Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin

Thomas BIERSCHENK*

Cet article est consacré au rôle des rituels politiques dans la construction des identités ethniques modernes, à l'heure actuelle, en Afrique occidentale. Mon argumentation s'appuie sur l'hypothèse selon laquelle les mécanismes qui forgent cette identité sont tout d'abord de nature symbolique. Dans les groupes ethniques, comme dans tous les autres « *we-groups* », la réalité de l'expérience communautaire résulte principalement du rapport aux domaines symboliques communs. Toutes les communautés sont en ce sens « imaginées » (ANDERSON, 1983). De ce fait, une communauté est un concept relationnel qui implique à la fois une similitude (de l'intérieur) et une différence (de l'extérieur) : les membres d'un groupe croient qu'ils ont tous ensemble plus de choses en commun qu'avec les autres groupes. La représentation d'une frontière au-delà de laquelle il y a « les autres » est essentielle à la constitution d'une communauté (BARTH, 1969 ; ELWERT, 1989).

Les frontières des groupes, comme toutes les frontières, sont signalées elles aussi par des marques, par des symboles. J'appelle « symbole » un signe dont l'élément perceptible renvoie à un contexte socioculturel complexe, qui est lui non directement perceptible. Les « rituels collectifs »[1] sont donc des arrangements symboliques : ils se composent d'une série de gestes et d'actes de parole fortement formalisée, qui, en relation avec l'utilisation d'objets matériels, doit diriger l'attention des participants vers un complexe de sens jugé particulièrement significatif. Le fait de répéter, de styliser et de mettre en scène l'acte et la parole relève des spécificités formelles des rituels ou des cérémonies.

Cette mise en perspective théorique faite, je voudrais, dans ce qui va suivre, analyser sous la forme d'une « *situational analysis* »[2] un cas

* *Professeur de sociologie rurale des pays en voie de développement, université de Hohenheim (490), D-70593 Stuttgart/Allemagne, enseignant-chercheur au Shadyc (CNRS-EHESS), centre de la Vieille-Charité, 2, rue de la Charité, 13002 Marseille.*

[1] « Rituels collectifs » ou « cérémonies », j'utilise indifféremment ces deux termes.

[2] Je me réfère ici à la discussion méthodologique qui a surtout été menée par l'École de Manchester (MITCHELL, 1972).

empirique : celui d'un séminaire politique des Peuls du nord du Bénin, en 1987. Bien qu'il n'y ait pas de *comparaison* entre différentes situations empiriques dans ce texte, ce travail se veut pourtant *comparatiste* : j'ai essayé de décrire des traits empiriquement repérables par rapport à une problématique. Cette problématique sera développée à partir des hypothèses que j'ai formulées sur la base d'un résumé critique de débats sociologiques et anthropologiques sur le rôle des rituels politiques dans les sociétés modernes[3].

[3] L'étude de terrain sur laquelle repose cet article a été menée en décembre 1987 à Kandi dans la république (anciennement république populaire) du Bénin ; elle est documentée de manière détaillée dans BIERSCHENK (1989). La véritable raison de ma présence à Kandi était la direction d'un voyage d'étude avec des étudiants de l'Institut für Ethnologie de la Freie Universität de Berlin, consacré surtout au milieu peul (BIERSCHENK et LE MEUR, *à paraître*). Nous ne fûmes cependant pas les témoins de ce séminaire par hasard : il y avait une relation indirecte entre notre voyage et le séminaire, concrétisée en la personne d'Osséni Rouga, à la fois élément moteur du séminaire, chargé d'enseignement des langues d'Afrique occidentale à la Freie Universität de Berlin et codirigeant de notre voyage. Pour des raisons qui seront exposées par la suite, Rouga attachait une grande importance à notre présence lors du séminaire, dont nous ne fûmes pas seulement les témoins mais aussi, et sans que nous l'ayons prévu, les participants. Cette forme d'implication dans l'événement engendrait naturellement aussi une perspective d'observation particulière. Comme cela apparaîtra clairement dans le texte ci-après, j'ai perçu les événements dans une perspective doublement limitée : d'abord d'après celle des intellectuels peuls organisateurs du séminaire, ensuite au sein de ce groupe qui n'est absolument pas homogène, selon le point de vue de la famille Rouga.

Les méthodes d'enquête utilisées se composaient surtout d'une observation participante de la manifestation et des comptes rendus manuscrits des prises de parole. De plus, l'analyse est informée par les résultats d'autres études de terrain que j'ai menées en milieu peul du Bénin entre 1985 et 1991 (BIERSCHENK, 1995). La description et l'analyse doivent beaucoup aux discussions avec mon collègue, informateur principal et ami, Osséni Rouga, et avec le père Paul Quillet qui soutient activement les efforts des intellectuels peuls pour la cause des Peuls depuis presque vingt ans. Je veux leur exprimer ici mes sincères remerciements. Eux et leurs amis peuls ne pourront certainement pas être d'accord en tout point avec mes interprétations de ce que j'ai vu et entendu. J'espère toutefois qu'ils ne verront pas dans le texte qui suit une critique de leur travail, ni une description autorisée de ce qui « s'est vraiment passé ». Mon exposé n'est, bien entendu, comme tous les textes anthropologiques, rien d'autre qu'*une* tentative d'*une* personne extérieure de donner un sens à ce qu'elle a vu, entendu et vécu, une « façon de voir », et j'espère qu'au moins ils trouveront dans cet article un hommage rendu comme il se doit à une partie de leur travail. Je voudrais également adresser mes remerciements aux étudiants membres du groupe d'excursion, en particulier à Renate Maifahrt, Elisabeth Boesen et Christine Hardung pour les discussions parfois vives à propos des interprétations à chaud, parfois contradictoires, du vécu ; ces discussions m'ont aidé à préciser mes propres idées, qui n'étaient pas toujours claires dès le départ. Je remercie également Michel Agier, Sossi Andezian, Georg Elwert, Arièle Giovannoni, Carola Lentz, Pierre-Yves Le Meur, Jean-Pierre Olivier de Sardan et Emmanuelle Kadya Tall pour leurs remarques et leurs indications circonstanciées sur les premières versions de ce texte. Les premiers résultats de l'étude de terrain ont été exposés lors de la réunion de la section Sociologie du développement et anthropologie sociale de la Société allemande pour la sociologie, en mai 1989, et devant la faculté des sciences de société de la Johann Wolfgang Goethe-universität de Francfort, au printemps 1991. Mes remerciements vont aussi aux participants de ces discussions. La première documentation écrite de mon étude de terrain (BIERSCHENK,

RITUELS POLITIQUES DANS LES SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES

Dire que les rituels religieux font partie des plus importants mécanismes créateurs d'identité dans toutes les sociétés n'a rien de surprenant pour les sociologues depuis Durkheim. Dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse*, DURKHEIM (1960 : 603) développait une théorie sur la manière dont certaines situations, en fait celles « d'effervescence collective », créent ou renforcent les croyances et les sentiments religieux en renouvelant les « représentations collectives » (*op. cit.* : 330 *sqq.*) qui s'attachent aux êtres sacrés. Un rituel religieux est donc pour Durkheim en premier lieu une forme dans laquelle les réalités sociales sont mises en scène de manière théâtrale.

> « Par lui, le groupe ranime périodiquement le sentiment qu'il a de lui même et de son unité. » (*op. cit.* : 356). « Il ne peut pas y avoir de société, écrit-il, qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité. »

De ce point de vue, poursuit-il, il n'y a aucune « différence essentielle » entre certains rituels religieux et une « réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale... » (*op. cit.* : 610).

S'inspirant de Durkheim, divers auteurs ont étudié depuis les années cinquante les rôles des rites politiques (et donc séculiers) contemporains pour l'intégration sociale et morale — comme le couronnement de la reine Elisabeth II et la prise de fonction du prince de Galles en Grande-Bretagne, les commémorations annuelles du *Memorial Day* et les prises de fonction de chaque nouveau président des États-Unis, les inaugurations de bâtiments publics et les réflexions officielles du président de la République française sur son passage dans la Résistance[4]. Ces rituels renforcent chez les participants le « sentiment commun de (sacro-)sainteté de la vie et des institutions communes [...]

1989) a donné lieu à un débat scientifique avec Martine Guichard qui a participé au groupe d'excursion de Berlin (GUICHARD, 1990 ; BIERSCHENK, 1992 b) ; ce débat m'a donné l'occasion d'exprimer ma position de façon plus exacte et plus détaillée dans le présent article. La traduction en français a été effectuée par Sigrid Maure.

[4] Cf. SHILS et YOUNG (1953) ; WARNER (1959, 1962) ; EDELMAN (1964, 1971) ; VERBA (1965) ; BELLAH (1968) ; BLUMLER *et al.* (1971) ; ABÉLÈS (1988). L'affirmation de ABÉLÈS (1988 : 403) selon laquelle les sciences sociales n'auraient pas reconnu la signification des rituels politiques dans les sociétés contemporaines repose plutôt, si on se réfère à sa bibliographie, sur la méconnaissance de cette littérature et de sa critique par LUKES (1975). Chez Abélès, il n'y a pas non plus de renvoi au recueil d'articles de MOORE et MYERHOFF (1977) ni au compte rendu critique de GUSFIELD et MICHALOWICZ (1984) qui concernent plus particulièrement l'anthropologie, sans parler non plus du texte classique de GLUCKMAN (1958) qui date, bien sûr, de 1940...

ils [les participants] deviennent par là-même plus sensibles aux valeurs qui les lient entre eux » (SHILS et YOUNG, 1953 : 74). Les rituels politiques de ce genre ont conduit à une « intégration progressive et à une unification symbolique du groupe », ils ont « pour fonction de pousser les gens à exalter ensemble leurs similitudes et leur héritage commun, à minimiser leurs différences et contribuent à les faire penser, ressentir et agir de la même façon » (WARNER, 1962 : 7, 18).

