fanfare, le tour des boulevards qui ont remplacé les anciens remparts de la ville au début du XIX^e siècle. Aux emplacements des quatre anciennes portes occupés aujourd'hui par un café, une banque, une HLM..., ils accomplissent par trois fois une parade terminée par un profond salut de leurs longues épées médiévales, suivi de salves des pompiers.

Ce cérémonial est répété lors de toutes les autres manifestations ostensionnaires. À la mi-carême, on monte le drapeau des Ostensions à la façade de la collégiale et à la chapelle Notre-Dame-du-Pont. Le dimanche de Quasimodo, en présence du président et des membres du comité, le curé ouvre le tombeau avec quatre clés ornées aux couleurs des quatre quartiers de l'ancienne cité médiévale : rouge, blanc, vert et noir. Il en sort les reliquaires des chefs de saint Amand, saint Junien et saint Théodore qui, installés dans l'église, sur des reposeirs, seront offerts à la vénération du public plusieurs heures par semaine durant toute la période ostensionnaire, sous la surveillance des suisses. Le premier dimanche de mai, en sus de leur parcours habituel, les suisses accompagnent la plantation des arbres de mai devant la collégiale et la chapelle Notre-Dame-du-Pont. Ils vont également faire leur « salut » devant les demeures du curé, du maire, du capitaine des pompiers et de quelques autres notables.

Le dimanche de la Trinité, traditionnellement, a lieu la clôture des Ostensions — mais depuis quelques années, la date en varie pour des raisons de coordination avec les autres villes. Le montage d'un décor de branchages, d'arbustes et de rochers nécessite près de deux semaines et mobilise la population pendant des mois pour la préparation des milliers de fleurs de papier, de guirlandes et d'oriflammes et pour celle des costumes du cortège historique qui accompagne la procession des reliques. Celle-ci, sous la présidence de l'évêque de Limoges, gagne l'anneau des anciens remparts par l'ancienne rue du Pont-Levis. Cette rue est décorée de feuillages en voûte pour évoquer la forêt de Comodoliac où vécurent les ermites Amand et Junien, dont on vénère les reliques comme fondateurs de la cité. L'anneau des boulevards et les rues de l'ancienne cité sont décorés de branchages et de fleurs de papier aux couleurs de chaque quartier. Sur le parcours du cortège, des théâtres de verdure, les « chapelles », représentent par

des statues de taille humaine des scènes de la vie des saints vénérés ici. Quelques chiffres pour apprécier l'ampleur de la célébration : aux trois dernières Ostensions, le cortège historique, dont l'importance ne cesse de croître, comprenait 1 200 figurants, et près de 100 000 visiteurs venus des villes voisines se joignaient ce jour-là aux 12 000 habitants de Saint-Junien !

L'exaltation des héros fondateurs, la magnificence d'un décor qui transforme la ville, l'importance de l'investissement financier, le temps et les efforts consacrés à la préparation du décor et des costumes de la procession, le caractère collectif de cette préparation qui favorise les réconciliations et l'intégration des nouveaux venus, le succès même de ces fêtes, enfin, contribuent, autant que la puissance des symboliques mises en œuvre (ossements au printemps, décor de verdure), à en faire un temps social fort et un manifeste d'identité locale. Chaque cité est fière de ses particularités : parade militaire du Dorat, cortège historique de Saint-Junien, arcs fleuris et façades d'Aixe, parcours champêtres de Javerdat et d'Aureil, confréries de Limoges et de Saint-Léonard. La recherche de protection individuelle ou de guérison paraît aujourd'hui absente des pratiques ostensionnaires et, à bien y regarder, la recherche d'une sécurité collective semble mieux s'exprimer dans l'exaltation reconfortante de l'identité locale que dans la croyance religieuse à une protection céleste.

Des saints guérisseurs aux saints patrons

C'est pourtant la guérison que les pèlerins des premiers siècles venaient chercher aux tombeaux des saints limousins, en raison du caractère bienfaisant qui, en chrétienté, était généralement attendu du pèlerinage et du contact avec le tombeau, avec les restes d'un saint. Car, pensait-on, ces restes avaient dû conserver quelque chose de la puissance divine qu'était venue manifester la sainteté du personnage, et ils constituaient en quelque sorte une façon d'en perpétuer la présence. On y croyait si fort ici qu'on dit encore couramment « le saint » pour parler de ses reliques : porter « les saints » en procession, toucher les « saints ».

Ce qu'on sait de ces saints, de leurs « vies », de la légende, des cultes diffusés par les sanctuaires et par la piété populaire, montre la place centrale anciennement donnée aux guérisons. Saint Junien a guéri des pèlerins du « mal des ardents » en faisant jaillir une source. Il a rendu la raison à un futur évêque de Limoges. Saint Victurnien, lui-même traité de fou, a promis : « moi, les fous, je les guérirais ».

Saint Léonard a sauvé (délivré) une reine qui mourait en couches. C'est une guérison miraculeuse qui est à l'origine des Ostensions limousines, en tant que coutume qui consiste à sortir les reliques des châsses et des tombeaux et à les faire passer en procession parmi ceux que les saints doivent protéger. En 994, une épidémie de « mal des ardents » frappait la région. On fit passer les reliques de saint Martial parmi les malades groupés aux portes de Limoges, sur le mont Jovis. Les anciennes chroniques font état de plus de sept mille guérisons. Un siècle plus tard, ce fut aux reliques de saint Léonard, qui venaient d'être retrouvées, d'accomplir le même miracle lors d'une nouvelle épidémie.

Au cours du moyen âge, on prit l'habitude de « sortir » les reliques, de les montrer⁽¹⁾, pour protéger de toutes sortes de dangers : épidémies, invasions, catastrophes naturelles, voire incendies comme à Limoges en 1790 et en 1864. On les sortait aussi en cas d'inondations, ou de trop grande sécheresse. Ces protections collectives étaient naturellement attendues des liens particuliers de fondateurs que les saints avaient avec les cités. Le blason de Limoges n'a-t-il pas gardé jusqu'à ces dernières années, avec l'image du saint, la devise : « Dieu garde la ville et saint Martial les gens » ?

À partir de 1519, on décida qu'à Limoges, sauf exception, les Ostensions auraient lieu seulement pendant quelques semaines, tous les sept ans. Cette mesure, qui visait à limiter les occasions d'ostensions, a probablement beaucoup contribué à leur extension : les cités proches ont imité, en nombre variable selon les époques, la capitale diocésaine. Le septennat leur a donné le caractère d'une institution qui en a assuré la durée ; venir d'une décision particulière au diocèse de Limoges a contribué à en faire un trait de la culture religieuse limousine ! Mais, par ce même mouvement, et réforme tridentine aidant, le culte des saints mis en valeur par ces célébrations a tendu à se détacher de plus en plus de ses aspects de protection individuelle et de guérison.

Certaines pratiques, liées au pouvoir thérapeutique de ces saints, étaient cependant encore d'usage public fréquent et plus ou moins toléré à la fin du XIX^e siècle. Au-dessus du tombeau de saint Léonard, des fers de prisonnier étaient déposés en ex-voto ; les femmes désireuses d'avoir des enfants, ou craignant un accouchement difficile, faisaient aller et venir de façon suggestive la tige de ces fers,

(1) En latin *ostendere*, d'où le terme d'ostension.

appelés en raison de leur forme « verrou de saint Léonard » (F. Lautman, 1990). À Saint-Victurnien, deux mille pèlerins environ venaient par le train, chaque année, chercher la guérison de la folie, ou des maladies nerveuses : ils passaient la tête dans les trous aménagés au-dessus de la crypte où reposaient les restes du saint et demandaient au prêtre de lire sur eux un passage de l'évangile. En d'autres endroits, il fallait toucher la statue du saint, ou lui envoyer un objet sur la partie du corps correspondant à celle dont on demandait la guérison.

En apparence, ces pratiques ont aujourd'hui presque disparu, ou se sont intégrées, sous couleur de piété, au rituel des Ostensions. La coutume la plus fréquente, et très ostensible, est la distribution des fragments de coton imprégnés des onguents qui ont servi à préserver les crânes du dessèchement entre deux périodes ostensionnaires. Ces fragments de coton sont placés dans de petites enveloppes au nom du saint, et proposés sur les reposeirs, à côté des reliques. Les fidèles, venus baiser les reliques, déposent une obole et prennent ces « pieux souvenirs » — réputés protéger des douleurs ceux qui les portent sur eux. On en prend plusieurs, pour pouvoir les remplacer au cours des sept années suivantes, en cas d'usure. On les porte dans sa poche ou dans son porte-monnaie. À Aureil, pendant la première guerre mondiale, les mères et les épouses des combattants placèrent leurs cravates sous les reliquaires des deux saints et, en 1925, ces mêmes cravates ex-voto furent utilisées pour confectionner un étendard qui devenait désormais « la bannière sacrée des futures ostensions ». La même pratique fut réitérée, en 1939, et tous les prisonniers d'Aureil ainsi confiés à la garde des « bons saints » rentrèrent. Une seconde bannière de cravates témoigne de leur gratitude (F. Lautman et B. Pommaret, 1983).

Néanmoins, en plusieurs occasions, les entretiens conduits lors de l'observation des dernières Ostensions font état de croyances au pouvoir guérisseur des bons saints. À Aureil toujours, un homme évoque la guérison de sa mère, il y a quelques années, en ces termes : « quand la procession est passée devant sa maison, le curé lui a monté les bons saints dans sa chambre, et c'est là qu'elle s'est levée pour la première fois ». Quoique non pratiquant, un couple marié depuis huit ans attribue aux saints la naissance d'un enfant demandé aux dernières Ostensions et conçu quelques semaines plus tard...

Bonnes fontaines et mal des saints

Le pouvoir bénéfique des saints peut s'invoquer en d'autres lieux que les sanctuaires dépositaires de ses reliques ou les célébrations officielles, également contrôlés par le clergé. Encore que ce clergé y ait apporté plus ou moins de rigueur selon les lieux et les époques, la tendance générale, on l'a vu, était au moins de faire passer au second plan les protections individuelles trop précises, suspectées de magisme, au profit d'une protection collective qui pouvait paraître plus facile à spiritualiser.

Localisation et vertus des fontaines

Les pratiques de guérison traditionnelles en Limousin se portaient au moins autant sur les sources que sur les reliques. La Haute-Vienne, en particulier, qui correspond presque exactement au territoire de l'ancien diocèse de Limoges — territoire des Ostensions —, est la région de France la plus riche en fontaines à dévotion qu'on appelle ici « bonnes fontaines ». Hélène Colin (1989) en a recensé elle-même 193, mais d'autres dénombremments vont jusqu'à 244, soit plus de 11 % du total en France ! (B. Caulier, 1990). Sans doute est-il difficile de donner un nombre exact : ces cultes étant souvent mal ou pas reconnus par le clergé et encore moins par la médecine, leur réputation est essentiellement locale. À la différence d'autres provinces, telle la Bretagne, ils sont rarement marqués par une chapelle ou par un monument qui les signale à l'attention du passant non concerné ou non informé. Il ne s'agit pas nécessairement d'une source. Ce peut être une simple retenue d'eau dans une cavité rocheuse ou argileuse, ou encore un puits naturel, simple trou dans un champ. Ce peut être une fontaine en ville, dont les nouveaux citadins ne connaîtront pas toujours l'antique réputation, dont parfois le lieu même aura disparu dans les sous-sols d'un immeuble. Louis Bonnaud (1952) signale ainsi le cas de la Fontaine Saint-Martin, à Limoges.

Le plus souvent toutefois, il s'agit de sources ou de fontaines dans des endroits plus ou moins écartés, en plein bois. Il faut en connaître le chemin, mais on en trouve le lieu marqué par quelque signe, une vasque, une ou deux croix — fussent-elles simplement faites de deux planches ou de deux branches — une statue du saint, voire une lanterne pour abriter les cierges (ou lumets) et surtout des traces de culte : pièces, épingles ou morceau de pain jetés en offrande, linges accrochés aux branches de la croix ou aux arbres environnants, etc.

Ces bonnes fontaines ne se trouvent pas réparties également sur tout le territoire de la Haute-Vienne. On en trouve moins au nord et à l'est de Limoges, plus au sud et surtout à l'ouest, dans la région de Rochechouart et de Saint-Junien. Il n'est pas indifférent de noter que cette répartition coïncide avec la carte de la déchristianisation en Limousin (B. Caulier, *op. cit.*). À Saint-Junien, par exemple, on estime que la pratique religieuse ne touche plus, de longue date, que 3 % de la population, alors que dans la région du Dorat, au nord, elle en concernait encore récemment 25 %.

Les bonnes fontaines ne sont pas toutes placées sous le vocable d'un saint ; seules 60 % d'entre elles le sont, si l'on se réfère au relevé d'Hélène Colin. Ces chiffres confortent la thèse générale affirmant qu'il s'agit de cultes préexistant à la christianisation du Limousin, laquelle, selon certains historiens, a toujours été incomplète. Quant aux autres, elles sont soit simplement dénommées « bonne fontaine » — celle de Marval, les deux de Rochechouart —, ou Bonnefont (Verneuil-Moustiers), ou fontaine du Bouna (Oradour-sur-Vayre), ou bien elles portent un nom de lieu : fontaine du Caillou (Champagnac), fontaine du Pradelou (Beynac), à moins — fait très rare — que leur nom évoque leurs vertus (fontaine Cent ans, fontaine des Dents). En cela aussi, elles diffèrent du culte aux saints guérisseurs qui s'inspire souvent d'assonances, telle sainte Claire pour les yeux. On ne peut pourtant pas en toute rigueur conclure qu'elles sont sans liens avec le culte des saints. Citons le cas des fontaines de Cussac, parmi les plus fréquentées encore de nos jours. Elles ne portent pas de nom de saint mais leur fête (vote), jour de la plus grande affluence, est fixée à la Saint-Jean (date il est vrai chargée de nombreux sens !) et elles sont collectivement placées sous le patronage de saint Jean-Baptiste.

Chaque fontaine a, d'une certaine façon, sa réputation : Saint-Eutrope (Compreignac) pour les rhumatismes ; la font Saint-Roch (Jourgnac) pour les paralysies et pour les maladies des bovins ; Sainte-Anne (Mézières-sur-Issoire) pour les rhumatismes, les enfants chétifs et, là aussi, les bovins... Les douleurs (de façon indéterminée), la fécondité des femmes, la croissance des enfants, la santé des troupeaux : tels sont les recours les plus fréquemment cités. Mais plusieurs fontaines ont la réputation de guérir ou de protéger de chacun de ces maux, et nombre de fontaines les recouvrent tous. Devant une telle indétermination, le malade doit d'abord chercher à laquelle se rendre et se renseigner sur la façon dont se pratique la dévotion à cette fontaine.

En quoi consistent ces cultes ?

Le rapport entre la vertu de l'eau, celle du saint et celle du rite est complexe. En fait, la fontaine fonctionne comme un tout. Des analyses ont démontré qu'en Limousin aucune de ces fontaines n'avait de qualités minérales thérapeutiques. Cependant, la plupart des dévotions imposent un contact avec ces eaux. Quant aux saints, ceux des dévotions apparaissent souvent comme des puissances mystérieuses qui ne correspondent pas exactement aux saints de l'Église, même si des saints reconnus ont pu être inclus dans ces rites. Marc Leproux remarquait, en 1957 :

« Il n'est jamais question du saint lui-même [...] c'est le saint de tel endroit que l'on redoute et que l'on sollicite [...] on ne va pas faire sa dévotion à saint Maurice ou à saint Junien, mais au saint de Saint-Maurice ou au saint de Saint-Junien »

Il fallait d'abord, comme l'expression populaire en est demeurée, « savoir à quel saint se vouer », c'est-à-dire savoir quel était le saint capable de « lever le mal ». Pour cela on demandait à une « recommandeuse » de « mettre de part » ou encore de « tirer les saints » selon les expressions les plus courantes. Il y avait différents usages : on pouvait, par exemple, jeter un brin de paille dans un bol plein d'eau que l'on tournait ; la direction du petit bout de la paille, quand on l'arrêtait, indiquait vers quel lieu de pèlerinage s'orienter. La pratique la plus courante dans la région de Rochechouart, et plus largement à l'ouest du Limousin, consistait à brûler des baguettes de coudrier de la grosseur d'un doigt et à en jeter les charbons au fur et à mesure, dans un récipient d'eau, en prononçant pour chacun le nom d'un saint. Si le charbon flottait, le saint n'était pas concerné ; s'il s'enfonçait plus ou moins, le saint était compétent pour délivrer du mal pour lequel on consultait. De là à penser que c'était ce même saint qui avait envoyé le mal, il n'y avait qu'une marge étroite, facilement franchie. Et si les Limousins parlaient de leurs « bons saints » — en particulier les saints fondateurs et protecteurs vénérés aux ostensions — ils parlaient aussi de façon équivoque de « mal des saints » pour désigner les maux dont ils pouvaient délivrer, voire de mauvais saints. On va faire ses dévotions « d'où le mal part ».

Il arrivait qu'on tire sept ou huit saints auxquels on devait la dévotion pour lever le mal. Ces cultes pouvaient être localisés à des kilomètres les uns des autres, et même associer fontaines et stations dans les églises, au tombeau ou à la statue d'un de ces saints. Souvent,

le malade ou ses proches n'étaient pas physiquement en mesure d'effectuer le pèlerinage qu'on appelait couramment « voyage ». Ils craignaient également de ne pas accomplir correctement le rite, car ils ne savaient pas bien, les enquêtes d'Hélène Colin en témoignent, si c'était l'eau, le saint ou la dévotion qui guérissait. Aussi avaient-ils souvent recours à une « voyageuse » qui accompagnait ou remplaçait le demandeur moyennant finances. Cette somme pouvait être réunie selon certains rites : par exemple, être le produit d'une quête auprès du voisinage.

Ces rites, complexes et très codifiés, ont des points communs d'un saint et d'une fontaine à l'autre. Ils semblent peu varier dans le temps, du moins d'après les documents et récits du XIX^e siècle à nos jours. Après parcours rituel jusqu'au lieu sacré, on en fait trois fois le tour, on boit de l'eau de la fontaine, ou bien on y trempe le membre malade ou encore un linge appartenant à la personne pour qui on fait la dévotion (une touffe de poils pour un animal), linge qu'on accroche aux bras de la croix ou aux arbres proches en ex-voto, ou qu'on rapporte au malade ; ou encore on jette dans la fontaine pièces de monnaie, épingles ou morceaux de pain. Ces rites sont à peu près les mêmes pour les dévotions privées et pour celles qui sont accomplies collectivement, le jour de la « vote » de la fontaine ou du saint.

Les dévotions collectives ont surtout lieu à la belle saison, en tout cas entre mai et novembre. Le clergé s'y montre plus souvent favorable qu'aux pratiques des « voyageuses ». Il y voit une occasion, par le biais du saint, de ramener l'attention et les prières vers l'église paroissiale, ou à tout le moins de dire une messe en plein air sur les lieux du pèlerinage et de rappeler que le saint est surtout un exemple chrétien. Louis Bonnaud (1972) cite un cas rapporté par Louis Guibert en 1898, qui illustre bien la complexité des rapports à la religion des clercs :

« La fête de saint Nicolas [...] se célébrait toujours à la fontaine le 9 mai. Il y avait affluence à la source [...] on allumait de petites chandelles sur le bord de la fontaine ; on priait devant la margelle ; on buvait de l'eau, on en emportait dans les bouteilles ; on en lavait les membres malades ; on baignait même les petits enfants dans le bassin où l'on jetait aussi des sous. Ces sous étaient recueillis et employés à des honoraires de messes. Le fermier d'un des domaines voisins conservait un Christ en bois mutilé, provenant sans doute de l'ancienne chapelle. Certains pèlerins allaient chercher ce Christ qu'on appelait le *bon saint* et qui était affublé d'une robe faite avec un lambeau d'étoffe. Ils le portaient à la fontaine et le baisaient avec dévotion [...] Les haies étaient littéralement couvertes sur un parcours de 30 ou 40 mètres, de

bonnets d'enfants, de petites brassières, de langes, de chiffons de toutes sortes [...]. Le 9 mai 1898, pour la première fois depuis la révolution, la messe fut célébrée à Saint-Nicolas sur le nouvel autel abrité par une tente de feuillages [...] les curés desservant la paroisse de Neuvic ont continué dans la mesure de leur possible, l'usage d'un office religieux le 9 mai ».

On remarquera l'enlacement des croyances et pratiques locales et des messes : les unes partent des autres et y reconduisent. On notera aussi la confusion entre l'image du Christ, pourtant bien reconnaissable dans la statuare chrétienne, et le « saint » de la fontaine.

Contrairement aux Ostensions qui connaissent un essor continu depuis le début du siècle, beaucoup de bonnes fontaines semblent disparues, asséchées par les transformations agricoles, ou englobées dans des propriétés privées qui en limitent l'accès. Mais le plus souvent, bien que peu fréquentées actuellement, elles restent connues de tous les anciens habitants des villages : on sait leurs vertus traditionnelles et ces cultes sont réactivés à l'occasion. L'observateur trouve encore des linges et des offrandes aux lieux traditionnels, même si ce n'est en rien comparable à l'abondance évoquée au début du siècle.

Les adeptes en sont peut-être encore motivés par le besoin, mais plus largement les fontaines de dévotion continuent de tenir, dans la culture limousine, une place qui dépasse largement l'importance de tels recours. Leur nombre en avait fait une particularité du Limousin ainsi que leur place dans la configuration religieuse particulière que constitue dans cette région le culte des saints. Leur caractère marginal à l'égard de la médecine, tantôt toléré et intégré, tantôt combattu par le clergé, leur confère également un statut de manifeste d'indépendance culturelle particulièrement valorisé en Limousin. Aussi certaines bonnes fontaines ont-elles été remises en honneur, au cours des dernières années, avec l'appui des syndicats d'initiative. Les lieux ont été dégagés. La fête est annoncée dans la presse locale. Il y a une messe en plein air ; le curé participe au pèlerinage qui est suivi d'une fête avec pique-nique, bal et forains. On peut citer les cas des bonnes fontaines de Cussac et de Saint-Eutrope à Courbefy.

