



autrepart

# Empreintes du passé

CRISTOM

l'aube

**autrepart**

# **Empreintes du passé**

**Coordonnateurs :  
Edmond Bernus,  
Jean Polet,  
Gérard Quéchon**

**Cahiers des sciences humaines  
Nouvelle série numéro 4**

Déjà parus :

*Les Arts de la rue dans les sociétés du Sud*, Michel Agier et Alain Ricard

*Familles du Sud*, Arlette Gautier et Marc Pilon

*Variations*

Couverture : Antoinette Sturbelle

Photo : A. Sturbelle

Éditions de l'Aube, ORSTOM, 1997

ISBN 2-87678-386-X

ISSN 1278-3986

## Sommaire

<b>Edmond Bernus, Jean Polet, Gérard Quéchon : Introduction</b> .....	5
<b>Joël Bonnemaïson : Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du sud et du centre de Vanuatu (Mélanésie)</b> .....	11
<b>Gérard Quéchon : Art rupestre à Termit et Dibella (Niger)</b> .....	45
<b>Jean-Yves Marchal : Vestiges d'occupation ancienne au Yatenga (Haute-Volta) : une reconnaissance du pays Kibga</b> .....	67
<b>Georges Dupré, Dominique Guillaud : Archéologie et tradition orale : contribution à l'histoire des espaces du pays d'Aribinda, province de Soum, Burkina Faso, de 1875 à 1983</b> .....	107
<b>Bertrand-F. Gérard : Paroles d'écriture : entre traces et mémoire</b> .....	151
<b>Philippe Couty : En guise de conclusion.</b>	
<b>Le temps, l'histoire et le planificateur</b> .....	157
<b>Notes de lecture</b> .....	165
<b>Résumés</b> .....	185



## Introduction

Edmond Bernus \*, Jean Polet \*\*, Gérard Quéchon \*\*\*

Ce numéro spécial rassemble des articles publiés entre 1978 et 1986 dans les *Cahiers de l'ORSTOM (série sciences humaines)* <sup>1</sup>. Ils sont l'œuvre de chercheurs de différentes disciplines : archéologie, géographie, ethnologie, économie. Le fil d'Ariane qui relie ces différents textes est que chaque auteur, confronté à un terrain nouveau, ne s'est pas contenté de la description classique d'un paysage, d'un terroir ou de la simple analyse d'une image de gravures rupestres, mais a tenté de retrouver des traces de populations disparues ou parties ailleurs. La lecture du passé s'inscrit ici sur la longue durée et s'appuie sur des témoins de nature diverse : gravures (Quéchon, Dupré et Guillot), tertres révélant des poteries, meules dormantes, citernes, constructions anciennes, « parcs » fossiles d'arbres remarquables (*Faidherbia albida*) (Dupré et Guillon, Marchal), ou pierres errantes qui se fixent, deviennent des lieux sacrés, et déterminent des espaces magiques (Bonnemaison). Ces « empreintes du passé » vont souvent rejoindre les données de la tradition orale <sup>2</sup>.

Cette lecture du paysage à travers les traces successives de civilisations a été magistralement évoquée par P. Gourou, comme une des tâches de la géographie. « Bien des aspects humains du paysage peuvent dépendre non de la civilisation régnante, mais d'une ou de plusieurs civilisations passées. Il faut reconnaître les enclaves enkystées de techniques défuntes : un service à rendre à la collectivité que de distinguer les tissus vivants des fossiles qu'ils enchâssent <sup>3</sup>. » « Bien des paysages humains, dit-il encore, sont palimpsestes où transparaissent les effets des techniques oubliées. Les fossiles de civilisations défuntes peuvent être sans effet sur l'actuelle physiologie des paysages ; mais ils peuvent au contraire l'entraver. Il est bon de déceler les restes fossilisés de civilisations passées <sup>4</sup>. »

\* Géographe à l'ORSTOM.

\*\* Professeur à l'université Paris-I-Sorbonne.

\*\*\* Archéologue à l'ORSTOM.

1 Ces articles sont bien entendu réédités dans leur forme originale avec quelques aménagements de forme liés aux contraintes de l'édition et la suppression de passages trop circonscrits. Si certains ont été extraits de numéros à thème, aucun d'entre eux n'est issu d'un même fascicule.

2 Le choix des textes retenus est directement fonction de leur proximité au thème. Il n'en reste pas moins arbitraire et, pour n'en donner qu'un exemple, l'article de Ch. Seignobos [1980], « Des fortifications végétales dans la zone soudano-sahélienne (Tchad et Nord-Cameroun) » (XVII, 3-4 : 191-222), s'inscrivait dans le droit fil du sujet. Les publications suivantes de cet auteur ont d'ailleurs confirmé son intérêt passionné pour l'interrogation du passé à partir du paysage.

3 Gourou Pierre [1973], *Pour une géographie humaine*, Paris, Flammarion, nouvelle bibliothèque scientifique dirigée par Fernand Braudel, 388 p. : 12.

4 *Ibidem*, p. 31.

Si les travaux exposés dans les articles ici rassemblés ont pu reconstituer la trame de paysages issus d'une longue histoire, c'est parce que leurs auteurs ont eu la possibilité de mener des enquêtes répétées au cours de longs séjours sur le terrain. Cette disponibilité, qui permet de s'investir en profondeur, de creuser et de remettre à chaque retour du terrain des conclusions provisoires, a été le fait d'un modèle de recherche que l'ORSTOM a alors favorisé, grâce au recrutement de jeunes chercheurs vivant longuement sur place si leurs recherches le nécessitaient et disposant de moyens suffisants. C'est ainsi qu'une recherche où chacun ne pouvait s'enfermer dans sa propre discipline, mais prenait appui et conseil de collègues de formations différentes, au regard autre, a permis d'élargir l'horizon de chacun et d'induire des résultats tels qu'ils ont abouti à des thèses ou à des ouvrages de référence.

La continuité des programmes a permis, par exemple, de décrypter des paysages superposés, des lieux qui révèlent l'identité culturelle de sociétés insulaires, la signification de gravures inscrites dans la roche. À travers ces approches ont été révélés des systèmes d'organisation ou de pensée qui auraient sans doute échappé à des études rapides et superficielles. On ne peut comprendre des paysages ou des gravures en ne portant attention qu'à un village ou qu'à une scène : c'est une vision d'ensemble qui révèle des empreintes du passé et un système organisé. Ainsi, en étudiant l'art religieux de la préhistoire, A. Leroi-Gourhan montre comment « les documents apportent uniquement la preuve de la constitution d'un cadre. Ce cadre était extraordinairement respecté, quoi qu'on ait pu dire ; sauf de très rares exceptions, les images tardives n'ont pas surchargé les précédentes, elles étaient faites dans les surfaces disponibles et la plupart des superpositions sont contemporaines et voulues. Lorsque les Magdaléniens ont découvert l'ensemble de style III de la grotte d'Ebbou, dans l'Ardèche, ils n'ont pas griffonné des bisons sur les aurochs, ils les ont glissés dans des espaces libres <sup>5</sup>. »

Dès 1966, dans une communication, A. Leroi-Gourhan livre ses réflexions sur l'art paléolithique. Il montre qu'« un art n'est séparable ni de son évolution, ni de ce qu'il traduit symboliquement. Il est constitué d'un fonds d'images applicables à des contenus idéologiques variables dans le temps et dans l'espace, mais sa cohérence répond à celle des images qui entretiennent son existence ; ainsi en est-il de l'art grec ou de l'art chrétien, chacun cohérent à partir d'un fonds propre de symboles figuratifs. Il ne semble pas y avoir de raisons majeures pour rejeter le postulat selon lequel l'art paléolithique se trouverait dans la même situation <sup>6</sup>. »

Les empreintes du passé, décrites et analysées dans ces textes, permettent de comprendre par une approche globale l'évolution des sociétés, leur inscription dans le temps long. Elles permettent d'avoir une lecture des paysages qui restitue une cohérence, un système ordonné qui n'apparaît pas toujours dans une première approche. Sans s'être concertés, des chercheurs de l'ORSTOM de disciplines variées ont convergé vers ce même but, parfois par des voies différentes. À l'intérieur même d'un organisme inscrivant si clairement sa vocation dans son

5 Leroi-Gourhan André [1964], *Les Religions de la préhistoire*, Paris, PUF, 156 p. : 143.

6 Leroi-Gourhan André [1966], « Réflexions de méthode sur l'art paléolithique », *Bulletin de la Société pré-historique de France*, t. 63 (1) : 35-49.

titre : « recherche sur le développement en coopération », on a souvent laissé entendre ces dernières années que le questionnement sur l'inscription dans la durée des sociétés humaines répondait mal au but affiché et n'entretenait qu'un rapport lointain avec les priorités des pays en développement. Les chercheurs ont prouvé dans le passé, et ce numéro en porte témoignage, qu'il n'était pas de vraie connaissance des sociétés actuelles sans interrogation sur le temps, y compris le temps long. Cette affirmation, en dépit des discours ambiants et des humeurs des décideurs, n'a rien perdu de sa pertinence.



## À propos de l'article de Joël Bonnemaïson<sup>1</sup>

Joël Bonnemaïson avait accepté de rédiger un texte sur cet article ancien pour faire connaître la place qu'il lui donnait dans l'ensemble d'une œuvre aujourd'hui presque achevée. Avec sa gentillesse souriante, il avait donné son accord au cours d'une conversation téléphonique et par une lettre qui confirmait son engagement que sa brutale disparition ne lui a pas permis de tenir<sup>2</sup>.

Il est impossible à un chercheur étranger aux civilisations mélanésiennes de commenter ce texte sur le fond. Je puis dire cependant que tous les travaux de Joël plongeaient l'africaniste que j'étais dans la stupéfaction et l'émerveillement : il nous introduisait dans un univers qui ne correspondait à rien de ce que nous connaissions. Il nous faisait sentir qu'il avait réussi à dépasser une description plate et banale du territoire selon un modèle occidental où nous nous serions reconnus : il nous faisait comprendre que le territoire pouvait s'inscrire dans la vie d'une communauté au point de constituer à la fois un « espace social » et un « espace culturel ». « Le territoire fait appel à tout ce qui dans l'homme se dérobe au discours scientifique et frôle l'irrationnel [...]. Le territoire naît aussi de points et marques sur le sol ; autour de lui, s'ordonne le milieu de vie et s'enracine le groupe social, tandis qu'à sa périphérie et de façon variable, le territoire s'atténue progressivement en espaces secondaires aux contours plus ou moins nets » [Bonnemaïson, 1981 : 255 et 261]. L'identité culturelle de ces Mélanésien du Vanuatu s'ancrait dans des lieux, mais aussi dans une mobilité ; le concept de la pirogue permettait de concilier ces deux exigences : « Il organisait la mobilité tout en préservant l'enracinement, il ouvrait sur le voyage tout en conservant les sécurités du territoire. » Cette étonnante analyse ne concernait pas un passé en voie de disparition, une étude de mythes comme ceux qui concernent Sumer ou l'Égypte ancienne. « Le destin de cette identité, dit-il, se joue dans une certaine mesure à travers les problèmes de mobilité et des migrations urbaines. »

Par bonheur, Joël Bonnemaïson a pu rédiger, en plus de nombreux articles, un ouvrage où l'essentiel de ses découvertes est consigné : le premier tome, *Gens de pirogue et Gens de la terre*, a été publié par l'ORSTOM en 1996. Cette superbe publication reprend la thèse publiée en 1986, en la remaniant pour la rendre accessible à des non-spécialistes, sans perdre la richesse du premier texte. Un

---

1 Paru dans *Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines*, XXI (1), 1983 : 151-170.

2 Cf. le texte de Jacques Champaud sur Joël Bonnemaïson et ses travaux p. 37.

ouvrage, *La Dernière Île*, avait déjà permis de faire connaissance avec ces civilisations mélanésiennes du Vanuatu, dans un ouvrage destiné au grand public qui montrait les capacités de Joël Bonnemaïson de jouer sur des registres différents sans concessions à la facilité. Dans le présent article de 1985, il montrait déjà comment les empreintes du passé étaient partout présentes dans ces îles et comment elles contribuaient à donner un sens à une histoire qui pouvait s'inscrire dans de nouveaux voyages. « Je pense personnellement que l'identité mélanésienne restera vivante pour autant que les formes de mobilité resteront à dominance circulaire. » Dans le cas contraire, « la Coutume alors ne sera plus un vécu et un territoire, mais elle sera un discours capté par les élites urbaines et politiques » [Bonnemaïson, 1985 : 169]. Joël Bonnemaïson, dans sa conclusion, montrait admirablement comment les empreintes du passé sont le révélateur de l'identité culturelle mélanésienne, de sa pérennité ou de sa disparition.

Edmond Bernus

## **Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du sud et du centre de Vanuatu (Mélanésie)**

*Joël Bonnemaïson \**

L'arbre, symbole d'enracinement et de stabilité, peut-il se concilier avec la pirogue, symbole du voyage et de libre errance ? La civilisation mélanésienne se sert de cette double métaphore et de cette apparente contradiction pour définir son identité. L'homme, dit-on dans l'île de Tanna, est un arbre, un territoire, qui doit faire souche et rester rivé à ses lieux, le groupe local est une pirogue qui, au contraire, suit des routes et explore le vaste monde.

Pour la société traditionnelle, les deux termes de la métaphore n'impliquent pas d'antinomie. Si la mobilité était dans le passé territorialement contrôlée et socialement sélective, elle pouvait être dans certains cas de grande ampleur [Bonnemaïson, 1978, 1979]. Mais la mobilité d'aujourd'hui a changé de nature : l'ampleur des migrations vers les métropoles urbaines, intérieures ou extérieures au monde océanien, est ressentie par beaucoup comme une menace pesant sur l'identité des peuples mélanésiens et polynésiens.

Un tel jugement nécessite de comprendre ce que représente l'identité culturelle dans la société mélanésienne. C'est l'objet de ce texte <sup>1</sup> qui s'appuie sur une recherche de plusieurs années réalisée sur le terrain ; mes recherches ont surtout porté sur les structures culturelles et sur les aspects fonciers et territoriaux dans les sociétés restées proches du monde de la « coutume » dans les îles de Tongoa, Tanna et du centre Pentecôte. L'étude de la relation des hommes aux lieux et à la terre était au cœur de cette recherche : les circonstances m'ont conduit progressivement à élargir mon domaine. Je suis alors passé d'une approche de géographie classique à une approche de géographie culturelle et à ce qu'on pourrait appeler une « anthropologie de l'espace », ce qui à mon sens reste toujours une démarche de géographe.

### **L'identité par les lieux**

L'identité culturelle est en Mélanésie une « identité géographique » qui découle de la mémoire et des valeurs attachées aux lieux. L'appartenance à un

---

\* Géographe à l'ORSTOM.

<sup>1</sup> Ce texte est en partie tiré d'une communication au congrès des sciences du Pacifique (février 1983), dans le cadre du symposium organisé par M. Chapman (Population Institute, University of Hawaii) sur le thème *Mobilité, Identité et Politique en Océanie*. La communication en anglais est parue sous le titre « The Tree and the Canoe » dans la revue *Pacific Viewpoint*, publiée par l'université du Victoria (Wellington, Nouvelle-Zélande).

clan, à un groupe social, l'identité individuelle ou collective, sont héritées au travers d'un réseau de lieux dont la *somme* constitue un territoire. Chaque groupe local est ainsi une sorte de « société géographique » [Raison, 1976 ; Jackson, 1982] qui se définit par son espace ou encore une « société territoriale » qui tire son identité non pas seulement de l'appropriation d'un territoire commun, mais de son identification avec celui-ci [Bonnemaïson, 1981].

Pour la pensée traditionnelle, l'identité n'est que la face vivante et existentielle des lieux où les ancêtres ont vécu. Ce trait fondamental se retrouve partout en Mélanésie [Lane, 1971 ; Rodman, 1981]. Dans cette essentielle relation entre l'homme et les lieux se forge le sentiment d'identité : le lien est tel qu'un homme ne peut s'éloigner longtemps du territoire où ses ancêtres sont apparus pour la première fois ; il aliénerait alors son identité. Cette doctrine de l'attachement aux lieux de « prime apparition » des ancêtres qui se retrouve en Mélanésie [Malinowski, 1974] comme dans l'Australie aborigène [Eliade, 1972] est en même temps le fondement du contrôle politique de l'espace. Il en résulte à la fois l'affirmation de valeurs d'enracinement et une certaine idéologie du territoire.

Dans un tel contexte social et politique, la mobilité ne peut plus dès lors être conçue comme un simple déplacement : elle est un « voyage » au sens culturel du terme, c'est-à-dire une expérience chargée de sens et de rite qui s'accomplit au cours d'un mouvement de sortie codifié hors du territoire et se conclut par une rencontre avec des alliés. Le voyage aux temps traditionnels était soigneusement contrôlé par le groupe. Les départs en pirogue pour les autres îles supposaient toute une organisation sociale, une longue préparation matérielle, l'acquisition des techniques de navigation et de rituels particuliers. Tout semble indiquer que dans de nombreuses sociétés insulaires mélanésiennes, de tels voyages n'étaient pas fréquents, mais qu'il était nécessaire de les réaliser de temps à autre.

Ce qui est premier dans la définition de l'identité mélanésienne, ce n'est pas en effet la mobilité ou le voyage, mais l'enracinement. Le premier réflexe des Mélanésiens qui, après une longue errance en mer, abordèrent ces îles jusque-là inhabitées, fut de s'investir culturellement et physiquement dans les terres émergées qu'ils découvraient. Cette recherche de l'enracinement, la tradition orale des îles du sud et du centre de Vanuatu, la raconte à travers le langage codé et poétique des mythes d'origine.

À Ipaï, sur la côte ouest de l'île de Tanna, l'apparition du monde est racontée dans une série de cycles mythiques fondamentaux. L'esprit *wuhngën* créa d'abord la terre (*tan*), sorte de matrice molle et inerte, sur laquelle il envoya ensuite les pierres (*kapiel*), dont la substance dure mit en forme le monde et créa le paysage.

Les pierres arrivèrent par flottaison. Lorsqu'elles investirent l'île, elles étaient douées de la parole et porteuses de pouvoir magique qui les rendit maîtres des éléments naturels. À l'origine, ces pierres étaient mobiles ; elles se lancèrent dans une espèce de ronde fantastique qui se déroula sans interruption autour de l'île et selon des itinéraires précis. Les grandes routes mélanésiennes de Tanna ont ainsi une origine mythique. Elles font le tour de l'île à des altitudes différentes en trois niveaux d'étagement. On les appelle *nikokaplalao*, ce qui signifie « faire le tour de la pirogue ».

L'espace était alors ouvert ; il n'y avait ni frontières, ni lieux, ni territoires. La première société fut celle d'une horde errante et querelleuse, mais qui avait le goût

des grandes choses. Chaque pierre cherchait en effet à se réaliser au maximum en éprouvant sa puissance magique et en « créant le monde », mais inversement aucune n'acceptait que par sa puissance l'une d'entre elles ne s'élevât au-dessus des autres. Il en résulta une compétition incessante et des guerres sans fin qui se déroulèrent le long des routes.

Lorsque les pierres errantes sentirent que leur travail était achevé, elles commencèrent à se fixer une à une, au début pour des circonstances fortuites. À Ipaï, on raconte que la première pierre errante à devenir immobile le fut à cause de la fatigue, une seconde suivit à cause d'une plaie à la jambe, une autre par suite d'une crampe musculaire, une autre parce que sa tête était couverte de poux et qu'elle ressentait le besoin de s'arrêter pour se les enlever, etc. Puis, un mouvement d'entraînement général les regroupa en grappes le long des routes traditionnelles où elles formèrent des *nahwito*, c'est-à-dire des « compagnies ». Les pierres immobiles devinrent alors les lieux des espaces magiques (*tabu ples* en bichelamar) plus ou moins puissants selon la force magique contenue à l'origine dans les pierres. Ces pouvoirs magiques sont extrêmement divers et spécialisés : ils vont de la maîtrise des phénomènes climatiques à celle de la croissance de certaines plantes et de façon plus générale au pouvoir de surgissement et de guérison des maladies. Certains *kapiel* sont également le siège de pouvoirs politiques ou psychologiques, comme les pierres de l'intelligence, du courage, de l'adresse, de la promesse tenue, de la réussite dans les actions entreprises. Il existe aussi des pierres d'amour et des pierres de guerre.

La nuit, l'esprit magique des pierres sort des lieux sacrés et erre dans l'île, souvent en prenant une forme humaine, ce qui crée le monde inquiétant des *yarimus* (*devel* en bichelamar). Les premiers hommes ne surgirent que plus tard de certaines des pierres du bord de mer. Leur forme était au début indistincte et leur être mi-magique, mi-humain ne se distinguait guère de l'univers des pierres ou des esprits dont ils étaient issus. Ils n'avaient surtout ni femmes, ni véritables nourritures, se contentant de manger des racines de fougère crues et ils vivaient isolés.

L'espace lui-même était hostile ; les hommes erraient sans abri ni protection contre le soleil, les pluies et le froid de la nuit. Le développement de la végétation, d'abord sous forme de lichens, puis la naissance de véritables arbres leur offrirent une première protection. Au pied des banians et sous leur ombrage, les hommes creusèrent leurs premières places de danse (*yimawayim*) et construisirent leurs maisons. Ils peuplèrent ensuite progressivement l'île entière en suivant la progression des banians et en dispersant leur habitat au hasard de l'emplacement des grands arbres.

Le processus d'humanisation atteignit son stade décisif, lorsque de nouvelles pirogues apparurent, apportant enfin les premières femmes et avec elles la source de la magie des nourritures cuites (*hot kakai* en bichelamar). Ces pierres de nourritures ou *naotupunus* apportèrent en outre le feu, symbole de l'humanité. Si l'identité de l'homme est liée au monde des pierres des magies cosmologiques, celle des femmes est donc liée au monde des jardins et à la nourriture ; leurs pierres d'identité sont des pierres de magie nourricière. Avec elles, les êtres humains prirent leur aspect définitif, ils quittèrent le monde de la nature pour entrer dans celui de la culture. La société locale établit alors à travers ces actes fondateurs de culture

que sont l'échange des femmes et l'échange de la nourriture cuite ses premiers fondements et ses premiers rites.

Des cycles mythiques ultérieurs expliquent la poursuite de la création culturelle, notamment la sophistication des échanges rituels, l'apparition de nouveaux pouvoirs politiques et enfin plus tard la création territoriale.

Un monstre, mangeur de chair humaine, nommé *semo-semo*, dévasta en effet Tanna et seule une femme survécut. Avec les deux fils jumeaux qu'elle conçut d'une liane marine, elle organisa alors le meurtre de *semo-semo*. Après un long combat, celui-ci fut tué et son cadavre dépecé fut dispersé dans l'île. Les hommes mangés réapparurent alors sur les lieux mêmes où les morceaux du cadavre avaient été jetés ; chacun d'entre eux reçut à cette occasion un « nom » et un « territoire ». L'origine des grandes « nations » de Tanna dérive ainsi de cette mise à mort initiale : l'identité de chaque grand groupe traditionnel résulte de la symbiose originelle établie par le mythe entre le nom, le lieu et l'un des morceaux du cadavre de la victime. Le mythe de *semo-semo* illustre dans une certaine mesure les idées de Girard [1972] : la société est divisée, mais elle est réunie par la mise à mort d'une victime initiale et le partage de son cadavre ; l'unité culturelle de Tanna est ainsi posée comme une conséquence directe de ce mythe. L'île, depuis ce jour, est divisée en 115 « nations » ou groupes géopolitiques indépendants, assimilés chacun à une « pirogue » ou *niko*. Chacune de ces pirogues est constituée d'un ou de plusieurs clans et elle organise son espace social autour d'un réseau de lieux forts.

Cet acte initial de violence sacrificielle institua ainsi les territoires (*imwa*) et l'identité des pirogues de Tanna. Le premier cycle des mythes fondateurs s'achève avec l'apparition magique de l'homme et la création territoriale ; les hommes ne sont plus alors des pierres mobiles, mais des êtres enracinés qui fondent leur identité sur la sémiologie des lieux.

C'est donc la saga mythique des pierres de Tanna qui constitue le fondement de l'identité. Aux temps initiaux, les pierres erraient par groupe et se combattaient. Il n'y avait ni lieux, ni hommes, ni société, mais seulement des hordes guerrières constamment mobiles. Ce temps du libre voyage fut celui de la puissance : les forces magiques contenues dans les pierres sont à l'origine de tous les pouvoirs et les hommes qui sont issus de ces mêmes pierres partagent leur identité avec les pouvoirs qu'elles contiennent.

Dans la pensée mélanésienne, les hommes ne devinrent pleinement hommes que lorsque la horde errante des pierres magiques s'immobilisa pour laisser place aux réseaux de lieux de la société territoriale et lorsque du corps de *semo-semo* surgirent les « pirogues » de Tanna. L'apparition des lieux, d'un espace social et d'une idéologie de la fixation aux lieux est donc concomitante de celle des hommes.

Si la mobilité est signe de puissance, elle est parallèlement porteuse de guerre et d'anarchie ; la fixation est à l'inverse signe d'identité, de paix et d'ordre.

Chacune des pirogues de Tanna, chaque clan, segment de clan et homme porteur d'un nom coutumier s'inscrit donc dans une « chaîne » de lieux qui lui confère une identité et lui attribue un certain nombre de pouvoirs. Le passage de la horde à la société va donc de pair avec le passage des « pouvoirs » vers les pierres, des pierres vers les lieux, puis des lieux vers les hommes. L'identité des hommes passe le long de cette chaîne magique sans qu'il y ait de rupture entre aucun de ces

éléments. L'espace contrôlé par l'homme est un territoire vivant structuré par un ensemble de lieux qu'investissent les valeurs de la mémoire et qu'animent les forces et les pouvoirs magiques qui sont à l'origine du monde. Entre ces pouvoirs et les hommes, les lieux sont à la fois des médiateurs et les vecteurs de l'identité.

Il s'ensuit assez naturellement que dans cette société territoriale, l'homme est comparé à un « arbre » dont les racines plongent en profondeur dans le sol sacré. Ainsi, les banians qui bordent les plus prestigieuses places de danse portent souvent les noms des ancêtres qui ont fondé les clans. S'il quitte sa terre, l'arbre meurt, ses droits fonciers et politiques dépérissent, son pouvoir de vie s'éteint. La femme est à l'inverse comparée à un oiseau et dans certains mythes de la côte ouest de Tanna, elle apparaît d'abord sous la forme d'un pigeon ou d'une déesse ailée ; ses racines sont des ailes. Elle est destinée à se fixer ailleurs, au gré des échanges et à porter les enfants des autres. Si la terre est une catégorie masculine lourde, riche de pouvoirs sacrés et siège de l'enracinement, l'air et le ciel sont des catégories féminines légères, liées au mouvement, à la liberté de déplacement et au monde des échanges : « Men were rooted to the soil but women were like birds who fly above the trees only descending where they see good fruit » sont les paroles d'un homme de Tanna rapportées par Jeremy Mac Clancy [1980].

### L'ordre par les lieux

On peut se demander la raison profonde de la force de la relation entre les hommes et les lieux dans ce type de société. La cause ne semble pas en être fondamentalement économique : sur cet archipel aux terres fertiles, l'agriculture itinérante pratiquée sur brûlis impliquait une certaine mobilité des champs, des activités agricoles et des tenures, voire de l'habitat, qui ressort assez mal dans cette idéologie de la fixation à des lieux culturels. Ce n'est pas en outre la recherche des « bonnes terres » qui semble avoir été à la source de la division territoriale ; certains groupes s'approprient en effet des terres agronomiquement médiocres et négligent de vastes espaces fertiles au sens des agronomes [Quantin, 1982]. Il est évident que la vision des Mélanésiens, des bons sols ou des mauvais sols, n'était pas forcément la même ; pas plus que le souci d'une maximalisation des aptitudes productives de leur milieu n'était au centre de leurs préoccupations. L'est de l'île de Tanna, moins fertile à cause de son revêtement de cendres volcaniques trop récentes, connaît par exemple des densités de population de plus de 80 habitants/km<sup>2</sup> souvent supérieures à celles de l'ouest ou du Centre brousse où les conditions écologiques sont pourtant plus favorables.

Il semble plutôt que ce furent des motivations liées à la recherche de la sécurité maximale qui l'aient emporté. En régulant de façon stricte la répartition des hommes dans l'espace clos de leur île, la société territoriale semble avoir cherché à éviter au maximum les causes de guerre ou de conflit incontrôlé.

L'organisation spatiale des territoires de « pirogue » reflète cette préoccupation : l'espace social est à Tanna structuré par des réseaux de lieux centraux « lourds » de significations symboliques et rituelles : places de danse à l'ombre de grands banians, lieux sacrés ou « *tabu ples* » liés aux pierres magiques, sites d'habitat et zones de jardins parfois organisés en bocages aux structures permanentes.

Autour de ce cœur vivant, « séjour paisible » des hommes de la coutume, ponctué de lieux d'identité et de sécurité, se développe en général une couronne forestière plus ou moins étendue. Si le cœur du territoire est un terroir habité, la périphérie est une forêt laissée à l'errance des esprits malveillants. On ne se risque que de jour et avec précaution dans ces zones aux limites de l'humain que l'on considère comme des réserves de chasse et de cueillette et où, à l'occasion, l'homme trace parfois quelques jardins fugitifs de cultures itinérantes. À l'heure actuelle, l'extension des cultures commerciales, plantations et enclos d'élevage, a transformé ces zones intercalaires en véritables terres « pionnières » ; elles font l'objet aujourd'hui de la plupart des conquêtes et contestations foncières. Cette extension des terroirs fait reculer la forêt frontière, ce qui met les groupes en contact les uns avec les autres et pose sous un jour nouveau le problème de la « limite » ou de la « frontière ».

Dans l'organisation traditionnelle de l'espace, les hommes se fixent dans les « cœurs vivants », tandis qu'autour, la forêt inhabitée les enveloppe. Mais la forêt, lieu d'inquiétude, est aussi une protection et à ce titre un espace contrôlé. Les itinéraires qui la pénètrent sont sous la surveillance des leaders des groupes riverains et nul ne peut aller au-delà d'une limite de sécurité sans avoir obtenu au préalable leur assentiment ; sinon, c'était la guerre et pour le fautif un risque souvent mortel.

Ces territoires de « pirogues » s'organisent en fonction des unités topographiques naturelles : bassin-versant ou éléments de plateau clairement délimités, les meilleures des limites étant encore les accidents naturels, comme les lignes de thalwegs encaissés (*creek*), les lignes de rivage et les lignes de crête. Il n'existe dès lors pas d'espace qui ne fasse pas partie d'un territoire ; mais il existe en revanche des « *no man's lands* » plus ou moins vastes séparant les groupes les uns des autres. L'espace s'organise ainsi selon des réseaux de cœurs territoriaux formant des « grappes » de lieux, séparées par des zones vides, qu'il s'agisse de forêts ou, comme c'est parfois le cas vers le nord de Tanna, de savanes arborées de type *white-grass*. Cette structure spatiale formée par une chaîne de lieux humanisés s'organise en « nexus », soit une structure en nœuds, inégalement répartie dans l'espace, mais qui l'épouse complètement.

En régulant la répartition des hommes, le nexus géographique assurait la paix sociale. L'occupation du sol, définie par l'opposition entre un centre vivant ponctué de lieux et une périphérie intercalaire morte ou étendue « sans lieux », aboutit à une séparation stricte des groupes géopolitiques. Dans l'espace clos de l'île, la civilisation traditionnelle cherchait ainsi à diminuer les risques de guerre incontrôlée par un processus d'« évitement ».

Il ne s'ensuit pas que la guerre ait disparu, mais elle devint en quelque sorte un acte culturel et non plus un acte « sauvage ». La ritualisation de la guerre la « civilise » : les hommes pouvaient entrer en bataille les uns contre les autres, mais ils ne se battaient pas n'importe où, ni n'importe quand. Pour se battre, il existait des saisons – celle de l'après-récolte – et des endroits ouverts – généralement des lieux de savane entretenus par le feu sur les lignes de crête et les versants découverts – où les groupes armés se défiaient et se donnaient le cas échéant rendez-vous. La guerre épargnait en principe ces lieux de paix que sont villages et jardins et par là, la vie des non-combattants. De même, on ne se battait pas pour conquérir la terre

des autres, mais pour régler des différends personnels ou de prestige dans le cadre de ses relations d'alliance ou d'inimitié. La loi de relation qui fixait les hommes à leurs lieux d'origine excluait par là même le droit de conquête des lieux adverses. Dans les guerres traditionnelles, on ne se battait pas pour défendre ou étendre son territoire, mais pour la gloire des « grands hommes ».

En identifiant l'homme à des nexes de lieux, la société mélanésienne semble avoir voulu répondre dès l'origine au problème de la régulation culturelle de la guerre et de la paix. L'éclatement politique et l'impossibilité de grandes « chefferies » en sont une autre conséquence. Rien n'est en effet plus étranger à la civilisation mélanésienne que la notion de pouvoir suprateritorial. On domine et on est souverain sur ses lieux, mais on ne peut dominer ceux des autres.

Les différents groupes, maîtres de leur espace et par là autonomes, se réfèrent ainsi à une idéologie territoriale qui va de pair avec une volonté égalitaire, voire anarchique ; cette tendance transparait toujours à l'heure actuelle et favorise le morcellement politique : chacun est maître de ses lieux, pour peu du moins qu'il soit ce qu'on appelle en bichelamar un *man ples*, c'est-à-dire un homme qui dérive par toute la chaîne de ses ancêtres de l'endroit où il habite. À Tanna, cette affirmation va encore plus loin, le *man ples* est également un « *really-man* » – un homme véritable – (*yatik*), c'est-à-dire un homme qui a conservé son identité. Les autres, transfuges errants des guerres traditionnelles, bannis ou groupes ayant rejoint le bord de mer, sont des *yakum*, c'est-à-dire des hommes sans racines, dénués par là de tout pouvoir coutumier et en principe de réel droit foncier ou politique. Un groupe accueillant des réfugiés sur son sol les « tient dans sa main » ; il peut leur donner de nouveaux noms, c'est-à-dire changer leur identité et les placer dans un statut politique et culturel inférieur. L'égalité ne joue en effet qu'entre les groupes locaux qui habitent leurs territoires ; elle ne peut exister avec les groupes flottants qui ont perdu leurs racines et avec elles, tous leurs pouvoirs.

Par la doctrine du *man ples*, la société mélanésienne obéit à une loi des lieux, qui constitue une enceinte idéologique difficilement contournable. Dans un tel système, la libre mobilité apparaît en principe exclue et même inutile, du moins en première approche, puisque pour se réaliser socialement, le premier devoir de l'homme est d'assumer son espace. Cette attitude est justifiée par la doctrine de la « prime apparition ».

### Le pouvoir selon la doctrine de la « prime apparition »

Dans la société mélanésienne du centre et du sud de Vanuatu, l'identité et le pouvoir sont associés à l'idée de « prime apparition », ce qu'on traduit en bislama par *stamba* qui dérive du mot anglais *stump* (souche). La *stamba*, c'est le lieu-fondateur. Chaque pirogue, clan, segment de clan et même chaque nom d'homme renvoient à une *stamba*, un lieu-souche qui confère identité et pouvoir. Ce lieu-souche est celui de la prime apparition des ancêtres fondateurs : il joue un rôle identique à celui que joue dans les sociétés du centre de la Nouvelle-Calédonie le principe du « tertre fondateur » [Bensa et Rivierre, 1982].

Les lieux ont dès lors leurs propres relations hiérarchisées. De la *stamba*, lieu primordial d'apparition, dérivent ensuite une « route » et parfois un lacs de routes et

de lieux secondaires qui reflètent la diffusion dans l'espace du pouvoir contenu à la souche. Il en va ainsi dans tous les mythes fondateurs : les hommes, les femmes, les lignages qui se segmentent, les nourritures, les rituels, les pouvoirs politiques et magiques, les phénomènes actuels, comme l'expansion des religions chrétiennes ou le mouvement messianique de John Frum, apparaissent toujours dans un lieu précis puis ils se diffusent par un chaînage de lieux secondaires. La *stamba* est la souche à partir de laquelle s'opère ce processus de diffusion ; elle contient la force initiale et l'autorité politique, de même que les racines souterraines contiennent à la souche de l'arbre la vie et la puissance qui lui permettent de croître. Il s'ensuit que la relation en chaîne qui agrège les lieux commande également les relations entre les hommes et les segments de lignées, dont l'identité est associée à ces lieux. La force politique traditionnelle des groupes et des individus résulte de l'authenticité de leur « souche » et de la plus ou moins grande proximité spatiale de leur lieu de résidence par rapport à leurs lieux primordiaux.

Cette doctrine de la prime apparition est également à l'origine de la répartition des droits territoriaux et des espaces d'autorité. Les hommes attachés aux lieux-souches « gardent » en effet, au-delà des pouvoirs magiques et politiques associés à ces lieux, la maîtrise formelle de la part de l'étendue territoriale qui entoure ces lieux. Lors des conflits d'autorité politique ou des litiges fonciers, on se préoccupe d'abord de remonter la chaîne spatiale des autorités successives jusqu'au lieu-souche local le plus ancien pour décider de l'identité de celui qui sera en droit de trancher.

À Tanna, comme dans une grande partie de la Mélanésie, ce sont les mythes fondateurs qui perpétuent la mémoire des lieux-souches et par là des droits territoriaux. Ce fait est vraisemblablement à mettre en relation avec les caractères originaux de la mise en place du peuplement. Tout indique en effet que celui-ci se réalisa non en une seule fois, mais par une succession d'épisodes. Les premières pirogues accostèrent dans des endroits et à des moments différents : aux premiers arrivants fut accordé un pouvoir de primauté. Les mythes d'origine en conservent la mémoire. Les hommes, confondus avec des pierres errantes, ont d'abord créé des itinéraires, ils se sont combattus et ont éprouvé leur pouvoir, puis progressivement ils se sont enracinés dans des territoires. Ce qui importait n'était pas tant de conserver le souvenir réel de ces circonstances, mais de fixer la mémoire des premiers lieux investis par les hommes, car cela préservait les droits des premiers arrivés à les occuper. Le processus de répartition des hommes dans l'espace ressort ainsi dans toutes les cartes des lieux culturels qu'il m'a été donné de dresser. Les lieux-forts et les *stamba* sont particulièrement denses au bord de mer, auprès de certaines baies et de certaines passes de récif sur les côtes est et nord (Lena-kele, Loanatom, Loanpakel, Black Beach) et ils se raréfient ensuite vers la montagne et vers le monde des hautes pentes.

La densité littorale des lieux sacrés semble indiquer que l'une des composantes essentielles de la civilisation mélanésienne fut dès l'origine édifiée dans un environnement de rivage et d'écologie de terrasse littorale ou de basse-pente. Le centre de l'île, soit qu'il fût occupé antérieurement, soit qu'il résulte d'un mouvement de pénétration vers l'intérieur à la suite de la croissance démographique de la société littorale, représente par contre un « autre monde ». Les perspectives y sont

plus « terriennes » et plus fortement enracinées, la mobilité moins affirmée, tandis que sur le rivage règne à l'inverse une tradition maritime et de relation interinsulaire [Bonnemaison, 1972]. C'est au travers de cette dialectique et relation perpétuelle entre la mobilité et la fixation, entre les hommes du rivage et les hommes de l'intérieur, que s'est édifiée progressivement la civilisation mélanésienne.

En associant l'identité des hommes à des lieux-souches et l'identité des sociétés de « pirogues » à des nexus de lieux hiérarchisés selon leur ordre d'apparition dans le temps et dans l'espace, la pensée mélanésienne affirme par là une conception « fixiste ». L'ordre social et ses hiérarchies apparaissent « figés » par l'ordonnance des lieux, de la même façon que le destin des hommes est borné par la configuration de leur territoire d'identité et de leur espace de pouvoir.

Mais il ne s'agit là que de l'une des faces du discours. L'homme, s'il doit conformer son horizon à celui de ses lieux, dépend aussi d'une pirogue, c'est-à-dire d'une structure par définition mobile dont le destin est de suivre des routes et de parcourir le monde, du moins d'un certain monde. Comme nous allons le voir, le « voyage » dans la société ancienne n'était pas une errance, mais un parcours culturel.

### La métaphore de la pirogue

Les symboles et les structures des sociétés renvoient souvent au temps de leur origine ; elles mémorisent ainsi les gestes qui furent décisifs lors de leur construction sociale et politique. Les sociétés qui ne cessent ainsi de revivre leur commencement et de rêver leur passé ancrent leur nostalgie de l'unité originelle dans le rappel du temps initial où elles se sont constituées. Cela est particulièrement net dans le cas des sociétés du sud et du centre de Vanuatu où l'organisation sociale traditionnelle continue à se calquer sur le modèle du groupe de navigateurs et du voyage en pirogue du temps des origines.

La métaphore de la pirogue fixe l'image de l'espace social ; ce lieu clos est en effet mobile, il est une sorte de « territoire errant » où chaque segment de clan occupe une place précise et remplit une fonction complémentaire des autres. Grâce à l'effort de tous, la pirogue avance et tient sa route. L'organisation sociale des pirogues de terre se calque sur la symbolique du voyage initial, en ce qu'elles reproduisent, dans la mosaïque de leurs lieux et de leurs symboles, l'organisation du voyage originel des pirogues de mer. Une pirogue se caractérise d'abord par son emblème, symbole d'honneur et d'identité, cette tâche est assumée à Tanna par l'aristocratie locale des *yemera*, terme que les missionnaires locaux ont traduit assez justement par celui de « seigneur ». Ces personnages qui se tiennent à l'avant de la pirogue sont les maîtres des relations d'échange avec les groupes étrangers. Leur pouvoir politique est limité, mais leur position est haute : ce sont des emblèmes vivants, des « grands hommes » à défaut d'être des hommes de pouvoir [Bonnemaison, 1979]. Celui qui dirige véritablement l'embarcation se tient non pas à l'avant des autres, mais à l'arrière ; c'est le barreur ou, en langue de Tanna, le *yani niko*, ce qui signifie littéralement la « voix » de la pirogue, en d'autres termes son « maître ». Dans la société traditionnelle de Tanna, le *yani niko* se rapproche le plus de ce qu'on entend ailleurs par « chef ». Il est en effet le

maître à bord, il « barre » au nom du *yremera*. À terre, il est tour à tour chef de guerre et chef de paix, il commande les guerriers comme il organise les rituels et échanges cérémoniels qui concluent les cycles guerriers. Il joue un rôle de gardien du territoire et de ses limites ; c'est lui qui connaît les droits fonciers respectifs de chacun. Si le seigneur existe pour paraître, le maître de la pirogue existe pour « agir ». De même qu'il a dirigé en mer le voyage initial de la pirogue, il assume à terre le destin collectif du groupe. Alors que les titres de l'aristocratie des *yremera* sont des honneurs héréditaires, ceux des maîtres de la pirogue sont des charges en partie électives ; on choisit au sein des clans qui portent le sang des *yani niko* celui qui paraît le plus compétent pour en exercer la charge. En dehors de ceux qui détiennent le pouvoir (honorifique et réel), la pirogue exige pour tracer sa route l'aide des magiciens-nourriciers ; les *naotupunus* qui gardent les tubercules nécessaires pour la survie des voyageurs. Dans les grandes pirogues, celles-ci étaient conservées en terre, dans des sortes de micro-jardins, où une horticulture embryonnaire était entretenue au fil des jours. Ces nourriciers que l'on associe au monde féminin sont aujourd'hui les maîtres des magies agraires. Toute pirogue avait également son gardien du feu, chargé de l'entretien permanent des braises qui permettaient la cuisson des aliments. Elle avait également un ou plusieurs magiciens chargés d'éloigner les tempêtes et les intempéries et à l'inverse d'attirer le souffle des bons vents. Toutes ces fonctions, qui furent créées lors du voyage initial, se retrouvent aujourd'hui réparties dans les différents clans qui composent les pirogues de terre de Tanna.

Dans ce sens, la société de l'île apparaît comme une société tripartite, divisée en trois grandes fonctions sociales : celle de l'honneur (les *yremera*), celle du pouvoir (les *yani niko*), enfin celle des magies (*naotupunus* et autres). Toute construction sociale de groupe reproduit dès lors cette architecture à trois dimensions : chacune des lignées, segments de lignée et hameaux de Tanna se rattache à l'une ou à l'autre d'entre elles et chaque grande pirogue réunit sur le même territoire un éventail aussi complet et diversifié que possible de ces divers titres et fonctions spécialisées.

Une structure symbolique voisine se retrouve dans les îles Shepherds au centre de Vanuatu, peut-être encore plus clairement affirmée parce que le voyage initial dont résulte le peuplement actuel s'est effectué à une période récente. À la suite de l'éruption volcanique qui détruisit l'île de Kuwae, au cours du XIV<sup>e</sup> siècle de notre ère, Tongoa et les îles voisines furent en effet repeuplées par des pirogues envoyées par les grandes chefferies de l'île de Vaté [Garanger, 1972]. Chacune des pirogues du voyage initial est devenue par la suite un groupe local, enraciné autour d'un lieu central – le *nakamal* ou maison des hommes – et d'un territoire uni ou éclaté dans l'espace. L'organisation sociale reproduit également au plan symbolique l'organisation des pouvoirs qui fut celle du voyage initial. Les chefs ou *nawotalam* sont les emblèmes vivants qui ont dirigé la course des pirogues ; les *nare* ou hommes ordinaires constituent son équipage. Chacun des titres coutumiers est associé à une fonction qui rappelle le voyage initial : le barreur (*tariliu*) est ainsi très souvent le maître des tenures foncières, l'*atavi* est le porte-parole du chef, enfin les divers gardiens des fonctions magiques constituent la plus grande partie de l'équipage. La structure sociale diffère toutefois sensiblement de Tanna dans la mesure où l'aristocratie des *nawotalam*, emblèmes vivants de la pirogue,

a aux Shepherds un pouvoir réel, alors qu'à Tanna, celui-ci reste honorifique. Ce pouvoir se manifeste à Tongoa dans l'intronisation des titres coutumiers conférés par le *nawotalam* à ses *nare* et par le paiement périodique d'un tribut personnalisé envers le chef, le *nasautonga*. Une telle relation hiérarchique formalisée qui évoque les systèmes de chefferie polynésienne, n'existe pas à Tanna où la société locale apparaît de nature plus égalitaire.

Les structures sociales du centre et du sud de l'Archipel s'éclairent dès qu'on veut bien les considérer dans les termes symboliques par lesquels la tradition orale et la pensée mélanésienne les affirme. Les groupes de Tanna, les groupes de Tongoa sont des « pirogues » dont l'organisation sociale et le territoire réincarnent à terre l'organisation originelle qui permit le voyage en mer.

### L'aire d'alliance de la pirogue

L'idée de pirogue entraîne tout autant l'idée de route que l'idée d'abri. Les pirogues mélanésiennes ont leurs routes, mais aussi un « port », soit une passe reconnue et dénommée dans le récif qui cerce l'île et où elle est traînée à terre, une fois le voyage accompli. Toutes les passes du récif sont ainsi à Tanna appropriées par les clans littoraux et les limites territoriales qui englobent les platiers poussent pour cette raison jusqu'aux récifs frangeants. Personne ne peut donc construire de pirogue s'il n'est au préalable maître d'une passe ; l'accès au monde marin et aux îles extérieures des groupes de l'intérieur de l'île (*manbus*) dépendait de leur bonne relation avec les maîtres des passes et des routes maritimes.