On peut tirer de ces études d'importantes hypothèses pour l'analyse du rôle des rituels dans l'élaboration des identités ethniques en Afrique occidentale. Il n'en reste pas moins vrai que ces analyses néo-durkheimiennes négligent deux aspects de la symbolique rituelle que je considère comme particulièrement importants : ceux de la constructibilité et de la multiréférentialité de la symbolique rituelle. Par constructibilité, j'entends le fait qu'un rituel est un dispositif construit par des acteurs donnés ; c'est un produit dont les producteurs réarrangent et redisposent des éléments préexistants. Trop souvent, le rôle d'intégrateur social des rituels est décrit comme étant un processus quasi naturel sans que l'on se demande quels intérêts sociaux dirigent ce processus. Les rituels ne sont pourtant pas la simple expression symbolique de l'unité (indifférenciée) d'un groupe social. Ils affirment plutôt cette unité, ils postulent la communauté. Leur symbolique représente donc un modèle de société bien précis, incarné par des acteurs sociaux identifiables. Ils proposent une interprétation de la réalité sociale, une « façon de voir » (parmi plusieurs autres possibles) les situations sociales. La symbolique des rituels politiques et autres doit donc être comprise comme étant aussi une ressource politique ; sa manipulation — ou bien, pour employer un terme moins péjoratif, son caractère de constructibilité — appartient au répertoire classique des stratégies politiques. Comme pour les autres types de ressources politiques, tous les acteurs sociaux n'ont pas le même accès aux domaines symboliques ; la possibilité de manipulation des symboles est généralement répartie socialement de façon inégale.

L'analyse des rituels politiques pose alors les questions suivantes (LUKES, 1975 : 302) : qui organise ces rituels et définit leur déroulement ? Quel est le message politique implicite contenu dans la symbolique rituelle ? Quels sont les aspects d'une situation sociale qui sont mis en exergue par la symbolique rituelle, quels sont ceux qui sont négligés ? Qui a intérêt à ce que le message soit clairement perçu ?, etc.

Le fait que les intérêts de groupes sociaux identifiables s'expriment dans la symbolique des rituels politiques ne doit cependant pas nous égarer vers un point de vue purement instrumentaliste[5], comme si les politiciens pouvaient construire une symbolique à volonté. Certes, à tra-

[5] C'est ce que je reproche principalement à ABÉLÈS (1988) et GUICHARD (1990).

vers des rituels, certains acteurs sociaux identifiables tentent toujours d'imposer leur définition de la réalité sociale. Mais symboles et rituels doivent être « plausibles » pour tous les intéressés : ils doivent permettre des interprétations « ouvertes » que les intéressés peuvent mettre en rapport avec leurs diverses expériences vécues, actuelles et historiques. S'ils ne se réfèrent pas à l'expérience actuelle des individus, à ce qui est arrivé dans l'histoire, ils sont peu susceptibles d'être efficaces.

Le sens des symboles est nécessairement vague. Celui à qui ils s'adressent a, du moins, une certaine liberté d'interprétation. Si on essaie, à travers les rituels, d'amener les intéressés à « penser de la même façon, ressentir de la même façon et agir de la même façon » (WARNER, 1962), le simple fait de participer à un rituel n'indique pas encore si la tentative a réussi ou non. De fait, pour les participants à un rituel, la référence à une même symbolique ne veut pas du tout dire que tous associent le même sens à cette symbolique. Il n'est absolument pas évident que tous les participants croient la même chose, de même qu'il n'est pas évident que la participation à un rituel soit dans tous les cas l'expression d'une compassion forte et émotionnelle (comme le laisse entendre ABÉLÈS, 1988). Les symboles et les rituels sont, comme TURNER (1967, 1969, 1974) l'a toujours souligné, « polysémiques », « multiréférentiels », « multivocaux » : différents individus peuvent utiliser le même symbole, participer au même rituel, chacun lui accordant cependant un sens différent. Déterminer le sens donné à un symbole par des acteurs sociaux fera donc l'objet d'études empiriques et ne peut en aucun cas constituer un *a priori* théorique.

D'un autre côté, c'est justement cette absence de clarté dans les symboles qui assure leur efficacité pour la construction d'une communauté. Même si les divers membres de la communauté associent chacun un sens différent au même symbole, au même rituel : à travers l'utilisation de ce même symbole, la réalité de la différence est transformée en un semblant de similitude. Comme le message des rituels tient surtout à leur forme et qu'il reste implicite, il se soustrait donc aussi dans une large mesure à un débat discursif. Dans le rituel, on ne peut pas saisir ce message de manière argumentative. Autrement dit, pour utiliser des concepts connus de HIRSCHMAN (1970), dans le triangle « *exit* », « *voice* », « *loyalty* », il manque l'option « prise de parole » : on ne peut que participer ou ne pas participer aux rituels (« défection »), on ne peut pas discuter de leur forme pendant leur déroulement (« prise de parole »). La participation peut toujours être interprétée ensuite comme une « adhésion ».

Je souhaite développer ces réflexions dans l'étude de cas qui va suivre pour montrer quels sont les symboles employés, quel est leur message politique et de qui il provient.

LE CONTEXTE : LES PEULS AU BÉNIN[6]

En décembre 1987, il s'est produit à Kandi, petit chef-lieu de district dans le nord du Bénin, un événement qui paraissait jusqu'alors invraisemblable : un nombre important de Peuls se sont réunis pour exprimer des revendications sur leur situation politique et sociale, lors d'une manifestation massive, et réclamer à l'État béninois une prise en compte de leurs droits et un partage plus équitable des ressources. Ce qui était surprenant — pour tous les observateurs mais également pour les organisateurs —, c'était l'ampleur de la participation, car les Peuls du Bénin ont la réputation d'être incapables d'actions collectives. On les considère au Bénin comme des individus peu sociaux, des traditionalistes qui auraient appris, au fil des siècles qui ont suivi leur immigration, à s'arranger avec les groupes du Borgou (la région du nord-est du Bénin) toujours hégémoniques, à n'opposer que rarement de résistance aux razzias menées contre leurs troupeaux de bovins et à y échapper en changeant chaque fois d'emplacement. De la même façon, ils auraient aussi appris à ne pas traduire par une action politique leur grande fierté et leur sentiment de supériorité envers tous les non-Peuls (*haaBe*), mais à les enfouir plutôt au fond d'eux. Ils expliquent eux-mêmes cette passivité politique par leur *senteene*, terme que l'on traduit généralement par « honte »[7]. Cette honte constituerait l'essence même de leur « nature » peule — le *laawol fulfulde* — et leur interdirait, disent-ils, d'exprimer des émotions et des états d'âme. « C'est simplement quelque chose que les Peuls ne font pas » : voilà la réponse typique donnée à l'absence de réaction énergique de la part des Peuls devant les tracasseries des non-Peuls, dont ils se plaignent toujours (BOESEN, *à paraître*). Marginalisation et automarginalisation sont les catégories qui pouvaient définir leur position sociale au Bénin. Les Peuls ne participaient pas jusqu'à ces dernières années au jeu politique et beaucoup de Béninois les prennent donc pour des « étrangers », des « nomades » (dans le sens de « bohémiens »), des « migrants », des « sauvages » non civilisés qui se fermeraient au développement, ne seraient pas sédentaires et préféreraient mener leur vie dans la brousse plutôt que dans les villages ou les villes. Les Peuls seraient de toute façon « différents » de tous les autres groupes du Bénin — une conception partagée par les Peuls eux-mêmes. La majorité de la population paysanne tout comme les représentants de l'État moderne sont regroupés par eux sous le terme de *haaBe*, les non-Peuls, les « Noirs ».

[6] Ce chapitre résume les descriptions plus détaillées de BIERSCHENK (1992 a et b, 1993 a et b) et BIERSCHENK et FORSTER (1991). Au sujet des Peuls au Bénin, se référer également à BIERSCHENK et LE MEUR (*à paraître*), GUICHARD (1990), HAAN *et al.* (1990), LOMBARD (1957, 1965).

[7] *Senteene* se traduit également par sens de l'honneur, retenue, vergogne...

C'est un fait en tout cas que les Peuls du nord du Bénin se caractérisent surtout par leur spécialisation économique. L'élevage bovin au Bénin est placé en grande partie entre leurs mains. Parallèlement à cela, presque tous les Peuls pratiquent de nos jours la culture à la houe. L'économie familiale agropastorale qui en résulte ne conduit qu'à une différenciation sociale interne minime, et est caractéristique des modes de vie de la plupart des Peuls du nord du Bénin. Au-delà du mode de production, les Peuls constituent aussi, du fait de leur langue, le *fulfulde*, et d'autres codes culturels — comme l'Islam et l'habillement — un groupe visiblement à part dans la société multiethnique du Borgou. Il n'est cependant pas clair pour tous les gens extérieurs, surtout s'ils ne sont pas natifs du Borgou, que les « fulfuldephones » du Borgou forment en vérité deux sous-groupes : les Peuls au sens strict et les anciens esclaves, esclaves aussi bien des paysans baribas (*Baatombu*) que des Peuls eux-mêmes. Ces deux sortes d'anciens esclaves sont désignées aujourd'hui de manière globale par le terme imprécis de « gando ». Les Gandos ont reproduit partiellement le système de production des Peuls : ils pratiquent aussi l'élevage bovin en association avec la culture à la houe. De nos jours, leur statut traditionnel inférieur reste cependant encore clairement présent à leur esprit (HARDUNG, 1995). L'ensemble des gens parlant le *fulfulde* — désignés à tort par le seul nom de « Peuls » dans les statistiques du Bénin — constitue aujourd'hui à peu près 30 % de la population du Borgou (BREUKERS et DE HON, 1988).

À l'époque précoloniale, les *wasangari*, guerriers baribas à cheval, étaient le groupe dominant; leurs razzias représentaient une menace permanente pour les troupeaux de bovins des Peuls (LOMBARD, 1965). La puissance de ces guerriers s'éteignit à l'époque coloniale. En même temps, les colons français favorisèrent la mise en place d'une chefferie peule, une institution qui réglait surtout les relations des Peuls avec l'administration coloniale et avec les autres groupes ethniques et leurs chefs au Dahomey. Au début du siècle, les Français abolirent l'esclavage. Peuls et Gandos font donc partie des groupes qui ont plutôt bénéficié de la domination coloniale.