Ostensions et bonnes fontaines

À plusieurs reprises au cours de l'histoire, et récemment encore dans le contexte des réformes liturgiques après le concile Vatican II, les curés des paroisses ostensionnaires se sont interrogés sur le sens qu'il y avait à maintenir des cérémonies qui pouvaient paraître d'un autre temps. Ils ont souvent conclu : « si nous ne sommes pas au sein de l'organisation des Ostensions, elles se feront sans nous ! ». J'ai fréquemment entendu cette assertion, tant de la part de membres du clergé que de la part des organisateurs laïcs. Elle a peu de vraisemblance ! Un examen attentif de l'histoire des dernières Ostensions met au contraire en évidence que — sans tenir compte des frictions épisodiques — si l'initiative et le rôle des laïcs (confréries aussi bien que comités d'organisation et soutien municipal) est fondamental là où les Ostensions sont florissantes, les curés y ont apporté un soutien déterminant, tandis que là où le clergé a eu une attitude restrictive, elles sont au moins affaiblies.

Le caractère également fort des deux pôles du culte des saints en Limousin que représentent les Ostensions, très liées à l'institution, d'une part, et d'autre part les bonnes fontaines, beaucoup moins contrôlées, et pour lesquelles on peut facilement évoquer une origine païenne, y entraîne un débat sur leur importance respective et sur leurs relations.

Les tenants d'un christianisme bien tempéré, où les saints n'auraient que leur rôle orthodoxe d'exemple de vie chrétienne et d'intercesseurs spirituels, ne veulent voir aucun rapport entre les Ostensions comme manifestation de la piété traditionnelle, et les bonnes fontaines considérées comme des « vulgarités » ou des déviances. Les tenants des bonnes fontaines comme trait manifestant la survie, plus ou moins souterraine, d'une culture religieuse propre au Limousin prétendent que les Ostensions y trouvent leur origine et n'en sont qu'une forme dérivée et christianisée.

Les Ostensions n'ont-elles rien à voir avec les bonnes fontaines ? en sont-elles issues ? les unes et les autres sont-elles les deux volets d'un même culte ?

Nous avons déjà signalé que 60 % seulement des bonnes fontaines étaient sous le vocable d'un saint. Trente trois d'entre elles portent le nom de saint Martin, lui-même évangélisateur des Gaules et grand destructeur ou baptiseur de lieux de cultes païens. En secon-

de place viennent les douze fontaines placées sous le vocable de la Vierge. Mais rappelons que dans ses *Études de Sociologie Religieuse*, Gabriel Le Bras (1955-1956) signalait comme une particularité limousine le fait que la Vierge tenait, dans les croyances populaires et les légendes locales, un rôle bucolique et magique qui, d'une certaine façon, l'assimilait à une bonne fée. Goursaud (1977) reprend cette comparaison :

« Dans cette région [...] les fées telles que les connaissent les pays romans n'existent pratiquement pas, elles sont remplacées dans les contes et légendes par la Vierge qui était même pourrait-on dire la "Reine des fées" ».

Onze fontaines enfin portent le nom de saint Jean-Baptiste et, là aussi, rappelons les nombreuses pratiques de protections (trompes, feux, tisons, herbes) attachées à la date de sa fête, le 24 juin, l'un des jours les plus longs, et l'ancienneté des conflits autour de la christianisation (mal achevée) de cette fête.

Peu de fontaines sont placées sous le vocable d'un saint ostensionnaire : cinq à saint Martial, trois à saint Yrieix, deux à saint Eloi, deux à saint Fiacre, les autres n'ayant qu'une seule fontaine à leur nom (huit en tout) ou aucune. Le contraste entre le caractère spectaculaire du culte des saints ostensionnaires, leur place reconnue par l'Église, et la modestie de leur présence parmi les fontaines à dévotion, est accru par le fait que le plus grand nombre de fontaines sans vocable de saint se trouvent dans la région de Rochechouart et Saint-Junien, particulièrement riche en cités ostensionnaires.

Au premier abord, les situations et les noms des bonnes fontaines présentent bien les traces d'une christianisation (conflictuelle ?), mais qui aurait précédé de beaucoup l'apparition des Ostensions et de la vénération de leurs saints spécifiques. Par ailleurs, les parcours traditionnels des processions ostensionnaires ne reprennent pas les trajets des dévotions et n'incluent pas les fontaines aux mêmes saints, lorsqu'il y en a, à l'exception de Saint-Victurnien et peut-être de Chaptelat, mais qui sont des ostensions de création récente. Les fêtes de ces fontaines ne coïncident pas, à ma connaissance, avec les fêtes annuelles aux saints ostensionnaires dans ces paroisses.

Il est donc difficile de présenter les Ostensions comme une suite directe ou étroitement liée à une christianisation du culte des fontaines, car on n'y retrouve pas les caractères habituels de ces christianisations : occupation des mêmes lieux et dates, voire substitution des mêmes fonctions sous des vocables chrétiens.

Mais la thèse d'un lien plus ou moins étroit entre Ostensions et bonnes fontaines se comprend mieux si l'on part d'une analyse des dévotions populaires. Beaucoup d'entre elles, on l'a vu, incluaient dans leur rite le passage par l'église et traitaient le saint de l'Église comme celui de la fontaine : il fallait également en faire le tour, le toucher, voire le percer d'épingles, emporter de l'eau bénite, etc. Ainsi en allait-il également dans les lieux ostensionnaires.

En 1981, on m'a encore signalé deux parcours de dévotions à Saint-Junien : l'un disparu depuis quelque vingt ans, l'autre encore pratiqué, mais furtivement. Le premier se pratiquait le 15 août, de la place Bonnefonds à la fontaine de la chapelle Notre-Dame-du-Pont, en passant par l'ermitage de saint Amand et sa fontaine ; l'autre, plus complexe, partait de la fontaine de la Bretagne et, faisant trois fois le tour, vers la droite, des croix rencontrées sur le chemin, traversait le champ de foire, contournait trois fois l'emplacement de l'ancienne croix de mission, faisait ensuite le tour de la collégiale et celui du tombeau de saint Junien, puis celui de la chapelle des Pénitents dans le cimetière ; on entrait toucher les statues et faire une croix sur leurs pieds, puis on allait à la chapelle Notre-Dame et à l'ermitage de saint Amand avant de revenir à la collégiale.

De même, la dévotion à saint Victurnien, qui délivre de la folie et de maladies nerveuses, conjugue le passage au tombeau et les pratiques « chrétiennes » avec les cultes des bois et des sources. Plus difficile à repérer, le parcours nécessitait souvent, autrefois, l'accompagnement d'une « voyageuse ». Aujourd'hui, il est plus généralement accompli personnellement, comme toutes les dévotions dont j'ai encore entendu citer la pratique. On part du sanctuaire où l'on demande au prêtre de lire sur le malade un évangile et où le malade doit passer rituellement la tête par les deux trous de la paroi de la crypte au-dessus du tombeau ; on se rend ensuite à la croix des Châtaignolles, un peu à l'écart dans les bois, puis à la fontaine où l'on doit asperger la partie malade et emporter de l'eau pour en boire neuf jours de suite. J'y ai encore vu des traces de culte en 1986, comme aussi bien aux fonts Saint-Gauthi, à Aureil. On pourrait sûrement citer bien d'autres cas.

Toutefois, ce ne sont jamais les organisateurs des Ostensions qui m'ont évoqué ces pratiques et leurs liens avec le culte du saint vénéré. S'agissait-il de pratiquants qui partageaient, au moins apparemment, la volonté de distance de l'Église en regard des pratiques de

guérison ? Y avait-il là un sujet tabou ? ou était-ce plus simplement de l'indifférence à l'égard de pratiques actuellement sans grande visibilité sociale, de la part de personnes qui se consacraient au contraire à la mise en valeur d'un patrimoine culturel à forte visibilité sociale ?

Mais cette forte visibilité concernait des manifestations si étroitement contrôlées par l'Église et d'un caractère fortement identitaire (et inéluctablement religieux) si paradoxal dans une région peu croyante — dont la majorité se reconnaît politiquement, jusqu'à nos jours, dans une gauche de combat largement anticléricale — qu'elle ne pouvait, dans ces sphères d'influence, que susciter le désir de mettre en évidence d'autres fondements culturels aux Ostensions et de les trouver dans la réalité d'une culture populaire peu portée à faire des différences entre les catégories du sacré. La recherche populaire de remèdes, sous le signe de la souffrance et de l'urgence, associait, sans tenir compte des distinctions cléricales, toutes les occasions et tous les lieux de contact avec la puissance mystérieuse que représentait le saint. Celui-ci fût-il incarné par une relique, une statue dans une église ou une source, on disait pareillement : « aller au saint ».

Ainsi est-il aussi légitime de dire soit que les Ostensions sont un phénomène religieux et culturel bien distinct des cultes de bonnes fontaines, soit que le culte populaire des saints — si caractéristique de ce que Louis Perouas (sous-pressé), au terme d'un œuvre consacrée à l'histoire religieuse du Limousin, appelle la « religion limousine » — associe la dévotion aux reliques et aux bonnes fontaines dans une même recherche de protection.

Reste le double paradoxe de voir ces manifestations, également enracinées dans un passé religieux, vécues par les Limousins comme des lieux d'identité régionale profondément valorisés.

« Manifestation de foi se perpétuant depuis mille ans dans une contrée réputée pour ses superstitions, les Ostensions nous apparaîtront comme une fête de famille, ou un vieux peuple rassemblé retrouve l'âme de sa jeunesse. »
(M. Praneuf, 1988)

Le paradoxe lui-même en vient à être considéré comme un signe identitaire supplémentaire et qui exclut celui qui n'est pas de la famille.

Mais l'identité se construit-elle sous le signe de la rationalité ? On ne fera pas ici, en quelques lignes, le point de l'identité limousine.

Maurice Robert (1991) souligne bien les insuffisances de l'approche identitaire qui privilégie le qualitatif, le sensible, susceptibles d'interprétations multiples et surtout dont la faiblesse est « que l'identité nous tire souvent en arrière, que nous soyons dans la dépendance de stéréotypes formés en d'autres lieux et en d'autres temps » (*op. cit.*). L'identité Limousine livrerait nombre d'autres faces. On en a signalé, au début, les paradoxes, mais on a vu au passage bien des raisons pour que les Ostensions d'une part, les bonnes fontaines de l'autre, et sous un certain angle les deux ensembles y participent :

— des raisons qui touchent aux symboliques mises en œuvre : quand les Ostensions font passer au printemps les ossements des ancêtres fondateurs sur les lieux où ils ont vécu et qu'ils sont censés protéger, quand elles proposent ces mêmes ossements au contact direct de la bouche des vivants qui les vénèrent, quand les cultes des fontaines s'attachent au contact des corps (ou des substituts que sont les vêtements) avec l'eau sacrée ;

— des raisons qui touchent à la mémoire immédiate : Ostensions et bonnes fontaines font partie de ce qui est évoqué en famille ; chacun peut y lier les souvenirs des proches, voire son expérience personnelle ;

— des raisons qui touchent à la sociabilité locale : chacun est invité à organiser ou au moins participer à ces fêtes ; on a vu que celles des bonnes fontaines reviennent en faveur aussi ;

— des raisons qui touchent aussi directement à la façon dont on se situe dans une histoire qui insiste sur les éléments propres au Limousin, qui renforce le sentiment d'être entre soi ;

— des raisons, enfin, qui font intervenir de nouvelles formes de recherche de sécurité dans l'évocation nostalgique d'un passé idéalisé, que ce soit celui de la chrétienté ou celui d'une civilisation moins techniciste dans sa façon de traiter le corps, la vie, la mort...

Bibliographie

- BONNAUD L. (1952). — *Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin*, 1952.
- BONNAUD L. (1972). — « Documents et témoignages pour l'étude des fontaines à dévotion de la Haute-Vienne. » *BSAHL*. 1972, pp. 254-289.
- CAULIER B. (1990). — *L'Eau et le Sacré*. Paris, Beauchesne, 176 p.
- COLIN H. (1989). — *Guérir en Limousin*. Ed. Lucien Souny, 205 p.
- CORBIN A. (1975). — *Archaïsme et Modernité en Limousin au XIX^e siècle. 1845-1880*. Paris, Marcel Rivière et Cie, 693 p.
- GOURSAUD A. (1977). — *La Société Rurale et Traditionnelle en Limousin*. (publié et complété par M. Robert), Paris, Maisonneuve et Larose, T 2, 549 p.
- LAUTMAN F. (1983). — « Toujours plus belle, la fête ! les Ostensions de Saint-Junien ». *Ethnologie Française*, 1983, n° 4, pp. 369-396.
- LAUTMAN F. (1990). — « Des protections à la tradition ». *Autrement*, sér. Mutations, n° 115, mai 1990, pp. 114-120.
- LAUTMAN F. et POMMARET B. (1983). — « Aureil : du saint protecteur au saint patron ! ». *Ethnologie Française*, 1983, n°4, pp. 351-361.
- LE BRAS G. (1955-1956). — *Études de Sociologie Religieuse*. Paris, PUF, 2 tomes.
- LEPROUX M. (1957). — *Dévotions et Saints Guérisseurs*. Paris, PUF.
- PEROUAS L. (sous-presse). — *Une religion limousine*. Paris, L'Harmattan.
- PRANEUF M. (1988). — *Les ostensions et la Religion Populaire en Limousin*. Tulle, Éditions Lemouzi, 104 p.
- ROBERT M. (1991). — « Identité et identités : comment peut-on être Limousin ». In Robert M. (ed.), *Mémoire et Identité. Traverses ethnohistoriques en Limousin*. Limoges, MLSH, 665 p.



La rationalité dans la magie : économie du *Xangô* de Recife (Brésil)

par Roberto MOTTA
Anthropologue à l'Université de Pernambuco

Le *Xangô* de Recife n'est qu'une variante régionale de la religion afro-brésilienne la plus importante : le *Candomblé*. Il peut se définir à partir de trois caractéristiques principales : tout d'abord, il s'agit d'un culte dédié aux *orixás*, divinités d'origine africaine (surtout yoruba) qui, au Brésil, sont mises en correspondance synchrétique avec certains saints du catholicisme traditionnel ; en second lieu, on a un rite dominé par le sacrifice d'animaux, accompagné de chants, de danses et de la transe extatique ; enfin, les fidèles sont organisés en petites communautés (*terretros*), dirigées par des prêtres et des prêtresses — *pais e mães de santo* (pères et mères en sainteté), également appelés *balalorixás* et *talorixás* (mots d'origine yoruba)⁽¹⁾.

D'après mes calculs, dans l'agglomération de Recife qui compte environ 2 500 000 habitants, il semble qu'il y ait au moins 120 000 pratiquants de cette religion, dont les adeptes se considèrent aussi comme catholiques et se déclarent comme tels aux agents du recensement.

*
* *

Dans cet article, je soutiendrai la thèse suivante : puisque l'acte central du culte de *Xangô* réside dans le sacrifice d'animaux offerts aux dieux de son panthéon, puisque la chair de ces animaux est ensuite distribuée aux congrégations, ce culte ne serait-il pas, en quelque sorte, « bon à manger »⁽²⁾ ? Puisque ses prêtres et leurs assistants exécutent des services magico-religieux, rétribués par les fidèles en

(1) Le *Candomblé-Xangô* est le sujet d'une vaste bibliographie, dont, en français, les très importants travaux de Roger Bastide (1958, 1960).

(2) L'expression « bon à manger », ainsi que d'autres, semblables, sont empruntées à Claude Lévi-Strauss (1960) ou s'inspirent de lui.

nature et en espèces, ne serait-il pas également « bon à employer » ? En effet, nous le verrons, malgré la signification surtout symbolique du sacrifice et en dépit de certains problèmes d'organisation (cf. *infra*), le culte du *Xangô* représente une réponse adaptée à certains des défis démographiques et économiques du milieu où il s'épanouit : la ville de Recife et sa banlieue, dans le Nord-Est brésilien⁽¹⁾.

Je ne crois pas devoir m'arrêter, ici, à la description de ce milieu. Je me bornerai à signaler que le chômage, ouvert et surtout déguisé, y atteint à peu près un tiers de toute la force de travail. Comme dans d'autres villes du Tiers-Monde, le secteur tertiaire traditionnel s'y trouve gonflé (69 %), principalement dans les branches des « services personnels » et du « commerce des marchandises » qui comprennent, respectivement, 22 % et 14 % de tous les travailleurs⁽²⁾. En outre, les revenus sont tellement bas que, si l'on composait un panier idéal d'aliments comprenant le minimum de protéines, de calories, de vitamines et autres éléments nutritifs quotidiennement nécessaires, un quart seulement des familles de Recife pourrait en faire l'acquisition régulière (cf. Motta, 1988b : 204-210).

On ne saurait cependant déduire l'existence et le fonctionnement du *Xangô* — avec ses sacrifices d'animaux et son sacerdoce — de la seule situation économique de Recife ou d'autres villes du Brésil. Il faut au contraire se rappeler que, dans l'adaptation de l'homme et de la société au milieu, il y a toujours de la créativité et de l'imprévisible — tout comme il y en a dans les mutations et l'évolution des espèces biologiques. Il n'empêche que, dans une telle ambiance, une religion ainsi « bonne à manger et à employer » n'est pas sans revêtir un intérêt économique évident.

(1) Avant mes propres recherches — qui se sont fondées sur l'observation participante et ont impliqué de longues périodes de travail sur le terrain —, assez peu d'études avaient été consacrées aux aspects économiques du *Candomblé* et du *Xangô*. Il faut signaler celle de Herskovits (1958), surtout tournée vers l'économie interne des *terreiros*, celle de Ribeiro (1978), qui traite des revenus des communautés, et celle de Leacock et Leacock (1972), qui établit des corrélations entre les cultes afro-brésiliens de Belém do Pará et certains aspects économiques de leur milieu. On pourra voir aussi mes propres travaux (Motta, 1977, 1983, 1984, 1988a, 1988b).

(2) À Recife, comme en d'autres villes d'Amérique Latine, la forte croissance de ces deux branches résulte du fait fait que, le développement économique se faisant (quand il se fait) par l'introduction de technologies de pointe inventées dans les pays développés et plus « intensives en capital » qu'« intensives en travail », il ne reste à la grande majorité de la force de travail locale que l'infiltration dans les activités du secteur tertiaire à très basse productivité.

Dans le Xangô, tous les actes du culte tournent effectivement autour du sacrifice (*obrigação*), de l'offre d'aliments aux saints qui les partagent avec les hommes. Je vais présenter ici quelques exemples de ce rituel. Il y a quelques années, chez Mário Miranda, grand-prêtre de la soi-disant *nação* (ethnie) Mozambique — en fait, Mário est influencé par la religion yoruba, d'Afrique occidentale, en synchrétisme avec les croyances amérindiennes et ibériques, comme n'importe quel autre *Xangozeiro* de Recife ou de Bahia — j'ai assisté à une grande *matança* (tuerie), à la veille de la fête d'*Ogum* / saint Georges⁽¹⁾. Fait rare, tous les dieux y trouvèrent leur compte. Mais les hommes n'y perdirent rien non plus. Au fur et à mesure qu'elles étaient abattues, les victimes étaient transformées en nourriture que les fidèles goûtaient avant même que la cérémonie ne prît fin. Aidé par quatre de ses garçons, Mário égorgeait les bêtes à l'intérieur du *pegi* (chapelle) ; en même temps, il entonnait les chants de la liturgie sacrificielle — pleins d'allusion à la violence des dieux et à la terreur qu'ils inspirent aux bêtes et aux hommes — tandis qu'au-dehors répondait le chœur des femmes qui s'occupaient aussi de la préparation du repas. Comme il restait quelques volailles toujours vivantes, après les sacrifices aux *orixás*, Mário ajouta : « Je les tuerai toutes ». Nous étions déjà sur la terrasse du temple (qui est aussi la résidence des prêtres), et non plus enfermés dans le *pegi*. Il égorgea alors une poule et un pigeon, dont il répandit le sang sur certaines pierres et certaines pièces de ferraille. Puis il crucifia un autre pigeon sur le bois de *Jurema*⁽²⁾. Au cours de l'après-midi, quatre chèvres, un bélier et trente cinq volailles furent ainsi tués par Mário. Cette année-là, la Saint-Georges coïncidait avec le renouveau de l'initiation d'Iranette, la « fille en sainteté » et cousine chérie du *babalorixá*⁽³⁾.

(1) Légèrement différent de celui de Bahia, le panthéon du Xangô de Recife comprend les *orixás* suivants, avec leurs correspondances synchrétiques : *Exu* (saint Barthélémy), *Ogum* (saint Georges), *Odé* (saint Antoine de Padoue), *Obaluaê* (saint Sébastien), *Naná* (sainte Anne), *Oxum* (Notre-Dame du Carmel), *Iemanjá* (Notre-Dame de l'Immaculée Conception), *Orumilá-Ifá* (le Saint-Esprit), *Iansã* (sainte Barbe), *Oxalá* (Notre-Seigneur). Mais cette liste n'est pas exhaustive.

(2) En sus du sacrifice offert aux dieux du *Candomblé-Xangô*, Mário avait aussi abattu ce jour-là — ce qui, au demeurant, n'est pas l'usage orthodoxe — un certain nombre de volailles, en hommage aux esprits de la *Jurema* (nom poli du *catimbó* sur lequel on reviendra) qui doivent généralement se contenter de beaucoup moins.