Du « port » et de certains lieux que l'on considère comme des « portes », diverge ensuite un réseau de routes en étoile. S'aventurer sur ces routes, terrestres ou maritimes, suppose un droit de circulation et donc au préalable des alliances avec les groupes qui tiennent les territoires traversés. Des lieux servent alors en « pays étranger » à l'accueil et à la rencontre avec les groupes alliés. Les voyageurs, lorsqu'ils empruntent ces routes, considèrent ces lieux comme faisant partie du sillage de leur propre pirogue ; ils peuvent s'y reposer et se sentent en sécurité. Il y a donc dans la Mélanésie traditionnelle deux sortes de lieux : les lieux intérieurs à la pirogue, qui constituent le territoire proprement dit ; les lieux extérieurs qui se situent dans le sillage de la pirogue et forment au-delà du territoire un deuxième cercle de sécurité qui, dans certains cas, peut porter sur de longues distances et empiéter sur les autres îles. Ces lieux « hors-territoire » introduisent les relations d'alliance avec les groupes d'identité différente.

Dans toutes les langues du sud et du centre de Vanuatu, l'alliance traditionnelle s'évoque ainsi en termes de routes : avoir des routes, c'est avoir des « parents » éloignés avec lesquels s'échangent les sœurs, c'est le fondement de l'alliance, c'est être au centre d'un réseau de cheminements où la mobilité est sans entrave. Ces routes extérieures au territoire font partie de l'espace d'identité : chaque territoire mélanésien traditionnel est ainsi formé par une chaîne de lieux hiérarchisés, connectés à des itinéraires qui ouvrent sur l'alliance extérieure [Bonnemaison, 1981]. Dans cette perspective, l'identité mélanésienne est tout autant déterminée par une relation d'enracinement autour des lieux fondateurs que par une relation de voyage le long des routes qui parcourent le « pays de l'alliance ».

L'allié est celui qui borne l'espace d'identité : le territoire se prolonge jusqu'à lui. On désigne à Tanna le cercle d'alliance ainsi constitué par *hot kakai*, ce qui signifie en bichelamar la nourriture chaude : à l'intérieur, les gens se partagent la nourriture cuite qui est le symbole de l'humanité fraternelle. La guerre entre alliés est interdite, car elle serait fratricide et sacrilège. Ceux qui partagent la même nourriture partagent en effet la même identité : ils s'échangent entre eux des épouses, leur sang est uni et leurs lieux sont associés. Ils peuvent se déplacer librement de l'un à l'autre, s'accueillir en cas de périls et se prêter ou s'échanger des terres.

Plus précisément, une telle relation unit les *napang-niel*, ce qui signifie « l'abri des dons » (le *niel* désigne les dons empilés en tas au milieu de la place de danse et que l'on offre à ses partenaires, *napang*, trou, est le lieu qui abrite les hommes, le village et la place de danse). Chaque *napang-niel* est situé au bout d'une route d'alliance (*suatu*), qui induit une relation privilégiée, notamment lors des complexes d'échange rituel. Ces alliés extérieurs par les routes sont définis comme étant une autre partie d'eux-mêmes par les membres d'une même pirogue. Entre la pirogue et son sillage, la pensée mélanésienne n'établit donc pas de différences réelles.

Une même structure en étoile se retrouve dans les îles Shepherds du centre Vanuatu, ce qui aboutit à une relation de territorialité croisée ou d'identité double. Lors de leur voyage de Vaté à Tongoa, les grandes pirogues à voile, au hasard de leurs escales maritimes dans les îles intercalaires ont en effet essaimé des alliés, déposant çà et là des hommes auprès des chefs locaux, et lorsque cela n'était plus possible, posant seulement un de leurs « noms » (ou titres) sur l'un des enfants du groupe rencontré. Les hommes ainsi laissés dans des îles différentes, qu'ils soient réels ou seulement symbolisés par leurs noms, entrent alors dans une double relation d'allégeance ; ils sont reliés – par l'identité – aux territoires et aux chefferies qui leur ont donné un nom et ils appartiennent – par la résidence – au groupe qui les accueille. Il en découle une structure d'allégeance croisée relativement complexe, puisque la résidence ne coïncide plus nécessairement avec l'identité, ou plus exactement parce que l'identité déborde la résidence. En recevant en effet un titre coutumier qui l'associe à d'autres territoires, l'homme des îles Shepherds est placé au milieu d'un nœud de relations complexes. Son identité sera double et parfois multiple : il sera même simultanément « chef » ou « sujet », selon le côté vers lequel il se tourne et la route d'alliance qu'il emprunte.

En Mélanésie traditionnelle du centre et du sud Vanuatu, l'espace d'identité ou l'espace de référence se prolonge ainsi par le dessin en étoile des aires d'alliance. Le territoire qui, dans une certaine mesure, intègre les lieux amis et les routes qui y conduisent, se définit moins par un « pré carré » que l'on défend, que par un réseau de lieux mis bout à bout par un « chemin d'alliance » politique et culturel. Dans un tel système, l'organisation territoriale n'est pas celle, classique, d'un centre irradiant vers sa périphérie, mais celle d'un nexus de lieux connectés à des itinéraires.

Pour exister, le chemin d'alliance doit être périodiquement réactualisé par la circulation des hommes et des biens. La mobilité devenue nécessaire est dès lors justifiée idéologiquement par le fait qu'entre les lieux alliés, l'identité des hommes qui s'y rattachent est de même nature. De ce trait, découle la nature réelle de la

mobilité dans la société traditionnelle : elle se déroule au sein d'une aire de relation chaleureuse où les liens familiaux, culturels et politiques sont multiples, parce que les hommes qui l'habitent sont des frères ou des beaux-frères potentiels.

Inversement, hors du nexus d'alliance, aucune relation de ce type n'est possible. Ici règne le *cold kakai*, ou nourriture froide. Les échanges ne sont pas impossibles, mais ils ne portent que sur des tubercules crus ou sur des cochons vivants, c'est-à-dire sur la nourriture froide que se partagent les esprits (*yarimus*) et non plus les hommes. La signification est ici évidente ; hors de l'aire d'alliance, n'existent que des « étrangers » dont on n'est jamais très convaincu du caractère réellement humain. Ils peuvent être tout aussi bien des *yarimus* malveillants et malhonnêtes. En cas de guerre, l'ennemi qui était tué au combat et dont on mangeait le corps n'était pas considéré comme un homme : on dit à Tanna que l'on mangeait un *yarimus*. L'aire du *cold kakai* s'apparente ainsi à l'espace de la relation dangereuse et de la guerre toujours possible. Les étrangers qui sont sans identité reconnue sortent des limites de l'humain. Il ne saurait y avoir de routes avec eux et par conséquent de réelle relation.

En bref, la mobilité traditionnelle apparaît subordonnée à la relation d'identité : on ne circule qu'au sein du pays de l'humanité fraternelle et dans un espace d'identité partagée.

### La mobilité territoriale

Les sociétés d'enracinement de Mélanésie ne sont pas des sociétés qui restreignent la mobilité de leurs membres. La fréquence des voyages comme leur amplitude géographique pouvaient être éventuellement élevées, en particulier pour les groupes littoraux vivant dans un environnement maritime. Certains groupes de Tongoa ont par exemple des relations d'alliance traditionnelles avec Erromango et par là affirment des droits territoriaux sur cette île ; or ces deux terres sont séparées par plus de 200 km de haute mer. Par contre, ils ne connaissaient rien ou presque des groupes voisins de la même île avec lesquels ils étaient en relation d'inimitié.

Dans un tel type de société, la mobilité traditionnelle peut être qualifiée de territoriale : les axes de parcours, terrestres ou maritimes, sont investis par les groupes sociaux comme s'ils étaient des prolongements de leurs territoires. L'homme se définit par « ses routes » autant que par ses lieux, et les itinéraires font l'objet d'une attention tout autant jalouse. Cela est particulièrement le cas à Tanna, où les routes ont des noms, souvent leurs propres mythes d'origine et des « gardiens », ou chefs politiques, pour chacune des parties qui les composent. Les itinéraires étant attribués au même titre que les lieux et faisant l'objet d'un même investissement sacré, il s'ensuit un contrôle total des hommes et de leurs déplacements. Dans une certaine mesure, la mobilité territoriale des temps traditionnels peut se ramener à trois grands types de voyages : le voyage-initiation, le voyage-échange, enfin le voyage-refuge. Dans chacun de ces cas, il s'agit d'une circulation se déroulant le long d'itinéraires soigneusement répertoriés, orientés vers une rencontre fraternelle et impliquant de façon impérative le retour à court ou moyen terme sur les lieux de départ et le non-dépassement des limites du « pays de l'alliance ».

### Le voyage-initiation

L'un des voyages traditionnels les plus connus était celui que devaient accomplir une fois dans leur vie les jeunes gens des îlots du nord de l'île de Malakula vers l'île voisine d'Aoba, considérée comme l'île de Tagaro, héros mythique de toute la partie nord de Vanuatu [Layard, 1942]. Ce voyage faisait partie d'un rituel complexe qui le faisait ressembler fort à une sorte de pèlerinage : les pirogues de Malakula suivaient une route précise, abordaient dans des lieux déterminés et auprès de groupes alliés avec lesquels se déroulaient des cérémonies et des prestations d'échanges. Ce voyage était considéré comme le terme ultime du cycle rituel de l'initiation. Selon les mythes, ces voyages rituels trouveraient leur explication dans une communauté d'origine lointaine entre les gens du nord Malakula, l'île de Malo et ceux de l'ouest Aoba [Webb, 1937 ; Bonnemaïson, 1972].

De la même façon et encore à l'époque actuelle, les jeunes chefs de Tongoa, une fois qu'ils ont été intronisés, réaccomplissent le voyage initial de leurs ancêtres. Ils font d'abord le tour de leur territoire d'identité en découvrant ses limites, puis ils visitent leurs alliés et partenaires sociaux situés à l'extérieur, réaffirmant ainsi à leur propre compte les relations traditionnelles d'alliance.

Le voyage-initiation était dans certaines sociétés sélectif et seulement réservé aux « grands hommes » ; les hommes de pouvoir l'accomplissaient au nom de leur propre groupe, tandis que les hommes du commun n'y participaient pas ou seulement à titre de faire-valoir ou de serviteurs [Bonnemaïson, 1979].

### Le voyage-échange

Les voyages ouvrent sur la relation d'échange. Il ne peut en effet y avoir en Mélanésie traditionnelle de relations sociales sans un échange généreux dont les comptes complexes se succèdent de génération en génération. Les gens des îles du Nord « commercent » ainsi pour obtenir les cochons qui leur sont nécessaires au passage des grades qui marquent leur ascension sociale. Ceux des îles du sud de Vanuatu s'appuient sur leurs réseaux d'alliance pour organiser de somptueuses cérémonies d'échange comme la fête du *toka* (Tanna). Pour l'organisation de tels rituels, souvent imposants par le nombre des acteurs, l'importance des groupes de danse et la somme de biens matériels échangés, toutes les ressources humaines, matérielles et magiques de l'aire d'alliance sont mises à contribution. La mobilité est dès lors accentuée et les frontières territoriales au sein de l'aire d'alliance sont franchies continuellement. À l'occasion des très grands rituels, une chaîne de relation se constitue qui peut réunir des ensembles régionaux insulaires ou extra-insulaires fort étendus pouvant regrouper plusieurs milliers de personnes.

Si la mobilité territoriale rend possible et nécessaire l'échange, elle est donc ensuite constamment renouvelée par les exigences du système économique de l'échange. Après avoir reconnu « son » espace par le voyage-initiation, l'homme de la société traditionnelle est en effet amené à le parcourir ensuite régulièrement pour donner ou pour rendre ce qu'on lui a donné. Les hommes les plus prestigieux se situent dès lors au centre d'un système de relations dense et géographiquement étendu qui leur permet de bénéficier de relations d'échange de plus en plus vastes. La mobilité territoriale apparaît de cette façon comme une sorte de

privilège politique, contrôlé par les groupes socialement les plus élevés et notamment par ceux qui peuvent se prévaloir d'une antériorité sur les autres. « Avoir des routes » est signe de pouvoir, en même temps qu'un moyen de se magnifier soi-même en organisant les échanges rituels complexes et de grande amplitude qui sont la marque et le privilège du pouvoir traditionnel.

### *Le voyage-refuge*

Les routes servaient également d'itinéraires de repli vers des lieux de sécurité. C'est en effet l'une des fonctions de l'espace d'alliance que d'offrir éventuellement un asile en cas de malheur.

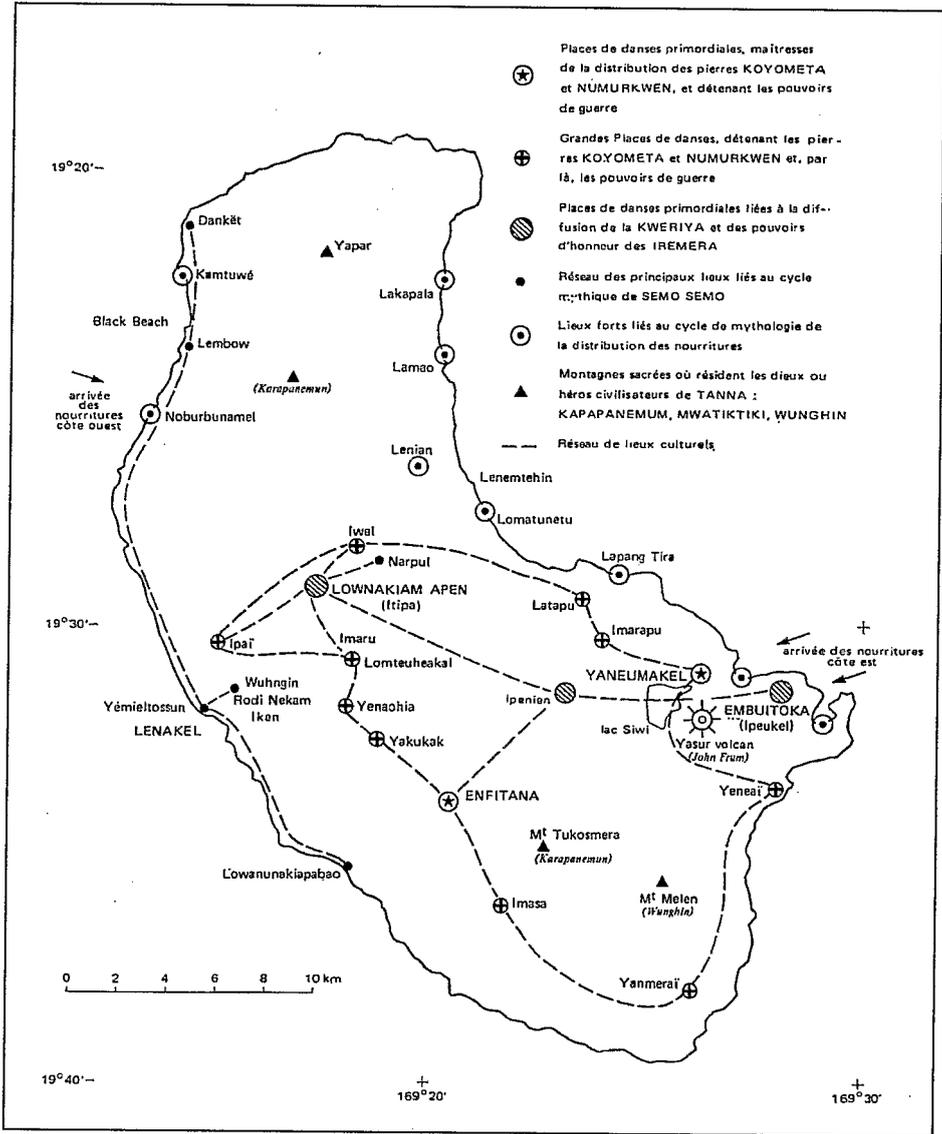
Les Mélanésiens conservent tous dans leur esprit l'image d'un passé où les guerres étaient fréquentes : celles-ci faisaient partie du jeu social au même titre que l'échange cérémoniel, dont elles étaient en quelque sorte la face inverse et complémentaire. Dans cette guerre, l'ennemi traditionnel était clairement désigné ; à Tongoa, par exemple, c'est toujours avec le même « mauvais voisin » que l'on se battait. La société de Tanna était divisée en deux phratries politiques : les Koyomela et les Numurukwen constituaient deux réseaux d'alliances politiques géographiquement dispersés dans toute l'île. En temps de paix, elles vivaient ensemble et partageaient les mêmes territoires. En cas de guerre, les deux phratries se regroupaient pour s'affronter. Dès qu'une guerre éclatait quelque part, elle faisait le tour de l'île, s'allumant successivement de lieux en lieux, jusqu'à ce qu'un mécanisme rituel y mette fin. C'est là le sens de tous les grands rituels coutumiers ; ils instituent la paix et par l'échange généreux apaisent les passions guerrières.

Cette notion d'ennemi clairement désigné entraîne en contrepartie, celle de l'allié et réciproquement. Dans les cycles de guerre qui survenaient de façon périodique, un groupe battu ne se figeait que rarement dans la défense désespérée de son territoire ; le plus souvent, il se réfugiait chez ses alliés. L'aire d'alliance fonctionnait dès lors comme une aire de sécurité, dont il était nécessaire de bien connaître les routes.

On comprend donc l'importance qu'il y avait pour un groupe local à maintenir vivant l'éventail de ses relations d'alliance. Sans elles, il n'avait plus la moindre possibilité de refuge en cas de péril guerrier ou même de secours si, d'aventure, ses jardins étaient détruits par un cyclone.

Comme nous l'avons vu plus haut, les cas de conquêtes territoriales d'une pirogue à l'autre apparaissaient comme un dérèglement du jeu guerrier et comme le surgissement d'un processus sauvage, à ce titre mal accepté. On pouvait détruire un groupe ennemi, mais une fois razziié, le territoire adverse était en principe abandonné. Il est de toute façon habité par des forces magiques et par des esprits étrangers au groupe conquérant : l'occuper de force, sans avoir un droit préalable par le sang, revient à s'exposer à de graves dangers. L'identité des lieux existe en effet par delà l'existence des hommes et de leurs destins personnels : l'idéologie du territoire, en posant le principe de l'inamovibilité et de l'identification aux lieux refuse par là même celui de la substitution d'une population à une autre.

Quelques réseaux de lieux magiques à Tanna



Pour occuper une terre par droit de conquête, il aurait fallu en effet que tous les occupants légitimes soient exterminés au préalable, solution extrême et difficilement réalisable que le mécanisme de fuite prévenait le plus souvent, ou bien encore que les occupants puissent se prévaloir de liens de parenté très proches avec les habitants originels, ce que l'interdiction de guerre entre alliés partageant la même nourriture rendait en principe impossible. La situation d'accaparement des terres « des autres » par les guerriers les plus puissants et les « chefs » à l'intérieur d'un territoire semble par contre avoir été fréquente, notamment dans les îles du nord de l'Archipel [Rodman, 1979]. À Tanna, toutefois, de nombreux conflits fonciers restent aujourd'hui latents, parce que précisément la loi de retour des groupes vaincus n'a pas été respectée. De nombreux clans cherchent encore, trois ou quatre générations après leur fuite, à réoccuper leurs terrains. Cette situation conflictuelle s'explique en grande partie parce que le processus guerrier ayant été bloqué par la « paix blanche » des missionnaires ou des administrateurs du début du siècle, les mécanismes mélanésiens de réconciliation par le rite n'ont pu avoir lieu, ce qui a figé les groupes sur place dans l'état où ils se trouvaient lors de la « pacification » de l'île.

Ces trois types de mobilité territoriale semblent avoir été assez fréquents. Dans une certaine mesure, l'homme traditionnel ne partait que pour mieux revenir ; en outre, il ne voyageait qu'au sein de sa pirogue et ne s'éloignait pas de son sillage. Ses voyages avaient pour but de conforter le double cercle de l'identité et de la sécurité : reconnaître les alliés, sacrifier aux rites d'initiation, accomplir les gestes d'échange ou fuir un danger. Par contre, l'idée de migration définitive ou à long terme, de rupture avec les lieux et routes de l'identité, ne semble pas avoir réellement existé en Mélanésie traditionnelle ; elle apparaissait comme culturellement impossible.

### *La mobilité sauvage*

Dans la société mélanésienne sans écriture, comme sans réelle chefferie supra-territoriale, le contrôle social s'effectuait, comme on l'a vu, au moyen de la régulation territoriale : la loi des lieux et des routes imposait un ordre qui, en structurant l'espace, structurait en même temps la société. Pourtant, les systèmes de contrôle ont leurs limites : la mobilité territoriale laissait place sur sa périphérie à une sorte de « mobilité sauvage », non culturelle et imprévisible, représentée par la mobilité des bannis et des « marginaux ».

Nul doute que cette mobilité sauvage ait existé dans les temps traditionnels ; toutes les traditions orales en font foi. La société mélanésienne fonctionne en effet sur la règle du consensus ; celui qui n'est pas d'accord sur un problème précis adopte le point de vue général ou bien quitte le groupe. Il n'y a donc pas de minorité reconnue à l'intérieur d'une société en principe unanime ; la minorité se tait ou bien s'exclut. Dans ces conditions, les bannis n'étaient pas rares, de même ceux à qui l'on reprochait des actes magiques suspects ; toute catastrophe climatique ou extension d'épidémies était en effet attribuée à des jeteurs de sorts. Les suspects, victimes émissaires de la majorité sociale, devaient quitter le territoire originel.

Cette décision, fort grave, équivalait à une « mort sociale » : l'expulsion du territoire signifie la perte de l'identité et des droits fonciers. Le nom du banni était attribué à quelqu'un d'autre, le transfuge devenait un être sans nom, sans lieu, et n'avait d'autres ressources que de se réfugier auprès d'un autre groupe. Dans le meilleur des cas, il était adopté et se voyait attribuer une nouvelle identité, mais il n'obtenait souvent qu'un statut inférieur et était confiné à des besognes basses, comme celle du *tabuman* affecté à la garde des lieux maléfiques.

Ces groupes de descendants de bannis (*yakum*) ne sont pas rares dans l'actuelle société de Tanna. Ils doivent en principe se tenir derrière les « hommes véritables » (*really man*) et peuvent être obligés à un nouveau départ, s'ils n'observent pas cette règle de soumission politique.

La mobilité, dès qu'elle échappe à la loi des itinéraires et du contrôle territorial, verse donc dans le gouffre de la « marginalité » : ceux qui s'égarèrent hors des routes de l'alliance, exclus volontaires ou involontaires, se perdent. Hors de chez lui, un homme seul, hors de sa pirogue et de ses routes, n'est plus rien.

En perdant ses lieux, il a aussi perdu son âme : ses ancêtres eux-mêmes ne le reconnaissent plus. Il ne pourra plus, à sa mort, les rejoindre par les routes mythiques qui partent du territoire clanique ; les rites qui lui permettraient ce passage lui seront également déniés. À moins d'être adopté ailleurs et de pouvoir faire à nouveau racine, il sera donc condamné après sa mort à devenir une âme errante.

### Le nouveau voyage

Dans la société mélanésienne, « déstabilisée » à partir du XIX<sup>e</sup> siècle par le choc blanc, la disparition apparente des structures sociales traditionnelles et de la *kastom* (coutume), comme on commença alors à l'appeler en bichelamar, semble s'être accompagnée d'une mobilité accrue et comme rendue « folle » par rapport aux normes traditionnelles. Il semble que les milieux insulaires cloisonnés se soient prêtés d'autant mieux à la propagation maximale des ondes du choc culturel et social qu'ils étaient de petite et moyenne dimension [Bonnemaïson, 1977]. Comme quoi, « small » n'est pas toujours « beautiful », mais peut être aussi exagérément fragile. Dans ces petits espaces et micro-sociétés, la moindre rupture d'équilibre ou l'apparition d'un élément nouveau, matériel, culturel ou même d'une simple présence humaine différente pouvait engendrer des processus d'acculturation rapides.

Pourtant, les Mélanésiens ne subirent pas passivement la situation du contact culturel et colonial [Shineberg, 1967 ; Philibert, 1976, 1982]. Leur propre société et leurs croyances adaptées à un micro-environnement territorial apparurent assez vite sans réponse réelle devant l'irruption de la société européenne et le nouvel espace tant physique que social dont elle était l'expression. Beaucoup cherchèrent alors tout naturellement dans les modèles nouveaux importés par les Blancs, et notamment dans le christianisme, « un cadre à la fois intellectuel et social qui permit de réagir efficacement à la situation de contacts culturels » [Philibert, 1982].

La rupture des contraintes traditionnelles en matière de circulation aboutit en outre à un élargissement de l'espace reconnu et à un accroissement de la liberté individuelle. La première période de rapt et de violence passée, la nouvelle

mobilité induite ou imposée par les structures coloniales fut pour beaucoup de jeunes Mélanésiens vécue comme une aventure ou encore comme un nouveau voyage d'exploration. Partir vers le Queensland puis vers les plantations de l'Archipel, c'était brusquement quitter le monde clos du territoire pour celui tout en horizon ouvert du vaste monde. Le voyage-initiation se reproduisit là sous une forme nouvelle : il ne consistait plus en la seule visite des alliés, mais à « voir le monde » le plus loin possible et de la façon la plus « enrichissante » qui soit. Il s'agissait certes d'acquérir à ce prix les outils, les objets et les symboles des Blancs, mais aussi d'apaiser une extraordinaire curiosité culturelle à leur égard.

Au cours d'un de mes séjours à Tanna, j'ai pu relever un mythe qui traduit expressément cette quête de la connaissance du secret des Blancs par un type de voyage que l'on peut qualifier de « philosophique ».

Lors de la période de la *Tanna law* qui correspond à la période du début du siècle quand l'église missionnaire presbytérienne régnait sans aucune contrepartie sur la société mélanésienne, imposant un type de pouvoir théocratique, destructeur de la culture et de la coutume traditionnelles [Guiart, 1956], les groupes païens du Centre brousse subissaient une forte pression des propagandistes chrétiens qui cherchaient à obtenir leur conversion. Des « milices » chrétiennes traquaient toute manifestation culturelle traditionnelle : chants et danses étaient interdits sur l'île, les chefs polygames étaient arrêtés et humiliés, la boisson rituelle du kava était interdite. Quelques clans *man bus* (ou hommes de la brousse) résistaient encore ; ils tinrent alors réunion sur réunion pour décider de l'attitude à adopter. Devaient-ils renoncer à la foi de leurs ancêtres et abandonner leurs coutumes ou bien fallait-il résister à tout crin en attendant des jours meilleurs ?

Avant de se décider, on opta pour un supplément d'informations. Un homme du Centre brousse, nommé Yarris Yahuto, fut chargé d'une mission « exploratoire ». Il s'agissait de savoir si ce que les missionnaires racontaient était juste et si la société européenne correspondait bien chez elle aux prêches et aux normes définies par les pasteurs. Pour ce faire, on envoya Yarris dans le « pays des Blancs » ; ce dernier alluma un feu sur une côte déserte de l'est de l'île et se fit recruter par un bateau néo-calédonien appartenant à D. Pentecost, dont l'équipage était composé d'hommes de Lifou. Il disparut pendant plusieurs années de Tanna. Le mythe, mémorisé par une chanson et des danses, raconte que l'homme de Tanna, devenu marin, visita Sydney, Nouméa, Suva et même dit-on... Hong-Kong et l'Amérique. Lorsqu'il revint enfin, accompagné par un homme de Lifou, Willy Pea qui était devenu son ami, son verdict était définitif : « Ce qu'on nous dit du vaste monde ne correspond pas à la vérité ; la loi de la Mission n'existe qu'à Tanna, c'est une loi de Tanna : la *Tanna law*. Les Blancs chez eux vivent tout autrement. » Par contre, à la même période dans de nombreuses îles du nord de l'Archipel les Kanakas qui étaient revenus du Queensland poussaient en revanche à la christianisation [Allen, 1968].

Des réunions secrètes se tinrent alors dans toute l'île, loin de la « police » missionnaire et l'émissaire y répandit partout sa parole. Une explosion de fêtes traditionnelles et de danses de nuit marqua alors le réveil de la coutume parmi les groupes païens. D'après mon enquête, cet épisode se passa entre 1910 et 1920, bien avant donc les prophéties de John Frum. Ce dernier messager apparut en

effet dans l'île un peu avant 1940 et son enseignement s'orienta surtout vers les groupes déjà chrétiens à qui il prêcha également le retour à l'esprit et aux croyances de la coutume. Avec lui, le reste de l'île revint au culte des ancêtres en se créant une nouvelle religion syncrétique, celle des « John Frum » que l'on associe peut-être abusivement à un « cargo-cult ».

Ces mythes et prophéties illustrent bien le fait que les Mélanésiens ne firent pas que subir la pression européenne : ils se prononcèrent pour ou contre les modèles qu'on leur imposait et notamment le christianisme, relativement en connaissance de cause. La mobilité soudaine qui s'offrait à eux leur donna dans une certaine mesure les éléments de la réponse.

Par bien des aspects, les Mélanésiens vécurent les migrations de travail induites par le système économique colonial comme un nouveau « parcours culturel ». Pour beaucoup de groupes locaux en contact régulier avec les Blancs, le départ de leurs jeunes gens signifiait d'abord l'exploration d'une nouvelle route d'alliance. Emprunter les routes des Blancs, c'était établir avec eux une relation d'alliance égalitaire qui, normalement, aurait dû ouvrir l'accès aux sources secrètes de leur puissance. En partie pour cette raison, les migrations vers le Queensland qui permettaient de « connaître » la société européenne et de vivre à son contact furent, tant qu'elles durèrent, beaucoup plus appréciées que les migrations vers les plantations de l'Archipel, culturellement beaucoup moins « enrichissantes ».

Dans une certaine mesure, les trois grandes composantes de la mobilité territoriale se retrouvent dans les attitudes mélanésiennes face à la migration coloniale. On retrouve en effet le voyage d'initiation pour voir et apprendre le monde, le voyage orienté vers l'échange pour acquérir des objets européens, le voyage-refuge de fuite en cas de désaccord avec sa propre société et d'une façon générale le désaveu de structures traditionnelles que l'on devinait inadaptées ou impuissantes dans le monde nouveau qui surgissait. Alors que, pour les Mélanésiens, le nouveau voyage était destiné à élargir l'horizon de l'alliance, les Européens organisaient quant à eux les migrations de main-d'œuvre selon la froide logique de la rentabilité de leur système de production. Dans le premier cas, il s'agissait d'une rencontre, d'une volonté de dialogue et même d'une quête philosophique ; dans le second, de la simple exploitation d'un « gisement de main-d'œuvre ». Pourtant et même si les Mélanésiens ne trouvèrent en général au bout du voyage ni la générosité ni l'accueil qu'ils en attendaient, ils tirèrent de l'expérience nombre d'enseignements sur la réalité de la société qui s'imposait à eux. Au moins, cela leur permit de « tuer le mythe » des Blancs incarnant une puissance spirituelle supérieure. Les Indiens d'Amérique du Sud, qui ne connurent des Européens que leur image, toute en puissance de guerriers avides et « faiseurs d'empire », n'eurent pas cette chance.

### **L'identité mélanésienne face aux contradictions coloniales**

Les missionnaires se donnèrent pour but de redonner une âme au peuple au sein duquel ils vivaient et pour cela de le reconstruire autour d'une identité religieuse. Ils parachevèrent sans doute la destruction de l'ordre traditionnel, à leurs yeux l'ordre païen, mais en contrepartie, ils s'efforcèrent de créer un ordre chrétien de substitution. De nombreux lieux d'identité et sites d'habitat mélanésiens,

chargés de sens et de symboles, furent abandonnés : la forêt où ils se tenaient jusqu'alors fut associée à l'idée de *dark bush*, c'est-à-dire au monde des ténèbres, qui contrastait avec les lumières du littoral, siège des missions et de la *niu laef* (vie nouvelle) des convertis [Philibert, 1982]. Il semblait dès lors que les hommes mélanésiens, transplantés sur le littoral, ont cessé d'être des hommes de la coutume. Les arbres, symboles de leur identité, tout comme les grandes pirogues de la société traditionnelle, semblaient condamnés à disparaître des horizons kanaques. En ce qui concerne les pirogues, cela doit d'ailleurs s'entendre au sens propre, comme au sens figuré. Il est en effet significatif de remarquer que le nouveau pouvoir se soit très vite préoccupé de limiter les grands voyages en pirogue de la société mélanésienne. Dans certains cas, ces voyages furent même purement et simplement interdits, sous prétexte de leur danger. Il ne reste plus depuis dans les îles que de petites pirogues pouvant embarquer deux ou trois personnes : celles-ci peuvent tout au plus longer les côtes, mais elles sont incapables d'affronter la haute mer. Les relations d'alliance traditionnelle interinsulaire étaient dès lors condamnées et la mobilité territoriale rendue impossible.

Pour construire la *niu laef*, les leaders des nouvelles communautés chrétiennes du littoral cherchèrent à limiter la mobilité de leurs convertis et autant que possible à protéger « l'espace chrétien » des influences du monde extérieur. L'identité et les pirogues traditionnelles devaient laisser place aux nouvelles « pirogues », fondées sur les seules solidarités « d'église ». Il s'ensuivit une nouvelle découpe politique de l'espace créée par les divisions religieuses des missionnaires eux-mêmes. L'aire de sécurité traditionnelle correspondant au partage de la nourriture chaude devint celle de la fraternité religieuse : si l'aire de relation s'agrandit, les cloisons territoriales ne perdirent rien de leur étanchéité et allèrent même en se renforçant. Une nouvelle mobilité tendit à se développer en fonction des lieux et des lignes de force de la société missionnaire – temples ou églises, écoles, hôpitaux –, l'espace administratif et économique moderne venant en général se calquer sur ceux-là.

Le « bateau » de la Mission devint donc au propre comme au figuré ce qui tenait lieu autrefois de pirogue. Sur leurs nouveaux territoires, les missions s'érigèrent, autant qu'elles le pouvaient, en État autonome. Elles favorisaient l'autarcie économique de leurs communautés, notamment en encourageant l'introduction des plantations commerciales [Allen, 1968] et le développement des entrepreneurs locaux, ce qui en principe devait rendre inutiles les migrations de travail vers les salaires des plantations européennes. Parallèlement de nouvelles structures de pouvoir politique étaient instaurées ; le réseau des « pasteurs, *elders* et *teachers* » quadrillait l'espace et encadrait la vie sociale.

En cherchant à fixer les hommes à l'ombre des temples et des églises pour reconstituer une nouvelle société villageoise, les missionnaires ne pouvaient dès lors que se heurter aux intérêts divergents du système économique colonial. Les missionnaires dénoncèrent très tôt ce qu'ils considéraient en effet comme le « monde de perte » des plantations. Les colons, en réponse, s'insurgèrent contre ces atteintes à la « liberté individuelle », désignant avec passion les « pasteurs presbytériens » et autres comme des ennemis du « développement économique ». Le problème de la main-d'œuvre était au centre du conflit. Les colons

souhaitaient des ouvriers et donc une société mélanésienne mobile, insérée dans les circuits de production et de consommation capitalistes qu'ils contrôlaient : les missionnaires presbytériens, à l'inverse, cherchaient à créer une société stable qui reproduise en quelque sorte le modèle de la symphonie pastorale et évangélique qu'ils n'avaient pu construire chez eux et qu'ils cherchaient à reproduire en Mélanésie. La société et l'espace mélanésien devinrent ainsi des enjeux sur lesquels s'exerçait une double et contradictoire pression. Colons et missionnaires justifiaient leur attitude par un même constat : il n'y avait plus, selon eux, de réelle coutume ni même de société mélanésienne authentique. Sur ce vide culturel et cette « table rase », il fallait reconstruire. Le projet missionnaire était de bâtir une société religieuse, ré-enracinée dans ses nouvelles paroisses ; les colons, eux, rêvaient de prospérité et d'une main-d'œuvre mobile, intégrée dans l'espace décloisonné de la société marchande. Ces deux projets, bien que tous deux issus du même monde occidental, étaient contradictoires : la réussite missionnaire signifiait l'échec des colons et inversement.

Il en résulta une situation mitigée, variable selon les îles et les régions. Les planteurs européens ne purent toutefois jamais obtenir totalement la main-d'œuvre absolument mobile qu'ils espéraient pour la mise en valeur de leurs terres. Les Mélanésiens ne consentaient à migrer qu'en petit nombre et pour de courtes périodes. Les colons, en désespoir de cause, s'adressèrent dans les années 1920 à une main-d'œuvre importée, d'origine asiatique ; les Tonkinois qui furent près de trois milliers à travailler sur les plantations de l'Archipel entre 1920 et 1940. La grande période de l'extension de plantations coloniales est due à leur travail. Les colons disposèrent alors de la main-d'œuvre mobile et déracinée qu'ils réclamaient, mais en contrepartie, ils durent la payer plus cher, ce qui fit disparaître les plus petits d'entre eux. Pour la plupart, les Tonkinois furent rapatriés progressivement après-guerre, les derniers le furent en 1963 [Doumenge, 1966].

Si le projet colonial fut en définitive un semi-échec, il ne s'ensuit pas non plus que les projets missionnaires se soient réalisés au niveau souhaité. La société mélanésienne ne devint pas non plus une « société de villages chrétiens » : il y eut des rejets comme à Tanna et, en général, les lignes de force de la société traditionnelle restèrent sous-jacentes, ne demandant qu'à réapparaître. En fait, le semi-échec des colons et l'imperfection de la réalisation du modèle missionnaire s'expliquent parce que l'analyse de départ des uns et des autres reposait sur une donnée en grande partie fautive. Il n'y avait ni « table rase », ni vide culturel. La société mélanésienne était moins détruite qu'il n'y semblait : elle conservait surtout au cœur de sa mémoire le souvenir de son identité et l'aptitude à se reconstruire selon ses propres normes. L'indépendance de Vanuatu, obtenue en 1980, allait dans ce sens servir de « révélateur culturel ».

### **L'identité mélanésienne dans le contexte de l'indépendance politique**

L'indépendance de Vanuatu s'est accomplie au nom de la « coutume » et de la « terre », cela même au milieu d'affrontements politiques qui leur semblaient assez étrangers. Le terme même de *kastom* (« coutume ») est aujourd'hui revendiqué comme un « cri de ralliement » par le gouvernement de Vanuatu, par l'ensemble

des partis politiques d'opposition ou de gouvernement et même par les leaders chrétiens des régions où elle a été le plus violemment éradiquée par leurs prédécesseurs [Tonkinson, 1982].

Cette revendication des valeurs de la « coutume » comme valeurs de l'identité culturelle mélanésienne va au-delà de la simple affirmation d'un discours. Dans les îles et dans les villages, les mots de « coutume » et de « terre » ont des consonances fortes qui se renvoient l'une à l'autre. La fin du pouvoir colonial a été entendue par beaucoup comme le retour des hommes sur leurs territoires originaux, exactement comme si la récupération de la souveraineté politique par les Mélanésiens allait de pair avec la récupération de leurs lieux. Le gouvernement a d'ailleurs aidé en ce sens en affirmant très vite – et ce fut même là l'une de ses premières décisions – que la terre de Vanuatu « reviendrait à la coutume » [chapitre 12 de la Constitution, Port-Vila, 1979], c'est-à-dire aux *man ples* ou occupants de plein droit définis en termes de filiation généalogique. Cette mesure visait au premier chef dans l'esprit du gouvernement les terres aliénées par la colonisation européenne, mais elle a été comprise dans les îles, où les problèmes fonciers internes étaient les plus aigus, dans le sens beaucoup plus large d'une redistribution des droits fonciers sur les terres mélanésiennes elles-mêmes en fonction de la doctrine de la « prime apparition ». Cette interprétation, si elle allait jusqu'au bout de sa logique signifierait dès lors le retour de chacun sur le lieu territorial où son entité clanique habitait avant que le choc colonial ne vienne bouleverser l'ordre traditionnel. Or l'ancienne structure de répartition des groupes et des territoires a été bouleversée par près d'un siècle et demi de remuements et de mouvements de population ; dans certaines îles, c'est près de la moitié de la population qui, depuis plusieurs générations, occupe des terrains sur lesquels elle n'a pas de droits réels en termes stricts de filiation et de « coutume ». La recherche des propriétaires coutumiers, de ce que l'on appelle les *man ples*, ou les *really-man*, risque donc de réveiller de très vieilles dissensions, craintes ou plaies mal cicatrisées à l'intérieur de la société mélanésienne elle-même.

La politique du retour des terres aux lois de la « coutume » correspond pourtant à un sentiment général ; la « coutume » mélanésienne ne peut pas plus être séparée de sa terre que de ses lieux. Toutefois, si l'on allait jusqu'à figer par des lois ou par des règlements juridiques la conception mélanésienne de la terre dans un « modèle cadastral » reconstitué du passé et par ailleurs source lui-même de désaccords entre les parties intéressées, il en résulterait un risque d'injustice et de surcroît une déviation par rapport à l'esprit de la « coutume ». Celle-ci a en effet toujours considéré l'usage souple de la terre comme un facteur d'unité sociale ; à l'intérieur des ensembles territoriaux, les droits fonciers étaient pratiquement renégociés et redéployés à chaque génération entre les différentes unités familiales, selon la force de leurs droits et selon leurs besoins. Si les lieux culturels renvoient à des ancêtres et, par là, à des segments de lignée précis, l'accès à la terre est en revanche ouvert à tous les membres de la lignée et à ses alliés et fait donc l'objet d'un contrôle très ouvert. Il en est toujours ainsi là où l'horticulture vivrière itinérante reste le mode dominant d'occupation du sol. Dans l'esprit de la « coutume », la terre ne peut en effet être conçue comme une valeur juridique, encore moins comme une valeur économique ; comme l'a écrit le ministre chargé

des Terres dans le premier gouvernement de Vanuatu : « La terre est au ni-Vanuatu ce qu'une mère est à son enfant. C'est par rapport à la terre qu'il se situe et c'est grâce à elle qu'il préserve sa force spirituelle. Les ni-Vanuatu ne peuvent jamais divorcer de leur terre » [Regenvanu, 1981]. En d'autres termes, la terre est la mère de l'identité et son accès est dès lors ouvert à tous ceux qui partagent la même identité.

Ce renouveau culturel qui s'effectue autour des lieux de la mémoire mélanésienne révèle bien que l'actuelle société de Vanuatu n'est pas à la recherche de son identité, mais seulement à la recherche des racines et des territoires qui la fondent. Ce mouvement passe tout naturellement par une revendication sur la terre, « mère de l'identité » ; il représente un phénomène tout à la fois foncier – on récupère ainsi son espace – et culturel – on récupère son identité aliénée par les transplantations de l'époque coloniale. La période coloniale n'est déjà plus considérée que comme un épiphénomène, une sorte d'entracte de l'histoire locale, en principe destiné à ne pas y laisser de traces durables.

La résurgence des lieux mélanésiens, l'écho qu'ont reçu dans les îles les mots tant attendus de « retour des terres à la coutume » expriment, en dehors de leurs aspects économiques, la volonté de revenir sur les lieux de la mémoire mélanésienne, et par là de renouer avec une identité qui n'a jamais réellement disparu et encore moins été oubliée. Dans ce sens, la mémoire des lieux a joué là son rôle traditionnel : elle a maintenu une identité et toute une culture.

Le désir de réenracinement, le maintien de la mobilité circulaire et l'endiguement partiel de ce qui pourrait être un exode rural sont sans doute les meilleures preuves et les garants de la volonté d'identité. Pourtant, le rêve du retour au passé des partisans de la « coutume » n'est pas possible ; la mobilité, même circulaire, a élargi les horizons de l'alliance et multiplié les routes. De nouvelles solidarités sont apparues, régionales, économiques, religieuses et nationales. Les sociétés océaniques sont de moins en moins des sociétés claniques articulées sur des micro-territoires ; elles deviennent de plus en plus des sociétés villageoises, pénétrées par l'économie monétaire internationale et organisées sur des espaces plus vastes. L'extension des plantations et cultures pérennes permet le développement de droits fonciers à dominante individuelle qui tendent à remplacer les anciens droits territoriaux à dominante communautaire et clanique. La recherche des lieux de l'identité mélanésienne, qui correspond au premier geste de repossession de soi par la société souveraine, devra donc s'adapter ensuite à cette situation nouvelle, et rechercher de nouvelles formes d'usage et d'appropriation du sol.

\*

L'identité traditionnelle se calque essentiellement sur la sémiologie des lieux : regroupés en grappes, ceux-ci forment territoire, tandis qu'autour se dessinent des aires d'alliance en étoile. Bien qu'héritée, l'identité est reproduite et comme réacquise à chaque génération par le voyage et la mobilité circulaire au sein de l'aire d'alliance et de l'identité partagée. S'il n'y a donc ni réelle « coutume », ni identité en dehors d'une localisation dans les lieux de la mémoire, il n'y a pas non plus de destin sans aventure en dehors de ces lieux. Le concept de pirogue répondait à

cette double exigence : il organisait la mobilité tout en préservant l'enracinement, il ouvrait sur le voyage tout en conservant les sécurités du territoire. Le problème aujourd'hui n'est pas tant de retrouver une identité perdue, car en dépit des apparences, la rupture n'a pas été jusque-là, le problème – et il n'est pas facile – est de redécouvrir les « pirogues » qui renoueront avec l'aventure du monde, c'est-à-dire recréer des unités sociales qui permettront l'adaptation au monde moderne, tout en conservant les valeurs spécifiques de l'identité mélanésienne. Le destin de cette identité se joue dans une certaine mesure à travers les problèmes de mobilité et des migrations urbaines. Je pense personnellement que l'identité mélanésienne restera vivante pour autant que les formes de mobilité resteront à dominante circulaire. Entre les sociétés territoriales traditionnelles et les enclaves de modernité que sont les mondes urbains et les espaces nouveaux de développement (entreprises, plantations, écoles, administration, etc.), il importe au préalable d'ouvrir des « routes » et des relations qui ne soient pas à sens unique. Les sociétés traditionnelles ne survivront que si, d'une certaine façon, elles intègrent la ville et les espaces de modernité à l'intérieur de leur aire d'alliance, c'est-à-dire si elles aménagent au sein de celle-ci des espaces culturels et économiques qui seront autant d'espaces physiques pour leurs structures de solidarité (éventuellement pour leurs « compagnies » de migrants dans le cas des villes et des plantations). Inversement, l'espace moderne ne gardera une « âme océanienne » que s'il se prête à un tel accueil. Il est en effet possible de trouver des formules souples qui aideraient par exemple les migrants à conserver en zone urbaine leur vie culturelle et leur espace de relation, sans que cela représente pour autant un grand risque politique ou un coût économique élevé : il suffirait en grande partie de les aider à organiser leur propre espace d'accueil et ne pas chercher à leur imposer de modèle préétabli.