Peu de temps après ce qu'on a appelé la « révolution » de 1972, qui a vu un régime de tendance marxiste-léniniste arriver au pouvoir au Bénin, la chefferie, considérée comme « féodale », a été supprimée. Comme les Peuls, plus encore que les autres groupes ethniques, avaient évité jusqu'alors de fréquenter l'école moderne, ils n'ont eu qu'une faible représentation au sein des appareils et des arènes d'un État national moderne qui s'est rapidement étendu. De plus, leur système de production agropastorale a subi des pressions grandissantes. Il y avait deux raisons principales à cela : tout d'abord, la croissance démographique et l'extension des surfaces cultivables par le développement accru de la culture attelée chez les paysans, et ensuite les normes imprécises qui réglementaient l'accès à la terre, imprécision qui, dans la pratique, a fait

le jeu du plus fort. Cette « appropriation » de l'accès à la terre a amené des conflits toujours plus nombreux entre les Peuls et la majorité de la population paysanne, conflits quelquefois sanglants. Sur un arrière-plan social où la vénalité généralisée et le clientélisme politique caractérisent les relations entre l'État et la société civile, les Peuls, peu représentés dans l'appareil d'État, étaient ceux qui avaient souvent le moins de poids dans ces conflits. Pour les mêmes raisons, ils n'avaient que peu de possibilités de défense face aux exigences et à la corruption des représentants locaux de l'État Béninois.

Depuis le début des années quatre-vingt, le modèle étatique de développement béninois a connu une crise qui s'est exprimée par une dette extérieure croissante, l'insolvabilité du système bancaire étatique, des réductions de salaire et des retards de paiement des fonctionnaires et une opposition politique croissante au régime. Cette situation, à laquelle s'ajoutait la pression des grands pays créditeurs et du FMI, a obligé l'État du Bénin à renoncer à son projet d'encadrement étatique de la société et à se désengager de nombreux secteurs de la société. Cette conjoncture historique du « désengagement de l'État de la société » a favorisé le redéploiement d'organisations intermédiaires, de discours ethniques, d'initiatives locales, et la revalorisation de la « culture traditionnelle » — phénomènes qui étaient encore, à la fin des années soixante-dix, condamnés pour cause de « tribalisme »[8].

Se dessinait alors également la possibilité d'une organisation politique des Peuls.

LE CAS : LE « PREMIER SÉMINAIRE LINGUISTIQUE *FULFULDE* »

Le « Premier séminaire linguistique *fulfulde* » s'est déroulé en trois phases durant une semaine, à la fin du mois de décembre 1987, dans une grande salle de Kandi, au nord du Bénin. Pendant deux jours, la session plénière a siégé en présence de la télévision d'État du Bénin et de la radio, ensuite, les participants se sont répartis en groupes de travail (commissions) pour finir par une séance de clôture commune. C'est le rythme typique des séminaires politiques — comme par exemple dans le cadre de la politique de développement. La langue de la session était le *fulfulde*, mais la traduction en français était assurée la plupart du temps, de même que les discours et rapports en français — comme ceux des représentants de l'État béninois — ont été traduits en *fulfulde*.

L'organisation protocolaire de la salle était également inspirée de la symbolique de l'État national moderne qui se voulait « révolution-

[8] Voir au sujet du monde rural africain en pleine effervescence organisationnelle, dans un contexte de crise de l'État, JACOB et LAVIGNE DELVILLE, 1994.

naire ». Elle était semblable à celle de toutes les manifestations qui se sont déroulées au Bénin depuis 1989 pour la « mobilisation de la population » : devant, sur une tribune recouverte de tissus blancs, se trouvaient les membres du secrétariat de la session, tournés face au public, connus comme étant des fonctionnaires peuls, parfois de haut rang. Toute personne sachant lire, écrire et faisant partie de la fonction publique est considérée comme un « intellectuel » au Bénin[9]. De sorte que les Peuls de la tribune furent nommés « *intellectuels peulh* »[10]. La plupart de ces Peuls constituant le secrétariat de la session étaient aussi, en même temps, des membres d'anciennes familles de chefs du nord du Borgou (l'ancien cercle du Moyen Niger colonial qui avait Kandi pour chef-lieu). Le président de la session, Osséni Rouga, était le frère cadet du dernier « chef supérieur peul » de Kandi. Parmi les participants se trouvait également un missionnaire catholique français, qui agit depuis plusieurs années auprès des Peuls et est considéré comme *la* référence pour la transcription du dialecte béninois du *fulfulde* (QUILLET, 1988). Ces personnes et quelques autres se sont organisées depuis le début des années quatre-vingt de manière plus ou moins formelle en « Comité *fulfulde* » (BIERSCHENK, 1989). Ce comité devait se transformer au cours de ce séminaire en une « Sous-commission linguistique *fulfulde* ». Ces sous-commissions linguistiques étaient la seule forme d'organisation « ethnique » que l'État du Bénin tolérait jusqu'en 1989. Les représentants officiels de l'État béninois siégeaient également à la tribune : le préfet de la province, ministres originaires du nord du Bénin, le chef du district de Kandi. Dans la salle, face à eux, se trouvaient, sur de longues rangées de chaises, les autres participants à la manifestation, avec au premier rang, les chefs « traditionnels », reconnaissables à leur turban rouge et blanc. En plus du missionnaire, toute une rangée d'Européens, des ethnologues berlinois, étaient aussi présents, assis sur des bancs en bois au deuxième rang de la tribune lors de la séance d'ouverture ; plus tard, on en voyait aussi dans la salle.

Sur des banderoles blanches accrochées dans la salle, on pouvait lire une série de slogans en *fulfulde*. « *Laawol fulfulde yaha yeeso* »[11] (« La tradition des Peuls va de l'avant ! ») disait l'un d'eux, ou bien : « *Pullo, tinna, tokku laawol fulfulde, gam jiita dimaaku maa* » (littéralement : « *Pullo*[12], force-toi à suivre la tradition des Peuls pour retrouver ton honneur ! »). Pendant les cinq jours de séminaire, ces slogans ont été lan-

[9] Le terme d'*intellectuel* a remplacé la dénomination commune d'*évolué* ou de *lettré* de l'époque coloniale.

[10] Dans la littérature, l'orthographe « peul » (sans le h) s'est imposée en principe et c'est celle qui est utilisée en général dans cet article. Au Bénin, on trouve encore le plus souvent l'ancienne orthographe « peulh » (parfois même « peuhl »). « *Intellectuel peulh* » est donc l'orthographe « émique » correcte.

[11] La transcription des termes *fufulde* est celle utilisée au séminaire.

[12] Forme du singulier de Peuls.

cés de temps à autre par les orateurs et quelques « meneurs », des jeunes gens munis parfois de mégaphones, au cours du dialogue avec le public, comme cela est fréquent lors des manifestations politiques au Bénin. En dehors des slogans affichés, quelques autres ont aussi été criés : « *En kappi ?* » (« Qu'avons-nous obtenu ? ») — « *revolision !* » (« La Révolution »), « *revolision !* » (« La Révolution ! »), ou bien « *yaha yeeso* » (« Va en avant ! »).

Quelques-uns de ces slogans étaient imprimés sur l'affiche officielle du séminaire qui représentait, par ailleurs, un Peul faisant paître ses bêtes, assis à l'ombre d'un arbre, en train de lire une espèce de journal (fig. 1). Le slogan « *laawol fulfulde yaha yeeso* » se trouvait également sur le devant d'un tee-shirt vendu durant le séminaire, qui montrait là aussi un berger peul — reconnaissable à sa chemise à manches courtes qui ne lui arrive qu'aux cuisses, à son chapeau de paille et à un bâton — en train de garder son troupeau de bœufs ; sur le dos du tee-shirt était inscrite l'annonce du séminaire. Le tee-shirt coûtait 500 francs CFA — le prix de cinq repas sur le marché. Les 1 000 exemplaires étaient déjà épuisés au troisième jour ; une bonne partie a été toutefois apparemment donnée gratuitement (Ministère des Enseignements moyen et supérieur, s.d. : état de recettes).

À plusieurs moments stratégiques au cours du séminaire — surtout lors des cérémonies d'ouverture et de clôture en présence chaque fois des représentants de l'État —, les organisateurs ont exposé les buts poursuivis par le séminaire : il s'agit de « connaître *nos* problèmes » et de « réunir les forces », comme l'ont fait les autres « nations » du Bénin. Car les Peuls sont, comme toujours, traités injustement par les *haaBe*, c'est-à-dire par les paysans et par de nombreux représentants de l'État : si les gendarmes voient un Peul, ils savent que « leur repas est arrivé » — une expression qui fait référence à la corruption de la police et d'autres représentants de l'État. En même temps, les Peuls doivent cependant aussi se libérer de « l'obscurantisme » et montrer aux autres qu'ils ne sont pas des « animaux sauvages » mais qu'ils possèdent bel et bien une culture élevée. Il est important que les Peuls évitent le tabac, l'alcool et autres drogues ; même le fait de manger publiquement n'est pas compatible avec l'essence de la « nature » peule (le *laawol fulfulde*). Les intellectuels peuls — donc, en d'autres termes, les organisateurs eux-mêmes — ont un rôle important à jouer dans la défense des Peuls face aux *haaBe*, c'est-à-dire face à l'État et aux autres groupes, mais aussi dans la revalorisation de la culture peule traditionnelle. Ce sont eux — et non pas n'importe quelle personne de l'extérieur — qui doivent assurer l'arbitrage des conflits entre Peuls. Il est également important d'alphabétiser en *fulfulde* ; ce qui doit permettre aux Peuls de connaître leur propre histoire, de garder leurs traditions, de réunir et de transmettre les recettes de médecine vétérinaire, de se défendre contre la police et de s'entendre sur leur avenir...

SEMINAIRE NATIONAL LINGUISTIQUE

FULFULDE

DU 20 AU 27 DÉCEMBRE 1987 A KANDI

SLOGAN

1) Potal men woni semme men.

2) Kawren gaden hakkillo wooto gam jaaren fulfulde yeeso.

3) Mo jannaay bundo nu Pullo, tinna, jannu heba jaha yeeso.

4) Ko teeten hoore men sey durwen, ko jeyten hoore men sey jannen.

5) Pullo, tinna, tokku laawol fulfulde gam jiita dimaaku maa.

6) Laawol fulfulde yaha yeeso.

FIG. 1 — Affiche officielle du séminaire avec quelques slogans repris par les orateurs ; entre autres : « La tradition des Peuls va de l'avant » ou « *Pullo,* force-toi à suivre la tradition des Peuls pour retrouver ton honneur ! ».

