

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 Tulfé, 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 Tatênga 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 Yatênga, ainsi que Bulzanga dans le Ratênga — 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).

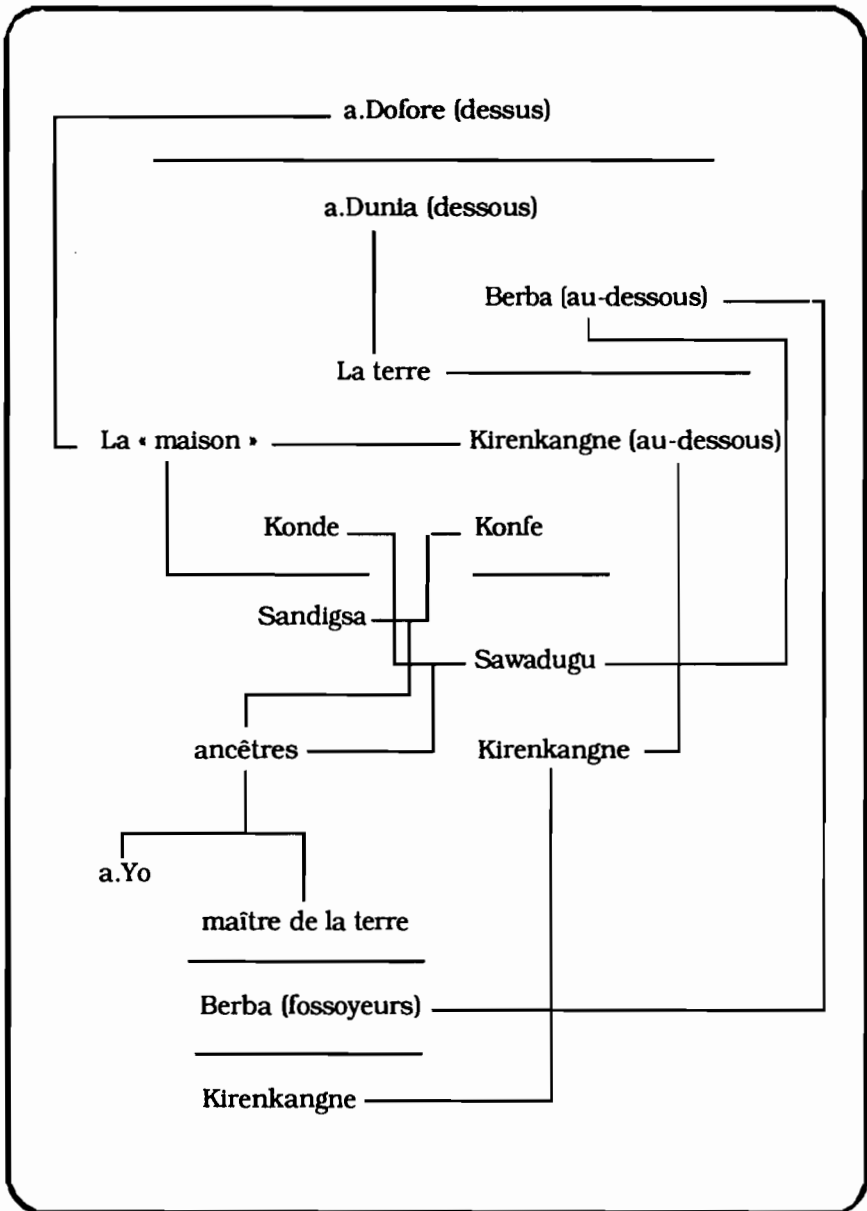
Ce disque, à s'en tenir à la lettre du récit d'origine, comporte trois régions correspondant respectivement au chef, au *kesu* et au *falao*, qui peuvent être condensés sur un seul point, le centre, le Lurum ou la chefferie. Sur la face du dessous, nous ne pouvons inscrire qu'un seul terme : le maître 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 *kirenkangne*). 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