Si un jour la mobilité cessait d'être une circulation entre les lieux d'identité traditionnels et un « espace moderne », pour prendre les formes plus classiques de l'exode rural, que l'on remarque ailleurs, et notamment dans le tiers-monde africain ou asiatique, alors la société mélanésienne traditionnelle aurait vécu. Son originalité et son identité auront rejoint la cohorte des cultures mortes. La « coutume » alors ne sera plus un vécu et un territoire, mais elle sera devenue un discours capté par les élites urbaines et politiques dont on parlera d'autant plus qu'elle sera un discours mort.

#### BIBLIOGRAPHIE

- ALLEN M. [1968], « The Establishment of Christianity and Cash Cropping in a New Hebridean Community », *J. Pac. Hist.*, 3, Canberra.
- BEDFORD R. D. [1972], *New Hebridean Mobility : a Study of Circular Migration*, Canberra, ANU.
- BENSA A. et RIVIERRE J.-C. [1982], *Les Chemins de l'alliance*, Marseille, La SELAF.
- BONNEMAISON J. [1972], « Système de grades et différences régionales en Aoba », *Cahiers ORSTOM, série sciences humaines*, IX (1) : 87-108.
- BONNEMAISON J. [1974], « Changements dans la vie rurale et mutations migratoires aux Nouvelles-Hébrides », *Cahiers ORSTOM, série sciences humaines*, XI (3-4) : 259-286.
- BONNEMAISON J. [1976], « Migrations circulaires et migrations incontrôlées aux Nouvelles-Hébrides : pour une politique d'accueil des migrants en zone urbaine », *Bulletin du Pacifique Sud*, 26 (4).

- BONNEMAISON J. [1977], *Système de migration et Croissance urbaine aux Nouvelles-Hébrides*, Paris, Travaux et Documents de l'ORSTOM, 60.
- BONNEMAISON J. [1978], *Territorial Control and Forms of Mobility within New Hebrides Societies*, Murray Chapman et M. Prothero (ed.), London.
- BONNEMAISON J. [1979], « Les voyages et l'enracinement », *L'Espace géographique*, VIII (4) : 303-318.
- BONNEMAISON J. [1981], « Voyage autour du territoire », *L'Espace géographique*, X (4) : 249-262.
- CHAPMAN M. [1977], « Circulation between Home Places and Towns : a Village Approach to Urbanization », papier présentée à l'« Association for Social Anthropology », Oceania, mars 1977, Canada, Monterrey.
- DOUMENGE F. [1966], *L'Homme dans le Pacifique Sud*, Paris.
- ELIADE M. [1972], *Religions australiennes*, Paris.
- FAGES J. [1975], *Punauia-Paea. Contact ville-campagne et croissance urbaine de la côte ouest de Tahiti*, Paris, Travaux et Documents de l'ORSTOM, 40.
- GARENGER J. [1972], *Archéologie des Nouvelles-Hébrides*, Paris, ORSTOM.
- GIRARD H. [1972], *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset.
- GIRARD H. [1978], *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset.
- GUIART J. [1956], *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna*, publication de la Société des océanistes, Paris.
- HUMPHREYS C. B. [1926], *The Southern New Hebrides : an Ethnological Record*, Cambridge, University Press.
- JACKSON R. [1982], « D'un millier de lieux sacrés à la périphérie profane », *L'Espace géographique*, Paris, XI (4).
- LANE R. [1971], « The New Hebrides, Land Tenure without Policy », H. Crocombe (ed.), *Land Tenure in the Pacific*.
- LAYARD J. [1942], *Stone Men of Malikolo*, London, Vao.
- MAC CLANCY J. [1980], *To Kill a Bird with Two Stones*, Port-Vila.
- MALINOWSKI B. [1974], *Les Jardins de corail*, Paris, réédition.
- PHILIBERT J. M. [1976], *La Bonne Vie : le rêve et la réalité*, thèse de doctorat, Vancouver, University of British Columbia.
- PHILIBERT J.-M. [1982], « Vers une symbolique de la modernisation au Vanuatu », *Anthropologie et Sociétés*, 6 (1), Québec, université de Laval.
- QUANTIN P. [1982], *Vanuatu : carte des potentialités agronomiques et des aptitudes culturelles*, Paris, ORSTOM.
- RAISON J.-P. [1976], « Espaces signifiants et perspectives régionales à Madagascar », *L'Espace géographique*, Paris, V (3).
- REGENWANU S. [1981], Chapitre « La Terre », *Vanuatu, twenti wan tingting long taem blong Independens*, USP Suva et Port-Vila.
- RODMAN M. [1979], *Following Peace : Indigeneous Pacification of a Northern New Hebridean Society*, Rodman et Cooper (ed.), The Pacification of Melanesia, ASAO Monograph, 7, Michigan University Press.
- RODMAN M. [1981], *Customary Illusions : Land and Coprah in Longana, Vanuatu*, thèse de PhD, Mac Master University, Canada.
- SHINEBERG D. [1967], *Ils étaient venus chercher du santal*, Nouméa (traduction de 1973).
- SOPE B. [1975], *Land and Politics in the New Hebrides*, USP Suva.
- TONKINSON H. [1982], « National Identity and the Problem of Kastom in Vanuatu », *Mankind*, Sydney, 13 (4) : 306-315.
- VIENNE B. [1985], *Gens de Mota Lava*, Paris, Société des océanistes.
- WEBB A. S. [1937], « The People of Aoba », *Journal of the Anthropology Society of NSW*, II (4).

## Joël Bonnemaïson (1940-1997)

Joël Bonnemaïson nous a quittés, brusquement, au début de l'été, lors d'une mission dans cette région du Pacifique qu'il aimait tant et à laquelle il avait tant donné. La revue *Autrepart*, qui réédite ici l'un de ses articles, lui rend hommage, se souvenant de l'estime dont il jouissait auprès de l'ensemble de ses collègues et de l'amitié qui le liait à beaucoup d'entre nous.

### La carrière

Joël Bonnemaïson était entré à l'ORSTOM, comme élève, le 1<sup>er</sup> octobre 1966, mais il n'y était pas inconnu puisqu'il avait déjà travaillé comme allocataire de recherche et volontaire du service national. Il était alors à Madagascar, et l'étude du village de Tsarahonenana lui donna l'occasion de rédiger une thèse de 3<sup>e</sup> cycle. Il s'orienta ensuite vers le Pacifique, affecté durant trois ans à Nouméa et travaillant essentiellement sur les Nouvelles-Hébrides dans l'ambiance mouvementée de la fin de la période coloniale. C'est le début d'un profond attachement aux peuples insulaires, et les systèmes agraires qu'il continue d'étudier ne sont que l'entrée d'une recherche plus profonde sur les transformations sociales qui bouleversent les îles. À part une interruption d'une année à Paris, il restera jusqu'en 1981 dans le condominium qui change bientôt de statut et de nom pour devenir le Vanuatu indépendant. Il se frotte aussi au monde anglophone et, au terme de deux années de rédaction d'une thèse d'État sur le Vanuatu, soutenue à l'université de Paris-IV, il reprend le chemin du Pacifique pour rejoindre cette fois Canberra, où l'Université nationale australienne l'accueille. Une nouvelle affectation à Nouméa, en 1988, l'éloigne un peu de ses recherches personnelles car il y occupe, avec efficacité, le poste de délégué de l'ORSTOM pour le Pacifique et l'Asie. Il ne s'attarde pas longtemps cependant dans cette fonction de représentation, appelé à prendre en charge le département SUD (Sociétés, Urbanisation, Développement) de l'ORSTOM. Il y restera plus de cinq ans : il assure avec dynamisme la gestion d'une structure forte de plus de 130 agents (plus du double en comptant les allocataires et les partenaires), donne cohérence à des activités multi-formes et impulse de nouveaux programmes de recherche. Il sera ensuite élu, en 1994, à l'université de Paris-IV, pour y occuper la chaire de géographie culturelle.

Au total, J. Bonnemaïson a passé seize années en affectation hors de l'Hexagone, témoignant à la fois d'une grande ouverture et d'une grande continuité des préoccupations scientifiques.

## Les recherches

### *Études agraires*

L'étude de la dynamique des systèmes agraires était une première expérience, classique à l'ORSTOM, sorte de rite d'initiation pour les nouveaux chercheurs sous la conduite de Gilles Sautter et de Paul Péliissier. Il s'agissait, à Tsarahonana, d'étudier « l'adaptation du système agricole aux possibilités du milieu naturel et l'ouverture du terroir aux finalités de l'économie de marché. » Il découvre que les paysans *merina* y cultivent le riz irrigué jusqu'à près de 2 000 mètres d'altitude, en dépit d'un environnement qui se prête mal à ce type de culture. La pomme de terre y réussit mieux, mais l'important n'est pas tant la productivité agricole que la « volonté ferme de reproduire le système agro-culturel d'origine..., manifestement la société *merina* vit dans un univers culturel propre : la survie une fois assurée, les ancêtres comptent autant que les hommes », et la vision culturelle de ces colons est dominée par un certain nombre de valeurs d'essence religieuse ; la culture prime ici sur l'économie.

Sur le même thème des structures agraires, l'affectation aux Nouvelles-Hébrides est l'occasion d'approfondir cette dimension culturelle des sociétés rurales. « Je suis alors passé, écrit-il, d'une approche classique sur les structures agraires à finalité socio-économique à une recherche plus large basée sur la territorialité à finalité culturelle. » Il insiste sur la diversité des systèmes agricoles océaniques : les peuples du bord de mer qui cultivent l'igname et ceux de la montagne qui cultivent le taro. Là encore, ce n'est pas le milieu naturel qui compte mais la dimension culturelle, car la complémentarité invite à l'échange et facilite les « alliances de sang » entre groupes alternativement alliés ou ennemis. Les Mélanésiens connaissaient les techniques agricoles intensives, mais « ils ont apparemment refusé ainsi le saut dans un mode de production intensif qui aurait inévitablement bouleversé leur mode d'organisation sociale et d'occupation de l'espace. Tout semble s'être passé comme s'ils avaient posé dès le départ le primat du politique (ou du culturel) sur l'économique. »

### *Réseaux migratoires et insertion urbaine*

L'étude des migrations, entreprise à la demande des autorités locales, a permis à Joël Bonnemaison de mettre en valeur deux types de mouvement des hommes, celui qu'ils entreprennent sur des distances et des durées courtes, et celui, plus lointain, qui conduit à une sorte d'exode rural. Le premier, circulaire, est plus ou moins contrôlé par les autorités traditionnelles, le second s'apparente à une démarche plus individualiste et intéresse des migrants qui désirent par là échapper à la « coutume » ; il aboutit à une véritable acculturation, en milieu urbain le plus souvent.

### *Le territoire mélanésien*

La confrontation permanente entre coutume et modernité, analysée à travers les travaux antérieurs de Joël Bonnemaison constitue le thème dominant de sa thèse sur les fondements de l'identité.

Pour notre collègue, l'idée essentielle tient dans cette découverte que la société mélanésienne insulaire s'est construite sur un modèle de société en réseau, dans un espace non pas centré, mais réticulé. La raison profonde vient sans doute d'une volonté politique de société égalitaire et tout autant d'une volonté de dépassement des contraintes physiques imposées par la nature insulaire.

Il ajoutait que l'espace mélanésien est défini comme un système fluide, réticulé, de lieux et de routes d'alliances, qui dessine au sol l'image d'un tissu de nexus ordonné autour de lieux de confluence, qui eux-mêmes s'enchaînent plus loin à d'autres configurations spatiales.

La richesse de ces réflexions donna lieu à plusieurs publications : la thèse elle-même, soutenue en 1985 et publiée sous le même titre par l'ORSTOM en 1986 : *Les Fondements d'une identité : territoire, histoire et société dans l'archipel du Vanuatu* (2 vol., 540 et 618 p.) ainsi qu'un ouvrage destiné à un public plus large, *La Dernière Île*, 1986, coédité par Arléa et l'ORSTOM, et publié ensuite en anglais en 1994. Une nouvelle édition de sa thèse, largement remaniée, a été publiée par l'ORSTOM en 1996 : *Gens de pirogue et Gens de la terre*, vol. I (2<sup>e</sup> volume sous presse).

C'est là sans doute l'œuvre majeure qui a donné à son auteur une place originale dans la géographie française, aux frontières de sa discipline et de l'anthropologie : « Il s'est produit une rencontre heureuse entre un géographe nourri d'ethnographie et une société qui se pense géographiquement » (S. Latouche, *Revue Tiers Monde*, 1997). Ce n'est pas le moindre paradoxe de ce travail que de montrer comment ces micro-sociétés, occupant légèrement des îles éparpillées, utilisent en fait et contrôlent des espaces bien plus vastes : l'arbre, qui marque l'enracinement dans la terre, et la pirogue, vecteur des échanges, sont les deux signes forts du fonctionnement des sociétés mélanésiennes. Et de faire sentir aussi combien, partant de l'île de Tanna, il est profitable, par élargissements successifs, de porter cette réflexion culturelle aux dimensions du monde.

### *Le Pacifique et les micro-États*

Les recherches de J. Bonnemaïson sur le thème de la confrontation entre coutume et modernité se sont ensuite étendues à l'ensemble de l'Océanie, dans un contexte régional marqué par l'insularité, la multiplication des États archipels et le choc des identités. C'est une nouvelle dimension qui mélange intelligemment culture et politique car, pour notre collègue, l'espace politique qui n'a ni véritable centre, ni véritable périphérie, se déploie en ligne brisée, selon un ensemble de nœuds politiques multiples qui se prolongent ensuite en réseaux secondaires autonomes quadrillant l'espace avoisinant par un modèle adapté à la nature géographique des milieux insulaires. La superposition sur ces sociétés d'un appareil étatique inspiré des modèles occidentaux rigidifie le système, crée des tensions et coûte fort cher à des micro-États qui, de ce fait, tombent sous la dépendance des pays les plus grands et survivent grâce à l'aide internationale et aux sommes envoyées par les émigrés installés dans les villes. Deux publications importantes ont marqué cette étape : *L'Atlas des îles et des États du Pacifique Sud* (1988), en collaboration avec B. Antheaume, et le volume de la *Géographie universelle : Asie du Sud-Est, Océanie*, qu'il a codirigé et dont il a écrit le chapitre sur l'Australie.

## La géographie culturelle

De plus en plus intéressé par la dimension culturelle des sociétés, le poids des attitudes mentales et la force des représentations, il s'est ensuite orienté vers des études de géographie culturelle. Cette profession de foi, en quelque sorte, explique comment J. Bonnemaïson a bifurqué à un moment de sa carrière vers l'université. Il projetait de poursuivre une réflexion théorique à partir de ses nombreuses expériences de terrain et des recherches qu'il avait impulsées à l'époque où il était chef de département à l'ORSTOM. Dès son arrivée à l'Université, il a organisé, avec Luc Cambrézy, un colloque international sur un thème qui lui était cher : *Le Territoire, lien ou frontière ?* Cette rencontre fut un succès et a témoigné de l'intérêt de ces recherches sur les discours identitaires et l'usage du territoire (les actes du colloque seront publiés sous peu).

## L'homme

Mais, bien au-delà d'une carrière qui fut exemplaire aussi bien par la variété des « métiers » exercés que par la richesse des publications scientifiques, c'est surtout un homme profondément attachant et chaleureux qui vient de disparaître. Convivial, aimant la vie, affectionnant le débat intellectuel, voire les joutes verbales, il avait réussi également dans la gestion des hommes. Il savait prendre ses responsabilités : sa passion pour la recherche ne l'a pas empêché d'accepter à plusieurs reprises des responsabilités d'encadrement de la recherche ou de représentation de l'institut : très tôt dans sa carrière comme secrétaire du comité technique de géographie, avec G. Sautter, puis comme chef de mission aux Nouvelles-Hébrides devenues le Vanuatu. Et plus tard, dans les fonctions de délégué géographique pour l'Asie du Sud-Est et le Pacifique ou de responsable du département SUD. Il y a toujours excellé, laissant le souvenir d'une grande efficacité sur le plan « diplomatique » ou dans l'administration de la recherche, où sa convivialité et son esprit d'équipe avaient suscité l'adhésion.

Il avait de multiples cordes à son arc et des talents profondément variés. Il était parfois un homme de défis successifs, saisis ou acceptés de bon cœur. On n'en citera que deux, dans des registres très différents. Il s'était attaché, non sans succès, à maintenir une « présence » scientifique française au Vanuatu dans un contexte difficile et plutôt antifrçais. Il présentait aussi son entrée à l'université comme un défi après une si longue carrière à l'ORSTOM, mais il s'y était trouvé d'emblée à l'aise, sachant en particulier trouver un contact chaleureux avec les étudiants.

C'était aussi un homme engagé, parfois à contre-courant des idées dominantes mais toujours avec un grand respect des opinions d'autrui. L'un de ses engagements les plus marqués était celui du partenariat : il attachait une grande importance à la formation et à la promotion de partenaires scientifiques dans les pays du Sud. Il s'y était consacré en Nouvelle-Calédonie, puis à une échelle plus vaste, à la tête du département SUD.

Le grand vide qu'il laisse parmi tous ses amis et collègues me remet en mémoire deux réflexions, parmi mille autres écrites dans sa thèse, avec cette grande qualité d'expression qui lui était familière, sur les milieux insulaires :

« Les îles sont toujours des déchirures, des fins de route, des rives d'inquiétude ; l'harmonie s'y dissout dans le confinement de l'espace, les certitudes de l'esprit dans la brisure de la bordure. Une fois que l'on est à terre, que le bateau ou la pirogue sont repartis, le lien avec le grand mouvement du temps est rompu. »

Au-delà de cette déchirure que ressentent les amis de Joël Bonnemaison, on peut aussi méditer sur la vision mélanésienne de la mort : Elle « n'est pas une brisure, ni une chute dans le néant ; en mourant, l'homme revient vers le temps primordial, il retourne au monde réel où l'attendent ses propres ancêtres, il continue à prendre parti dans les affaires des hommes et y conserve ses intérêts ».

Jacques Champaud



## À propos de l'article de Gérard Quéchon<sup>1</sup>

*« Un art n'est séparable ni de son évolution ni de ce qu'il traduit symboliquement [...] Sa cohérence répond à celle des images qui entretiennent son existence [...] les chances sont plus fortes de cohérence évolutive de l'art paléolithique que du contraire [...] Il y a plus de chances de tomber juste en postulant que des représentations apparentées ont un contenu approchant qu'il n'y en a à les revêtir de significations différentes. »*

[Leroi-Gourhan<sup>2</sup> : 35-37.]

En relisant, près de vingt ans plus tard, mon travail sur les stations d'art rupestre saharien de Termit et Dibella, le premier souvenir qui remonte est celui du plaisir qu'il m'a procuré, lié d'une part à l'intimité du contact prolongé avec une œuvre d'art, fût-elle préhistorique, mais d'autre part et surtout à la satisfaction de vérifier une fois encore que le pari sur la cohésion du système de pensée de nos ancêtres est toujours payante.

Dans un second temps, je suis frappé par la fragilité de la « fonction prophétique » (!) et sa difficulté à prévoir les logiques de l'avenir : du point de vue de la recherche sur l'art préhistorique africain, rien ne s'est produit comme je l'imaginai et j'ai pu, au moins dans ce domaine, faire l'expérience de la vanité des choses humaines.

En écrivant cet article, je pensais, et je l'ai dit en conclusion, que l'interprétation proposée et la compréhension même de la cohérence artistique dans les stations étudiées restaient, pour l'essentiel, provisoires, et que le regard de collègues ayant la pratique d'autres régions ou d'autres époques m'amènerait à leur faire subir d'importantes modifications. Par exemple, l'équation bœuf = domestique = culture/girafe = sauvage = nature n'était proposée qu'à titre provisoire et reste toujours indémontrée. En revanche, la nécessité d'étudier les gravures dans leur contexte, avec une rigueur méthodologique sans faille, me semblait désormais bien établie : comment continuer à publier des théories de représentations animales triées par espèce sans tenir compte de leur environnement, dès lors que la pertinence des relations sur la paroi était établie ?

Dans un premier temps, la publication par Christian Dupuy<sup>3</sup> de trois stations de l'Air méridional, qui confirmèrent mes propres observations, sembla enfoncer le clou.

---

1 Paru dans *Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines*, XVI (4), 1979 : 329-349.

2 Leroi-Gourhan André, « Réflexion de méthode sur l'art paléolithique », Paris, *Bulletin de la Société préhistorique de France*, 1966, 63 (1) : 35-49.

3 Dupuy Christian, « Évolution iconographique de trois stations de gravures rupestres de l'Air méridional (Niger) », Paris, ORSTOM, *Cahiers des sciences humaines*, 1988, 24 (2) : 303-317.

Mais c'était un feu de paille, et depuis lors, même si la recherche rupestre a connu quelques succès notables dans d'autres directions, en particulier en commençant à utiliser les ressources de l'informatique, on est revenu aux présentations pointillistes, sans plans de situation des panneaux, et sans relevés des gravures en place.

Cette marche arrière a ses raisons, et il est difficile d'effectuer la topographie précise des sites importants qui permettrait d'y retrouver les relations significatives. Avec les moyens dont disposent actuellement les chercheurs, c'est même carrément impossible. Pourquoi cependant ne pas s'en expliquer clairement et procéder au moins à une lecture partielle, mais pertinente, de quelques sous-ensembles ?

Il y a sans doute de multiples raisons, mais l'une, au moins, est évidente : dans notre ère de « communication » – et comme le savent les linguistes, plus un mot est employé dans la langue courante, plus il se vide de son sens – il est de meilleure politique de taire les insuffisances de la recherche et plus rentable de rouler le tambour médiatique, même au prix d'une défaite de l'intelligence.

Gérard Quéchon

## Art rupestre à Termit et Dibella (Niger)

Gérard Quéchon \*

L'art rupestre du Sahara central et oriental doit sa célébrité aux admirables fresques du Tassili des Ajjers. Il est également riche et abondant dans l'Ahaggar, au Fezzan, au Tibesti, dans le Borkou et en Ennedi. Dans toutes ces régions, la découverte de milliers de peintures et gravures a permis, malgré des lacunes, d'établir une chronologie relativement précise des différents styles. Le programme ORSTOM de recherches archéologiques au Niger [voir aussi Maley *et alii*, 1971 ; Roset, 1973 ; Roset, 1974 ; Quéchon et Roset, 1974] englobe par contre un périmètre (fig. 1) où la densité des sites connus était beaucoup moindre et décroissante du nord au sud.

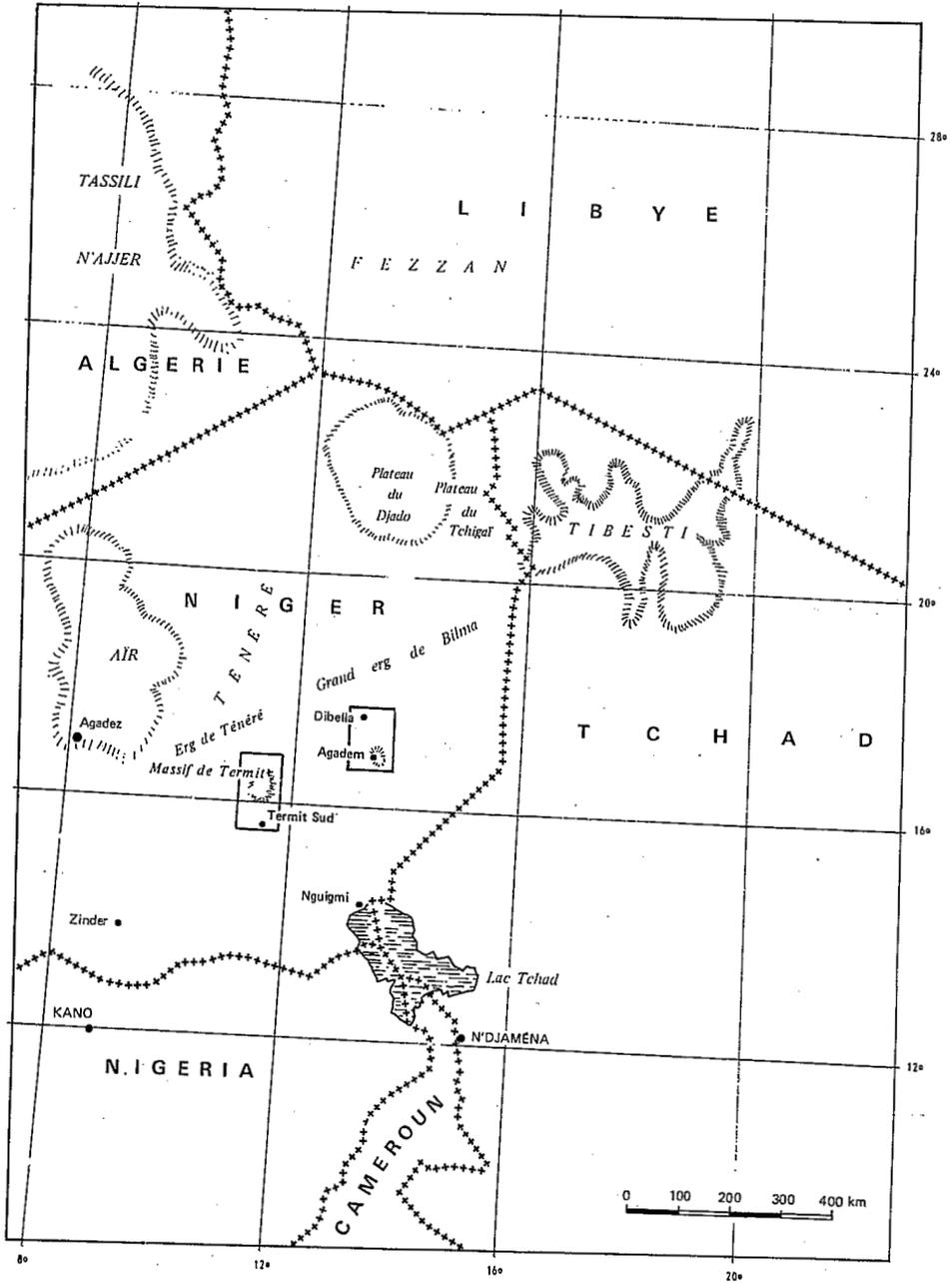
Ainsi le Djado, bien qu'incomplètement exploré, a-t-il déjà donné lieu à d'intéressantes découvertes. En Aïr oriental, seuls étaient signalés quelques sites diffus et inédits. Les missions de Roset [1971 a et 1971 b] ont montré que cette pauvreté n'était qu'apparente et plusieurs milliers de gravures nouvelles ont été relevés. Dans le même temps, Lhote a exploré l'Aïr occidental, lui aussi fort riche. Le centre et le sud du Ténéré n'avaient livré jusqu'à présent aucun témoignage, à l'exception de grottes avec gravures arabo-berbères ou modernes [Lhote, 1952 ; Mauny, 1954]. Faute de temps et d'une localisation précise, je n'ai pas pu retrouver cette grotte lors de mon passage à Agadem. Du massif de Termit, Lhote avait pu écrire : « Le flanc ouest de l'adjar Termit a été également suivi par la mission Berliet au Ténéré et les investigations que j'ai pu y faire sont aussi peu concluantes que celles des adjar Madet et Areshima. La nature (friable) et l'âge (crétacé) des roches doivent être les mêmes. Les officiers méharistes qui nous ont rencontrés au puits de Termit sud et qui connaissent bien le massif, ont bien voulu nous dire qu'ils n'avaient jamais vu de gravures, sinon quelques signes qui peuvent être des caractères tifinar ou des inscriptions tebou » [Lhote et Huard, 1965 : 470].

La prospection de ce massif, et celle de la zone Agadem-Dibella ont confirmé la pauvreté de ces régions. À Termit en particulier, des dizaines et des dizaines d'explorations menées chaque fois que la nature du paysage semblait favorable (flancs de vallées, bancs de grès lisses sur les pentes rocheuses, blocs de grès ou de quartzite sur le plateau, etc.) se sont révélées infructueuses. De nouvelles trouvailles restent vraisemblables : il est impossible de quadriller entièrement une si

---

\* Archéologue à l'ORSTOM.

Fig. 1 – Sahara oriental : zones de prospection archéologique (encadrées)



vaste région sans rien laisser de côté ; il n'en reste pas moins que la faible densité des témoignages artistiques à Termit, Agadem et Dibella est désormais vérifiée sur le terrain. Dans ce contexte de pénurie, l'existence des quatre sites nouveaux présentés dans cet article, si modestes soient-ils, ne prend que plus de relief.

## Découverte, situation et description générale

### *Termit*

La première station de gravures rupestres de Termit (16°05'45" long. N et 11°14'45" lat. E) a été découverte le 12 février 1972, sur la face sud-ouest et près de la pointe du cap rocheux qui ferme, en la dominant au nord, la cuvette de Termit ouest.

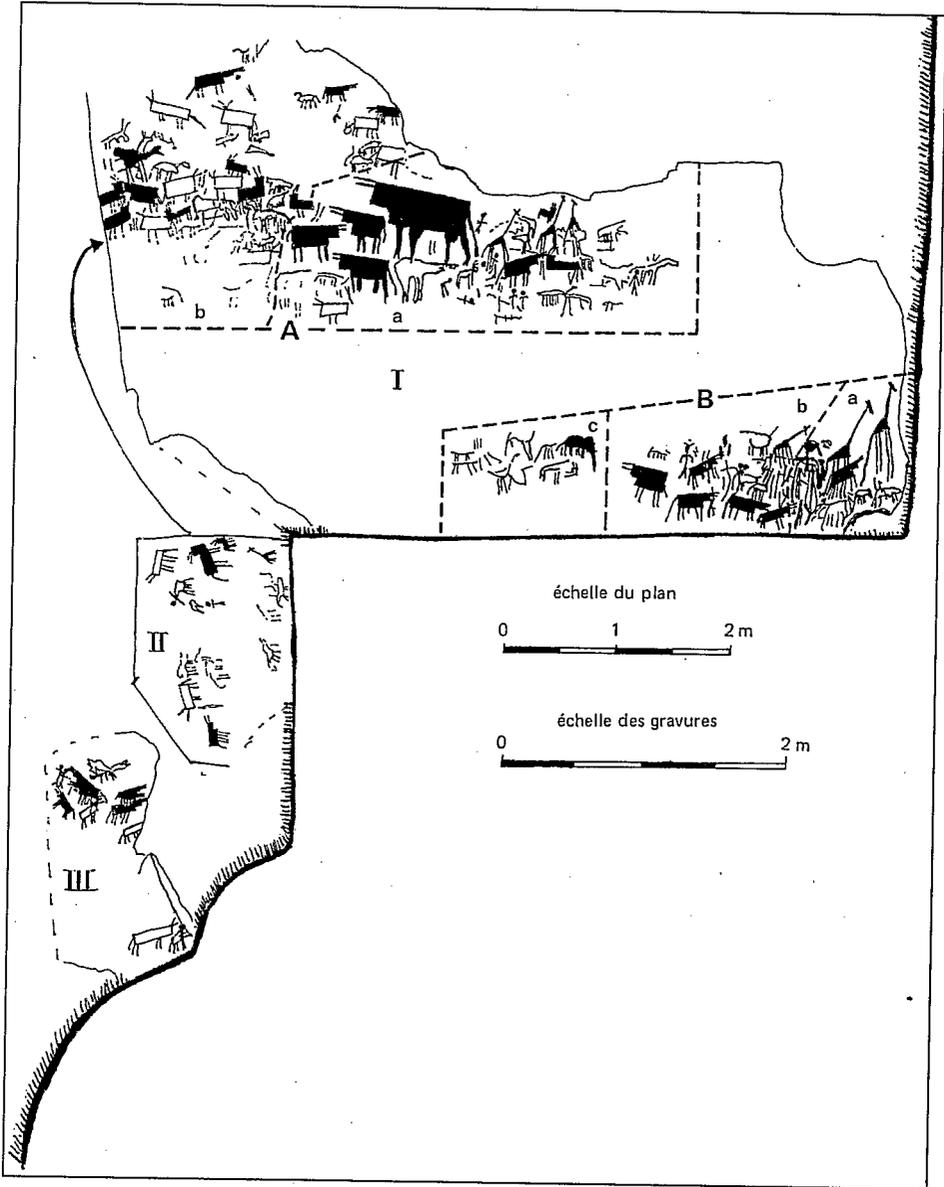
Elle se situe près du sommet de la falaise et le principal panneau décoré surplombe l'entrée d'une petite grotte, profonde de quelques mètres et trop basse pour s'y tenir debout. Cette cavité est actuellement utilisée comme entrepôt par les Toubou de la région. Lorsqu'ils partent en caravane vers Fachi, Bilma ou Tasker, ils y laissent une partie de leur maigre mobilier, nattes, tabourets ou selles de chameau excédentaires, afin de ne pas s'encombrer. Yasko Kindimmi, notre guide, qui fréquentait les lieux depuis son enfance, n'avait jamais remarqué les gravures. Il s'agit pourtant d'un bon observateur à l'esprit curieux, qui a constamment fait preuve d'un sens du terrain et de l'orientation extraordinaire. On ne saurait mieux démontrer le caractère sélectif du regard humain, n'enregistrant spontanément que les phénomènes pour lesquels il a été éduqué.

Le support des dessins de Termit ouest est un grès jaune rosé assez dur, granuleux, qui comporte des irrégularités notables : petits bancs de grès plus ferrugineux, tubulaires et involutions fortement cimentées par les oxydes de fer, entourant des zones non consolidées de quelques décimètres de diamètre. L'érosion de ces zones friables est à l'origine des petites cavités, visibles notamment au-dessus du grand panneau gravé ; les plus vastes d'entre elles ont été occupées par des animaux (petits rapaces ?) dont les traces (griffures, fientes) encore discernables masquent partiellement quelques figures marginales.

Le contour des gravures a été effectué au trait simple, de profondeur variable, non poli. Le polissage sur un tel support aurait d'ailleurs été difficile pour un résultat incertain. Les surfaces internes des silhouettes ont été, le plus souvent, totalement ou partiellement aménagées en léger creux par bouchardage et grattage. Les zones gravées sont à peu près de même couleur que la roche originelle. Celle-ci, il est vrai, paraît elle-même peu sensible à la patine. Dans la recherche des datations, on évitera donc d'attacher trop d'importance à ce critère.

Le site s'articule autour d'un grand panneau gravé de 5,4 m sur 3 m (fig. 2) faisant face au sud-ouest, à la fois centre géographique et artistique de la station (I du plan). À gauche de celui-ci, et le prolongeant en angle droit, face au sud-est, une deuxième plage gréseuse porte une quinzaine de figurations (II du plan). Quelque trois mètres plus à l'est, un troisième groupe de gravures est orienté au sud (III du plan). Ces trois panneaux donnent sur une petite terrasse encombrée d'éboulis, située au niveau de l'abri. En la quittant, et en suivant vers le nord-est le flanc de la falaise, on rencontre, environ à 6 mètres de l'angle du grand panneau, une gravure isolée représentant un oryx.

Fig. 2 – Plan schématique de Termit ouest et situation des gravures



La qualité du dessin des œuvres de Termit est extrêmement variable, et il y a un monde entre le rendu des meilleurs animaux du groupe principal et celui des silhouettes schématiques du pourtour. On notera en particulier la puissance expressive du grand bovidé central (91 cm de la pointe des cornes à l'extrémité de la queue). L'importance de ces écarts qualitatifs ne signifie pas forcément que plusieurs artistes, l'un très doué, d'autres plus malhabiles, aient participé à l'exécution de la fresque. Le contexte suggère plutôt que le même soin n'a pas été apporté à l'exécution de toutes les figures, certaines ayant été jugées fondamentales et d'autres secondaires.

L'analyse d'ensemble des gravures de Termit a permis de dénombrer 107 figurations, sans compter les silhouettes inachevées et celles qui, presque totalement masquées par des dessins postérieurs, ne sont repérables que par quelques traits inexplicables. Sur ce total, 25 sujets, trop schématiques ou partiellement recouverts, n'ont pu être identifiés d'aucune manière. Les autres, dont l'attribution spécifique n'est pas toujours évidente, ont été répertoriés dans le tableau I. On remarquera que les figures rigoureusement déterminables ne représentent que 37 % de l'effectif global (40/107). Ce sont pourtant celles-ci qui offrent le portrait le plus fidèle de l'importance relative de chaque espèce dans le site. Leurs positions, leurs tailles et leurs finitions les distinguent en effet nettement du contexte général. C'est donc à juste titre que l'analyse interprétative se reposera essentiellement sur elles, aux dépens des autres gravures, dont le rôle est visiblement moindre.

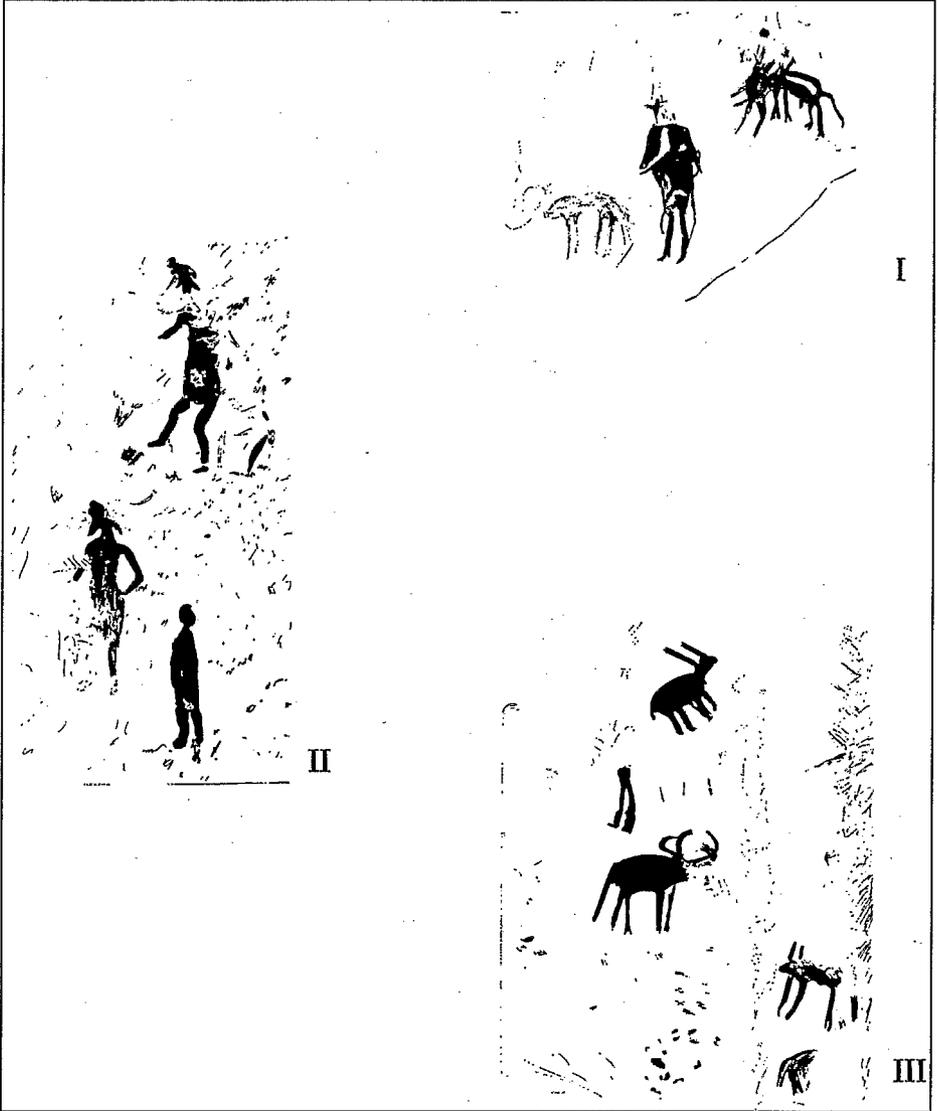
*Tabl. I – Identification des gravures de Termit*

Apparence	Certaine ou très probable	Douteuse	Très douteuse	Total
Bovidés	17	5		22
Oryx	5	2		7
Gazelles	4	1		5
Ruminants indéterminés		15		15
Girafes	7	1	1	9
Silhouettes humaines	5	3	7	15
Éléphants	1	2	1	4
Autruches	1		1	2
Chevaux		1	1	2
Dromadaires			1	1
Total	40	30	12	82

### *Dibella (Yerirom)*

À 255 km au nord-est de Termit ouest (azimut 50°), la petite oasis de Dibella constitue le centre d'un archipel d'îlots rocheux, au cœur du Ténéré. Sa cuvette, fermée au nord-est par une falaise qui atteint 150 m d'altitude, est maintenant envahie par les sables. Elle a été, au quaternaire et pendant une bonne partie de l'holocène, occupée par de petits lacs dont le souvenir est rappelé dans le paysage par des bancs de sédiments diatomitiques. De nos jours, la nappe phréatique est

Fig. 3 – Peintures de Yeritom relevées au 1/5



encore presque affleurante et les puits de Dibella sont peu profonds. Au nord-nord-ouest et à proximité de ces puits se dresse la butte de Yeriom ( $17^{\circ}33'20''$  long. N et  $13^{\circ}06'20''$  lat. E), formée de grès crétacés. C'est sur le flanc est de cette butte et près du sommet qu'ont été découvertes les peintures rupestres, les 12 et 13 décembre 1972. Ces peintures qui sont, à ma connaissance, les premières signalées pour le centre et le sud du Ténéré, délivrent un témoignage bien modeste : une douzaine de figures, d'ailleurs partiellement effacées, sont réparties en trois petits panneaux d'une surface totale de moins d'un mètre carré (fig. 3).

Les deux premiers sont situés de part et d'autre d'une anfractuosité dans le banc de grès. L'un à hauteur d'homme, orienté au nord-est, présente, de droite à gauche, un quadrupède indéterminable, suivi d'un personnage haut de 15 cm vu de trois quarts face. Il semble tenir un arc du côté droit, tandis qu'un appendice long et mince, difficile à interpréter (phallus, carquois, hampe de lance ?) descend en avant de sa jambe gauche. Derrière lui au niveau de sa tête, un ruminant et un personnage en partie disparu se font face en se superposant. Le second panneau est peint à l'entrée d'une petite niche, 2 m   3 m plus haut sur la pente et au nord du précédent. Il comporte trois personnages. Le mieux conservé mesure 14 cm. Il est vu de face, n'a pas de bras et possède une tête ronde. Les deux autres, assez effacés, ont une taille de 20 cm environ ; l'un d'eux esquisse un pas de danse. Leur tête difficilement lisible semble composée d'un motif fongiforme surmonté d'une boule.

C'est au plafond d'une petite grotte, à peu près cent mètres au sud des premiers, qu'a été découvert le troisième groupe de peintures. La figure centrale est un petit bovidé dont les cornes, figur es de face en forme de parenthèses, ont fait l'objet d'une reprise. Autour de lui on distingue deux ruminants aux cornes droites, la moitié inférieure d'une silhouette humaine et un arrière-train de quadrupède.

L' tat des peintures de Yeriom semble suggérer que d'autres figures ont complètement disparu et que la station, dans son état actuel, n'est que le reliquat d'un ensemble originellement plus abondant et plus explicite.

### Guézéda Keita

C'est à 11 km au sud-sud-est de Dibella, sur l'angle sud-est de la montagne de Guézéda Keita ( $17^{\circ}27'45''$  long. N et  $13^{\circ}08'55''$  lat. E), à mi-pente qu'a été découvert un troisième site d'art rupestre, le 14 décembre 1972. Il s'agit d'un document minimum : sur un panneau vertical de grès assez fin, un bovidé et une girafe ont été gravés l'un derrière l'autre par piquetage, têtes au nord et pr senteant leur profil droit. Ce sont deux œuvres de bonne qualité, les silhouettes sont élancées, leurs proportions harmonieuses (tabl. II), et l'exécution en a été soignée : les surfaces internes sont entièrement piquetées. Elles composent l'un des plus petits sites rupestres jamais publiés (fig. 4).

Tabl. II - Dimensions des gravures de Guézéda Keita

Animal	Longueur totale	Hauteur totale	Longueur corps	Largeur mi-corps	Hauteur garrot
Bovidé	37 cm	36 cm	22 cm	11 cm	24 cm
Girafe	33 cm	55 cm	20 cm	10 cm	33 cm

Fig. 4 – Gravures de Guéséda-Keita relevées au 1/10



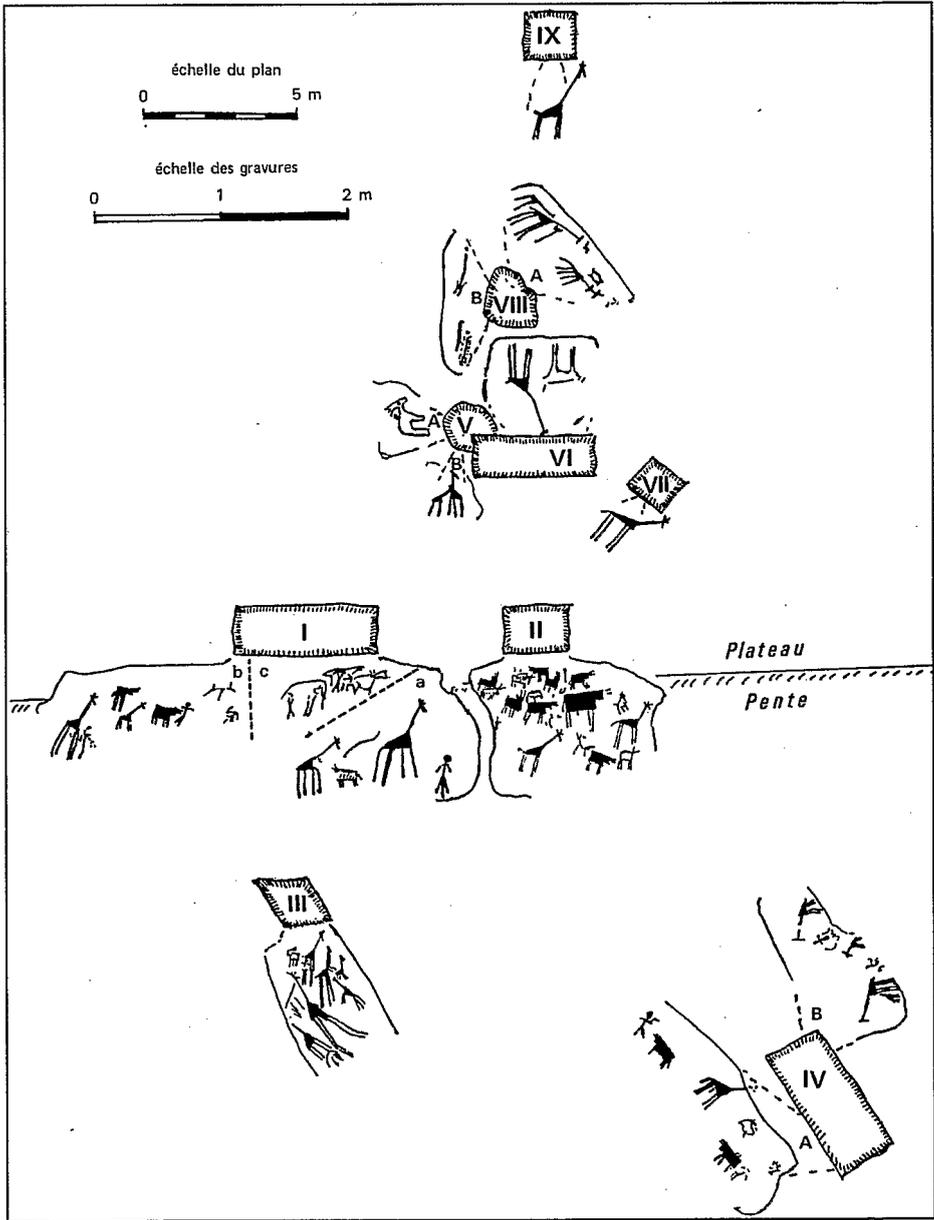
### *Do Dimmi*

Quarante-cinq kilomètres au nord des puits de Termit ouest, le massif proprement dit se termine par un dernier groupe de petits plateaux gréseux, appelé Do Dimmi ( $16^{\circ}29'05''$  long. N et  $11^{\circ}18'50''$  lat. E). En poursuivant au-delà, on entre en effet dans la plaine, parsemée pendant encore une cinquantaine de kilomètres par plusieurs séries d'alignements de quartzite et par quelques volcans, avant de laisser la place à l'erg vif au sens strict, où ne se distingue plus aucun relief. La région de Do Dimmi s'est révélée d'une très grande richesse en vestiges post-néolithiques. Le dernier site de gravures rupestres a été découvert le 19 janvier 1974, à l'extrémité nord de cette zone. Il est séparé du site de Termit ouest par une distance à vol d'oiseau de 43,5 km et se trouve à 1,7 km à l'est-nord-est du puits désaffecté de Do Dimmi.

