

## « Car nous ne faisons qu'un »

Identités, équivalences, homologues au Maasina (Mali)

CLAUDE FAY\*

On entend ici par Maasina la partie du Delta central du Niger située sur la rive gauche du fleuve, en aval de Dia. Cette aire correspond approximativement à la province militaire qui porte le même nom dans l'empire théocratique fondé par Sékou Amadou au XIX<sup>e</sup> siècle. La région a été peuplée par des groupes successifs qui revendiquent presque tous comme origine le « Mande », notion qui est d'ailleurs assez diversement définie. Certains groupes revendiquent la primo-installation mais aucun l'autochtonie au sens strict, comme l'avait déjà remarqué MEILLASSOUX (1985) à propos des Bozos. La zone ainsi définie étant de longue date soumise à l'influence politique et culturelle peule, la langue dominante (et d'enquête) y est le *fulfulde*<sup>1</sup>.

### PRÉSENTATION DES GROUPES

Les groupes « ethniques » en présence sont généralement présentés par la littérature selon le modèle de la « division ethnico-professionnelle » (GALLAIS, 1967) repérée de longue date dans le Delta. On distingue ainsi : les pêcheurs bozos, spécialistes de la pêche en basses eaux dans les plaines et sur le fleuve (avec pièges, petits filets, barrages), généralement considérés comme les premiers occupants de la zone ; le groupe professionnel des pêcheurs-laptots somonos constitués par l'empire du Mali à partir de divers groupes locaux, pêchant aux grands filets sur le fleuve ; les éleveurs transhumants peuls (*fulbe*) et les descendants de leurs commerçants (*Jambe*), de leurs hommes de caste (*Nyeybe*).

\* *Anthropologue Orstom, Centre d'études africaines, EHESS, 54, bd Raspail, 75006 Paris.*

<sup>1</sup> Je remercie Temore Tioulenta, linguiste à l'Institut des sciences humaines de Bamako, qui a effectué les retranscriptions dans cette langue.

« artisans et griots ») et de leurs captifs de culture *maccube* (déportés ou asservis sur place) ; enfin, les commerçants *markas* et les agriculteurs *markas* ou *malinkés*<sup>2</sup>.

Les informateurs ne se remémorent qu'à grandes lignes l'histoire du peuplement pour ce qui précède l'arrivée des *Arbe* du Maasina, mais tous s'accordent sur la succession de quelques grandes phases, en rapport explicite quoique flou avec l'histoire des empires du Ghana et du Mali. Une première vague d'occupants est ainsi nommée « *Gaaninkooɓe* », mélange de guerriers, de chasseurs de gibiers de terre et d'eau, de pêcheurs, de bûcherons, et d'agriculteurs bambaras (*Bambarankooɓe*), qui sont soit intégrés à la catégorie « *gaaninkooɓe* », soit présentés comme un peuplement encore plus ancien. On évoque ensuite une grande inondation de la zone (époque dite *Tufan*, parfois présentée comme contemporaine de l'effondrement du Mali) où ne peuvent demeurer que quelques groupes qui occupent des hautes pointes de terre (notamment *Dia*), les autres migrant provisoirement ou définitivement (cas des Bambaras) sur les marges deltaïques.

Puis « le fleuve trouve son chemin », d'autres vagues reviennent ou arrivent dans la zone, et se constituent des groupes relativement discrets. Il s'agit d'une part des chasseurs-pêcheurs *bozos* qui s'installent dans le Delta, et vivent généralement dans des demeures souterraines (*ngaykaaɓe* en *fulfulde*, *tige* en *sorooko*) pour se protéger des dangers multiples qui les menacent (fauves, serpents, divinités nouvelles et inquiétantes, razzieurs), des agriculteurs-pêcheurs *nonos* (*Nononke*) et des agriculteurs *dogons* (*Haabe*) qui vont migrer respectivement vers l'est et vers le nord : ces trois groupes sont en général présentés comme des *comigrants*, voire des frères, qui se séparent en instituant une division géotechnique des activités. Et il s'agit d'autre part des *Malinkés* (*Mallankooɓe*), chasseurs-guerriers dont une partie se sédentariserait et pratiquerait l'agriculture, l'autre le commerce. Une sous-catégorie de chasseurs-bûcherons-cultivateurs-pêcheurs de plaine (généralement englobés par la littérature dans l'ensemble « *Bozo* ») est nommée « *Bosonkooɓe* » par les *Bozos* du Maasina (qui se nomment eux-mêmes,

<sup>2</sup> *Bozo* est la déformation française d'un hétéronyme bambara. Sur une aire plus large, on distingue différents sous-groupes *bozos* qui possèdent un autonome et qui alternent entre leur parler propre (le *kelingama* pour les *Kélinga* vers Ségou, le *tiennama* pour les *Tie* du Delta amont, le *sorooko* ou *buasu* pour les *Sorogo* de la plaine centrale, du lac Debo et de la rive droite du Niger) et les langues dominantes locales (*bamanan*, *fulfulde* et *songhoy* du sud au nord). Mais autour du Diaka, les *Bozos* ont, à l'exception de quelques familles volontairement conservatrices, abandonné le *sorooko* et se nomment eux-mêmes *sebbe* (hétéronyme *peul*), ce qui est aussi le nom d'un groupe de captifs guerriers devenus cultivateurs au Futa Toro. Les *Somonos* (*hombolbe* en *fulfulde*) ne parlent en chaque lieu que la langue dominante locale. Dans ce travail, nous conserverons en général les dénominations habituelles pour les grands groupes concernés (« *Bozo* », « *Somono* », « *Peul* », « *Malinké* ») quand elles ne prêteront pas à confusion.

rappelons le, *Sebbe*). Ils sont désignés comme « les Bozos des Bambaras »<sup>3</sup>, des chasseurs-bûcherons-cultivateurs, qui soit coexistaient avec les Bambaras, soit en constituaient une branche spécifique. Ils pratiquaient anciennement de petites pêches de plaines, étaient « cuits » (ou « mûrs » : *Bendudo*, c'est-à-dire disposaient de fortes ressources « magiques »), ils ont réussi à rester dans le Maasina lors de l'inondation, et ont ultérieurement emprunté aux Bozos qui pêchaient sur les fleuves et les chenaux des moyens plus performants que la pêche à la main ou au bois taillé.

D'autres groupes parviennent ensuite dans le Maasina. Une partie d'entre eux s'assimile aux groupes déjà présents. La plupart des chasseurs-guerriers sont regroupés sous l'appellation « *Mallankooɓe* », notion explicitement définie par nos informateurs comme désignant « ceux qui recherchent le pouvoir » (*laamu*<sup>4</sup>) et qui peut, en ce sens, rétrospectivement désigner les guerriers antérieurs, à l'époque des *Ganninkooɓe*. Les éleveurs-guerriers peuls sont spécifiés par l'appropriation des herbes et l'assignation de leur secteur de production. Les plus redoutables parmi ces différents guerriers se taillent de petits empires en soumettant de façon plus ou moins formelle les populations déjà en place (c'est le cas, par exemple, des Malinkés de Kombe ou des Peuls *Cooso* de Wuro Bubu). Puis le groupe des *Komongallu*, pêcheurs-cultivateurs-guerriers, qui se réclame stéréotypiquement venir du Mandé, s'installe dans la zone peu avant l'arrivée des *Arɓe* de Keke, formera un groupe client plus ou moins autonome de ceux-ci, dirigera deux subdivisions importantes (*Komongallu Jonjori* et *Komongallu Wuro N'gya*) et se verra concéder — ou reconnaître une domination de fait sur — les eaux intérieures, celles de la plaine exondée (*ponga*), et donc sur les *Bosonkooɓe*. Enfin, en plus des hommes de caste qui suivent chaque groupe peul, les *Arɓe* sont accompagnés par les *Maccuɓe Arɓe*, littéralement donc leurs « captifs », provenant de différents groupes, serviteurs domestiques, guerriers ou cultivateurs. Les deux dernières vagues, mieux connues, sont formées par les Peuls de la Diina puis les *Futankooɓe* d'El Haj Omar Tall.

Ces quelques éléments permettent déjà de relativiser les assignations ethnico-professionnelles, spécialisations qui résultent manifestement de rapports intergroupes « à géométrie variable ». Ce sont évidemment les aléas des rapports de force qui constituent certains chasseurs-pêcheurs en Bozos, d'autres en *maccuɓe* des Malinkés ou des Peuls, qui à l'inverse constituent des chasseurs-guerriers en maîtres de petits empires ou en agriculteurs, ou encore certains éleveurs-guerriers en *maccuɓe Arɓe*. Presque toutes les formules de transformation sont repérables sur

<sup>3</sup> *Bosonke*, au singulier, est évidemment une « peulisation » de l'hétéronyme bambara *boso*.

<sup>4</sup> AMSELLE (1990 : 86) note que ce terme, d'origine soninké, désigne, dans l'empire du Mali et pour les gens de Jenné, les guerriers en opposition aux commerçants *wangara*.

le terrain, on se contentera ici d'en donner quelques exemples. Parmi les actuels Bozos (*Sebbe*), certains descendent de lignages guerriers arrivés dans la zone avec chevaux et lances (une partie des Kantas de Kamaka-Sebbe), dont certaines lignées se sont taillé de petites chefferies (à Wuro Ngya), ou d'autres lignages qui « marchaient comme les *Arbe* » (terme qui peut par extension désigner tout guerrier de cette époque), qui maîtrisaient les génies (*seydan* ou *seydam* ou *bii ndiyam* ou *nyenne*) du fleuve mais qui ne pêchaient pas (ou peu) eux-mêmes (une partie des *Pamanta* de Togguere-Kumbe). D'autres descendent de captifs polyvalents des différents pouvoirs qui les avaient « mis à la pêche » (une partie des pêcheurs de Kamaka-Sebbe ou de Sare-Sambubu) : en ce sens, l'affirmation classique que l'on peut « devenir somono » mais que l'on « naît bozo » est largement arbitraire. L'appellation « *Bosonkoobe* » est de même faussement homogène : elle peut sans doute désigner des groupes (issus des Bambaras ?) qui ont toujours surtout cultivé et pratiqué une pêche rudimentaire de plaine, mais aussi des groupes qui ont d'abord eu accès au fleuve et ont été dans un second temps repoussés dans le *ponga* (cas de beaucoup de *Bosonkoobe* du Nord-Diaka), ou qui, restés près du fleuve, ont été dépossédés de sa maîtrise rituelle (*jeyal*, « propriété, maîtrise » ; on conservera ici le second terme pour souligner le lien intime à l'élément impliqué par la notion éémique) par plus puissant qu'eux, au double sens militaire et mystique du terme.