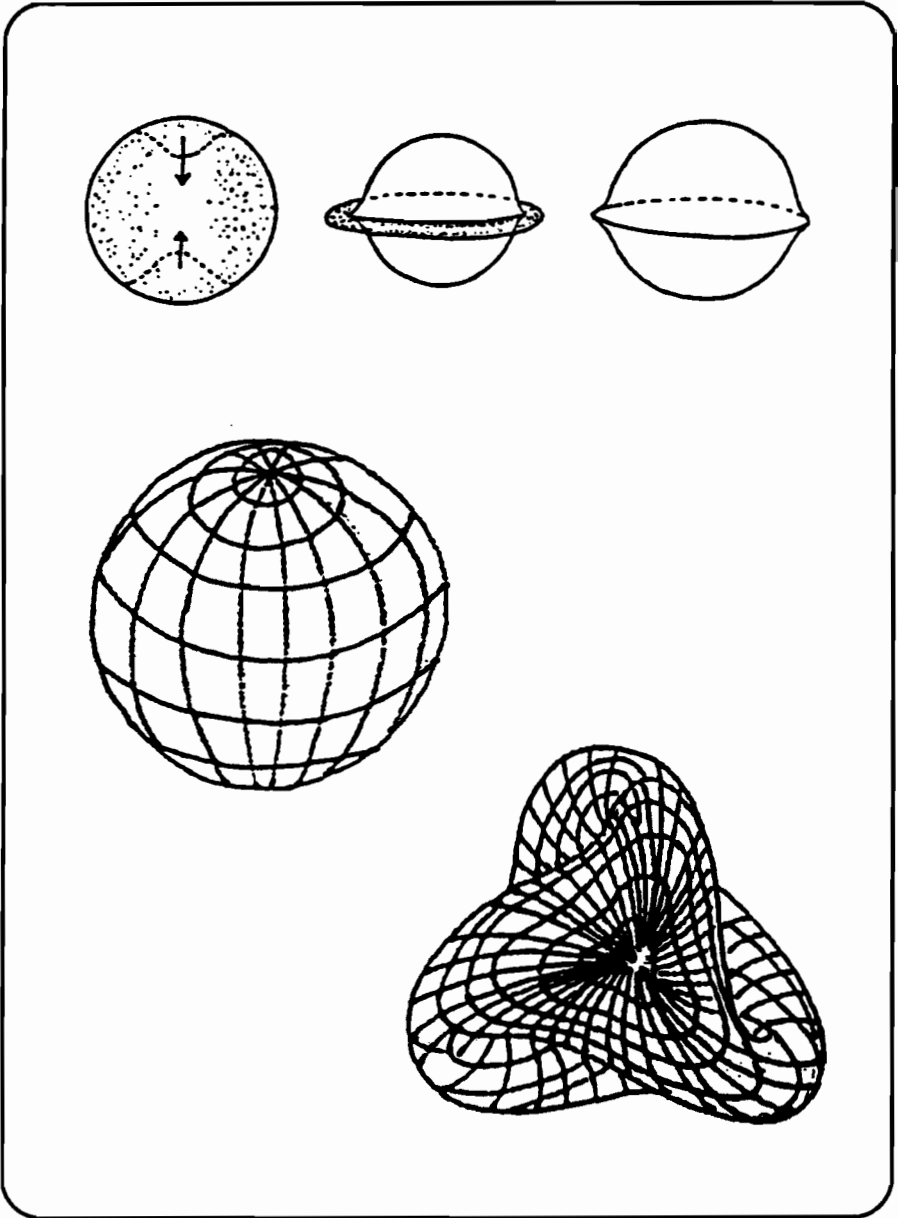
Au cours de ce temps hors de l'histoire qui précède l'arrivée de la « maison », les Konfe n'existent pas ; ils n'ont ni nom, ni consistance. Lorsque la « maison » est descendue et que se trouve affirmée la différence radicale entre les Konfe qui l'habitent et les autres, depuis toujours là, le monde 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