(3) Il n'est pas exclu que la famille rituelle coïncide, au moins en partie, avec la famille biologique des *babalorixás* — comme c'est le cas un peu partout au Brésil.

Située au centre de la ville de Recife, la maison de Badia, que je fréquente depuis quinze ans, n'offre jamais aux dieux, bon an mal an, moins de quinze têtes de petit bétail et trois fois ce chiffre en volailles⁽¹⁾, lors de sa grande fête d'octobre — ancienne fête de la récolte chez les Yoruba. On ne peut vraiment rien connaître du *Xangô* si l'on n'a jamais assisté à ce sacrifice, tel qu'il peut être fait dans une chambre de moins de dix mètres carrés, l'espace d'un matin. Là est l'essence du culte. La vue et l'odeur du sang, les têtes coupées, les libations d'eau-de-vie, la joie, les chants, la transe : rien de tel dans l'Occident actuel.

N'allons pas croire que les célébrations de chez Mário ou de chez Badia représentent des exceptions dans le contexte de *Xangô* — sauf peut-être par leur magnificence. Souffrant d'une timidité (ou encore d'un manque de charisme) qui ne lui permit jamais de gagner le prestige dû à sa connaissance quasi encyclopédique du rituel et de la mythologie, le pauvre Zé Lins ne fut capable d'offrir, lors de son initiation, que deux chèvres blanches et deux poules de la même couleur à sa divinité tutélaire, *Oxalá* — qui, en tant qu'*orixá funfum* (dieu de la blancheur) ne peut manger que de la chair de victimes blanches. Manuel da Costa, actuellement très connu à Recife où il se fait souvent voir avec des ethnologues et des muséologues dans les instituts à la mode, ne put, lui non plus, offrir à son *Obaluaê*, il y a déjà plus de quinze ans, que deux chèvres et quatre gallinacés. Maria das Dores, elle-même « mère en sainteté » de Manuel (et par conséquent ma propre grand-mère), dont la maison ne se situe ni parmi les riches, ni parmi les pauvres, ne sacrifie, lors de ses fêtes, que deux ou trois petits quadrupèdes, avec un complément proportionnel en volailles. Elle en offre ou fait offrir davantage quand un « fils » ou une « fille » s'initie chez elle — ce qui n'a lieu que fort rarement, en raison de la rigoureuse orthodoxie, du strict respect de chaque détail cérémoniel qui caractérisent ma grand-mère et que les personnes malveillantes considèrent comme de l'arrogance.

Pas de sang, pas de culte : c'est bien ce qu'avait compris Teresa, chapelière de son métier, qui, malgré la modestie de ses moyens, tenait absolument à installer son propre *terreiro*. Elle y réussit à la longue, mais elle fut alors incapable de sacrifier plus de deux chèvres et dix poules, et c'est avec difficulté qu'elle trouva un prêtre pour

(1) On dit souvent que chaque patte de chèvre ou de mouton doit être « couverte » par une volaille. Mais il faut aussi constater que les dieux acceptent souvent des arrangements.

présider à la consécration du nouvel établissement. Devenu son « père en sainteté », ce prêtre laissa même entendre qu'il doutait de l'authenticité de l'*Oxalá* de Teresa. Devait-elle vraiment sa transe au père des dieux ? N'était-ce pas plutôt à l'un de ces *caboclos*, de ces esprits amérindiens qui se faufilent parmi les saints pour recevoir indûment les mêmes hommages ?

Père Edu, à qui la télévision et les grands hebdomadaires ont donné une renommée nationale et même internationale, tue 500 poulets pour le fête de son *Exu*, tout en recevant chez lui la haute société de la ville de Recife — à l'archevêque près. Quoique beaucoup moins connu parmi les grands de ce monde que l'inimitable Edu(1), père Raminho ne lui cède en rien lorsqu'il s'agit des splendeurs de la liturgie. Le jour de son *Exu*, il y a quelques années, il tua ou fit tuer un bœuf, dix chèvres ou boucs et 240 poulets. En 1989, il m'invita expressément au sacrifice de trois bœufs !

*
* *

Le sacrifice est un transfert de vie. Il assure l'existence des dieux qui veillent jalousement à ce que leur soient réservés les *axés*, c'est-à-dire le sang, le cœur et certains abats. Le reste est consommé par les fidèles(2). Le sacrifice, en réalité, mène tout droit aux repas et aux banquets. C'est pourquoi je dis que le *Xangô* est « bon à manger ». Cela ne doit pas trop surprendre, car d'autres religions, primitives, anciennes ou païennes — celle des Grecs, par exemple(3) — remplissent ou remplissaient des fonctions semblables. Le sacrifice semble aussi jouer ou avoir joué un rôle de tout premier plan chez les Yoruba

(1) Edu a aussi écrit, sous la dictée d'En-Haut, un certain nombre d'ouvrages de vulgarisation religieuse et même de romans mystico-érotiques.

(2) Il y a une ressemblance étonnante entre la façon de partager les victimes chez les fidèles du *Xangô* (cf. Motta, 1988b, et Costa, 1985) et celle des sacrifices en Grèce ancienne (cf. Détienne et Vernant, 1979 : 20).

(3) Sur ce point, la lecture de Détienne et Vernant (1979) n'a fait que renforcer mon opinion. Sans mettre l'accent sur des facteurs économiques en tant que tels, ces deux auteurs soulignent la « fonction alimentaire » (*op. cit.* : 9) du sacrifice grec et son orientation vers la commensalité, puisque « l'offrande d'une victime sacrificielle est pensée et pratiquée comme une manière de manger ensemble (...), autrement dit, toute viande consommable doit venir d'une mise à mort rituelle » (*ibid.* : 21). À Recife, où plusieurs systèmes économiques et culturels coexistent dans la même formation sociale, il ne serait pas exact de dire que, de façon générale, toute viande consommable a une origine rituelle ; cependant, cela est certainement vrai pour une partie considérable de la viande consommée par les adeptes du *Xangô*.

du Nigéria et du Bénin, dont la religion est justement l'origine du *Xangô* et du *Candomblé*. Pour n'en donner qu'un seul exemple, tous les oracles reproduits par Willian Bascom dans son livre sur la divination Ifa (Bascom, 1969) se terminent par la prescription d'un ou plusieurs sacrifices. Souvenons-nous encore, à ce propos, des soucis de saint Paul sur les idolothytes (la chair des bêtes sacrifiées aux dieux), qui occupent les chapitres 8 à 10 de sa première épître aux Corinthiens. C'est aussi dans cette épître (chapitre 11) que Paul introduit la séparation, essentielle en pays chrétien, entre le « repas du Seigneur » et le repas profane.

Il serait cependant utopique de penser que les fidèles puissent compenser, sur le plan religieux, toutes leurs frustrations sociales et économiques. Même en laissant de côté l'alternance normale des « vaches grasses » et des « vaches maigres », il y a, dans l'organisation du *Xangô*, un obstacle à son fonctionnement en communauté ou ensemble de communautés exclusivement vouées au culte de *orixás* et à l'entraide. Je parle ici de ce que j'ai ailleurs appelé — pardonnez-moi ce vocabulaire suranné — « l'expropriation de la plus-value sacrée » (Motta, 1982 et 1988b). En tant que propriétaires des moyens de la production religieuse, les prêtres et les chefs du culte exigent et reçoivent un profit qui n'est pas purement symbolique — d'où la « réciprocité tronquée » du culte de *Xangô*. Le modèle d'échange généralisé, d'après lequel A, B et C partagent le sacrifice offert par D, lequel participe, avec B et C, à l'offre de E, lequel mange, avec A et F, les animaux sacrifiés lors de l'initiation de B, etc., ce modèle-là est vicié par l'opposition entre communauté et domination, installée au cœur même du *Xangô*.

Le partage des aliments est loin de se faire selon des règles précises ou de façon entièrement égalitaire. Le clergé peut favoriser ou défavoriser les pratiquants de son choix : il suffit que chez tel « père » ou telle « mère », à une cérémonie donnée, les assiettes, les couverts et les places à table soient moins nombreux que les assistants. Voilà déjà une grande marge de manœuvre pour les maîtres et maîtresses de céans. Les fidèles en respectent généralement les choix — souvent presque imperceptibles et quasiment inconscients. Ils savent que les plaintes et les remontrances peuvent mener à l'excommunication et à l'exclusion, alors que l'obéissance et la conformité peuvent conduire aux plus hauts postes de la hiérarchie. C'est là une règle universelle. Aussi, certains mangent-ils beaucoup et vite ;

d'autres reçoivent moins et plus tard ; d'autres, encore, doivent se contenter des restes ; quelques-uns, enfin, sont complètement exclus du partage des mets.

Mais « l'expropriation de la plus-value sacrée » et l'opposition entre communauté et domination ne sont pas les seuls obstacles au fonctionnement du *Xangô* en tant que « bon à manger »⁽¹⁾. Le culte est aussi affecté par le problème de ce que l'on pourrait appeler « les matériaux de la réciprocité » : comment des personnes, qui se trouvent, chacune, en état chronique de carence, peuvent-elles s'entraider là même où elle sont le plus gênées ? On peut, bien sûr, enlever leurs biens aux riches pour les donner aux pauvres, comme on a essayé de le faire pendant la Révolution Française et comme Robin des Bois et les Bolcheviks l'auraient effectivement réalisé. Mais on ne peut aider personne à l'aide du seul mot de « réciprocité » ni de la seule création d'un réseau d'assistance mutuelle. Pour que celui-ci puisse fonctionner, il faut que ses membres aient accès, au moins de façon occasionnelle, à des sources de revenus situées elles-mêmes en dehors du réseau.

Le fidèle du *Xangô* doit par conséquent disposer, à un certain moment, d'un revenu assez élevé pour couvrir les frais de l'initiation — car c'est alors que le transfert de revenus au groupe de culte ou à ses chefs atteint son maximum. Ainsi voit-on apparaître une contradiction dans l'économie de ce culte : malgré son caractère de stratégie économique « informelle » dans une ambiance de pauvreté, il est en fait hors de la portée des plus pauvres entre les pauvres, de ceux qui n'ont rien à fournir aux réseaux de la réciprocité, incapables qu'ils sont de couvrir le coût des sacrifices, surtout des grands sacrifices initiatiques.

En revanche, quand leurs revenus dépassent durablement un seuil minimal, les fidèles tendent à s'éloigner du *Xangô*, car ils n'ont plus besoin de ses réseaux d'entraide ni de ses aliments d'origine sacrificielle. Il s'agit là d'un processus graduel, quasiment inconscient, qui conduit le *Xangô* et le *Candomblé* à l'*Umbanda*, c'est-à-dire à une interprétation européenaisante de la religion afro-brésilienne

(1) Malgré le caractère carrément « phagocentrique » — si l'on veut bien me permettre ce néologisme — de la liturgie du *Xangô*, l'expression « bon à manger » doit être comprise dans un sens assez large. Les sacrifices, les initiations et les autres rituels entraînent aussi d'autres prestations (les honoraires du clergé, par exemple) que celles directement associées à l'abattage et à l'alimentation. De même, les réseaux d'entraide entre les fidèles sont fort loin de se limiter à l'échange de mets.

qui se caractérise, entre autres, par l'abolition des sacrifices et par l'adoption de la croyance au perfectionnement spirituel à travers la réincarnation⁽¹⁾.

Quant aux plus pauvres, ils doivent, à Recife, se satisfaire du *Catimbó*. Ce culte consiste à invoquer, par le chant et par la danse, ou seulement par le chant, un *caboclo* (esprit amérindien) ou un *mestre* (guérisseur luso-brésilien), lesquels s'incorporent à des médiums — qui ne sont pas sans rappeler les chamans de Sibérie — pour donner des conseils appropriés aux personnes venant les consulter. À l'opposé de celles du *Xangô* et du *Candomblé*, les séances du *Catimbó* se caractérisent aussi par un abondant usage du tabac et, dans certaines occasions, d'un breuvage (*jurema*) censé avoir des propriétés hallucinogènes⁽²⁾.

Le *catimbó* se célèbre donc à partir de rites beaucoup plus simples, mais aussi, croit-on, beaucoup moins efficaces que ceux du *Xangô*. Alors s'explique l'aspiration, qu'ont presque toujours les *catimbozeiros*, à se faire initier au *Xangô* : ainsi pourront-ils entrer dans ses réseaux d'échange et, s'ils arrivent jusqu'à la prêtrise, devenir les receveurs et les distributeurs des offrandes des fidèles. Mais pour cette ascension, il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus : rares sont les *catimbozeiros* qui réussissent à accumuler les ressources indispensables à cette transformation.

Reprenons le cas de Teresa. Avant de se faire *xangozeira*, elle était déjà un médium, une guérisseuse connue dans son quartier, précisément situé à la frontière entre les pauvres et les très pauvres, frontière qui coïncide, ou presque, avec celle qui sépare les communautés du *Xangô* (*terreiros*) et les centres du *Catimbó* (*centros*). Teresa comprit parfaitement ce qu'elle aurait à gagner si, au lieu d'opérer surtout avec *Zé Pilintra*, *Pomba Gira*, *Maria Padilha*, ou avec *Mestra Paulina* — les esprits du *Catimbó* — elle pouvait invoquer les *orixás* et leur offrir des sacrifices. Et ces derniers ne seraient vraiment légitimes que si elle se faisait initier par un « père » et une « mère en

(1) À ce propos, l'ethnologue Napoleão Figueiredo raconte l'amusante histoire d'un centre de *Candomblé*, à Belém do Pará, dont l'*Exu*, au début, acceptait des offrandes de viande crue et d'eau-de-vie (*cachaça*) ; puis, la composition sociale du quartier où se trouve le centre ayant changé, l'*Exu* ne voulut plus que du rosbif et du vin rouge. Enfin, l'ascension sociale de sa clientèle s'étant poursuivie, il devint végétarien et ne daigna plus accepter que des pastèques et du champagne... (Figueiredo, 1974).

(2) Cf. Andrade (1963) ; Bastide (1967) ; Cascudo (1951) ; Motta (1988a) ; Vandezande (1975).

sainteté », dont la généalogie rituelle — qui, parfois, remonte aux familles royales et sacerdotales du Nigéria et du Bénin — deviendrait alors la sienne. Aussi surmonta-t-elle tous les obstacles, même les objections de ses nouveaux parents, lesquels, il est vrai, ne croyaient pas que Teresa serait jamais capable, avec ses moyens limités, de leur porter ombrage.

L'histoire de Teresa montre également comment le *Xangô*, en plus d'être « bon à manger », est « bon à employer » — ce qui, bien entendu, s'applique plus aux ministres des cultes, aux prêtres, aux prêtresses et à leurs acolytes, qu'aux simples fidèles. Malgré les liens concrets qu'ils entretiennent avec leurs communautés, avec leurs « fils » et leurs « filles en sainteté », les ministres sont aussi orientés vers un marché anonyme et indéfini de consommateurs de services magiques et religieux. On pourrait presque dire que les *terreiros* du *Xangô* deviennent assez souvent de petites entreprises, certes « informelles », mais parfaitement capitalistes...

Remarquons, avant de finir, que la fonction économique du *Xangô* — qui, au demeurant, est très loin d'en épuiser la signification — ne représente que l'une des stratégies possibles d'adaptation aux difficultés du milieu urbain tel qu'il se présente dans certaines villes du Nord-Est brésilien, une stratégie qui n'est pas même forcément la plus efficace. Les CEB's (« Communautés Ecclésiastiques de Base ») du catholicisme progressiste, le pentecôtisme (protestant ou même catholique), une idéologie religieuse ou sécularisée d'ascèse intra-mondaine, voire la criminalité, le clientélisme ou une révolution sociale constituent d'autres réponses, réelles ou possibles, aux problèmes que le *Xangô*, à sa façon, essaie de résoudre.

*
* *

Malgré ces restrictions, je reste persuadé par un long travail de terrain que le culte du *Xangô*, attendu le rôle qu'y joue l'*obrigação* (sacrifice), est « bon à manger » : en dépit de « l'expropriation de la plus-value sacrée », la chair des victimes est effectivement transformée en nourriture pour les fidèles. Le *Xangô* est aussi « bon à employer » puisque les prêtres et les prêtresses, outre les prestations qu'ils reçoivent de leurs « enfants en sainteté », offrent leurs services magico-religieux à un vaste marché anonyme et abstrait. On peut dire encore que le culte est, à sa façon, « bon à guérir », « bon à

éduquer », « bon à penser » — il comprend tout un système de classification des personnes, des choses et des événements, tout un système d'interprétation du monde et de la société. Il est finalement « bon à être », puisque, par l'initiation et par la transe qui accompagne presque toujours les sacrifices, le fidèle gagne son identité la plus profonde, s'assimilant jusqu'à la fusion mystique avec la personne même de son dieu.

Bibliographie

- ANDRADE M. (1963). — *Música de Feitiçaria no Brasil*. São Paulo, Martins.
- BASCOM W. (1969). — *Ifa Divination*. Bloomington, Univ. of Indiana Press.
- BASTIDE R. (1958). — *Le Candomblé de Bahia, rite Nagô*. Paris-La Haye, Mouton.
- BASTIDE R. (1960). — *Les religions africaines au Brésil*. Paris, P.U.F..
- BASTIDE R. (1967). — *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Paris, Payot.
- CASCUDO L. da C. (1951). — *Meleagro*. Rio de Janeiro, Agir.
- COSTA M. N. DA (1985). — « Sacrifício de Animais e Distribuição da Carne no Ritual Afro-Pernambucano ». In R. MOTTA (ed), *Os Afro-Brasileiros*, Recife, Massangana, pp. 132-135.
- DÉTIENNE M. et VERNANT J-P. (1979). — *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris, Gallimard.
- FIGUEIREDO N. (1974). — « Os Caminhos de Exu ». In *Sete Brasileiros e seu Universo*, Brasília, Ministério de Educação e Cultura (Departamento de Documentação e Cultura), pp. 71-96.
- HERSKOVITS M. J. (1958). — « Some Economic Aspects of Afrobahian Candomblé ». *Miscelanea Paul Rivet Dicata*, v. II, pp. 226-247. Reproduit in HERSKOVITS M. J. (ed), *The New World Negro : Selected Papers in Afro-American Studies*, Bloomington, Univ. of Indiana Press, 1966, pp. 248-266.
- LEACOCK S. et LEACOCK R. (1972). — *Spirits of the Deep*. Garden City, Doubleday.
- LÉVI-STRAUSS C. (1960). — *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, P.U.F..
- MOTTA R. (1977). — « Renda, Emprego, Nutrição e Religião ». *Ciencia & Trópico* (Recife), v. 5 n° 2, pp. 121-153.
- MOTTA R. (1983). — « Comida, Família, Dança e Transe : Sugestões para o Estudo do Xangô ». *Revista de Antropologia* (São Paulo), v. 25, pp. 147-158.

- MOTTA R. (1984). — « Cultos Populares e Fontes alternativas de Renda ». In CARVALHO I. et HAGUETTE T. (eds), *Trabalho e Condições de Vida no Nordeste Brasileiro*, São Paulo et Brasília, Hucitec e CNPq, pp. 154-160.
- MOTTA R. (1988a). — « Indo-Afro-European Syncretic Cults in Brazil : Their Economic and Social Roots ». *Cahiers du Brésil Contemporain* (Paris, M.S.H.), n° 5, pp. 27-48.
- MOTTA R. (1988b). — *Meat and Feast : The Xangô Religion of Recife, Brazil*. Ph. Dissertation, Department of Anthropology, Columbia University in the city of New York. University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan.
- RIBEIRO R. (1978). — *Cultos Afro-Brasileiros do Recife : Um Estudo de Ajustamento Social*. Recife, Massangana.
- VANDEZANDE R. (1975). — *Catimbó : Pesquisa sobre uma Forma Nordestina de Religião Mediúnica*. Mestrado de Sociologia, Recife, Universidade Federal de Pernambuco.



Un village, un peuple, un roi.

Les Kurumba du Burkina Faso

par Bertrand-F. GÉRARD
Anthropologue à l'Orstom

L'étude qui suit porte sur les Kurumba⁽¹⁾ du Lurum. Cette population entretient des liens culturels, historiques et linguistiques étroits avec les populations fulse du royaume mooga du Yatènga. Le souverain du Lurum réside depuis la fin du siècle dernier dans le village de Mengao. Ce village est situé dans le nord du Burkina Faso, à la frontière du Jelgoji — territoire administrativement et coutumièrement dominé par les Peuls — et du royaume du Yatènga dont les limites correspondent à la province administrative du même nom. Le village est habité par des Peuls, des Fulse (singulier : Fulga) et des Moose (singulier : Mooga). Les autres groupes sont assimilés à l'un de ces trois *dugre*, terme par lequel les Kurumba désignent les grandes familles ethniques, les lignages ou les unités résidentielles unilignagères, ainsi que des espèces animales et végétales ou leurs différentes variétés.

En tant qu'unité administrative, le village (*a.kunne*⁽²⁾) est placé sous l'autorité d'un chef⁽³⁾. Sa fonction consiste à relayer l'administration pour ce qui concerne le respect des lois et règles qu'elle édicte et la collecte des impôts. Mengao est communément appelé « Lurum » lorsqu'il est question d'« affaires coutumières » ; l'équipe de football de Mengao porte également ce nom, conformément à une tradition locale qui veut qu'un groupe de jeunes soit doté d'un nom-devise

(1) On écrit en principe a.Kurumba, qui donne au singulier a.Kurumdo, l'adjectif correspondant étant *kurumi*. Par souci de simplification, j'utiliserai ici plutôt les termes de Kurumba et Kurumdo, y compris comme adjectifs.

(2) Ce terme désigne également le territoire villageois.