Les rapports activités/groupes, même donnés comme résultats, ne sont d'ailleurs pas strictement exclusifs. Beaucoup de Bozos cultivent, la plupart depuis la Diina, mais également un nombre important depuis l'époque des *Arbe*. Certains Peuls reconnaissent avoir très anciennement cultivé (lors de l'arrivée du Mandé — une guerre les a même opposés aux *Jaakankooße* à ce propos) et certains le font actuellement ; d'autres (une large partie des *Cooso*) affirment avoir de tout temps pratiqué élevage, agriculture et pêche<sup>5</sup>. Les *Komongallu*, selon le lieu et l'époque, guerroyaient, cultivaient, pêchaient eux-mêmes ou se contentaient de manifester leur maîtrise politico-rituelle en prélevant des tributs en poisson lors des principales pêches. Les *Riimaaybe* pêchaient et pêchent dans certaines occasions, au moins à l'étiage, lors des pêches collectives des bas-fonds fluviaux et des mares, dans le cadre d'une organisation rituellement maîtrisée par les Bozos certes, mais la plupart du temps politiquement mise en place par les *Arbe* ou leurs repré-

<sup>5</sup> La pratique de l'agriculture n'est pas vraiment pertinente dans la classification ethno-professionnelle. De l'avis général, cultiver comme prier (« lire ») sont des activités anciennes qui appartiennent à tous et que tous ont pu pratiquer. Autre chose, naturellement, est de maîtriser les territoires et les génies de brousse, qui ont un rapport plus ancien et plus fondamental à d'autres activités humaines : l'installation et l'extension des villages, la chasse, ou tout simplement les déplacements.

sentants<sup>6</sup>. S'il est vrai que l'articulation entre Bozos et Somonos obéit tendanciellement à une double distinction/complémentarité (engins différents dans des milieux différents, ou dans les mêmes milieux à des moments différents du cycle), on ne peut la résumer à une opposition entre (Bozos-plaine-barrages ou petits engins) et (Somonos-fleuve-grands filets). Si cette opposition paraît approximativement juste sur le Niger amont de Mopti, elle résulte de l'appropriation politique de sections de fleuve par les Somonos qui a souvent compromis des séries de pêche bozos (GALLAIS, 1967 ; FAY, 1993). La définition même des articulations varie considérablement selon la sous-région : dans le Maasina, où les Somonos sont rares (à l'exception d'une concentration importante à Kombe), mais où le *ponga* a été approprié par les *Komongallu*, l'opposition entre fleuve et plaine se calquera plutôt sur l'opposition entre Bozos et *Bosonkoobe*, voire entre Bozos et *Maccube* ; la pratique — très définitoire, dans le cadre de cette opposition — des barrages sera du côté des pêcheurs de fleuve, et l'opposition Bozos/Somonos jouera sur les engins et sur la distinction de territoires globaux. Il s'agit évidemment là des résultats de divers processus d'imposition ou de négociation<sup>7</sup>.

Mais cela n'autorise pas à une opposition simple entre catégorisations étiques et complexités de l'histoire réelle, ne serait-ce que parce que le système d'assignations (y compris dans sa version « simplifiée ») comme les complexités mentionnées peuvent être recueillis auprès d'informateurs, souvent des mêmes informateurs, et appartiennent donc tous deux à la sphère des discours « émiques », qui, selon le contexte, opèrent des catégorisations très « substantialistes » ou se plaisent à une déconstruction « historiciste » généralisée. On souhaite ici analyser dans un premier temps les principaux pôles de discours locaux « principaux » (on désigne ainsi les discours « généralistes » sur les groupes, sans référence à des situations précises, ce qui ne signifie pas qu'ils se tiennent hors-contexte) et repérer comment ils organisent logiquement l'assimilation ou la dissimilation entre les groupes. On se penchera ensuite sur les assignations circonstanciées (en rapport avec des circonstances données de contacts) qui opèrent des disjonctions et des jonctions intergroupes. Elles nous sont présentées, d'une part, à tra-

<sup>6</sup> Pour les détails concernant les modes de pêche traditionnels, leur mise en œuvre et leurs attributions aux groupes, cf. DAGET (1949), GALLAIS (1967), FAY (1989 et 1993). Pour les pratiques actuelles de pêche, cf. FAY (1994).

<sup>7</sup> TAKESAWA (1988) suggère l'hypothèse de vagues de peuplement successives pour expliquer des oppositions de même type entre Bozos dans le Sud-Diaka. Ajoutons que les différenciations techniques qui séparaient anciennement Bozos et Somonos se sont largement estompées, que certains membres de la plupart des groupes mentionnés pêchaient très « professionnellement » dans les années de bonne crue, enfin que les membres de tous les groupes peuvent à l'heure actuelle pratiquer le commerce.

vers les récits d'instauration de pactes de « confiance » (*hoolaare*), ce principalement pour les rapports entre groupes « ethniques » se partageant des secteurs d'activité, et, d'autre part, à travers les théories et les pratiques de l'identité, de la rivalité et de la dette entre individus et lignages de même « ethnie » cette fois (se partageant des territoires ou des prééminences). Dans ce dernier cas, on verra qu'à travers quelques institutions clés (*Kirondirgu*, *Ndeworkaaku*, *dend'iraaku*) se construit une dialectique concrète du même et de l'autre très symétrique à celle qui régit les frontières entre ethnies.

#### SUBSTANTIALISME ET HISTORICISME : DEUX DISCOURS ÉMIQUES PRINCIPIELS

Les groupes et sous-groupes « ethniques » sont localement désignés par *sii* (pl. : *sihiji*), notion qui signifie également, selon le contexte, « race », « espèce » ou « variété » (animale ou végétale) et qui, dans son extension maximale, peut se traduire par « catégorie ». Dans le discours à la fois le plus généralisant et le plus substantialiste, les ethnies (*sihiji*) sont définies par leurs coutumes (*neesuuji*), leur *tagu* — vient de *tagude*, « créer », peut être traduit par « leur (façon d')être (créés) » — ou leur *kibaaru* (« habitudes », « occupations », peut aussi désigner une « nouvelle », une « information »), et plus particulièrement leur travail (*golle*, « travail » au sens le plus général du terme), singulièrement leurs activités « productives », si l'on entend par là l'ensemble cohérent formé par une activité et les savoirs techniques et rituels correspondants. La notion de *faggorde*, par exemple, désigne l'ensemble des facteurs permettant à un Bozo de pêcher, soit l'eau, les engins de pêche et les incantations (*konngi*) et sacrifices (*sadaka*) nécessaires à leur mise en œuvre. On distinguera donc les grandes ethnies (*sihiji*) par secteurs (herbe/eau/terre) ou par sous-secteurs (fleuve/plaine) et par techniques (grands filets, pirogues/petits filets, pièges, en plongée) de production. La relation entre ethnie (*sii*) et type de production est à la fois étayée et substantifiée par la capacité symbolique et rituelle qui permet ladite production : le Bozo, par exemple, possède la « cuisson » (ou « maturité » : *bendal*, qui désigne ici la capacité symbolique de « traiter » les divinités concernées) des eaux (*bendal ndiyam*). La relation substantielle entre ethnie (*sii*) et élément naturel s'exprime aussi dans le langage par la représentation d'un « amour » (*jilli*) porté au *sii* par l'élément, le second apparaissant comme ayant « choisi » le premier (FAY, 1993). Elle peut être renforcée par l'évocation des exclusivités ou préférences alimentaires : dans le même discours, un informateur opposera le « vrai » Bozo (*Sebbe diaati* ou *pir-pir*), celui du *Burgu*, qui a la « cuisson des eaux profondes (*bendal*

*ndiyam luggam*), le Bozo du fleuve, des barrages de chenaux, du *see-rewal* et du *ceeguwal* (engins de pêche), du *Tineni* et des silures (espèces de poissons pêchées), le Bozo des nénuphars (comestibles) du *mbuga* (riz sauvage) et du poisson... » au *Bosonke* « mélangé aux Bambaras, celui des sacrifices à la brousse (*sadaka ladde*), le *Bosonke* de l'eau des jambes (il peut partager avec les *Maccube* l'appellation de "gens de la jambe" : *koydenkoobe*), de puits, de mares, de la cuisson des bosquets (*bendal toggue*), de la chasse, de la lance pour éléphants, du bois taillé et de la main pour les poissons, du mil, du taro, du manioc, du fonio, de la manducation des reptiles ». Le Somono est l'homme « de la surface de l'eau », qui a été constitué par les *Mallankoobe* « parce qu'ils cherchaient un moyen de pêcher sans rentrer dans l'eau », sans affronter les génies d'eau profonde, domaine réservé des Bozos, au moins au Maasina. Selon l'habituelle téléologie de ce type de récits, les capacités « mystiques » respectives sont conçues non seulement comme fondement principal mais comme origine empirique de la division des tâches.

Les ethnies (*sihiiji*) sont en principe, et largement en pratique, endogames, à l'exception de quelques mariages hypergames politiquement généralement uniques, qui ne remettent pas en question la division des identités/activités des groupes<sup>8</sup>. Ces mariages sont d'ailleurs attribués à l'« amour » d'un partenaire... et à l'effet de sa « cuisson » magique (ces deux termes connotant, on l'a vu, la relation entre ethnies (*sii*) et secteur naturel de production). La division des identités n'est pas non plus ébranlée par des mariages issus de « mutations ethniques » (GALLAIS, 1962) individuelles et accompagnées de l'acquisition des attributs professionnels nécessaires<sup>9</sup>. Il en va différemment pour les (més)alliances ordinaires : les « métis ethniques » d'occasion sont appelés péjorativement « enfants de l'âne et du cheval » (ce n'est pas par hasard que la notion de « race » pour désigner les ethnies a eu tant de succès localement). Dans cette logique, la spécificité des groupes anciennement pluriactifs va être renvoyée à leurs pratiques exogames. Les *Cooso* de Sende, les *Fayinkoobe* de Sende Korbo, les *Sugulbe* de Kora, par exemple, ont eu de multiples mariages interethniques dont ils disent avoir « hérité » la pratique de différentes activités, ou leur maîtrise sym-

<sup>8</sup> La seule interdiction exogame absolument respectée de nos jours est celle entre Bozos et Dogons, mais les autres transgressions restent rares, surtout en milieu rural, et très critiquées. Comme on insiste dans ce travail sur le fait que l'alliance matrimoniale est une alliance possible parmi d'autres, on parlera fréquemment de « mariage » pour éviter les ambiguïtés.

<sup>9</sup> Dans l'histoire de Sorba, un Malinke abandonné par ses frères rencontre des Bozos, se met à pêcher et s'aperçoit qu'il est « aimé par les génies », prend un nom bozo, se marie avec eux et ensemble ils inventent un parler bozo (*jennama*). On dit aussi qu'un Bozo peut épouser une femme nono s'il est « riche en riz et en mil et pratique la pêche des eaux profondes », donc s'il est déjà nono en quelque sorte, et n'a plus qu'à le déclarer.

bolique. Les *Sugulbe* se sont intermariés, pendant et après leur trajet migratoire, avec des *Suraka*, des Peuls « rouges », des *Bosonkoobe*, différents captifs (les leurs et d'autres), dont ils expliquent avoir respectivement hérité élevage, pêche des plaines, agriculture sèche, riziculture et islam. Cet « héritage » particulier n'est pas conçu comme une simple succession d'acquisitions par contacts, il est repensé dans le cadre de la métaphore de l'« espèce », en accord avec la polysémie de la notion de *sii*. Les *Cooso*, qui ont été « mélangés » ou « imprégnés » (*jii bondirbe* ou *maalondirbe*) d'autres ethnies, ne se marient généralement qu'entre eux. La pluriactivité apparaît ainsi dans le discours comme une conséquence de l'« hybridation » d'une ethnie, « *sii* » (d'un métissage génético-technique) qui, du coup, ne se reproduit qu'entre soi. Dans la même logique, il n'est pas rare de voir des conduites « ethniquement aberrantes » (un Peul se mettant à mendier de façon ostentatoire et agressive par exemple, à la façon d'un *Gawlo*) interprétées spontanément, voire revendiquées par l'intéressé, comme signe d'une impureté génétique (due à l'adultère de la mère avec des griots dans notre exemple). Il a « abandonné la peau de Peul (*nguru pullaaku*) pour une peau de griot ».

Pour récupérer d'autres complexités empiriques, on peut aussi recourir à un comparatisme multiréférentiel. Les *Komongallu* peuvent être décrits comme « un *sii* de Peul qui connaît la pêche » car ils se sont « mélangés » avec des ethnies de pêcheurs, on peut aussi noter qu'ils « marchent comme le Peul ». Les *Somonos*, outre leurs spécialités géotechniques, sont dits « marcher comme les Malinkés », « tirer vers la peau de Malinké ». Se mêlent donc des éléments de comparaison « néonaturalistes » selon le mode déjà examiné, et des référents historiques décontextualisés (les *Somonos* sont pensés par rapport au Mali, les *Komongallu* par rapport au Maasina des *Arbe*) renvoyant à des hiérarchies impériales. Le pouvoir (*laamu*) est d'ailleurs un trait définitoire de certains groupes ou ethnies, parallèlement aux activités productives. On définira tel groupe de Peuls comme « des gens de pouvoir et d'élevage », on dira des guerriers ou des représentants des empires que « le pouvoir est leur champ », des descendants des seconds qu'ils ont « tété le pouvoir » et sont de ce fait seuls vraiment (et ontologiquement) habilités à l'exercer. On est donc légitimé à tantôt opposer tantôt combiner l'ordre du pouvoir à celui des spécialités.