La présentation de « l'histoire et de la culture des Peuls » a constitué un point important du programme. Toute la deuxième journée lui a été consacrée, et la télévision béninoise tout comme la radio étaient alors présentes. Le missionnaire français a joué un rôle particulièrement actif lors de la réponse à la question : « D'où venons-nous, nous les Peuls ? ».

À l'aide d'une carte Michelin de l'Afrique occidentale, il a expliqué d'abord aux participants les différentes théories scientifiques sur les migrations historiques des Peuls. Cet exposé fut un des points cruciaux de la manifestation. La salle était pleine à craquer, des masses de jeunes auditeurs s'agglutinaient aux fenêtres. Des applaudissements spontanés ponctuaient régulièrement l'exposé. L'engouement du public n'était visiblement pas dû seulement au contenu de l'exposé, mais aussi à la compétence linguistique exceptionnelle de l'orateur européen qui utilisa constamment des proverbes et des expressions figuratives, montrant ainsi qu'il maîtrisait parfaitement le *fulfulde*. Le missionnaire ne négligea pas de faire allusion aux tracasseries que les ancêtres des personnes présentes avaient subies de la part des chefs guerriers *wasangari* à l'époque précoloniale. La question de l'origine des Peuls béninois a été approfondie plus tard au sein de la « Commission des affaires culturelles », dirigée par le missionnaire, dont l'objectif était de distiller la version historiquement « vraie » parmi les différentes versions des histoires de migrations individuelles que les Peuls se racontent les uns aux autres.

Dans le cadre de la rubrique « culture » du programme se sont également déroulées, l'après-midi et le soir, des « représentations de pratiques culturelles », telles que des scènes de flagellation (*goja*). Celles-ci sont en effet une partie importante des rituels d'initiation des jeunes gens, mais, dans ce contexte, elles étaient présentées pour un public hétérogène de Peuls et de non-Peuls et pour la télévision, accompagnées de la lecture de commentaires écrits expliquant la signification de cette coutume. Seul un Peul qui a accompli cette flagellation est, selon ce qui a été dit, un « véritable Peul ». Une autre condition pour accéder à la véritable nature peule, comme l'ont dit les intellectuels peuls lors de la séance préparatoire, est l'alimentation à base de lait, l'utilisation de la langue peule et l'endogamie ethnique : les hommes peuls ne doivent épouser que des femmes peules et réciproquement.

Le lendemain, il a été question des tracasseries que les Peuls ont à subir de la part de la gendarmerie, de la police, des douanes, des services forestiers, etc. Les participants peuls, qui jusqu'alors s'étaient plutôt cantonnés dans un rôle d'auditeurs et de spectateurs, sont devenus à ce moment-là, pour la première fois, réellement actifs. La liste des plaintes était longue, et les membres du public qui prenaient la parole n'hésitaient pas à entrer dans les détails en donnant le nom des fonctionnaires impliqués et le montant des sommes exigées. À partir des plaintes, la présidence de la séance a dressé une liste de cas à soulever devant les autorités béninoises. Ce thème fut également approfondi au sein de l'une des commissions formées ensuite ; les nombreux conflits avec les paysans à propos de l'exploitation des terres y ont été exprimés de manière très détaillée.

Les sessions des commissions avec la participation des Peuls ont été cependant interrompues dès le lendemain (quatrième jour). Le temps pressait car il fallait rédiger un document final avant l'arrivée, le vendredi, d'importantes personnalités politiques de la capitale, Cotonou, afin de proposer aux représentants de l'État béninois une image cohérente et un catalogue achevé des revendications. Les secrétariats des commissions (composés exclusivement d'intellectuels peuls) ont donc travaillé tard dans la nuit pour reprendre leur travail tôt le vendredi matin. En raison de l'urgence, il était impossible de mener une discussion détaillée du texte à rédiger, même au sein d'un secrétariat de commission comprenant une poignée de personnes. La rédaction finale des rapports de commissions a donc été confiée chaque fois à une ou deux personnes. Les rapports élaborés au sein de chaque commission ont été repris encore une fois, le samedi, par la présidence du séminaire et ont été rassemblés plus tard — avec les textes des discours et d'autres informations — dans un recueil écrit témoignant de la manifestation (Ministère des enseignements moyen et supérieur, s.d.). Le séminaire *fulfulde* s'est terminé par une session de clôture le vendredi après-midi — en présence de Martin Azonhiho, partisan notoire de la ligne dure du régime Kerekou et ministre de l'Agriculture en 1987 — avec des discours et d'autres manifestations culturelles.

Le séminaire n'était cependant pas seulement un événement politique pour les participants ; c'était aussi une grande fête. Pendant une semaine, on a dansé, chanté, mangé. Les participants au séminaire avaient apporté à Kandi, au total, plus de 160 bœufs, un nombre important de moutons et du mil mis à la disposition de la présidence de la manifestation. Le programme mondial de nutrition de la FAO avait également doté le séminaire de produits alimentaires. C'est ainsi que le président, Osséni Rouga, avec l'aide de ses femmes, de ses enfants et d'autres parents proches, a pu ainsi nourrir les quelque 400 participants quotidiens de la manifestation. À l'occasion du séminaire, sa maison a été alimentée en électricité — apparemment gratuitement — par la Société béninoise de l'eau et d'électricité (SBEE).

Toute cette semaine-là, la demeure du président a été le théâtre d'un va-et-vient permanent. Des ministres sont annoncés, les notables de la ville rendent visite. Des griots font leur tournée, chantent leurs titres en l'honneur des organisateurs, en y glissant les slogans politiques du séminaire et obtiennent chacun, comme le veut la coutume, la tête d'un bœuf égorgé. Beaucoup de participants au séminaire passent tous les jours pour une visite de courtoisie, mais peut-être aussi pour voir de plus près les Européens hébergés chez le président — les ethnologues berlinois. Un soir, devant la maison, un groupe joue des rythmes de musique africaine moderne qui, à cette époque là, était à la mode dans les villes du Bénin. Les autres soirs, de petits groupes de Peuls se forment spontanément devant la maison de Rouga, ou en d'autres points de

la ville, pour donner des représentations de musiques et de danses peules (*haraka*) jusqu'aux premières heures du jour, souvent en compétition avec d'autres groupes, ou viennent simplement pour regarder les chanteurs et les musiciens peuls. C'était la manifestation la plus importante, nous a-t-on dit, qui ait jamais regroupé les Peuls du Bénin.

INTERPRÉTATION : LE SÉMINAIRE COMME FUSION DE DEUX REGISTRES SYMBOLIQUES

Ces impressions rapides laissent déjà entrevoir un aspect fondamental du séminaire *fulfulde* : il s'agissait en effet du mélange de formes modernes et de formes traditionnelles de la mobilisation politique, de la fusion d'un rituel traditionnel avec un rituel politique moderne[13]. D'un côté, il y avait des slogans, l'écriture, des résolutions, un rapport final, des motions, des messages télégraphiques, des tee-shirts, des secrétariats, des sous-commissions techniques, une salle de réunion, une tribune, des tables, des chaises, des microphones, des discours préparés, la télévision et la radio, des politiciens de Cotonou, le français, des Européens, l'alimentation électrique de la maison du Président. D'un autre côté, les dons de bœufs et d'autres produits alimentaires garantissant l'alimentation des participants dans la maison du chef, l'organisation du séminaire par les membres des anciennes familles de chefs (même s'il s'agit des plus jeunes et des instruits), les griots qui reprennent les slogans et chantent des titres en l'honneur des chefs présents — parmi eux, le plus important, Osséni Rouga, fils de la famille des *chefs peuls supérieurs* de Kandi, riche en tradition, dont le titre *fulfulde* « *rugga* » est devenu, une fois francisé, le nom de famille Rouga —, le *fulfulde*, les *goja* et les *haraka* presque tous les soirs.

Le séminaire combinait donc des éléments formels traditionnels et modernes. Il était organisé en partie à la manière de la fête redistributive d'un chef « traditionnel »[14]. On avait la prétention d'héberger et de nourrir tous les participants. Comme c'est l'usage dans les relations redistributives, il reste toujours quelque chose pour le chef, au moins quelques bœufs et moutons, sinon l'alimentation électrique de la maison. Les femmes et les enfants constituent l'essentiel de la main-d'œuvre.

[13] Les catégories « moderne » et « traditionnel » ne doivent être comprises qu'en tant que raccourci (au sens de « plus tard » et « plus tôt ») : l'institution de la chefferie peule au Borgou est issue de l'époque coloniale, la symbolique de domination de ces chefs a souvent été empruntée aux autres groupes du Borgou (cf. BIERSCHENK, 1993 a).

[14] Voir la description de la prise de fonction du *chef peul supérieur* de Kandi en 1951 — le frère aîné d'Osséni Rouga — dans BIERSCHENK (1989). La cérémonie était pour sa part clairement calquée sur la prise de fonction des chefs baribas. Voir la description de l'intronisation du *chaka* de Kandi en 1911 dans le Rapport politique du commandant du cercle de Kandi, de novembre 1911 (archives nationales du Bénin. Carton 44).

Le « chef » — en tant que député au Parlement et ainsi membre de la classe politique moderne du Bénin — est aussi capable d'utiliser des relations interethniques pour mobiliser des ressources (et se révèle donc être effectivement par cette capacité un véritable chef) : camions des chefs de districts pour le transport des participants jusqu'à Kandi, voitures de différents services d'État et des grands notables locaux pour le transport local, télévision du ministre de l'Information (originaire de Kandi) pour le reportage national sur l'événement. Lorsqu'il convoque par messages oraux, « messages radio » ou par lettres, tout le monde vient : pas seulement ses propres hommes (*fulBe*) et leurs chefs (*laamiBe*), mais aussi les chefs des « autres » (*haaBe*), des ministres (*mawBe*) de Cotonou, des visiteurs étrangers (*tuubakooBe*).