Sur le flanc ouest du piton le plus septentrional, un banc de grès résistant a déterminé une avancée en plateau qui domine la plaine d'une vingtaine de mètres. Il sert de toit à un petit abri non décoré. Au-dessus de celui-ci, la surface du plateau est encombrée de vastes blocs d'un grès blanc, tendre et très fin, à patine d'altération gris clair, qui sont les débris du niveau supérieur érodé. Les gravures, obtenues par piquetage, ont été pratiquées sur neuf de ces blocs. Deux d'entre eux, ceux de l'ouest, ont basculé du plateau et gisent sur la pente sableuse, l'un à hauteur de l'abri, l'autre plus bas.

Le groupe principal, celui qui présente les gravures les plus nombreuses et les plus variées, se répartit sur les rochers I et II (fig. 5). Ils sont en fait les deux morceaux d'un même bloc originel, séparés maintenant par 3 m. Les gravures paraissent avoir été effectuées après la fracture du bloc ; mais on ne peut pas être totalement affirmatif. Des deux blocs occidentaux, l'un (III) était déjà tombé lorsqu'il a été

Fig. 5 – Plan schématique de Do Dimmi et situation des gravures



décoré ; la chute du second (IV), par contre paraît postérieure à la gravure. Il devait à l'origine reposer à plat non loin du rocher II. Les cinq derniers blocs (V à IX) se situent à l'arrière et à l'est de la composition principale, le plus éloigné en étant séparé d'une bonne vingtaine de mètres. Le rocher VIII offre la particularité d'avoir été gravé sur la face supérieure : trois girafes et une tortue y accompagnent une série de rainures de polissage terminées par des cupules.

*Tabl. III – Identification des gravures de Do Dimmi*

Apparence	Certaine ou très probable	Douteuse	Total
Bovidés	8		8
Antilopes, gazelles	1		1
Ruminants indéterminés		8	8
Girafes	26		26
Silhouettes humaines	3	1	4
Éléphant		1	1
Tortue		1	1
Total	38	11	49

Les gravures de Do Dimmi sont, dans l'ensemble, assez schématiques. Une bonne partie d'entre elles ont été entièrement piquetées, y compris leur surface interne. Pour d'autres, on s'est contenté de figurer le contour. Sur les dernières, enfin, le corps de l'animal est sans volume, une même ligne, obtenue par deux ou trois rangées de piquetage, figurant à la fois la queue, le corps et le cou. Au total, 75 figurations ont été relevées, 49 ont pu être identifiées (tabl. III).

Comme à Termit ouest, girafes et bovidés représentent la majorité de l'effectif, mais il y a inversion entre les deux espèces : à Do Dimmi plus de la moitié des sujets sont des girafes.

## Datation

Malgré leur relative modestie, ces quatre nouvelles stations d'art rupestre apportent, par leur simple existence, un témoignage important, car elles se situent dans une région qui n'avait, jusqu'ici, livré aucun document. Pour être complet, ce témoignage doit toutefois trouver sa place sur l'échelle chronologique ; c'est là un problème assez délicat, comme souvent en matière d'art préhistorique.

Dans le cadre géographique de Termit et Dibella, il n'y a pas de réponse possible : aucun des panneaux d'art rupestre n'est directement lié à une industrie lithique particulière ou à une couche archéologique ; quant aux liaisons indirectes, c'est au contraire en raison de leur abondance et de leur variété qu'elles se révèlent inutilisables : à Termit ouest, par exemple, on trouve une dizaine de gisements de surface dans un rayon de trois kilomètres autour des gravures, avec des industries de type paléolithique inférieur pour certains, néolithiques et de l'âge du fer pour d'autres.

Les solutions locales et purement archéologiques écartées, reste la possibilité de dater les œuvres de Termit et Dibella par comparaison stylistique avec d'autres

plus lointaines et dont l'âge aurait pu être établi. Là non plus, rien n'est immédiat : malgré des milliers de pages de publications, l'art saharien reste assez mal connu. Il n'existe à ce jour aucune vision globale et raisonnée de l'ensemble des découvertes. Bien que la situation soit en passe de s'améliorer, on peut encore dire que la majorité des documents publiés le doivent davantage au hasard des découvertes qu'à des prospections systématiques. En outre, on a pris l'habitude de regrouper artificiellement les dessins sur une même page, sans tenir compte de leurs positions respectives dans le site. Il s'ensuit que telle gravure de Termit, prise isolément, peut ressembler fortement à telle autre, du Tibesti par exemple, sans qu'il soit pourtant possible de mettre en parallèle les deux sites dont elles sont issues. De surcroît, les régions les plus proches de la zone de Termit-Dibella sont parmi les plus mal connues : à Fachi, par exemple, un seul site a été découvert, mais n'a pu être relevé [Roset, 1974 : 107] ; à Bilma et dans le Djado, les quelques sites décrits ne représentent manifestement que des bribes de la réalité, dans un immense secteur où tout reste à faire. La seule possibilité comparative est donc celle de l'Air.

À l'est de ce massif, Roset a fait de très importantes découvertes, actuellement en cours d'étude. Il faudra en attendre la publication d'ensemble pour préciser les liaisons entre elles et les documents beaucoup plus modestes présentés ici. En première analyse, même si certaines ressemblances sont incontestables, les contextes esthético-culturels paraissent assez nettement différents.

C'est, en définitive, l'ouest de l'Air qui apporte les éléments de réponse recherchés ; c'est le seul exemple actuel d'une prospection importante publiée intégralement. Bien que de trop nombreuses planches sacrifient encore à une mise en page artificielle, certaines figures reproduisent enfin des panneaux entiers de gravures *in situ* [Lhote, 1972]. La conclusion s'impose alors d'elle-même : malgré d'évidentes nuances régionales, les sites gravés de Termit, Do Dimmi et Guézéda Keita semblent bien appartenir au même monde esthétique et donc probablement chronologique que ceux de l'ouest Air. Lhote rattache ses découvertes à la période dite « caballine » de l'art saharien, et plus précisément au sous-étage où apparaissent guerrier libyen et cheval monté, tout en notant la rareté des représentations d'équidés dans son échantillon. Dans les nouvelles stations décrites ici, ce n'est plus de rareté, mais d'absence qu'il faut parler. Cela n'empêchera pas de les placer elles aussi dans l'époque « caballine ». Le vocabulaire quelque peu paradoxal de cette attribution chronologique est essentiellement dû aux insuffisances actuelles des classifications de l'art saharien, assez satisfaisantes peut-être pour rendre compte des principales grandes étapes, mais inaptés à représenter les finesses d'une réalité complexe. Quoi qu'il en soit, après avoir souligné l'absence totale d'inscriptions lybico-berbères dans les gravures de Termit-Dibella, on admettra ici, au moins provisoirement, la contemporanéité au sens large des gravures de Termit et de celles du nord-ouest de l'Air.

La recherche d'une datation absolue est évidemment plus aléatoire. Lhote [1972 : 102], pour sa part, croit avoir trouvé des éléments de réponse en Mauritanie : « Des chars schématiques ont pu être datés ces derniers temps en Mauritanie, en relation avec des habitats se trouvant à proximité et que les découvreurs n'hésitent pas à considérer comme contemporains [...] L'âge moyen serait de 515

av. J.-C. C'est la date que l'on peut prendre en considération pour estimer l'âge de nos chars de l'Air, qui sont du même type schématique. Ceux-ci appartenant au groupe de gravures à patine rousse, c'est tout ce groupe qui se trouve daté ainsi. [...] Il n'est pas possible d'aller au-delà pour le moment. » Cette citation permet de mesurer la fragilité de la solution proposée : il est audacieux d'appliquer à des gravures du Niger oriental une date mauritanienne dont l'adéquation ne semble déjà pas évidente sur place ; une telle démarche relève davantage de l'opinion personnelle que du constat objectif. S'il en est fait état ici, c'est que l'âge absolu ainsi avancé par Lhote pour les documents qu'il publie paraît vraisemblable – malgré la faiblesse de l'argumentation – et pourrait s'appliquer aussi à Termit, Do Dimmi et Guézéda Keita, au moins comme solution d'attente. Une attribution aux derniers siècles avant notre ère, bien qu'impossible à prouver, s'accorde assez bien à la chronologie préhistorique envisageable dans la région.

Dater avec précision les peintures de Yerirom demeure impossible ; l'absence de contexte archéologique ou de rapprochements stylistiques est encore bien plus flagrante que dans le cas des gravures. Tout au plus notera-t-on, sans s'y attarder, certaines ressemblances avec les petits sujets peints à l'ocre rouge foncé découverts par Maître dans l'Ahaggar (à Mertoutek entre autres) et considérés par lui comme postérieurs au néolithique.

### Éléments d'interprétation

L'analyse de la station de Yerirom n'inspire pas de plus longs développements que sa chronologie : les trois petits panneaux de personnages et de ruminants ne se prêtent guère à l'étude et on se bornera à les représenter sans plus de commentaires : on ne dispose en effet d'aucun document assez proche dans le temps, l'espace ou le style pour permettre des comparaisons et le témoignage qu'ils apportent semble lui-même assez incomplet, ainsi qu'il a été dit plus haut. Dès lors, l'attention ne se portera que sur les trois sites à gravures.

L'examen des œuvres de Termit ouest, découvertes les premières, impose, à soi seul, une première série de constatations.

D'abord, l'absence de scènes représentant tel ou tel détail de la vie quotidienne d'une population pastorale (berger avec son troupeau, épisode de chasse, etc.) – scènes fréquemment signalées en art saharien – empêche d'attribuer les gravures de Termit aux aspects qu'on pourrait nommer « socio-anecdotiques » de cet art.

Ensuite, ni l'éventail des espèces animales représentées, ni leurs proportions relatives ne semblent présenter un inventaire même approximatif de la faune de l'époque. On n'y reconnaîtra donc pas non plus un souci d'illustration « écologique ».

Enfin, et surtout, le plan de la station et la répartition des figures ne semblent rien devoir au hasard : le grand panneau, porteur des gravures les plus importantes par leur taille et les plus achevées, est au centre de la station, en même temps que de l'intérêt. Sur ce panneau, on remarque deux groupes de gravures, l'un en haut et à gauche, l'autre en bas et à droite. Chacun d'eux oppose une scène principale, soigneusement exécutée, à une zone périphérique où les silhouettes, beaucoup plus schématiques, se superposent et s'entrecroisent, d'autant plus difficiles à identifier que beaucoup d'entre elles sont inachevées.

Le centre d'intérêt de la scène principale supérieure est constitué par un groupe de grands bovidés, celui de son homologue inférieur par deux belles girafes ; on est frappé par la présence de petites girafes à côté des grands bovidés du haut, tandis qu'un petit bovidé est gravé entre les pattes de la plus grande girafe du bas.

À Termit ouest, deux choses retiennent donc surtout l'attention. D'abord – et de façon manifeste – la disposition des gravures n'est pas aléatoire et atteste au contraire un souci de composition ordonnée. Ensuite – et de manière plus discrète – l'organisation thématique semble s'ordonner autour d'une opposition entre bovidé et girafe. Une certaine simplification des observations est nécessaire pour asseoir ce dernier postulat, qui sera tenu pour hypothèse tant qu'il n'aura pas reçu de confirmation extrinsèque.

C'est dire l'intérêt de la station de Guézéda Keita qui présente, en tout et pour tout, une girafe et un bœuf. S'il ne s'agit pas d'un jeu du hasard, ce nouvel exemple démontre le caractère fondamental et significatif du couple bovidé-girafe dans l'épisode régional de l'art ici en cause. En termes de richesse symbolique, Guézéda Keita serait alors à Termit ouest ce qu'un simple calvaire de campagne est au chemin de croix de l'église du village.

Bien sûr, la possibilité d'une coïncidence reste très forte, mais le choix de cette éventualité ne résout pas tout : on doit alors s'interroger sur la fréquence relative des figurations de girafes et de bœufs dans l'ensemble plus vaste auquel ont été rattachés les présents sites, en prenant pour référence la publication sur l'Air occidental :

- s'il s'agit d'espèces rares, leur double rencontre préférentielle a un maximum de chances d'être voulue et significative ; on aurait alors affaire à un particularisme culturel ;

- s'il s'agit, au contraire, d'espèces fréquentes, plus elles le sont, plus leur rapprochement risque d'être accidentel, mais plus on sera conduit à se demander pourquoi elles figurent, ailleurs aussi, en nombre supérieur à la moyenne. La question est alors repoussée, mais non résolue.

À ce stade de l'analyse, il reste évident que deux exemples ne suffisent pas à édifier une théorie explicative, mais il est impossible de négliger leur convergence.

Au premier regard, la découverte de Do Dimmi inciterait plutôt à la prudence. Certes, girafes et bovidés constituent de nouveau la majorité des représentations. Mais les rapports numériques entre les deux espèces sont inversés par rapport à Termit ouest, il y a des différences de style et l'organisation du site semble plus complexe.

Néanmoins, si l'on tente, comme à Termit, une analyse plus détaillée, on est amené à faire une série de remarques intéressantes. Il y a, de nouveau, une certaine cohérence dans la composition du site : les deux blocs du bord de la falaise, par la quantité et la qualité des gravures qu'ils portent, constituent le centre de la station et sont donc à mettre en parallèle avec le grand panneau de Termit ouest.

On remarque alors que le plus grand bovidé de Do Dimmi occupe le centre du bloc II (fig. 5). Trois autres bovidés, de taille plus restreinte, et deux girafes de taille moyenne, figurent, entre autres, sur le même panneau. C'est la reproduction du groupe central de Termit ouest (IAa). De plus, sur le bloc I de Do Dimmi, des

girafes plus grandes que la moyenne sont accompagnées de petits bovidés, de la même manière que dans la partie inférieure du grand panneau de Termit (IB). Les figurations centrales de Do Dimmi s'articulent donc bien comme le panneau principal de Termit et comme celui de Guézéda Keita autour d'un même thème confrontant bœufs et girafes.

On objectera que le rapprochement entre Termit ouest et Do Dimmi s'opère au prix d'une simplification outrancière et néglige toutes les gravures qui ne sont pas des deux espèces principales ; mais on ne peut s'attendre à ce que deux stations rupestres soient exactement superposables. Qui plus est, l'examen des gravures complémentaires apporte, au contraire, des éléments de comparaison nouveaux.

En effet, en partant de l'opposition bœuf/girafe, on a posé les équivalences suivantes :

- partie supérieure du grand panneau (IA) de Termit ouest = Bloc II de Do Dimmi ;
- partie inférieure du grand panneau (IB) de Termit ouest = Bloc I de Do Dimmi.

Si l'on fait désormais abstraction de ces deux espèces, on observe les faits suivants :

- dans la partie supérieure du grand panneau de Termit ouest comme sur le bloc II de Do Dimmi, les autres gravures sont plus petites, plus schématiques et placées à la périphérie. Dans les deux cas en outre, le nouvel animal reconnaissable le plus proche du grand bovidé central est un oryx ;

- dans la seconde équivalence que nous avons établie, la plus grande girafe du panneau est, dans les deux cas, juxtaposée à la plus grande silhouette humaine du site (Termit ouest IBa = Do Dimmi Ia) ; dans les deux cas également, légèrement séparé des autres gravures, se trouve un groupe de figures schématiques ou inachevées parmi lesquelles, à deux reprises, la seule figuration identifiable (avec réserves) est celle d'un éléphant (Termit ouest IBc = Do Dimmi Ic). La partie restante des deux groupes semble, par contre, assez différente. Dans les deux cas, toutefois, une ou plusieurs silhouettes humanoïdes (très schématiques à Termit) sont accolées à de petits bovidés.

Ces nouvelles ressemblances confirment en l'élargissant la parenté des deux stations. On peut résumer comme suit les résultats de l'analyse :

- les gravures de Do Dimmi, Termit ouest et Guézéda Keita s'organisent autour d'un thème central opposant le bœuf à la girafe ;
- les deux premiers de ces sites révèlent en outre que cette opposition fondamentale peut s'enrichir par intervention d'animaux complémentaires, généralement situés en marge des panneaux ;
- une telle structure s'éloigne de l'art narratif ou de l'évocation naturaliste et s'apparente au mythogramme, qui implique plutôt une représentation du monde mental et social de ses auteurs.

À coup sûr, cet énoncé est loin d'épuiser les questions que posent ces gravures ; le rôle des autres espèces animales reste à élucider, de même que l'on ne sait pas pourquoi les girafes se multiplient sur les blocs périphériques de Do Dimmi, quand elles sont absentes des panneaux secondaires de Termit ouest. Bien plus, le sens même du thème principal reste obscur. L'explication la plus convaincante s'organiserait autour des équations :

– bœuf = espèce domestique = culture ;  
 – girafe = espèce sauvage = nature ;  
 mais il n'est rien, dans les documents présentés ici, qui permette de l'étayer de quelque manière que ce soit.

L'essentiel, ici, c'est d'avoir dégagé l'existence d'une structure ordonnée des représentations graphiques – dont la signification est hors d'atteinte en un temps et en un lieu précis de l'art saharien.

Comme dans les grottes du paléolithique européen, des artistes du passé nous ont laissé ici la trace d'une œuvre composée et ordonnée, sous-tendue par une pensée classificatrice. Si isolé et fugitif que puisse être ce témoignage, son importance n'échappera pas. C'est un nouvel exemple d'art non narratif qui démontre que les modes de représentation mythographiques ne sont pas forcément liés, même avant l'Histoire, à un contexte culturel particulier.

### Extension géographique de l'interprétation

La simple présentation de nouvelles stations d'art rupestre n'exigerait pas à elle seule une étude comparative avec les sites connus du même étage géographique et temporel. Dans le cas présent, cependant, la découverte de structures ordonnées opposant les bœufs aux girafes impose d'élargir la perspective pour savoir s'il s'agit d'un phénomène limité à cet épisode et à cette région, ou si des exemples similaires existent ailleurs dans l'art saharien. La tâche n'est pas facilitée par l'état des documents, puisque les gravures ne sont presque jamais publiées dans leur contexte, évidemment primordial ici. Pour l'ensemble du Sahara central et méridional, cadre logique de la confrontation, si l'on ajoute aux secteurs quasi inexplorés ceux où quelques sites sont répertoriés – mais non relevés ou non publiés – et ceux qui, mieux connus, le sont par des reproductions alignant des théories d'animaux extirpés de leur environnement, il ne reste guère d'éléments utilisables.

Au milieu de ce qui est, pour une large mesure, un constat de carence, il reste toutefois les éléments de quelques observations intéressantes.

Il apparaît, d'abord, que le schéma de Termit n'est pas universel, nombre de sites tardifs du Sahara sud-oriental présentant un autre visage. On en prendra pour exemple les premiers documents de l'est-Aïr publiés par Roset : malgré leur proximité géographique, leur contenu est généralement bien différent. On rappellera également l'existence, un peu partout, d'indiscutables scènes de vie pastorale ou de chasse qui sont, bien entendu, sans rapport direct avec les structures mythographiques dont il est ici question.

Puisqu'elle n'est pas universelle, il faut se demander si l'opposition préférentielle des bœufs et des girafes existe ailleurs. L'art de l'ouest de l'Aïr, dont les affinités avec celui de Termit ont déjà été soulignées, devient alors le meilleur sujet d'étude. La confrontation ne sera qu'imparfaite, puisqu'une partie seulement (1 071 sur environ 5 000) des gravures repérées dans cette région par Lhote [1972 : 6] a été publiée et, dans la majorité des cas, hors contexte. Tel quel, l'ouvrage de cet auteur fournit néanmoins des éléments de réponse.

Le premier est d'ordre quantitatif : en recensant la totalité des figures, on constate que les bœufs et les girafes représentent à eux seuls 67 % des animaux

identifiables (539 sur 799), le reste se partageant en une quinzaine d'espèces différentes. Certes, pour les sites présentés ici, la proportion de bœufs et girafes est encore nettement supérieure (83 %, 60 sur 72), mais on doit tenir compte de la prolifération des girafes à Do Dimmi : à Termit ouest, la proportion de 69 % est très proche de celle de l'Air nord-occidental. Il s'agit là d'une première indication sérieuse, si limitée soit-elle.

Pour détailler davantage l'observation et en éprouver la valeur, on rapporte, pour chaque site, le nombre des girafes à celui des bovidés, à la recherche d'éventuelles constantes. Trois configurations quantitatives semblent se dégager (tabl. IV) : la première regroupe Ibadanan, Effeuy Ahmed et Termit ouest ; la seconde Akaden Ararni et Anou Maqqaren ; la troisième enfin, avec girafes proliférantes étant représentée par Do Dimmi et, peut-être, certains des sites de l'Air très incomplètement publiés.

Tabl. IV - Nombre de girafes et de bovidés selon le site

Localisation	Girafes	Bovidés	Rapport girafes/bovidés
Air nord occidental			
Ibadanan	21	57	0,37
Effeuy Ahmed	43	128	0,34
Akaden Ararni	53	87	0,61
Anou Maqqaren	41	66	0,62
Autres sites	27	16	1,69
Région de Termit			
Termit ouest	7	17	0,41
Do Dimmi	26	8	3,25

Pas plus que le premier, ce second calcul n'apporte la preuve que les stations de l'Air nord-occidental reproduisent bien le schéma de Termit ; il y faudrait des observations plus nombreuses et plus détaillées sur matériel publié *in extenso*. Mais on ne pourra manquer d'être frappé par l'obstination des quelques résultats obtenus à converger dans le sens d'une réponse affirmative. L'approche quantitative, bien qu'elle n'ait pas les moyens d'être concluante, se révèle en définitive plutôt positive.

Mais Henri Lhote [1972] présente aussi parfois certaines gravures dans leur position d'origine et permet ainsi un *examen qualitatif*. La plupart du temps, ce n'est qu'un contexte partiel ; simple couplage animal ou, très rarement, groupe de quelques figures. À huit reprises, toutefois, ce sont des panneaux complets qui sont reproduits *in situ*. Un seul d'entre eux (p. 117) se rattache aux scènes de chasse, si souvent mises en exergue dans les publications d'art saharien. Les sept autres (p. 125, 151, 153, 185, 187, 189) ne montrent rien d'anecdotique : les animaux, pour la plupart dans une attitude hiératique, s'y juxtaposent ou s'y superposent sans considération de leurs possibles antagonismes naturels ; une gazelle peut très bien y côtoyer un lion, par exemple. Ces évocations d'arche de Noé sont d'un caractère et d'un style très proches des scènes principales de Termit ouest et

de Do Dimmi et sont, de plus, très ressemblantes entre elles. Mais les similitudes peuvent aller plus loin et toucher le sujet lui-même : six des panneaux de l'Air sont centrés sur une ou plusieurs girafes <sup>1</sup>, quatre présentent de petits bovidés complémentaires et pour les deux autres (p. 187) de petites autruches occupent la place où l'on attendrait des bovidés, c'est probablement une indication intéressante, mais inexploitable avec les seuls documents actuels. De la même façon qu'à Termit, les animaux plus rares tendent à figurer en bordure des compositions. Mieux encore, un autre stéréotype, qui ne pouvait être mis en avant sur le seul exemple de Termit, se dégage de l'examen comparé des gravures de l'Air. Il s'agit de la relation des silhouettes humaines avec les girafes et les bœufs. Aussi bien sur les panneaux complets que dans les exemples partiels, l'homme est presque toujours lié en effet, à ces deux espèces animales, avec des dimensions et des positions souvent répétitives. Imaginer alors que chaque fois qu'un homme et une girafe sont reliés par un trait, on se trouve en face d'une scène individuelle de capture, semble presque aussi hasardeux que de conclure, en présence des calvaires bretons, à la crucifixion d'un criminel chaque fois différent. Reconnaître dans ces répétitions la référence à un même mythe, c'est faire preuve d'un souci de vraisemblance.

Il est clair, dès lors, que les conclusions de l'étude quantitative sont confirmées, et au-delà, par l'examen qualitatif : comme celui de Termit, l'art gravé du nord-ouest de l'Air paraît, pour ce qu'on en connaît, de nature essentiellement mythographique et l'opposition des bœufs et des girafes s'y montre de nouveau primordiale. De plus, certains éléments nouveaux se dégagent et viennent enrichir les observations faites à Termit : même s'il est impossible de le prouver, le rôle et la place des silhouettes humaines et de certains animaux semblent bien correspondre, eux aussi, à des constantes, venant compléter et compliquer le mythogramme principal.

Ces indications positives devraient inciter à reprendre une recherche géographique plus étendue si, comme il a été dit plus haut, un tel travail ne dépassait pas le cadre de la présente étude et ne se heurtait pas à des lacunes documentaires encore plus fortes ; il prouverait, de toute manière, la non-universalité du schéma de Termit. On signalera toutefois que le survol des publications de gravures du Sahara central et méridional ne laisse pas une impression négative à tous points de vue. Certains exemples proches du Djado (Beni-Dourso, Dao-Timni, entre autres) laissent en effet penser que l'exploration systématique de cette région fournirait de nouveaux cas de prédominance des bœufs et des girafes. En outre, et sur un territoire bien plus étendu, on repérerait probablement nombre d'autres sites liés à des mythogrammes comparables, que ce soit au Tibesti, en Adrar des Iforas, et même en Ahaggar.

Bovidés et girafes y semblent encore parmi les plus nombreux et en Ahaggar, Maître [1966] paraît avoir été frappé par la répétition de l'opposition bœuf-autruche dans un étage de gravures [voir son commentaire sur Tâmanrasset III F, p. 292].

---

1 Il est vraisemblable qu'en Air aussi, il existe des panneaux centrés sur les bovidés ; moins spectaculaires, ils avaient peu de chances d'être montrés *in situ*.

\*

À l'origine, le but de ce travail était de présenter les figurations rupestres découvertes au cours de l'exploration archéologique d'une région au total fort pauvre en documents artistiques, en insistant sur la nécessité de les publier intégralement et dans leur contexte, même si elles paraissent a priori peu significatives et d'une valeur « médiocre »<sup>2</sup>. Le simple fait de procéder ainsi a suffi pour transformer le regard, mettant en évidence la cohérence de construction des gravures et conduisant à une tentative d'explication de leur signification. Si fragile que soit cette dernière, on ne la réfutera pas sans publier des documents eux aussi complets et in situ, et le principal but sera ainsi atteint. Jusqu'à preuve du contraire, on admettra néanmoins l'existence, en un épisode de l'art saharien, d'une représentation mythographique et ordonnée, dont l'élément le plus apparent est le couplage boeuf-girafe. À partir de là, d'autres portes peuvent s'ouvrir : ailleurs au Sahara, nombreuses sont les œuvres dont le caractère anecdotique n'est pas évident ; elles sont peut-être susceptibles de révéler des structures comparables, basées éventuellement sur des oppositions binaires ou plus vastes de nature différente.

Il est impossible, enfin, de ne pas souligner la ressemblance de tels schémas avec ceux de l'art paléolithique européen, par delà des milliers de kilomètres et d'années. C'est à la fois important pour souligner les constantes de fonctionnement de l'esprit humain, et, tout compte fait, banal et rassurant.

Cela dit, il ne faut pas donner à ce rapprochement plus de valeur qu'il n'en a : les similitudes formelles du mode de représentation recouvrent à n'en pas douter des relations au monde et des significations complètement différentes.

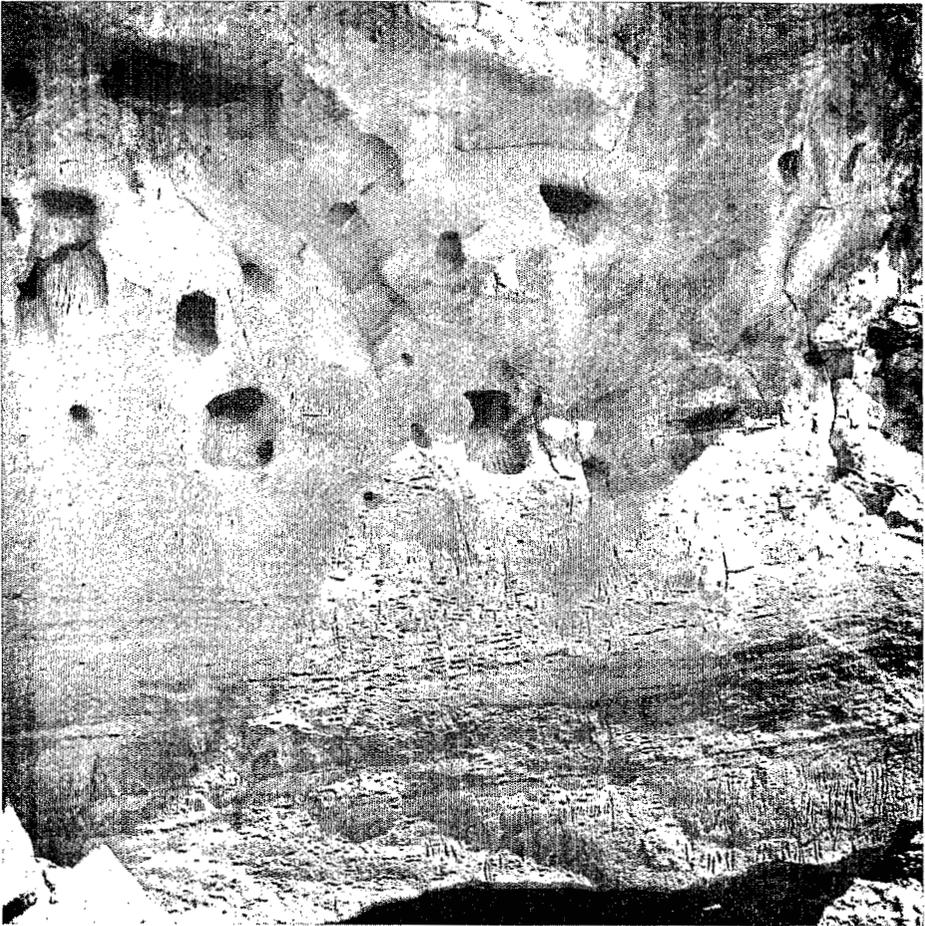
## BIBLIOGRAPHIE

- HUARD P. [1953], « Recherches rupestres au Tchad », tirés à part extr., *Tropiques*, fasc. I : 30 p., fasc. II : 11 p.
- HUARD P. [1953], « Gravures rupestres des confins nigéro-tchadiens », *Bulletin de l'IFAN*, XV (4) : 1569-1584.
- HUARD P. et MASSIP J.-M. [1966], « Nouveaux centres de peintures rupestres au Sahara nigéro-tchadien », *Bulletin de l'IFAN*, XXVIII, sér. B 1-2 : 44-81.
- LEROI-GOURHAN A. [1965], *Préhistoire de l'art occidental*, Paris, Mazenod, L'art et les grandes civilisations, 482 p., 804 fig.
- LHOTE H. [1952], « Gravures, peintures et inscriptions rupestres du Kaouar, de l'Air et de l'adrar des Iforas », *Bulletin de l'IFAN*, XIV : 1268-1340.
- LHOTE H. [1972], *Les Gravures du nord-ouest de l'Air*, Paris, Arts et Métiers graphiques : 207 p., 1077 fig., 4 pl.
- LHOTE H. et HUARD P. [1965], « Gravures rupestres de l'Air », *Bulletin de l'IFAN*, XXVII, sér. B 3-4 : 445-471.
- MAÎTRE J.-P. [1966], « Inventaire préhistorique de l'Ahaggar (II) », *Libyca*, XIV : 279-296.
- MALEY J., ROSET J.-P., SERVANT M. [1971], « Nouveaux gisements préhistoriques au Niger oriental : localisation stratigraphique », *Bulletin de l'ASEQUA*, 31-32, décembre : 9-18.

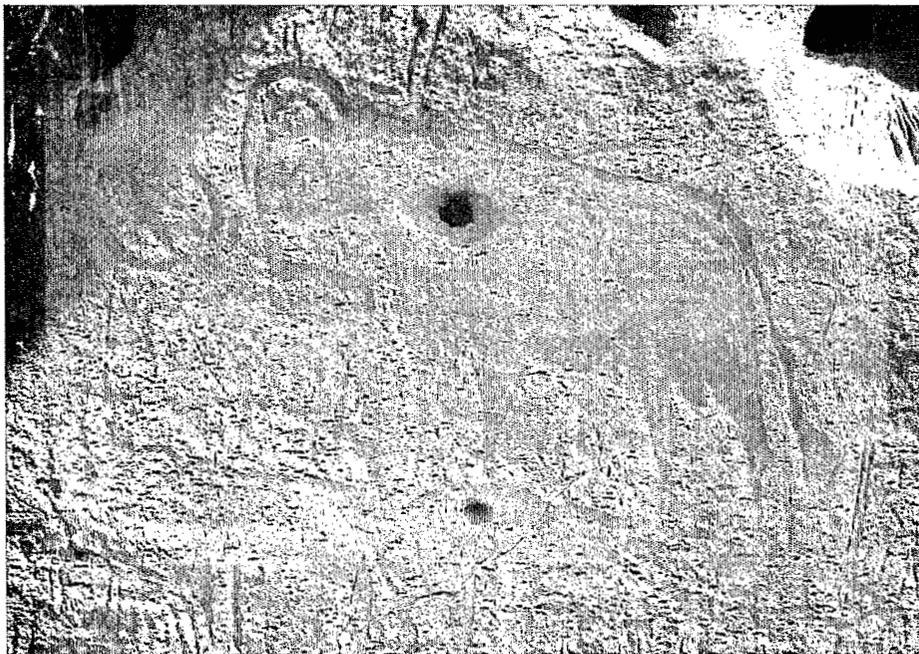
2 Taxer de médiocrité une gravure et en profiter pour ne pas la reproduire est une attitude trop fréquente en préhistoire saharienne. C'est oublier qu'un mauvais tableau du XVII<sup>e</sup> siècle peut parfois fournir plus de renseignements historiques qu'un Rembrandt.

- MAUNY R. [1954], *Gravures, Peintures et Inscriptions rupestres de l'ouest africain*, Initiations africaines, XI, Dakar, IFAN : 93 p.
- QUÉCHON G., ROSET J.-P. [1974], « Prospection archéologique du massif de Termit (Niger) », *Cahiers ORSTOM, série sciences humaines*, XI (1) : 85-104.
- ROSET J.-P. [1971 a], « Nouvelles stations rupestres situées dans l'est de l'Aïr », *communication au 7<sup>e</sup> congrès de préhistoire et d'étude du Quat.*, Addis-Abeba, 6-12 décembre.
- ROSET J.-P. [1971 b], « Art rupestre en Aïr », *Archéologia*, 39 : 24-31.
- ROSET J.-P. [1973], « Une meule néolithique ornée du Ténéré (Sahara nigérien) », *Archéologia*, 58 : 66-68.
- ROSET J.-P. [1974], « Un gisement néolithique ancien près de Fachi (erg du Ténéré) », *Cahiers ORSTOM, série sciences humaines*, XI (1) : 105-110.

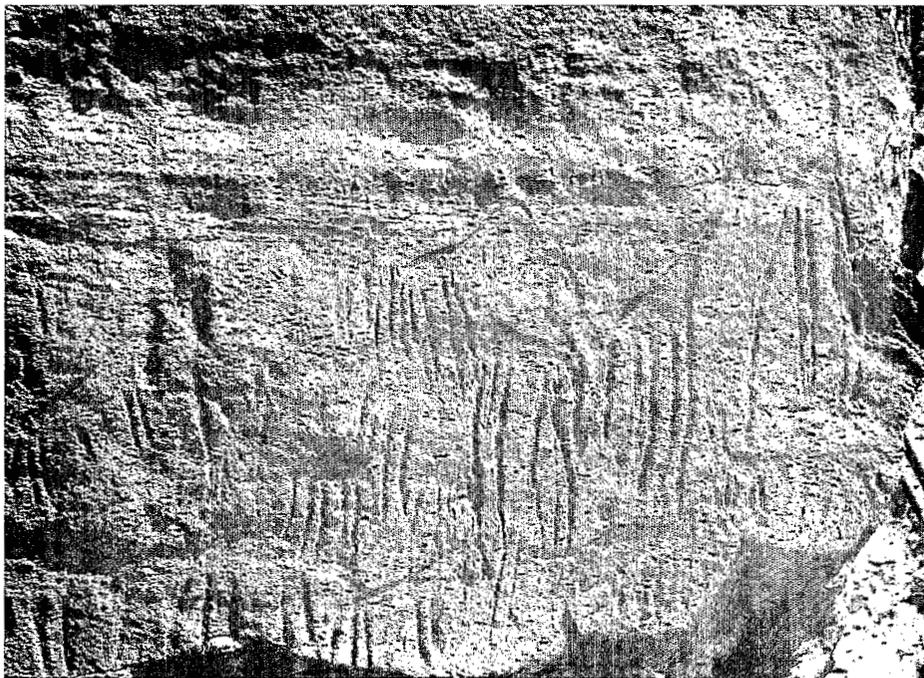
*Photo 1 – Vue générale du grand panneau de Termit ouest (cf. fig. 2, 1)*



*Photo 2 – Grand panneau de Termit ouest (détail) : le grand bovidé (cf. fig. 2, IAa)*



*Photo 3 – Grand panneau de Termit ouest (détail) :  
les gravures de la partie inférieure droite (cf. fig. 2, IB)*



## À propos de l'article de Jean-Yves Marchal<sup>1</sup>

Qu'en 1997, il me soit demandé de présenter un texte publié il y a dix-neuf ans, fait à la fois un peu ringard, narcissique et proche de la retraite. Et puis, que je sache, le numéro de la revue *Cahiers des sciences humaines* dans lequel mon article a été publié, n'est toujours pas épuisé. Alors ? Alors et néanmoins, j'accepte d'en parler parce qu'il est vrai que cet article a sa propre histoire.

Au départ de tout, il n'était question que d'indices. Sur place, dans le Yatenga, mon œil s'était exercé à reconnaître, ici et là, des tumulus jonchés de poteries. Et l'observation des photographies aériennes m'entraînait à aller de l'avant. C'est ainsi que beaucoup de sites ont été visités, parce que sur les photos, il y avait des signes : des ronds gris sur des taches blanches. J'y allais et, neuf fois sur dix, je tombais sur ce que je considère avoir été des sites d'occupation villageoise. Cette reconnaissance systématique a eu lieu au cours d'une mission, en 1977, mais l'attention portée sur d'anciens sites d'occupation ancienne remonte à 1975, avec le passage, dans la Haute-Volta d'alors, de Jean Devisse qui me présentait un étudiant en archéologie : Jean-Baptiste Kiétéga, qui a depuis soutenu sa thèse de doctorat en 1996.

Sur place, devant les tessons, Jean Devisse s'interrogeait. À quelle culture ces témoignages pouvaient-ils bien appartenir ? Et moi, je lui parlais déjà des Dogons ou Kibse, mais je n'étais sûr de rien, sinon que j'avais lu Michel Izard et que, par ailleurs, mes enquêtes sur les lieux faisaient état de la présence ancienne de Kibse.

J'observais donc et photographiais, avec une idée en tête : celle d'un possible peuplement kibga (plur. kibse) avant le xv<sup>e</sup> siècle.

C'est, de retour à Paris, en présence de Michel Izard, que le déclic s'est produit. Moi, j'avais mes fiches d'observations, mes cartes détaillées et les photographies aériennes et, lui, avait ses fiches d'enquêtes historiques.

« Dis-moi, Michel, à Soulou, par exemple, je reconnais deux sites au nord-est et sud-ouest du village et aussi un puits à mi-parcours entre les deux sites. » Michel me répondait : « Quand les Nakombse (les chefs dans la société mossi) sont arrivés, il y avait deux quartiers kibse qui s'appelaient "X" et "Y" et dont on retrouve les noms aujourd'hui. Et les gens m'ont parlé effectivement d'un puits que je ne connais pas. » Et, pour tous les sites que j'avais visités, j'avais une réponse. En négatif, là où je n'avais rien observé, Michel n'avait pas d'information sur une occupation ayant précédé la « conquête » mossi.

---

1 Paru dans *Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines*, XV (4), 1978 : 449-484.

Je me suis donc permis, entre mes observations de terrain et la tradition orale collectée par M. Izard, d'écrire un brouillon, un peu comme une bouteille jetée à la mer. Cette fois, c'est Alain Marliac (archéologue ORSTOM) qui m'a dit que le sujet était intéressant. Et puis, il y eut une présentation à la Société des africanistes où Michel et moi avons joué sur le diptyque. Et ce fut un succès : il fallait donc publier. Chose faite.

Quelques années plus tard (1981), Jean Devisse a écrit un article <sup>2</sup> qui parlait d'une enquête de géographie fondamentalement utile pour les archéologues. Autrement dit, le couronnement. Comme quoi, on ne sait jamais ce que l'on fait : surtout, on ne sait pas ce que l'on peut apporter aux autres, en toute modestie <sup>3</sup>.

Jean-Yves Marchal

---

2 Devisse Jean, « Vestiges d'occupation ancienne au Yatenga : une enquête de géographie fondamentalement utile pour les archéologues », *Recherche, Pédagogie et Culture*, numéro spécial *Archéologie en Afrique*, 1981, 55 : 87-94.

3 Depuis, d'autres chercheurs se sont inspirés de cet article pour faire des recherches sur les traces de civilisations disparues. Sans doute les travaux de Georges Dupré et de Dominique Guillaud dans l'Aribinda ont bénéficié de ces regards croisés, de la mise en rapport de sites anciens et de la tradition orale.

Dans le Yatenga proprement dit, une thèse en préhistoire-ethnologie-anthropologie a été soutenue en 1995 à l'université Paris-I par Zakaria Lingane : *Sites d'anciens villages et Organisation de l'espace dans le Yatenga (nord-ouest du Burkina Faso)* (2 tomes, 628 p.). Cette thèse permettait à un archéologue de fouiller et de vérifier les données fournies dix-sept ans plus tôt par J.-Y. Marchal.

Ces exemples ne constituent sans doute qu'un échantillon des travaux pluridisciplinaires qui ont tenté de décrypter les empreintes du passé à la suite de cet article. [Note de E. B.]

## Vestiges d'occupation ancienne au Yatenga (Haute-Volta) : une reconnaissance du pays kibga

Jean-Yves Marchal \*

Au nord de la Haute-Volta, dans le haut bassin de la Volta blanche (13°-14° lat. N ; 1°45'-3° long. O), des chefferies mossi ont été fondées dès la fin du xv<sup>e</sup> siècle. Le contrôle politique des Nakombse sur les populations « autochtones <sup>1</sup> » a permis l'émergence, au milieu du xvi<sup>e</sup> siècle, d'un royaume : le Yatenga (mot formé de *Yadega*, nom du fondateur du royaume et de *tenga* « terre »). Après des luttes soutenues contre les Samo, à l'ouest, et les Peul Djelgobe, au nord-est, le royaume s'est étendu sur le territoire reconnu et délimité en 1898 par l'administration française : le cercle de Ouahigouya, aujourd'hui Département du Yatenga (12 300 km<sup>2</sup>), divisé en quatre sous-préfectures : Ouahigouya, Gourcy, Seguenega et Titao.

Une étude de la dynamique de l'espace rural dans la sous-préfecture de Ouahigouya a conduit à nous intéresser à l'histoire de la mise en place du peuplement, tant il paraît naturel d'associer le présent au passé dans lequel il s'enracine. Aussi avons-nous recherché les informations de cette nature dans les archives coloniales et la bibliographie relative aux pays de la boucle du Niger, fait appel à la tradition orale <sup>2</sup> et répertorié les vestiges d'occupation ancienne directement perceptibles dans le paysage <sup>3</sup>.

N'ayant aucune compétence particulière en archéologie, nous nous sommes borné, dans l'espace soumis à l'étude géographique détaillée, à dresser l'inventaire de 170 anciens sites de villages, à effectuer un ramassage et un examen rapide des outils en pierre et des poteries et à procéder à deux excavations pour extraire de l'intérieur de jarres funéraires des débris d'ossements et des tessons. Il s'agit donc d'un travail se limitant à une archéologie de surface, dans une région qui était, à la fin des années soixante-dix, encore peu fouillée par les spécialistes de cette discipline. L'espace étudié correspond approximativement à un rectangle orienté nord-sud, au centre du

---

\* Géographe à l'ORSTOM.

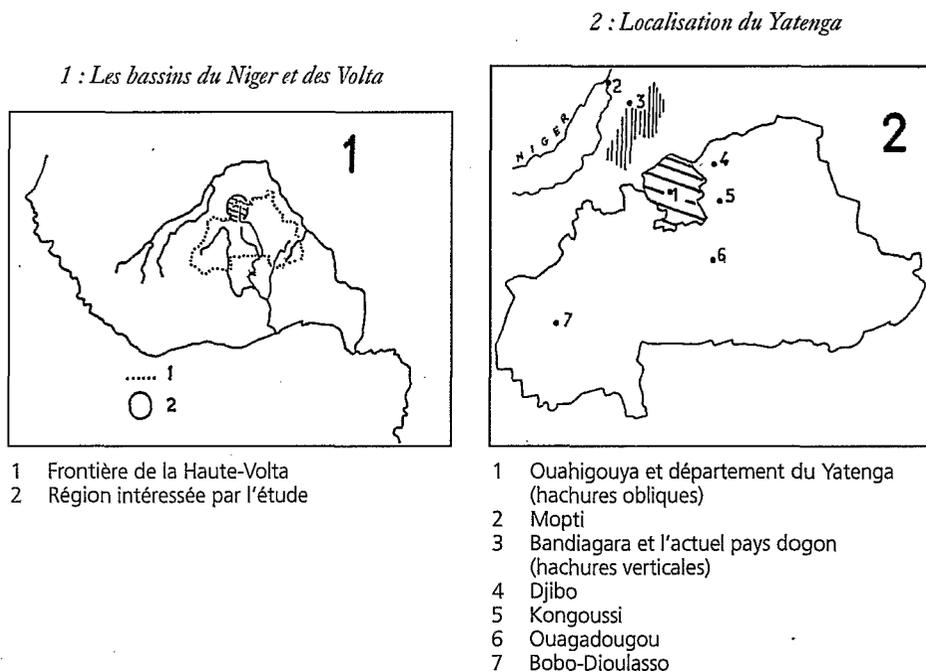
1 Les Nakombse (sing. Nakombga) constituent au sein de la société mossi le groupe politiquement dominant dans le cadre des royaumes. Ce sont les « gens du pouvoir », les chefs et descendants de chefs. Ce groupe se distingue fondamentalement de celui des « gens de la terre » ou *rég-hise* qui ont statut d'autochtones : Kurumba (Fulse), Kibse (Dogon), Kalamse (sous-groupe kurumba ?) et Nioniose.