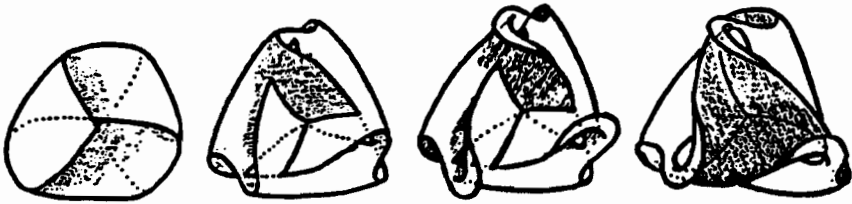


Commentaire des planches 2 et 3

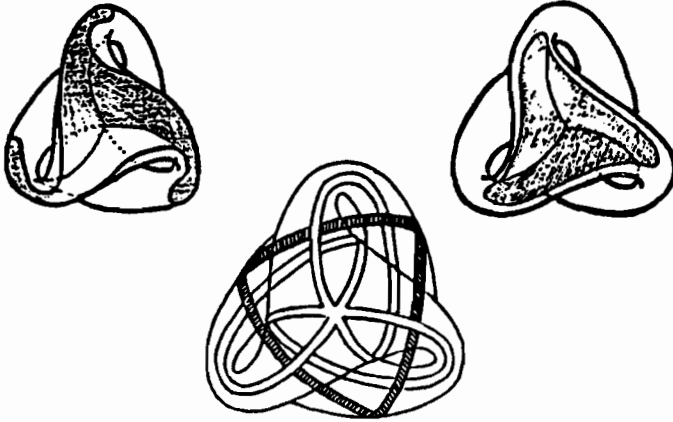
Si deux plans se coupent selon une droite, donc comprennent une infinité de points communs, trois plans qui se coupent n'ont en commun qu'un unique point. Les figures de la planche 3. 1 montrent que ces trois plans sont noués selon un nœud borroméen décrit par leurs limites respectives. Ces limites peuvent 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)



Hommes

Pouvoir
Gonde

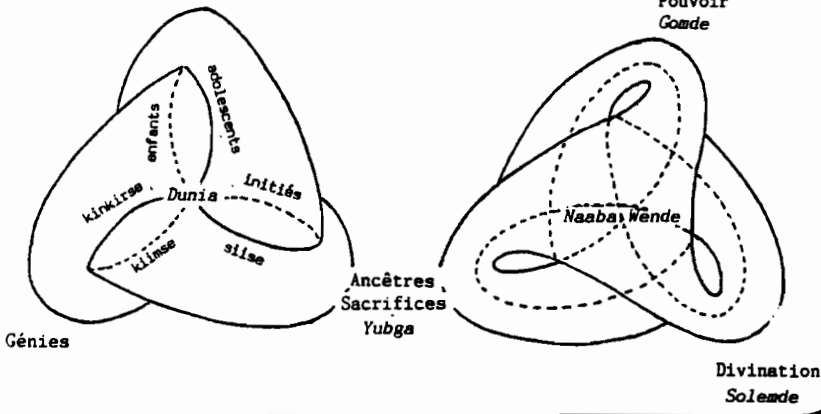
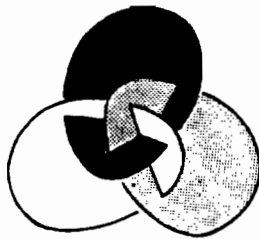
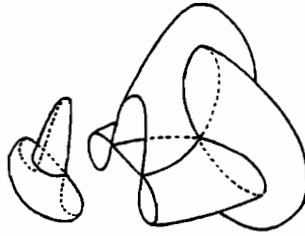
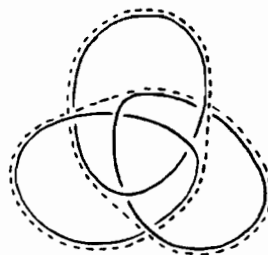
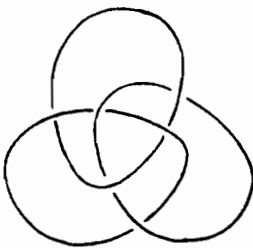