D'ailleurs, toutes les identités « professionnelles » sont aussi bien « politiques » ou, si l'on veut, « mystico-politiques » : les « cuissons » renvoient aux maîtrises correspondantes, historiquement instituées. Des maîtres d'eau non pêcheurs fondent la possibilité de la pêche parce qu'ils sont « mélangés » avec les génies ; inversement, les pêcheurs chassés du fleuve et « devenus » *bosonkoobe* n'ont par définition « pas pu s'entendre » avec ceux-ci. C'est la maîtrise qui définit la « cuisson » permettant la pratique et non pas le contraire, et si la dernière est ainsi

induite par la première, elle est toujours à la merci d'une défaillance de celle-ci. Dans l'histoire des finages bozos, toute nouvelle appropriation lignagère sur une eau relève soit de l'alliance matrimoniale, soit de l'arbitraire d'un pouvoir (*laamu*) de niveau supérieur, soit de l'arrivée d'un lignage révélant une « cuisson » inédite. Les « spécialités » renvoient bien toujours à leur maîtrise instituée, ce de façon oppositionnelle (*versus* les spécialités d'autres groupes présents), ce qui explique que le rapport Bozos/Somonos/*Bosonkoobe* puisse notablement varier d'une sous-région à l'autre (dans la limite d'une relative homogénéité des modes d'interventions des grands empires sur leurs zones d'impact).

Les applications taxinomiques concrètes sur des groupes présents relèveront donc évidemment d'une histoire téléologique qui ne substantialise que les relations réussies et qui, régulièrement, « refait le ménage ». La possibilité ou l'impossibilité de l'alliance matrimoniale apparaît de ce point de vue comme un résultat et une sanction, et c'est là que le lien « substantiel » entre identités, maîtrises et activités s'absolutise en se représentant sur le mode « génétique ». Des Bozos ne se marient qu'avec des Bozos, mais des aléas historiques peuvent rendre certains lignages « inépousables », ou « mal épousables », souvent la déportation et la mise en captivité, qui les privent « en même temps » de leurs anciens droits sur les eaux. D'autres déportés ont plus radicalement eu « honte » de revenir, ne se définissent plus comme Bozos, fuient systématiquement le contact avec leurs lignages d'origine, s'intermarient avec leurs groupes d'accueil. Des recrutements déterminés ont fondé les catégories et les frontières (ensuite substantialisées par l'endogamie) ; les catégories peuvent se hiérarchiser, mais les frontières se maintiennent, quitte à ce que certains de leurs éléments les « passent » (qui intègrent d'autres groupes endogamiques). Maintenir les frontières, c'est bien évidemment maintenir des modèles de « maîtrises » mystico-politiques. Les *Komongallu* peuvent bien s'être approprié le *ponga*, les Somonos s'être arrogé le fleuve à tels moments du cycle, une nouvelle ethnie (*sii*) être née qui se définit par la pluriactivité (qui possède des maîtrises sur tel territoire défini ou qui relève d'autres maîtrises — cas de différents *Cooso*) : tout cela a été enregistré par la taxinomie et se conte facilement. Mais on a le plus grand mal à retracer les migrations qui ont conduit d'actuels *Bosonkoobe* (les « Bozos des Bambaras » évoqués plus haut) du Mandé au fleuve et du fleuve à la plaine, encore plus de mal à s'apercevoir que certains d'entre eux descendent de lignages de « purs Bozos » du fleuve, et il est pratiquement impossible de faire dire à des *Maccube*, par définition sans « maîtrises » (*jeyal*), d'où et de qui ils proviennent : « comme les bœufs, leurs maîtres les ont déplacés à leur guise ». Les frontières peuvent aussi être passées dans le sens ascendant, en faisant valoir, dans telle circonstance, un attribut historique passé (un passé « *ardo* », par

exemple, peut être le bienvenu pour légitimer un mariage hypergame politiquement utile). Des coups de force sont possibles de la part des forts du moment, des « propriétaires de la période » (*jom nyalaande*), et des *Maccube arbe* enrichis peuvent « se rappeler » qu'ils étaient peuls avant d'être soumis au *Arbe*. Mais les faibles qui tenteront de manipuler imprudemment l'histoire pour s'approprier un territoire risquent, comme on dit localement, de « trouver une grosse grenouille en soulevant la pierre ». Histoire téléologique ou « stalinienne », puisque c'est à posteriori que sont définies les qualités qui devaient orienter l'action, que certains acteurs disparaissent de la photo et que leurs descendants deviennent amnésiques, que de nouveaux tirages sont toujours possibles. Mais quand des aléas historico-climatiques affectent la définition même des frontières, toujours du point de vue éminent des « maîtrises » d'activité et pas seulement des pratiques techniques, on débouche sur l'ordre des conflits majeurs, et éminemment des conflits fonciers (FAY, 1994) .

Le point de vue substantialiste est exposé par les informateurs d'une façon descriptive, en réponse à la traditionnelle question « qui est qui ? ». Il est aussi développé de façon contextualisée pour s'opposer à des pratiques déstabilisatrices (au risque que n'importe qui prétende pêcher n'importe où, par exemple, tel qu'il peut être induit par la loi malienne) ou à des revendications illégitimes (on met alors en avant, comme on l'a dit, tel ou tel attribut selon le besoin). Il organise la coexistence des groupes discrets.

Un discours apparemment inverse, de type « historiciste », peut apparaître lorsqu'on interroge de façon abstraite (sans qu'il soit question d'un groupe précis) sur l'histoire de la région. Les informateurs peuvent alors expliquer que dans les temps anciens « tous rivalisaient avec tous », que « tous étaient des *Mallankoobe* » (au sens de « ceux qui cherchent le pouvoir »), que « le *Nononke* est le *Mallanke* qui a pêché et cultivé, le *Bozo* celui que la chasse a jeté dans l'eau, le *Sooni* celui qui est venu avec sa houe et qui s'est rapproché de l'islam », puisqu'en effet « la parole (*haala*, ici la nomination) et le travail (*golle*), c'est ce qui définit les hommes ». Les informateurs décrivent très explicitement la dialectique qui fait que « toutes les personnes sont tirées d'une seule, mais le travail les différencie », et que « le délaissement d'un premier travail amène le délaissement du nom »<sup>10</sup>. On peut aussi, en globalisant quelque peu, déclarer que « s'il n'y a pas de conflit, on n'apprendra pas qui est qui, "mais que" quand les Peuls ont gagné la force, ils ont asservi (littéralement « acheté ») tout le monde »<sup>11</sup>. Ce type de discours,

<sup>10</sup> « *Yimbe fu e ley ned'do gooto poodaa, golle oo tan seenmdata be* » ; « *Yo yoppere golle arandeejo diun watta, yoppere jammoore* ».

<sup>11</sup> « *So wana baasi wadi anndataake ko ngon'daa. Ko fulbe kebi sembe ko be cooti jama o fu* ».

tenu *sui generis*, n'est pas compromettant ; « contextualisé », il sert à faire peur, à menacer implicitement un groupe transgressif de faire apparaître, s'il s'obstine, quelques vérités. Il a alors, paradoxalement, la même fonction que le discours « substantialiste » dans le même contexte. Ainsi, d'une certaine façon, les discours étiques « ethnistes » ou « historicistes » ne font guère que détacher de leur contexte l'un de ces niveaux de discours pour le privilégier. Ils décident d'ignorer pour le premier les modes d'élaboration et de réaménagement des taxinomies, pour le second, d'une part, le caractère (socialement et, on le verra, psychologiquement) « substantiel » des relations instaurées, et, d'autre part, que ce caractère est une condition de leur « fonctionnement ». Enfin, les deux discours ignorent le fait qu'il s'agit là de deux points de vue émiques qui interagissent très concrètement dans le vécu social. Examinons maintenant les récits qui, s'agissant de groupes concrets cette fois, retracent l'instauration ou la consécration des identités oppositionnelles.

#### LES PACTES DE CONFIANCE : DIFFÉRENCE, CONSUBSTANTIALITÉ, HOMOLOGIE<sup>12</sup>

Le *hoolaare* (littéralement « confiance ») est une relation (on dit : « il y a un *hoolaare* entre eux ») liant en général des lignages ou groupes de lignages (éventuellement des villages<sup>13</sup>) qui appartiennent le plus souvent (on y reviendra) à des ethnies (*sihiji*) différentes. Il n'y a, à notre connaissance, que le seul (et célèbre) *hoolaare* entre Dogons et Bozos qui lie l'ensemble de deux *sihiji*. Cette relation fait presque toujours suite à la rencontre, sur le même territoire, d'un groupe anciennement installé et de nouveaux arrivants, exceptionnellement à la fission d'un groupe et à la dissimilation de deux sous-groupes<sup>14</sup>. L'instauration de la « confiance » s'accompagne d'un engagement mutuel, concernant le plus souvent les spécialisations « profession-

<sup>12</sup> On va évidemment analyser ici des énoncés « narratifs », historiquement surdéterminés. Ils ne sont pas évoqués pour ce qu'ils nous livrent de la vérité historique, mais pour ce qu'ils nous disent du sens des procédés évoqués.

<sup>13</sup> CALAME GRIAULE (1965 : 378) note que la relation correspondante *mangu* chez les Dogons peut unir « des régions, des villages et des familles ». C'est rarement le cas au Maasina, mais ce peut l'être par un procès d'investissement politique (par des unités politiques) de la relation, comme par exemple entre le Wuro Ngya et le Jallube (en fait, au départ, entre lignages peuls dominants).

<sup>14</sup> La notion d'étranger, comme celle de premier occupant, peut selon le cas prêter à interrogations. Mais nos informateurs décrivent explicitement l'histoire du peuplement comme un véritable mouvement brownien induit par les conflits « du Mande » ; personne ne se réclame dans le Maasina de l'autochtonie au sens strict. Enfin, nous étudions ici les mécanismes de dissimilation d'identités tels qu'ils se donnent, sans hypothèses sur l'origine réelle des groupes.

nelles », en particulier les droits sur les territoires et l'instauration de prestations respectives. Dans sa forme la plus radicale, le *hoolaare* implique un échange de sang, et correspond alors aux « alliances de sang » ou « cathartiques » décrites par la littérature (*senankuya, daa-gana, dama-ga, mangu*).

Remarquons d'abord que toute « rencontre » interethnique ne donne pas lieu à l'établissement d'un *hoolaare*. La rencontre peut se conclure par une élimination ou une évacuation des premiers occupants : à Dungura, les chasseurs *magasi* (ils deviendront ensuite agriculteurs et pêcheurs de plaine) qui arrivent du Mandé trouvent des pêcheurs *kwonta* dans des trous et les chassent tout simplement ; les *Kirim-kirim* du Wuro Ngya sont de même repoussés dans la plaine lacustre ; on trouve également des récits d'extermination. À l'inverse, un simple rapport de coexistence/complémentarité peut s'instaurer sans mention de *hoolaare* : une « amitié » (*jilli*) lie les *Magasi* de Dungura aux agriculteurs bambaras qu'ils trouvent en arrivant dans la zone et avec lesquels ils échangent leurs produits ; les *Kwonta* de Ngaruey voient arriver les *Jalluŋe* « qui ne font que l'élevage » alors qu'eux-mêmes « ne font que la pêche », et organisent avec eux un troc lait-poisson.