2 Nous sommes redevable à M. Izard (Laboratoire d'anthropologie sociale au Collège de France) d'avoir bien voulu mettre à notre disposition ses matériaux issus du recueil de tradition orale sur l'histoire du peuplement du Yatenga.

3 Le repérage d'une trentaine de sites archéologiques a été fait en avril et mai 1976, en compagnie de J. B. Kietega, archéologue et historien de l'université de Ouagadougou, après que J. Devisse, professeur d'histoire à l'université de Nanterre, eut encouragé notre recherche.

Yatenga, de 1700 km<sup>2</sup> de superficie, allant de Kumbri, au nord, à Ziga, au sud (distance 50 km) et de Bissgui, à l'ouest, à Namisigma, à l'est (distance 35 km) (fig. 1).

Fig. 1 – L'espace étudié

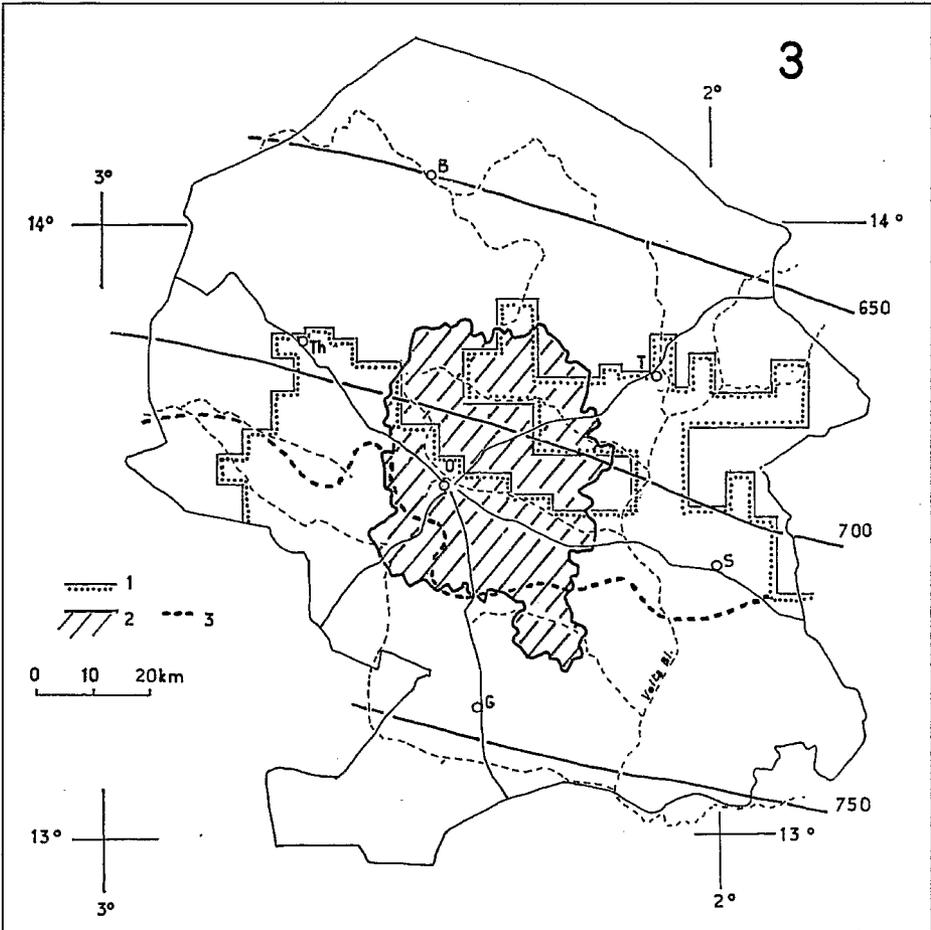


### Description et recensement des sites

Dans le paysage aménagé autour de Ouahigouya par les paysanneries dites mossi, qui constituent aujourd'hui de fortes concentrations humaines (75 à 100 hab./km<sup>2</sup>), des indices d'occupation ancienne peuvent être perçus dès que l'attention se fixe sur les peuplements végétaux et les plus petits accidents de terrain. La présence de bouquets de gros *Faidherbia albida* (sauf pour une dizaine de sites d'anciens villages) ou de *Balanites aegyptiaca*, qui tranchent dans la continuité du parc à karité (*Vitellaria paradoxa*) et à néré (*Parkia biglobosa*) privilégié par les populations actuelles, est déjà symptomatique d'une occupation ancienne. Ces peuplements végétaux se situent généralement sur des sols sableux épais, ou sablo-argileux parsemés de débris de céramique ou de gros morceaux de poterie de 10 cm à 20 cm de long et même de petites poteries enterrées parfaitement conservées. Leur densité s'accroît aux abords de buttes circulaires, plus ou moins aplanies et surmontées, parfois, dans le cas des plus grosses, d'un baobab (*Adansonia digitata*).

L'érosion, qui provoque localement des saignées dans ce matériel pédologique meuble et, plus généralement, un important décapage du sol, dégage souvent, en contrebas des buttes ou loin d'elles, des jarres de grandes dimensions reconnues par tous les interlocuteurs locaux comme étant des urnes funéraires, jarres-cercueils ou pithoi [Schweeger-Heffel, 1965].

## 3 : Secteur étudié



- 1 Limite nord de la formation arborée dominante dans le paysage (d'après photographies aériennes)
- 2 Centre-Yatenga : secteur étudié
- 3 Limite sud des sols à recouvrement sableux ; B : Bahn ; Th : Thiou ; O : Ouahigouya ; G : Gourcy ; S : Seguenega ; T : Titao ; 650, 700, 750 sont les isohyètes moyennes annuelles

En examinant les environs de ces vestiges, nous avons pu observer, là où le sol devient moins épais, aux abords des affleurements cuirassés, des traces d'épierreage (tas ou alignements de blocs) et des scories de forge, témoignant de l'emplacement d'anciens hauts fourneaux<sup>4</sup> dans 80 sites sur 170. Par ailleurs, dans 66 sites, et notamment au nord de la zone de prospection, nous avons observé des citernes creusées sur les hauts de pente ou des mares (20 m à 40 m de diamètre) aménagées par des remblais sur les bas de pente et envahies peu ou prou par des fourrés de combrétacés et d'acacias lianescents entourés de ficus. Les puits situés à proximité des buttes anthropiques sont plus rares ; une vingtaine ont été recensés. On les remarque surtout dans la partie sud de l'aire étudiée et tous sont en partie comblés. Enfin, à Kadanga, Sissamba et Sabuni, les trois sites sont entourés d'une levée de terre interrompue par endroits qui pourrait témoigner du creusement d'un fossé pour canaliser l'eau de ruissellement vers les citernes.

Partout, les quantités considérables de tessons, épais ou fins, qui jonchent le sol ou constituent des amoncellements distincts auprès des buttes, sont décorées en impressions variées : tissus et vannerie sur les panses des poteries ; cordelettes et épis (maïs sec et petit mil ?) à la base des cols ; lignes obliques, entrelacs, chevrons très fins aux raccords peu apparents, « s » couchés, motifs gaufrés, décorations en dents de scie, etc. Les motifs, généralement bien conservés, se répètent d'un site à l'autre. Ces tessons et notamment les cols laissent supposer une multiplicité de formes et de dimensions de poteries. Cependant, toutes paraissent à fond plat ou faiblement incurvé et sans anses, sauf les plus grosses et les plus épaisses (jarres). Elles sont bien cuites et non vernissées.

De rares objets métalliques (bracelets torsadés, maillons de chaîne) sont mêlés à ce matériel ; on trouve par contre de nombreux fragments de pilons en pierre (dolérite) et d'anneaux ou de disques perforés (schiste), des broyeurs plats ou en boules, des polissoirs (dolérite et granite), quelques outils taillés ou polis et enfin des meules entières, brisées ou percées.

Sur les monticules circulaires, parfois enfoncés dans le sol, des blocs de cuirasse ferrugineuse sont disposés de telle façon qu'ils font penser à des pierres de soutènement de greniers ou bien encore à des foyers. En surface (et probablement en profondeur), de nombreux gravillons ferrugineux sont mêlés à la terre (très compacte si les monticules ne sont pas cultivés), contrairement à ce que l'on

---

4 Ils sont nombreux au Yatenga et difficiles à dater. Dans cette région, le fer n'a cessé d'être fondu à partir du minerai local qu'au cours des années 1945-1950 bien qu'il faille noter qu'une partie des forgerons ait interrompu les activités d'extraction et de fonte du minerai dès les années 1930, lorsqu'il a été possible de récupérer les premières retombées de la civilisation industrielle (arbres de direction et blocs moteur, traverses de chemin de fer).

Les emplacements de hauts fourneaux se situent tant dans les zones aujourd'hui cultivées que dans les taillis. On peut dire, sans exagérer, qu'il suffit de les chercher pour en trouver traces. Celles-ci correspondent soit à des hauts fourneaux isolés, soit à des « batteries » de cinq, dix hauts fourneaux et parfois plus. Dans ce second cas, il est possible à un œil exercé de les détecter sur photographies aériennes à 1/10 000, voire aux échelles inférieures, de façon plus aléatoire.

L'observation de tas de scories à proximité d'anciens sites habités ne prouve pas que les hauts fourneaux aient été contemporains de ces sites. Par contre, la découverte de bracelets en fer torsadé et de maillons de chaîne prouve que les habitants connaissaient le travail du fer. Il est, de plus, évident que pour creuser des citernes et des puits dans la cuirasse ferrugineuse, les populations utilisaient nécessairement des outils en fer (du type *daba*, « houe »).

observe dans les champs sableux alentours. Ces gravillons pourraient provenir de la décomposition de murs en torchis (ou banco) tombés en ruines.

Le regroupement des buttes anthropiques distantes les unes des autres d'une centaine de mètres tout au plus permet de constituer des sites de trois à une trentaine de buttes. Pour 45 % des sites, il y a de trois à cinq buttes et pour 36 % des sites entre six à dix buttes. Les buttes isolées n'ont pas été dénombrées. Une prospection plus fine aurait abouti à dénombrer plus de buttes pour chaque site ; s'il y a erreur, celle-ci s'inscrit par défaut

L'exemple de Kadanga est représentatif des sites reconnus. À proximité d'une aire épierrée et d'une série de citernes, le cœur du village est formé de 18 buttes de tailles inégales. Les unes peuvent atteindre deux à quatre mètres de hauteur en leur centre (de même que celles de Silga, Rombo, Pogoro) et dix à trente mètres de diamètre à leur base. Si le ruissellement a érodé la crête des buttes – que l'on peut supposer avoir été plus élevée –, le même agent a étalé terre et gravillons à leur pied, de telle sorte que le diamètre original a pu s'accroître.

On peut déduire de cette série d'observations que les buttes anthropiques sont vraisemblablement des amas de décombres et que les sites ont été habités dans le cadre d'une occupation agricole sédentaire dont les indices sont les impressions de tissus et de tressage sur les fragments de poterie. Bien que nous n'ayons pas effectué de fouilles et pas recherché systématiquement des charbons, nous sommes persuadé que les buttes ne sont pas des tumuli, au sens de sépultures, mais bien des monticules domestiques. Les jarres funéraires mises à jour par le ruissellement sont soit dispersées dans l'intervalle sableux qui sépare les buttes, soit groupées en « champs d'urnes » (comme à Tugu) à plusieurs centaines de mètres de l'aire occupée par les buttes.

Le semis de ces anciens groupements d'habitations se répartit sur à peu près 60 % de l'espace régional étudié. Des secteurs paraissent ne pas avoir été occupés, notamment à l'est ; d'autres se singularisent par une superposition des villages actuels sur les sites anciens (44 sites au sud de Ouahigouya et huit sites au sud-est de l'espace concerné). Ailleurs, on observe des couloirs inoccupés, larges de trois à quatre kilomètres, séparant des rassemblements de sites.

Ces observations sont bien entendu sujettes à caution, tant il est vrai que la densité des sites observés dépend de la possibilité de les localiser sur les photographies aériennes puis sur le terrain. Cependant, dans l'état actuel de nos repérages, deux types de semis d'anciens villages peuvent être discernés : semis lâche et semis serré, et des ensembles de sites, tels des ensembles nucléaires, peuvent être délimités, exclusion faite des sites les plus isolés, notamment à la périphérie de l'aire étudiée. Dans les ensembles à semis lâche, la distance entre les sites varie de 0,8 à 6 km ; la moyenne étant de 3,2 km. Dans les ensembles à semis serré, les distances séparant les sites varient de 0,6 à 3,2 km et la moyenne est de 1,7 km. Tout confondu, la moyenne des distances qui séparent les sites est de 3 km pour 170 sites recensés. À titre de comparaison, la moyenne de celles qui séparent les villages actuels est de 3,7 km pour 122 sites habités répartis sur le même espace. Cette différence provient d'une répartition beaucoup plus homogène des sites d'habitat actuel, contrairement aux sites anciens qui forment des grappes.

La densité des anciens sites peut laisser supposer un peuplement relativement fort si l'on veut bien admettre, d'une part, que ce peuplement a occupé cette région à une période parfaitement distincte des périodes moderne et actuelle et, d'autre part, que tous les sites ont été occupés simultanément.

En premier lieu, il est indispensable de souligner qu'une population dite sédentaire bouge ; tout dépend de la durée pendant laquelle on l'observe. Il est courant au Yatenga d'apprendre que telle famille a changé plusieurs fois son lieu de résidence au cours des trente dernières années. Ainsi dans le village Say (Gourcy), en dix mois d'étude, deux *zakse* (sing. *zaka* : ferme, habitation) abritant de dix à trente personnes ont été abandonnées en quelques semaines ; les habitations ont été reconstruites immédiatement en un autre lieu du terroir, par les mêmes personnes. On sait, par ailleurs, que des famines ont provoqué la mort et le déplacement de plusieurs dizaines de milliers d'habitants comme celle de 1907 (famine *wurugu*) ou de 1913 (famine *kobga*) ou, plus anciennement, celles qui ont marqué le règne de Naba Nyambemoogo (1831-1839) pendant lesquelles « de nombreux paysans quittèrent leur village à la recherche de nouvelles terres, des villages furent partiellement ou totalement abandonnés [...] des groupes de paysans errants créèrent de nouveaux villages de culture dont l'implantation modifia sensiblement le peuplement de certaines régions du pays » [Izard, 1970 : 442].

Il s'agit donc de savoir si les sites reconnus ne doivent pas être rattachés à une période récente ou contemporaine. Les propos tenus par les villageois et l'observation des ruines d'habitations abandonnées dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle dissuadent de poursuivre l'investigation sur cette voie. En effet, les vestiges de *zakse* relevant de cette période ne soutiennent aucune comparaison avec les emplacements d'habitat que nous avons présentés plus haut : absence de jarres, rareté des fragments de poteries, factures différentes des tessons, monticules domestiques peu discernables. Il faut donc supposer une occupation des sites antérieure au XIX<sup>e</sup> siècle.

Comme les habitants des villages à dominante mossi ont évoqué au cours d'entretiens la possibilité d'attribuer ces vestiges aux Fulse (Kurumba, pré-Mossi), on peut alors penser qu'il s'agit d'emplacements d'anciens villages kurumba. Cependant, une nouvelle fois, nous sommes amené à repousser dans le temps la période d'occupation des sites car, à Rônga, Tugu et Bugure qui sont les principales chefferies fulse, les chefs de terre, interrogés sur les lieux mêmes des vestiges, affirment que ces témoins d'occupation ancienne ne peuvent être assimilés à une implantation de leurs ancêtres. Cela étant, ils nous ont montré l'emplacement de leurs plus anciens quartiers fondés avant que Naba Yadega (qui constitue un point de repère historique facile) ne crée un réseau de chefferies nakombse dans la région, soit dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle.

Il est donc possible de considérer un peuplement ancien, distinct de l'actuel, même si ce dernier a des origines vieilles de plus de cinq siècles. Des personnes, témoins des entretiens, ont cité le nom de Kibse pour désigner cette population ancienne mais les chefs de terre kurumba se sont montrés plus réservés sur cette question tout en reconnaissant, toutefois, que tel puits comblé aux abords d'un emplacement d'ancien village ou que tel autre, encore fonctionnel et proche d'un village actuel, étaient des puits kibse !...

La seconde interrogation consiste à savoir si les sites ont été contemporains d'une même période d'occupation. À ce propos, ce sont essentiellement les observations de terrain qui peuvent conduire à une réponse ; laquelle pourra être jugée imprudente dans l'état actuel d'une reconnaissance de surface. Nous nous essayons tout de même dans cette tentative et pensons que les sites peuvent être considérés comme contemporains les uns des autres pour plusieurs raisons :

1) L'aspect actuel des buttes, dont les groupements s'inscrivent dans des situations topographiques comparables (à mi-pente, sur sols sableux) est l'aboutissement d'une dynamique érosive d'ensemble ainsi que d'une dégradation homogène de la part des habitants (qui cultivent les sols sableux et souvent les buttes). La dynamique érosive qui les affecte ne paraît pas avoir atteint des stades distincts d'un site à l'autre ; ce qui, dans le cas inverse, aurait pu s'expliquer par une action portant sur des périodes de temps variables. Cette constatation permet de supposer que les sites ont été abandonnés au cours d'une même période.

2) Les degrés d'usure des tessons et de leurs dessins sont comparables d'un point à l'autre de l'espace considéré ; ce qui corrobore l'idée d'un abandon des villages au cours d'une même séquence de temps : une cinquantaine d'années, assurément moins d'un siècle, sauf pour les buttes isolées, très aplanies, généralement situées sur les hauts de pente gravillonnaires (les tessons de poterie présentent des bords ronds, usés et leurs dessins sont presque effacés, ils sont fragmentés en petits morceaux). Elles peuvent avoir été occupées pendant une courte durée par des chasseurs ou des forgerons ; du fait de leur aspect insolite, elles n'ont pas été intégrées à l'étude.

3) L'homogénéité apparente des poteries : même texture, répétition des dessins et des objets ménagers ou funéraires, d'un lieu à l'autre, fait penser que leurs usagers relevaient d'un même peuple ou d'un même fonds culturel.

Dans le même ordre d'idée, la disposition des buttes est presque partout identique : butte centrale élevée entourée d'autres plus petites et moins larges ; le tout à proximité ou sous un « parc » à *Faidherbia albida*.

Les sites observés paraissent avoir été habités par un même peuple et abandonnés au cours de la même période. Cette conclusion partielle invite à nous interroger sur les principaux caractères de ce peuplement disparu.

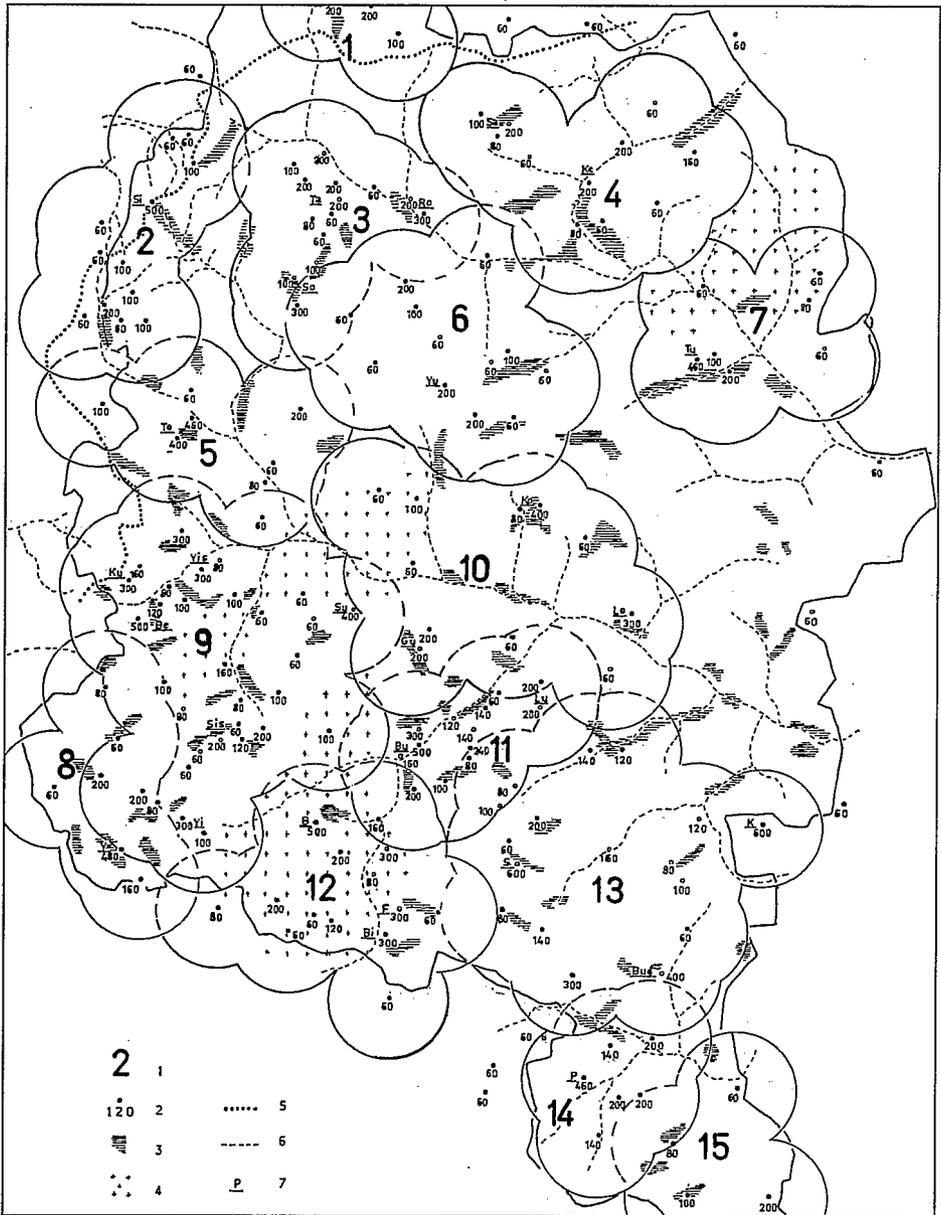
### *Hypothèses sur les conditions du peuplement*

Nous proposons d'abord une estimation de la population ayant vécu dans ces anciens villages puis, après avoir tenté d'imaginer quel pouvait être son genre de vie, nous mettrons cette population en relation avec l'espace qu'elle pouvait utiliser.

Aussi osée et contestable que puisse paraître cette tentative, notamment pour les archéologues, nous pensons qu'elle peut livrer des connaissances utiles à la compréhension d'une dynamique de l'espace rural.

Si l'on considère que les buttes sont bien les emplacements d'anciennes habitations et que celles-ci pouvaient être construites en matériaux identiques à ceux des habitations actuelles, du type mossi, kurumba ou dogon du Seno (N-O Yatenga), on peut envisager, avec prudence, d'appliquer à chaque tertre un nombre moyen d'habitants.

Fig. 2 — Aires de peuplement supposées



1. Numéro d'ordre des groupements de villages et des espaces utilisés : aires de peuplement – 2. Peuplement estimé par site villageois – 3. Ennoyage permanent de la cuirasse ferrugineuse avec niveau de nappe phréatique situé entre 10 et 15 m de profondeur en fin de saison sèche – 4. Affleurement du socle granitique – 5. Limite occidentale du bassin de la Volta blanche – 6. Axe de drainage principal – 7. Les « métropoles » : Be : Bembla ; Bi : Bilinga ; B. : Burbo ; Bu : Bursuma ; Bug : Bugure ; F. : Fili ; Gu : Gurga ; K. : Kadanga (Dumbre) ; Ko : Konânga ; Ku : Kuba ; Lo : Longa ; Lu : Luguri ; P. : Pela ; Sa : Sabuni ; Si : Siliga ; Sis : Sisamba ; So : Sôde ; S. : Sôo ; Su : Suli ; To : Toëse ; Tu : Tugu ; Y. : Yalka ; Yi : Yipo ; Yis : Yisigui ; Yu : Yuba

L'estimation repose sur les données extraites des recensements de Tauxier, faits en 1914-1917, alors que l'habitat était moins éclaté qu'il ne l'est actuellement, ainsi que sur nos observations faites au village de Say (Gourcy) en 1970.

Tauxier distingue les quartiers forgerons des quartiers kurumba et mossi. Pour les premiers, le nombre moyen de 43 personnes par habitation est donné. Dans les quartiers fulse-kurumba, une distinction est faite entre les dan (habitations) du nord-est du Yatenga (28 hab. en moyenne), du nord-ouest (25 hab.) et du sud (30 hab.). Quant aux quartiers mossi du centre du Yatenga, la moyenne donnée par *zaka* est de 24 habitants [Tauxier, 1917 : 224-233 et 548-549]<sup>5</sup>.

À Say, la moyenne par *zaka* située au cœur du village est de 24 habitants. Des mesures d'habitation ont été prises et mises en relation avec le nombre d'habitants. Sur douze mesures, la moyenne est de 20 habitants, pour une *zaka* de 20 m de diamètre.

De ces données, nous empruntons le chiffre le plus faible de 20 personnes par habitation pour l'appliquer à chaque monticule repéré, sans risquer d'encourir une surévaluation des effectifs que nous désirons cerner. Ce nombre de 20 habitants, multiplié par le nombre de buttes dénombrées sur chaque site, donne une estimation minimum de la population de l'ancien village.

Cette figuration de la répartition du peuplement ancien renforce l'observation faite sur la carte des sites, à savoir celle d'une répartition en grappes du peuplement ou encore en ensembles nucléaires constitués chacun d'une multitude de groupes humains d'assez faibles dimensions.

En introduisant sur le fond de carte des variables hydrographiques et hydrogéologiques, la répartition en grappes paraît articulée sur le réseau des axes de drainage ; les ensembles de villages sont généralement disposés à l'intérieur de bassins-versants affluents des bras de la Volta blanche.

L'examen des chiffres de population permet de remarquer que, dans chaque ensemble, quelques villages sont plus importants que leurs voisins immédiats. Dispersée dans une nébuleuse de sites pour lesquels l'estimation de la population varie de 60 à 200 habitants, une trentaine (sur 170) se distinguent en présentant de 300 à 600 habitants. Il semblerait que nous ayons à faire à des groupes de villages établis autour de « métropoles » qui auraient pu être des centres de dispersion et (ou) de repli des populations. Ceci pose la question de la dynamique de ce peuplement, de sa croissance à partir de centres fondateurs, de son expansion territoriale et de sa disparition ; autant de questions auxquelles il est difficile de répondre<sup>6</sup>. Rien ne permet de dire que l'ensemble des groupements de villages ait « fonctionné » dans le même temps (*stricto sensu*).

5 L'habitat mossi au centre du Yatenga est de type quadrangulaire, copié sur l'habitat kurumba, lui-même très ressemblant à l'habitat dogon de « plaine » : habitations et greniers carrés, toits à terrasse. Ailleurs, en pays mossi, l'habitation est un ensemble de huttes rondes à toit de paille, jointes entre elles par un mur circulaire.

6 L'étude de la mobilité de l'habitat au village de Say tend à démontrer qu'après une phase de groupement, le centre du village se disloque lentement puis atteint une phase d'éclatement généralisé, ne laissant que peu d'habitants dans le noyau central. On remarque également qu'en période « conquérante », les habitations isolées, issues du noyau central, renferment de gros effectifs d'habitants pendant que la souche dépérit à la fois dans son effectif global et dans l'effectif par *zaka*. Faudrait-il nous inspirer de ce constat pour expliquer la formation des groupes de villages autour des « métropoles » ?

Les conditions écologiques régnant entre 12° et 14° lat. N permettent une large gamme d'activités : outre la cueillette, la chasse et la pêche, l'élevage pastoral ou sédentaire, la culture itinérante ou intensive et l'artisanat (fibres, bois, cuir et métaux). Ces activités sont actuellement pratiquées au Yatenga et ont pu l'être anciennement avec d'autant plus de facilités que les potentialités régionales étaient sans doute plus riches qu'elles ne le sont aujourd'hui.

Après avoir examiné les décors des céramiques, réalisés par impression de tissus et de tressage de fibres, observé la grosseur des monticules groupés sous les *Faidherbia albida*, les traces d'épierrage, la présence de citernes et de puits, ce qui est certain c'est que la présence d'un parc à *Faidherbia* est l'indice d'une culture sédentaire, d'une longue durée d'occupation, d'une association culture-élevage et d'une densité relativement élevée de population. L'ancienneté des *Faidherbia albida* reste une question délicate à régler. Hormis la relation évidente entre leur présence et celle des monticules domestiques, peut-on considérer que ces arbres datent du temps où les villages étaient habités ? Le *Faidherbia* atteint un bon développement sur les sols sableux épais mais les rares datations (par dendrochronologie) réalisées par Mariaux [1975] au Sénégal, donnent cent ans, au maximum, pour les plus vieux *Faidherbia* observés sur l'emplacement d'un ancien village dont le diamètre des troncs est de 75 cm. L'auteur signale que « la datation précise [...] est au-dessus de nos possibilités actuelles en raison des cernes nuls ou de l'accumulation de cernes infimes » [p. 31 et 35]. Pour notre part, nous avons observé des *Faidherbia* pouvant atteindre 1,5 m de diamètre à leur base, avec des racines déchaussées, mais cette vieillisse apparente ne permet pas de leur donner cinq ou six cents ans d'âge. La tradition du village de Lônga, fondé au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle « dans une forêt où ne s'avance que le chasseur », fait état de la découverte d'une « clairière où se trouvaient les ruines d'un ancien village kibga ». Le mot « clairière » pourrait-il être associé à « parc » ?

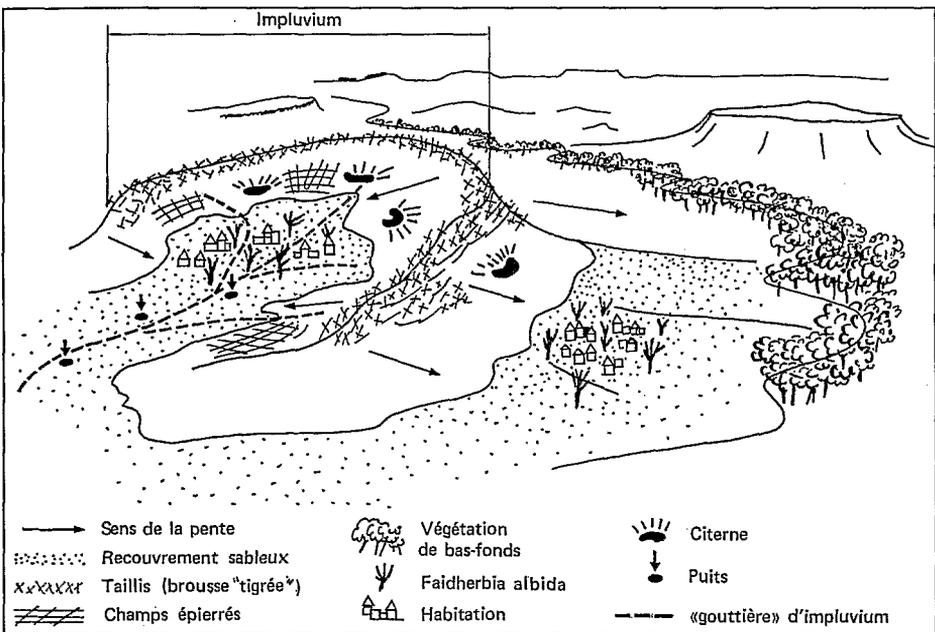
Un modèle d'exploitation de l'espace peut aussi être « projeté » sur ces sites anciens ; fondé à la fois sur des « champs de village » sur sols sableux et sous « parc », assurant la base alimentaire (mil et fonio), et sur une « brousse » utilisée, soit dans le cadre d'une jachère à long cycle, soit, plus simplement, en tant qu'appoint alimentaire (chasse, pêche, cueillette de fruits et de graminées et fonio sauvage) et terrain de pacage et d'extraction du minerai de fer, l'important matériel de broyage trouvé sur les buttes et à leurs abords peut être destiné aux graines sauvages ou aux produits minéraux.

Il est très probable que la durée d'occupation des sites ait été longue (plusieurs siècles) car, outre l'accumulation de poteries dans certaines buttes et la hauteur de ces dernières, les traces d'épierrement sur les hauts de pente gravillonnaires (qui succèdent en continuité aux sols sableux) témoigneraient d'une mise en valeur complète des sols sableux et donc de l'obligation pour les populations, de cultiver (déjà à cette époque !) des sols aux potentialités agronomiques médiocres ou faibles. Peut-être, aussi, les conditions d'insécurité ne permettaient-elles pas d'étendre les champs trop loin de l'habitat ; d'où la nécessité d'aménager les hauts de pente à proximité immédiate du village. Dans un cas comme dans l'autre, ces aménagements prouveraient que de nombreuses générations se sont succédé sur les sites d'habitat avant qu'ils ne soient abandonnés.

L'enracinement d'une société agraire utilisant au mieux les conditions écologiques se déduit surtout de l'analyse que l'on peut faire de la situation des anciens villages par rapport au modelé régional et à son substrat géologique.

Les villages sont disposés le plus souvent à l'intérieur des « niches écologiques » formées par les impluviums qui constituent les têtes de bassins-versants. Ce trait caractéristique de la localisation de l'habitat peut être mis en relation avec la possibilité en ces lieux de collecter les eaux de pluie qui ruissellent sur les glacis – et les filets d'eau qui sourdent parfois à la base des corniches cuirassées dans des citernes creusées en haut de pente ou à mi-pente, peu éloignées à la fois du revêtement sableux à bonne rétention et des affleurements cuirassés des sommets d'interfluves qui sont autant de gîtes minéraux exploitables pour l'industrie du fer (fig. 3).

Fig. 3 – Vestiges d'occupation ancienne



Compte tenu de cette position topographique des anciens villages, on est en droit de se demander si les bas-fonds ne se signalaient pas dans le paysage, il y a cinq siècles, par une végétation abondante, du type galeries arborées à sous strate arbustive épaisse et lianescente, difficilement attaquable par le feu courant. Les bosquets relictés (bois sacrés) qui jalonnent, aujourd'hui, les axes de drainage et qui semble témoigner d'un climax révolu, étayent cette supposition. Les villages auraient été fondés préférentiellement à mi-pente des glacis et leur clairière agricole n'aurait pas eu pour origine le déboisement d'un couvert végétal épais mais un défrichement par le feu, facilité par la présence sur les glacis d'une steppe arbustive ou arborée claire, à tapis graminéen associé aux sols sableux. Enfin, si

L'on retient que la présence du bétail est indispensable à la régénération du parc à *Faidherbia*, on peut considérer que les villageois élevaient des animaux, dont les aires de pacage intéressaient saisonnièrement les chaumes des « champs de village » et, de façon courante, les taillis des hauteurs cuirassées et les pâturages graninéens des glacis ; ceci devait se faire à distance « respectable » des bas-fonds dont la végétation dense pouvait fort bien abriter quelques glossines vecteurs de la maladie du sommeil qui se trouvaient, au XIV<sup>e</sup> siècle, au royaume du Mali, sous une latitude plus septentrionale que celle du Yatenga. Lambrecht [1964 : 17-18] cite les chroniques arabes à propos de la mort du prince Mari Diata II :

« *His end was to be overtaken by the sleeping sickness, which is a disease that frequently befalls the inhabitants of those countries [...] Sleep overtakes one of them in such manner that it is hardly possible to awake him. He remained in this condition during two years, until he died in the year 775 A. H. (A.D. 1373-4).* »

L'auteur remarque que la durée de deux ans pourrait signaler le *Trypanosoma gambiense*, qui est transmis par le vecteur *Glossina palpalis* ou tsé-tsé, préjudiciable également à l'élevage. Marc [1909 : 99] parle d'une race taurine, de taille normale, il pense que l'introduction en pays mossi du zébu remonte seulement à l'arrivée des Peul au XVIII<sup>e</sup> siècle. Nous retiendrons donc la possibilité d'élever des taurins trypano-résistants, au Yatenga, avant le XVIII<sup>e</sup> siècle.

On peut, enfin, émettre l'hypothèse que les bas-fonds n'attiraient guère les cultivateurs (dont les techniques étaient adaptées aux sols légers).

Une connaissance des différentes particularités des roches sous-jacentes transparaît enfin dans l'analyse de la répartition spatiale des citernes et des puits. Sur le socle granitique, caractérisé par des arènes sablo-argileuses fluentes (altérites) qui interdisent le creusement de puits profonds (éboulement), les sites d'anciens villages s'accompagnent de citernes, dans la plupart des cas. Inversement, sur le socle schisteux, au-dessus duquel le cuirassement ferrugineux est épais, on recense moins de citernes. Les sites sont alors accompagnés de puits creusés dans les endroits où la cuirasse est ennoyée en permanence, dans les « gouttières », au centre des impluviums<sup>7</sup>. Ces puits sont soit comblés, soit encore utilisés par les populations.

Tous ces indices de choix dans l'occupation de l'espace corroborent la supposition d'un maintien d'une société rurale pendant plusieurs siècles dans les anciens sites villageois.

Considérée comme sédentaire et vivant de l'agriculture, la société que nous étudions rétrospectivement contrôlait inévitablement des portions d'espace autour de son habitat. Aussi sommes-nous tentés de mettre en relation les effectifs estimés de population par village avec l'espace cultivé et utilisé par ces villages.

7 L'emplacement particulier des puits explique qu'ils ne soient pas tous proches des buttes anthropiques et que, de ce fait, beaucoup aient échappé à nos premières observations. Les puits kibse paraissent avoir été creusés par niveaux successifs, de diamètres variables, en dessous d'un col étroit. Au fond, parfois, deux galeries s'enfoncent d'un ou deux mètres dans deux directions opposées [communication orale, J.-C. Morel, BURGEAP].

Les correspondances citernes-granites et puits-schistes sont notamment évidentes au nord de Tugu et de Kumbane ainsi qu'au sud de Ouahigouya (Somnyaa, Burbo, Sâa, Lawa). Elles ont pu être mises en évidence après les prospections hydrogéologiques du BURGEAP [1975].

En l'absence de délimitation des espaces villageois, nous ne pouvons tenir compte que de la seule répartition des faits de peuplement.

Nous avons observé que la répartition des anciens villages ne paraît pas due au hasard mais semble bien être fonction d'un certain nombre de facteurs tels que le ravitaillement en eau, le site topographique et la rétention des sols. Aussi avons-nous remarqué des ensembles constitués par des grappes de villages disposées dans de petits bassins-versants, de part et d'autre des axes de drainage. Cette constatation d'une discontinuité dans la répartition du fait de peuplement exclut, *a priori*, la prise en compte de l'ensemble de l'espace étudié comme terme du rapport de densité. Force est donc de délimiter des secteurs supposés utilisés et de ne s'intéresser qu'à ces derniers, étant entendu que l'espace restant pouvait occasionnellement être parcouru par le bétail ou les chasseurs ou, encore, les forgerons.

Partant de l'observation classique qu'un terroir, « portion de territoire appropriée, aménagée et utilisée par un groupe qui y réside et en tire ses moyens d'existence » [Sautter et Péliissier, 1964] se constitue à partir de l'habitat et que ce dernier en est donc le centre, nous retenons le principe d'une unité de surface par village qui, dans sa forme, ne privilégie aucune direction : le cercle. Nous lui affectons un rayon égal à la moyenne des distances intersites mesurées, soit 3 km. La tradition orale (fiches de villages) donne des informations sur ce que pouvait être la pratique de l'espace par les communautés anciennes. Ces informations nous confortent dans le choix d'un rayon de 3 km. La superficie du terroir d'un site (28,25 km<sup>2</sup>) est arbitraire car nous ne possédons pas suffisamment d'éléments pour déterminer un espace de référence. De toutes façons, ce ne sont pas les terroirs pris individuellement que nous désirons cerner mais les aires de peuplement correspondant aux grappes de sites d'habitat. Deux sites appartiennent à un même ensemble, si le centre de l'un est à l'intérieur d'un autre cercle de cet ensemble.

Pour obtenir la densité de population, nous rapportons la somme des effectifs de population estimée à l'intérieur d'un ensemble à l'espace couvert par les cercles sécants de chaque ensemble. Selon que le semis du peuplement est serré ou lâche et que les villages ont une population plus ou moins forte, les densités à l'intérieur des aires de peuplement délimitées varient de 4,8 à 25,4 hab./km<sup>2</sup>, pour une moyenne de 16,3 hab./km<sup>2</sup> (cf. tableau).

En comparaison de ces données, sur la même portion d'espace, la population est, en 1975, forte de 103 000 hab. et se répartit en 122 villages dont les terroirs couvrent 1 733 km<sup>2</sup>. La densité de population rurale (excepté Ouahigouya : 18 000 hab. et son terroir) s'élève à 59,6 hab./km<sup>2</sup>, soit quatre fois plus que la moyenne des densités de l'ancien peuplement. Signalons enfin que la population moyenne par village est aujourd'hui de 847 habitants contre 147 habitants pour les anciens sites.

En fait, la comparaison entre des données « théoriques » se rapportant à un ancien peuplement et celles de dénombrements actuels est valable si l'on suppose que tous les sites anciens ont été occupés dans le même temps. Si telle était la situation, nous devons, dans ce cas, diminuer la surface totale retenue de 234 km<sup>2</sup>, puisque quelques aires de peuplement se recouvrent partiellement et que les calculs précédents intéressent des ensembles pris séparément. La surface utilisée devient alors 1 628 km<sup>2</sup> au lieu de 1 862 km<sup>2</sup> (cf. tableau) et la densité moyenne atteint cette fois 16,3 hab./km<sup>2</sup>.

Quoi qu'il en soit, l'intérêt de cet essai d'estimation d'une ancienne population, par des méthodes qui peuvent être contestées, est de pouvoir apprécier une densité rurale assez élevée bien que nous ayons, par souci de prudence, retenu des chiffres faibles tant pour le dénombrement des buttes que pour l'estimation de la population correspondant à chacune d'elles.

*Densité supposée des aires de peuplement*

Numéro d'ordre Fig. 2	Nombre de sites	Nombre de buttes	Population estimée	Superficie estimée en km <sup>2</sup>	Densité de population hab./km <sup>2</sup>
1	4	28	560	54	10,4
2	12	74	1480	108	13,7
3	14	113	2260	96	23,5
4	11	63	1260	120	10,5
5	7	68	1360	104	13,1
6	12	61	1220	136	9,0
7	7	51	1020	96	10,6
8	6	52	1040	92	11,3
9	32	237	4740	236	20,2
10	11	79	1580	188	8,4
11	13	122	2440	96	25,4
12	14	124	2480	148	16,7
13	17	167	3340	224	14,9
14	6	67	1340	72	18,6
15	4	22	440	92	4,8
Ensemble	170	1167	26560	1862	14,3

Les densités calculées sont comparables à celles que nous observons aujourd'hui dans les paysanneries qualifiées d'« archaïques » telles, pour prendre des exemples dans les régions voisines du Yatenga, les Samo, les Kurumba, les Bwa ou les Dogon de la plaine du Seno. Ces sociétés paysannes sont connues pour avoir perfectionné un système agraire fondé à la fois sur un espace restreint cultivé annuellement sous « parc », autour du village, et au-delà, sur une « brousse », sollicitée dans le cadre d'une jachère à long cycle. C'est ce modèle agraire que nous supposons avoir été celui de la population rurale que nous étudions en considérant toutefois que l'accès à l'espace pouvait être limité par l'insécurité et l'essentiel des activités agricoles être emprisonné à l'intérieur des cadres spatiaux strictement définis par les aires de peuplement centrées sur les petits bassins-versants.

*Les témoignages d'une occupation kibga*

Les recherches de toute nature, entreprises dans la boucle du Niger et les confins voltaïques, livrent une somme d'informations intéressant l'histoire de ces régions. La littérature ethnologique, pour sa part, est riche en relations faisant état d'anciennes populations assimilées par d'autres ou chassées de leur territoire au cours des temps. Il n'en demeure pas moins délicat de débrouiller de la masse d'investigations, aux propos parfois contradictoires, celles qui peuvent intéresser

de près ou de loin notre sujet. Parfois, l'intérêt que présentent des observations originales, faites sur le terrain, est étouffé sous le poids des recherches plus anciennes auxquelles il est fait appel sans en discuter la validité (comme si les connaissances acquises ne pouvaient pas être soumises à discussion). Il apparaît aussi que nombre de chercheurs qui se sont passionnés pour « leur ethnique » se soient efforcés de démontrer l'originalité de cette dernière à un point tel que les éventuels rapprochements avec des groupes voisins sont très difficiles à percevoir<sup>8</sup>. Il semble pourtant impossible d'étudier les groupes humains des régions sahélienne et soudanienne sans avoir connaissance de l'ensemble zonal dans lequel ils s'intègrent. Cela étant, nous tenterons un effort d'interprétation à partir de la documentation consultée et de nos observations.

Selon la tradition mossi, les Nakombse, pénétrant dans le Bassin amont de la Volta blanche, ont rencontré des Kibse et des Kurumba. Ces derniers ont « fait allégeance » aux chefs mossi, tandis que les Kibse ont été expulsés de leurs villages par Naba Rawa, fondateur du royaume de Zandoma (à 42 km S-E Ouahigouya et à 20 km S-O Seguenega), à la fin du xv<sup>e</sup> siècle. Rawa les a refoulés « peut-être jusque vers Bankas et jusqu'au pied de la Falaise de Bandiagara » [Izard, 1970 : 277]. Son contemporain Naba Wumtanâgo, fondateur du royaume de Guitti (situé entre Zandoma et Seguenega, à 12 km de ce dernier) et décrit par la tradition comme ayant été un fameux guerrier, s'attaque au village de Gambo (à 4 km au sud de Guitti) peuplé par les Kibse. Ceux-ci s'enfuient et Wumtanâgo les poursuit vers le nord-ouest, faisant la guerre également à d'autres Kibse qui sont chassés de la région. La tradition de Guitti indique que la lutte menée par Wumtanâgo contre les Kibse l'entraîna, jusque sur le plateau de Bandiagara [*ibidem* : 280]. Les Kurumba seraient donc restés sur place alors que les Kibse auraient été chassés de leur habitat.

