

## Trames d'appartenances et chaînes d'identité

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

BRUNO MARTINELLI\*

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

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

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

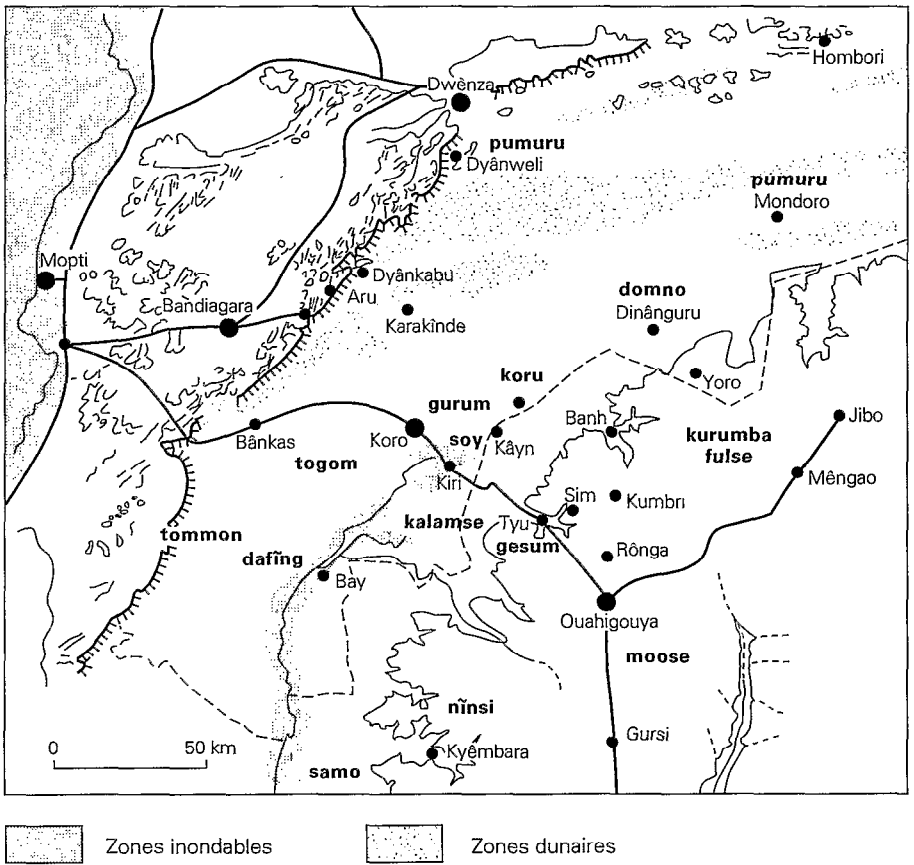


FIG. 1 — Principales populations et localités de la plaine du Séno et du Yatenga.