Les recherches sur les mouvements sociaux s'attachent souvent à un modèle d'évolution stéréotypé où se succèdent trois phases de crise, de renouveau et de routinisation (cf. entre autres ELWERT, 1983). Au cours de la phase de renouveau, on aboutit à un effondrement de l'ordre social traditionnel ; cette phase se caractérise par des relations sociales égalitaires, coopératives, peu ritualisées et dogmatisées. TURNER (1969 : 94 *sqq.*) avait appliqué à cette phase de renouveau (il emprunte le concept de « phase liminaire » ou « phase de transition » à Van Gennep) le terme de « *communitas* », une forme d'anti-structure caractérisée par une confrontation directe, imprévue et totale d'identités humaines[15]. De la même façon, le « charisme » d'un leader est souvent considéré comme inaccessible à une analyse sociologique, en particulier s'il s'agit de mouvements de renouveau ; il s'agirait de la proximité immédiate et acceptée en tant que telle des chefs charismatiques avec le « Sacré »[16].

Le séminaire de Kandi peut être certes analysé comme la phase de renouveau (comme « phase liminaire » au sens de Van Gennep et de Turner) d'un « mouvement social » — ici : un mouvement ethnopolitique. On peut cependant y voir clairement que la phase liminaire des mouvements ethniques peut révéler une structure, et que le charisme provient de sources accessibles à une analyse sociologique : on peut le situer dans un contexte socioculturel et historique précis. Le séminaire était bien autre chose qu'un mouvement « spontané », bien autre chose qu'un « moment [...] à l'intérieur et hors d'une structure séculaire. » (TURNER, 1969 : 96). C'était plutôt une mise en scène très élaborée. Il s'agissait d'une entreprise de médiation imposante au sein de laquelle

[15] Turner établit toutefois par la suite des différences importantes entre les *communitas* « existentielles » (voire « spontanées »), « normatives » et « idéologiques » ; les deux dernières font déjà partie, pour lui, du domaine de la « structure ». Ces différences ont disparu dans la réception des réflexions turneriennes par les sociologues des mouvements sociaux.

[16] Voir entre autres RHODES (1988) qui critique, pour cette même raison, ce terme de charisme comme étant vide de sens et empiriquement inutilisable. Concernant le terme de charisme chez Weber, se référer aussi à DOW (1978).

s'est déroulée une mobilisation politique, à travers l'élaboration de nouveaux symboles et d'autres formes culturelles. Pour ce faire, on a réagencé les répertoires symboliques déjà en place et on les a adaptés au contexte moderne. Le scénario du séminaire avait pour but de faire vivre des idées et des valeurs invisibles et de les « sacraliser » (MOORE et MYERHOFF, 1977) : ceci impliquait que les intellectuels peuls et les bergers aient ensemble plus de points communs qu'ils n'en avaient avec les « autres », les *haaBe*. En même temps, ce rituel célébrait la communion de la « nation » peule avec « l'État béninois multiculturel unifié » : cela sous-entendait que les revendications de l'ethnie et de l'État national moderne, aussi légitimes et importantes les unes que les autres, soient compatibles. Selon les niveaux, on a donc réuni des référents divers ou bien, inversement, on a polarisé des significations.

LES INTELLECTUELS PEULS « MÉDIATEURS » ENTRE LA « NATION » ET « L'ETHNIE » : L'AMBIGUÏTÉ DE LEUR DISCOURS POLITIQUE

Les sujets de ce processus de médiation étaient surtout les intellectuels peuls ; en bons politiques, ils étaient conscients que le succès d'une action politique ne dépend pas seulement de la mise en œuvre d'un programme, mais aussi de sa mise en scène.

La possibilité de jouer sur les formes traditionnelles et modernes de mobilisation politique expliquait largement le succès de leur campagne politique. Elle était, de ce fait, en même temps, cantonnée dans des limites régionales. La mobilisation n'a été un succès que dans la mesure où elle touchait la zone d'influence de la chefferie coloniale, en fait les limites du Borgou — avec un pôle évident dans le nord du Borgou (l'ancien cercle du Moyen Niger). Les Peuls habitant au-delà de cette frontière ont peu participé au séminaire. En même temps, cela a renforcé la revendication des chefs peuls du (nord du) Borgou de représenter l'ensemble des Peuls du Bénin.

Le discours des intellectuels peuls organisateurs était tout aussi équivoque que les formes dans lesquelles s'est déroulée la mobilisation politique pour et durant le séminaire *fulfulde* de Kandi. D'un côté, ils demandaient à l'État Béninois, dans un langage très clair, de prendre en compte les intérêts des Peuls — avec à l'arrière-plan les conflits fonciers et la corruption des fonctionnaires d'État, qui ont en permanence été exprimés par les Peuls eux-mêmes au cours du séminaire et de la préparation des réunions. De l'autre côté, à destination des Peuls, leur discours était, en revanche, moralisateur (invitation à éviter la consommation d'alcool et de drogues, à ne pas manger en public) et intégrateur (invitation à fréquenter l'école et les cours d'alphabétisation). Les slogans qu'ils ont formulés eux-mêmes pour le séminaire rendent bien

compte des deux aspects. Dans les deux cas, il s'agit de l'intégration et de la transformation des Peuls en citoyens. Ce dernier concept ne se réfère donc pas ici à l'égalité de l'individu en tant qu'électeur et devant la loi. Il signifie plutôt la volonté d'organiser politiquement les Peuls de façon à ce qu'ils puissent surtout, en tant que groupe de clientèle autonome, concourir sur un pied d'égalité avec les autres groupes sociopolitiques du Borgou. Les Peuls doivent sortir de leur comportement « autistique » (BOESEN, *à paraître*) pour devenir des « joueurs » dans les arènes politiques du Bénin.

Les membres du comité *fulfulde* faisaient ici une double proposition — à l'adresse des Peuls et à celle de l'État — afin de jouer le rôle de médiateurs et de courtiers. D'une part, ils se présentaient aux Peuls comme des représentants de leurs intérêts (des « patrons » dans le sens politique du terme), plus efficaces et plus sincères que les patrons non-Peuls auxquels, en tant que clients, les Peuls étaient jusque-là plus ou moins livrés, faute d'alternative (les représentants politiques des paysans, la gendarmerie et la police, et les autres représentants de l'État). Pour être crédibles dans ce rôle de médiateurs, il leur fallait exprimer en présence d'un public peul des revendications envers l'État. D'autre part, face à l'État, les intellectuels peuls se présentaient comme le seul groupe capable d'intégrer les Peuls « difficiles ». Pour paraître également plausibles dans ce rôle, les intellectuels devaient faire la preuve qu'ils pouvaient mobiliser les Peuls. La partie moralisatrice de leur discours, qui semblait à première vue s'adresser seulement aux Peuls, avait pour public, sur ce plan, les représentants de l'État béninois.

Discours à deux directions qui visait à chaque fois un public double : d'un côté, les destinataires directs, de l'autre, un public plus large auquel il fallait démontrer de façon crédible que les intellectuels peuls étaient capables de faire passer le message. Ces derniers se sont, du reste, adressés à leurs deux publics avec le même terme : celui de « nation ». Ce terme a souvent été mis en relation dans le même discours, parfois dans la même phrase, entre, d'un côté, l'« État béninois national unifié », et, de l'autre, la « nation *fulBe* »[17]. Selon l'auditoire en présence, les deux parties du discours pouvaient aussi être différemment soulignées : ainsi, devant les représentants de l'État, c'est la partie moralisatrice et intégrative qui a été mise en avant. On essayait par ce biais de s'octroyer à la fois un crédit politique auprès des représentants de l'État et de construire une base à partir de laquelle on pouvait ensuite, dans la deuxième partie du discours, représenter aussi de façon légitime les revendications faites à ce même État. Si les Peuls seuls étaient présents, les exigences face à l'État étaient d'abord exprimées, afin d'obtenir la crédibilité nécessaire pour les appels moraux qui suivaient.

[17] Le terme *fulfulde* que l'on traduit par « nation » est « *lenyol* » qui, au Nord-Bénin, signifie normalement les clans peuls.

En plus des Peuls et de l'État béninois, les membres du comité *fulfulde* avaient cependant aussi un troisième public à l'esprit, constitué par leurs collègues qui s'étaient jusqu'à présent tenus à l'écart du processus de mobilisation et qui, souvent, avaient honte de leurs origines peules — un fait que les « ragots » parmi les organisateurs ont sans cesse souligné. Il s'agissait d'exercer sur eux une pression morale, de leur rappeler leurs obligations, non seulement en tant que cadres de l'État béninois, mais aussi en tant que descendants de grandes familles peules du Borgou, de leur remémorer cette identité ethnique qu'ils désavouaient. Visiblement, quelques-unes des grandes familles de chefs n'avaient pas jugé utile jusqu'alors, pour leurs stratégies politiques et sociales, de recourir au thème ethnique. Néanmoins, les membres de ce groupe — comme l'indiquait le message des organisateurs — devaient également prendre conscience qu'ils n'étaient pas seulement des Béninois, mais aussi des Peuls, et que non seulement la « nation béninoise », mais aussi la « *lenyol fulBe* » avaient besoin d'eux. Il s'agissait de les associer au mouvement naissant en les plaçant à des postes de responsabilité[18].

LA CRÉATION DE TRADITION ET L'IDÉOLOGISATION DE LA « FULANITÉ » *(LAAWOL FULFULDE)*

La manipulation du discours ethnique aboutit en même temps à la transformation idéologique de « l'essence » de la nature peule, du « *laawol fulfulde* », de « l'âme peule ». Les porte-parole du comité *fulfulde* et du séminaire de Kandi n'ont rien entrepris d'autre que de définir, d'une façon officielle et valable pour tous, cette essence de la nature peule, ce substrat de l'identité ethnique. Les décors culturels liés à cette tentative de définition de la « fulanité » (la *goja*, la langue, l'alimentation à base de lait, et donc, indirectement, l'élevage bovin) sont sûrement empruntés à la réalité sociale de la majorité des Peuls du Bénin. Ils sont cependant décontextualisés, codifiés et assemblés, dans le cadre de l'État national moderne du Bénin, sous forme de synthèse nouvelle, dans le but de créer une communauté ethnique. C'est ainsi, par exemple, qu'un élément central de la définition traditionnelle de la fulanité — le sentiment de honte (*senteene*) — est certes constamment affirmé dans les appels moralisateurs des intellectuels peuls, mais il y est cependant

[18] Ceci concernait surtout la famille Djaouga de Nikki, qui, parmi toutes les familles peules béninoises, compte le plus grand nombre d'intellectuels ayant fait une brillante carrière au sein des appareils modernes de l'État. Le préfet Souley Mama Sambo en est un autre exemple. Lors de la préparation du séminaire, ni le préfet ni les Djaouga n'étaient très présents ; ils ont cependant participé par la suite de façon très active au séminaire même et ont exercé diverses fonctions d'importance au sein de la sous-commission linguistique *fulfulde* nouvellement créée. C'était un succès politique pour les intellectuels peuls du nord du Bénin qui dominaient le comité *fulfulde* et parvenaient ainsi à intégrer également les familles peules influentes du sud du Borgou, dans un mouvement dont ils étaient les instigateurs.

considéré comme inopportun dès lors qu'il s'oppose à la transformation des Peuls en citoyens se prévalant de leurs droits politiques.