« À moins bien entendu qu'il faille présenter les choses autrement et dire que les Kibse, au contraire des Kurumba, ne supportèrent pas la domination nakombga et quittèrent le Yatenga de leur plein gré » [*ibidem* : 278].

Nous retenons, en première hypothèse, que les anciens puits, communément désignés sous l'appellation « kibse » et les sites de villages qui leur sont associés sont à mettre en relation avec cette occupation kibga qui aurait pris fin dans la seconde moitié du xv<sup>e</sup> et le début du xvi<sup>e</sup> siècle.

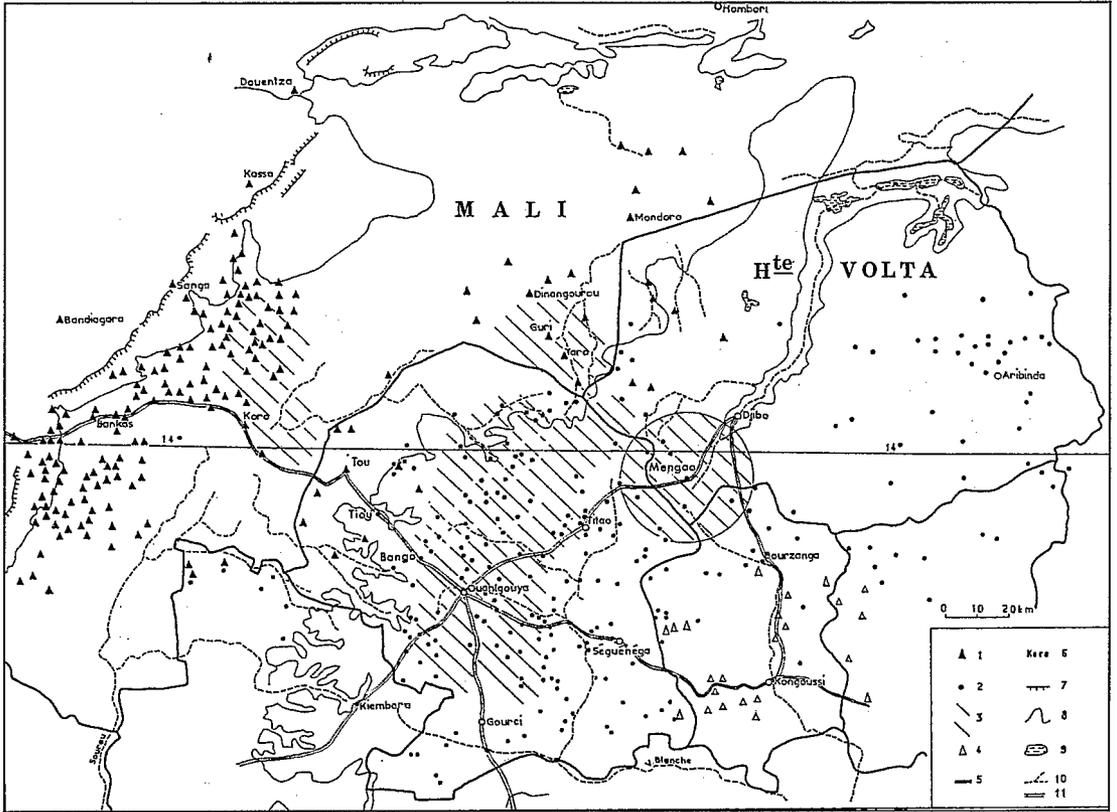
Pour sa part, la tradition des Dogon du plateau de Bandiagara (à 150 km au N-O de Ouahigouya) relate que les ancêtres des Dogon auraient séjourné dans le Yatenga.

---

8 C'est ainsi que Staude, éminent spécialiste des Kurumba, constate que la région qu'il étudie est parsemée de nombreuses buttes, de poteries et de jarres funéraires au sujet desquelles les Kurumba assurent « qu'il s'agit de morts ne leur appartenant pas ». Après avoir constaté l'emplacement d'un puits « dogon » et remarqué que les poteries ont la même facture que celles trouvées à Thiu « à un endroit appelé par les gens du pays : cimetière dogon », le chercheur écrit : « La présence de Dogon nous semble douteuse [...] Jusqu'ici rien ne nous a permis de donner un nom à cette population qui a habité la région de Mengao et qui restera sans doute pour longtemps, peut-être pour toujours, anonyme. Seules des fouilles méthodiques et une exploitation plus poussée des traditions locales et voisines permettraient de dévoiler peu à peu cet anonyme [...] Ne s'agit-il pas plutôt de traces laissées par les Songhai ? La question est posée... » [Staude, 1961 : 258-59].

L'auteur reconnaîtra pourtant plus tard : « L'histoire ancienne des Dogon est pour moi importante, parce qu'on trouve partout en pays kurumba des vestiges que les gens du pays attribuent aux Dogon » [Sonchamp, 1967 : 68-70].

Fig. 4 – Répartition régionale des populations dogon et kurumba



Répartition actuelle :

- 1 Villages dogon
- 2 Villages kurumba

NB : Les informations proviennent, pour la partie malienne, de Gallais [1975] et, pour la partie voltaïque, des enquêtes effectuées par l'auteur [1970-1974].

Occupation dogon ancienne :

- 3 Vestiges d'occupation dogon

NB : Le cercle, dessiné entre Djibo et Titao, délimite le secteur de prospection archéologique de Schweeger-Heffel [1964]. Hors du cercle, les hachures obliques couvrent, dans la partie voltaïque, le secteur reconnu par l'auteur [1976-1977], dans la partie malienne, les secteurs cités par Gallais [1975].

- 4 Puits dogon localisés dans les sous-préfectures de Kongoussi et Barsalogo par le BURGEAP [1976]
- 5 Frontière et limite administrative
- 6 Centre administratif
- 7 Escarpement de Bandiagara
- 8 Courbe d'altitude 300 m
- 9 Inondation temporaire
- 10 Réseau hydrographique

« Les Dogon déclarent qu'ils ont acquis le Renard<sup>9</sup> quand ils étaient en Haute-Volta [...] Ils disent que le masque est venu de l'est en indiquant la région du Yatenga [...] Il s'est passé quelque chose entre les Dogon et les anciens occupants du Yatenga » [Dieterlen *in* Sonchamp, 1967 : 35-36].

Il semblerait qu'au moins quatre clans dogon, ayant émigré du Mande dont ils seraient originaires<sup>10</sup>, entre le X<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècles, se soient dirigés vers le plateau de Bandiagara et le nord de l'actuelle Haute-Volta. Le clan Aru se serait établi le long de la « Falaise », les Dyon sur le plateau et les Ono, associés aux Domno, dans un territoire allant de la plaine du Seno aux collines de Kaya à 160 km S-E de Ouahigouya [Griaule et Dieterlen, 1965 : 18 ; Bedaux, 1972 : 113 ; Gallais, 1975 : 97]. Griaule et Dieterlen [1950 : 277-79] tentent de préciser la date d'arrivée des Dogon à Bandiagara en s'appuyant sur le dénombrement de douze masques du Signi déposés dans l'abri d'Ibi ; ils concluent au début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>. Des publications plus récentes, se référant aux datations au C14 d'ossements et de charbons provenant des sépultures tellem (prédécesseurs des Dogon dans la « Falaise ») et d'objets dogon, concluent à une fin de l'occupation des Tellem aux XIII<sup>e</sup> ou XIV<sup>e</sup> siècles<sup>12</sup> et à une installation dogon aux XIV<sup>e</sup> ou XV<sup>e</sup> siècles [Mauny, 1967 : 536 ; Clark, 1967 : 615 ; Willett, 1971 : 369 ; Bedaux, 1972 : 115].

Ces informations corroboreraient et compléteraient celles transmises par la tradition nakombga ; aux Kibse du Yatenga, répondraient au moins certains clans dogon arrivés à Bandiagara aux XIV<sup>e</sup> ou XV<sup>e</sup> siècles, qui, auparavant (depuis le X<sup>e</sup> siècle, au plus tôt ?), auraient vécu dans la région actuelle du Yatenga.

L'aire d'extension des clans Domno et Ono n'a pas lieu de surprendre puisque nous connaissons l'existence de puits kibse, non seulement autour de Ouahigouya, mais encore dans les régions de Kongoussi, Bourzangha et Barsalogo (nord Kaya) (fig. 4).

C'est également cet ensemble régional allant de la plaine du Gondo (80 km N-O Ouahigouya) à Bourzangha qui est supposé avoir été habité par un peuplement kibga qui se serait établi, selon les Kurumba de Mengao, « avant eux, c'est-à-dire avant 1600 » [Schweeger-Heffel, 1965 : 66]. Le fait que, d'une part, les observations de terrain de Schweeger-Heffel, à Mengao, à Thiu et à Thu, rejoignent en partie les nôtres et que, d'autre part, les poteries, qu'elle a examinées de façon détaillée et photographiées, paraissent en tous points identiques à celles que nous avons ramassées, conforte notre opinion que la partie centrale du Yatenga relevait, jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, d'un pays kibga.

9 Selon la cosmogonie dogon, Amma le créateur, garant du monde du Nommo, le monde régénéré, pur, fécond, a métamorphosé Ogo qui voulait s'emparer de l'œuvre d'Amma, « l'obligeant à se mouvoir comme un quadrupède. Perdant son nom d'Ogo, il prit celui de Yurugu : le Renard pâle, élément permanent du désordre ou plutôt l'agent de la désorganisation » [Griaule et Dieterlen, 1965 : 265].

10 « Le premier emplacement historique attesté est un lieu qu'ils appellent Digou et qu'ils situent dans la région de Tombouctou. Ils disent : nous sommes tous arrivés par là, puis descendus au Mandé et nous, fraction dogon, par refus de conversion à l'Islam, imposée par Soundiata, nous sommes partis ; les Kurumba aussi » [Dieterlen *in* Sonchamp, 1967 : 35].

11 « Il semble qu'il soit difficile de rencontrer des preuves matérielles plus anciennes que celles dont l'abri d'Ibi offre des vestiges » [Griaule, 1950 : 279].

12. Les mêmes datations permettent de supposer que l'occupation des Tellem aurait débuté entre 400 et 500 avant J.-C. et que cette population connaissait le travail du fer [Clark, 1967 : 621].

Schweeger-Heffel note que l'archéologue Szumowski a mis à jour, près de Segou et de Mopti, des jarres qui ressemblent beaucoup aux pithoï (urnes funéraires) de Mengao<sup>13</sup> et a trouvé, dans les excavations de roches de Bandiagara, des poteries «... qui présentent des similitudes très remarquables, quant à la forme et à l'ornementation, avec les fragments de la région de Mengao [...] La correspondance paraît si grande qu'on pense nécessairement à une relation entre ces deux régions » [*ibidem* : 58-59].

À Thu (55 km N-O Ouahigouya), elle remarque un ensemble de sept tertres peu élevés, dont un central, dans lequel elle trouve, à vingt centimètres de profondeur, de nombreuses boules en pierre, des petits broyeur, des objets en fer (bracelets, pointes de flèches) et des restes de vases presque identiques aux fragments de poterie de Mengao. Citant les propos du chef de Thu, Schweeger-Heffel fait état « des prédécesseurs dogon qui ensevelissaient leurs morts dans de grands canaris ». Les mêmes observations sont faites à Thiu (35 km N-O Ouahigouya) :

« Des pithoï du type de ceux de Mengao ainsi que des fragments de poterie, pareillement analogues à ceux qu'on trouve auprès de ces vases [...] les objets de Mengao, tant les dispositifs funéraires que les différents vases ont pour proches "parents", sous le rapport de la disposition, comme des formes, de la technique et de l'ornementation, ceux de Thou, Thiou, Bandiagara et Mopti » [*ibidem* : 63-64].

Dans un article postérieur à l'étude à laquelle nous venons de faire référence, à Gambo (où la tradition de Guitti situe des Kibse au XV<sup>e</sup> siècle) :

« De nombreuses urnes funéraires [...] La position et la décoration des pithoï, les nombreux pots et petits vases trouvés au même endroit correspondent à tout ce que nous avons trouvé et constaté lors de nos fouilles à Mengao » [1966 : 258].

Schweeger-Heffel n'a pas soumis d'ossements ou de charbons à l'analyse radioactive mais tente de dater les vestiges qu'elle a fouillés d'une façon originale<sup>14</sup>. Elle retient comme époque possible de la fondation de Mengao le début du XIV<sup>e</sup> siècle et suppose, à partir de différents indices dont, notamment, la découverte de perles, que les « hommes des pithoï » occupaient déjà la région au XII<sup>e</sup> siècle.

En l'absence de datation plus précise, nous retenons cette information qui, d'ailleurs, corrobore celles de la tradition dogon exploitées par « l'école Griaule ».

13 Les jarres mises à jour par Szumowski (1956) sont, toutefois, en position verticale alors que celles du Yatenga, de Mengao et de Bourzangha s'observent en positions couchées ou penchées.

Les jarres abondent dans la boucle du Niger. Elles ont été remarquées par Desplagnes (1907 et 1951 : El Oueledji), Monod (1955), Rouch (1961 : Aribinda), Mauny (1967 : Tilemsi), Staude (1967 : Bourzangha), Anquadah (1976 : vallée du Bani, Segou, Macina), Barth (1977 : Severe, Ngomi). On en observe également dans les régions voltaïques de Djibo et Dori et même au Tchad (cf. travaux de M. et M<sup>me</sup> Lebœuf).

Ce n'est pas tant la présence de jarres qui intéresse notre propos que l'observation qu'on peut en faire lorsqu'elles sont accompagnées de poteries usuelles, d'objets en pierre ou en fer, à proximité de monticules domestiques ; le tout constituant les indicateurs d'une occupation sédentaire villageoise. Il est certain que les Kibse n'ont pas été les seuls à enterrer leurs morts dans des urnes funéraires mais, du Seno à Bourzangha, les jarres sont généralement reconnues par les gens du pays comme ayant été enfouies par les Kibse-Dogon.

14 Après avoir remarqué que les buttes anthropiques forment un dessin qui ressemble beaucoup à la figuration dogon des Pléiades et de Vénus au zénith, l'auteur pense que c'est sciemment que les constellations ont été représentées. Aussi fait-elle appel à l'Observatoire de l'université de Vienne pour établir à quelles dates la conjonction des deux constellations s'est produite (phénomène rare). Les réponses données sont : 1809, 1793, 1558, 1315, etc. L'auteur retient 1315 comme pouvant être la date de fondation de Mengao.

Par le semis d'observations auquel elle se rapporte, l'étude de Schweeger-Heffel est précieuse ; elle permet d'élargir spatialement la reconnaissance du pays kibga. Toutefois, il convient de remarquer que son auteur emploie indistinctement les termes de « tumuli » (sing. tumulus) et de « tertres » pour désigner des buttes anthropiques semblables à celles que nous avons décrites : circulaires (10,20 m de diamètre) et peu élevées, au sommet aplani dans leur majorité. L'auteur écrit, à propos du site de Mengao, situé à 300 m d'un réservoir d'eau artificiel que :

« de la position des pierres (de soutènement de greniers ?), de la présence de pierres à broyer et des débris de poteries, on peut déduire que l'endroit a été habité dans le passé » [1965 : 9].

L'auteur ne fait plus allusion, par la suite, à d'éventuels sites de villages mais à des tumuli, alors qu'elle continue à répertorier en ces lieux des poteries, des meules et des broyeurs. À moins d'une erreur d'interprétation commise lors de la traduction du texte (écrit en langue allemande), nous pensons que les termes de tumuli et tumulus sont employés à tort ; les buttes doivent être considérées comme des vestiges d'habitations, mis à part quelques cas douteux<sup>15</sup>. Que des jarres soient mises à jour au cœur d'un tertre (rare) ou à sa périphérie (cas plus général) n'est pas suffisant pour conclure qu'il s'agit là d'une sépulture, puisque l'on trouve également des pithoi isolés ou groupés à l'extérieur des sites. Faisons remarquer que, de nos jours, au Yatenga, il arrive encore que des morts soient enterrés dans la cour de l'habitation ou à l'extérieur de la *zaka*, le long des murs de clôture. Il est vrai que, plus fréquemment, les morts sont ensevelis dans un cimetière, à part des habitations. Cependant, si l'on veut poursuivre la comparaison, il existe précisément de véritables « champs d'urnes », mis à jour par le ruissellement, en dehors des sites anciens. Nous ne partageons pas les vues de M<sup>me</sup> A. M. Schweeger-Heffel sur ce point qui nous intéresse au premier chef<sup>16</sup>.

Les fiches d'enquête sur la tradition historique du Yatenga, recueillies au niveau de chaque saka (plur. sakse : quartiers de village) et mises à notre disposition par M. Izard, viennent conforter notre opinion qu'il s'agit bien d'anciens villages Kibse-Dogon abandonnés, soit quelque temps avant l'installation de Kurumba, soit pendant la pénétration de la région par les Nakombse. Dans un cas comme dans l'autre, les abandons se seraient produits au XV<sup>e</sup> siècle et au tout début du XVI<sup>e</sup> siècle.

La tradition villageoise livre des informations pouvant être groupées en quatre types :

1) Il est dit expressément que le quartier fondateur du village actuel, que ce dernier soit d'origine kurumba ou nakombga, a été établi près de (ou sur l'emplacement) d'un village kibga. Cette information concerne 23 villages.

2) Il est question d'un puits kibga « découvert en brousse », ou de galeries de mine. Douze villages sont concernés par cette information.

15 À la rigueur, il est possible d'admettre que le tertre central de quelques sites importants, tels Silga, Kadanga, Tugu, Sabuni ait été un lieu de culte et (ou) une sépulture...

16 Si toutes les buttes répertoriées étaient des sépultures, quelle taille avaient donc les villages dont elles dépendaient et où se trouvaient-ils ?

3) Il est relaté qu'un nakombga fonde une chefferie là même où les Dogon viennent d'être chassés. L'un deux, s'étant caché dans les taillis, est découvert et nommé chef de terre. Ce cas est rapporté dans treize villages<sup>17</sup>.

4) La tradition rapporte qu'une fois le village fondé, des forgerons kibse, provenant de villages proches, y sont établis d'autorité. Cet exemple se rencontre dans dix-huit villages.

L'ensemble de ces informations ponctuelles se « superpose » à la localisation de 66 sites anciens à l'intérieur des terroirs des villages intéressés.

Les fiches de village sont riches à d'autres égards. Il y est fait état notamment de filières migratoires kibse-dogon entre le Yatenga et le plateau de Bandiagara ou la plaine du Seno. C'est ainsi que l'on apprend que le village kibga de Bilinga entretenait des relations avec Hômbô (Bandiagara), de même que Ziga avec Aru (Seno), Yisigui avec Pogono (Seno) et Yipo avec Yibi (Bandiagara). Il apparaît également que les chefferies, créées par Rawa, Wumtanâgo et leurs parents, dans la seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle et au début du xvi<sup>e</sup>, se sont « plaquées » sur les concentrations de villages kibse qui figurent parmi les plus peuplées, selon nos estimations : aires de peuplement n° 9, 11, 12, 13, 14 (tableau). Cette information doit être mise en relation avec l'observation faite d'une superposition de l'habitat actuel sur les anciens sites dans certains secteurs de l'aire que nous étudions. Enfin, les sites, qui, par leur importance, ont été appelés « métropoles », se situent, au moins pour ceux des ensembles n° 9, 11, 12 et 13, près de villages où, actuellement, les chefs de terre sont des Buguba (sing. Bugo), prêtres de la fertilité et gardiens de l'âme du mil, d'origine kibga<sup>18</sup>. Ceci tendrait à prouver que, lors de la pénétration nakombga, les Kibse étaient encore nombreux dans ces lieux. Ailleurs, en effet, les chefs de terre nommés par les nouveaux « gens du pouvoir » sont kurumba ou encore mossi, lorsque le village a été créé de toutes pièces, loin d'un village autochtone ; ce qui constitue une exception.

Nous découvrons donc de multiples correspondances entre la localisation de sites d'anciens villages, que nous considérons dorénavant comme kibse, et la tradition historique recueillie sur les lieux mêmes, au niveau des unités lignagères (saka).

Cette somme de témoignages en faveur d'une antique occupation kibga au Yatenga permet de mieux comprendre le mode de peuplement en petites aires nucléaires qui se dessinent à l'intérieur des bassins-versants. Il est possible, en effet, de faire des rapprochements entre ce « modèle » et, d'une part, celui du peuplement dogon établi dans les villages relictuels au nord-ouest du Yatenga, d'autre part, les anciens noyaux sédentaires du Gurma.

17 Exemple donné par la tradition du quartier Budugu, village de Bilinga : « À l'arrivée des Nakombse, les Kibse s'enfuirent à l'exception de Timbo, qui se cacha pendant quelque temps dans une forêt près du village puis revint à Bilinga où il prit le tenga (autel de la terre) et la houe sacrificielle, laissée par les anciens habitants. »

18 « Le Bugo est un prêtre que ses fonctions apparentent au prêtre dogon du binu ; plusieurs villages du Yatenga sont commandés par des Buguba [...] L'un des plus éminents d'entre eux, celui de Yisigui, jouait un rôle religieux considérable à l'époque de Naba Rawa et demeura sous les Yatenga Naba, un dignitaire de premier plan. On peut ainsi voir qu'entre Kibse et Nakombse, s'il y a eu répulsion, il y a eu aussi attraction ; ces deux phénomènes, cependant, n'ayant certainement pas concerné les mêmes éléments de la population kibse du Yatenga » [Izard, 1970 : 276 et 278].

Dans le Gondo méridional (14°-14°30' lat. N), le peuplement dogon résulte d'un vigoureux mouvement de colonisation agricole, récemment issu de la « Falaise », qui s'appuie sur un maillage de villages relictuels du « vieux pays » dogon, relevant des clans Kor, Domno et Ono<sup>19</sup>. Ces villages sont groupés en ensembles de cinq à vingt unités maximum, rassemblant pour la plupart de 200 à 300 habitants chacune [Gallais, 1975 : 118]. Ces effectifs villageois peuvent être comparés, bien que plus élevés, à ceux que nous avons donnés aux sites kibse du Yatenga. Remarquons que la moyenne de 200 à 300 habitants par village n'est due qu'à l'existence de quatre « gros » villages abritant de 400 à 900 habitants ; concentration exceptionnelle qui tient à la difficulté de creuser des puits dans cette partie du Gondo, où la nappe phréatique atteint des profondeurs allant de 45 à 70 m. Le fait qu'au Yatenga, la nappe engorge la cuirasse à une dizaine de mètres de profondeur seulement, au centre des impluviums, aurait sans doute permis une dispersion relativement plus forte en petites unités d'habitat. Remarquons encore que, dans le Seno Central, immédiatement voisin du Yatenga, la colonisation dogon « ...s'est faite moins par une immigration au départ de la Falaise, que par le desserrement des clans dogon restés dans quelques gros villages de la Plaine » [*ibidem* : 119].

Ce fait récent peut être mis en parallèle avec l'antique peuplement du Yatenga qui, dans une phase d'expansion, aurait connu une « diaspora » à partir des « métropoles ».

Intéressante est aussi l'analyse des sites refuges du Boré, du Dalla-Boni, du Hombori et du Gorouol, sous des latitudes plus septentrionales. Là, les groupements de petits villages évoquent, à l'inverse du cas précédent, le repli de villageois dans des sites où :

«... en l'absence de relief, la défense peut être facilitée par la végétation plus dense des galeries d'ouéd. De façon générale, le villageois piéton, armé de flèches, est plus à l'aise que le nomade monté et armé de javalots ou d'épée, à travers les taillis<sup>20</sup> [...] Ces sites de relief sont doués d'un certain nombre d'avantages écologiques : microclimat, sources pérennes, sols de bonne rétention de versants [...] Ces avantages sont compensés par des inconvénients certains dont le plus important est l'exiguïté des surfaces cultivables [...] mais la réalisation d'une certaine densité de peuplement sur un espace limité est une des conditions de sécurité » [*ibidem* : 169-70].

J. Gallais estime le peuplement de ces « vieux pays », calcule leur surface et observe que :

« les noyaux d'implantation villageoise se présentent sous forme de petites régions séparées dont la surface varie de quelques centaines à un millier de kilomètres carrés. À l'intérieur de ces noyaux, la densité réalisée se tient en ordre de grandeur entre 5 et 10 habitants/km<sup>2</sup> » [*ibidem* : 170].

19 Rappelons que les Damna et Ono ont, selon la tradition, occupé un territoire plus vaste s'étendant à l'est. Au nord-ouest du Yatenga, Thiu, Thu, ainsi que cinq autres villages sont toujours habités, au moins partiellement, par des Dogon. Ils témoigneraient d'une antique occupation du territoire, en continuité avec l'occupation du Seno-Gondo.

20 Au Yatenga, les corniches cuirassées couvertes de taillis, dont certains ont une physionomie de « brousse tigrée », pouvaient parfaitement former un système défensif naturel, entourant les impluviums.

On est saisi par les comparaisons qui peuvent être soutenues entre ces « vieux pays » et les aires de peuplement que nous avons délimitées autour des groupements d'anciens villages, à la différence près que les aires kibse sont moins étendues et leurs densités kilométriques plus fortes. Ces différences pourraient, toutefois, s'expliquer, d'une part, par le compartimentage plus fin de l'espace au Yatenga par les impluviums cuirassés et, d'autre part, par l'existence de puits à fort débit permettant le ravitaillement en eau d'un nombre important d'habitants. On peut aussi penser que les aires de peuplement kibse auraient atteint des densités élevées du fait d'une obligation à demeurer concentré dans des sites défensifs ; ce qui aurait pu provoquer, par ailleurs, une saturation des espaces cultivables.

J. Gallais poursuit l'énumération des mécanismes de défense des sédentaires en s'intéressant aux structures d'encadrement politique. Il explique que le pouvoir des anciennes chefferies ne pouvait s'exercer que sur des populations réparties sur de petites surfaces, afin de pouvoir répondre instantanément à une menace des cavaliers. Précisément, chez les Dogon, l'organisation politique repose sur un ensemble d'unités qui constituent chacune des petits pays dont le Ogon est le chef à la fois politique et religieux.

« L'organisation traditionnelle est étroitement limitée à l'existence de petites républiques gérontocratiques, de nature clanique, groupant quelques villages sous l'autorité religieuse et judiciaire de chefs élus, les Ogon. Ainsi l'ancien canton administratif d'Aru [...] est en réalité constitué de quatre petits pays traditionnellement distincts, autour des villages principaux de Tagualé, Segué, Ty et Koba » [Gallais, 1975 : 100].

Si les Kibse du Yatenga sont bien apparentés aux Dogon, la marqueterie politique particulière à cette société serait une explication de plus aux petites unités de peuplement que nous avons reconnues.

Enfin, les mécanismes de défense, précédemment énoncés, obligent l'élevage à se concentrer dans « ...les limites du noyau défensif à l'intérieur duquel la forte implantation humaine réduit les surfaces de pâturage. L'élevage lié à l'agriculture y est difficile sans techniques intensives très particulières » [*ibidem* : 171].

L'entretien d'un « parc » à *Faidherbia albida* autour des villages – et nous savons que ce « parc » constitue un des principaux caractères de reconnaissance des anciens sites d'habitat – serait une des formes de réponses « intensives » au problème posé par l'élevage, ainsi, peut-être, que le maintien de citernes lorsque celles-ci se trouvent en terrain schisteux et font double emploi avec les puits<sup>21</sup>. Si

21 Si le fonçage de puits profonds relève de connaissances et de techniques particulières que les Kibse-Dogon paraissent avoir acquises, nous ne pensons pas que l'aménagement de citernes soit spécifique de ce peuplement. De nombreux villages dogon du Gondo possèdent bien des citernes encore peuplées de crocodiles mais également les villages kurumba du nord du Yatenga et du Djelgodji.

Des citernes encore plus vastes et plus profondes que celles que nous connaissons (Reichelt cite des profondeurs de 1 m à 5 m et des diamètres de 30 m à 200 m) ont été décrites dans l'ensemble du Gurma, principalement par Delafosse [1912], Mourgues [1932], Gallais [1975] et Reichelt [1977] qui en a dénombré 277. Pour tous ces auteurs, l'existence de citernes démontre « qu'une population sédentaire, aujourd'hui disparue, a su compléter un réseau naturel de points d'eau insuffisant pour ses besoins » [Mourgues, 1932 : 353]. Gallais [1975 : 172-73] pense que les citernes ont pu être aménagées par les Kurumba, lorsqu'ils occupaient le Gurma, et encore utilisées par les Songhaï, à la fin du xv<sup>e</sup> siècle. Curieusement, les habitants questionnés sur ces citernes répondent qu'elles sont l'œuvre des Noumou, considérés comme forgerons [*ibidem*, p. 172]. Or Noumou peut être rapproché de Nommo, le génie de l'eau, une des puissances les plus considérables du panthéon dogon, dont les crocodiles sont les serviteurs [Griaule, 1941 : 187]. /.

le *Faidherbia albida* est communément entretenu par les sociétés « paléonégrites » vivant sous ces latitudes nord-soudaniennes, nous savons également que, dans la cosmogonie dogon, « la graine du sene (*Faidherbia albida*) fut créée avant celle du fonio (*Digitaria exilis*). Elle germa dans la première terre (celle de Yourougou, le Renard Pâle [...]) Le *Faidherbia* est associé à la tête de l'homme, aux triplés, à la vieillesse, à la mort [...]. Le *Faidherbia albida* est planté en même temps que le baobab (*Adansonia digitata*) et le kilena<sup>22</sup> (*Prosopis africana*) dans le champ attaché aux grandes maisons de famille (*ginna*) » [Dieterlen, 1952 : 154-55].

Une telle tradition expliquerait encore davantage l'association reconnue entre la localisation des anciens villages et la présence de « parc » à *Faidherbia albida*.

La disposition des anciens villages à l'intérieur de l'espace régional serait à mettre en relation avec des unités politico-sociales, de dimensions modestes, correspondant à des territoires de dispersion maximum du peuplement, élaborée par élargissement progressif à partir de noyaux : les « métropoles » (sièges des Ogon et des Binu). Cet élargissement se serait « crispé » autour de sites géographiques particulièrement favorables au ravitaillement en eau et à la défense.

### Les interprétations possibles de l'abandon des villages

De l'ensemble des informations issues de la tradition orale, nous retenons qu'une population kibga, implantée au Yatenga probablement à partir du X<sup>e</sup> ou XI<sup>e</sup> siècle, disparaît à la fin du XV<sup>e</sup>. Des effectifs sont décimés lors des combats mais le plus gros du peuplement rejoint les clans kibse-dogon de la plaine du Gondo et du plateau de Bandiagara, tandis que quelques lignages demeurent dans la région pour assurer, sous le contrôle politique nakombga, soit le culte de la terre, soit le travail du fer<sup>23</sup>.

La disparition, relatée comme subite, d'un peuplement particulièrement bien ancré à son territoire durant quatre ou cinq siècles, pose un problème que les combats rapportés par la « geste » nakombga ne peuvent résoudre à eux seuls.

Dans la perspective d'une conquête totale du Bassin de la Volta blanche par les Nakombse, pourquoi les Kibse auraient-ils subi de plus fortes attaques que leurs voisins Kurumba, au point de ne trouver de solution que dans la fuite, alors que les Kurumba, non seulement « conservent intacte leur autonomie politique au Lorum (région de Mengao) » [Izard, 1970 : 282], demeurent dans leurs villages du Yatenga central lorsque ceux-ci passent sous contrôle nakombga, mais encore paraissent avoir profité de l'émergence du nouveau pouvoir pour s'implanter en force au Yatenga.

./ Les Dogon, d'un côté, les Kurumba, de l'autre, auraient pu assimiler, chacun dans leur région, des populations « archaïques », du type Nioniose (« les gens d'avant ») qui creusaient des citernes...

22 Le Kilena est utilisé par les forgerons pour la fabrication du charbon de bois.

23 Le Dinangourou (région de Yoro, au Mali) aurait pu accueillir aussi des Kibse du Yatenga.

Des quartiers de village « mossi » sont donc authentiquement kibse, comme en témoignent les enquêtes de M. Izard. Il est même possible que des lignages kibse se soient maintenus à l'écart des commandements nakombse. La tradition du village de Nôgo ne dit-elle pas que « le village actuel a été fondé par Naba Bîngem, fils de Lâmbwega (1643-1670 ?) et que le fondateur a chassé les Kibse de leur village pour s'y établir... deux cents ans après la conquête de Naba Rawa !... Quoique cet exemple soit unique, il pose néanmoins une question fondamentale, demeurant jusqu'ici sans réponse.

Les Kibse auraient-ils été insuffisamment armés devant les cavaliers porteurs de lance ? Les mécanismes de défense analysés en rapport avec leurs sites d'habitat prouveraient le contraire, ainsi que ce que nous savons de leur habileté dans le travail de la forge (ce qui sous-entend la fabrication d'armes).

De plus, les cavaliers nakombse ne sont pas invincibles. Ceux-ci, quelques décennies après les événements qui nous intéressent, ont délibérément mis un terme à leur ambition de contrôler le pays samo (O Yatenga) devant la résistance que leur ont opposée les paysans, qui savaient à l'occasion constituer de véritables confédérations de guerre entre leurs villages et user de leurs arcs. Pourquoi, dans ces conditions, le peuplement kibga a-t-il été démantelé, ce qui constitue un fait unique dans la tradition nakombga ? La conquête du Bassin de la Volta blanche est, en effet, présentée comme une assimilation de populations autochtones au sein d'un nouveau système politique. Sans doute s'accompagnait-elle de razzias de la part des cavaliers « peu soucieux de s'arrêter en chemin » (pillages de greniers, rapt de captifs...) mais son but était de créer des chefferies villageoises et non pas d'exterminer les autochtones.

« Un jour, les cavaliers mettent pied à terre, attachent leurs chevaux et posent leurs lances. Autour de la résidence choisie par le chef dont l'installation suppose l'accord préalable, obtenu de gré ou de force, du maître de la terre de l'endroit, un nouveau territoire politique se constitue, défini par un réseau de commandements villageois, projection territoriale de la dynastie naissante. Point de guerres de conquêtes, à proprement parler, point de combats si, du moins, nous nous en tenons à la lettre à la tradition orale » [Izard, 1973 : 140].

Partout, le processus de conquête aboutit à sceller l'association entre les « gens du pouvoir » et « les gens de la terre ».

Pour répondre à cette interrogation, nous formulons deux hypothèses. La première fait intervenir une volonté particulière des Nakombse de contrôler une région déjà connue pour son abondante production de fer et ce, d'autant plus, qu'elle se trouvait à l'époque à portée des raids commandés à partir des États islamiques du nord. Ce contrôle, qui ferait référence à une conscience politique tôt affirmée, se serait manifesté par la création habituelle de chefferies mais encore par le prélèvement intensif de contingents de forgerons (et de foreurs de puits), détenteurs d'une technicité réputée, pour les placer dans les villages du sud, déjà commandés par les Nakombse. Ce contrôle d'un genre particulier, aboutissant à terme au démantèlement du pays kibga, se serait exprimé avec d'autant plus d'agressivité que les Kibse auraient résisté, au moins dans un premier temps ; après quoi, le processus engagé se serait perpétué jusqu'à la disparition complète des communautés kibse indépendantes.

La seconde hypothèse n'exclut pas la première ; elle la complète par l'introduction de l'idée que le pays kibga connaissait au <sup>xv</sup>e siècle une situation de crise dont les Nakombse auraient profité pour s'implanter rapidement. Celle-ci aurait pu avoir pour origine soit des épidémies ou des sécheresses, soit des razzias songhaï, soit encore des relations hostiles avec les Kurumba. Il est possible, également, d'envisager une progressive saturation des aires de peuplement kibse qui aurait amené, plusieurs décennies avant la pénétration nakombga, le développement d'un processus migratoire vers les régions occupées par les clans alliés.

Les combinaisons de plusieurs facteurs se rattachant aux deux principales hypothèses sont envisageables mais, faute de pouvoir vérifier leur validité, la recherche d'interprétations des abandons de villages risque d'aboutir à des spéculations plus ou moins stériles. Aussi ne retenons-nous que certaines d'entre elles, parmi les plus plausibles ; celles qui s'appuient sur quelques indices.

À l'appui de la première hypothèse, nous savons que le Yatenga est particulièrement bien doté de niveaux cuirassés affleurants d'où l'on peut extraire en surface ou en profondeur un minerai de 40 % à 70 % de teneur en fer<sup>24</sup> ; ce qui pourrait expliquer un développement précoce d'une industrie du fer dans cette région et la bonne qualité des outils et des armes qui y étaient fabriqués. De plus, les forgerons du Yatenga – dont la plupart actuellement se rattachent à des origines kibse – savent à la fois extraire et fondre le minerai, puis travailler le fer ; association de travaux qu'il est rare de rencontrer en Afrique occidentale.

Que les Nakombse aient tenu particulièrement à contrôler cette région et à faire travailler les forgerons kibse pour leur compte est d'autant plus plausible que la production du fer faisait au XIX<sup>e</sup> siècle au Yatenga, et sous leur contrôle, l'objet d'une exportation qui classait cette région première productrice de l'Afrique occidentale : 1500 hauts-fourneaux et 540 tonnes de fer annuelles sont les estimations propres à caractériser cette production [Noire, 1905 ; Francis-Bœuf, 1937 : 452]<sup>25</sup>.

À la fin du XV<sup>e</sup> siècle, la renommée de l'industrie du pays kibga aurait déjà été suffisamment étendue pour que ses forgerons soient l'objet de convoitises de la part d'une formation étatique en gestation. Ceci expliquerait que les premiers Nakombse, parvenus dans la partie amont du bassin de la Volta blanche, aient voulu rapidement asseoir des chefferies<sup>26</sup> et, se heurtant à une résistance kibga, aient choisi de déporter progressivement les forgerons en les disséminant dans le réseau de villages où ils exerçaient déjà un réel contrôle. La tradition atteste, en tout cas, que cette politique s'est exercée d'une façon continue de Rawa à Yadega (le fondateur du Yatenga), soit pendant une quarantaine d'années environ<sup>27</sup>. Il ne s'agirait donc pas d'un « cataclysme » guerrier dévastant en deux ou trois campagnes le pays kibga mais d'une usure de son peuplement considéré tel un vivier dans lequel les Nakombse prélevaient des forgerons, à mesure de la création de chefferies, pour en faire des captifs au service d'un nouvel ordre politique. L'exemple de la « prise » des forgerons de Tugu est, de ce point de vue, parfaitement explicite :

« Naba Wumtanâgo et son fils Naba Atugum opprimèrent durement les forgerons de Tugu qui, dispersés par la force en divers points du royaume, furent astreints à de durs travaux et

24 L'abondance des cuirasses présente, par contre, un inconvénient majeur pour l'agriculture.

25 Les forges du Yatenga avec celles d'Orewendu (près du lac Aoungundu, N-O Hombori, ancien refuge des Dogon, Humbebe en langue peul) sont, en 1937, les seules de l'AOF à préparer le fer en vue de l'exportation [Francis-Bœuf, 1937 : 437]. À cette époque, les fers de hoes du Yatenga sont encore exportés dans tout le pays mossi, le Gurunsi, le nord de la Gold Coast (Ghana) et jusqu'à Tombouctou.

26 L'éparpillement des chefferies de Rawa le long d'un axe S-E/N-O de plus de 130 km, coupant le pays kibga et l'abandon des plus septentrionales (Sanga et Dubare) pour un « redéploiement » des chefferies sur les « métropoles » kibse situées au sud de Ouahigouya, pourraient trouver là une explication.

Notons que Ouahigouya, que nous citons en tant que référence pratique de localisation, n'existait pas à l'époque. La résidence royale de Ouahigouya (Waygyo : « venir se prosterner ») a été fondée par Naba Kângo vers 1780 [Izard, 1971 : 152].

27 Les chronologies du Yatenga donnent pour dates du règne de Naba Yadega : 1540-1560, 1540-1563 et 1541-1565.

soumis à des brimades discriminatoires : c'est ainsi que Naba Atugum, d'après la tradition de Guitti, les obligea à porter un morceau de charbon en sautoir, afin qu'on puisse aisément les distinguer des autres éléments de la population <sup>28</sup> » [Izard, 1970 : 281].

Si telles étaient les conditions de « l'occupation » du pays kibga, on conçoit mal que des villages privés de leurs forgerons et des femmes de ces derniers, généralement potières, aient pu se maintenir longtemps. À court terme, l'impossibilité de vivre devait s'y ressentir, surtout si les activités liées à la forge occupaient auparavant une part importante de la population. Les habitants abandonnent le village et se dispersent dans ceux qui ne sont pas encore affectés par les raids nakombse, principalement les villages du nord-ouest qui se raccordent en continuité à ceux du Gondo et du plateau de Bandiagara, avec lesquels il semble que les Kibse n'aient jamais cessé d'entretenir des relations <sup>29</sup>.

Dans certains villages récemment abandonnés en partie ou en totalité par leurs occupants, les Nakombse s'établissent avec leurs gens, accompagnés ou non par des Kurumba. D'autres sont laissés à l'abandon ; les meules y sont brisées et les puits bouchés afin que les Kibse ne puissent plus y revenir.

Parmi la série de facteurs pouvant expliquer une situation de crise au Yatenga, lorsque les Nakombse y pénètrent, nous évoquerons les épidémies et les sécheresses dont le peuplement kibga aurait pu souffrir, puis nous porterons notre attention sur d'éventuels raids songhaï et sur une possible hostilité entre les Kibse et les Kurumba.

Nous avançons l'hypothèse de difficultés temporaires ou d'une crise dont nous ignorons la nature car, au dépouillement des fiches de villages, il apparaît que, d'une part, des Kurumba se sont implantés dans des villages kibse désertés avant même la pénétration nakombga et que, d'autre part, certains sites kibse n'ont été « découverts », abandonnés, qu'au cours des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, soit à l'occasion de chasses (Sôdé, Lônga), soit à mesure de la progression des défrichements (Gondologo, Kerga, Sulu, Tâvuse, Sissamba, Noogo, etc.).

Si nous savons que des villages kibse sont devenus les sièges de chefferies nakombse dès Rawa, il faut donc considérer, également, que des villages kurumba, ou reconnus tels, étaient d'anciens sites kibse abandonnés quelques décennies auparavant. De plus, il y a lieu de supposer que des emplacements de villages désertés n'étaient pas connus ni des Kurumba, ni des Nakombse, puisqu'ils ne sont « découverts » que bien après la phase de la conquête <sup>30</sup>.

28 Les autres éléments de la population étaient, pour leur compte, astreints au port de cicatrices de reconnaissance des alliés, sujets et descendants de Wed-Raogo : l'ancêtre des Nakombse. Ceux qui les portaient ne pouvaient être réduits en esclavage. « Lorsque les guerriers de Oubri (fils de Wed-Raogo) se présentaient devant les villages, le port de cicatrices et l'offre de divers cadeaux suffisaient à assurer la paix aux gens des villages » [Tiendrebeogo, 1963 : 11]. Sans représenter réellement une caste, les forgerons du Yatenga sont toujours « des gens à part » pour le reste de la population mossi.

29 À cet égard, J. Gallais [1975] note que le mouvement récent de colonisation dogon à partir de la « Falaise » s'est fait le long d'axes claniques qui se suivent jusqu'à 80 km de la Falaise et que « chaque village de la Falaise s'est ainsi vidé le long d'un axe principal » [*ibidem* : 112]. Il est possible d'imaginer à rebours un même processus pour la fin de l'occupation kibga, puisque dans le mouvement récent « les colons tendent à réoccuper des terres sur lesquelles leur clan a des droits relevant d'une antique occupation » [*ibidem*].

30 À l'ouest du Yatenga, les premiers établissements samo, fondés à la fin du XV<sup>e</sup> et au début du XVI<sup>e</sup> siècles sont situés, eux aussi, à proximité d'anciens sites de villages : « ...Continuant à s'étendre vers l'est (à la rencontre des Mossi), les Samo créèrent Kourana, Koulebale et ensuite Lankoy, où ils trouvèrent déjà des ruines et des puits » [Noire, 1905]. Lankoy (ou Lankue) est situé à 40 km S-O Ouahigouya.

On pourrait admettre que ces prétendues « découvertes » intéressent en fait des villages évacués au XV<sup>e</sup> siècle sous la pression des Nakombse et dont le souvenir de leur localisation aurait disparu des mémoires deux siècles plus tard. Cette supposition n'est pourtant pas acceptable car plusieurs de ces « découvertes » se font dans des « brousses » relevant de chefferies kurumba, fondées antérieurement à l'avancée nakombga. Or, on sait que les tég-bise détiennent les traditions faisant précisément référence aux anciens occupants de leur territoire. S'ils avaient connu les emplacements de villages kibse découverts inopinément par des chasseurs, la tradition de ces chefferies en ferait état ; ce qui n'est pas le cas. À titre d'exemple, Sôde est fondé sous le règne de Naba Kângo (1757-1787), après qu'un chasseur eut découvert dans la « brousse » de Rônga (une des trois puissantes chefferies de terre kurumba) un ancien puits en eau. Le chasseur en avise le chef de Rônga « qui envoie son fils reconnaître l'endroit, en compagnie du chasseur ». Cet exemple, loin d'être unique, laisserait entendre que, d'une part, l'extension de l'ancien peuplement kibga n'était pas reconnue dans sa totalité à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, du fait d'une végétation encore dense à cette époque, et que, d'autre part, cette relative ignorance s'expliquerait par l'abandon précoce (au début du XV<sup>e</sup> siècle ?) de certains villages kibse dont les champs étaient déjà reconquis par les taillis au moment de l'arrivée des Kurumba, puis des Nakombse<sup>31</sup>.

Le seul fait que des chefferies kurumba se soient implantées en pays kibga, avant la fin du XV<sup>e</sup> siècle, pose problème : le peuplement était-il affaibli et pourquoi ? Les Kurumba « chassaient-ils » les Kibse comme l'ont fait plus tard les Nakombse ?

Les épidémies ou les péjorations climatiques sont parfois avancées pour expliquer la disparition ou le repli de populations dans ces régions d'Afrique. Il est possible de spéculer sur d'éventuelles épidémies ou sécheresses ayant affaibli le peuplement kibga mais, alors, pourquoi celui-ci aurait-il été le seul atteint, quand tout indique que les Kurumba voisins ont été animés, au cours de la même période, par une dynamique expansionniste ?

Le seul témoignage que nous ayons, pour la boucle du Niger, d'une mortalité provoquée par une épidémie (choléra ?) intéresse l'empire songhaï en 1536 [Cis-soko, 1968, cité par Bedaux, 1972 : 168], soit à une date postérieure au début de la conquête nakombga ; date trop tardive pour retenir notre attention.