(3) Soit *naaba* en moore, la langue des Moose, et *a.yo* en a.kurumfe, la langue ancestrale des Fulse et des Kurumba dont la disparition progressive inquiète aujourd'hui les « vieux ».

censé galvaniser les esprits des membres de l'équipe, joueurs et supporters, et impressionner l'adversaire.

La brousse (*a.tuu*) entoure le village. Elle est habitée par des êtres « cachés », « qu'on ne voit pas », les génies locaux (*a.gent*) et les Djinns qui, pour être des créatures de Dieu, n'en sont pas moins des êtres redoutables. Les zones boisées les plus denses (*a.kate*) appartiennent à la brousse « bien fermée » (*paga*) ; là sont installés les villages des génies de la brousse (*a.kirenkangne*). Entre les deux s'étend une zone dénudée, non construite, où la végétation est très pauvre si ce n'est totalement absente (*a.sele*, « où tout est vide »). Cet espace, qui correspond à l'extension de terrains de culture, est depuis quelques années (sécheresse de 1974) en grande partie perdu tant pour les activités agricoles que pour sa régénération. Cette terre vide est dangereuse en saison sèche car elle correspond à l'aire de circulation des mauvais génies, des Djinns et des mauvais morts — ombres de ceux qui sont morts en brousse, de ceux dont les funérailles ne furent jamais célébrées ou dont la terre a recraché les cadavres. Dès lors qu'un individu quitte l'espace villageois, il est dit « être en brousse », ce qui signifie soit qu'il est effectivement parti dans la brousse, soit qu'il s'est rendu dans une autre localité.

Quant aux langues parlées, il faut noter que trois facteurs imposent la primauté du moore sur l'a.kurumfe : le moore est la langue véhiculaire de tous les groupes non peuls de la région ; la proximité des villages moose et la forte résistance des Kurumba à épouser des femmes peules ont eu pour effet de privilégier les alliances entre Kurumba et Moose au point que l'on peut aujourd'hui considérer que, si l'a.kurumfe est demeuré la langue ancestrale, le moore est devenu la langue maternelle d'un grand nombre de Kurumba ; enfin l'islamisation massive des populations a conduit la plupart des Kurumba à privilégier l'emploi du moore au détriment de l'a.kurumfe qui, en tant que langue ancestrale, est considéré comme un conservatoire des valeurs païennes : le coran n'est commenté qu'en moore.

*
* *

Dans la suite de ce texte, je vais m'attacher à expliciter quelques unes des modalités qui permettent aux Kurumba de préserver une identité ethnique malgré leur assimilation progressive à l'univers mooga du Yatenga qui les protège d'une assimilation, de leur

point de vue plus redoutable encore, au monde des Peuls. Par identité ethnique, j'entends l'affirmation du nom « a.Kurumba » qui signifie littéralement « les Gens du Commencement », et celle de l'imaginaire de vérité⁽¹⁾ qui lui est associée ; j'établis donc une distinction entre l'identité ethnique, qui correspondrait à l'affirmation symbolique d'une vérité imaginaire fondatrice de l'appartenance à un même nom de l'ensemble des membres de l'ethnie, et l'identité lignagère, qui correspondrait à l'acquisition d'un nom selon les règles qui, dans une société donnée, en régissent la transmission.

Mythe et histoire du Lurum

L'histoire du Lurum

Le Lurum était autrefois un royaume placé sous l'autorité d'un souverain considéré comme étant d'origine divine. La mémoire collective ne retient de l'histoire de ce royaume que son démantèlement progressif résultant des conquêtes effectuées par les Moose et les Peuls qui en réduisirent l'emprise territoriale jusqu'à son complet effacement vers la fin du XVIII^e siècle. Le souverain du Lurum (Lurum Yo) devint un roi errant qui, après avoir sollicité l'asile et la protection du souverain du royaume mooga du Tatênga, reçut des Peuls l'autorisation de s'installer à Mengao après que les Moose l'eurent contraint de résider à l'extérieur des frontières de leurs royaumes, à la fin du XIX^e siècle. L'implantation du Lurum Yo à la frontière du Moogo (espace politiquement et coutumièrement dominé par les Moose) et du Jelgoji, en territoire peul, fut garantie par les Moose et presque immédiatement après prise en compte par les autorités coloniales. Il en résulte que le Lurum Yo doit depuis lors « aller chercher la chefferie » auprès d'un souverain mooga, autrefois celui du Tatênga, aujourd'hui celui du Ratênga. Lors du découpage administratif de la région par l'autorité coloniale, Mengao fut rattaché à la préfecture du Ouahigouya (Waiguyo) qui est également le lieu de résidence du Yatênga Naaba, le souverain du royaume du Yatênga. Enfin, les autorités nationales rattachèrent Mengao à la préfecture de Dori, coupant par là ce village de tout lien administratif avec des territoires dominés par les Moose. Les Peuls ont toujours considéré Mengao

(1) Expression empruntée à André Malraux : *L'Homme précaire et la littérature*, Paris, Gallimard, 1977.

comme un espace libre de tout occupant lorsqu'ils s'y implantèrent : lors de la conquête peule, les Kurumba qui peuplaient le Jelgoji furent réduits en servitude ou contraints à fuir et à trouver refuge auprès de leurs puissants voisins *moose* dont ils sollicitèrent la protection. Situé à environ trente kilomètres de Jibo, Mengao a semblé-t-il marqué l'avancée maximale des territoires *moose* en direction du Jelgoji. Par la suite, les frontières du Yatênga se stabilisèrent au niveau de Tulfe, soit une vingtaine de kilomètres plus au sud.

« Avant, la population du Lurum était répartie entre 47 villages qui dépendaient tous du chef du Lurum », explique Medo Konfe, l'un des conseillers du chef. Employer le terme de « population » pour désigner les localités sur lesquelles s'exerçait l'autorité du chef du Lurum est significatif de ce que — du point de vue du pouvoir — la terre en tant qu'espace sacralisé est un univers morcelé sur lequel le chef ne peut pas exercer une autorité directe. Medo poursuit ainsi sa leçon :

« Ce sont les Peuls qui ont diminué la population du Lurum. Quand les Sawadugu [fils de la terre : paysans et prêtres de la terre] sont sortis de terre, il n'y avait personne. Plus tard, quand les Konfe [descendants en ligne agnatique d'un chef] sont arrivés à leur tour, le chef du Lurum a dit aux Sawadugu : "Nous allons délimiter [prendre] notre territoire". La limite se trouve entre Sya et Gombore, près de Waiguyo. Le chef a posé une pierre sur cette limite. En ce temps là, il n'y avait personne d'autre que les Kurumba sur ce territoire. Tous les chefs du Lurum savaient cette histoire. Si on compte tous les villages, on en trouvera au moins 200 situés entre Waiguyo et Jibo, car de nouveaux villages ont été implantés depuis lors. À cette époque là, nous n'étions pas aussi nombreux qu'aujourd'hui ».

Dans ce contexte, « nombreux » connote moins le chiffre de la population que la diversité des groupes qui peuplent « aujourd'hui » cette région par opposition à la situation « originelle », ou supposée telle, où il n'y avait que les Kurumba.

Le Lurum, dans la représentation qu'en donne Medo Konfe, correspond donc à un espace habité d'une part par ceux auxquels leur propre tradition assigne un statut d'autochtones, les Kurumba, et d'autre part par ceux qui sont venus plus tard et qui sont répartis en un certain nombre d'unités villageoises, sur lesquelles s'exerçait autrefois l'autorité du Lurum Yo. À l'exception de Mengao, Gargabulle et Zana, la plupart de ces villages sont passés sous le contrôle des Peuls ou des Moose. Gargabulle est considéré traditionnellement comme un quartier de Mengao, celui où réside l'*a.sendesa*, le maître de la terre du Lurum — étant entendu que ce maître de la terre est celui du

village de Mengao et non de l'ensemble des terroirs composant l'ancien royaume du Lurum. Zana par contre a un chef qui est introduit par le Lurum Yo après avoir été investi par le Tatenga Naaba.

Ne sont envisagées, dans cette perspective, que les seules populations originelles, les Konfe et les Sawadugu — parmi lesquels se trouvent inclus les Ganame venus de Tulfé, les Weremi venus de Bugure et les Boena venus de la région de Kongusi. En revanche, sont renvoyés à leur altérité : les Peuls, les Moose, les Yarse, les Maranse, ainsi que les Kibse (les Dogons) dont chacun sait pourtant qu'ils occupaient cette région avant d'en être chassés par les Kurumba ou d'avoir été assimilés aux populations berba du Lurum.

Les Peuls sont considérés, par les Kurumba, comme les seuls acteurs historiques de la destruction politique du Fulgo, le pays kurumba. Pourtant, si l'on estime que l'ancien Lurum s'étendait bien de Jibo à Waiguyo, voire dans le sud-est jusqu'à Kaya, comme l'affirme une autre tradition, ce sont près des deux tiers du Lurum qui ont été annexés par les Moose. Les principales chefferies du Lurum — Ronga, Rambo, Tugu, Tulfé et Bugure dans le Yatenga, ainsi que Bulzanga dans le Ratenga — étaient passées sous l'autorité des Moose bien avant que les Peuls n'annexent à leur tour le tiers restant. Il n'en demeure pas moins que les Moose ne sont jamais posés, par les Kurumba, comme d'anciens ennemis. C'est là la conséquence, d'une part, de l'inféodation politique effective de la chefferie du Lurum à l'univers traditionnel et politique mooga et, d'autre part, des nombreuses alliances matrimoniales contractées entre les Moose et les Kurumba dont le Lurum Yo, lui-même, est issu : on ne se rebelle pas contre ses oncles maternels et ceci d'autant moins que l'on a besoin d'eux pour soutenir une chefferie implantée sur un territoire, certes, mais un territoire passé sous le contrôle des Peuls après qu'il fut déserté par ceux-là mêmes qui en revendiquent actuellement encore la propriété légitime.

Telle que présentée par les Kurumba proches de la chefferie, cette notion de territoire mérite quelques commentaires. Il convient en effet de distinguer *a.kunne*, le territoire villageois (commandement local et maîtrise de la terre) et *a.halmaone*, qui correspondrait à notre expression « pays », c'est-à-dire tout à la fois à un terroir et à un signifiant connotant la terre mère originelle. Il faut distinguer aussi : Lurum comme nom représentant « l'objet primordial » perdu ; le Lurum comme lieu d'émergence de la première société humaine ; le

Lurum comme royaume mythique mais aussi comme formation politique historique démantelée par les Moose et les Peuls ; enfin le Lurum comme univers spatio-temporel immuable de l'autochtonie.

Tout cela me conduit à considérer qu'il est nécessaire de clarifier une distinction — que l'ensemble des discours locaux s'efforcent de masquer — entre le Lurum identifié comme l'alliance de deux lignages primordiaux, les Konfe et les Sawadugu, le Lurum comme territoire originel des Kurumba, des gens du commencement, et le Lurum comme nom du village de Mengao et des terroirs qui lui sont associés. Cette distinction en appelle une autre : celle qu'il convient d'établir entre le Lurum comme vision du monde et le Lurum comme mémoire.

Revenons au Lurum Yo. Depuis la fin du XIX^e siècle, ce souverain est, du point de vue coutumier, un chef de village désigné et investi de sa titulature par les Moose, avant d'être intronisé à la souveraineté (*a.yii*) par sa population. Cette souveraineté, pourtant, est dépourvue de toute assise territoriale. La terre — brousse et champs cultivés — est détenue par les Peuls. Il en résulte périodiquement des conflits entre les Peuls et les Kurumba lors de l'attribution des terrains de cultures, les Peuls faisant valoir leurs droits éminents et les Kurumba leurs droits coutumiers. Ces conflits peuvent dégénérer en bagarres que seule la crainte d'une intervention de la force publique permet de contenir : aujourd'hui il s'agit de la gendarmerie, autrefois des guerriers moose.

L'origine du village de Mengao.

Medo Konfe : « Le village se nomme Pobe, il a été fondé par Demba qui venait de Sum, Il y avait également un homme nommé Kosambaonga [littéralement : construire le haut-fourneau], c'était un Mooga parce que sa mère était une Mooga et il avait vécu parmi les Moose qui lui avaient donné son nom. Ce type était installé à Gargabulle, il est venu trouver Demba ici.

Avant de s'installer à Pobe, il avait rencontré un Peul qui revenait du Pela [ancien royaume kurumdo] et rentrait à Barabulle ; le Peul avait accepté qu'il s'installe. Chacun vivait dans son coin avec sa femme et cohabitait ici avec les Peuls. Peu à peu, d'autres familles vinrent rejoindre Demba qui les accueillit par ces mots :

— Vous êtes venus pour vous installer, voilà ce que je crois. Je me suis installé ici avant vous et vous devez faire comme moi. Je vis ici avec les Peuls et il est normal que je les avertisse de votre arrivée et de votre désir de vous installer. Venez donc avec moi, nous allons nous rendre chez le vieux [*ardo*, chef de la communauté peule] et nous discuterons de l'endroit où vous pourrez vous installer.

Ils sont donc allés saluer le vieux Peul. Celui-ci demanda au chef du Lurum :

— Vous êtes venus pour vous installer ?

— Oui, répondit le chef.

— Où comptez-vous vous installer, à Pobe ou à Gargabulle ?

— Non, je ne veux m'installer ni à Pobe ni à Garga. Je suis le chef du Lurum, c'est à moi de choisir où m'installer, ensuite ma famille [*a.dugo*] viendra me rejoindre. Voilà pourquoi je dois trouver un terrain [*a.kalmaone* : une terre] suffisamment grand pour que ceux qui viendront ensuite puissent aussi s'y installer.

Le Lurum Yo monta sur son cheval suivi par Demba, Kosambaonga et Salu. Ils chevauchèrent quelques temps et finirent par découvrir un bon endroit sur la route de Tulfé. Le chef décida :

— Voilà, ce coin me plaît, c'est ici que je vais m'installer. Bon, commençons à construire des maisons pour les vieilles [ses épouses et la *ike*, la plus âgée des femmes de son prédécesseur].

Ils construisirent six maisons ; alors qu'ils érigeaient la septième, les Yadse [Moose du Yatênga] sont arrivés. Il y avait une mare non loin de là et un Yadga a mis pied à terre pour faire boire son cheval. Il a entendu des voix :

— Il y a des gens par ici !

Un autre lui répondit :

— Tu as raison, ce peut être dangereux, il faut aller voir.

Ils envoyèrent deux hommes en éclaireurs. Ceux-ci découvrirent très vite les Kurumba qui poursuivaient la construction de leurs maisons.

— Que faites-vous ici ? leur demandèrent-ils.

Le Lurum Yo se leva, salua les deux hommes et leur dit :

— Je suis le chef, je suis venu pour m'installer ici.

Sept maisons étaient déjà construites. Le chef des Yadse le mit en garde :

— Je vois bien que vous vous installez, mais vous ne devez pas le faire ici, vous êtes sur notre parcours. Nous sommes des captifs royaux du Yatênga Naaba, nous passons par ici pour aller combattre les Peuls, il y a aussi des voyageurs qui empruntent ce chemin. Nous sommes l'avant garde du chef d'Ula [maître de la guerre du Yatênga], nous connaissons le Lurum. La famille de Naaba Koom respecte le Lurum et nous craignons sa puissance. Mais, le chef d'Ula nous suit et lui ne vous laissera aucune chance, il vous emmènera tous à Ula. Il serait préférable que vous vous installiez ailleurs car nous ne souhaitons pas que vous soyez emmenés [en captivité] à Waiguyo ou à Ula ».

Le souverain coutumier du Yatênga ne peut s'en prendre directement à un autre souverain coutumier investi comme lui du *naam*, de la sacralité du pouvoir, et ceci d'autant moins que le chef du Lurum ne constitue, pour le Yatênga, aucune menace militaire possible. Par contre, le chef d'Ula, maître de la guerre, n'a pas à s'encombrer de telles considérations. Il représente la force armée qui, engagée à

l'extérieur des frontières, ne peut prendre en compte des valeurs coutumières considérées comme étrangères au royaume. Cette référence au maître de la guerre du Yatênga est tout à fait importante : elle met en évidence que les Kurumba avaient tout à craindre de leurs voisins moose. Reprenons le récit de Medo Konfe :

« Le Lurum Yo leur répondit :

— Vous avez raison, nous allons laisser ces constructions et nous installer ailleurs, à Mengao.

C'est ainsi que les Kurumba ont quitté cet emplacement et sont venus s'installer ici, à Mengao. D'autres familles sont venues les rejoindre. Le chef leur dit alors :

— Voilà, vous mes frères qui êtes venus avec moi, choisissez le lieu où vous voulez vous installer et cultiver vos champs.

Le chef s'est installé au nord et les autres se sont installés au sud, à l'est ou à l'ouest de sa concession. C'est ainsi qu'ils ont vécu ensemble.

Un jour, le chef a convoqué tous les vieux du village et leur a expliqué son problème :

— Voilà, il y a une chose que je dois vous dire, on ne peut pas faire confiance aux Peuls, nous devons faire quelque chose.

Les vieux lui ont répondu :

— Oui, nous sommes tous d'accord.

Le Lurum Yo a alors convoqué le doyen des Peuls :

— Venez avec tous ceux de votre famille qui sont installés ici, venez tous ensemble !

Les Peuls sont venus, conduits par leur chef.

— Je vous ai fait venir pour que nous prenions une décision nécessaire à ce que la paix demeure entre nous. Vous êtes venus vous installer ici. Cette terre était alors inoccupée car nous avons dû fuir, mais cette terre est celle de nos ancêtres, cette terre m'appartient et personne ne sait ce qui peut arriver à celui qui ignore cette vérité. Voilà, toute ma famille est autour de moi et vous êtes vous-mêmes tous venus. Nous nous sommes réunis pour prendre une décision qui nous garantisse à tous de pouvoir continuer à vivre ici dans la paix, la tranquillité et l'abondance.

Nous devons continuer à vivre ensemble et nous ne pouvons pas vivre sans travailler. Pour nous tous, le travail c'est la culture des champs et pour cultiver, il faut un terrain assez grand. Les Kurumba vont choisir les terres qu'ils veulent cultiver et vous de votre côté, faites de même. Choisissez des terres suffisamment étendues pour qu'elles puissent nourrir ceux qui les cultivent et ceux qui viendront après.

Le Peul lui répondit :

— Je vous ai entendu, mais je ne suis pas d'accord. La vérité est que nous étions ici avant votre arrivée. Quand nous sommes arrivés ici, il n'y avait personne. Nous nous sommes installés, nous avons divisé le terrain et chacun a eu son lot. Nous occupons tout le territoire, c'est donc à nous de vous octroyer

les terres qui vous sont nécessaires, ce n'est pas à vous de décider où vous voulez cultiver. Je vais choisir trois des miens qui vous indiqueront les terres que vous pouvez utiliser.

Le chef du Lurum répliqua :

— Je ne suis pas d'accord, chacun doit pouvoir choisir ses champs. Si quelqu'un impose à l'autre la terre qu'il peut cultiver, un jour, il y aura des problèmes. Un jour éclatera une dispute, un jour un Peul revendiquera la terre octroyée à un Kurumdo et lui dira : "cette terre est la mienne". Peut-être l'affaire se terminera-t-elle par une bagarre et nul ne peut prévoir où l'affaire s'arrêtera. Il faut que chacun, qu'il soit Pullo ou Kurumdo, puisse choisir la terre qu'il veut travailler. Quand il quittera cette terre, après deux ou trois ans, une autre famille pourra la travailler et cette terre sera la sienne, qu'il soit Peul ou Kurumdo.

Le Peul accepta :

— Très bien, nous sommes d'accord, mais il faut garantir cet accord. Nous, les Peuls, ne disposons de rien. Vous, le chef du Lurum, faites sortir votre lance, fichez là dans le sol au milieu de nous et que chacun jure dessus que la terre appartient à tous. À l'avenir, si un homme prétend que la terre lui appartient ou s'en empare par la force, c'est l'autel qui jugera, c'est l'autel qui décidera de celui qui a raison .

Le chef du Lurum lui acquiesça :

— Nous ferons donc ainsi, mais vous, les Peuls, apportez une pierre ; moi, de mon côté, j'en apporterai une.

Ils se réunirent de nouveau, chacun ayant apporté sa pierre. Le Lurum Yo prit la parole :

— Voici les deux pierres, celle des Peuls et celle des Kurumba, nous allons prendre dessus une décision.

Les Peuls ont apporté une pierre blanche et les Kurumba une pierre rouge. Le Lurum Yo prit les pierres et les posa entre les trois lances du Lurum, celle du chef, celle du *falao* et celle du *kesu*⁽¹⁾.

— Nous allons maintenant sceller notre accord. Que celui qui respecte cet engagement ait une longue vie et gagne beaucoup et que celui qui ne le respecte pas ne survive pas. C'est ce que je demande aux ancêtres. Êtes-vous tous d'accord ?

Tous approuvèrent. Il reprit la parole :

— Vous, les Peuls, apportez votre poulet blanc et vous, les Kurumba, apportez votre poulet rouge.

Le *falao* fit le sacrifice, les poulets tombèrent sur le dos. Ayant constaté que le sacrifice était accepté par les ancêtres, le Lurum Yo s'adressa ensuite à tous :

— Voici ma décision. Désormais la terre appartient à tout le monde. Si un Peul ou un Kurumdo veut garder la terre pour lui seul, qu'il en assume les conséquences.