Une rencontre peut aussi, sans mention de *hoolaare*, se conclure par l'instauration d'un rapport de sujétion, que le mythe livre de façon plus ou moins explicite, en faisant ressortir le thème d'une offrande unilatérale (en opposition à celui d'un échange bilatéral par troc). À Sosobe par exemple, les Peuls *Cooso* trouvent en arrivant les Bozos *Mementa* qu'ils estiment dangereux, leur offrent du lait « marabouté » pour les assujettir, puis « s'emparent de tout » (du contrôle de tous les territoires) et leur demandent d'apporter régulièrement du poisson ; à Sende, le Peul *Bubu* « reconnaît » aux Bozos la propriété de leurs eaux, leur donne une femme en mariage et ils décident de « travailler pour lui », ce sont désormais « ses Bozos » ; à Dogo, les *Arŋe* « font sortir » les Bozos de leurs trous au son du tam-tam, et ceux-ci leur font des offrandes de poisson ; à Jugi mawnde, le Peul *Jall* fait sortir le Bozo *Pamanta* de son trou en « convainquant sa femme », et s'ensuivent les mêmes offrandes ; à Borfio, les Malinkés *Sarampo* et les Bozos *Tanapo* font des offrandes de riz, de poisson, d'éléphants et de reptiles aux Peuls *Sall* qui viennent fonder leur camp après avoir été repoussés par des Peuls *Feroyŋe*<sup>15</sup>.

On ne parle de *hoolaare* que lorsqu'il y a engagement mutuel formalisé, la notion désigne donc un « pacte » au sens général. Ce peut être une simple convention de protection/subordination entre maîtres locaux de territoires et conquérants guerriers (certains Bozos et les *Arŋe* par

<sup>15</sup> Le thème mythique de l'offrande unilatérale, s'il exprime un rapport dissymétrique des groupes en regard du *hoolaare* « classique », n'empêche évidemment pas l'échange bilatéral concret de produit.

exemple), ou entre chasseurs-guerriers et conquérants plus puissants (les *Traore* de Siro aideront militairement les *Arbe* qui, « en échange », ne les déporteront jamais ; même chose pour les *Konta* chasseurs d'éléphants de Niame Ara et les *Arbe*) ; il peut s'agir également d'une convention de non-agression (entre les Peuls *Nyalli* de Kakanyan et les *Bozos Napogu*), éventuellement assortie de services (les *Bozos Karabenta* « installeront » la zone — *pegnirde* — contre les génies et les fauves pour les Peuls *Ba* qui les protégeront). Mais ces cas sont rares, et l'on dira alors « qu'il y a eu un *hoolaare* » sans évoquer de procédure précise<sup>16</sup>.

Mais, dans la plupart des cas, le *hoolaare* instaure une relation de complémentarité représentée comme symétrique et résolvant la tension liée au contact. Il peut s'agir d'un simple établissement « irénique » des complémentarités (à Dungura, les *Magasi* concluent un *hoolaare* sans procédure rituelle particulière avec les *Jall* : ils laisseront les Peuls paître, ceux-ci ne gâteront pas leurs champs). Mais le pacte est souvent demandé, voire imposé par la ruse, par celui qui se sent le plus faible, qu'il cherche par là une garantie ou qu'il refuse d'abord le contact (on parlera de « réticence »), et qu'il finisse par l'accepter sur certaines bases. Celles-ci impliquent l'établissement d'une certaine consubstantialité ayant souvent le sang ou la chair pour support. Le plus faible peut être le premier occupant, dont l'arrivant décèle généralement la présence par le biais d'un chien. Le stéréotype de la réticence est alors d'être dans un trou, de refuser d'en sortir, de refuser de parler et de livrer son nom, et enfin de mettre en doute la qualité de « personnes » des nouveaux arrivants (de les rejeter dans la catégorie de « *nyanḡiri* » désignant tous les dangers qui menacent les hommes, dangers animaux ou surnaturels). La plupart du temps, on exprime aussi ouvertement la peur d'être trahi ou réduit en captivité. Donnons quelques exemples.

À Karam, des chasseurs-cultivateurs malinkés « agressifs et nombreux » font sortir (*yaltinde*) de leur trou (on dira désormais « émerger ») des chasseurs-pêcheurs *bozos sooma* réticents, qui exigent pour ce faire l'ingestion commune d'un repas fait du mélange des sangs respectifs à de la chair d'oiseaux<sup>17</sup>. Les Malinkés « reconnaissent » ensuite la priorité des *Bozos* dans la zone et leurs droits sur leurs territoires de pêche, et s'ensuit un pacte de non-agression. À Penga, les Peuls *So* font émerger les *Bozos Meyenta* réticents ; ceux-ci demandent un mélange des sangs, puis les deux parties concluent un pacte de non-

<sup>16</sup> DIETERLEN (1988 : 111) évoquait déjà l'hétérogénéité de ce type de pacte et concluait à la nécessité « d'examiner le plus grand nombre de cas possibles avant [d'en] établir les règles ». On conclura ici à un continuum orienté entre ces différentes formes.

<sup>17</sup> Le mélange des sangs se fait généralement par contact des cuisses ou des mollets scarifiés des acteurs ; de même pour l'ingestion de la chair, qui est généralement une partie prélevée sur la cuisse.

agression et de division sectorielle : « tu resteras sur l'eau, tu seras le *jowro ndiyam*/ tu resteras sur terre, tu seras le *jowro leydi* ». À Komyo, le Nono *Timbota* fait émerger le Bozo *Sobo* réticent qui « a peur d'être réduit en captivité » ; il demande un *hoolaare* par contact de plaies, et ils conviennent « de ne jamais se trahir ». À Serendou, le Peul *Jallo* fait émerger le Bozo *Karabenta* réticent qui demande un *hoolaare* avec lui et ses captifs. Ils mélangent le sang respectif de leurs cuisses avec leurs produits respectifs (lait/poisson/crème de mil) et en font un repas commun. Ils proclament ensuite que « les Peuls ne connaissent que l'herbe, les Bozos que l'eau, les *Maccube* que l'agriculture », et qu'ils « prendront » donc respectivement les plaines, le fleuve et la brousse ; ils ajoutent comme codicille que « rien ne mêlera le captif à l'eau sinon l'étiage » (évocation des pêches collectives auxquelles ils participent)<sup>18</sup>. Les dons respectifs de produits font également partie du pacte et, peu après, des Peuls ayant refusé du lait, tous les protagonistes de l'affaire (les Peuls qui ont refusé, les Bozos qui ont demandé, des *Maccube* qui n'ont pas transmis un message) vont mourir. À Banajie, le Bozo *Korenso* convie à un repas le Somono *Sobolyon* « connaisseur d'eau » (*anndudo ndiyam*) et nouvel arrivant, et lui fait secrètement ingérer un morceau de sa cuisse mélangé à d'autres viandes. Il lui assigne par la suite sept lieux de pêche exclusifs (aux deux sens) sur ses eaux. À Togguere Kumbe, les premiers occupants *Culenta* chasseurs-cultivateurs-pêcheurs *bosonkoobe*, réticents, concluent deux *hoolaare*, d'abord avec les Peuls *Feroybe* (ou *Luundi*) par mélange réciproque de sang, puis avec les chasseurs-pêcheurs-guerriers *pamanta* à qui ils font ingérer secrètement un morceau de leur cuisse mélangé à un repas. S'ensuivent des répartitions conséquentes de maîtrise des herbes, des terres et de l'eau, puis de la plaine et de différentes eaux. Dans les deux pactes, les exclusivités sont accompagnées de la nécessité de s'entr'avisier : les Peuls avertiront les *Culenta* quand les animaux traverseront et brouteront l'herbe des mares, les *Culenta* protégeront les animaux des *seydan* ; les *Culenta* et les *Pamanta* « ne feront rien sans s'avisier » dans leurs activités respectives concernant la terre et l'eau. Le mélange des sangs n'est d'ailleurs pas le seul moyen d'établir l'unité symbolique nécessaire au pacte : près de Nyasso, le chasseur-pêcheur *Gurambata* voit arriver le Peul *Jall*, qui lui explique qu'il est éleveur, lui abandonne une vache errante qu'il se disposait à tuer et à manger, « ne sachant pas » qu'on pouvait en user autrement. Le Peul part, revient s'installer onze ans après et le *Gurambata* demande alors un *hoolaare* impliquant la non-agression des deux parties ; les Peuls et les Bozos s'entr'avisieront selon le modèle déjà présenté. Le *hoolaare* est sanctionné par un interallaitement des enfants des uns par les mères des autres.

<sup>18</sup> « *Fay huunde rentinaa ma e ndiyam so wanaa ceeđu* ».

Mais les plus faibles ne sont pas nécessairement les premiers occupants, et, corrélativement, les plus forts peuvent être les plus réticents. Par exemple, quand les *Salsalbe*, chassés par les *Feroybe*, arrivent vers Kubay, ils sont décimés par les fauves et les génies, du feu jaillit du fleuve pour détruire leurs tentatives de construction. Ils contactent le chef marka *traore* de Kubay, chasseur-agriculteur-pêcheur très « cuit » et puissant, d'abord réticent, et lui proposent un *hoolaare* impliquant le travail en commun, l'échange de produits et un pacte de non-agression et de défense commune contre les ennemis. Le *Traore* refuse d'abord, puis pose ses conditions : le *Sall* boira du lait de sa mère, lui-même mangera des cheveux de la mère du *Sall* mélangés à de la viande cuite, enfin le *Sall* changera son nom pour celui de son hôte, afin « qu'on puisse oublier tous les parents du *Traore* qu'il a réduits en captivité ». Les *Sall* refusent dans un premier temps le changement de nom ; l'année qui suit, la plupart d'entre eux sont tués ou capturés, les autres se réfugient à Kubay où ils acceptent la clause pour ne pas être livrés. Le pacte accompli, le *Traore* se rend au fleuve et élimine magiquement le *nyangiri* (ensemble des fauves et génies dangereux).

Enfin, le *hoolaare* peut être suggéré-imposé par le plus fort, comme le montrent ces deux cas qui mettent en scène une relation entre Peuls et Bozos dans le cadre d'un pouvoir déjà implicitement établi des *Arbe*, et, significativement, dans leurs deux principaux villages dépendants de Wuro Ardo Toggue : à Keke, coexistent d'abord des Bozos *Konta* et des *Somonos Degine* dans leurs trous respectifs ; arrive ensuite un Peul *Jall* ayant perdu la chefferie de Youvarou et s'étant « confié » à *Ardo*. Les Bozos et *Somonos* « ne parvenant pas » à construire sur la terre ferme (les constructions s'écroulent régulièrement), le Peul suggère à *Ardo* de leur faire établir un *hoolaare* en mélangeant du *banco*, le sang d'un bœuf blanc et du sang de chacun d'entre eux. Le repas commun sanctionne le pacte, Keke peut s'élever, les habituelles répartitions s'ensuivent, *Ardo* demandant pour sa part la construction de cimetières pour ses parents. À Kondo, également sur la demande d'un Peul à *Ardo*, on fait sortir les chasseurs-pêcheurs *Nyumanta* et *Camanta* de leurs trous, et se conclut un *hoolaare* par repas de mélange des trois chairs ; pour sa part, *Ardo* demande à « être aidé » dans ses projets guerriers par les pouvoirs magiques des Bozos.

L'ensemble des procédures dessine un précis de philosophie politique appliqué très complet. Les relations qui peuvent s'établir entre deux groupes se rencontrant sur le même territoire sont au nombre de quatre : élimination, sujétion simple, coexistence pacifique de fait, convention d'articulation. Le *hoolaare* entre en jeu dès qu'il est question de convention impliquant des identités/spécialités différentes et complémentaires, et des prestations réciproques. La convention met en œuvre un accord des volontés, mais ces volontés ne sont nullement présentées comme libres et indéterminées (certains ont peur de la captivité, d'autres veu-

lent s'installer), et la mise en œuvre du pacte peut être représentée comme l'effet de volontés symétriques mais aussi comme induite unilatéralement par une des parties (mélange volontaire des sangs *versus* l'offrande cachée d'un morceau de chair).