Les conditions écologiques auraient pu, par contre, être favorables à l'existence de foyers endémiques de trypanosomiase et/ou d'onchocercose. Nous avons déjà supposé que la végétation des bas-fonds pouvait bien abriter, à cette époque, des glossines (*Glossina palpalis*). Les glossines (ou tsé-tsé), vecteurs de la maladie du sommeil, vivent à l'abri des couverts arborés, recherchent l'humidité et leur reproduction nécessite des « repas sanguins ». *Glossina palpalis* (et tachinoïdes) sont localisées actuellement au-dessous du 12<sup>e</sup> degré, en Afrique occidentale et, en Haute-Volta, sous cette latitude, des épidémies meurtrières de trypanosomiase ont sévi entre 1900 et 1940. La maladie du sommeil a un pronostic généralement

31. À moins de penser que les tég-bise kurumba, afin de conserver leurs prérogatives de prétendus « premiers occupants » aient feint d'ignorer l'existence de ces vestiges d'occupation antérieure à la leur ; hypothèse tout à fait plausible. Dans le cas inverse, la régénération complète de la végétation arbustive (*Combretaceae* dominants) peut se faire en une trentaine d'années et ainsi encercler une ancienne clairière agricole, au point de la masquer.

fatal dans un délai de deux à quatre ans. On sait que le défrichement participe à l'élimination des gîtes à tsé-tsé mais des populations très faibles de *Glossina palpalis*, dans des biotopes atypiques (terrains cultivés, parsemés d'arbres ou longés par une galerie forestière) peuvent être dangereuses pour des groupements humains<sup>32</sup>. Il n'existe donc pas de corrélation entre le nombre de glossines en un lieu et le nombre de cas de trypanosomiase humaine ; cette affection peut présenter des reviviscences dans des foyers « silencieux » depuis de nombreuses années. Cela étant, la maladie peut décimer un peuplement, soit sous sa forme épidémique, soit plus lentement en une trentaine d'années<sup>33</sup> et, encore, atteindre des zones « saines » par transmission de *Trypanosomia gambiense*, d'individu à individu, au cours de déplacements de population<sup>34</sup>. Bien que les villages kibse soient généralement situés entre 5 et 10 km de distance des principaux affluents de la Volta blanche, le peuplement aurait pu être confronté à ce type de maladie plus que les Kurumba, dont l'essentiel des effectifs demeurerait concentré au nord-est, hors du Bassin de la Volta blanche. Cette différenciation nous paraît, cependant, bien faible pour pouvoir expliquer que la maladie du sommeil aurait particulièrement affecté le peuplement kibga<sup>35</sup>.

L'étude d'une situation de déséquilibre entre un peuplement et son environnement oblige à envisager, également, les effets d'une possible endémicité onchocercienne. La limite nord de l'onchocercose atteint actuellement 12°40' le long de la Volta noire (à l'ouest) et de la Volta blanche (région de Kaya). Avec le développement plus septentrional des galeries forestières, il y a cinq siècles, il est vraisemblable que les simulies (*Simulium damnosum*), dont le comportement est en bien des points comparable à celui des glossines, aient pu, au moins en saison des pluies, remonter la vallée de la Volta blanche jusqu'au parallèle 14<sup>36</sup>.

Toutefois, il est peu probable que l'onchocercose, dont les effets sont surtout ressentis par des petits groupes humains dispersés à proximité des gîtes à simulies<sup>37</sup>, ait pu entraver, d'une quelconque façon, la stabilité du peuplement kibga aux densités relativement élevées. Il faut préciser que la condition, pour

32 Une épidémie à Bamako, en 1961, a eu pour origine une concentration de tsé-tsé dans des bosquets de manguiers plantés en terrain cultivé.

33 L'exemple de la tentative de colonisation de la vallée de la Semliki, organisée par l'administration belge entre 1893 et 1920, prouve qu'en 27 ans, la plupart des colons sont morts ; le reliquat étant hospitalisé.

34 Une seule piqûre de *Glossina palpalis* peut être infectante et déclencher une épidémie.

35 L'aristocratie kurumba possédait une cavalerie qu'il fallait peut-être tenir à distance des foyers de trypanosomiase. Notons que les premières chefferies nakombse, qui disposaient également de chevaux, se sont établies au sud-ouest de l'actuel site de Ouahigouya (Bissiguin, Kubâ, Kuri, Rissi, Zemba, Yisigi) et à une quarantaine de kilomètres de ce premier groupe, au sud-est (Womsom, Tuguya, Rondologa, Zamdoma, Ranawa). Tous ces villages sont situés à 10-15 kilomètres des principaux axes de drainage. Outre la présence de « métropoles » kibse en ces lieux, la localisation des chefferies pourrait être mise en relation avec la présence de *Glossina palpalis* dans les galeries forestières des bas-fonds.

36 L'onchocercose est une filariose transmise par la mouche *Simulium damnosum* dont les larves et les nymphes se développent dans l'eau, lorsque le courant atteint 1 à 2 m<sup>3</sup>/s. La simulie transmet à l'homme les larves d'un ver parasite *Onchocerca volvulus* qui, dans la peau, produit des microfilaries. Ceux-ci se répandent dans les tissus octodermiques et notamment la chambre de l'œil. Si ces microfilaries sont produits en grand nombre et de façon continue, par les piqûres répétées de simulies, des lésions oculaires graves apparaissent, conduisant au bout de quelques années à la cécité.

37 Plus il y a d'habitants, plus le nombre de piqûres infectantes est divisé entre les individus et plus il y a de chances pour un peuplement de pouvoir résister à l'endémie. Un peuplement en petites unités dispersées en brousse ne peut se maintenir au-delà d'une cinquantaine d'années, les habitants étant devenus aveugles.

qu'un peuplement puisse se maintenir de façon durable dans une aire d'endémicité onchocerquienne, est liée à une répartition continue et relativement dense des unités résidentielles et des lieux d'activité agricole. À cet égard, le mode d'implantation kibga était favorable au maintien du peuplement ; il n'est guère possible, par exemple, d'imaginer un repli progressif des habitants des petits villages situés à la périphérie des aires de peuplement sur les « métropoles », par la seule présence de simulies<sup>38</sup>.

Nous ne pouvons considérer les facteurs sanitaires comme ayant pu être responsables d'un repli du peuplement car, dans le cas de la trypanosomiase comme de l'onchocercose, le dépeuplement intervient après une trentaine d'années (50 ans maximum) de contact avec la maladie. Cette durée est trop courte, compte tenu d'une permanence de l'habitat, tant dans les petits villages que dans les « métropoles », de plusieurs siècles (suggérée par la grosseur des buttes anthropiques). Une épidémie de trypanosomiase aurait pu, cependant, provoquer une forte mortalité dans tous les villages, qu'ils soient petits ou gros.

Une mauvaise pluviosité étalée sur plusieurs années peut avoir également des effets directs sur l'abandon de villages connaissant des difficultés d'approvisionnement en eau ou ayant des récoltes déficitaires. Les habitants se concentrent, alors, autour des meilleurs puits ou bien, dans le cas de disette prolongée, fuient la région. Aucune chronique ne permet, cependant, d'affirmer qu'une péjoration climatique soit venue modifier sensiblement la distribution du peuplement dans la boucle du Niger, au XIV<sup>e</sup> ou XV<sup>e</sup> siècle, mise à part la mention faite d'une famine à Tombouctou en 1446 [Merritt, cité par Schove, 1977 : 41]<sup>39</sup>. Cependant, on sait que les puits kibse « sont remarquables par leur profondeur [...] ainsi que par leur grande hauteur d'eau qui reste captée en fin de saison sèche. Ils sont pour la plupart implantés dans des zones de cuirasses et argiles latéritiques aquifères en toute saison. Il est probable qu'ils ont été creusés alors que le niveau d'étiage de la nappe était beaucoup plus bas qu'actuellement. Ce sont souvent les meilleurs puits de village » [BURGEAP, 1975 : 24].

«... Les niveaux moyens relevés dans les puits au cours de la campagne 1974-1975 sont parmi les plus bas, sinon les plus bas, de tous ceux qui ont existé depuis la dernière grande période de sécheresse du Sahel (celle des années 1913). Ces niveaux constituent donc un repère d'extrême étiage » [*ibidem* : 1].

« Il semble bien que les anciens puits dogon [...] n'ont pu être menés jusqu'à leur profondeur actuelle, compte tenu de la faiblesse des moyens d'exhaure traditionnels, qu'à partir de niveaux de nappe encore plus bas » [*ibidem* : 18].

Les observations des hydrogéologues conduisent donc à supposer qu'une péjoration pluviométrique a été vécue (d'une façon ou d'une autre) par les Kibse.

38 Hervouet [1978 : 9] cite de nombreux villages bisssa (sud du degré 12) installés à proximité des gîtes à simulies et apparemment prospères à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les habitants de ces villages pratiquaient une agriculture sous « parc » à *Faidherbia albida* et concentraient leurs activités dans les mêmes lieux, comme on est en droit de le penser pour les Kibse. La densité de 35 hab./km<sup>2</sup>, par terroir, avancée par l'auteur, pour définir un seuil en dessous duquel la population peut être condamnée à terme, n'est qu'une proposition valable pour une aire d'hyperendémie. Rien ne permet de supposer que le Yatenga ait pu se situer dans de telles conditions.

39 D'après les chroniques arabes, Merritt signale pour Tombouctou, outre la famine de 1446, de mauvaises récoltes en 1538 et 1587-1588. Les chroniques de Kano, Agadez et du Bornou font état de onze années de sécheresse au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle [Baier, 1976 : 5]. Toutes ces dates sont postérieures à la période qui nous intéresse.

Et si celle-ci a été plus accusée que celles des années 1913 et 1973, il n'y a pas long à imaginer les effets de ce manque de pluies sur la répartition de la population, à la recherche d'eau et de nourriture.

En 1914, sur 300 000 habitants recensés au Yatenga, l'administrateur enregistrait la mort de près de 60 000 personnes et le départ momentané de 100 000 autres<sup>40</sup>. En 1972, « la campagne a vu le déficit vivrier s'accroître. Parallèlement, l'exode rural a atteint une importance sans précédent. De nombreuses familles sont parties et celles qui restent sur place sont privées de bras valides. La situation paraît catastrophique... » [ORD Yatenga, 1972].

À tout le moins, doit-on considérer que les villages les plus démunis en eau se seraient vidés de leurs habitants qui auraient décidé de se regrouper dans ceux qui détenaient les meilleurs puits. Si l'on associe cette considération avec l'implantation des premières chefferies nakombse, principalement au sud de Ouahigouya et autour de Basi, à proximité immédiate des « métropoles » kibse, bien approvisionnées en eau, il est possible d'en déduire que d'importants effectifs kibse se seraient repliés sur ces sites, tandis que d'autres choisissaient de quitter la région, notamment pour la « Falaise ». Au moment de l'arrivée des *Nakombse*, la population kibse aurait donc été concentrée autour des « métropoles » bénéficiant de puits profonds. Les cavaliers, qui avaient besoin d'un réseau de points d'eau pour leurs chevaux et leurs gens, se seraient installés de préférence en ces lieux, suivant de près les Kurumba, attirés dans les mêmes endroits pour les mêmes raisons<sup>41</sup>.

La période de sécheresse aurait pu précéder de quelques années seulement l'arrivée des *Nakombse*.

Il est possible que le mythe du Renard de la cosmogonie dogon soit à rapporter à cette phase de sécheresse qui aurait obligé une partie des Kibse à quitter le Yatenga.

« L'oscillation forte entre les saisons de pluie et de sécheresse forme la base de la pensée esthétique du cultivateur (dogon). Dans le mythe, cette opposition est réalisée dans le conflit entre le dieu d'eau, le Nommo, et le Renard pâle, l'esprit de la sécheresse » [Guggenheim, 1978 : 172].

Nous savons que le mythe du Renard, « le voleur de mil », a été « acquis » lorsque les Dogon vivaient au Yatenga : « Depuis cette époque, le Renard se trouve comme en exil dans un monde à part [...] il sera cependant un agent nécessaire au développement de la vie sur terre [...] Le Renard avait inauguré l'agriculture, mais en semant des graines dérobées (qui n'ont pas germé) [...] Il faudra purifier le sol desséché pour le rendre à nouveau fécond. Pour réaliser cet acte cathartique, les hommes sèmeront à leur tour [...] Le Renard quittera alors les lieux et se réfugiera dans la brousse inculte, son domaine. Mais les hommes le

40 « À la suite d'une saison des pluies très mauvaise en 1913, la récolte [...] fut très réduite et amena une famine intense en août et septembre 1914. Cette famine fit mourir 57 626 personnes d'après mes calculs [...] J'ai pu constater dans les villages de nombreuses cases abandonnées, en ruines, dont tous les habitants sont morts ou partis dans les cercles du sud, moins éprouvés... » [Tauxier, rapport politique annuel, 1914-1915].

41 Immédiatement au sud de Ouahigouya, 44 villages sont actuellement « surimposés » à des sites d'habitat kibse. Parmi eux, 34 utilisent encore, peu ou prou, des puits kibse. Parmi ces 34 villages, 14 ont été fondés par les Kurumba et 10 par les *Nakombse*, dès le xv<sup>e</sup> siècle. Au sud, autour de Basi, 8 villages ont été fondés sur des vestiges kibse ; 2 par les Kurumba et 5 par les *Nakombse*. Les puits kibse, découverts plus tard, encore en eau, auraient pu être réalimentés après rehaussement de la nappe, à la suite d'une période pluvieuse.

suiront et purifieront de nouveaux espaces en délimitant de nouveaux champs. Ainsi, la présence du Renard comme ses agissements favoriseront-ils l'expansion de l'humanité... » [Griaule et Dieterlen, 1965 : 269]. La terre du Renard (Yatenga), sèche, où les graines ne peuvent germer pourrait être ce « vieux monde », situé à l'est et Bandiagara serait ce monde régénéré, pur, fécond que les Kibse auraient finalement atteint.

Il n'est pas besoin d'imaginer un bouleversement total de la vie rurale pour tenter d'estimer les effets d'une déficience pluviométrique. Des pluies insuffisantes ont pour conséquence immédiate de rendre incertains les bénéfices d'une culture sur les sols secs et donc de pousser les cultivateurs à rechercher des sols à bonne rétention d'eau. Plutôt qu'une complète mise en déroute de la vie agricole, nous pouvons supposer un estompage progressif du peuplement kibga dans les secteurs les plus secs. Des centres seraient restés actifs parce que bien pourvus en puits mais aussi en terres sablonneuses, tandis que d'autres auraient été progressivement abandonnés. En période de crise des ressources, il a souvent été observé que la population se rétracte et que, dans les villages affectés par l'exode, lorsque la vie sociale et matérielle devient difficile à gérer, le reliquat de population peut décider tardivement d'abandonner, à son tour, le site d'habitat<sup>42</sup>.

Le gonflement démographique des quelques villages attractifs aurait pu avoir pour conséquence, localement, une saturation des espaces cultivables, laquelle aurait engendré, à son tour, des départs de population. Il est évident que l'espace kibga n'était pas « fini », comme on peut le dire, aujourd'hui, de l'espace rural du Yatenga mais, compte tenu des obligations de défense, il n'était sans doute pas possible de cultiver n'importe où, même si le sol présentait loin des villages les qualités particulièrement recherchées en période de sécheresse. L'abandon lent (en quelques années) des sites d'habitat aurait permis cette constitution des filières migratoires dont font état aussi bien les traditions locales que celles recueillies à Bandiagara.

En minimisant les effets possibles des facteurs sanitaires mais en prenant en compte des difficultés agraires engendrées par les aléas climatiques, nous venons de formuler l'hypothèse d'un abandon lent des aires de peuplement kibse, avant l'arrivée des Nakombse.

Une sécurité de plus en plus précaire aurait pu, aussi, accompagner ce processus et l'engager, d'une phase de rétraction du peuplement, dans une émigration vers le refuge formé par le plateau gréseux de Bandiagara.

Il faut, ici, faire état des razzias songhaï et du desserrement du peuplement kurumba, qui paraît s'être fondu en un mouvement coalescent avec les abandons de villages kibse.

Les Tarikh mentionnent que dès l'avènement de Soni Ali (1464-1465), fondateur de l'empire songhaï, et jusqu'à la fin du règne de Daoud (1589), les Askia furent en guerre avec les Mossi ou prétendus tels et, assurément, avec les popula-

42 Un « désengagement » progressif des Kibse semblerait mieux convenir aux termes de la tradition orale qu'un abandon brutal des villages, comme cela s'est produit en 1914, par exemple. Il est souvent mentionné qu'une ou plusieurs familles kibse sont restées sur place et ont confié l'autel de la terre aux successeurs kurumba ou nakombse.

tions habitant les régions au sud de la boucle du Niger<sup>43</sup>. Outre les raids mossi mettant au pillage les villes du nord (Sâma, Oualata, 1477 et 1480 ?), les chroniques arabes signalent, pour la seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle, la pénétration des régions méridionales par les Songhaï :

- 1465 : mise en déroute des Mossi qui se replient ;
- 1467-1468 : expédition songhaï au Hombori ;
- 1470-1472 : incursions songhaï en pays mossi ;
- 1472-1476 : nouvelles expéditions dans la région du Hombori ;
- 1483-1484 : « Soni Ali défait les Mossi et les poursuit jusqu'à la limite de leurs États, sur le territoire desquels il pénètre » [Pageard, 1962 : 125] ;
- 1497-1499 : l'Askia Mohammed pénètre les régions sud et ravage le pays mossi. « Le prince entama la lutte avec eux ; il tua nombre d'hommes, dévasta leurs champs, saccagea leurs demeures et emmena leurs enfants en captivité » [Tarikh Es-Soudân, chap. 121-122, cité par Izard, 1970 : 45].

Bien que les noms de Kibse ou de Dogon ne soient mentionnés nulle part dans ces chroniques, il est probable que les villages du Yatenga connurent le passage des cavaliers venus du nord<sup>44</sup>. Chaque campagne s'accompagnant de rapt de captifs [Rouch, 1953 : 182], il est aussi pensable que les forgerons kibse furent particulièrement l'objet de pressions de la part des Songhaï, comme ils l'étaient dans le même temps et l'ont été plus tard, de la part des Nakombse<sup>45</sup> :

« Aussi cette période de l'histoire soudanienne, si elle a profité aux pays de la boucle placés sous la coupe directe des Askias, a dû être bien sombre pour le Mossi, le Mali, les États *haoussa*, le Gourma, le Borgou, le pays dogon [...] Les Songhaï avaient la main lourde [...] Il en est résulté une hémorragie effroyable qui a causé le dépeuplement du glacis méridional des empires musulmans » [Mauny, 1961 : 514].

43 En Afrique, des noms de lieux ou de peuples peuvent être employés dans le langage courant pour désigner simplement la direction qui mène à ces lieux ou peuples. Ainsi l'appellation de Musi ou Mosi des Tarikh peut vouloir désigner le sud de la région des Lacs ou le sud du Gurma, tout comme Ghanata désigne, dans la tradition orale du Yatenga, « tout le nord-ouest de la boucle du Niger : Douentza, Saraféré, Tombouctou, Oualata, etc. » [Tauxier, 1917 : 80] et non l'emplacement de la capitale de l'ancien royaume soninké du Ghana. De même, encore, Kom-Nore (« du côté de l'eau ») désigne pour les gens du Yatenga la partie du Bani entre San et Mopti mais sert également à désigner la direction du nord-ouest » [Izard, 1970 : 60]. On pourrait citer enfin Diamaré (« beaucoup de gens ») : mot employé pour plusieurs régions (y compris au nord-Cameroun) ainsi que Mandé qui peut signifier aussi bien l'ouest que l'est selon que l'on s'intéresse aux traditions kurumba ou dogon. Encore de nos jours, les paysans du Yatenga désignent les lieux d'immigration de leurs parents en citant Abidjan, ce qui signifie très souvent Côte-d'Ivoire, au-delà de la frontière.

On peut donc supposer qu'il ne s'agit pas de Mossi (Nakombse) à proprement parler, mais de groupes de guerriers organisés qui pouvaient ne pas relever obligatoirement d'États constitués. Les Tarikh, rédigés aux xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles, resituent les événements antérieurs dans le contexte de leur époque et désignent comme étant mossi des populations qui, effectivement, à partir du xvi<sup>e</sup> siècle, sont passées sous le contrôle politique des Mossi.

44 Ouahigouya est distant à vol d'oiseau de 155 km de Douentza, 195 de Hombori, 170 d'Aribinda, 380 de Tombouctou et 420 de Gao.

Dans le Tarikh Es-Soudân, il est précisé que les guerriers songhaï mettaient sept jours pour franchir 175 km entre le Niger et le Bani, dans une région marécageuse obligeant à de multiples détours [Pageard, 1962 : 76]. Des cavaliers peuvent aisément parcourir 200 km dans le même temps, au Gurma.

45 Les esclaves de case (Zendj) établis dans les villages de culture des populations vassales de l'empire sont « les restes du butin ramassé dans le pays des Mossi par Mohammed, lorsqu'il les réduisit en esclavage après les avoir vaincus » [Kodjo, 1976 : 807]. Ces villages de cultures se sont multipliés dans l'empire songhaï, à mesure des campagnes des princes de Gao.

Investissements de villages, pillages des greniers, prélèvements de captifs conditionnent fortement une remise en cause de l'occupation de l'espace par les sociétés paysannes ; les réactions de défense aboutissent généralement à une concentration des groupes humains en des sites privilégiés. Si les Kibse ont eu à pâtir des raids songhaï, quelques années avant l'arrivée des Nakombse, il y a tout lieu de penser que leur peuplement présentait déjà des signes d'affaiblissement lorsque Rawa commença, à son tour, à y prélever des forgerons<sup>46</sup>.

L'influence songhaï au sud de la boucle du Niger pourrait ne pas être étrangère à la pénétration du pays kibga par les Kurumba, que toutes les traditions (y compris les leurs) font arriver au Yatenga peu avant les *Nakombse*.

Nous savons des Kurumba (sing. Kurumdo)<sup>47</sup> qu'ils habitent actuellement « une aire s'étendant à peu près de la ligne Ouahigouya-Kongoussi, au sud, jusqu'à celle reliant Bahn à Aribinda, au nord, et dépassant celle-ci, au nord-ouest, jusqu'à Yoro, dans le Mali. Dans cette aire, se trouvent des villages purement kouroumi mais, dans certaines agglomérations importantes, ils occupent un quartier voisinant avec des Mossi ou des Dogon » [Schweeeger-Heffel et Staude, 1967 : 165] (fig. 4).

Deux groupes sont distingués par les auteurs précités : l'un, centré à l'est sur Aribinda, qui a formé le Kurumeï songhaï aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles et le second, à l'ouest du précédent, dont le centre politique et religieux a été Mengao, au sud de Djibo, capitale du Lurum. Ce royaume théocratique a été dominé par les Peul Djelgobe, à partir de 1730-1750, et nombre de villages kurumba (47, dit la tradition) sont devenus *rimaïbe* (captifs de Peul), tandis qu'une partie de la population se déplaçait vers le sud-ouest, au Yatenga, venant grossir les groupements kurumba déjà en place dans cette région. Ces derniers avaient émigré du Lurum et d'Aribinda dans le courant des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles.

De ces informations, il ressort que l'aire d'extension des Kurumba paraît très tôt avoir débordé les limites des deux « royaumes ». Il est même probable que le peuplement kurumba s'étendait bien au nord d'Aribinda et du Lurum, à l'intérieur du Gurma, avant que s'exerce la poussée songhaï sur les rives du Niger (XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles) qui aurait provoqué son « décrochement » vers les régions du sud et du sud-ouest de la boucle<sup>48</sup>. La pénétration kurumba du pays kibga serait donc le contrecoup de l'émergence du pouvoir songhaï ; le passage, un siècle plus tard, de la région d'Aribinda, sous le contrôle des Askia de Gao aurait

46 La tradition nakombga ne fait pas état de luttes avec les Songhaï. Cependant, Izard [1970 : 277] mentionne que l'abandon des chefferies isolées de Dubare et de Sanga (cf. note 42), créées par Rawa au N-O du Yatenga, aurait pu être provoqué soit par l'ardeur combative des Dogon, soit « sous la pression de la puissance sonraï ».

47 *Kuruma*, *Kurumeï* ou *Doforo*, en langue songhaï ; *Kurumankobe* ou *Deforobe* en langue peul. Les Kurumba parlent (parlaient) le *Kurumfe*.

48 « Tous les renseignements recueillis sur l'ancien Louroum nous obligent à le situer plus au nord que le Louroum de nos jours et à y voir un pays assez étendu » [Staude, 1961 : 226].

Sur le plan étymologique, on retrouve dans le mot Kurumba la racine Gur, de même que dans Gurma, Gurunsi, Gurmantche. Gur signifierait « brousse », selon Fortes [Sonchamp, 1967 : 53].

Les traditions considèrent que les Gurmantche et les Kurumba sont les anciens maîtres du sol en pays songhaï. Rouch précise que l'on voit toujours « arriver les Kouroumba en pays Djerma, jusqu'aux limites des terres dont ils se considèrent les maîtres, c'est-à-dire jusqu'à la région de Dosso ; ce qui correspond vraisemblablement à l'aire ancienne des Kouroumba. Ils viennent d'Aribinda... [...] Les Songhaï considèrent que la brousse appartient aux Gurmantche et que la terre appartient aux Kouroumba » [Sonchamp, 1965 : 75-76].

accélééré ce mouvement mais, cette fois, ce ne sont plus des émigrés que le Yatenga accueille mais des guerriers kurumba plus ou moins vassaux des Songhaï<sup>49</sup>.

L'empire de Gao est un ensemble de régions habitées par des populations vassales. Au-delà des limites de l'empire, les autres peuples, soit paient tribut aux Askia, soit sont l'objet de pillages et de déportation pour constituer des villages de captifs. Dans ce contexte, les Kurumba-Songhaï d'Aribinda ont pu pénétrer périodiquement en pays kibga pour le razzier et y établir de petites colonies (comme à Tugu). Aussi est-il difficile de se rallier aux exposés qui présentent les Kurumba comme étant des cultivateurs libres, cohabitant pacifiquement avec les Dogon, en un contact prolongé [Dieterlen, 1940 : 182].

« Ceux-ci ont vécu au Yatenga avant l'arrivée des Kouroumba et certains d'entre eux y sont restés avec les envahisseurs. Il y a donc eu [...] cohabitation et interpénétration des deux éléments et il est possible de relever des analogies dans leurs rites et leurs croyances, notamment en ce qui concerne l'âme, la force vitale conférée à chaque être et le génie de l'eau » [Griaule et Dieterlen, 1942 : 9].

Les emprunts culturels des Kurumba [Schwegger-Heffel, 1962 : 320-21] ne conditionnent nullement leur attitude pacifique à l'égard des Kibse et l'Ayo du Lurum, supposé être demeuré indépendant parce que resté animiste, devait sans doute payer tribut à l'Ardo d'Aribinda mais se comporter comme un prince songhaï face aux villages kibse. Le territoire du Lurum n'est-il pas parsemé d'emplacements de villages kibse ?

On sait que les Kurumba sont formés de deux groupes dont l'un s'apparente à une aristocratie guerrière, possédant le cheval : les Konfe<sup>50</sup> et le second aux autochtones assimilés appelés à Mengao : Sawadugu et Nioniose, ailleurs<sup>51</sup>.

Que sont ces autochtones dans les groupements kurumba du Yatenga, sinon, comme à Rônga, des Zorom et des Segue (ou Sigué) qui sont des patronymes dogon (forgeron pour le premier et non forgeron pour le second) ? Que sont, de même, les Warma (Werme ou Wérémi) des villages kurumba de la région de Titao si non des sondre dogon ?

La littérature ethnologique signale également que les Sawadugu<sup>52</sup> sont des « faiseurs de pluie » (Sawadugu signifie nuage), qu'ils sont associés à la magie, qu'ils honorent le génie des eaux, que ce sont les prêtres de la terre [Staude *in* Sonchamp, 1967 : 65], qu'ils sont appelés les « sorciers du mil », qu'ils détiennent « l'âme du mil » [Rouch *in* Sonchamp : 75], qu'ils « connaissaient le travail du fer et savaient entailler la pierre » [Griaule, 1941 : 10 ; Schwegger-Heffel, 1966].

Les Nioniose sont aux Kurumba ce que les Kurumba sont aux Nakombse ; c'est-à-dire des « autochtones » assimilés, à qui le nouveau pouvoir a confié le

49 La province du Kurumeï songhaï disparaît en 1690, avec la fondation dans la région de Dori de l'émirat peul du Liptako, relevant de l'État de Sokoto.

50 « Le cheval blanc est l'insigne du chef. Lui seul a le droit d'en posséder. Les Konfe ont le cheval, l'instrument de guerre » [Staude, 1961 : 213].

51 Nioniose ne doit pas être confondu avec Ninisi qui, pour les gens du Yatenga, désigne spécifiquement les Samo.

52 « Les Sawadugu sont répartis dans de nombreuses agglomérations : Aribinda (Karo), Belchede, Dala, Ouroundou, Filio, Tigné, Mengao, Tolou (Toulfe), Souli, Mimoundouré, dans le cercle de Dori ; Burum, Bon, Barga, Pina, Surunga, dans le cercle de Kaya » [Dieterlen, 1940 : 184].

culte de la terre, séparant ainsi le religieux du politique. Les Nioniose des villages kurumba du Lurum, de Titao et du Yatenga central sont très vraisemblablement des kibse, soit assimilés sur place, soit encore déportés dans d'autres villages pour y exercer le métier de la forge ou celui du culte.

Les Kurumba que les Nakombse rencontrent dans le bassin amont de la Volta blanche, à la fin du xv<sup>e</sup> siècle, ne sont pas des cultivateurs pacifiques cohabitant avec les Kibse ; ils sont en train de prendre la place des Kibse attirés sans doute par la technicité du fer et les puits profonds de ces derniers (conjoncture de sécheresse), aidés dans leur stratégie par les raids songhaï qui s'exercent sur une population déjà contractée et crispée autour de ses points d'eau.

Dans un tel contexte, les Nakombse n'ont fait qu'apporter une contribution finale au démantèlement de la société kibga encore établie au Yatenga et déjà fortement entamée ou complètement assimilée au nord-est, au Lurum.

La politique kurumba d'assimilation des Kibse expliquerait leur coopération à la mise en place du réseau de chefferies nakombse ; usurpant dans la majorité des villages les autels de la terre. En se faisant valoir « premiers occupants », ils prennent place dans le nouveau système politique<sup>53</sup>.

En amont des processus d'assimilation, il est possible d'admettre une assimilation de Nioniose par les Kibse-Dogon, là où ils se trouvaient<sup>54</sup>. Il s'agit, chaque fois, de l'absorption d'un fond de peuplement par des groupes culturels et politiques généralement étrangers à la région mais peut-être aussi issus du fond même de peuplement<sup>55</sup>.

Les Nioniose sont évoqués dans l'histoire mossi en leurs lieux, chaque fois que les Nakombse ont rencontré un peuplement sans statut politique défini. C'est ainsi que les Nioniose sont cités dans les traditions de la partie méridionale

53 Les villages kurumba établis immédiatement au nord de Ouahigouya resteront indépendants jusqu'à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle. Ce n'est qu'à ce moment qu'ils seront inquiétés par l'extension des commandements nakombse en même temps qu'ils seront assaillis par les Peul, au nord. Pendant trois siècles, il semble donc qu'il y ait eu entre les Nakombse et les Komfe une réelle cohabitation (le terme paraît ici approprié). Notons que les Songhaï ont pu aussi, très tôt, s'intégrer au royaume du Yatenga, assumant les fonctions de teinturiers (Marânçe).

Les exemples donnés par les traditions de Tugu et de Bugure (deux des trois plus puissantes chefferies de terre kurumba) sont significatifs de cette entente scellée aux dépens des Kibse.

Les forgerons kibse de Tugu sont décimés par Naba Wûmtanago, à la fin du xv<sup>e</sup> siècle, alors que des Kurumba venus d'Aribinda contrôlent déjà le village. Ces Kurumba ne reçoivent un chef mossi qu'à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle et acceptent alors la chefferie de la terre. Pour se conformer à cette nouvelle fonction, ils inventent une légende qui ne peut cacher la vérité : leur ancêtre est sorti de terre à Tugu (indication manifeste de la prééminence de l'occupation) mais en poussant de la tête une meule de pierre auprès de laquelle se trouve une femme (d'autres occupants, donc !). Aussi préfère-t-il se renfoncer sous terre et ressortir un peu plus loin car, dit-il, « cette femme risquerait bien de raconter un jour que c'est elle qui m'a déterré ».

La tradition de Bugure laisse transparaître la même ambiguïté. Le fondateur de cette chefferie de terre vient du Lurum, après être passé par Tugu. Il s'installe à Bugure après avoir mis le feu à la brousse et l'incendie se propage jusqu'à Aru (qui est un village dogon de la plaine du Gondo). Le fondateur devient ainsi le maître du territoire qu'il a incendié.

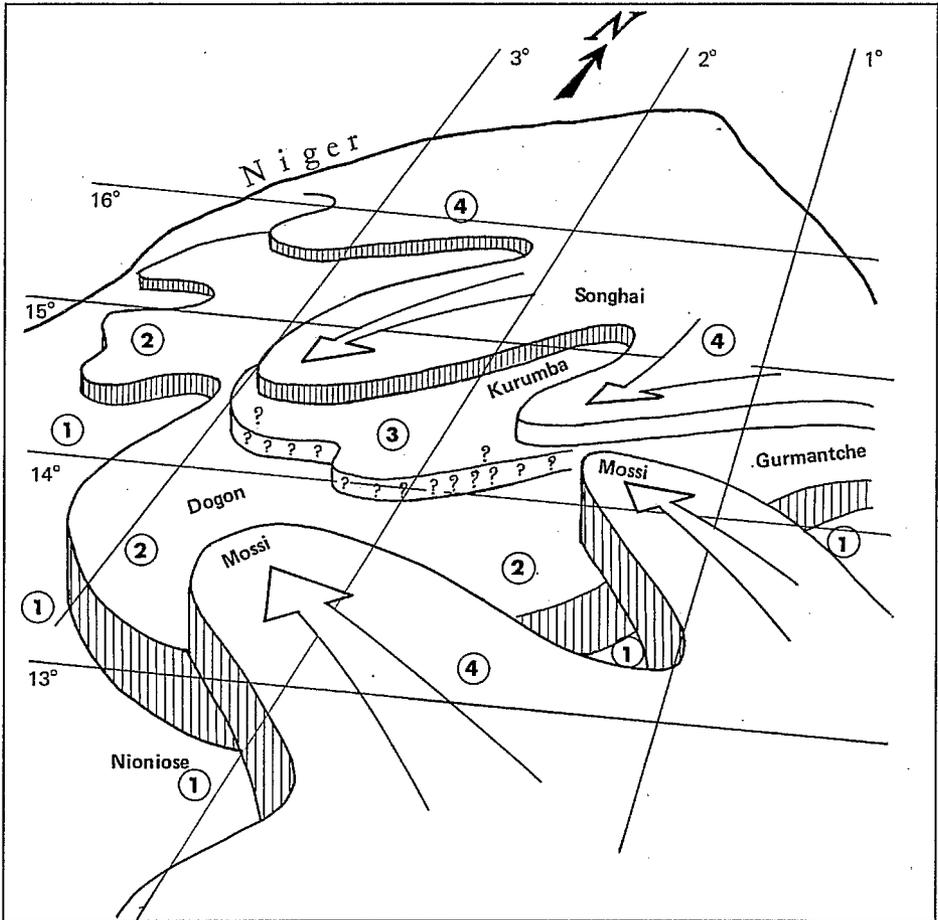
Cette tradition tend à nier une quelconque occupation du territoire avant l'arrivée des Kurumba mais fait, toutefois, référence à un voisinage kibga. L'important site kibga situé à 5 km à l'ouest de Bugure, dans le terroir de Ziga, est pourtant parfaitement reconnu par la tradition de Ula qui précise, d'une part, que les Kibse de Ziga étaient précisément liés aux gens d'Aru et que, d'autre part, le chef de Bugure a voulu les chasser mais s'est ravisé devant la force occulte de leur chef qui, par la suite, est devenu bugo.

54 Nioniose dont relèveraient les Guindo (« nuée profonde » : les faiseurs de pluie).

55 L'appartenance ethnique de Naba Rawa, conquérant du Yatenga, reste discutée par Pageard qui en fait un Kibga ayant emprunté aux Nakombse leur système de commandement ! [Sonchamp, 1967 : 67-68].

du bassin de la Volta blanche (Ouagadougou, Yako, Kaya, etc.). Ailleurs, la tradition fait état, non plus de Nioniose, terme vague : « les gens d'avant », mais de Kibse, de Fulse pour désigner les occupants rencontrés au moment de la « conquête ». Dans ces régions, les Nioniose constituaient bien le fond de peuplement mais n'étaient plus reconnus sous ce terme puisque déjà assimilés par des groupes organisés.

Fig. 5 – Stratification du peuplement



La figure 5 schématise la stratification dont nous venons de faire état. Il est exclu d'en tirer l'image de couches successives de peuplements différents, absolument étrangers les uns aux autres, surimposés mais plutôt celle de l'émergence de différents systèmes politiques organisés et mis en place par des groupes restreints qui ne seraient pas tous des « conquérants ». Rappelons qu'il suffisait aux villageois de porter les scarifications pour être reconnus Mossi, c'est-à-dire sujets des Nakombse [Tiendrebeogo, 1963 : 11].

## BIBLIOGRAPHIE

- ANQUADAH J. [1976], « The Rise of Civilization in the West African Sudan », *Sankofa*, university of Ghana, 2 : 23-32.
- BAIER St. [1976], « Economic History and Development : Drought and the Sahelian Economies of Niger », *African Economic History*, 1, Madison, Wisconsin : 1-16.
- BARTH H. K. [1977], « L'âge de la civilisation des tumulus et des anciens habitats du delta intérieur du Niger (Mali). Quelques indications complémentaires obtenues par des datations au C14 », *Notes africaines*, 155 : 57-61.
- BEDAUX R. M.-A. [1972], « Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'ouest africain au Moyen Âge : recherches architectoniques », *Journal de la Société des africanistes*, XLII (2) : 103-176.
- BURGEAP [1975], *Inventaire des ressources en eaux souterraines de l'ORD du Yatenga, Rép. de Haute-Volta*, Paris, Direction hydraulique et aménagement de l'espace rural, 39 p., multigr., annexes, tabl., 4 cartes h.t.
- CLARK J. D [1967], « The Problem of Neolithic Culture in Subsaharan Africa », *Background to Evolution in Africa*, Chicago-London, University of Chicago Press : 601-621.
- DELAFOSSE M. [1912], *Haut Sénégal-Niger (Soudan français)*, Paris, Larose, 3 tomes.
- DESPLAGNES L. [1907], *Le Plateau central nigérien : une mission archéologique et ethnographique au Soudan français*, Paris, Larose, 507 p.
- DESPLAGNES L. [1951], « Fouilles du tumulus d'El Oualedji (Soudan) », *Bulletin de l'IFAN*, XIII (4) : 1159-1173.
- DIETERLEN G. [1940], « Notes sur les Kouroumba du Yatenga septentrional », *Journal de la Société des africanistes*, X : 181-190.
- DIETERLEN G. [1952], « Classification des végétaux chez les Dogon », *Journal de la Société des africanistes*, XXII : 115-158.
- FRANCIS-BŒUF Cl. [1937], « L'industrie autochtone du fer en Afrique française », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, 20 : 403-463.
- GALLAIS J. [1975], *Pasteurs et Paysans du Gourma : la condition sahélienne*, Bordeaux, mémoire du CEGET, 239 p., cartes h.t.
- GRIAULE M. et DIETERLEN G. [1942], « La mort chez les Kurumba », *Journal de la Société des africanistes*, XII : 9-24.
- GRIAULE M. et DIETERLEN G. [1950], « Le système soudanais de Sirius », *Journal de la Société des africanistes*, XX (2) : 275-280.
- GRIAULE M. et DIETERLEN G. [1965], *Le Renard pâle*, Paris, Institut d'ethnologie, 1, 544 p.
- GRIAULE M. [1941], « Le Domfé des Kouroumba », *Journal de la Société des africanistes*, XI : 7-20.
- GUGGENHEIM (il.) [1978], « La technologie invisible », *Revue Tiers Monde*, XIX (73) : 171-177.
- HERVOUET J.-P. [1978], « Organisation de l'espace et Onchocercose », *Maîtrise de l'espace agraire et Développement*, Ouagadougou, coll. ORSTOM-CVRS, 15 p. multigr., 7 figures.
- IZARD M. [1970], « Introduction à l'histoire des royaumes mossi », Paris, CNRS-CVRS, *Recherches voltaïques*, 13, 21, 404 p.
- IZARD M. [1973], « La lance et les guenilles », *L'Homme*, XIII (3) : 139-149.
- IZARD M. [1976], « Changement d'identité lignagère dans le Yatenga », *Journal de la Société des africanistes*, XLVI (1-2) : 69-81.
- IZARD M. [1971], « La formation de Ouahigouya », *Journal de la Société des africanistes*, XLI (2) : 151-187.
- KODJO N. G. [1976], « Contribution à l'étude des tribus dites serviles du Songhaï », *Bulletin de l'IFAN*, 38, sér. B. 4 : 790-812.
- LAMBRECHT F. L. [1964], « Aspects of Evolution and Ecology of Tsetse Flies and Trypanosomiasis in Prehistoric African Environment », *Journal of African History*, V (1) : 1-24.
- MARC L. [1909], *Le Pays mossi*, Paris, Larose, 189 p.
- MARIAUX A. [1975], « Essai de dendrochronologie en climat sahélien sur *Acacia raddiana* », *Bois et Forêts des tropiques*, 163 : 27-35.
- MAUNY R. [1961], Tableau géographique de l'ouest africain au Moyen Âge, d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie, Dakar, IFAN, mémoire n° 61, 545 p.
- MAUNY R. [1967], Contribution à l'inventaire de la céramique néolithique d'Afrique occidentale », *Congrès panafricain de préhistoire et d'études du Quaternaire*, Dakar.

- MAUNY R. [1967], « Datation du C14 de sites ouest africains de l'âge du fer », *Congrès panafri-  
cain de préhistoire et d'études du Quaternaire*, Dakar.
- MONOD Th. [1955], « À propos des jarres cercueils de l'Afrique occidentale », Berlin, *Afrikan  
Stud.* : 30-44.
- MOURGUES G. [1932], « Le moyen Niger et sa boucle dans la région de Tombouctou », *Bulletin  
du Comité de l'Afrique française* : 351-367 ; 425-436 ; 489-499 ; 564-568 ; 623-635 ; 685-694.
- NOIRE Cap. [1905], *Monographie du cercle de Ouahigouya*, Archives administratives, Ouahigouya,  
notes dactyl. (extraits).
- ORD (Office régional de développement) [1972], *Rapport de campagne agricole*, Ouahigouya,  
doc. dactyl.
- PAGEARD R. [1962], « Contribution critique à la chronologie historique de l'ouest africain, suivie  
d'une traduction des tables chronologiques de Barth », *Journal de la Société des africanistes*,  
XXXII (1) : 91-178.
- PAGEARD R. [1962], « La marche orientale du Mali (Ségou-Djenné) en 1644, d'après le Tarikh  
Es-Soufdân », *Journal de la Société des africanistes*, XXXI (1) : 73-82.
- REICHELT R. [1977], « Sur les aménagements hydrauliques anciens et récents dans le Gourma,  
Sahel tropical, République du Mali », *Sciences géologiques*, 30-1 : 19-31.
- ROUCH J. [1953], *Contribution à l'histoire des Songhai*, Dakar, IFAN, mémoire n° 29 : 131-259.
- ROUCH J. [1961], « Restes anciens et gravures rupestres d'Aribinda, Haute-Volta », *Études vol-  
taïques*, 2 : 70 sq.
- SAUTTER G. et PELISSIER P. [1964], « Pour un atlas des terroirs africains », *L'Homme*, janvier-  
avril : 56-72.
- SCHOVE D. J. [1977], « African Drought and the Spectrum of Time », Dalby D., Church H.,  
Bezzaz F. (ed.), *Drought in Africa 2*, London, IAI : 38-53.
- SCHWEEGER-HEFFEL A. M. [1962], « Les insignes royaux des Kouroumba (Haute-Volta) », *Jour-  
nal de la Société des africanistes*, XXXII (2) : 275-323.
- SCHWEEGER-HEFFEL A. M. [1965], *Frühhistorische bodenfiunde in raum non Mengao*, Wien, Öster-  
reich Akademie d. Wissenschaften, 69 p.
- SCHWEEGER-HEFFEL A. M. [1966], « L'art Nioniosi », *Journal de la Société des africanistes*, XXXVI  
(2) : 251-346.
- SCHWEEGER-HEFFEL A. M. et STAUDE W. [1967], « Agrarsymbolik und Agrarkalender der  
Kurumba », *Paideuma*, XIII, Frankfurt am Main, université Goethe.
- SONCHAMP (Coll. de) [1967], Colloque sur les cultures voltaïques, Paris, CNRS-CVRS,  
*Recherches voltaïques*, 8, 186 p.
- STAUDE W. [1962], « La structure de la chefferie chez les Kouroumba du Lorum (Haute-Volta  
septentrionale) », *Anthropos*, 57 (3-6) : 757-778.
- STAUDE W. [1961], « La légende royale des Kouroumba », *Journal de la Société des africanistes*,  
XXXI (2) : 209-260.
- SZUMOWSKI G. [1956], « Fouilles de l'abri sous roche de Kouroukorokalé (Soudan) », *Bulletin  
de l'IFAN*, XVIII, sér. B 3-4 : 462-508.
- TAUXIER L. [1914], *Rapport politique annuel, 1914-1915*, Cercle de Ouahigouya, Archives admi-  
nistratives du territoire de Haute-Volta, Ouagadougou, CVRS.
- TAUXIER L. [1917], *Le Noir du Yatenga*, Paris, Larose, 661 p., appendices : 662-788.
- TIENDREBEOGO Y. [1963], « Histoire traditionnelle des Mossi de Ouagadougou », *Journal de la  
Société des africanistes*, XXXIII (1) : 7-46.
- WILLETT Fr. [1971], « A Survey of Recent Results in the Radio-Carbon Chronology of Western  
and Northern Africa », *Journal of African History*, XII (3) : 339-370.

## À propos de l'article de Georges Dupré et Dominique Guillaud<sup>1</sup>

Cet article est le premier d'une série de publications sur l'Aribinda, petite région jusque-là délaissée, entre le Yatenga, à l'ouest, et l'Oudalan à l'est, qui, eux, avaient suscité l'intérêt de nombreux chercheurs et de vastes programmes.

Révéler la richesse méconnue des vestiges archéologiques de l'Aribinda est l'une des motivations de cet article. L'autre est « de mettre à contribution l'histoire pour évaluer le poids du passé et, corrélativement, la liberté des acteurs dans la recherche de solutions à une situation de précarité ».

Ainsi le texte présenté ici constitua, véritablement, le soubassement sur lequel se construisit la réflexion commune d'un géographe et d'un anthropologue pour comprendre les problèmes d'un présent difficile, marqué par des déficits pluviométriques répétés.

Aujourd'hui, avec le recul que donne le temps et dans une perspective comparable, une réflexion peut être développée sur la composition de la géopolitique avec les contraintes du milieu qui préside à tout établissement humain.