Vous les Peuls, vous m'avez dit que vous n'aviez pas grand-chose [pas d'au-

(1) Principaux dignitaires de la cour du Lurum Yo.

tels], que vous n'êtes pas riches, c'est moi qui vais maintenant m'occuper de vous avec l'aide de mes ancêtres pour que vous obteniez beaucoup. Vous aimez les animaux, prenez un morceau de cet autel, portez le chez vous, gardez le près de vous. Tous les trois ans, vous lui offrirez un poulet âgé de trois ans et, tout ce que vous demanderez à cet autel, vous l'obtiendrez. C'est le doyen de votre famille qui devra s'occuper de cela.

Puis, on prit les deux pierres, celle des Peuls et celle des Kurumba et on les ficha dans la terre. Chaque année, au début de la saison, les Peuls et les Kurumba apportent un poulet et font un sacrifice pour que la saison soit bonne. Cette coutume a été observée jusqu'à l'année dernière, lorsque les Peuls ont refusé de la suivre ; la famille, à laquelle le chef avait confié l'autel, est devenue musulmane et a abandonné l'autel. Il y a eu une bagarre entre les Peuls et les Kurumba et la saison a été mauvaise. Le devin a demandé que l'on reprenne cette coutume et a assuré que la saison serait bonne si chacun respectait ses engagements.

Partout, il faut revenir en arrière. Tout le village considère cet autel comme celui de ses ancêtres, c'est l'autel de fondation du village.

Le Lurum Yo comme garant de la coutume.

Annemarie Schweeger-Hefel et Wilhelm Staude (1965 et 1972), qui ont travaillé chez les Kurumba dès les années 1960, furent très impressionnés du souci exprimé par de nombreux Kurumba islamisés d'être placés sous l'autorité d'un chef coutumier au point qu'il fut exigé du nouveau souverain, intronisé en 1961, de délaisser l'islam pour demeurer le garant des coutumes. Ainsi Yo Sinda dut-il apprendre à s'exprimer en a.kurumfe et renoncer aux pratiques islamiques. La question fut posée de savoir d'où venait une telle exigence : étant donné qu'un souverain mooga pouvait être musulman sans porter atteinte aux institutions traditionnelles, pourquoi en allait-il autrement chez les Kurumba ? Il fut répondu — et j'obtins quelque quinze ans plus tard une réponse similaire — que le jour où le chef du Lurum serait musulman, le Lurum cesserait d'exister.

Les traditions et les coutumes sont les conservatoires de la langue ancestrale ; cette insistance d'une communauté majoritairement musulmane à vouloir conserver une chefferie coutumière « animiste »⁽¹⁾ est indissociable de l'existence des Kurumba comme peuple lié, par sa langue et ses pratiques, à la terre de ses ancêtres et distinct, de par ses origines mêmes, de tout autre peuple ayant imposé sa loi et son droit sur le territoire du Lurum.

(1) Cela ne signifie rien d'autre que de privilégier les ancêtres comme intermédiaires nécessaires entre les hommes et Dieu, d'une part, et entre les hommes et la terre perçue comme une instance également d'origine divine, d'autre part.

Le récit d'origine du Lurum.

Les Kurumba s'accordent à présenter l'origine de leur communauté selon le schéma suivant dont ne s'écartent que très peu les différentes variantes que j'ai pu en recueillir à la suite de Staude et Schweeger-Hefel (1972) :

La terre était autrefois peuplée par des hommes (*a.foba*), des animaux (*a.dofi*), des plantes (*a.tubre* : littéralement « la brousse ») et des rochers (*a.deri* : littéralement « montagnes, collines »). Ces hommes sont parfois présentés comme des sauvages (*a.yalogo*, littéralement « fous »), vivant nus et se nourrissant des fruits et des plantes de la terre ou comme l'équivalent des génies de la brousse (*a.kirenkangne*) qui correspondent à une humanité sans passé et sans avenir, depuis toujours là, et dépourvue des règles qui fondent les sociétés humaines.

Ces hommes habitaient un espace boisé (*a.kate*) et vivaient dans des grottes (*a.margo*). Autrefois, ils se déplaçaient sous terre pour ressurgir ailleurs et y fonder une nouvelle communauté. Ils sont dénommés, dans ces récits, Berba. Ce nom désigne, chez les Moose du Yatênga, le groupe des fossoyeurs. Pour les Kurumba du Lurum et d'autres communautés fulse relevant du pouvoir mooga, il désigne dans son ensemble le peuplement antérieur sur lequel les Kurumba établirent leur hégémonie avant d'être à leur tour dominés par les Moose. À Mengao, le terme de Berba désigne les « fils de la terre » dans leur ensemble, c'est-à-dire les descendants directs de cette population primordiale, qui ont, entre autres charges et devoirs, celle d'enterrer les chefs et ceux de leurs lignages.

Un jour donc, un Berba se promenait dans la forêt. Soudain, il entendit un grand bruit tournant son regard dans la direction d'où il provenait, il aperçut un énorme nuage de fumée s'élever au-dessus des arbres. Surpris, il s'en alla trouver son frère aîné et lui fit part de cet étrange phénomène ; tous deux décidèrent d'aller voir ce qu'il en était.

Arrivés sur place, ils découvrirent une case sans ouverture. Pourtant cette case semblait bien contenir quelque chose car il en provenait du bruit⁽¹⁾. Ils décidèrent de l'ouvrir, prirent leur hache et portèrent un premier coup contre la paroi ; il en jaillit de l'eau. Ils lancèrent à nouveau la hache et virent jaillir du sang. Le troisième coup provoqua une échancre d'où s'écoula du lait. De l'ouverture ainsi pratiquée sortit un premier homme qui déclara être le *falao*, le porte-parole et le sacrificateur du chef ; un deuxième homme sortit de la case, le *kesu*, homme de confiance du chef ; enfin le chef (*a.yo*) apparut. Les Berba prirent peur car non seulement des étrangers avaient surgi dans leur univers mais ils étaient d'origine céleste.

Du fait qu'ils sont venus du ciel, ces gens, les Konfe, sont par essence (du point de vue kurumdo) associés au pouvoir, c'est-à-dire à la chefferie : « Dieu a donné son pouvoir au roi » dit la sagesse populai-

(1) Du « bruit » et non des mots.

re. Le nom même de Konfe provient très vraisemblablement du terme arabe *khauf* qui signifie « la crainte », ce qui, pour les Moose comme pour les Kurumba, correspond à la nature même de la chefferie.

Selon les différentes versions données de ce récit d'origine, les Berba sont, eux, soit désignés du nom de Berba, c'est-à-dire comme des « fils de la terre », soit de celui d'une devise lignagère résumée par le terme moore, Sawadugu. Cette remarque a son importance : elle indique que les Berba n'ont une identité lignagère qu'à la condition de la chefferie, car ce nom-devise est un terme moore et le récit prend acte de ce que la chefferie est conférée au Lurum Yo par les Moose. Cela revient à dire que l'état de fait qui résulte de la conquête du Lurum par les Moose se trouve désormais inscrit à l'origine de la configuration kurumdo alors même qu'elle traite des fondements de l'histoire. Dans certaines versions, les Berba ou Sawadugu sont représentés par le nom individuel de celui qui fut leur porte-parole lors de cette première confrontation entre « Gens du pouvoir et gens de la terre »⁽¹⁾ : Konde, qui signifie en a.kurumfe « celui qui a été trouvé ». Konde est un nom-devise qui correspond à « tels vous nous avez trouvés, tels vous nous laisserez » — ce qui s'adresse aux gens du pouvoir pour leur dire : « Nous sommes les autochtones garants des coutumes et, à cela, vous ne pouvez ni ne pourrez jamais rien ».

Voici donc les acteurs mis en place pour l'instauration du premier ordre humain. Afin de bien marquer les différentes étapes de l'établissement de cet ordre, j'effectuerai les changements de noms qui y correspondent au fil de la progression de ce récit. Les Kurumba ne respectent généralement pas complètement cette progression des noms, pour ne retenir que l'une des oppositions suivantes : Berba/Sawadugu, Konde/Sawadugu ou Konde/Berba.

Reprenons le cours du récit.

Les Konfe et les Konde se font face. Les premiers viennent du ciel et sont une émanation du pouvoir, les second viennent de la terre. Les Konfe s'aperçurent que les Konde étaient nus. Leur chef, Sandigsa⁽²⁾ tendit aux Konde une tige de mil et leur demanda d'en saisir la moelle et de tirer dessus. Konde obéit et sortit une bande de coton qu'il tira jusqu'à ce que chacun put confectionner un habit pour cacher sa nudité.

(1) Opposition tellement prégnante et incontournable dans l'univers mooga que Michel Izard (1985) l'inscrivit comme titre d'un de ses ouvrages.

(2) « Le maître de la force », le chef ; « celui qui a apporté la nourriture », le héros civilisateur ; « celui qui a attaché, bandé les pénis », celui qui est à l'origine de l'initiation.

Konde remarqua à son tour que les Konfe avaient la peau malsaine, couverte de boutons ou grouillait la vermine. Il prit une noix de karité (« arbre à beurre », *Butyrospermum Parkii*), l'ouvrit et enduisit leurs corps de la pulpe du fruit. Immédiatement, la guérison intervint.

Les Konfe ont donc apporté la maison (*a.dan*), le mil (*a.yana*) et le coton (*a.lambu*), c'est-à-dire les principaux éléments de la culture matérielle. Cette fonction civilisatrice des Kurumba se retrouve dans les traditions d'autres villages fulse du Yatenga. Ainsi à Tugu, les Fulse qui détiennent la chefferie coutumière du village, placée sous l'autorité d'un chef mooga, ont apporté aux Berba considérés comme les descendants directs des génies de la brousse, une pierre à moudre le mil, une tige pour carder le coton mais également l'obstétrique ; les Berba étant censés accoucher jusque là leurs femmes en ouvrant le ventre de la mère, tout comme les Kurumba du Lurum ont forcé la paroi de la maison originelle. À Tugu, le chef aurait dit :

— Par où l'enfant est entré, c'est par là qu'il doit sortir.

Nous verrons que cette métaphore de la naissance n'est pas absente du récit d'origine du Lurum. De leur côté, les Konde affirment la connaissance qu'ils détiennent de l'univers de la brousse (de la forêt) dont ils sont issus. D'eux dépendent la santé des hommes et des plantes.

À la suite de cet échange qui renvoie chacun à un univers qui lui est spécifique, une discussion s'engagea entre les deux groupes pour savoir lequel l'emporterait sur l'autre. Sandigsa fit apporter une grande jarre qu'il remplit en vomissant les pierres de divination qu'il portait dans son ventre (*sad kugri*, terme moore). Konde vomit à son tour une chaîne de fer dont il entoura le col de la jarre, pour interdire à Sandigsa de les réingurgiter. Il s'assura, ainsi qu'à son groupe, la maîtrise du savoir indissociable de celui de la divination. Les Konde démontrèrent et imposèrent ainsi qu'ils étaient *a.birifoba*, « des hommes puissants ». Sandigsa ne peut qu'accepter sa défaite ; elle était dans l'ordre des choses tel que Dieu (*a.Dofore*) l'a voulu car, pour citer les vieux :

— Il a donné sa parole au devin.

Mais le pouvoir, celui de commander aux hommes n'est pas l'affaire du devin. Aussi n'en restèrent-ils pas là : Sandigsa, le premier chef, affirma qu'il lui revenait de commander. Il en résulta une bagarre car les Konde refusaient de se soumettre à des étrangers qu'ils avaient, qui plus est, accueillis sur leur sol en leur permettant de venir à la lumière.

Les Konde se transformèrent en hyènes qui attaquèrent les Konfe. Ceux-ci se transformèrent en lions qui mirent les hyènes en déroute. Les hyènes se transformèrent en oiseaux pour leur échapper, mais les Konfe, devenus éperviers, abattirent les oiseaux. Ceux-ci devinrent rochers mais les éperviers, devenus feu, les firent éclater. Les fragments de roche se métamorphosèrent en

arbres qui furent abattus par les flammes transformées en haches. Les arbres abattus devinrent aiguilles, vite rassemblées par les haches devenues fil. Le combat cessa, car les Konde vaincus acceptèrent de se soumettre, mais sous certaines conditions. L'*a.yo*, à sa mort, ainsi que les siens, seraient désormais enterrés par les Berba auxquels ils devraient livrer les cadavres et fournir un certain nombre de prestations. Le futur chef serait désigné parmi les Konfe par les Sawadugu. En contre partie, les Sawadugu assureraient, grâce à leur autel (*a.sende*), la fertilité des champs et des femmes ainsi que la santé des hommes, le chef ayant en charge de réunir et de leur fournir les éléments nécessaires pour les sacrifices. Ce contrat — cette charte — fut scellé par des échanges matrimoniaux. De ces intermariages sont issus tous les Kurumba.

Certains narrateurs poursuivent ce récit par les pérégrinations des chefs du Lurum qui, après avoir été défaits par les Peuls et les Songhay puis chassés des villages qu'ils commandaient encore, par les Moose cette fois, furent condamnés à l'errance jusqu'à ce que l'un d'entre eux vienne s'établir à Mengao sur la terre de ses ancêtres où ses successeurs résident depuis lors. Ils expliquent également qu'un conflit ayant éclaté entre les Konfe et les Sawadugu à propos de la désignation d'un chef, les Sawadugu élisant systématiquement un fils d'une épouse royale venue de chez eux, « un fils de leur sœur » (*a.banibi* : littéralement « enfant de la santé »), il leur fallu demander l'arbitrage d'un chef mooga qui depuis désigne le nouveau chef. Chez les Moose comme chez les Kurumba, le respect de la chefferie interdit de parler de la défaite d'un chef. Ces compléments au récit d'origine viennent nous dire que le chef du royaume perdu du Lurum obtint l'appui des Moose pour s'installer et créer un nouveau village à Mengao, car ceux-ci ne pouvaient le lui refuser, le nouveau Lurum Yo étant pour eux un fils de sœur, désigné par les Moose comme « l'enfant du pardon », celui auquel un homme ne peut rien refuser.

Ce récit, pris dans sa totalité, nous enseigne bien des choses. Nous y notons tout d'abord l'écrasement de l'histoire du Lurum antérieurement à l'instauration, par les Konfe, du nouvel ordre social. La liste dynastique des souverains nous enseigne en effet que le Lurum dont il est question dans ce récit n'est pas antérieur à la fin du XIV^e siècle, que l'on fonde ce calcul sur la somme des durées de règnes fournies par différents informateurs mais difficilement contrôlable, ou sur une moyenne d'une durée de règne de 25 ans. Cela revient à noter que toute la période qui précède l'instauration de la royauté se trouve assimilée à ce temps hors de l'histoire d'où proviennent les Berba. Cet écrasement de la période pré-kurumba préserve pourtant les institutions anciennes en ce que l'aîné des Berba, le doyen d'âge, devient le prêtre de la terre (*a.sendesa*), le détenteur de l'autel de la terre. Le chef, en effet, a acquis par la force la reconnaissance d'une souveraineté qu'il n'a obtenue qu'aux conditions des vaincus. Le Pouvoir et le Savoir se trouvent ainsi placés dans des positions

complémentaires mais très clairement dissociées, comme l'illustre le proverbe :

« Le Naam et le Tense ne se rencontrent pas ».

Le Pouvoir et la Terre doivent rester à distance. De fait, le maître de la terre réside non pas à Mengao mais à Gargabulle, petit village situé à l'écart du village de la résidence royale. Mais ce proverbe ne contredit pas l'affirmation soutenue par les vieux, à savoir :

« le chef et le maître de la terre gouvernent ensemble ».

Notons que les « Gens du Pouvoir » ont par essence un statut d'étrangers, alors que les « Gens de la Terre » ont un statut d'autochtones, indépendamment des faits d'histoire locale, ce qui conduit à établir la mise en rapport suivante :

Pouvoir = Konfe ; Terre = Sawadugu,

correspondant en quelque sorte à l'équation originale qui devient, après la conquête mooga :

Pouvoir = Moose ; Terre =	Pouvoir autochtone kurumdo

	autochtones Sawadugu-Berba

Ainsi à Mengao, lorsque le chef s'installe vers 1893, le « terrain » est de fait occupé par les Peuls. Mais, comme le fait ressortir le complément « historique » au récit d'origine du Lurum, les Peuls ont autrefois chassé les Kurumba de leurs terres ancestrales ou les ont réduits à l'état de captifs, c'est-à-dire à une perte de leur identité lignagère ancestrale ; les Rimaybe, captifs de Peuls, ne sont plus des Kurumba. Ce serait à peine une exagération d'affirmer que du point de vue des traditions et des coutumes kurumba, les Peuls constituent une classe à part qui les rapproche des génies de la brousse, c'est-à-dire paradoxalement, d'une non-histoire. En devenant un Rimaybe, un Kurumdo perd tous liens avec ses ancêtres ; il change de langue et de coutumes. Les Peuls donc apparaissent comme des habitants de la brousse situés hors configuration villageoise, alors même qu'ils sont sédentaires, cultivent le mil et habitent un quartier de Mengao, Pobe.

Le premier arrivé à Mengao fut donc le chef et les siens. Il fut rejoint par des cultivateurs venus des villages Kurumba voisins qui du fait de leur situation techno-sociologique étaient, par définition des autochtones. Un chef, Yo Tanga, exigea comme il est habituel de le faire après une nouvelle implantation, que le territoire de sa chef-

ferie disposât d'un autel de la terre qui lui soit propre. Le chef local et maître de la terre de Naamsigya lui envoya l'un de ses neveux et un fragment de l'autel. Ainsi fut créée, au début de ce siècle, une nouvelle maîtrise de la terre associée au village de Mengao. Les affins de ce nouveau maître de la terre et sa parentèle qui vint le rejoindre pour fonder le quartier NenKate, devinrent les Sawadugu du Lurum Yo. Quant aux Boena, venus d'un royaume mooga voisin où ils étaient assimilés aux autochtones, ils constituèrent à Mengao un groupe de gens de la terre dissociés de tout lien avec la chefferie et le territoire du Lurum et acquirent par là le statut de Berba. Nous voyons ainsi que Mengao, en tant que configuration villageoise récente, s'est structuré en fonction du schéma imposé par le récit d'origine. Ce qui peut nous apparaître comme deux registres différents, celui du mythe et celui d'une histoire locale événementielle, n'est pas contradictoire mais complémentaire : chez les Kurumba, comme dans de nombreuses sociétés, l'histoire vient bouleverser un ordre que la tradition a pour fonction de restaurer, mais les événements dictent en retour à la tradition son discours de vérité. La création de cette nouvelle maîtrise de la terre sous Yo Tanga semble avoir été rendue nécessaire par le rattachement de Mengao au cercle de Jibo alors que Naamsigya demeurait rattaché à celui de Kongusi.

Ce schéma structural s'est imposé à l'ensemble des royaumes moose voisins qui se sont constitués, par voie de conquête, au détriment de l'ancien royaume du Lurum ou de la confédération de chefferies Kurumba dont la plus éminente était celle du Lurum⁽¹⁾. Dans le royaume du Yatênga, le plus peuplé et le plus puissant des royaumes moose, les maîtrises de la terre — c'est-à-dire considérées comme d'origine kurumba — représentent, selon Izard (1985), quelque 50 % de l'ensemble. Les Moose ont créé là un royaume dont le souverain, élu par le collège des dignitaires royaux, doit être intronisé par les « Gens de la Terre », par les représentants des populations autochtones, et le sont, de fait, par les dignitaires de la terre des villages associés à la fondation du royaume. Là encore, le vainqueur, après avoir fait usage des armes et s'être comporté comme un guerrier violent et puissant à l'extérieur de son royaume d'origine, après avoir soumis, détruit ou contraint à l'exil les populations autochtones, est tenu de se soumettre à leur règle coutumière.

(1) Les autres étant celles de Bugure, de Ronga, de Tugu, du Pela, de Bulzanga, de Zana et de Bugure.

Les maîtrises de la terre détenues par des Moose, qu'elles aient été obtenues dans le sillage de la conquête ou qu'elles aient été établies ultérieurement par segmentations successives, se sont coulées dans le « moule culturel » kurumdo. Le Pouvoir impose sa loi, la terre impose ses règles : telle pourrait être la devise commune à la souveraineté et aux maîtrises de la terre. De fait, les Moose n'ont pas détruit l'ordre ancien : ils l'ont « coiffé » de leur propres lignages de chefferie. Du coup, les anciens chefs de villages kurumba sont devenus les maîtres de la terre des nouveaux chefs moose et les anciens maîtres de la terre soit ont cumulé leurs fonctions avec celle de chefs des communautés villageoises fulse — ils portent alors le titre de *ful nanamse* (littéralement : « chefs des Fulse ») — soit se sont fondus dans des modalités de prêtrise antérieures à celles instaurées par les institutions kurumba et ont pris le titre de *buguba*. Sommairement parlant, un *bugo* (singulier de *buguba*) est un prêtre de la terre investi par les génies du lieu. Dans quelques rares cas, les Moose ont directement intégré dans le royaume certaines chefferies autochtones, sans leur imposer de chef mooga. C'est ainsi que le chef de Bugure, l'un des centres de l'ancien pouvoir kurumdo, demeure un Fulga désigné et intronisé selon les traditions et les coutumes fulse ; c'est également ainsi que le *bugo* de Luguri fut instauré comme chef de village sans être soumis à l'autorité d'un chef mooga ou kurumdo.

L'énigme et son questionnement

les termes de l'énigme

Énigmatique, le récit d'origine du Lurum l'est du simple fait que tout le monde ne se trouve pas dans la position de le raconter ou d'en dire quelque chose. Tous les Kurumba savent bien que, quelque part dans le nord-est du village, gît le site (*a.tike*) de la Maison (*a.dan*) qui fut le véhicule de la chefferie pour son arrivée sur la terre. Bien peu nombreux sont ceux qui connaissent les mots, puisés dans la langue des ancêtres, l'a.kurumfe, qui leur permettraient de raconter ce récit. En outre, s'agissant d'un récit de chefferie, seul le Lurum Yo peut « ouvrir » le chemin de cette parole. Il serait hasardeux pour quiconque de se risquer à raconter cette histoire sans en avoir obtenu l'autorisation du chef ou d'un de ses représentants.