La convention n'exclut ni le champ des rapports de force, ni l'existence de subordinations qui peuvent constituer sa toile de fond : les *hoolaare* à Keke et Kondo ont explicitement lieu sous la haute autorité des *Arbe*, le pacte de Serendu consacre explicitement (en leur fixant des limites précises) les droits des captifs, induits par le pouvoir peul, et les morts précédant le pacte qui jalonnent les récits ne cachent guère les circonstances dans lesquelles il devient pressant, souvent pour les uns plus que pour les autres. Le degré et le pôle de « réticence » s'expliquent aussi par des intérêts et des rapports de force (on peut être réticent parce qu'on a peur d'être réduit en captivité ou, au contraire, parce qu'on a peut-être la force de chasser des intrus s'ils ne se plient pas à toutes vos exigences), ce qui explique que le pacte puisse être unilatéral ou bilatéral, au niveau de sa demande et dans ses conditions d'effectuation. Les récits livrent ouvertement par ailleurs la dimension politico-économique de l'affaire, puisqu'il s'agit le plus souvent dans le *hoolaare* de fixer des prérogatives « productives » (impliquant droits et maîtrises rituelles des territoires) discrètes et complémentaires<sup>19</sup>. Il est enfin évident que le *hoolaare* a une fonction performative, comme il est dit explicitement dans plusieurs cas (« tu feras ceci, tu ne toucheras pas à cela »). Même si le langage téléologique du mythe présente ensuite « la rencontre de Bozo et de Peul », la position d'identités discrètes ne fait qu'une avec la position de prérogatives discrètes<sup>20</sup>. L'illustrent le thème du changement de nom et, à l'inverse, l'absence de *hoolaare* au profit d'une simple « amitié » lorsque la différence est pleinement posée au départ (*Kanta* de flaruey et *Jallube*), ou encore la présence d'un *hoolaare* sans procédure précise lorsqu'il s'agit « d'échanger » simplement la paix contre des services guerriers (*Konta* de Niame Ara ou *Traore* de Siro par rapport aux *Arbe*) ou qu'il s'agit de conclure un simple pacte de non-agression (*Nyalli* et *Napogn*). L'« amitié » semble ainsi connoter une complémentarité ou une coopé-

<sup>19</sup> AMSELLE (1990 : 59) fait la même remarque pour la *sanankuya* en milieu bambara. TAMARI (1993 : 5-7), qui insiste également sur la « valeur politique » des pactes, note qu'ils établissent aussi bien des liens d'allégeance que de solidarité et procèdent d'échanges (rituels et matériels) symétriques ou asymétriques. Dans le même esprit, KASSIBO (1994 : 88) remarque que ce type d'alliances vise à « instaurer la sécurité », mais peut le faire dans le cadre d'une hiérarchie ou de rapports égalitaires.

<sup>20</sup> Ce qui ne veut évidemment pas dire que tous se livraient également à toutes les activités lors de l'installation, mais que les exclusivités en tant que telles, en tant que désormais substantiellement liées au groupe, sont posées par le pacte. Comme le remarque KASSIBO (1994 : 89), « l'ethnicité est liée à l'histoire de l'appropriation technologique d'un milieu spécifique ».

ration qui va de soi. Le pacte sans échange de sang connote une convention de coexistence éventuellement teintée de sujétion. Le pacte de sang nous semble connoter une distribution originale de complémentarités exclusives non évidentes à priori.

D'ailleurs, les modalités et la force même du *hoolaare* semblent bien découler du caractère plus ou moins volontariste et, partant, risqué du type d'assignation qu'il va produire. Comme je demandais à un vieux *Culenta* pourquoi le pacte avec les Peuls avait été bilatéral (mélange convenu de sang) et le pacte avec les *Pamanta* unilatéral (un *Culenta* fait manger par ruse un morceau de sa cuisse), il me répondit par deux arguments très complémentaires : d'une part, les Peuls comme eux-mêmes étaient en butte aux *razzias* et ressentaient également la nécessité d'une alliance défensive, alors que les *Pamanta* étaient des guerriers venus en nombre ; d'autre part, « on ne peut pas cultiver sur l'eau ». Développons l'argument : entre l'herbe des Peuls et la terre des cultivateurs-chasseurs *Culenta*, il y avait forte et double proximité et grand risque de confusion réciproque ; face aux *Pamanta* chasseurs-pêcheurs (maîtres des génies de fleuve en tout cas, même s'ils ne pêchaient pas eux-mêmes), et virtuellement dominateurs, le danger semblait d'abord unilatéral ; il s'agissait d'abord, pour les *Culenta*, de s'assurer que leur plaine n'était pas menacée. Cet exemple illustre particulièrement bien le caractère performatif du *hoolaare*. En effet, les *Culenta* conserveront leur maîtrise de la plaine (*feya*), mais une dissension aura lieu plus tard sur la maîtrise du fleuve, qui sera réglée par l'intervention des *Arbe* (le fleuve reviendra au *Pamanta*, et les *Culenta*, même s'ils y pêchent en position subordonnée, seront définitivement définis comme « surtout » pêcheurs de plaine). On observe bien ici les caractères indissociablement performatif du *hoolaare* et téléologique du mythe qui le fonde. Le thème est illustré par une fantaisie étymologique d'un informateur qui remarquait que dans *hoolaare* « on trouve *hollude* (montrer), puisque chacun montre à l'autre ce qui est à lui ». On vérifie en même temps que c'est bien l'« ingestion de l'autre » qui oblige (à respecter désormais sa spécificité), raison pour laquelle dans les cas d'ingestion unilatérale c'est toujours le plus faible qui, après avoir tenté sans succès de fuir le contact, se donne partiellement à manger pour éviter de se faire dévorer tout entier.

Toute cette « fonctionnalité » a en effet pour condition (est prise dans) la substantialisation symbolique de la relation. Il est clair qu'il s'agit de « faire un tout » rituel avec les différentes substances humaines (lignagères) et celles des biens ou tâches partagés et/ou répartis (sang + poisson, lait, grains ou/+ chair d'oiseau lorsqu'il s'agit de deux chasseurs, ou/+ *banco* lorsqu'il s'agit de construire pour s'installer). Examinons les discours sur la signification des *hoolaare*. Les *hoolaarenkooŋe* (partenaires de *hoolaare*), qui « se sont mangés », disent « nous ne faisons qu'un » (en *gootum*), et ils sont dits être en relation

de *endam* (« même mamelle »), notion complexe qui désigne au sens strict la parenté par le lait, par extension l'affection (DUPRE, 1970 : 350), ou une parenté plus élargie et la relation entre éléments de même nature. On a vu, en effet, qu'au thème du mélange des sangs peut se substituer celui de l'interallaitement des enfants, ou de l'allaitement de l'un par la mère de l'autre (l'ingestion symétrique des cheveux de la mère de l'agriculteur par l'éleveur pourrait renvoyer à une double métaphorisation d'« un type » d'allaitement et de la consommation de la récolte). Pour expliquer la nécessité du *hoolaare*, on déclare : « des gens qui ne sont pas les mêmes, s'ils vivent ensemble, se trahiront réciproquement (*yimbe be ngaldae so ngonndii njambondiran*), frappons donc le *hoolaare* (*piyen hoolaare*) ».

Le *hoolaare* établit et consacre donc les complémentarités, il les « substantialise ». Mais, d'une part, il le fait au nom du lien présupposé substantiel et spécifique de chaque groupe avec son « élément » (eau/herbe/terre) ou son produit (poisson/lait/grains) : c'est « parce que » les vaches sont affaire de Peuls, que « le lait de cette vache ne trahit pas, cette vache a toujours suivi Liggi » (le Peul du pacte de Serendu), que « ce lait rentrera dans le *hoolaare* ». *Ibidem* pour la crème de mil des captifs et le poisson du Bozo. Et d'autre part, il pose fréquemment de façon interactive et souvent orientée les conditions mêmes de sa production : à Kubay, c'est le fétiche du chef marka qui fait donner du lait à sa propre mère âgée de soixante-six ans, afin que le Peul puisse s'en nourrir ; à Serendu, Liggi le Peul se lamente devant la demande de lait du Bozo pour le *hoolaare* : sa fidèle vache n'a jamais mis bas, comment pourrait-elle donner du lait ? « Retourne la voir, répond Pamadi, comme j'ai besoin de lait, tu verras qu'elle a mis bas. »

*Fiat lactis !* Ces deux exemples montrent bien la logique très circulaire du *hoolaare* : c'est parce que chacun des groupes est *a priori* lié intrinsèquement à une production qu'ils peuvent contracter un pacte d'articulation reposant sur l'exclusivité et l'échange<sup>21</sup> ; le pacte lui-même est fondé sur l'échange de produits mêlés à la substance humaine intrinsèquement correspondante ; mais les liens « substantiels » entre groupes et produits (et donc secteurs) n'existeront vraiment qu'après le pacte, et, dans l'échange fondateur même, c'est un groupe qui peut permettre à l'autre de faire apparaître le produit qui lui est substantiellement lié (on pourrait ici aussi affiner en distinguant des cas de « productions pour l'autre » unilatérales et bilatérales et en les liant à des rapports de force). On comprend dès lors toute la force de l'expression qui dit que les *hoolaarenkoobe* « se sont mélangés », qu'ils se sont mutuellement « pris » (*nangondirde*), qu'ils « ne font qu'un ». On

<sup>21</sup> Les *Culenta* diront « nous sommes le *njorndi* » (*minen ngoni njoorndi* — la plaine sèche, celle où l'on chasse et cultive), « on ne peut avoir quelque chose dans le *njorndi* qu'en passant par nous ».

comprend aussi les liens très forts qui vont les lier entre eux, et avec les éléments concernés. En plus de l'échange de produits, chaque groupe légitime l'autre aux interactions nécessaires avec « son » élément (pour que les animaux des Peuls *Feroybe* puissent traverser, par exemple, un *Culenta* doit s'entraver auprès d'une mare déterminée, « comme s'il était un bœuf »). Chaque groupe est lié à son élément propre par le biais de l'autre (ne pas aviser l'autre, c'est mettre sa propre activité en péril). Se refuser à l'échange des produits, c'est mettre en péril très solidairement les identités (version mysticisée : les vies) relationnelles, d'où les morts de Serendu.

Voilà pourquoi on peut préciser, de façon apparemment contradictoire, que « Peuls et Bozos ne font qu'un, car les uns maîtrisent-possèdent (*je*) les herbes, et les autres l'eau ». Un maître d'eau sera couramment appelé *jowro ndiyam* et parlera de « sa plaine » pour ses eaux. Enfin, les *hoolaarenkoobe* sont liés substantiellement entre eux par une série d'homologies et d'interdictions qui en sont le reflet : toute mort dans un groupe amène une mort dans l'autre groupe (ce qui implique aussi l'interdiction de faire des condoléances), toute agression (dont évidemment une transgression du pacte) à l'égard de l'autre groupe implique une lourde sanction survenant ensuite à l'agresseur, et tendanciellement la mort (« ce qu'il y a entre eux va l'engloutir »), on ne doit pas voir le sang d'un *hoolaarenke* et le mariage peut être interdit (on va y revenir). Entre eux existe une relation à plaisanterie (*fiusu*), mais il s'agit, comme entre un homme et le mari de sa soeur (*Ueki-raado*), d'un *fiusu* « *kuyfudo* » (léger), ou « *fiusu caawdo yaage* » (« enveloppé de gêne-respect »), c'est-à-dire dans des limites de provocation contenues par le respect, en opposition au *fiusu* absolument « sans gêne » qui relie les cousins croisés (*dendiraabe*). Comme le note PAULME (1968 : 24), également à propos des partenaires de pactes de sang, « les relations à plaisanterie sont marquées par l'ambivalence : l'interdiction de s'offenser de la plus grossière insulte rend manifeste l'impossibilité d'un conflit ». On voit en même temps que les *hoolaarenkoobe* qui échangent leur sang ont, à un certain niveau, une relation équivalente à ceux qui échangent des femmes, et opposée à celle (conflictuelle, faite de respect : *yaage*) des germains : on y reviendra.