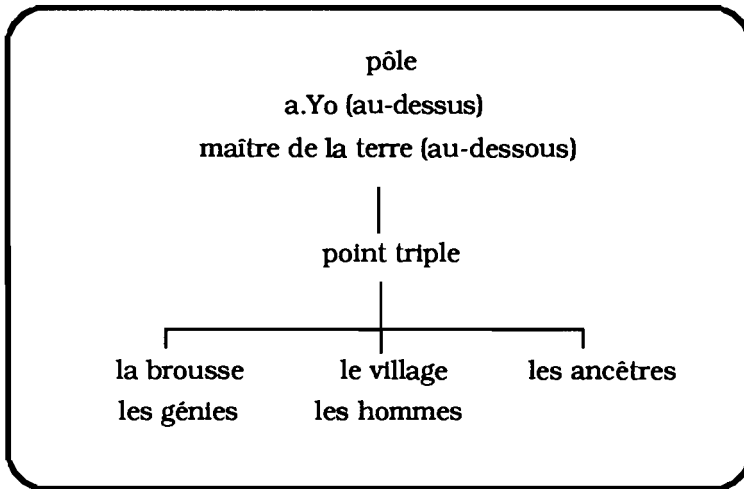
Planche 3



(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.

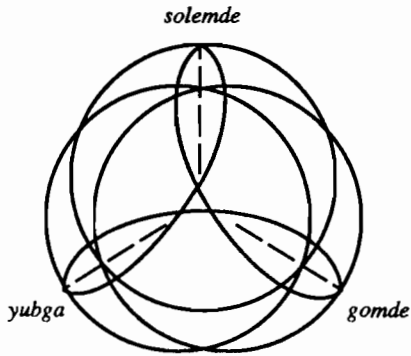
Commentaire de la planche 4

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 :

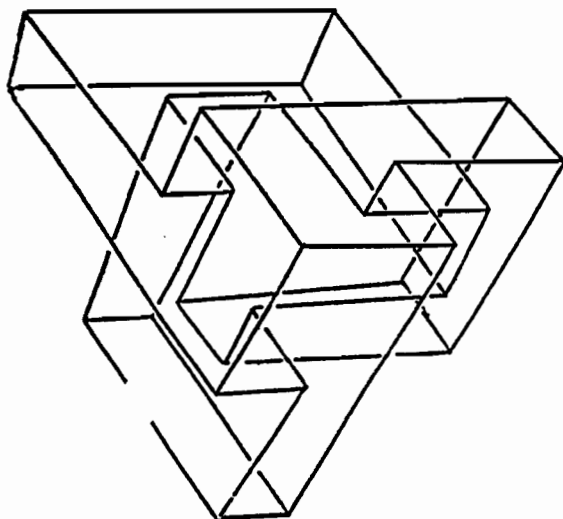
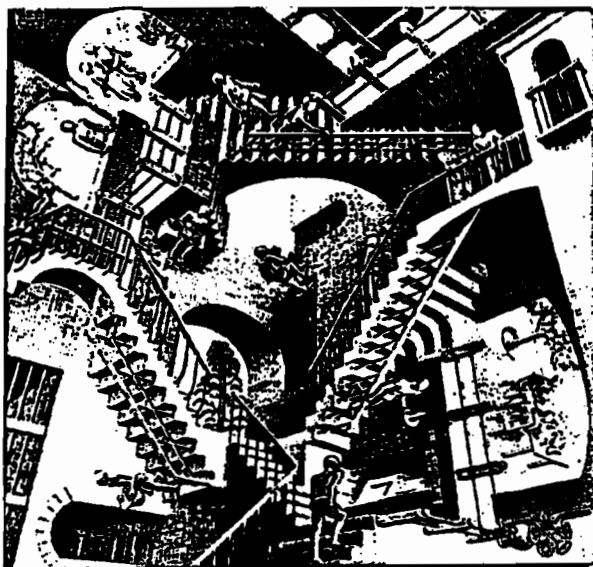
<p><i>solemde</i> <i>a-sergemde</i> (énigme)</p>	<p><i>gomde</i> <i>a-hillo</i> (commentaires)</p>	<p><i>yubga</i> <i>a-kiro</i> (oubli-interdit)</p>
<p>Récits</p> <p>Discours fondateur passé parlé/“trouvé”</p> <p>nécessité du présent continuité historique projet politique</p> <p>HISTOIRE</p>	<p>Interprétations</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