Les concepts centraux de ce discours ethnicisant — *senteene* et *laawol fulfulde* — doivent donc être abordés en premier lieu dans leur fonction symbolique. Il serait inutile d'essayer de donner une définition exacte de ce que désignent *laawol fulfulde* et *senteene*. Une telle analyse passerait à côté de la fonction symbolique de ces concepts, par définition multiréférentielle et équivoque. Et c'est uniquement dans cette perspective que l'on peut expliquer qu'un concept comme *senteene* soit évoqué dans le Borgou, dans une situation de marginalité sociale des Peuls, pour justifier le fait que les Peuls se tiennent à l'écart de la scène politique, alors que, dans le nord du Nigéria où les Peuls constituent un groupe politiquement dominant, il fait partie des qualités que l'on attend justement d'un dirigeant politique (KIRK-GREENE, 1986).

La fonction des symboles oraux et visuels consiste donc en premier lieu à définir les frontières de la communauté. Ceci est d'autant plus important pour les acteurs sociaux proches de ces limites de la communauté. Chose ironique, ce sont les intellectuels peuls eux-mêmes qui sont tout d'abord concernés. Rares sont ceux parmi eux qui aient pratiqué la flagellation (*goja*). Beaucoup d'entre eux sont mariés — comme les chefs l'ont toujours été — à des femmes non-peules, de sorte que leurs enfants ne parlent pas toujours correctement le *fulfulde*, si tant est qu'ils le parlent. Et s'ils se nourrissent chez eux de *boyri* — traditionnellement, une bouillie de mil avec du lait —, il s'agit alors, si on y regarde de plus près, d'une bouillie de tapioca mélangée à du lait en boîte. Et bien sûr, ces Peuls de la ville ne se rendent jamais sur les pâturages. Les intellectuels peuls ne sont donc pas, si on se réfère à leur propre définition, de « véritables » Peuls. Il en va de même pour le missionnaire français. Son extraordinaire connaissance de la langue fait de lui pourtant légitimement un Peul ; il a donc pris, de ce fait, une place centrale dans l'élaboration du comité *fulfulde* et s'est occupé du financement de départ. Il a aussi un rôle moteur dans la transcription de la langue et dans les programmes d'alphabétisation. Il occupe donc structurellement une position qui n'est guère différente de celle des autres membres du comité *fulfulde* : d'une certaine façon, ils sont tous peuls « par élection ». L'insistance sur les limites du groupe est d'autant plus importante que les fondements matériels d'une identité peule particulière sont minces : « Le tigre », comme le dit Wolé Soyinka, « ne parle pas de sa tigritude ». Le recours fréquent des intellectuels peuls à la « communauté » et à la « solidarité » (l'invitation à résoudre les problèmes « en famille ») poursuit ouvertement le but d'évincer les médiateurs alternatifs (non peuls).

Un problème analogue se pose pour le classement des Gandos (esclaves). Si la langue, la participation à la *goja* et l'alimentation à base

de lait font la fulanité, on ne devrait pas refuser cette nature peule à beaucoup de Gandos (pas à tous)[19]. Toutefois, tous les Peuls partent du principe que les Gandos, même s'ils font en un sens partie du groupe, restent au fond bien « différents ». Dans le discours des intellectuels peuls, la différence est faite entre les Peuls et la catégorie plus large des *fulfuldeeBe* qui inclut les Gandos (« fulfuldephones » ou « locuteurs fulfuldes »). Cette hétérogénéité interne incontestable « des » Peuls — où, en plus des différences entre les intellectuels et les bergers, les Peuls *stricto sensu* et les Gandos, il y a également celles établies entre les Peuls hommes et les Peuls femmes, entre les vieux et les jeunes — a été cependant soigneusement éludée au cours de la préparation et pendant le séminaire. Le but de la manifestation était bien justement, à travers l'utilisation massive du « nous » dans tous les discours, d'élaborer l'image d'un groupe ethnique homogène avec des intérêts identiques[20].

Cette fonction de création d'une communauté, de mise en place d'une frontière, de distanciation vis-à-vis d'un « dehors » et d'homogénéisation de l'intérieur est assurée essentiellement par le caractère multiréférentiel de la symbolique utilisée. Ainsi, le blanc est la couleur du lait, ce qui fait référence au mode de production des Peuls, un mode de production menacé par les « autres », les paysans, l'État, les *haaBe*. Mais le blanc est aussi la couleur de l'islam et, par là même, se dessine une nouvelle démarcation vis-à-vis des paysans qui ne comptaient, jusqu'à peu de temps encore, aucun musulman ; il y a là aussi une référence à un élément qui lie de plus en plus le nord du Bénin face au sud plutôt chrétien. Mais avant tout, le blanc, ce n'est pas le bleu — la couleur des paysans baribas, comme le montrent leurs costumes de fête tissés à la main —, et le blanc, ce n'est pas le rouge — une couleur à laquelle l'État du Bénin accorde sa préférence lors de ses manifestations de masse[21]. Un autre exemple : le terme *fulfulde* ne qualifie pas seulement la langue mais aussi, d'un point de vue « émique », tout un mode de vie et une « tradition » des Peuls. La nécessité de l'alphabétisation en *fulfulde*, si souvent rappelée par les intellectuels peuls, se réfère donc aussi bien aux symboles de modernité, la lecture et l'écriture, qu'à la « tradition » ; c'est la forme adéquate de la modernisation de la tradition, de l'ethnodéveloppement.

[19] Le fait que beaucoup de Gandos remplissent ces critères est contesté par les porte-parole peuls, indéniablement à tort sur le plan empirique : les Gandos parlent le *fulfulde* (même si ce n'est pas avec le raffinement si typique des Peuls), ils exécutent la *goja* (mais visiblement différemment des Peuls), et ceux d'entre eux qui élèvent des bovins se nourrissent aussi régulièrement de lait (BOESEN, *à paraître* ; HARDUNG, 1995).

[20] GLUCKMAN (1963 : 127 *sqq.*) avance la thèse selon laquelle l'accent mis sur l'unité d'un groupe social dans les rituels est d'autant plus fort que ce groupe est marqué par des clivages et des conflits.

[21] Les différentes significations de la couleur blanche ont été discutées pendant les réunions préparatoires du comité *fufulde*.

Les tentatives « de création de tradition » lors du séminaire relèvent d'une fonction analogue de démarcation vis-à-vis de l'extérieur et d'homogénéisation interne. Le travail de la « Commission des affaires culturelles », dirigée par le missionnaire français, a été entrepris dans le but de pouvoir parachever l'écriture d'une histoire de l'origine des Peuls du Bénin bien « arrondie », bien délimitée et faisant autorité. Les Peuls du Bénin, qui, bien souvent, ne connaissent leur propre histoire que depuis leurs grands-parents et dont l'origine ne constitue guère un thème de discussion quotidien, doivent être pourvus d'une histoire lointaine commune, d'un mythe originaire (BIERSCHENK, 1993 a : 222). La communauté des Peuls est projetée dans le passé en donnant une dimension historique à la situation actuelle. Les conférences sur les « coutumes traditionnelles » ont un même effet de codification de pratiques culturelles en partie hétérogènes, un effet de « dédynamisation » renforcé plus encore par la forme écrite[22].

Néanmoins, l'homogénéisation et la codification de l'identité sociale qui ont eu lieu lors du séminaire *fulfulde* n'étaient pas limitées à la seule dialectique de l'État national et de l'ethnie. La découverte de l'identité collective a été facilitée grâce à la médiation et à l'image renvoyée par un deuxième « hors-groupe » (à ne pas confondre avec l'habituel « hors-groupe », les *haaBe*). Il s'agissait des Européens (*tubaakooBe*) présents au séminaire. Dès le début, le mouvement ethnique des Peuls a été soutenu de l'extérieur par la mission catholique. Dans un même ordre d'idée, on notera le fait que l'organisateur principal du séminaire (Osséni Rouga) a été auparavant chargé d'enseignement pendant deux ans à l'Institut d'ethnologie de l'université libre de Berlin, au sein duquel se sont déroulés, à cette époque, d'intenses débats sur les questions de l'ethnicité, où également un groupe important d'étudiants en fin de cycle préparaient une étude de terrain chez les Peuls du Bénin. La présence des ethnologues allemands dans le Borgou en 1987 et 1988, et leur intérêt profond pour l'étude du *fulfulde* (en tant que langue et mode de vie), était un élément de motivation supplémentaire pour beaucoup d'intellectuels peuls, mais sans doute aussi pour certains bergers peuls. Les ethnologues augmentaient sûrement aussi le prestige des organisateurs ; en tout cas, ces derniers attachaient une grande importance à cette présence constante et visible au cours du séminaire. Ainsi, par un procédé d'instrumentalisation réciproque, les ethnologues sont devenus des acteurs importants d'un événement auquel ils s'étaient rendus en tant que simples observateurs.

[22] Il ne me paraît pas absurde de prévoir que les traditions, qui ont été ainsi réunies et qui même ont été en partie créées là pour la première fois, ne resurgissent un jour ou l'autre comme des données « authentiques » dans les études anthropologiques sur la culture peule du Borgou.