Revenons à ce propos au *hoolaare* le plus célèbre mais « statistiquement » (si l'on ose dire) le moins typique : celui qui lie Bozos et Dogons. Dans ce cas, il s'agit d'un aîné et d'un cadet, dits s'être séparés dans un bosquet près de Walo après que la famine eût amené l'aîné à couper un bout de sa cuisse pour en nourrir secrètement son cadet (on nous a présenté une version identique de la relation entre Bozos et Nonos — deux occurrences seulement). GRIAULE (1948), qui avait déjà recueilli cette version, la considère comme une des « versions populaires grossières » (*ibid.* : 252) destinées à vulgariser auprès du *vulgum pecus* la signification essentiellement « mythologique et

métaphysique » du *mangu* (équivalent dogon de *hoolaare*), qui met en jeu toute une cosmologie, une cosmogonie et une théorie induite de la personne (*ibid.* : 249). Il considère par ailleurs que la multiplicité des *mangu* de même type sont « à l'imitation », ou « un rappel » (*ibid.* : 242, 255) du pacte Dogons/Bozos, et il remarque que tous ces *mangu* constituent « un réseau serré d'alliances intérieures [... le système...] offrant de tels avantages, matériels, sociaux, [... et étant...] un moyen parfaitement ajusté pour rétablir l'ordre des choses et des personnes » (*ibid.* : 255). Je n'insisterai pas ici sur le choix « philosophique » implicite, problème déjà longuement débattu<sup>22</sup>. Remarquons que le caractère « socialement ajusté » du système n'est nullement nié par GRIAULE (*ibid.* : 254-255), et que les conceptions, d'une part, de l'égalité-complémentarité gémellaire entre Dogons et Bozos, et, d'autre part, du désordre fondamental qui serait introduit par un manquement de réciprocité ne contrarient pas fondamentalement notre modèle du pacte. La complémentarité métaphysique représentée par GRIAULE (*ibid.* : 243-246) en divers exemples fait d'ailleurs appel en permanence, bien évidemment dans sa logique propre, au double contrôle articulé des éléments et des produits. Les plaisanteries mutuelles sur les complémentarités sont également des conduites classiques au Maasina, où l'on se rappelle entre *hoolaarenkoobe* les exclusivités et les articulations. Ainsi, à Togguere Kumbe, un *Pamanta* (propriétaire du fleuve) criait au passage à un *Culenta* (*hoolaarenke* et propriétaire des plaines) qu'il croisait en pirogue : « sans nous vous ne pourriez pas être sur l'eau », ce à quoi l'autre répondit *in petto* : « et sans nous vous ne mettriez pas les pieds sur la terre ». Conduites classiques, et très récurrentes, qui font toujours ressembler un peu la relation de *hoolaare* à une paix (au moins symboliquement) armée.

Je préfère donc pour ma part considérer que le pacte *hoolaare* trouve sa place dans un continuum de relations « politiques » possibles, et que l'ensemble des différents pactes constitue lui même un continuum orienté. La forme la plus forte de pacte apparaît, sous forme d'échange de substances (sang, viande ou lait humains), lorsque, pour des raisons tenant à ce qu'on partage (des éléments et des secteurs de production), et aux rapports de force en présence, les identités exclusives doivent apparaître comme plus ou moins symétriques. Il semble alors que leur symétrie — ou homologie — possible ait pour condition le contrôle mutuel et l'échange, et que le tout doive être garanti par le fait — c'est la « trouvaille » de la formule — de l'imbrication substantielle de ces identités. Que cela soit tenant de rapports de force et de négociations,

<sup>22</sup> Remarquons néanmoins qu'en bonne logique le primat accordé aux versions métaphysiques « doctorales » sur les autres ne peut se justifier que si l'on « y croit » au sens le plus strict du terme, que si l'on « croit » très platoniciennement que la cosmogonie crée le social comme son avatar, position de principe qui n'a alors aucune raison de se limiter à l'Afrique.

le mythe nous le dit presque explicitement, montrant notamment qu'on met parfois du temps à parvenir à cette conclusion. PAULME (1939 : 440) analysait déjà ce type de pactes comme une des façons de contracter une alliance (parallèlement au mariage), y distinguait par la suite (1968 : 30-31) un modèle de réciprocité directe lié à des partenaires de même condition (entre hommes libres) et un modèle de complémentarité lié à des partenaires de condition différente (asymétrique : entre hommes libres et hommes de caste). Dans le Maasina, la complémentarité ne me semble pas liée à l'asymétrie des conditions ; des types différents de complémentarité s'articulent dans le continuum évoqué avec des types de relation plus ou moins symétriques, dont les deux extrêmes sont la relation libre/casté et la relation de consubstantialité/symétrie fonctionnelle entre producteurs de différents secteurs<sup>23</sup>. Notons d'ailleurs que l'histoire peut faire « glisser » des pactes sur ce continuum : sur fond de domination peule dans le Maasina, les modalités d'échanges entre éleveurs et pêcheurs n'apparaissent souvent pas comme véritablement symétriques.

Dans le même esprit, le pacte Dogons/Bozos n'a pas de raison de constituer le modèle de tous les autres. On aurait plutôt tendance à remarquer en lui deux particularités : d'une part (comme éventuellement dans le cas Bozos/Nonos), on a affaire non à des ethnies (*sihiji*) « différentes » censées substantialiser la différence dans le *hoolaare*, mais à un même *sii* qui se sépare géographiquement, la distinction des régions de résidence étant donnée comme un effet direct du pacte. D'autre part, ce pacte dramatise particulièrement l'interdiction de mariage et de relations sexuelles par des sanctions immanentes, qui vont de l'écroulement de la case où a lieu l'acte à la mort des amants en passant (ce qui pourrait être une métaphore significative) par l'impossibilité pour les partenaires de se disjoindre. Ces interdictions ont posé problème à GRIAULE (*op. cit.* : 256) qui remarque d'ailleurs que « les usagers eux-mêmes séparent le *mangu* de l'interdit sexuel ». Remarquons que, en règle générale, il n'y a pas d'alliance matrimoniale entre membres de deux ethnies différentes ; ce qui, la plupart du temps, est simplement considéré comme allant de soi (« nous ne sommes pas les mêmes »), est éventuellement renvoyé à l'idée de la pureté ethnique (il faut se marier « dans la *pullaaku* » ou « dans la *ceengaalu* ») ou, implicitement, à une hiérarchie aristocratique. La division des travaux et des identités, leur hiérarchisation historique sont suffisamment explicatives de ces réticences. Mais il peut arriver que des *hoolaarenkoobe* soient « presque » de même ethnie, comme dans le cas de Bozos (*Sebbe*) et de *Bosonkoobe*, et que le mariage entre eux ne soit pas à priori ressenti

<sup>23</sup> AMSSELLE (*op. cit.* : 59) suggère de même que l'application de la *senankuya* à la codification des liens entre nobles et castés « suggère une homologie fonctionnelle et peut-être historique entre les premiers occupants et les gens de caste ».

comme impossible, que des cas soient recensables. Ces mariages sont alors peu appréciés, réputés au moins stériles ou dangereux pour la santé des partenaires ; on a affaire à une répugnance teintée de peur mais pas à un interdit au sens strict. Comme ceux de Griaule, nos informateurs notent que l'interdiction de mariage n'est pas liée intrinsèquement au pacte de sang. Si, dans le cas Bozos/Dogons, le mariage est interdit et source de danger mortel, c'est que, disent-ils, « ces personnes étaient nées ensemble, et il y a eu du sang et on a mangé », et parce que « le *hoolaare* a pris un *aadi* » (de l'arabe *a'adi*, « accord, convention »), que « c'est devenu un serment (*waata*) : tout ce qui sort de toi ou de moi, l'autre doit le laisser en paix, ce qui s'est passé entre nous, que cela ne recommence plus ». Ils ajoutent que : « si tu prends l'enfant (*suka*, désigne ici une jeune fille) de l'autre, c'est comme si c'était ton propre enfant que tu avais repris pour l'épouser ». Ce qui est spécifique dans ce *hoolaare* majeur, c'est donc bien qu'il se fonde dans la dissimilation de deux branches d'une ethnie originelle commune, et que le mariage, en même temps qu'il déstabiliserait la dissimilation et donc le pacte, aurait un arrière-goût d'inceste. Pour mieux comprendre l'originalité de ce *hoolaare* particulier, qui instaure en même temps la séparation et l'alliance entre deux ethnies (*sihiji*) ayant une origine commune, il faut se pencher maintenant sur les relations (de mariage et de rivalité) qui relie en général les lignages de *sii* commun, et auxquelles on va voir que le pacte Dogons/Bozos emprunte autant qu'au modèle « classique » ou au moins « statistique » du *hoolaare*.

## MARIAGE ET NDEWORU : IDENTITÉ, RIVALITÉ, ÉQUIVALENCE

Dans une même ethnie (*sii*), le mariage peut être le support privilégié pour établir une coexistence réglée entre deux groupes arrivés successivement (il faut comprendre ici qu'on ne se mariera que si l'on s'estime de même *sii*). Dans la plupart des cas, conformément à « l'orientation politique » de l'alliance matrimoniale propre à ces systèmes, et longuement analysée par DUPIRE (1970 : 321), c'est le plus fort qui donne une femme, qu'il soit le premier installé ou le second arrivant. À Tumi Jaabi, par exemple, les Bozos *Komu* montrent aux Bozos *Konta* qui arrivent leurs « prises d'eau » (les eaux qui leur appartiennent), les autorisent à « [pêcher pour] manger » (formule indiquant la subordination rituelle, en opposition à la maîtrise-propriété : *jeyal*), leur indiquent des lieux de pêche, et leur donnent une sœur en mariage. Mais le contraire est observable ; les plus faibles (et dans notre exemple les premiers installés) peuvent être les donneurs (comme, dans certains pactes de sang, ils donnent un morceau de leur chair à manger) : à Konse, les Bozos *Tienta*, pêcheurs de plaines et de fleuve, font émerger les Bozos *Mementa*, pêcheurs de plaine, d'abord réticents, qui leur donnent fina-

lement des sœurs en mariage, puis l'on conclut un *hoolaare* : les *Tienta* détiendront le sacrifice au fleuve et la chefferie de village, et les deux lignages « travailleront ensemble les eaux ». DUPIRE (*ibid.* : 540) remarque que, dans l'histoire des lignages peuls, on observe régulièrement une recherche très politique du « meilleur équilibre entre rétention, cession et réception de femmes », et parle, pour désigner l'ensemble de ces phénomènes, des « mécanismes endo-exogamiques » (*ibid.* : 571). Dans le Maasina où l'on peut repérer ces mêmes mécanismes (chez tous les groupes libres), il est certain (et explicite) que donner des femmes aux plus faibles, c'est en faire des neveux utérins, c'est leur assigner une place de protégés-captifs (DUPIRE, *ibid.* : 423, parle à propos des relations croisées de « relations sociales hiérarchisées entre unités sociales »). Mais, en même temps, les neveux ont accès aux biens de leurs oncles<sup>24</sup>, et la cession d'une femme par les plus faibles peut représenter pour eux, en plus d'un gage de sécurité, une option sur l'avenir... s'ils ne se dissolvent pas sous l'effet d'unions répétées<sup>25</sup>.

