

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

JACKY BOUJU*

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

S. KARAMBÉ, Sibi-sibi, 1981.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Souligné par moi.

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

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

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

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

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

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

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

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

IDENTITÉ, APPARTENANCE ET TRADITION

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

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

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

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

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

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

L'ethnonyme

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

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

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

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

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

La tradition

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

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

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

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

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

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

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

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

L'identité culturelle (*dɔ́ɔ́n tá*)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁵ *Ambatongo sɔ won kanjé*.

²⁶ *Algilu, Jōn baji, Amba emmén ku wə*.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Souligné par moi.

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

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

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

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

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

²⁹ *Taraore sɛnem bambarañ kɔlɔ nɛ.*

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

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

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

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

³⁰ *toɔ wo-mon lè*.

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

³² *ya ana wagum-gɔ*.

³³ *ya taba-tɔlen-gɔ*.

³⁴ *yalu gode*.

³⁵ *ya wolo kibem-gɔ*.

L'IDENTITÉ ET SA TRANSMISSION

L'assignation de l'identité

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

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

³⁶ *ni niŋe jōn-ɔ́gɔ*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Identité et filiation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Identité et localité : segmentation lignagère et essaimage villageois

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁴ On observe toujours aujourd'hui cette tendance qui consiste à désigner le groupe familial par des termes se rapportant strictement à la délimitation matérielle de l'espace domestique : ainsi on dira « dans ma cour » (*gommoló m'm5 né*) pour dire « chez moi, dans ma famille ». Le même phénomène a été constaté par BENVENISTE (1969, t. I : 293) en ce qui concerne les notions de « maison-famille » et de « maison-édifice » dans les institutions indo-européennes.

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

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

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

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

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

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

LES RESSOURCES ET LEUR TRANSMISSION

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

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

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

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

L'héritage

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

Les objets de la transmission

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

L'ALLIANCE MATRIMONIALE ET SES DIFFÉRENTES SPHÈRES

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

La *gin'na*, première sphère exogame

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La deuxième sphère matrimoniale

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

L'ultime sphère de l'alliance matrimoniale

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

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

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

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

Alliance politique et parenté à plaisanterie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Les frontières matrimoniales de l'ethnie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EN GUISE DE CONCLUSION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAPHIE

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

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