Cette énigme parle d'un lieu, Ure, sur lequel les villageois ne se rendent pas spontanément. Là sont enterrés les chefs ainsi que les principaux dignitaires de la chefferie, le *kesu* et le *falao*. Ce lieu est celui que la tradition du Lurum instaure comme origine du temps et pôle de structuration de l'espace. Aujourd'hui, à l'exception de quelques uns, les Kurumba sont tous musulmans, ce qui signifie que le temps des ancêtres est passé et que la tradition est dépassée. Alors, ce lieu et les mots qui le parlent font un peu peur. Ils témoignent d'une époque révolue, lorsqu'avec l'aide des ancêtres les Sawadugu étaient capables de monter chercher la pluie dans les nuages et de connaître l'avenir. Ceux d'aujourd'hui se sentent démunis, incapables de s'adresser efficacement à la terre et aux ancêtres pour appeler ou chasser le vent, guider les nuages et faire pleuvoir. En abandonnant leurs coutumes, les Kurumba ont perdu leur langue et se sont coupés de ce qui faisait autrefois leur force (*a.panga*). Tenus de suivre un autre chemin, celui de l'islam, ils contournent ces lieux pour eux trop chargés de leur passé et évitent ces mots qui, du seul fait d'être énoncés, convoquent les ancêtres.

« Il n'est plus possible de vivre comme avant », me dit un vieux résigné, « il faut suivre son temps ou rater sa vie ».

Ce qui s'est initié avec la chute de la Maison, n'est plus nourri du langage et de l'activité des hommes et peut les menacer dans leur survie : c'est l'affaire du chef ! À lui de faire en sorte que le passé dont il a la charge ne se retourne pas contre les habitants du Lurum ; c'est là une autre dimension de l'énigme.

La tradition des Kurumba pose qu'ils furent les premiers habitants de la terre. Ce temps de l'Origine, marqué par la chute de la maison du chef, implique que soient distinguées trois séquences : l'avant, le moment et l'après de ce moment 0. Ces trois temps sont repérables dans celui de l'énonciation du récit d'origine.

— L'avant. C'est le temps d'une parole indifférenciée, celle des Berba : ceux qui ont été accouchés par Tenga (la Terre) et dont nous apprenons par d'autres récits — ceux de Tugu, Tulfé et Bugure⁽¹⁾ — qu'ils appartenaient au monde des *kirenkangne*, les habitants invisibles de la forêt. Aux Berba, en tant qu'ils sont les descendants directs de cette population primitive, appartient la parole sur le primordial, ce qui précède l'ordre du pouvoir. C'est une parole

(1) Cf. M. Izard (1975), ainsi que B-F. Gérard, *Fulgomde* : « Tugu » et « Tulfé » (manuscrit à paraître).

archaïque, non ordonnée ; elle participe du tout-temps et, par là, ne peut être dissociée de la parole divinatoire⁽¹⁾.

— L'instant est celui de la chute de la « maison » qui apparaît comme une « déchirure » dans ce temps immuable de l'« avant ». À l'instant où cet événement se produit, il organise l'espace, ordonne le temps et instaure l'ordre social : le lieu de la chute est le pôle de l'univers *kurumdo*, le point organisateur de la structure ; cet instant est celui de l'Origine et de la Maison elle-même, qui institue la chefferie dans son origine céleste — elle est *a.Lurum vire*, l'autel du Lurum.

— Vient ensuite le temps de l'histoire, scandé par la succession des chefs et celle des maîtres de la terre.

Enfin, point d'aboutissement de toute existence, le temps de l'accession à l'ancestralité vient faire bouclage en renvoyant à la dimension insondable du passé originel. Notons que ce bouclage, qui renvoie à l'origine, préserve par là même d'un quelconque retour au passé primordial, pré-originel, mais à condition que soit maintenu le lien entre les ancêtres et leurs descendants.

Cette boucle correspond aux trois registres de la parole qui trament la structure narrative du récit : *yubga-solemde-gomde-yubga*. C'est-à-dire que le silence précède le temps d'une parole énigmatique qui inaugure celle de l'histoire qui vient elle-même se boucler dans le silence. C'est en ce sens que l'on peut parler à ce propos d'un récit ontologique. Cette boucle, chaque Kurumdo doit l'effectuer pour son propre compte. À sa naissance, l'enfant est considéré comme se tenant sur le seuil de l'univers des *kirenkangne* dont il est issu. Ce qu'il énonce de cette place, c'est une parole de vérité prononcée dans le langage des génies de la forêt : l'enfant sait et voit, mais dans une indifférenciation du temps — celui de la vie, celui de la parole humaine. L'enfant ne peut rien communiquer de son savoir : il ne voit pas qu'il sait et il ne sait pas qu'il voit. Or, savoir c'est du présent connaître le passé ; voir c'est de la même place, connaître l'avenir. L'enfant n'est pas l'ancêtre. L'ancêtre voit et sait, mais sa parole est silence (*a.sinda*) ou bruit.

La première séquence, celle de la naissance, s'initie là où quelque chose de l'ancêtre (*a.hote*) et quelque chose du génie (*a.birigu*) se conjoignent pour donner un être humain (*a.fo*). Certains génies se donnent à voir par les vivants, mais ils demeurent en état de trans-

(1) Cf. B-F. Gérard (1992).

formation potentielle dans la mesure où aucune parole ne peut parvenir à les saisir, c'est-à-dire à les nommer.

L'univers des *kirenkangne* d'où sont issus les Berba n'est pas définissable par les humains, car c'est celui de l'indifférenciation — absence de *gomde*, absence de chefferie, indifférenciation de l'habitat et indifférenciation sexuelle.

Cet univers « à l'envers » (D. Bonnet, 1986) demeure pourtant contrôlable en ce que toute formation villageoise est issue d'un pacte entre les ancêtres et les génies de la brousse. Il en résulte que la maître de la terre a prise sur la brousse, soit directement, soit par l'intermédiaire de dignitaires associés à sa fonction. Certaines zones pourtant peuvent échapper à son contrôle ; le personnage clef devient alors celui du chasseur réputé qui, frayant depuis longtemps et à grands frais avec les génies, peut avoir barre sur eux. Ce personnage solitaire, marginal, peut devenir devin et guérisseur ; dans nombre de récits, il apparaît comme l'homme du dernier recours et présente les traits d'un homme blessé portant sur son visage, comme autant d'inscriptions, les cicatrices qui témoignent de son apprentissage du monde de la brousse. Personnage respecté et craint, il appartient le plus souvent à un lignage de chefs. Les plus forts des Berba, *a.birifoba*, détiennent, eux, « les moyens » d'entrer en contact avec les génies ; ils possèdent le *nyonyore* ou le *sadre*, la possibilité de franchir le seuil qui sépare l'univers villageois de celui de la forêt. Il peut cependant arriver que l'un d'entre eux ou un simple villageois soit « repris » par un/son *kirenkanga* (singulier de *kirengangne*). Il franchit alors le seuil qui le conduit à la folie : il vit nu, dort dehors, copule directement sur le sol, ne se lave pas et s'exprime de façon incohérente. Comme l'enfant nouveau-né, enfin, il « voit » mais ne peut rien en dire à l'intention des autres.

L'envers du village, c'est la « forêt bien fermée » (*a.kate*) à laquelle il retourne inexorablement dès qu'il est abandonné. L'environnement est ainsi perçu comme un subjectile, un espace sur lequel s'inscrit l'histoire en le modifiant, mais c'est aussi un palimpseste c'est-à-dire une surface sur laquelle s'inscrivent et se perdent les paroles des hommes. Les Kurumba et les Moose disent que :

« la parole est comme de l'eau, une fois versée à terre, on ne peut pas la rattraper ».

L'eau, c'est celle du sacrifice.

Revenons à cette confrontation entre Yibma et Berba. Dans un premier temps, elle individualise deux personnages, le chef lui-même et le « plus haut » des Berba qui sera représenté par l'aîné, le doyen d'âge, ou par le cadet, selon les versions. Cette opposition est pertinente d'un strict point de vue narratif, et nous la retrouvons au niveau du chef qui est soit le « vieux », soit le cadet des trois frères. Affirmer que les représentants de chacun des deux groupes sont des vieux, revient à poser ces groupes comme déjà constitués ; la parole des vieux fait autorité. Représenter les deux « leaders » comme des cadets, consiste à affirmer que le récit se situe bien à l'origine de ces groupes ; le cadet est, en effet, celui qui n'a rien et qui, de ce fait, obtient la chefferie c'est-à-dire la place vide — ce que nous retrouvons dans bien des contes.

Nous nous en tiendrons à la version la plus répandue présentée ci-dessus, qui oppose Sandigsa, pour les Konfe, à Konde, pour les Berba. Konfe, en vomissant une chaîne dont il entoure le col de la poterie dans laquelle Sandigsa a vomi les « pierres » de divination qu'il conservait dans son ventre, dépossède Sandigsa de son pouvoir divinatoire. Par là, il instaure les Berba comme ceux qui savent. Ce savoir est celui de la coutume, du faire « ce qu'il faut » ; il correspond à la capacité d'interpréter l'avenir à partir de l'indifférencié du temps ainsi qu'à celle d'harmoniser le présent avec ce qui est là depuis toujours. Cette victoire de Konde apparaît comme sans contre-partie, aussi radicale que définitive.

La deuxième phase de cette confrontation, parfois présentée comme la première, ne déborde pas le domaine de l'échange. Du fait même de l'existence de la Maison, appelée également « maison du chef » ou « maison du fer », c'est l'habitat humain, l'espace anthropique qui se trouve ainsi constitué. Les gens de la chefferie se comportent en véritables héros civilisateurs ; ils apportent également le tissage et les plantes cultivées. Il est à noter que, si une telle interprétation est admise dans l'ensemble de l'univers culturel kurumdo, au point que s'y ajoute parfois l'obstétrique, il existe un autre récit attribuant l'origine, non des plantes cultivées, mais des techniques culturelles à un chien qui, affouillant régulièrement le sol au pied d'un poquet de mil, enseigna aux Kurumba comment prendre soin de ces plantes. En échange des bienfaits apportés par les Konfe, les Berba les soignèrent et les guérèrent d'une maladie de peau. Oindre le corps d'un nouveau-né avec du beurre de karité fait partie des soins donnés

au nourrisson après sa naissance. On serait tenté de voir, dans ce geste des Berba envers les Konfe, un signe de maternage venant renforcer la métaphore de l'accouchement, associée à l'arrivée de la maison, à son « éventrement », à la perte de l'eau, la sortie des lochies (le sang) et la montée du lait. Pour nous en tenir à la lettre du récit, les Berba soignent les Konfe et les guérissent avec un produit de la brousse — ce qui les instaure comme guérisseurs et maîtres de la brousse.

La phase ultime de cette confrontation correspond aux combats que se livrent les Konfe et les Berba. Sur terre, dans les arbres, dans la « brousse » dénudée et dans les airs, les Konfe ne laissent aucune chance à leurs compétiteurs. Les Konfe sont partout, toujours et en toutes circonstances, les maîtres de la force. Le récit subit, à ce niveau, une nouvelle transformation. En effet, ce conflit oppose non pas des guerriers à des « magiciens », mais des *nyonyose* entre eux, c'est-à-dire que le récit, tout en parlant des origines, prend acte de ce que, du point de vue du pouvoir mooga, tous les Fulse ou Kurumba, chefs et paysans confondus, sont des *tengbitse*, des « fils de la terre ». Ainsi se trouve situé le chef du Lurum comme chef, le plus haut et le plus fort, des *nyonyose*, qu'on pourrait ici traduire par « magiciens de la terre ». Mais, dans le même temps où cet univers mooga apparaît comme troisième terme, il se trouve exclu de l'ensemble de la configuration. Si le chef du Lurum se trouve, de par la conquête mooga, déchu de son pouvoir politique et de celui de disposer de guerriers, le récit d'origine du Lurum, comme récit d'instauration du monde humanisé exclut toute référence à un quelconque univers fondé sur la puissance militaire et garanti par l'emploi des armes. En ce sens, l'homme d'armes, le « Moose » (a. Mosane), n'appartient pas au monde et comme il est pourtant là, présent, on ne peut le considérer autrement que comme un étranger, un avatar de l'Histoire.

Il convient de souligner un élément appartenant à ce récit bien que non seulement il n'y soit pas mis en évidence, mais de plus s'y trouve dénié, à savoir que le récit fonde la parole. Celle-ci ne surgit que de la confrontation de ce qui vient du haut et du bas, ce qui impose, pour pouvoir les distinguer, une séparation. Que les *kirenkangne* communiquent un savoir, c'est là une évidence pour les Kurumba ; que les êtres célestes soient en rapport avec la parole de Dieu en est une autre. Mais la parole des hommes tient des deux et n'existe dans son accomplissement que là où elle ne trouve plus à se dire, là où sont ceux, pourtant, au nom desquels elle est énoncée : les ancêtres comme

instance unique et pluralité de noms. L'univers du langage est donc le *rogom miki* ou *a.hullen kondo*, c'est-à-dire, tout à la fois, la parole des ancêtres, la tradition et la coutume. Ce qui rend impossible l'existence d'un langage d'avant le récit d'origine est que celui-ci s'ouvre sur la mise en rapport d'êtres les uns étrangers à la terre et les autres étrangers au temps, à l'Histoire. Pour que le langage soit, il lui faut simultanément un temps, celui de la parole et un lieu, celui de l'énonciation.

Le récit donc s'achève sur un don de femmes qui instaure l'existence d'un nouveau groupe et — pourquoi ne pas l'affirmer ainsi ? — d'une société humaine qui permet aux uns d'accéder à la chefferie, et aux autres de prendre en charge l'autel de la terre. Ce groupe est celui des « gens du commencement », les Kurumba, et d'une société ancrée dans sa terre par les ancêtres, le Lurum. Ce qui fait lien entre les descendants en ligne agnatique des Konfe et des Berba, à partir de là désignés comme Sawadugu, c'est *Tenga*, « la terre », habitat des hommes, des génies et des ancêtres. Les Konfe apparaissent ainsi comme les fondateurs de l'Histoire et les Sawadugu comme les initiateurs de la coutume qui garantit la fertilité des champs et des femmes, et permet aux hommes l'accès à l'ancestralité. Ce pacte, conclu entre les deux sous-groupes kurumba dépossède les Konfe de leurs morts et du savoir associé à la divination ; en échange, il leur confère le pouvoir et les dote d'un territoire. Les Berba, pour leur part, perdent quelque chose de leur immortalité primordiale et acquièrent en retour un nom, c'est-à-dire un lignage, et un chef qui ne représente rien d'autre qu'une organisation sociale. Les uns et les autres accèdent à l'humanité. Désormais, le chef sera désigné parmi les Konfe mais intronisé par les Sawadugu.

Le récit met en rapport deux catégories, deux espèces d'êtres originellement autonomes, et les fonde en une entité nouvelle dont nous pouvons affirmer qu'elle fonctionne à trois termes : les Konfe, les Sawadugu et les ancêtres. Ce récit d'origine est une énigme moins de par le merveilleux qu'il véhicule, que du fait qu'il est à lui-même son propre fondement.

Les trois temps de la parole.

L'approche du récit d'origine du Lurum nous conduit à considérer que la parole qui l'énonce s'y déploie selon trois registres. Le premier est celui même du récit qui exige d'être rapporté en *a.kurumfe* et seulement par une personne autorisée. Nous trouvons

là la dimension du *gomde*, de la parole performative qui exerce une contrainte d'autorité tant sur la forme que sur le contenu. Le deuxième est celui de l'énigme. Nous en trouvons la manifestation à deux niveaux : qu'en était-il de la chefferie avant qu'elle n'arrivât sur la terre ? que représentent ces écoulements de sang, de lait et d'eau ? Le troisième est celui de l'interdit (*yubga*). Nul ne peut s'approprier ce récit ou le mettre en doute : il est l'expression de la vérité garantie par les ancêtres.

Au cours des différents recueils que nous avons pu en faire, force nous fut pourtant de constater qu'une seule version de ce récit d'origine nous fut livrée en a.kurumfe. Devons nous considérer que les autres versions correspondraient à des énonciations fautives ? Certes pas, mais frauduleuses, oui. Dans chacune de ces différentes versions dites en moore s'est glissé soit une faute, soit un manque. C'est-à-dire que l'orateur s'est arrangé pour ne pas tout dire, pour dire autrement, de manière à révéler non pas le récit lui-même, mais un autre avec lequel il pouvait se confondre. Le paradoxe est là : toute version est inévitablement un autre texte ; il n'existe pas de texte canonique ; seule la structure même du récit est immuable. Ce qui fait rupture, ce qui fait que le texte est le bon, ne tient pas tant à son contenu qu'au choix de la langue pour l'exprimer. Dire ce texte en a.kurumfe, c'est prendre le risque de convoquer en tiers les ancêtres, le dire en moore, c'est raconter une histoire.

Je fis part de mon étonnement vis-à-vis de la prudence des vieux à l'un de mes assistants :

— Quand je suis au village [celui de Tugu ou de Mengao], alors même que les vieux acceptent de répondre à mes questions ou de discuter de tel ou tel sujet, bien souvent ils essaient de me faire comprendre quelque chose de manière voilée. Je pourrais me satisfaire de ce qu'ils me disent et, pourtant, il y a dans leurs mots un sens caché, ou des oublis souvent volontaires. C'est bien de *gomde* [énoncé performatif] qu'il s'agit mais le *solemde* [énoncé énigmatique] l'imprègne.

Ranini :

— À votre question, je réponds par une autre question : comment avez-vous fait pour savoir cela ? Il a bien fallu qu'une personne en qui vous avez eu confiance et qui a eu confiance en vous, vous guide, vous dirige, vous prenne longtemps en charge et accepte de prendre la responsabilité de votre démarche auprès des villageois⁽¹⁾.

Répondre à vos questions, étant donné leur nature, j'appelle cela se livrer. J'ai mes propres secrets, si je les révèle à quelqu'un, c'est fini pour moi,

(1) La personne en question n'est autre que Ranini lui-même.

il ne restera rien en moi qui puisse être respecté. Pour conserver le respect des autres, je dois garder mes secrets pour moi-même. Pour les coutumes, c'est la même chose. On vous a dit ce qu'on peut vous en dire, et ce qu'on ne vous en dit pas, vous devez le découvrir par vous-même. Ce n'est que lorsque les gens sentent que vous les avez rejoints qu'ils peuvent vous confirmer qu'effectivement il fallait en arriver là. À partir de ce moment, ça vient tout seul. Quelqu'un ne peut dévoiler ce qu'il détient que s'il a le sentiment que vous en êtes au même point que lui.

S'il se livrait trop tôt, il aurait l'impression d'avoir bradé ce qui fait sa raison de vivre. Il ne se respecterait plus lui-même et ne susciterait plus ni votre intérêt ni votre respect. Ce que vous vous efforcez de comprendre, toutes ces histoires de coutumes, ça les préoccupe quand même beaucoup.

Rappelez-vous cette discussion avec le forgeron [à Tugu]. Vous lui avez demandé comment fonctionnaient autrefois les hauts-fourneaux. Comme vous le connaissez bien, il vous a expliqué l'extraction du minerai, la construction du four et son fonctionnement. Mais, quand il vous a parlé du "médicament" qu'il faut associer à toutes ces opérations, il vous a donné la liste des composants sauf un qu'il a gardé pour lui. Vous avez insisté pour le connaître et il vous a répondu : « Ça, je ne peux pas vous le dire »⁽¹⁾. Il ne craignait pas, de votre part, une concurrence pratique, car on utilise plus aujourd'hui du fer obtenu de cette façon mais du fer de récupération. Ce qu'il craignait, c'est que vous puissiez acquérir les mêmes pouvoirs que lui, ce qui aurait signifié qu'il n'aurait plus été ce qu'il était. C'est de cela qu'il s'est protégé, c'était important pour lui.

Questionnée, l'énigme (*solemde*) donne lieu à différentes interprétations adaptées aux circonstances de son questionnement (*gomde*) ; il n'y a pas d'extension possible de l'énigme au delà du récit qui la constitue ; elle est à elle-même sa propre adresse et préexiste à toute existence individuelle. Ces interprétations se déploient à partir de certains signifiants dont le regroupement effectué sur l'architecture narrative de l'énigme lui fournissent ses principaux thèmes : la Maison (*a.dan*), la chefferie (*a.yit*), les sacrifices (*a.puglamfi*), les Konfe, les Berba ou Sawadugu. Chacun de ces signifiants peut être constitué en thème discursif pour différents registres, ceux de l'histoire, du politique etc. Ce qu'instaure l'énigme est une vérité assenée et non questionnable, qui fonde l'alliance entre deux groupes, celui des Konfe et celui des Sawadugu, d'où s'instaurent les règles qui régissent la vie des hommes.

(1) La réponse exacte du forgeron fut : « Vous savez bien que je ne peux pas vous le dire ». Soit je n'insistais pas, marquant par là que je respectais les coutumes, soit j'insistais et signifiais ainsi que je voulais m'emparer d'un savoir au mépris de la tradition.

L'islam.

Au cours des derniers mois de mon séjour chez les Kurumba, le chef tomba gravement malade au point que certains s'inquiétaient déjà de sa fin prochaine. Une question traversait le village suscitant inquiétude et confusion à propos du successeur de Yo Sinda : devrait-il lui aussi « quitter » l'islam ? Certains en étaient convaincus, d'autres pas.