On a remarqué qu'on avait parlé de *hoolaare* dans le cas de Konse. Le *hoolaare* entre membres de même ethnie peut aussi représenter, concurrentiellement au mariage, un moyen de régler la coexistence. Mais ces cas sont rares, au moins de nos jours, au *Maasina*, précisément parce que la plupart des anciens partenaires ont fini par contracter mariage, ce qui a progressivement dissout les pactes. *Hoolaare* et mariage sont en général (et, comme on l'a vu, plus ou moins en principe) exclusifs l'un de l'autre. Mais ils peuvent se succéder, comme dans le cas de Konse où le pacte n'établit pas de consubstantialité (pas d'échange de sang ou d'ingestion de chair) et débouche sur une subordination. Comme pour les relations entre différentes ethnies, on peut parler d'un continuum de relations possibles entre arrivants successifs de même ethnie, de la guerre (les *Jallo* entre eux dans le *Jallube*), voire de l'élimination (des *Luundi* par les *Feroybe* dans le Wuro Ngya)<sup>26</sup>, à la coexistence en des lieux séparés (et à la délimitation des eaux et des pâturages, qui fait d'ailleurs souvent intervenir des morts par attaques de génies) en passant par la sujétion simple (aux maîtres d'eau ou de pâtu-

<sup>24</sup> Ce qui peut à la longue se traduire par des « grignotages » de biens mal tolérés, d'où le proverbe : « si tu donnes aujourd'hui une femme à un homme, tu en fais ton ennemi de demain » (*so a hokkii ned'do debbo hannde fu janngo kanko woni ganyo ma*).

<sup>25</sup> De très nombreux villages dans le Delta mentionnent des premiers installés qui « n'avaient que des filles que nous avons épousées », et qui ont disparu. Comme le note DUPIRE (1970 : 573), l'endogamie peut aussi être « le privilège des faibles ». Le vieux chef d'un lignage pauvre et très réduit de Togguere Kumba répondait ainsi à la demande en mariage d'une de ses filles par un membre de lignage puissant : « laisse-moi dans ma case en haillons » (*Yoppa e liccere suudu am*).

<sup>26</sup> L'histoire du Maasina est jalonnée de massacres, comme l'annonçait un bûcheron mythique au premier Peul qui arrivait : « tu es venu pour pétrir la zone, et pour chaque herbe il te faudra verser le sang ».

rage, avec établissement de priorités ou d'exclusivités, cf. FAY, 1989). Là aussi, le possible *hoolaare* semble nécessaire quand l'articulation pose problème, et il revêt des formes plus ou moins fortes selon le cas. À Jonjori, les Bozos *Konta* se subordonnent d'abord aux *Jabenta*, puis la « renommée » (*dawla*) de ces derniers s'accroît, et une redistribution des charges a lieu sous forme de *hoolaare* simple (pas d'échange de sang). L'échange de sang semble advenir... lorsque le sang a déjà coulé ou risque de le faire. Lorsque les *Meyenta* de Sare mare arrivent dans le Kotya et tentent d'y pêcher, ils ont d'abord affaire à de redoutables génies qui les déciment ; ils vont contacter les *Komu* et les *Cementa* de Kajal qui dans un premier temps refusent d'établir un pacte (s'ensuivent d'autres morts), dans un second temps l'acceptent. On mélange les deux sangs à de la chair de lamantin (animal réputé pour sa fidélité « conjugale »), à la suite de quoi il est entendu que les *Meyenta* n'ont pas d'eau en propre, mais qu'ils peuvent s'installer et pêcher en sécurité dans celles de Kajal et de Sare cine.

Ce qui distingue radicalement les *hoolaare* entre lignages d'ethnies (*sihiiji*) différentes et lignages de même ethnie, c'est que dans le premier cas on se partage des secteurs de production, et, dans le second, des territoires ou des prééminences sur les territoires (éventuellement sous l'aspect d'exclusivités techniques, cf. FAY, 1989)<sup>27</sup>. Corrélativement, la « formule résolutoire » de l'homologie consubstantielle telle qu'on l'a développée plus haut n'a pas de raison d'être, mais on va assister à une oscillation structurelle entre mariage et évitement.

Tous les lignages qui ont une origine commune sont dits être en relation de *ndeworu* (ou *ndeworkaaku*, ou *ndeworgu*). La racine du terme est *rew*, qui désigne l'obéissance, le fait de suivre (littéralement ou métaphoriquement : *rewde*) et, métaphoriquement aussi, la dette ou le crédit<sup>28</sup>. La force de cette relation d'« interendettement » moral dépend de l'ancienneté et du caractère plus ou moins attesté ou postulé de l'origine commune ; ainsi en droit tous les lignages de même ethnie (tous les Bozos par exemple) sont des *reworbe* (sing. : *ndeworđo*), et des lignages d'ethnies différentes ne peuvent l'être en aucun cas. Dans une même ethnie (*sii*), les lignages de même *jammoore* sont des *reworbe* plus forts, et, parmi eux, ceux qui connaissent leur ancêtre commun le sont encore plus. On peut donc dire que le *ndeworu*, c'est « la condition des enfants du père » (*mbingu baba*) et l'assimiler à la classique *fadenya*. Comme elle d'ailleurs, le *ndeworu* « ne va pas sans rivalité »

<sup>27</sup> Il s'agit bien sûr d'une tautologie si l'on considère que c'est la distinction des spécialités qui décide de l'appartenance à des ethnies différentes.

<sup>28</sup> « *Mido rewe* » signifie ainsi aussi bien « je t'obéis » ou « je te suis » que métaphoriquement « je te dois » (de l'argent par exemple) ; *ndewgu* peut désigner la relation *ndeworkaku* ou une dette matérielle ou morale (*sabi ndewgu ana e makko* : il y a du « *ndewgu* » dans lui peut signifier « il est mon *ndeworđo* » ou « j'ai une dette envers lui »). *Dewđo* signifie « créancier » ou « débiteur ».

(*ndeworu yaata so kirondiral walaa* — le *kirondiral* est une relation d'imitation dans la rivalité), et les partenaires sont liés par un fort sentiment de *yaage* (réserve, respect, « honte » respective<sup>29</sup>). Dans la forme la plus radicale de *ndeworu*, les *reworbe* ne peuvent manger ni boire (même en cas de famine : mais ils peuvent consommer de la cola ou du tabac, aliments d'honneur) ni manifester la moindre émotion l'un devant l'autre (ils ne peuvent évidemment consommer de la nourriture offerte par l'autre). Leur relation doit être marquée, comme le remarque RIESMAN (1974 : 129), par une parfaite maîtrise de soi, ayant pour pôle une sorte d'« anti-nature ». Ils ne peuvent quémander l'un auprès de l'autre, ni se livrer à des comportements dévalorisants devant l'autre (ou qui risquent d'être portés à sa connaissance) tels que mentir, injurier, commettre l'adultère, voler, etc. La rivalité est particulièrement forte entre *reworbe* sur le plan de la séduction et de l'acquisition d'une femme, sur le plan du travail et de l'acquisition de biens liés au travail (pirogues, pinasses, bœufs), et, anciennement, sur le plan guerrier. Non seulement un homme doit montrer autant et plus de vaillance que son *ndewordo*, mais on conte des suicides consécutifs à la mort du *ndewordo* sur le champ de bataille, induits par la honte (ici *herrsä*, honte maximale) de revenir, soi, vivant. L'évitement est de règle entre *reworbe* en ce qui concerne les territoires d'activité commune : de « purs » *reworbe* (*reworbe hene*) bozos n'iront jamais pêcher dans le même camp, feront même un détour pour ne pas passer dans le camp de l'autre (j'ai observé des détours de plusieurs kilomètres à pied), des *reworbe* peuls feront tout pour ne pas se rencontrer dans le même gîte. L'interdiction de manger « devant » ou « les aliments de » son *ndewordo* peut atteindre des points extrêmes : on ne mangera pas dans un village où se trouvent des *reworbe*, ni dans un village de captifs de *reworbe*, des Peuls empêcheront leurs animaux de brouter l'herbe sur les territoires de tels villages, l'impératif absolu étant bien sûr que « les biens (*jawdi*, ici les troupeaux) ne s'entremêlent pas ». Enfin, le *ndeworu* est en compétition structurale avec le mariage : des *reworbe* ne doivent pas se marier. Si le lien de *ndeworu* est fort (*hene*), ils ne le feront pas, et on cassera éventuellement un mariage effectué semi-clandestinement ou on rompra toute relation avec la femme, qui sera pratiquement exclue de son lignage ; si le *ndeworu* est faible, léger (*kuyfudo*), des mariages pourront avoir lieu, alors assimilés à de véritables exploits (étant données toutes les règles de « respect » à observer, y compris à l'égard de sa femme après le mariage), et le *ndeworu* s'éteindra progressivement sur deux générations, mais seulement pour les lignées concernées.

<sup>29</sup> Sur ce thème important, lié à la définition de la *pulaaku* (dont les Bozos du Maasina développent un parfait équivalent sous le nom de *ceengalu*) et qu'on n'a pas la place ici de développer, on peut consulter RIESMAN, 1974.

On a dit que le *ndeworu* pouvait être plus ou moins fort : si l'on partage simplement la même ethnie (entre Bozos lointains), il s'agit d'un *ndeworu* « vide » (*ndeworu Bolo*), qui implique une mise en œuvre très minimale des règles. Qui sont les partenaires du *ndeworu* « majeur » (*hene, pirpir*) ? Ici, plusieurs facteurs se combinent et se renforcent. Il s'agit de ceux qui « étaient les mêmes et se sont séparés », surtout s'ils se sont battus pour une chefferie (*laamu*) ou une maîtrise-propriété (*jeyal*)<sup>30</sup>, ou de ceux qui ont le même nom et/ou sont également riches, ou ont des pouvoirs (*laamu*) aussi importants, ou sont tous deux de grands maîtres d'eau ou de pâturages. Remarquons qu'ici l'équivalence d'importance prime en droit (toujours évidemment dans le cadre d'une même ethnie) sur l'origine commune : un maître d'eau puissant sera un *ndewordo* beaucoup plus important d'un autre maître d'eau aussi puissant, mais de nom (*jammoore*) différent, que d'un « pauvre » (*talka*, « sujet, pauvre », ou *fandinaabe*, « diminué », sans importance) de même nom, surtout si l'autre maître d'eau a un territoire proche du sien ; ils « tissent » alors le *ndeworu* (*be cagni ndeworu*). Conformément à ces différents principes, la relation la plus forte apparaît quand il y a eu conflit (*baasi*) et que le sang a coulé à propos des maîtrises (et de leur répartition), maîtrises que l'on nommera dans ce contexte « *jeyangal* » de façon superlative, surtout s'il y avait à l'origine un lignage commun. S'instaure alors le *ndeworu* « rouge » ; mais, dans les *ndeworu*, « majeurs » en général, tout mariage est impossible. C'est le cas entre Peuls *Feroybe* de Wuro Ngya et de Runde Sobe à la suite d'une séparation, ainsi qu'entre Bozos *Pamanta* et *Nyumenta* de Togguere Kumbé, après qu'un *Ardo* ait donné aux *Nyumenta* un chenal en « prix du sang » (*dyo* ; sur cette notion, cf. FAY, 1989), à la suite du meurtre par les *Pamanta* d'une femme *nyumenta*. Nos informateurs éclairent très explicitement les fondements de la double relation de rivalité et d'évitement dans ce dernier cas : « il y a eu un mort à cause de l'eau, et ceux qui l'ont tué en possèdent, les autres la rechercheront donc » ; l'un d'eux ajoute que : « si l'on ne fait pas attention, un jour un *Nyumenta* tuera un *Pamanta* ». Dans des cas de *ndeworu* aussi fort, on dit qu'« on en est arrivé au serment (*waata*) », « que ce qui s'est produit entre nous ne recommence jamais » (exactement la même formule que nous avons trouvée pour évoquer la relation Bozos/Dogons), serment auquel fait écho celui, majeur, qu'un de ces hommes pourra prononcer au nom de ses *reworbe* : « si je ne fais pas cela, que j'aille manger chez les... ».