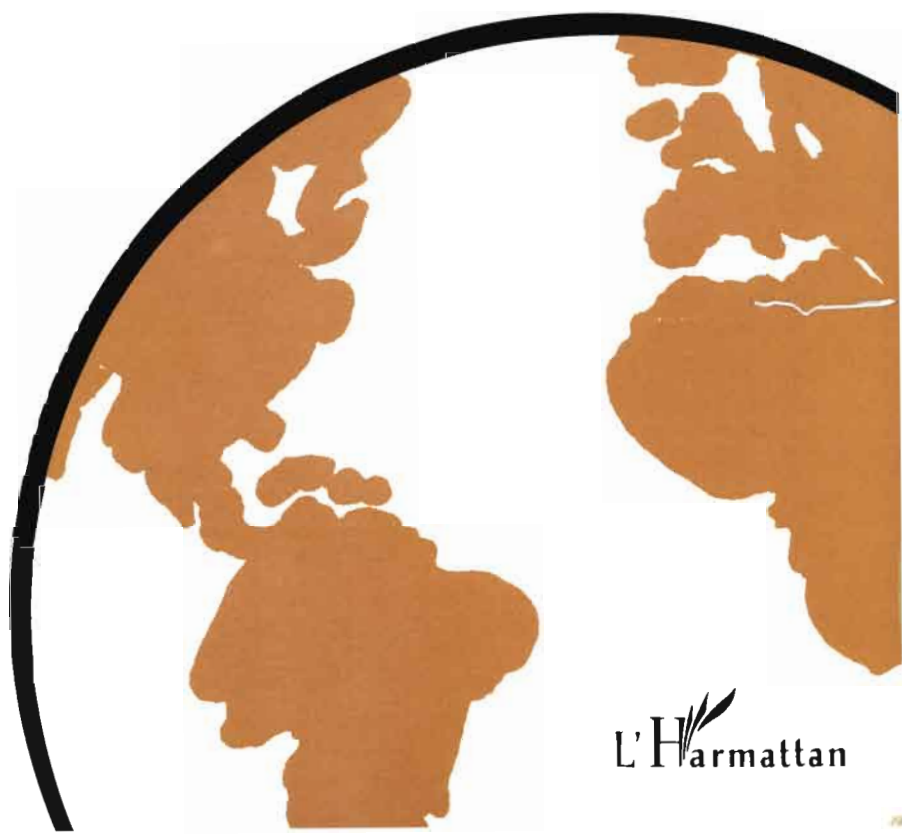
- BONNET D. (1986). — *Corps biologique, corps social Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi. Burkna Faso*. Paris, ORSTOM, coll. Mémoires, 138 p.
- GÉRARD B-F. (1992). — « Paroles d'écriture. La lecture des traces dans les sociétés sans écriture ». *Cahiers des sciences humaines*, 28 (2), 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.



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

Jeux d'Identités

**Etudes comparatives
à partir de la Caraïbe**



L'Harmattan

**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