Yo Sinda demeura en vie et chacun s'accorda à considérer qu'il devait cette remarquable capacité à vivre à sa connaissance profonde de l'islam et des traditions ancestrales ; il avait plus de quatre-vingts ans et régnait depuis plus de vingt ans. L'imam du village, sensiblement du même âge que le chef, me fit savoir que, selon lui, la vitalité du chef tenait de la volonté de Dieu qui avait fait de lui un chef de transition, que dans son cœur, il n'avait jamais renié l'islam et s'était efforcé, en tant que chef de la communauté kurumdo de préparer la venue de l'islam dans la région. Et, tout aussi soudainement que la guérison du garant de l'identité du Lurum, advint une nouvelle tradition qui s'autorisait à résoudre la question de l'origine de la maison tombée du ciel :

Medo Konfe :

« Au début, il y avait deux maisons. Nous avons quitté un autre monde [céleste] pour venir ici [sur terre]. Le petit frère est descendu à Gaogo [Gao] au Mali. L'aîné est descendu ici, à Mengao [Urc]. Nous y avons trouvé des gens, les *nyonyose* qui nous ont dit d'où ils sont venus. Ils sont sortis d'une grotte et, jusqu'à aujourd'hui, cette grotte existe.

Les gens de Gaogo [Gao] sont des Songhay, mais ils se nomment quand même Konfe. Le cadet, celui de Gaogo, gagne plus que celui d'ici, car les gens viennent de partout lui faire des promesses⁽¹⁾. Leur maison est descendue chez les Marka [Marense : Songhay] : ce sont tous des musulmans. Par contre, nous sommes descendus pour trouver des *nyonyose*. Si nous avions trouvé des musulmans, nous aussi nous serions restés musulmans et beaucoup de personnes seraient venues nous trouver pour nous faire des promesses⁽²⁾ ».

Le Falao (porte parole de l'*a.yo*) :

« Les Konfe viennent de Kuffa, sur la route de la Mecque. Voilà pourquoi leur *sondre*⁽³⁾ est konfe. C'étaient déjà des chefs car ils sont descendus avec les habits de chefferie ».

(1) Demandes de protection ou de succès qui sont payées de retour par des offrandes de remerciement en argent ou en nature.

(2) En bref, la tradition et les coutumes, ça ne paye plus.

(3) Terme majeur de la devise lignagère constitué en patronyme pour l'état civil.

Salam Konfe :

« Les Konfe viennent de Kuffa, dans la direction de la Mecque. Ils étaient marabouts, ils sont arrivés avec la maison du fer. Ce sont les *nyonyose* qui nous ont ouvert la porte, voilà pourquoi nous devons respecter leurs coutumes ».

Abord topologique

La lutte qui opposa les Konfe aux Berba apparaît comme une confrontation entre deux mondes noués entre eux par un point d'origine commun. L'un d'entre eux, celui du « haut », est hiérarchisé et temporellement orienté ; l'autre, celui du « bas », est non-orienté et indifférencié.

La métaphore du plan projectif est ici très parlante : dans l'une ou l'autre de ses réalisations, immergé dans un espace à trois dimensions, le plan projectif peut être interprété comme la couture des bords respectifs d'un disque et d'une bande de Möbius. Le disque est une surface bilatère ; le dessus et le dessous sont disjoints par un bord qui fait limite ; il est également doté d'une singularité, d'un centre. Ce centre, dans l'usage métaphorique que nous faisons ici d'un disque, vient représenter, dans le récit d'origine du Lurum, la Maison, en ce qu'elle instaure un haut et un bas ou, plus spécifiquement, ce qui est du dessus et ce qui est du dessous : les Konfe / les Berba ; le village (la Maison) / la brousse (la forêt).

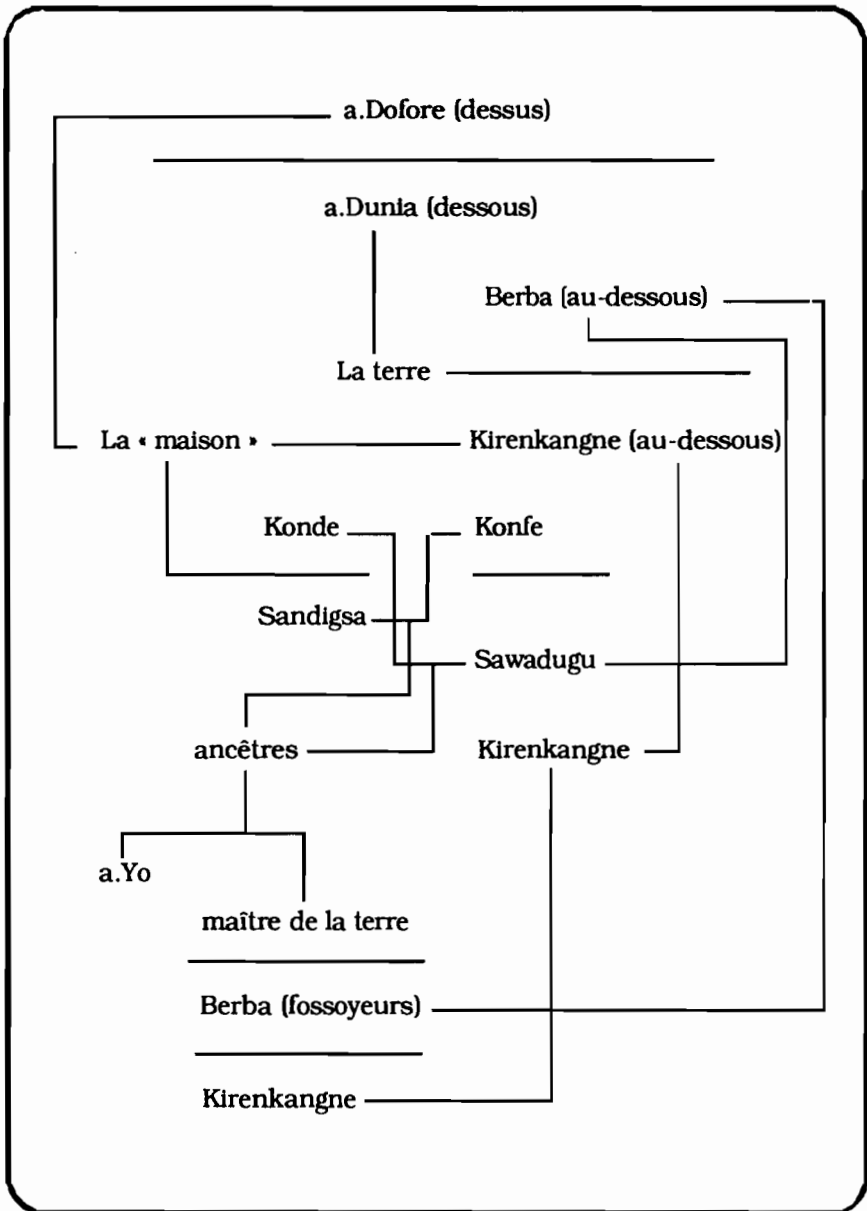
Ce disque, à s'en tenir à la lettre du récit d'origine, comporte trois régions correspondant respectivement au chef, au *kesu* et au *falao*, qui peuvent être condensés sur un seul point, le centre, le Lurum ou la chefferie. Sur la face du dessous, nous ne pouvons inscrire qu'un seul terme : le maître de la terre.

La bande de Möbius est inorientable et dépourvue de centre ; le dessus et le dessous n'ont de pertinence qu'au voisinage immédiat d'un point — ce qui revient à dire que les notions de dessus et de dessous, d'envers et d'endroit, ne sont pertinentes que localement. La couture de la bande et du disque nécessite des déformations d'immersion pour chacune de ces surfaces. La déformation de la bande aboutit à la création d'un point double ou triple qui correspond à l'immersion de trois panneaux : ce point correspond, de fait, au « trou » de la

bande. Le disque subit également une déformation d'immersion qui aboutit à constituer son centre en pôle unique de la surface ainsi engendrée. Si la bande comporte une demi-torsion, nous obtenons ainsi un cross-cap ; si elle est à trois demi-torsions, nous obtenons une surface de Boy. Trois panneaux ou portions de surface se trouvent ainsi en continuité : le dessus et le dessous du disque et la surface unilatère de la bande. À l'issue de cette opération de couture — le point triple —, nous considérons ici que la bande est à trois demi-torsions ; elle devient le centre vide de la surface et le centre du disque correspond à son pôle.

En utilisant la surface de Boy comme métaphore de l'univers élaboré par le récit d'origine du Lurum, nous constatons que, si Dieu occupe la place du pôle, le chef s'inscrit au point triple comme lieu du nouage entre le divin et l'univers terrestre (Konfe, Sawadugu et *kiren-kangne*). Si le chef s'inscrit au lieu du pôle, le maître de la terre vient occuper le lieu du point triple. Si le maître de la terre vient occuper la place du pôle, trois solutions apparaissent possibles : soit le point triple est occupé par le chef et nous assistons là à un retournement de point de vue, le maître de la terre étant alors premier par rapport au chef ; soit le « chasseur » vient occuper cette place qui effectuera le retournement de la surface, le « chasseur » étant un chef sans sujets et sans territoire ; soit le point triple correspondra littéralement à ce qu'il est, c'est-à-dire à une place vide et nous nous trouvons dans la situation qui ouvre le récit d'origine du Lurum, mais aussi ceux de Bugure, Tulfé et Yoro. Notons que la surface de Boy correspond à la figure centrale du retournement de la sphère. Pour aboutir à un tel retournement, la sphère doit subir des transformations d'immersion de manière à envelopper la surface de Boy. Son pôle nord et son pôle sud en viennent à envelopper le pôle unique de la Boy. Ce pôle unique de la figure centrale permet d'inscrire sur le dessus Naaba Wende (Dieu), et sur le dessous Na paga Tenga (sa femme Terre). Ainsi s'explique sans doute la difficulté rencontrée par certains observateurs à hiérarchiser, chez les Moose, les « divinités », Dieu et la Terre. Nous posons ici que Dieu, en tant que divinité unique, est représenté pour les hommes par deux signifiants, l'un du dessus, inatteignable et inaccessible — Dieu — ; l'autre du dessous et au contact duquel vivent les hommes — Tenga, la terre.

Le schéma ci-après permet de rendre compte des retournements successifs auxquels donne lieu le récit d'origine.



Le recours à la surface de Boy permet de montrer qu'il existe un « univers » formel sur lequel peuvent s'inscrire ces retournements à partir d'une surface connexe (fermée) mais dotée, à la différence de la sphère, d'un pôle unique (cf. annexes).

À suivre le récit d'origine du Lurum dans ses différentes réalisations et dans les différentes interprétations auxquelles il se prête, nous constatons qu'il obéit à une trame narrative et à des règles discursives visant en tout premier lieu à établir un contrat qui garantisse la cohésion sociale de cette société plurilignagère, mais dans la perspective de maintenir un écart entre la société kurumdo et l'univers mooga dans lequel elle tend à se fondre, de manière à maintenir une coupure avec l'univers peul dans lequel elle se trouve spatialement immergée. Pour ce faire, il apparaît nécessaire que le récit écrase la dimension historique de la formation de cette configuration socio-politique : cela lui permet d'instaurer le Lurum comme lieu et point d'origine de la civilisation et les Kurumba comme les représentants actuels du premier peuplement autochtone — ce qui correspond à la condition de l'instauration et du développement des formations historiques moose et à l'affirmation d'une différence radicale entre les Kurumba et les Peuls. La première garantie de cette autonomie culturelle du Lurum est instaurée par la langue qui fait également figure d'ultime barrière.

*
* *

Je me suis efforcé d'identifier une structure topologique, la surface de Boy, comme guide et support formel pour la mise en évidence d'une structure sémiologique qui rende compte, au plus près, des institutions et de « l'imaginaire de vérité » de ce royaume originel dont le Lurum actuel est posé, dans ses traditions et ses coutumes, comme le palimpseste. Le parti que je tire de cette opération de mise en regard d'une structure mathématique et d'une structure sémiologique n'est qu'initié dans ce texte. J'espère néanmoins que sa présentation, même sommaire, montre bien la vision que les Kurumba ont de leur univers, et les règles auxquelles celle-ci obéit : pour être complexes,

ces règles n'en sont pas moins strictes ; et elles demeurent ouvertes puisqu'elles autorisent, dans certaines limites, à adapter les dires de la tradition à des bouleversements aussi radicaux que la disparition du Lurum comme formation socio-politique autonome ou l'émergence de l'islam comme nouvel imaginaire de vérité.

*
* *

On trouvera, au cours des pages qui suivent, l'illustration commentée des métaphores topologiques qui ont été ici utilisées pour tenter de mettre en relief la rationalité des constructions kurumba.

Commentaire de la planche 1

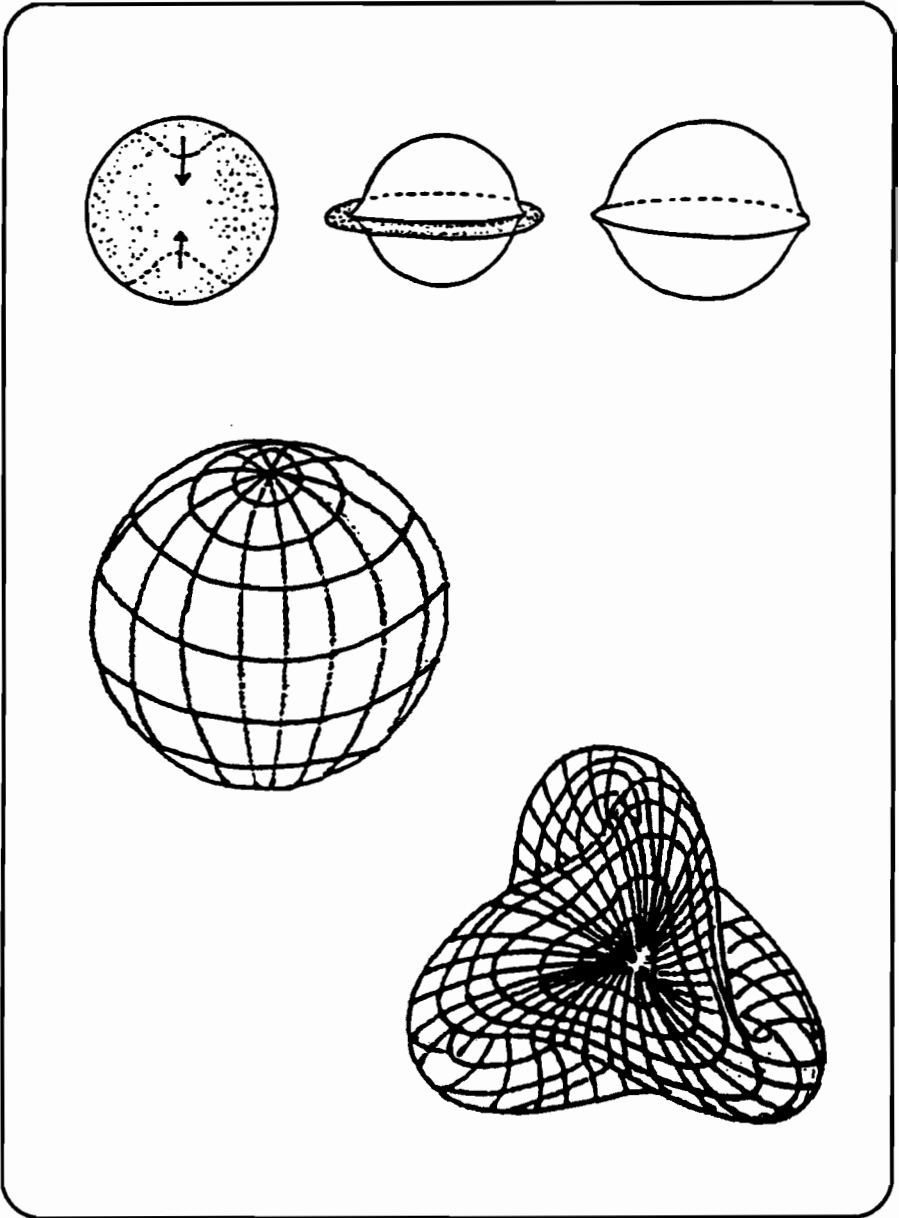
Au cours de ce temps hors de l'histoire qui précède l'arrivée de la « maison », les Konfe n'existent pas ; ils n'ont ni nom, ni consistance. Lorsque la « maison » est descendue et que se trouve affirmée la différence radicale entre les Konfe qui l'habitent et les autres, depuis toujours là, le monde devient bipolaire : les uns sont centrés sur la « maison » et la chefferie ; les autres en prennent acte et marquent leur différence.

Le combat qui s'en suit effectue un retournement partiel de cette sphère posée ici comme métaphore d'un univers clos, bipolaire. Ce retournement est topologiquement marqué par une limite, une ligne qui fait bord et maintient séparé l'hémisphère nord (haut) de l'hémisphère sud (bas). Cette ligne de rebroussement interdit de passer d'une région à l'autre. Il est à noter que le terme qui signifie « descendre » (*a.hirigi*) signifie également « créer » et que le lieu précis où se trouve la « maison » est qualifié, par les Kurumba, de trou. Par ailleurs, le nord et le haut caractérisent la chefferie.

L'aboutissement de ce double retournement — venus du haut, les Konfe sortent d'en bas ; venus après et sortis de leur trou (du dessous) par les Berba, les Konfe sont reconnus comme des chefs (au-dessus) — est marqué par l'échange d'un savoir culturel (mil, fer, coton) et d'un savoir « naturel » (divination, médecine), les Berba ayant pris le pas sur les Konfe (dépossédés de leurs pierres). La bagarre (suite de transformations) entre les Berba et les Konfe aboutit à une inversion des polarités, littéralement, l'*a.yo* prend le dessus.

La surface demeure pourtant bipolaire. Pour établir une relation entre l'interne (univers de la terre) et l'externe (univers du pouvoir), il faut inclure, dans ce système d'opposition à deux termes, un troisième terme qui fasse lien.

Planche 1

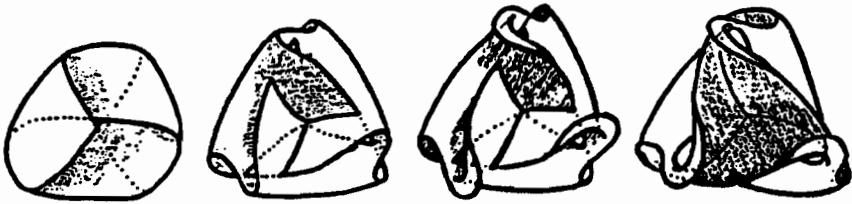


Commentaire des planches 2 et 3

Si deux plans se coupent selon une droite, donc comprennent une infinité de points communs, trois plans qui se coupent n'ont en commun qu'un unique point. Les figures de la planche 3. 1 montrent que ces trois plans sont noués selon un nœud borroméen décrit par leurs limites respectives. Ces limites peuvent être parcourues selon un trajet qui les enveloppe et correspond à un nœud de trèfle. Ce nœud de trèfle correspond à une ligne de coupure transversale de la surface de Boy. La figure 2. 1 met en évidence que la surface de Boy est engendrée par la « couture » d'une bande de Möbius et d'un disque homéomorphe à un point. Les caractéristiques que nous retiendrons ici de cette surface est qu'elle est monopolaire (cf. planche 1. 2), que son équateur correspond à une bande de Möbius à trois demi-torsions et que chacun des méridiens correspond à une bande de Möbius à une demi-torsion (cf. planche 2. 1).

Ce troisième terme (correspondant au 3° plan, planche 3. 1) ou à la troisième région de la Boy (planche 2. 2) est instauré d'une part par les échanges matrimoniaux qui clôturent la rencontre et l'opposition des deux groupes et d'autre part par l'enterrement des morts ; cette région est celle de l'ancestralité.