Dans le cas Bozos/Dogons, si les thèmes de la division des tâches et de la gémellité s'apparentent bien à la logique du *hoolaare*, ceux de la séparation, de la migration sur un autre territoire et de la dramatisation de l'interdit des relations sexuelles et matrimoniales s'apparentent

<sup>30</sup> Alors, « même se parler » est difficile, à plus forte raison faire du « mauvais » (*hoynde* : entre « vilain » et « méprisable ») devant eux.

plutôt à celle du *ndeworu*. On a déjà remarqué que les divers modes relationnels possibles peuvent parfois interférer, ne serait-ce que successivement, dans la construction de la relation.

## LE REFUS DE L'IDENTIQUE

L'ensemble des données nous apparaît comme particulièrement parlant. Au début, remarquait un informateur, « c'était le *kiral* (la rivalité) entre tous ». On a trouvé divers modes de résolution de cette situation dangereuse, et ils font tous très explicitement référence au partage des territoires et des activités. On peut chasser ou éliminer l'autre, on peut coexister de fait avec lui dans le même groupement si les spécialités sont telles (ou si on les fixe de telle manière) qu'aucun empiètement n'apparaît à l'horizon (c'est alors le cadre de l'amitié, *jilli*), ou si on se l'assujettit simplement. Dans les deux cas, on peut contracter un pacte « de confiance » dans sa forme élémentaire, sans partage de sang, énonçant l'articulation, ou bien (les cumuls, logiquement, sont rares) on peut s'épouser selon les diverses orientations politiques de l'alliance matrimoniale. Si la compétition domine, on peut se fixer des territoires distincts, qui sont souvent le résultat de luttes où la guerre entre les humains fait reflet à celle entre les génies, ou à celle entre les génies et les humains. C'est l'ordre du *ndeworu*, où on se sépare pour rester les mêmes et qui consacre la compétition de départ en lui fixant des limites impératives. Il exclut en principe celui du mariage, qui réintroduirait un principe de confusion (des personnes et des biens), mais qui est, à l'horizon, en compétition structurale avec lui. Enfin, on peut passer à l'ordre du pacte de sang, formule géniale de l'homologie consubstantielle, qui prête naturellement aux expressions métaphysiques (émiques et étiques) autour de la gémellité.

Différentes formules de résolution instaurent donc des pôles discrets à l'intérieur du continuum des relations possibles. Ce qu'il s'agit d'éviter absolument, c'est « l'identique », c'est l'impossible coexistence égalitaire de deux groupes ayant les mêmes droits et les mêmes spécialités sur un même territoire. La formule du *hoolaare* « fort » nie l'identique en instaurant la différence comme une homologie (maîtres des herbes/de l'eau) fondée sur la consubstantialité : pour être différents en paix, il faut être les mêmes. La formule du *ndeworu* « fort » nie l'identique en instaurant la différence comme une équivalence fondée sur la distance : pour être les mêmes, il faut se séparer<sup>31</sup>. Mais cette

<sup>31</sup> Pour le *Petit Robert*, l'« identique » est le « parfaitement semblable, tout en restant distinct [...] le caractère de ce qui est un » ; sont homologues « deux éléments qui se correspondent [...] dont l'un est l'image de l'autre par une transformation. [...] se dit pour les protéines qui dérivent d'un ancêtre commun et qui présentent des homologues de structure » ; est « équivalent ce qui a la même valeur ou fonction ».

équivalence est hantée par le conflit, puisqu'il s'agit de montrer à l'autre qu'il « n'est pas plus le vrai *Pamanta* que moi », et ce particulièrement lorsqu'il s'agit de territoires et qu'ils se touchent. Les deux formules, qui fixent virtuellement et symétriquement les frontières des ethnies, conjuguent très dialectiquement des oppositions de même type en s'opposant entre elles terme à terme : on va de la différence ethnique à la consubstantialité, à la différence sectorielle et à l'échange, ou bien l'on va de l'identité à la séparation et au refus de toute consubstantialité et de tout partage. Des deux côtés, on ne se marie pas, en principe, pour des raisons déjà indiquées. PAULME (1939 : 440) notait que le mariage était après tout « un service de sang » et une des façons de contracter une alliance ; rappelons que les *hoolaarenke*, qui se sont donné leur sang, ont en commun avec les beaux-frères d'être en relation de *fuusu kuyfudo* (plaisanterie légère, en opposition au *fuusu* « sans gêne » qui unit les cousins croisés), et, on l'a vu, les éventuels mariages ont un arrière-goût d'inceste. Sur un autre plan, le sang éventuellement versé à l'origine des *ndeworu* « forts » interdit le mariage : « que ce qui s'est passé entre nous ne recommence plus ». Même dans le cas d'un *ndeworu* léger dissout par le mariage, ce dernier est toujours menacé par une rivalité trop aiguë qui réinterviendrait. De même, si le *ndeworu* « fort » implique le plus grand respect, un incident peut toujours le faire « dérailler » vers un conflit ouvert (et cette composante est trop peu prise en compte dans les conflits fonciers). On avait noté que les *hoolaarenke* semblaient parfois être en situation de « paix armée », on pourrait ajouter que les *reworbe* « *hene* » sont structurellement en situation de guerre froide. Tout cela s'accompagne évidemment d'une extrême attention des responsables à maintenir, dans chacun de ces cas, la « bonne distance » et à éviter les dérailements.

L'extrême force sociale et psychologique qui porte ces relations montre en même temps que la représentation « substantialiste », si elle est au sens strict un artefact, n'est pas un jeu. Si ces sociétés sont, en un sens, comme le remarque AMSELLE (1990 : 39) en évoquant la plasticité des statuts sociaux, « à identités souples », cela ne les empêche pas d'avoir, à un autre niveau d'existence, une « obsession de l'identité » qui n'a rien à envier aux États bureaucratiques. Les relations évoquées sont certes, on l'a largement montré, forgées et remaniées dans l'histoire, et toujours en fonction des mêmes paradigmes (le pouvoir, les alliances, les maîtrises, les noms). On a bien affaire à « une problématique de la reproduction du même dans l'autre » (AMSELLE, *ibid.* : 248), mais qui se réifie localement de façon récurrente et solide. Il est tout à fait juste de dire que « le pacte ne peut apparaître comme expression d'un contrat social [...] que parce que le rapport de forces qui le sous-tend est occulté » (*ibid.* : 60), si l'on ajoute que c'est vrai d'abord pour les acteurs locaux. Ce sont bien eux qui donnent, à un niveau d'expression et de vécu essentiel (celui de la « création continuée » de coexistence), le

pacte comme contrat social « substantialisé » (« nous » — *versus* « eux » — sommes ceci, participons de cela et maîtrisons intrinsèquement tel élément), contrat dont l'occultation relative des fondements est une condition objective de bon fonctionnement. Mais ils peuvent à d'autres niveaux, on l'a vu, tenir de tous autres discours, et le mythe lui-même (qu'on ne rappelle pas à chaque moment, sauf quand un ethnologue passe) livre presque implicitement ses fondements. Être seul ; être ensemble, mais différents ; être ensemble, un peu les mêmes, mais hiérarchisés ; être les mêmes, en compétition, mais pas ensemble ; être différents parce qu'on est les mêmes, et de ce fait complémentaires, à la fois ensemble et séparés : ce sont ces assignations d'appartenances qui règlent les identités et les substantialisent. Ce qui explique sans doute les curieuses conjugaisons du thème du « même » qui, là aussi, sont essentiellement une question de niveau d'assimilation et de contexte d'énonciation : pour exprimer l'appartenance à la même ethnie, mais aussi la relation de *hoolaare*, ou la communauté virtuelle des grands maîtres d'eau, on peut dire « *en gootum* » (nous ne faisons qu'un) ; pour exprimer l'appartenance à un même lignage, ou le lien entre deux lignages régulièrement intermariés, on dira plutôt « *en fu en gootum* » (nous sommes tous les mêmes), et pour exprimer le début de ce processus (ou d'alliances plus politiques) « *en fu en laatike gootum* » (nous tous sommes devenus les mêmes — ces distinctions sont limites). Mais au vu de l'assignation de ces appartenances, autour de l'identité et dans le refus de l'identique, on pourrait dire, en remarquant l'importance, réelle ou symbolique, du sang versé dans les différentes options, qu'elles répondent finalement toutes à la même question fondamentale : « Comment faire pour vivre en paix ? »... et répondent implicitement que, lorsqu'on a construit des différences, il faut parfois les afficher, parfois les relativiser, mais en tout cas les prendre au sérieux.

## BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE (J. L.), 1990 — *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot, 257 p.
- CALAME-GRIAULE (G.), 1965 — *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*. Paris, Gallimard, 589 p.
- DAGET (J.), 1949 — La pêche dans le Delta central du Niger. *Journal de la société des africanistes*, 19 (1) 1949 : 1-77.
- DIETERLEN (G.), 1988 — *Essai sur la religion Bambara*. Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, Institut de sociologie, anthropologie sociale, 264 p.
- DUPIRE (M.), 1970 — *Organisation sociale des Peul*. Paris, Plon, 624 p.
- FAY (C.), 1989 — Systèmes halieutiques et espaces de pouvoir : transformation des droits et des pratiques de pêche dans le Delta central du niger (Mali). *Cah. Sci. hum.*, 25 (1-2) 1989 : 213-236.

- FAY (C.), 1993 — « Repères technologiques et repères d'identité chez les pêcheurs du Macina (Mali) ». In Jolivet (M.-J.), Rey-Ulman (D.), éd. : *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan : 167-202.
- FAY (C.), 1994 — « Le Maasina ». In QUENSIÈRE (J.), éd. : 363-382.
- GALLAIS (J.), 1962 — Signification du groupe ethnique au Mali. *L'Homme*, 2 (2) : 106-129.
- GALLAIS (J.), 1967 — *Le Delta intérieur du Niger, étude de géographie régionale*. Paris, Larose, coll. mémoire Ifan, 78, 2 vol., 621 p.
- GRIAULE (M.), 1948 — L'alliance cathartique. *Africa*, 28 (4), octobre 1948 : 242-259.
- KASSIBO (B.), 1994 — « Histoire du peuplement humain ». In QUENSIÈRE (J.), éd. : 81-97.
- MEILLASSOUX (C.), 1985 — Comment les Bozo sont sortis de leurs trous. Habitat et mode de vie dans le Delta intérieur du Niger. *Techniques et cultures*, 6 (1985) : 67-84.
- PAULME (D.), 1939 — Parenté à plaisanterie et alliances par le sang en Afrique occidentale. *Africa*, 12 (4), octobre 1939 : 433-445.
- PAULME (D.), 1968 — Pactes de sang, classes d'âge et castes en Afrique noire. *Archives européennes de sociologie*, 9 (1) : 12-33.
- QUENSIÈRE (J.), éd., 1994 — *La pêche dans le Delta central du Niger*. Paris, IER-Orstom-Karthala, 2 vol., 536 p.
- RIESMAN (P.), 1974 — *Société et liberté chez les Peul Djelgobé de Haute Volta*. Paris, Mouton, coll. Cahiers de l'Homme, 257 p.
- TAKESAWA (S.), 1988 — « Les maîtres des eaux et l'islam, changements sociaux et changements religieux chez les Tié du Niger ». In Kawada (J.), éd. : *Boucle du Niger, approches multidisciplinaires*. Tokyo, Institut de recherches sur les langues et cultures d'Asie et d'Afrique : 113-167.
- TAMARI (T.), 1993 — *L'alliance à plaisanteries interclanique (senankunya) : un instrument de la diplomatie mandingue traditionnelle*. Communication présentée au Congrès international des études mande (Bamako, 15-19 mars 1993), 12 p., multigr.