Grâce à une organisation brillante du séminaire et à la mobilisation d'un nombre inhabituellement important de Peuls, les intellectuels peuls ont réussi à se positionner comme médiateurs légitimes et « traducteurs » (au sens propre comme au figuré) entre l'État et l'ethnie — entre deux mondes dans lesquels ils ont pour ainsi dire eux-mêmes chacun un pied. Ceci était mis en scène jusque dans leur utilisation spécifique des costumes et de la langue, arrangements de signes à l'aide desquels ils démontraient la multiplicité de leurs rôles et leur appartenance à plusieurs groupements sociaux différents, entre lesquels ils étaient des médiateurs permanents[23]. La tentative d'impliquer les intellectuels peuls qui se tenaient jusqu'alors à l'écart a été également couronnée de succès : ces individus, d'abord sceptiques, n'ont pu se soustraire à la dynamique politique qui résultait du succès du séminaire — ils sont trop politiques pour cela.

Mais les intellectuels peuls ne sont ni les simples porte-parole des Peuls vis-à-vis de l'État béninois ni, réciproquement, ceux de l'État béninois face aux Peuls. Les Peuls eux-mêmes ne sont pas les simples récepteurs d'un message. Contre de telles interprétations réductrices, il faut rappeler les compétences cognitives et la capacité à agir que l'on doit imputer à tous les acteurs sociaux, leur « agencéité » (*agency*), comme cela a été souligné par GIDDENS (1984), en particulier. Dans ce contexte, la distinction établie par GOFFMANN (1959,1974) entre les discours de *frontstage* et de *backstage* semble être utile : il entend par là la possibilité d'échafauder des façades de communauté et de consensus sur l'avant-scène, des façades qui, dans un même temps, sont toujours détruites de façon discursive par des commentaires faits derrière la scène[24]. Nous savons ainsi que quelques Peuls au moins ont certes soutenu la partie du discours au cours de laquelle on évoquait leurs conflits avec les paysans et avec l'État, mais, qu'en revanche, le discours moralisateur sur la consommation d'alcool et de drogues ne semblait pas trop les concerner. Dans une conversation privée, un jeune Peul se moquait par exemple de certains « grands » qui avaient bu également de l'alcool dans le passé et qui, maintenant qu'ils étaient devenus « quelqu'un », jouaient les bons musulmans et voulaient imposer cette attitude aux jeunes gens. Résumer les formes de mobilisation choisies par les intellectuels peuls à une simple « domestication de l'âme peule »[25] reviendrait donc à refuser aux Peuls toute agencéité. Un raccourci de ce type implique une conception hautement contestable de la vraie et de la fausse conscience, de l'authenticité et de la non-authenticité.

[23] Pour une description des codes vestimentaires et oraux utilisés lors du séminaire, se référer à BIERSCHENK (1989).

[24] Voir aussi les notions de *public transcript/hidden transcript* chez SCOTT (1990).

[25] Cette expression a été utilisée par Hans Bosse de l'université de Francfort-sur-le-Main au cours d'une discussion sur une version précédente de cet article.

Justement, la prétention à être des médiateurs légitimes n'est recevable que dans la mesure où une grande partie des réels problèmes des bergers peuls (tracasseries des gendarmes, conflits fonciers, etc.) sont aussi évoqués. Les liens de parenté des intellectuels peuls au sein de cette communauté peule imprégnée par l'économie agropastorale ancrent solidement leurs discours dans une certaine réalité sociale et dans les expériences historiques des Peuls du nord du Bénin. La prise en compte de cette réalité sociale et historique est finalement nécessaire à cette symbolique construite et arrangée en toute plasticité, en vue de créer la communauté. Le rôle du comité *fulfulde* est peut-être comparable en cela à celui d'un émetteur-radio qui reçoit des signaux en provenance de deux directions et en fait un programme rediffusé dans ces deux mêmes directions : différents messages sont captés et amplifiés, ou diminués, de façon sélective selon une matrice propre.

Même si les Peuls ont pris la parole au cours du séminaire, les intellectuels peuls — à la tribune, au sein des commissions et du comité de rédaction du document final (tout ceci étant déjà des rituels en soi, empruntés au répertoire de l'État national moderne) — sont restés un filtre important et ont disposé du réel pouvoir de définition.

Le document final (Ministère des Enseignements moyen et supérieur, s.d.) contient l'interprétation, élaborée au sein des commissions et du comité de rédaction, de tout ce qui a été entendu. Dans le même temps, les intellectuels peuls ont été le véhicule grâce auquel les catégories étatiques et les représentations technocratiques du « développement » ont été introduites dans le document — qui devrait être diffusé par la suite en tant qu'expression de la pensée et de la volonté « des Peuls »[26].

Dans le document final se sont glissés tout aussi trivialement les intérêts professionnels de personnes qui ont collaboré à la rédaction : l'anthropologue européen présent (auteur de cet article) a insisté sur la nécessité de mener des études sociologiques en milieu peul, le vétérinaire-agent a appuyé le fait que les Peuls demandaient un encadrement plus global, et ce n'est peut-être pas un hasard si le missionnaire est membre de la commission au sein de laquelle on a rédigé une définition quasi officielle de « l'âme peule ». Les intellectuels peuls sont donc des médiateurs non seulement dans un sens politique mais aussi dans un sens culturel.

[26] Le texte du document devait être revu après le séminaire avec les instances politiques de l'État béninois et de son parti unique. Je ne sais pas si c'est la raison pour laquelle le document n'a été publié que plusieurs années plus tard.

CONCLUSIONS

J'ai analysé dans cet article la mise en scène d'un séminaire politique organisé, en 1987 au nord du Bénin, par des fonctionnaires peuls (les « intellectuels peuls », comme on les appelle) pour d'autres Peuls. J'ai essayé de montrer que ce séminaire pouvait être interprété comme un « rituel » au sens durkheimien du terme. Le séminaire faisait fusionner deux registres symboliques : celui de la chefferie dite « traditionnelle » et celui de l'État postcolonial (« révolutionnaire »). Il postulait ainsi, sur un plan symbolique, l'intégration de deux sphères du « sacré » : d'un côté, celle de la communauté peule, décrite comme existant depuis les temps anciens sinon métahistoriques, dont ce rituel assurait puissamment l'unité et l'homogénéité ; d'un autre côté, celle d'un État unitaire national moderne béninois, dont l'existence était aussi peu sujette à controverse et qui a été constamment évoqué au cours du séminaire. De même qu'un rituel religieux met en relation les mondes différents des humains et des dieux, le séminaire a établi une relation entre les bergers peuls béninois présents en nombre et ces deux domaines invisibles que sont la communauté peule (internationale) et l'État béninois (MOORE et MYERHOFF, 1977 : 154). Le séminaire était donc un moment important de la construction d'une identité ethnique moderne pour les Peuls au sein de la république actuelle du Bénin.

On ne peut expliquer ce séminaire seulement à travers l'analyse des messages explicites : il faut aussi et surtout s'intéresser à la symbolique utilisée. Le séminaire proposait un discours symbolique sur la position des Peuls du Bénin dans le monde moderne. Cet article s'est surtout intéressé à ce que « disait » le séminaire du point de vue de sa forme. Nous avons vu que « l'interprétation de la situation » proposée aux participants par ce rituel ne s'est pas faite de façon impromptue et à l'insu de ces derniers, comme le laisserait entendre une perspective strictement durkheimienne. Elle a été plutôt le produit d'efforts de mise en scène de la part des intellectuels peuls qui ont préparé le séminaire et dirigé son déroulement. Ces intellectuels peuls étaient issus en grande partie des familles de chefs du nord du Borgou (l'ancien cercle du Moyen Niger colonial), l'organisateur principal appartenait à la famille locale des « chefs peuls supérieurs ». La mise en scène incluait aussi une autre « interprétation de la situation » qui avait trait au rôle de ces intellectuels peuls. Par le biais du séminaire, ces derniers se présentaient comme les médiateurs essentiels entre la communauté peule et l'État béninois, comme les courtiers politiques et culturels qui mettaient en relation ces deux mondes, distincts dans un premier temps.

La perspective de « critique de théâtre », adoptée dans le présent article, permet donc de comprendre que les rituels ne sont pas de simples reflets des rapports sociaux et des points de vue donnés sur la réalité. Ce sont

plutôt les « façons de voir » autorisées de la réalité qui s'expriment à travers ces rituels — des explications qui échappent à la critique discursive. En ce sens, les rituels n'établissent pas seulement de simples relations avec des sphères sacrées qui seraient préexistantes ; ils produisent en fait le caractère « sacré » (c'est-à-dire préexistant et indiscutable) des domaines auxquels ils se réfèrent.

La ritualisation de représentations politiques collectives est donc une forme particulièrement efficace du « contrôle de l'ordre du jour » (*agenda control*). L'exercice du pouvoir, comme on le sait, ne consiste pas seulement au fait qu'un acteur A (ou un groupe d'acteurs correspondants) pousse, au sein d'un conflit ouvert, un acteur B (ou un groupe d'acteurs) à faire ce que ce dernier n'aurait jamais fait autrement (WEBER, 1972 : 28 *sqq.*). Empêcher l'expression publique de pensées et d'intérêts divergents est un moyen beaucoup plus efficace. Le pouvoir est plus effectif lorsqu'il est exercé sous forme de « *non-décisions* », par le « contrôle de l'ordre du jour politique » (*agenda control*), que s'il l'est sous forme de décisions[27]. Comme les conflits d'intérêts sociaux, pour pouvoir s'exprimer et se jouer sur un plan politique, doivent d'abord trouver une « porte d'entrée » qui donne sur une « arène politique », on peut alors qualifier aussi ce mécanisme de l'exercice du pouvoir de « gardiennage » (*gate-keeping*). En ritualisant fortement le déroulement du séminaire, les intellectuels peuls lui ont donné une forme à l'intérieur de laquelle l'expression de pensées divergentes et la critique ouverte n'étaient légitimes que dans une mesure extrêmement limitée. On n'aurait pu exprimer de critiques qu'en restant à l'écart ; ou bien, mieux encore, en organisant une manifestation alternative[28].

Ce n'est que dans ce sens qu'on peut considérer la manifestation comme étant un « piège » — mais pas dans le sens donné par GUICHARD (1990 : 38) affirmant que les participants étaient « pris au piège de leur code pastoral », ni dans le sens proposé par ABÉLÈS (1988 : 393), selon lequel les rituels politiques décrits de la sorte représentent des « *snares for thought* ». Les rituels me semblent être plutôt des « *snares for action* », tandis que les pensées et les sentiments des participants doivent, en l'absence de tout renseignement empirique systématique, être considérés comme ouverts et non « piégés ». Il me paraît même plus plausible, en raison du caractère généralement multivocal des symboles qui ne contiennent jamais qu'une vague proposition d'explication et qui sont,

[27] Concernant un résumé concis des débats sur ce concept de « *non-décision* » développé dans les sciences politiques américaines, se référer à LUKES (1974).