Planche 2



(d'après Petit)

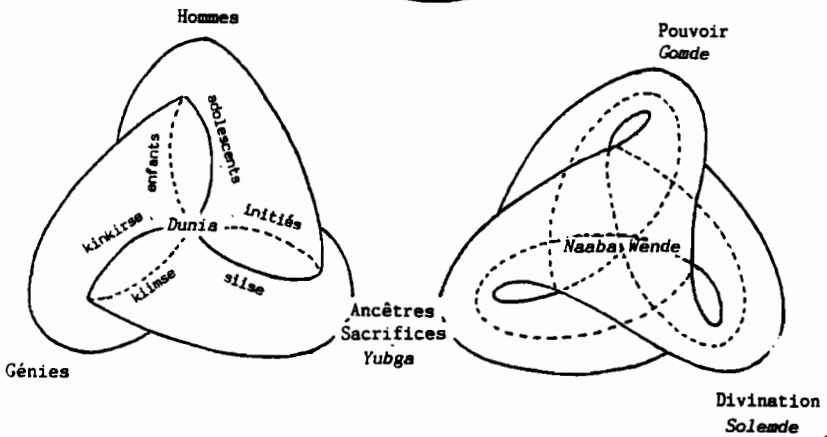
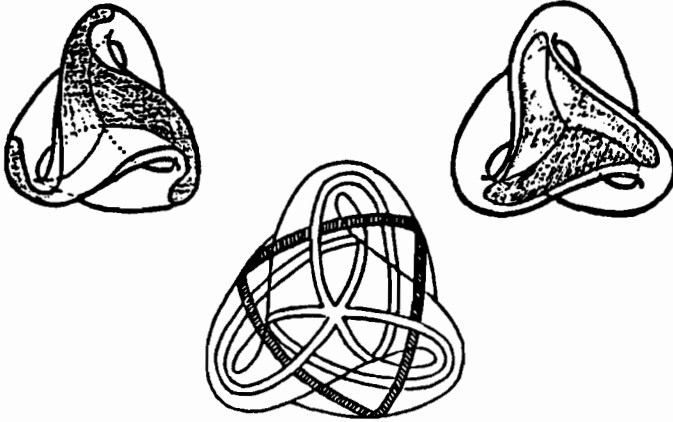
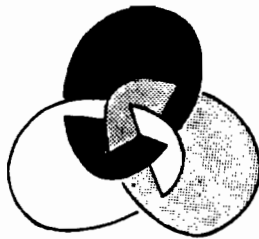
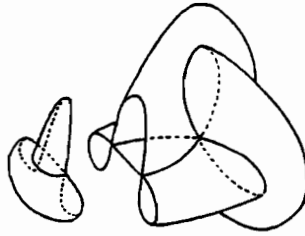
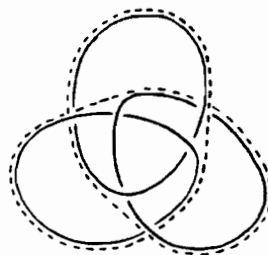
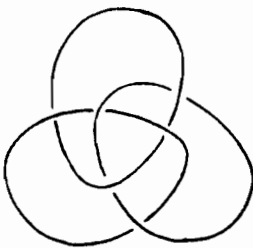


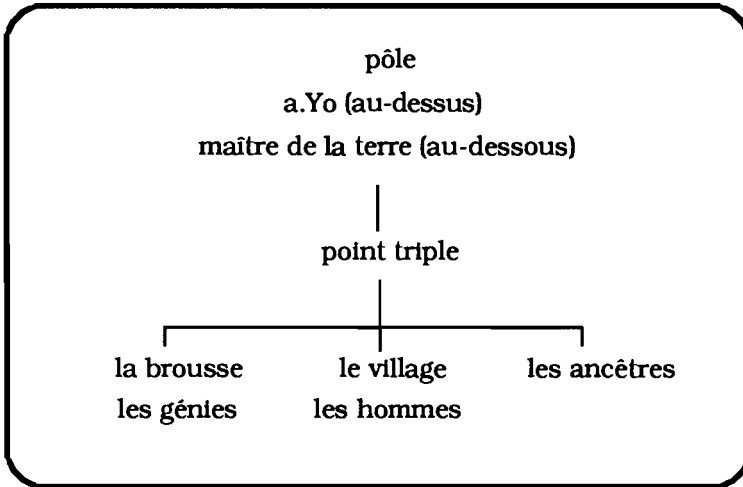
Planche 3



(in Granon-Lafont)



Si nous considérons maintenant que la surface de Boy comporte un point triple (point commun aux trois régions ou panneaux qui composent la structure) et un pôle (point ou disque qui la ferme) nous pouvons y écrire la correspondance suivante :



Les trois transformations qui interviennent dans ce récit, matérialisées sur la Boy par les courbes méridiennes, correspondent respectivement au passage d'un *a.yo* en Lurum Yo, à la nomination concomitante des Berba en Sawadugu et à la transformation d'une humanité indifférenciée à une humanité structurée sur une base lignagère. Cela correspond à l'investiture et à l'intronisation d'un chef ; à la désignation et à l'intronisation d'un maître de la terre ; à l'acquisition d'un nom pour un enfant. Ainsi, ce jeu à trois termes permet de nouer les deux termes originels d'une opposition binaire selon le mode suivant : le pouvoir est la condition de l'autochtonie et les autochtones font les chefs, mais il n'y a de chefs et d'autochtonie possibles qu'à la condition de l'ancestralité. Le chef ne peut venir que d'un lignage de chefferie — celui des Konfé, venu du haut — et le maître de la terre ne peut venir que d'un lignage de fils de la terre — celui des Sawadugu.

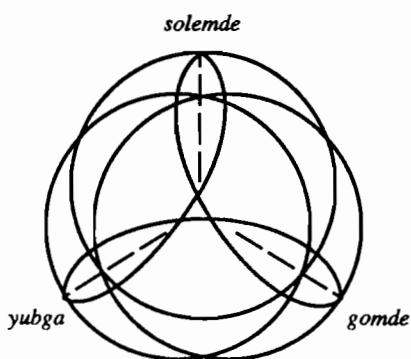
Commentaire de la planche 4

J'ai porté sur deux schémas deux modes de représentation du nouage des trois registres de la « parole ».

Le premier (4. 1) met en évidence les trois registres qui structurent le dire du récit d'origine : celui d'un croire, celui d'un savoir et celui d'un manque (ou d'un interdit) qui correspondent respectivement au croire des hommes, au savoir des ancêtres et à la parole énigmatique des génies (divination).

Nous pouvons constater que le nœud borroméen est parcouru selon un itinéraire qui trace un nœud de trèfle. Le second explicite les trois torsions qui structurent le récit d'origine : la première institue une question, une énigme, en un croire qui se garantit du savoir des ancêtres (deuxième torsion, ce savoir des ancêtres n'étant accessible dans sa complétude que par la divination (énigme, troisième torsion)).

Planche 4



On peut proposer entre *solemde*, *gomde* et *yubga*,
le mode d'articulation suivant :

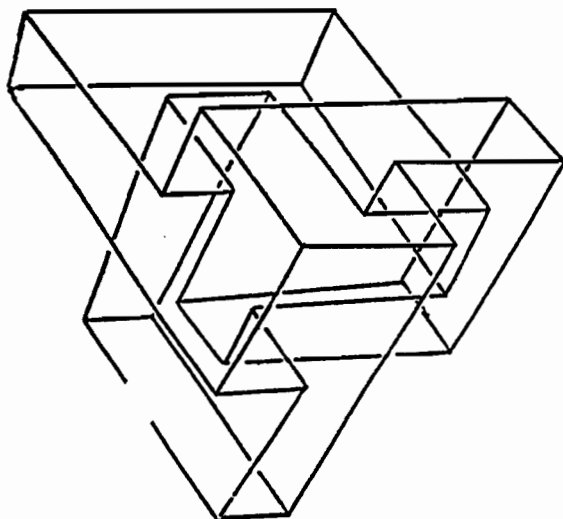
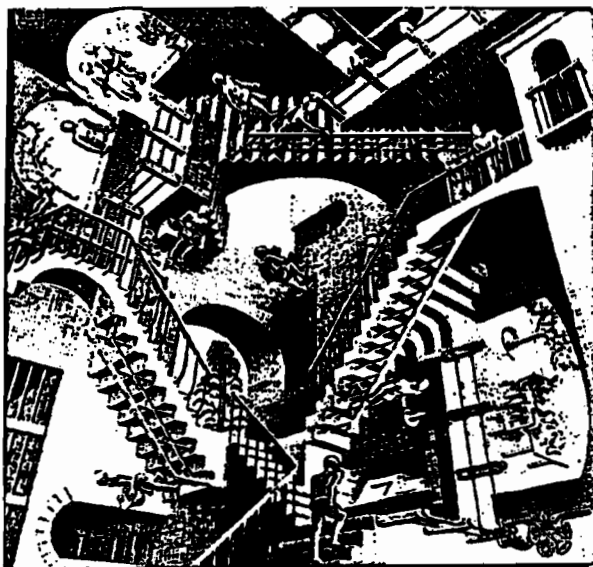
<p><i>solemde</i> <i>a-sergemde</i> (énigme)</p>	<p><i>gomde</i> <i>a-hillo</i> (commentaires)</p>	<p><i>yubga</i> <i>a-kiro</i> (oubli-interdit)</p>
<p>Récits</p> <p>Discours fondateur passé parlé/“trouvé”</p> <p>nécessité du présent continuité historique projet politique</p> <p>HISTOIRE</p>	<p>Interprétations</p> <p>Limites de l'interprétation passé accompli force de l'ounli obligation d'oubli de tour temps</p> <p>ANCÊTRES</p>	<p>Oubli</p>

Commentaire de la planche 5

Ces illustrations représentent un homéomorphisme de la Boy désigné par son créateur, Jean-Pierre Petit, comme « la Boy-cube », et une gravure de Maurits Cornelis Escher intitulée « La Relativité ».

Elles mettent en évidence que l'imaginaire de vérité des Kurumba, tel que je me suis efforcé d'en repérer l'architecture à partir du récit d'origine qui structure et charpente l'ensemble de leurs traditions, ne correspond à rien d'impensable. L'architecture de la Boy-cube rend compte, à mon sens au plus près, de celle de la « maison » dont chacun sait que pour être située en un lieu précis nommé Ure et être protégée du regard par une construction de pierre, elle n'a aucune consistance réelle. Quant aux Kurumba, ils poursuivent leur existence dans un monde habité par les hommes, les génies et les ancêtres.

Planche 5



Bibliographie

- BONNET D. (1986). — *Corps biologique, corps social Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi. Burkna Faso*. Paris, ORSTOM, coll. Mémoires, 138 p.
- GÉRARD B-F. (1992). — « Paroles d'écriture. La lecture des traces dans les sociétés sans écriture ». *Cahiers des sciences humaines*, 28 (2), pp. 161-186.
- GÉRARD B-F. (à paraître). — *Fulgomde : « Tugu » et « Tulfe »*.
- IZARD M. (1975). — « La naissance d'un village », *Ethnologische Zeitschrift Zürich* 1, pp. 49-54.
- 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, Cambridge University Press et Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- PETIT J-P. (1985). — *Le topogicon*. Paris, Belin, 72 p.
- SCHWEEGER-HEFEL A. ET STAUDE W. (1965). — « Strukturveränderungen in einem Kurumbadorf durch den Islam (Ober-Volta) ». *Bustan*, n°4, Wien, pp. 4-14.
- SCHWEEGER-HEFEL A. ET STAUDE W. (1972). — *Die Kurumba von Lurum. Monographie eines Volkes aus Obervolta. (Westafrika)*. Wien, Verlag A.Schendl.



En guise de conclusion

par Diana REY-HULMAN

Au terme d'un parcours qui nous a menés au travers des cultures originelles de la Caraïbe et bien au-delà, quelles conclusions pouvons nous tirer ? La matière est vaste : le comparatisme s'y déploie dans plusieurs directions.

Si certains faits sont en correspondance immédiate, la démarche thématique n'en est pas seule responsable : les ressemblances qui surgissent doivent sans doute plus à l'histoire qu'aux hasards typologiques. Ainsi en est-il des rapprochements entre les Noirs marrons, les Goin et d'une certaine façon les Joola-Felup : leurs techniques de sauvegarde corporelle — le corps étant considéré dans toutes ses composantes spirituelles et physiologiques — ne sont pas seules en cause dans l'exercice comparatif ; elles tirent leur signification sociale et symbolique de systèmes qui sont aussi singulièrement proches. Dans les trois groupes, les pouvoirs politiques et religieux apparaissent étroitement liés ; ne pourrait-on avancer dès lors l'idée qu'en Afrique comme en Caraïbe, ils ont pour tâche essentielle, dans leur conjonction même, de veiller à la disposition harmonieuse du corps humain dans le cosmos ? Les représentations du corps et de la maladie décrites dans les études d'ethnomédecine à travers la Caraïbe insulaire et la Caraïbe continentale se conforment à ce modèle d'équilibre ; toutefois, nous ne disposons pas de recherches systématiques sur l'articulation du politique et du religieux. Ce n'est donc que sur des faits anecdotiques — quoique pertinents — concernant les rapports du pouvoir et de la maladie que nous pouvons justifier la validité de cette hypothèse hors du contexte particulier des sociétés marronnes. Ainsi, en Guadeloupe, l'obligation faite au candidat à une élection de recourir aux devins-thérapeutes pour démontrer sa « force », le soutien des grands hommes — « il n'était pas seul », dit-

on du premier député noir, *Légitimus*, et de ceux qui suivirent — par un ancêtre ou un « esprit », sans compter la relation qu'on sait entre le vaudou et le duvaliérisme en Haïti, toutes ces pratiques peuvent inciter à appliquer aux pays de la Caraïbe cette « anthropologie de l'État » que prône M. Abélès.

La comparaison de l'Afrique et de la Caraïbe n'a pas pour seule utilité de démontrer l'exportation, au-delà de l'océan, d'une certaine africanité ; elle permet aussi de mettre en relief les points forts des cultures africaines à travers leur résistance au déracinement de la traite ou au choc, parfois aussi violent, de la simple colonisation. Dans la configuration caraïbe, la nature et la force des liens qui unissent entre eux le politique, le religieux et le thérapeutique viennent marquer la spécificité africaine au regard de la rationalité de type européen.

Mais le comparatisme est au cœur de la méthode anthropologique, et c'est bien d'anthropologie qu'il s'est agi au cours de nos recherches sur le fait identitaire. C'est pourquoi nous n'hésitons pas à attirer également l'attention sur les rapprochements à opérer entre les pratiques identitaires mises en œuvre dans l'exercice religieux (et thérapeutique) en Limousin et celles concernant la Caraïbe où, seul, Haïti est reconnu comme ayant une religion spécifique et pour autant nommée : le vaudou. En l'absence de dénomination concernant des pratiques plus ou moins similaires (à leur échelle), les autres pays caribéens se voient dépossédés de toute identité en ce domaine. L'exemple du Limousin n'autorise certes pas à affirmer l'existence de religions guadeloupéenne, martiniquaise, ou encore créole, voire noire américaine. Il indique néanmoins une orientation analytique qui permet de dépasser la problématique du syncrétisme, de l'acculturation, de l'emprunt, etc.

Dans le domaine des savoir-faire, nulle correspondance immédiate ne s'impose entre les faits caribéens, africains et indiens. Autour du fleuve Niger, on voit les groupes se partager les rôles économiques et culturels et s'interpeller d'un bord à l'autre des zones fluviales à propos des variations techniques. Le jeu identitaire est libre jusqu'au moment où les techniques industrielles et les règlements juridiques l'interdisent. Il en est de même chez les Krou en grande difficulté pour sauver leur existence alors qu'ils ont su, tout le temps où leur savoir-faire était opérant, maintenir leur identité

malgré les migrations. Rien de semblable n'apparaît dans la Caraïbe où, dès l'origine, le jeu des identités collectives s'est trouvé limité par l'ordre esclavagiste. De ce point de vue, les Amériques noires se distinguent profondément de l'Afrique.

Aux Antilles, les spécialisations ne sont pas affichées : il est souvent recommandé d' être un Michel Morin » — cet homme que la mémoire populaire a gardé en souvenir pour sa grande habileté à tout faire. Pourtant, si tous les charrons guadeloupéens construisent l'identité du pays sur cette nécessité : « Ici, il faut savoir tout faire », ils n'en répartissent pas moins entre eux leurs différentes tâches ; seuls quelques uns possèdent un tour ; aucun d'eux ne fabrique une charrette intégralement. Par ailleurs, alors que les bouchers n'abattent les bœufs qu'un jour par semaine et sont de simples agriculteurs le reste du temps, on ne retient d'eux que la fonction de boucher qui inspire mépris et crainte. Les spécialisations techniques sont donc bien fondatrices des réseaux d'échanges et des identités individuelles ou collectives. Ici, le comparatisme offre la possibilité d'échapper au carcan de l'idéologie antillaise qui dénie à la culture locale l'importance de sa composante matérielle.

Il est vrai que le rapprochement opéré dans ce livre entre les artisans et les musiciens surprend et peut même décevoir, surtout si l'on se contente de noter que de par le monde les artistes sont marginalisés. Mais il soulève une question pertinente : dans quelle mesure en Caraïbe peut-on trouver des formes résiduelles de castes ? Prenons le cas de la Guadeloupe : les relations entre musiciens et artisans ne se limitent pas aux seuls échanges mercantiles ; les ébénistes ont fabriqué des violons dans la zone des Grands-Fonds et les tambours sont encore réalisés par des charrons ; or le violoneux dont la main, dit-on, doit être aussi forte que celle du charron est identifié à ce dernier. De plus, les nombreuses troupes de musiciens qui produisent des succès éphémères — fond musical des bals hebdomadaires et des médias au quotidien — sont constituées sur des fraternités plus biologiques que simplement amicales ou professionnelles ; à y regarder de près, on pourrait aussi découvrir dans leur entourage quelque parent artisan du bois et du fer ou femme-soignante, descendante de celles qui, de mère en filles, furent matrones, depuis le temps de l'habitation jusqu'au jour où elles durent céder la place aux sages-femmes...

Quant aux enjeux d'écriture et de langue, ils se posent, entre langue dominée et langue dominante, avant même qu'intervienne l'écriture : le secret, recours unique en bien des cas, peut faire disparaître jusqu'à l'identité nominative des langues, comme au Brésil. Si en situation de domination, l'écriture est souvent un piège pour l'oralité, inversement l'oralité contraint l'écriture à se soumettre à sa propre logique. Ainsi l'écriture est versée au chapitre de l'efficacité magique en Guadeloupe, tout comme dans certaines pratiques musulmanes en Afrique.

L'histoire de l'écriture en situation coloniale montre que l'efficacité du mode de représentation de la parole n'est pas d'ordre purement technique. Le cas des Maya confirme cette démonstration : le choix des écrivains du peuple rejoint celui des premiers transcrip-teurs, conquérants du nouveau monde, pour signifier aujourd'hui encore, par l'écriture, l'écart entre le maya et l'espagnol.

En pays inuit, l'usage d'un syllabaire surprend par sa capacité à garantir l'identité de l'oralité ; cette écriture qui, vue de loin, paraît si ésotérique, si compliquée diraient des lecteurs habitués au découpage de la deuxième articulation, permet aux Inuits de conférer à leur langue la force de lutter contre l'anglais sur tous les terrains. La réussite de l'écriture syllabique, c'est-à-dire son pouvoir de renforcer la langue orale dominée par une langue écrite « moderne », sans altérer sa spécificité, relève sans doute de sa capacité à figer le temps sur la feuille sans perdre la mouvance de l'oralité. Dans cette situation, l'écrit ne serait-il pas investi par l'oralité ? La même question pourrait être utilement examinée dans la Caraïbe.

Souvent, le contact entre paroles d'oralité et écriture est rude. Les conteurs affectionnent les paroles « fausses », et les folles phrases d'introduction. Mais les collecteurs de contes tranchent dans le vif de ces paroles, et devant eux, les conteurs eux-mêmes se censurent pour donner une image respectable de leur répertoire. Les proverbes aussi peuvent être soumis au critère de cohérence de l'écrit. Ce souci de cohérence traduit en fait le refus de reconnaître que, sous leur confusion apparente, ces différentes formes de paroles ont une rationalité que suggère pourtant bien leur extrême codification. Or, la représentation topologique, telle qu'elle est appliquée aux paroles kurumba, fait surgir une rationalité à laquelle on ne pouvait a priori songer. Cet exemple n'est-il pas susceptible d'inciter à rechercher le type de rationalité que peuvent aussi recéler les discours antillais ?...

*
* *

Pour démêler les fils de l'Histoire qui trament le présent des croyances, des pratiques et des discours, il est tentant de s'adonner au comparatisme historique. Les mots des Noirs Marrons et les langues sans noms des cultes afro-brésiliens nous incitent avec force à faire la traversée vers l'Autre Côte — l'Afrique des Brésiliens, des Guyanais et des Antillais — où, devant les paroles égarées des conteurs et les gestes des thérapeutes, le chercheur hésite quant à l'origine occidentale, africaine, indienne ou amérindienne de ce qu'il observe. Il faudra bien, un jour ou l'autre, se donner les moyens de mettre fin à ces hésitations.

En attendant, nous espérons avoir déjà restitué aux faits de la Caraïbe un peu de leur sens anthropologique, grâce au type de comparatisme ici mis en œuvre.



Achévé d'imprimer le 13 décembre 1993 sur les presses de Dominique Guéniot,
Imprimeur à Langres – Photocomposition : L'Harmattan
Dépôt légal : décembre 1993 - N° d'imprimeur : 2237

Jeux d'Identités

Avec quels éléments les sociétés fabriquent-elles de l'identité ? De quelles manières le font-elles ? Au travers du vaste domaine que définissent ces questions, l'expérience du terrain caribéen suggère un certain cheminement. Trois thèmes ont été retenus dans ce livre, comme autant d'étapes.

La langue et l'écriture, tout d'abord, qui en pays créole semblent porteuses de tant d'enjeux : dans cet ouvrage, la soi-disant neutralité de l'écriture est mise à mal, et l'on y voit aussi des langues échapper à tout classement. Les savoir-faire, ensuite, dont la spécificité locale et la portée identitaire disparaissent si fréquemment, aux Antilles et en Guyane, sous les feux de la technologie occidentale : en élargissant le champ de la réflexion à l'exemple de territoires professionnels ou de castes, le comparatisme apporte ici une dimension indispensable. La rationalité, enfin, qui, dans la Caraïbe comme dans bien d'autres lieux, met en jeu la rencontre de la science avec le monde de la magie et de la religion : ce livre montre que les maladies et leurs thérapies font souvent l'objet de croyances et de savoirs résistants, tandis que peuvent surgir ailleurs des rationalités (en termes d'économie ou de topologie) que l'on n'attendait pas...

Le lecteur est ainsi convié à suivre un itinéraire inédit qui le conduit d'un continent à un autre — Amériques, Afrique, Europe et Inde —, à la rencontre de nouveaux éclairages anthropologiques ou ethnolinguistiques sur la question identitaire.

Marie-José Jolivet (Orstom) et Diana Rey-Hulman (CNRS) coordonnent depuis plusieurs années un séminaire intitulé : « Pratiques et discours identitaires : à partir de la Caraïbe... ». Chacune d'elles y apporte le point de vue de sa discipline et la spécificité de ses terrains : socio-anthropologie en Guyane et en Martinique, pour Marie-José Jolivet ; ethnolinguistique en Afrique de l'Ouest et en Guadeloupe, pour Diana Rey-Hulman. Le présent livre est issu de cette collaboration ; il implique en outre la contribution de seize autres chercheurs.

ISBN : 2-7384-2133-4