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

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

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

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

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

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

#### DES LIMITES « BONNES À PENSER »

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

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

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

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

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

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

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

## SYSTÈMES D'INSERTION LIGNAGÈRE MOOSE ET DOGONS

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

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

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

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

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

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



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

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

## HISTORICITÉS CONTRASTIVES DES APPARTENANCES

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

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

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

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

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

## PROJECTIONS SPATIALES ET SÉMANTIQUES

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

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

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

## SAVOIRS HISTORIQUES ET IDENTITÉS

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

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

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

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

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

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

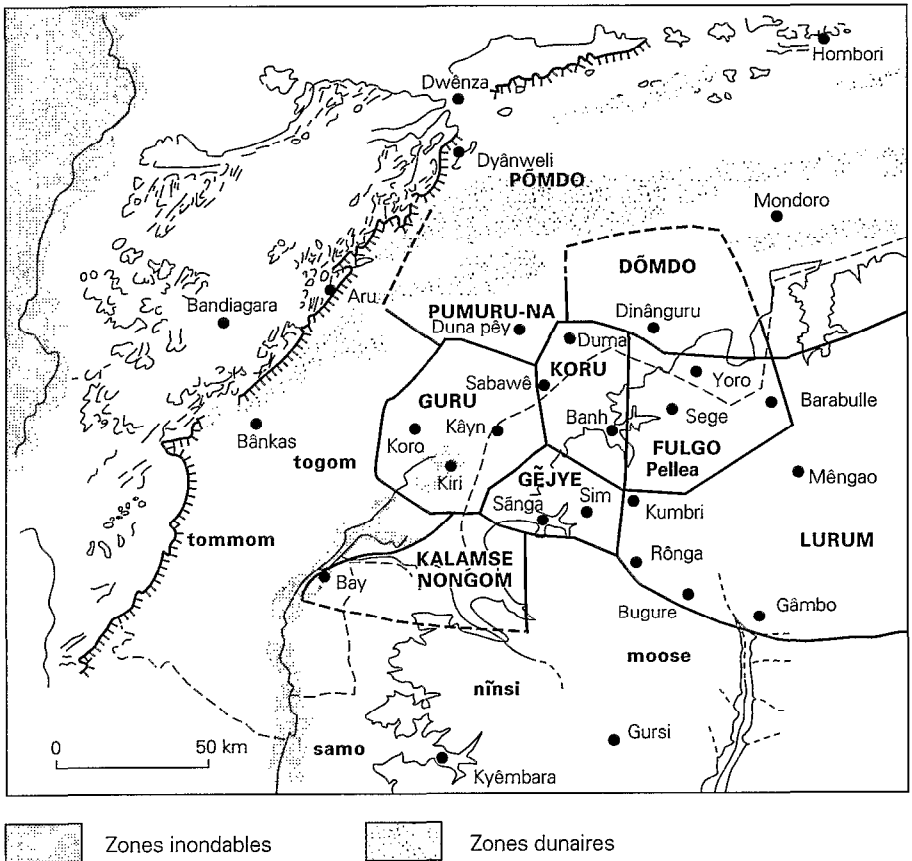


FIG. 2 — Espaces politiques dogon, kurumba, kalamse (nongom) du xvii<sup>e</sup> siècle.

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

### CONSTITUTION D'UNE IDENTITÉ HISTORIQUE ET TERRITORIALE : LE GURU

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## LA DÉ-TERRITORIALISATION DES DOGONS DU SÉNO AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

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

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

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

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

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

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

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

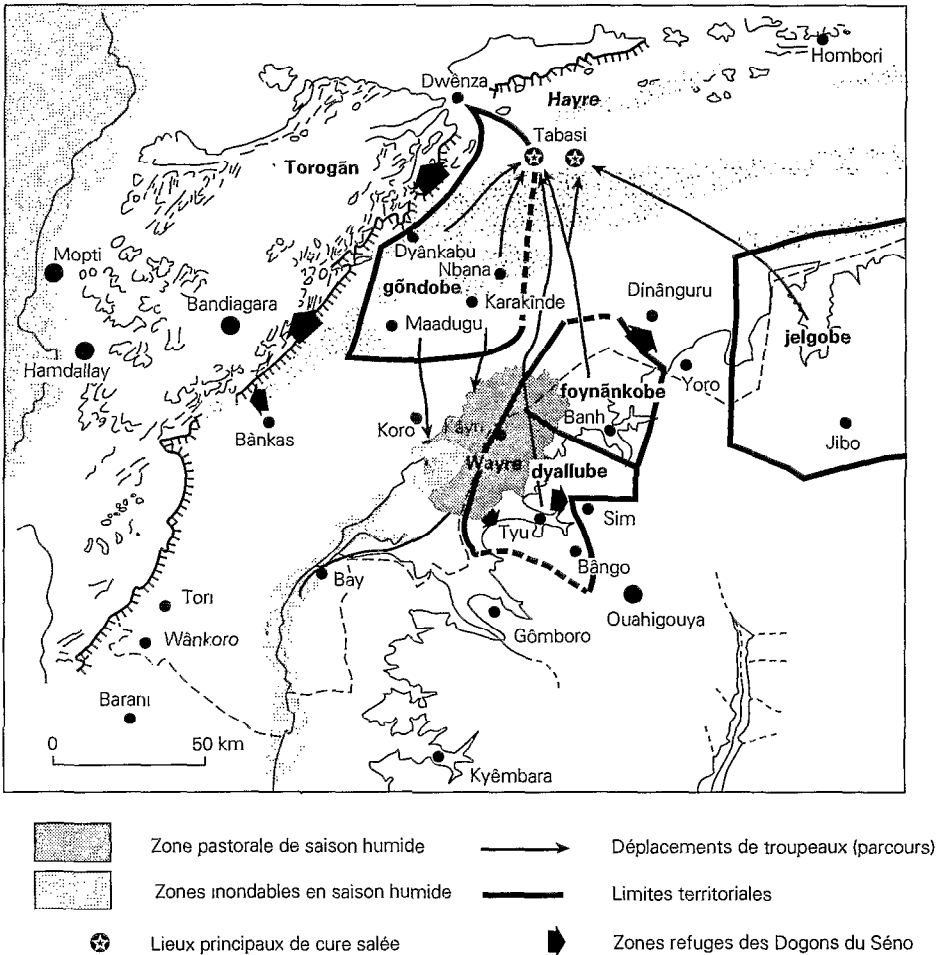


FIG. 3 — Espaces politiques et pastoraux peuls au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle dans la partie septentrionale de la plaine du Séno.

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



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

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

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

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

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

#### EMPRISES PEULES SUR LES CONFINS MOOSE-DOGONS

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

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

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

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

## LA RECOMPOSITION SÉLECTIVE DES VILLAGES DOGONS

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

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

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

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

## FORMATION D'IDENTITÉS INTERMÉDIAIRES ET UTÉRINITÉ

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

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

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

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

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

## REFONDATION, ACCOMMODATIONS D'IDENTITÉS ET ENJEUX DE POUVOIR

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

#### OSTENTATIONS ET DISSIMULATIONS D'IDENTITÉS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## BIBLIOGRAPHIE

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

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



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