[28] La brillante organisation du séminaire (brillante par le grand nombre de Peuls mobilisés) est donc l'expression du *preemptive power* des organisateurs : la réalisation d'un projet est une source de pouvoir pour la coalition qui l'a menée ; la forme de résistance la plus efficace pour ceux qui ne veulent pas se laisser impliquer dans ce projet consisterait à mener un projet alternatif. Voir, concernant la notion de *preemptive power*, STONE (1988).

en principe, ouverts à des interprétations différentes, de postuler que les participants n'ont *pas tous* les mêmes croyances et les mêmes sentiments.

C'est justement la possibilité que des personnes différentes associent chacune un sens différent à un même symbole qui rend ce dernier particulièrement approprié à la création d'une communauté. L'efficacité des symboles dans la constitution d'une communauté repose surtout sur leur ambiguïté. Les symboles centraux qui ont aidé, au cours du séminaire *fulfulde* de Kandi, à la définition des Peuls en tant que communauté — *laawol fulfulde*, *senteene*, la couleur blanche, etc. — doivent être conçus d'abord dans cette fonction emblématique. Ce sont des « drapeaux », des « centres de ralliement », comme l'entend DURKHEIM (1960 : 329-332), qui indiquent d'abord les limites du groupe. Ils ne présupposent aucun sens fixe : tenter de leur donner un sens valable pour tous, c'est justement là que se situait l'enjeu de la négociation sur l'identité sociale telle qu'elle s'est déroulée au cours du séminaire de Kandi — entre les bergers peuls et les intellectuels peuls, entre les anciens et les jeunes, entre les Peuls libres et les esclaves gandos, entre les musulmans et les chrétiens, entre les chefs et les hommes du peuple, entre les hommes et les femmes, entre les Peuls du sud du Borgou et ceux du nord du Borgou. Le principal message des organisateurs était que tous ces groupes différents formaient une « communauté », unique et homogène sur le plan culturel. En ce qui me concerne, j'ai essayé de montrer que cette culture est le produit d'un « bricolage » permanent, et qu'elle est sans cesse transformée par le politique.

BIBLIOGRAPHIE

ANDERSON (B.), 1983 — *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso, 160 p.

ABÉLÈS (M.), 1988 — Modern political ritual: Ethnography of an inauguration and a pilgrimage by President Mitterrand. *Current Anthropology*, 29 : 391-404.

BARTH (F.), 1969 — *Ethnic groups and boundaries*. London, Bergen.

BELLAH (R. N.), 1968 — « Civil religion in America ». *In* McLoughin (W. G.), Bellah (R. N.), éd. : *Religion in America*, Boston, Houghton Nefflin.

BIERSCHENK (T.), 1989 — « *Vorwärts mit der Tradition der Fulbe !* ». *Die Genese einer ethnisch-politischen Bewegung in der VR Bénin*. Berlin, Das Arabische Buch, Sozialanthropologische Arbeitspapiere, 20.

BIERSCHENK (T.), 1992 a — Raumstruktur und soziale Praxis bei den Fulbe Nordbenins. *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 13 : 17-24.

BIERSCHENK (T.), 1992 b — The etnicisation of Fulani society in the Borgou province of Bénin by the ethnologist. *Cahiers d'études africaines*, 127 (32) : 509-520.

BIERSCHENK (T.), 1993 a — The creation of a tradition: Fulani chiefs in Northern Bénin since the late 19th century. *Paideuma* (Frankfurt), 39 : 217-244.

BIERSCHENK (T.), 1993 b — *Außenabhängigkeit und Intermediarität: Merkmale des Staates in Benin vor 1989*. Berlin, Das Arabische Buch, Sozialanthropologische Arbeitspapiere, 52.

BIERSCHENK (T.), *à paraître — Die Fulbe in Nordbenin. Geschichte, soziale Organisation, Wirtschaftsweise.*

BIERSCHENK (T.), FORSTER (R.), 1991 — Rational herdsmen. Economic strategies of the agropastoral Fulani of Northern Benin. *Applied Geography and Development*, 38 : 110-125.

BIERSCHENK (T.), LE MEUR (P. Y.), éd., *à paraître — Trajectoires peules au Bénin. Six études anthropologiques.*

BLUMLER (J. G.) *et al.*, 1971 — Attitudes to the monarchy: Their structure and development during a ceremonial occasion. *Political Studies*, 19 : 149-171.

BOESEN (E.), *à paraître* — « Identité et démarcation : les pasteurs peuls et leurs voisins paysans ». *In* BIERSCHENK (T.), LE MEUR (P. Y.), éd.

BREUKERS (G.), DE HON (M.), 1988 — *Monographie régionale de la Province du Borgou.* Document de travail du Programme de coopération universitaire au développement, université nationale du Bénin à Cotonou-université d'Amsterdam-université de Wageningen.

COHEN (A. P.), 1985 — *The symbolic construction of community*. London.

DOW (T. E.), 1978 — An analysis of Weber's work on charisma. *British Journal of Sociology*, 29 : 83-93.

DURKHEIM (E.), 1960 — *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, PUF (1re édition 1915).

EDELMAN (M.), 1964 — *The symbolic uses of politics*. Urbana, Ill.

EDELMAN (M.), 1971 — *Politics as symbolic action*. Chicago, Markham Publishing co.

ELWERT (G.), 1983 — « Aufbruch und Krise — Überlegungen zur Dynamik sozialer Bewegungen (mit Beispielen bäuerlicher Bewegungen in Süd-Benin) ». *In* Hanisch (R.), éd. : *Soziale Bewegungen in Entwicklungsländer*, Frankfurt, Campus : 75-94.

ELWERT (G.), 1989 — Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41 : 417-439.

GIDDENS (A.), 1984 — *The constitution of society*. Cambridge, Polity Press.

GLUCKMAN (M.), 1958 — *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester, Manchester University Press, Rhodes-Livingstone-Papers, 28 (1re édition 1940).

GLUCKMAN (M.), 1963 — « Rituals of Rebellion ». *In* Gluckman (M.), éd. : *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Glencoe.

GOFFMAN (E.), 1959 — *The presentation of self in every day life*. Garden City, NJ, Doubleday.

GOFFMAN (E.), 1974 — *Frame analysis*. New York, Harper.

GUICHARD (M.), 1990 — « L'ethnicisation » de la société peule du Borgou (Bénin). *Cahiers d'études africaines*, 117 : 17-44.

GUSFIELS (J. R.), MICHALOWICZ (J.), 1984 — Secular symbolism: Studies of ritual, ceremony and the symbolic order in modern life. *Annual Review of Sociology*, 10 : 417-435.

HAAN (L. de), VAN DRIEL (A.), KRUITHOF (R.), 1990 — From symbiosis to polarization? Peasants and pastoralists in Northern Bénin. *The Indian Geographical Journal*, 65 : 51-65.

HARDUNG (C.), *à paraître* — « Ni vraiment *Fulbe*, ni vraiment *Baatombu*. Le conflit identitaire des *gannukeebe* ». *In* BIERSCHENK (T.), LE MEUR (P. Y.), éd.

HIRSCHMAN (A. O.), 1970 — *Exit, voice and loyalty: Responses to decline in firms, organization and states*. Cambridge.

JACOB (J. P.), LAVIGNE-DELVILLE (P.), 1994 — *Les associations paysannes en Afrique*. Paris, Karthala-IUED-Apad.

KIRK-GREENE (A. M. H.), 1986 — « *Maudu laawo pulaaku*: Survival and symbiosis ». *In* Adamu (M.), Kirk-Greene (A. M. H.), éd. : *Pastoralists of the West African Savanna*. Manchester, Manchester university press : 40-54.

LOMBARD (J.), 1957 — Quelques notes sur les Peuhls du Dahomey. *Notes Africaines*, 73 : 4-7.

LOMBARD (J.), 1965 — *Structures de type « féodal » en Afrique Noire. Études des dynamismes internes et des relations sociales chez les Bariba du Dahomey*. Paris, Mouton-EPHE.

LUKES (S.), 1974 — *Power. A radical view*. London, Macmillian.

LUKES (S.), 1975 — Political ritual and social integration. *Sociology*, 9 : 289-307.

Ministère des Enseignements moyen et supérieur, s. d. — *Séminaire constitutif de la sous-commission nationale de linguistique* (fulfulde) - Laawol Fulfulde. Kandi, 20 au 27 décembre 1987, Bénin.

MITCHELL (J. C.), 1972 — Case and situation analysis. *Sociological Review*, 31 : 187-211.

MOORE (S.), MYERHOFF (B.), 1977 — *Secular Ritual*. New York.

QUILLET (P.), 1988 — Témoin chez les *Fulbe*. *Spiritus*, 29 : 227-237.

RHODES (A. R.), 1988 — Charisma and objectivity. *Archives européennes de sociologie*, 29 : 12-30.

SCOTT (J.), 1990 — *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven, Conn., Yale University Press.

SHILS (E.), YOUNG (M.), 1953 — The meaning of the coronation. *Sociological Review*, 1 : 63-81.

STONE (C.), 1988 — Preemptive power. *American Journal of Political Science*, 32 : 82-104.

TURNER (V. W.), 1967 — *The forest of symbols: Aspects of Mdembu ritual*, Ithaca, NY.

TURNER (V. W.), 1969 — *The ritual process. Structure and antistructure*. London, Routledge and Keagan Paul.

TURNER (V. W.), 1974 — *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca, NY, Cromwell University Press.

VERBA (S.), 1965 — « The Kennedy assassination and the nature of political commitment ». *In* Greenberg (B. S.), Parkers (E. B.), éd. : *The Kennedy assassination and the American public: Social communication in crisis*. Standford, Standford University Press.

WARNER (W. L.), 1959 — *The living and the dead: A study of the symbolic life of Americans*. New Haven, Conn, Yale University Press.

WARNER (W. L.), 1962 — *American life: Dreams and reality*. Chicago, University of Chicago Press.

WEBER (M.), 1972 — *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen, Mohr (1re édition 1921).