Aucune donnée précise sur la chronologie climatique des derniers siècles ne peut être avancée pour la région sahélienne qui nous intéresse. Mais les travaux sur le bassin du Tchad<sup>2</sup>, et sur la forêt de la zone intertropicale<sup>3</sup> et plus particulièrement au Cameroun<sup>4</sup> et au Ghana<sup>5</sup> montrent d'intenses fluctuations climatiques durant les cinq derniers siècles, enregistrées dans les sédiments lacustres. Et l'on a tout lieu de penser que cette région du Sahel n'a pu demeurer à l'écart des mécanismes climatiques qui opèrent à l'échelle de la planète.

Une lecture nouvelle peut être faite des conditions politiques et environnementales qui se sont conjuguées aux différentes périodes pour déterminer l'établissement des groupes humains en Aribinda. Un scénario plausible peut ainsi être avancé :

a) À la période la plus ancienne, celle des « premières gens », l'occupation la plus intense va des environs d'Aribinda au premier cordon dunaire, mais un peuplement

---

1 Paru dans *Cahiers des Sciences humaines*, 22 (1), 1986 : 5-48.

2 Maley J., *Études palynologiques dans le bassin du Tchad et paléoclimatologie de l'Afrique nord-tropicale de 30 000 ans à l'époque actuelle*, Paris, ORSTOM, Travaux et Documents, 1989, 109, 586 p.

3 Programme ÉCOFIT, *Dynamique à long terme des écosystèmes forestiers intertropicaux*, Symposium international, 20-22 mars 1996, Paris, ORSTOM, Bondy, résumés, 322 p.

4 Nguestop P., *Évolution des environnements de l'Ouest Cameroun depuis 6000 ans d'après l'étude des diatomées actuelles et fossiles dans le lac Ossa. Implications paléoclimatologiques*, Paris, thèse MNHN, 1997, 278 p.

5 Talbot M.R. & Delibreas G., « A new Pleistocene-Holocene Water-Level Curve for Lake Bossumtwi », Ghana, *Earth Planet*, 1980, 47 : 836-844.

plus lâche se retrouve jusque dans l'extrême Nord, permis par une pluviométrie sensiblement plus élevée qu'aujourd'hui.

b) Une chefferie songhaï s'installe à Zaran et sur toute la région nord jusqu'à Soum. Cette première vague migratoire songhaï s'ébranle des rives du Niger, après la fondation de la dynastie des Askya en 1493. Elle est constituée de Sohancé, animistes en rupture avec l'islamisation prônée par l'Askya Mohammed. Leur migration par étapes les amène à Zaran au moment où une pluviométrie favorable correspondant peut-être au Petit Âge Glaciaire leur permet de s'établir et de cultiver jusque dans l'extrême Nord de la région alors que le Sud est toujours occupé par un peuplement dense de premières gens.

c) Des Songhaï dits Mammara Hama, partis du fleuve Niger durant le XVII<sup>e</sup> siècle, et venus aussi par étapes, s'installent sur le premier cordon dunaire autour de Wilao et s'insèrent entre la chefferie de Zaran au Nord et les Premières gens qui ont reflué vers le Sud mais qui tiennent toujours le site d'Aribinda. C'est à Wilao, autour de 1800, qu'arrivent Daogo et les Mossi de Boulsa.

d) Peu de temps après, dans le premier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, le site de Wilao est abandonné par les Mammara Hama qui viennent s'installer en compagnie des Mossi sur le site actuel d'Aribinda. Ce mouvement correspond indubitablement à un affaiblissement des premières gens qui doivent composer avec les autres groupes arrivés après eux. Mais une détérioration climatique peut avoir eu lieu dans le premier quart du XIX<sup>e</sup> siècle puisque c'est à ce moment que disparaît la chefferie de Zaran et que s'arrête l'occupation permanente de l'extrême Nord.

À partir de 1850<sup>6</sup>, la culture reprend sur le premier cordon dunaire. Cette reprise s'accélère entre 1870 et 1900 et atteint le deuxième cordon dunaire où sont remis en culture des terrains abandonnés par la chefferie de Zaran un demi-siècle plus tôt. Cette recolonisation du Nord obéit à des impératifs géostratégiques, et les nouveaux villages constituent une ligne de défense avancée pour faire face à la menace touareg du moment. Mais ce mouvement impulsé par Hama Tafa<sup>7</sup> qui dirige Aribinda de 1870 à 1900 rencontre probablement aussi des conditions naturelles locales favorables. Pendant ces trente années, Aribinda ne connut ni invasion acridienne, ni épidémie, ni crise climatique majeure. Ce qui contraste avec ce qui se passe partout en Afrique de l'Ouest durant la période.

Georges Dupré et Dominique Guillaud

6 Dupré G. et Guillaud D., « L'agriculture de l'Aribinda (Burkina Faso) de 1875 à 1983 : les dimensions du changement », Paris, *Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines*, 1988, 26 (3) : 313-326.

Guillaud D., *L'ombre du mil. Un système agropastoral en Aribinda (Burkina Faso)*, Paris, ORSTOM, À travers champs, 1993, 40 fig., 321 p.

7 Dupré G., « Hama Tafa, un grand homme dans l'histoire de l'Aribinda », 25 p., in *Changements au Sahel*, Paris, Karthala, à paraître.

## Archéologie et tradition orale Contribution à l'histoire des espaces du pays d'Aribinda, province de Soum, Burkina Faso

Georges Dupré \*, Dominique Guillaud \*\*

Au nord du Burkina, le pays d'Aribinda s'étend aux préfectures d'Aribinda et de Koudougou, dans la province de Soum. Cette petite région sahélienne de 5 000 kilomètres carrés (13,5°-15° lat. N ; 0,5°-1,5° long. O) est encadrée par le Djelgodji à l'ouest et par l'Oudalan et le Liptako à l'est.

L'appellation de Kurumba (*Fulcé en mooré, langue des Mossi*), par laquelle sont désignés, dans la littérature ethnographique, ses 33 000 habitants, ne rend compte ni de la complexité de la mise en place du peuplement, ni de l'extrême diversité des groupes qu'on y rencontre. Aux Songhaï venus de la région de Tendirma, sur le Niger, vinrent se joindre des Kurumba partis du Yatenga, puis des Mossi de Boulsa. Ces derniers venus succédèrent aux Songhaï à la tête de la chefferie. Ces trois composantes constituent ce qu'il est convenu d'appeler les Kurumba.

Aribinda demeura longtemps confiné à un terroir limité aux environs immédiats de la bourgade, et ce n'est que vers 1870 que des villages furent créés au nord d'abord, puis au sud, afin d'exploiter les terres agricoles disponibles. À partir de cette époque, des groupes d'éleveurs vinrent dans l'Aribinda. Ce furent d'abord les Sillubé, suivis des Djelgobé venus du Djelgodji, puis les Bella anciens captifs d'Alkaseibaten et de Kel el Souk de l'Oudalan. Plus récemment, des Peul gaobé vinrent aussi de l'Oudalan. Enfin, depuis le début de ce siècle, des agriculteurs mossi s'installent dans le pays en y créant leurs propres villages ou bien en s'intégrant dans les villages existants.

Les vestiges de l'Aribinda ont déjà été signalés par Urvoy [1941], Rouch [1961], et Prost [1971]. Ces observations, à l'exception de celles de Prost, se sont limitées aux environs immédiats d'Aribinda.

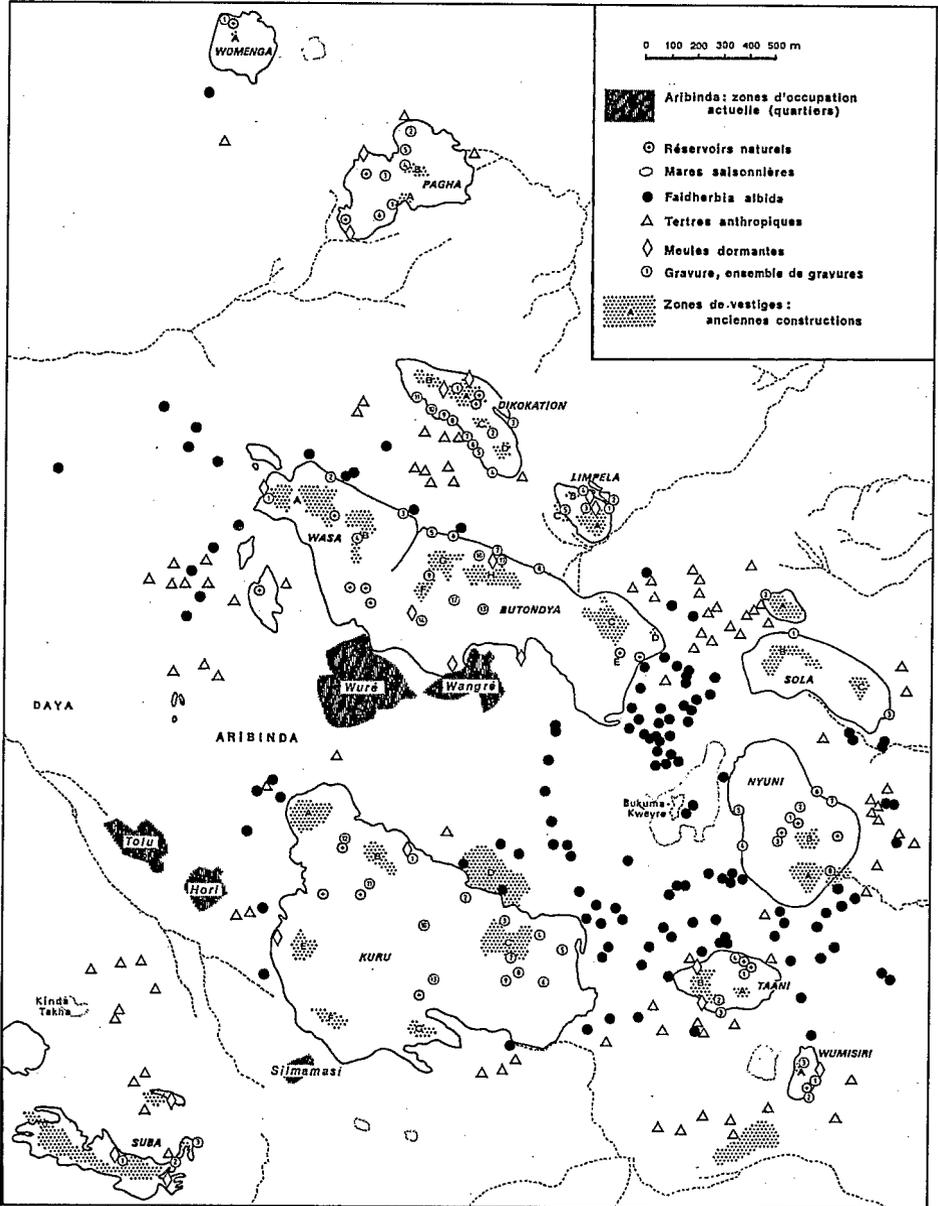
En parcourant le pays dans toute son étendue, en observant les photographies aériennes, l'ampleur et la diversité des vestiges archéologiques, gravures, tertres anthropiques, constructions de toutes sortes, lambeaux de parc à *Faidherbia albida*, se sont imposées à nous. Il nous a paru alors nécessaire de donner une description de cet ensemble exceptionnel de sites afin d'y susciter des recherches archéologiques.

---

\* Sociologue à l'ORSTOM.

\*\* Géographe à l'ORSTOM.

Fig. 1 - Le site d'Aribinda



Mais nous entendons que cette incursion hors de nos disciplines serve aux recherches que nous menons sur le pays d'Aribinda. Aussi l'inventaire provisoire que nous dressons ne se résout pas en une accumulation de descriptions, mais est soumis aux perspectives et aux questions qui sont les nôtres.

Les recherches que nous menons visent à décrire et à appréhender les modalités de l'occupation et de l'utilisation de l'espace et à apprécier leur évolution. Ce travail sur une région de taille réduite devrait apporter sa contribution à une meilleure connaissance des problèmes qui se posent au Sahel aujourd'hui. Le point de départ de notre recherche est donc dans l'actuel, dans la situation de l'Aribinda aujourd'hui, parfois dramatique comme le fut la saison agricole 1983-1984. C'est de là que partent nos questions. Les réponses, elles, sont recherchées partout où elles peuvent être trouvées, non seulement dans la situation actuelle, mais aussi dans le passé, là où cette situation s'enracine.

Une partie importante de nos recherches vise ainsi à produire une histoire d'Aribinda afin de comprendre comment les différents groupes se sont installés et se sont agencés les uns avec les autres et comment, aussi, ils se sont distribués dans l'espace. Notre entreprise n'est cependant que partiellement une histoire du peuplement. Elle s'en distingue par le rapport privilégié qu'elle a avec l'espace. L'espace qui n'est généralement, et dans le meilleur des cas, que le cadre de l'histoire, est devenu pour nous l'objet même de l'histoire. Ce qui nous importe n'est pas seulement de savoir quels peuples se sont succédé dans le pays d'Aribinda, mais aussi et surtout comment chacun d'eux s'est approprié l'espace. Cela consiste à identifier pour chaque occupation l'utilisation des ressources du milieu pour s'alimenter, se protéger et s'établir. Mais il ne suffit pas qu'il y ait eu, à une époque donnée, des sables propices à la culture, des points d'eau et des montagnes protectrices, encore faut-il qu'un certain nombre de conditions géopolitiques aient été réunies. Par exemple, si Aribinda a longtemps vécu sur un terroir exigu, cela tient à la rencontre sur un espace limité de ressources essentielles, mais également à des conditions sociales et politiques aussi bien locales que régionales.

Lorsqu'Aribinda, à une époque récente, sort de cet espace, ce qu'il faut invoquer pour en rendre compte, ce sont peut-être des ressources devenues insuffisantes du fait de l'appauvrissement du milieu et/ou de l'augmentation de la population. Mais toute l'explication ne peut pas résider là. Il faut, dans le même temps, examiner quels ont pu être les changements politiques dans la région et ceux qui ont pu survenir dans la chefferie d'Aribinda.

Ce que nous essayons de faire à travers cet inventaire, c'est de saisir pour chaque période une certaine rationalité à l'œuvre dans l'espace. Cela nous amènera à identifier les multiples facteurs et à avancer des hypothèses sur la façon toujours complexe dont ils ont pu s'agencer dans la constitution des espaces. Cette recherche des scénarios possibles sera conduite à l'aide de l'archéologie et de la tradition orale. La confrontation de ces deux domaines a commencé sur le terrain où des informateurs nous conduisirent sur les lieux qui avaient été importants dans l'histoire de leur lignage. C'est ainsi que les Werem nous firent visiter Wilao et que les Zareye nous guidèrent à Zaran et à Zaran Kipsi.

Deux remarques de précaution doivent être faites :

Notre travail ne remplace pas celui d'un archéologue. Nos observations ont été le plus souvent faites au gré de déplacements qui avaient d'autres buts et n'ont pas été, de ce fait, systématiques. Même lorsqu'elles se sont efforcées de l'être, comme ce fut le cas pour les sites des environs immédiats d'Aribinda, elles n'ont ni la minutie, ni la précision requises.

Nous utilisons l'expression consacrée de tradition orale au sens premier d'information donnée oralement, et cela quelle que soit la forme sous laquelle elle nous a été donnée. Il devra être entendu que cette utilisation ne préjuge en rien de la nature du système social auquel nous avons affaire, et en particulier que nous nous garderons bien de le qualifier de traditionnel.

Dans l'histoire des espaces que nous construisons, l'Aribinda actuel n'est que le dernier épisode. Et la situation dans cette petite région peut être éclairée par ce qui s'y est passé autrefois. Qu'il y ait une dégradation croissante du milieu est certain, mais il est bien difficile de l'attribuer à une fatalité climatique. Le climat a évolué probablement dans le sens d'une détérioration, comme en témoignent, dans la période récente, la baisse de la nappe phréatique ou l'assèchement des puits anciens. Mais il est bien difficile de démêler dans cette évolution ce qui tient à des conditions « naturelles » et ce qui est imputable aux peuples qui se sont succédés depuis des temps anciens.

L'environnement végétal, pédologique et hydrologique est exploité par l'homme depuis si longtemps que ce serait un leurre de le prendre pour un milieu naturel.

Ce que l'histoire indique assez clairement, c'est la part de l'homme et des sociétés dans cette dégradation. Tous les peuples qui sont venus les uns après les autres dans l'Aribinda n'y ont pas participé également. Il est certain que le système de culture intensif pratiqué par les « premières gens » dont témoigne le parc à *Faidherbia* était plus économique que ceux qui l'ont suivi ou précédé. Ainsi, la plupart des piémonts des cuirasses qui portent les restes des villages de la chefferie de Zaran sont dégradés à un point tel qu'ils ne peuvent plus porter de cultures. Des lieux donnés comme terrains de culture, comme Irkoy Faba, ne portent plus que des sols gravillonnaires stériles. Cette constatation de la dégradation des sols consécutive à une occupation ancienne, a été déjà faite au Yatenga par le géographe J.-Y. Marchal et en Oudalan par le botaniste M. Grouzis (information orale).

Dans quelques cas de l'histoire récente, la vitesse de dégradation des sols peut être mesurée. Il a suffi, par exemple, de quelques décennies pour détruire, par une culture extensive, la quasi-totalité des sols sableux de piémont autour de Brigtoega. Ce que l'histoire de l'Aribinda indique aussi, ce sont des gestions anciennes de l'eau très différentes de celle qui prévaut aujourd'hui. Les nombreux ouvrages, barrages, retenues, puits abandonnés aujourd'hui, ou tout juste utilisés, ont été construits par des sociétés que nous avons tout lieu de nous représenter comme peu différentes de celles qui existent dans l'Aribinda aujourd'hui. Cette constatation n'est pas indifférente à un moment où, dans ce domaine, les populations locales apparaissent plus que jamais dépendantes des technologies venues de l'extérieur.

Ainsi, ce que nous proposons, c'est moins de saisir l'Aribinda comme le résultat d'une histoire inéluctable mais plutôt de mettre à contribution l'histoire pour évaluer le poids du passé et, corrélativement, la liberté des acteurs dans la recherche de solutions à une situation de précarité.

## Les premières gens

Si certains vestiges sont donnés par les habitants actuels comme les traces d'occupation laissées par leurs ancêtres, en revanche, d'autres ne trouvent aucune place dans un discours historique. La plupart du temps ignorés comme les témoins d'un passé qui n'appartient plus à personne, ces vestiges, dont les gravures rupestres constituent l'élément le plus spectaculaire, sont parfois appropriés par le mythe : « Dans les temps anciens, les montagnes étaient molles et se déplaçaient sur la terre, et les serpents poursuivaient les montagnes en essayant de les rattraper. Puis les montagnes sont devenues dures, et les serpents y sont entrés. » « Au temps où les montagnes étaient molles, les hommes ont laissé ces dessins sur le rocher. »

Les tertres anthropiques trouvent place dans un discours du même ordre, qui fait intervenir le temps figé d'avant l'histoire : « Les premières gens, un jour, ont dû quitter la région. Mais afin que toutes les tombes de leurs ancêtres restent bien visibles après leur départ, ils ont apporté de la terre et ont érigé de grandes buttes pour montrer que là étaient leurs morts. »

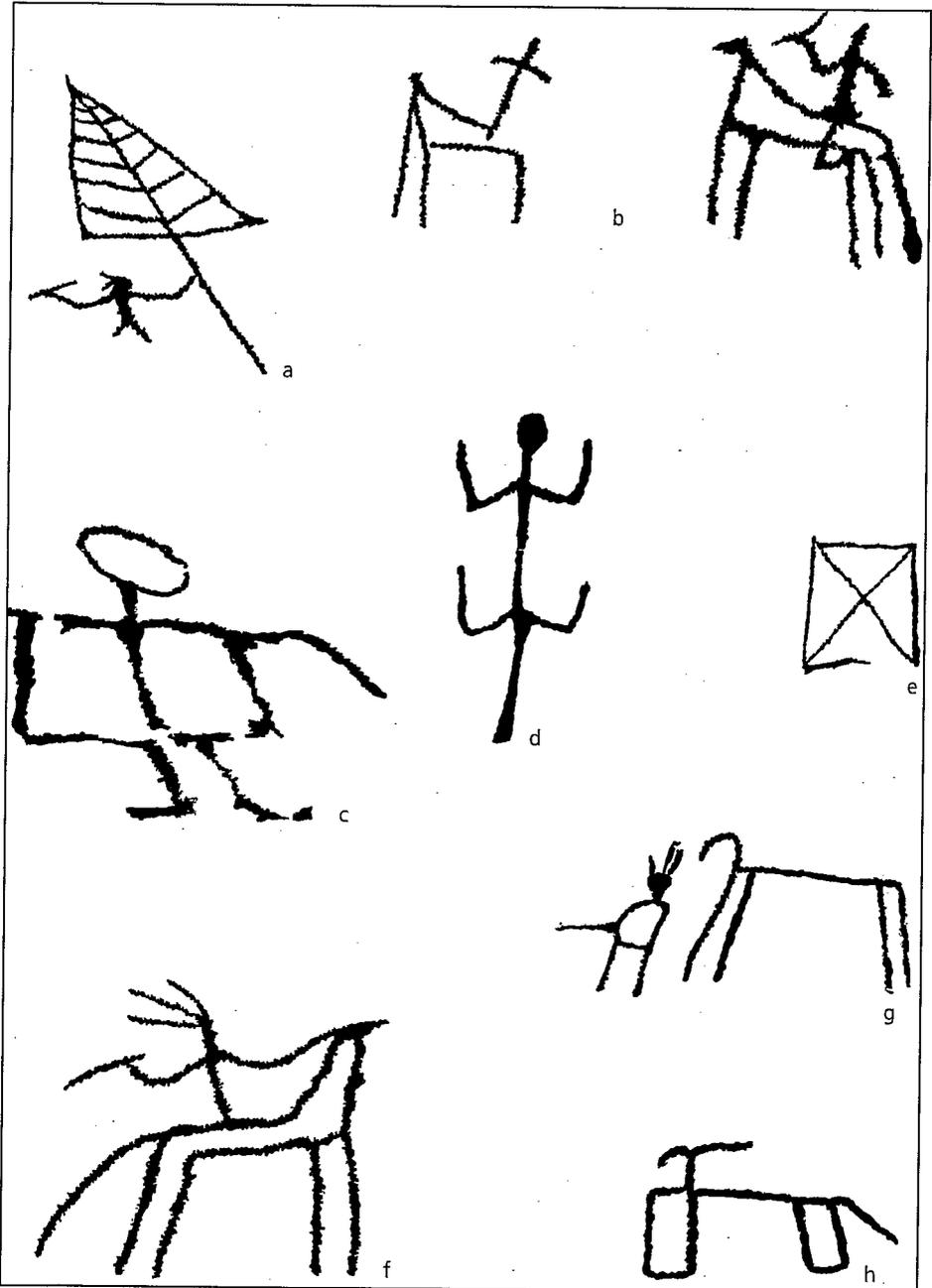
Ce n'est qu'à Oursi qu'une version plus précise nous a été fournie : « Là où l'on trouve des anciennes traces d'habitation, c'est la place des premières gens. Ils enterraient leurs morts dans des poteries, creusaient des puits et fondaient le métal. Ils sont partis avant que nos ancêtres (les Songhaï) ne viennent. C'était au temps d'une grande famine : ils cassaient les Calebasses pour en manger la pulpe, consommaient les feuilles des arbres et faisaient tout ce qu'ils pouvaient pour trouver de quoi se nourrir. »

En dehors de ces quelques indications, la part de l'information orale reste très faible en ce qui concerne ces fameux *poté samba*, les « premières gens », qui sont définis en bloc comme ceux qui vivaient là avant que ne commence l'histoire du peuplement actuel.

Dans la littérature qui concerne l'Afrique de l'Ouest en général [Mauny, 1961] et Aribinda en particulier [Rouch, 1961], c'est l'expression « gens d'avant » qui est couramment utilisée pour qualifier cette ou ces couches de peuplement ancien. Pour notre part, nous préférons à ce terme celui de « premières gens » qui respecte la formulation de la langue parlée à Aribinda, le kurumfé.

Les vestiges que ces « premières gens » ont laissés dans la région d'Aribinda sont de différente nature : gravures rupestres, traces de construction, tessons de poterie et meules dormantes sur les reliefs ou à proximité, mais aussi tertres anthropiques et restes de métallurgie en plaine, sans oublier un ancien parc à *Faidherbia albida* que l'on rencontre dans divers endroits de la région, et jusque dans le Djelgodji. Mais que cet inventaire des traces attribuées aux *poté samba* ne fasse pas illusion : il serait hasardeux d'associer tous ces vestiges comme étant la marque d'une occupation unique et continue de la région. Comme le souligne Urvoy [1941 : 4], « tous ces vestiges sont antérieurs à l'arrivée des ancêtres des Déforo (Kurumba), mais cela ne mène guère que jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle environ, ou même moins. Sauf la technique, identique dans les dessins de palmes et d'animaux, rien n'indique une relation entre ces traces ; elles peuvent provenir de populations installées là à de grands intervalles de temps. »

Fig. 2 – Chevaux et cavaliers



a : Kuru 7 (200) ; b : Limpela 4 (30) ; c : Diamkolga (30) ; d : Dikokation 9 (30) ; e : Dikokation 8 (30) ; f : Butondya 6 (30) ; g : Kiba (30) ; h : Diamkolga (15). Le numéro qui suit le nom du massif fait référence aux sites portés sur la figure 1. Le deuxième numéro entre parenthèses donne la hauteur approximative de la gravure en centimètres. Dans certains cas, c'est la longueur de la composition qui est précisée.

## Les gravures

Les gravures signalées par Rouch et Urvoy concernent quelques collines des environs immédiats d'Aribinda. En fait, il suffit de parcourir la zone des granites alcalins cernant la bourgade (fig. 1) pour saisir leur extension. Dans cette zone, partout où le granite s'organise en reliefs et en chaos et où le site est propice à l'établissement humain (disponibilité en eau et en terrains de culture), ces gravures sont présentes : elles se chiffrent par centaines, simplement après une première inspection des sites. Le support de ces gravures est toujours le même : la présence de plages d'une texture particulière du granite, très grenu en surface, annonce presque inmanquablement un site où on les rencontre.

Il est probable que les graveurs recherchaient ces surfaces où la dissolution des éléments du granite autres que le quartz a abouti à cette altération superficielle dont l'abrasion est aisée. La régularité des surfaces propices à la gravure ne se prête pas à un jeu sur les aspérités pour donner du relief aux représentations comme c'est le cas pour beaucoup d'œuvres préhistoriques européennes. Par contre, les graveurs ont utilisé l'hétérogénéité de la roche. Cela est particulièrement frappant à Kuru où deux filons de roche différente ont été utilisés pour délimiter des ensembles de gravures. Un filon près de Kuru 12 sert à délimiter un ensemble de cavaliers pêle-mêle ; à Kuru 9, un filon comparable reçoit une composition symétrique résultant de l'opposition de deux files de chevaux. En dehors du granite, quand il présente une texture particulière et des filons qui l'entaillent, nulle autre roche n'est utilisée comme support ; la latérite elle-même ne se prête pas du tout à la gravure.

Il est aussi probable, l'érosion mécanique prenant le relais de l'altération chimique des granites, qu'un grand nombre de gravures aient déjà disparu, comme en témoignent de nombreuses *figurations interrompues par l'enlèvement de grandes plaques de desquamation du rocher*. Sur ce granite d'altération plus récente, aucune gravure n'a été retrouvée.

Enfin, certaines gravures sont recouvertes d'une patine orangée ou noire, probablement liée à l'humidité, et qui n'affecte que les plages grenues de la roche.

Les seules gravures comparables à celles d'Aribinda sont celles de Kourki, au Niger [Rouch, 1949 et 1953] et celles de Pobé Mengao (province du Yatenga, département de Titao), liées également à des affleurements de granite. Sur ces deux sites, le thème du cavalier semble aussi largement dominant.

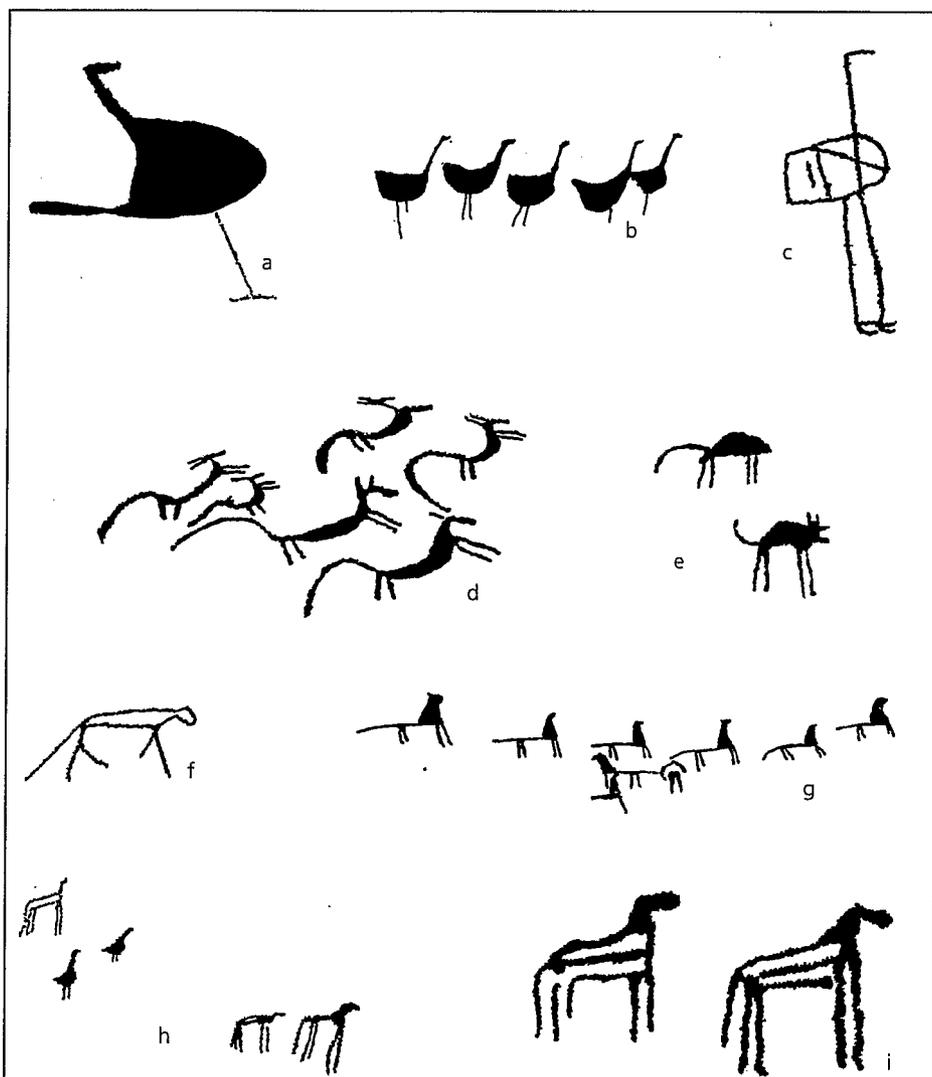
## La localisation

Les gravures ne se trouvent que rarement sur les points culminants. La scène de chasse de Kiring (fig. 5a) et le cavalier au sommet de Wondo sont des exceptions remarquables. Le sommet de Nyuni (Nyuni 2) comporte des traces de gravures mal visibles.

Les gravures sont souvent localisées à la périphérie des zones d'habitations qui occupent les replats du rocher. Les vestiges situés à l'est de Kuru, entourés de toutes parts de gravures, sont de ce point de vue très caractéristiques.

La proximité des réservoirs naturels est aussi une localisation fréquente. Le cas le plus spectaculaire est celui du grand réservoir de Pem Pella, mais il faut signaler les réservoirs de Taani, de Wumisiri, de Kiba, Nyuni 1 et Nyuni 3. À Kuru 11 et 12, on observe deux zones de gravures sur la paroi rocheuse qui limite deux

Fig. 3 – La faune



a : Kuru 2 (100) ; b : Dikokation 3 (20x80) ; c : Limpela 1 (120) ; d : Kuru 4 (80 pour l'ensemble) ; e : Wondo (15 et 10) ; f : Butondya (20) ; g : Pem Pella (300 de longueur) ; h : Limpela 2 (110 de longueur) ; i : Limpela 2 (20 et 20).

*takha*. Ces replats, occupés aujourd'hui par la végétation, sont des dépressions rocheuses comblées par des colluvions qui pouvaient être soit des réservoirs, soit des endroits où l'on creusait des puisards en saison sèche. Cette localisation des gravures près des réservoirs, si elle apparaît fréquente, n'est pas systématique. Les abords du très vaste bassin de Wasabilé et de celui qui lui est voisin au nord n'ont aucune gravure. Il en va de même pour les réservoirs de Pagma. De même les vastes réservoirs de Wilao n'ont pas ou peu de gravures sur leurs bords.

Le contact avec la plaine sableuse est une localisation très fréquente, que les gravures soient sur la paroi rocheuse ou sur les blocs du bas de pente, ou qu'elles soient sur des blocs isolés dans la plaine.

Dans cette dernière disposition, nous signalerons les gravures de Garasso 3 près du parc de vaccination, la suite d'autruches de Dikokation 3 et la scène de chasse avec l'éléphant de Wondo, ainsi que beaucoup de panneaux de Wondo et de Kiring. Pour les montagnes proches d'Aribinda il paraît exister une corrélation entre les gravures de bas de pente et les zones de tertres.

Les cavernes pourraient être une autre localisation des gravures. La seule caverne que nous ayons visitée à Wondo présentait des gravures. C'est un domaine à explorer.

#### Les représentations et l'organisation des gravures

Les thèmes des chevaux et des cavaliers sont ceux qui reviennent le plus fréquemment. La représentation humaine sur l'ensemble des gravures est presque toujours liée au cheval : cavaliers sur leur monture qui portent souvent une coiffure hérissée de pointes comme à Kourki [Rouch, 1953 : pl. IV, fig. 4] ; cette figuration se retrouve sur pratiquement tous les sites que nous avons visités. On peut parfois reconnaître des armes, ou un harnachement. Quelques cavaliers sont parfois représentés devant leur monture (fig. 2g). L'une des représentations humaines isolées est à Diamkolga (fig. 2c) et semble être liée malgré tout à trois chevaux entravés. L'autre figuration est à Kuru (fig. 2a) et brandit ce qui pourrait être une lance démesurée.

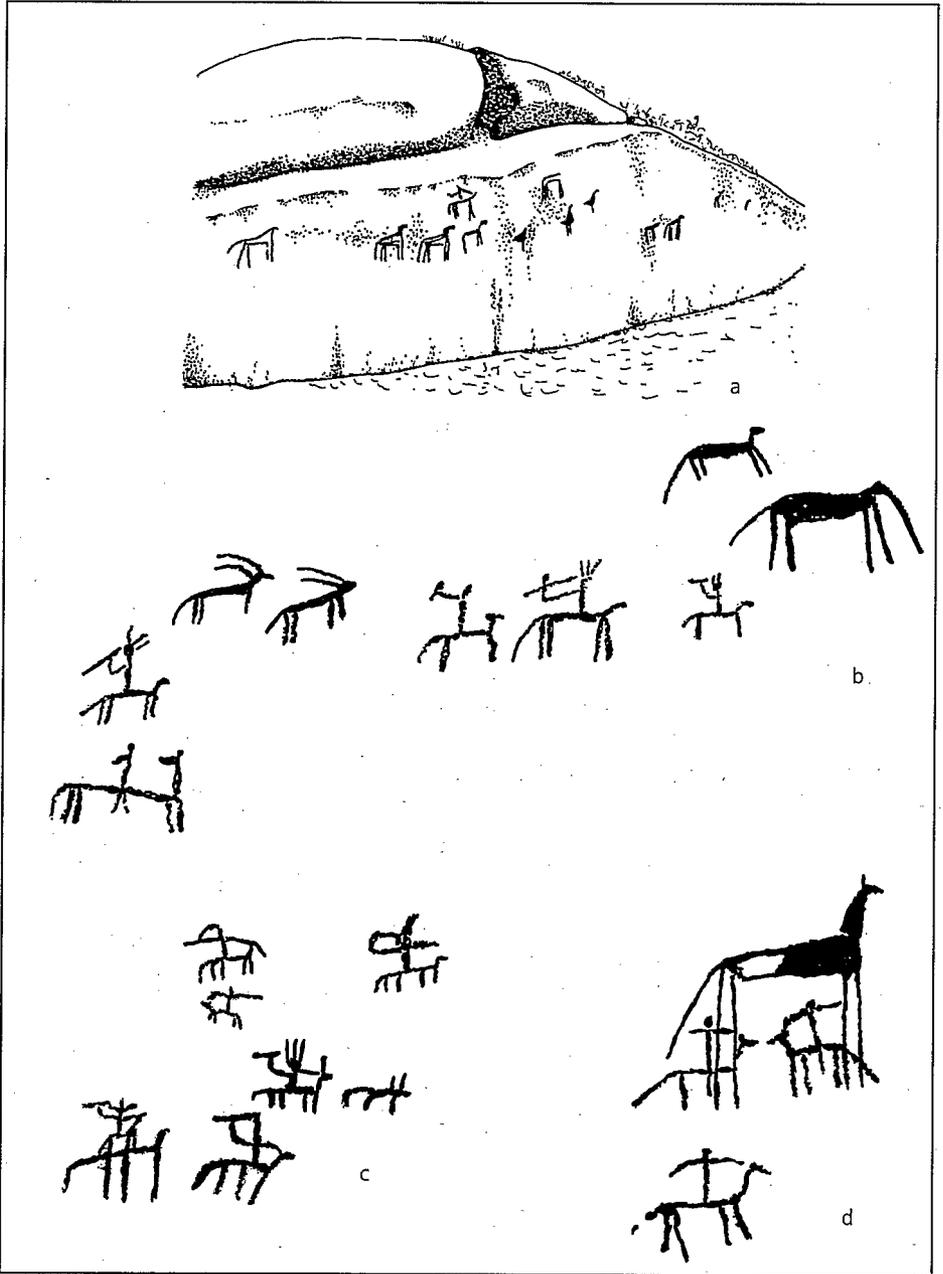
Les figures 2, 4 et 5 donnent une idée de l'extrême diversité du traitement du cheval et du cavalier, et bien souvent plusieurs styles de représentations figurent côte à côte sur un même panneau. Signalons à ce propos à Diamkolga (fig. 2h) ce qui pourrait être un cheval entravé, mais fait étrangement penser à une bicyclette.

La faune sauvage est le deuxième grand thème de ces gravures : les figurations animalières se retrouvent le plus souvent incluses dans des scènes de chasse (fig. 4 et 5), mais sont assez fréquemment isolées, ou encore organisées en représentations répétitives du même animal (fig. 3).

La représentation de l'autruche ou de l'outarde est la plus courante de toutes ces figurations animalières, comme le signale d'ailleurs Mauny à propos des rupestres ouest-africains [1961 : 258]. Ces autruches ou outardes figurent sur plusieurs scènes de chasse (fig. 4a et 5c, e et f) ; elles peuvent être représentées en file comme à Dikokation (fig. 3b), ou isolées comme la grande figuration de Kuru (fig. 3a). À Limpela (fig. 3c), la représentation donne lieu à un traitement géométrique.

— Les herbivores sont aussi très représentés dans les scènes de chasse : oryx ou hippotragues (fig. 3b, 4a et 5b).

Fig. 4 – Les scènes de chasse



a : Limpela 2 (400 de longueur) ; b : Wondo (170 de longueur) ; c : Kiring (100 pour toute la composition en hauteur) ; d : Wongo (80 de hauteur pour toute la composition).

– Les carnivores sont peu fréquents ou difficilement identifiables : lions de Pem (fig. 3g), panthère ou guépard à Butondya (fig. 3f), chacals de Kuru (fig. 3d).

– On peut admettre que certaines figurations représentent des singes, comme ce que nous avons identifié comme une file de cynocéphales à Limpela (fig. 4a et 3h).

– Le seul exemplaire indubitable d'éléphant est représenté à Wondo où il se situe en tête d'une scène de chasse (fig. 4b) ; un autre est peut-être représenté à Nyuni 1.

– Une autre scène de chasse à Wondo (fig. 4d) représente une girafe si l'on admet que les cavaliers qui l'accompagnent sont de facture contemporaine.

– Les représentations géométriques enfin constituent le dernier thème que nous ayons recensé. Il peut s'agir de flèches ou de lances comme celles qui ont déjà été observées sur Kuru par Urvoy, qui les qualifie d'ailleurs de palmes [1941 : 2-3], et au même endroit par Rouch, qui en fait des fers de lances [1961 : 65-68]. Ce motif est assez fréquent dans tout le sud de la zone d'habitat centrale sur Kuru (fig. 2a) ; on en observe par ailleurs plusieurs exemplaires sur le site voisin de Taani, et aussi à Limpela.

– Seconde figuration géométrique, le saurien : lézard, varan ou crocodile, on le trouve à Dikokation (fig. 2d), et peut-être à Kuru 2.

– Peut-être faut-il voir des maisons ou des greniers dans certains des signes rectangulaires que l'on trouve à Paghā 3, Taani 1 et Wasa 1. Au sommet de Nyuni, nous avons cru observer un rectangle isolé ; à Dikokation (fig. 2e), nous avons relevé un rectangle barré sur ses diagonales, ainsi qu'à Wondo et Paghā.

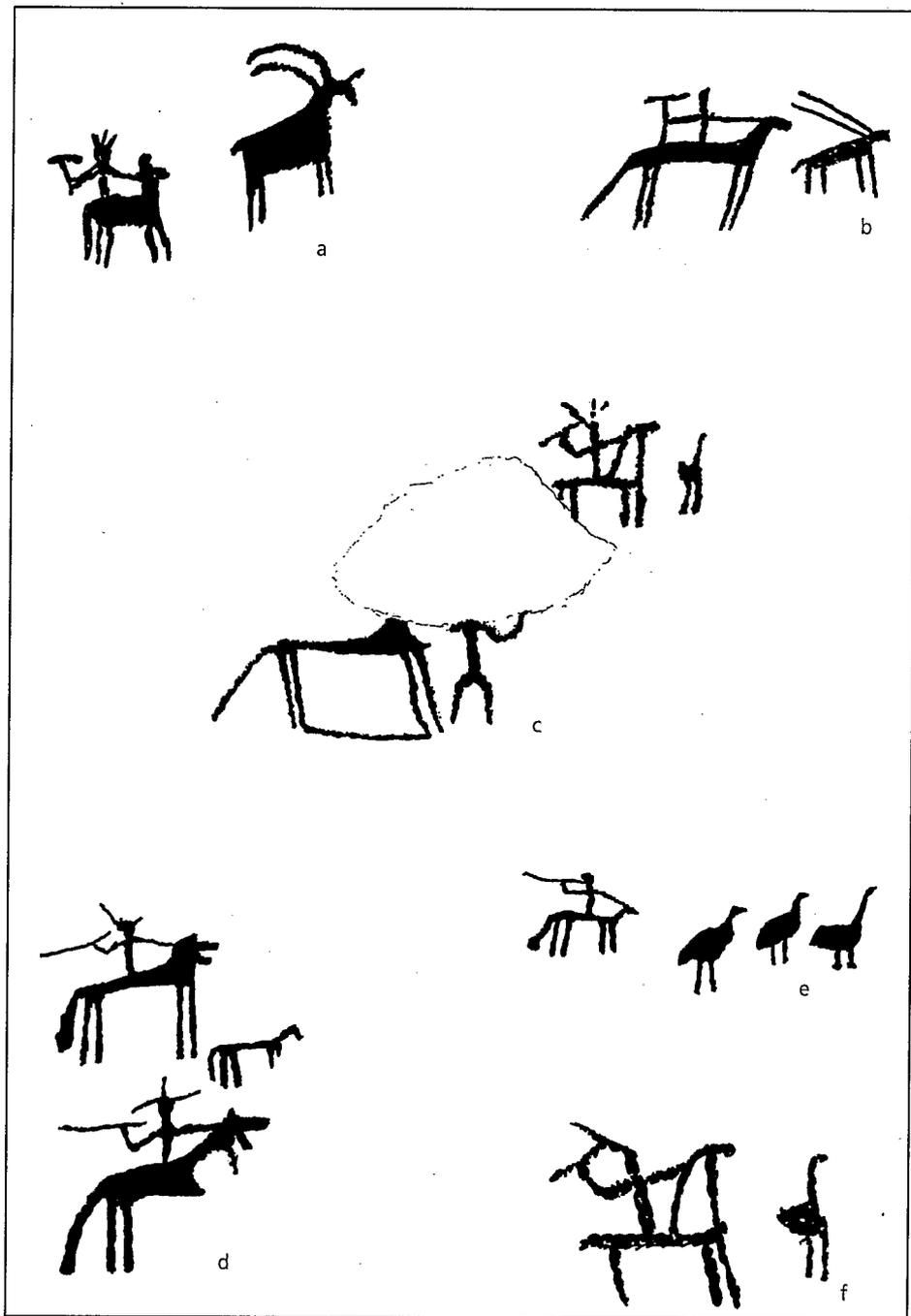
– Une autre sorte de représentation ne se retrouve qu'à Kiba : il s'agit d'entrelacs gravés sur la pente d'accès au réservoir, sinuosités à l'agencement anarchique qui se terminent par une sorte de crochet (voir : Kiba).

On peut rencontrer les gravures isolées ici et là sur des blocs ou sur la paroi rocheuse. Le plus souvent, elles se trouvent rassemblées en ensembles plus ou moins étendus. Souvent elles sont juxtaposées pêle-mêle sans qu'on puisse y discerner, à première vue, ce qui pourrait être une organisation.

Les animaux sont figurés en files, qu'ils soient seuls, comme c'est le cas des autruches de Dikokation (fig. 3b) ou qu'ils soient inclus dans une scène de chasse, ce qui est le cas des lions de Pem Pella (fig. 3g), ou des cynocéphales de Limpela (fig. 4a). Exception remarquable est la composition de la troupe de chacals bondissant de Kuru (fig. 3d), encore que tous les animaux soient orientés dans la même direction. Un autre cas singulier de composition est la figuration occupant le filon de Kuru 9.

Les compositions les plus fréquentes sont des scènes de chasse (fig. 4 et 5). Elles peuvent se limiter à un cavalier (fig. 5a, b, e et f), ou mettre en scène un grand nombre de cavaliers poursuivant un abondant gibier. Les scènes de chasse, à notre connaissance peu nombreuses sur les collines proches d'Aribinda, sont très fréquentes dans les collines du nord, Dikokation, Limpela et surtout à Kiring et à Wondo où elles sont à la fois les plus nombreuses et où elles donnent lieu aux panneaux les plus étendus. D'une façon générale, les animaux et les cavaliers sont presque toujours dirigés vers la droite.

Fig. 5 – Les scènes de chasse



a : Kiring (60) ; b : Wondo (90 de longueur) ; c : Wondo (50) ; d : Dikokation 4 (70) ; e : Dikokation 8 (80 de longueur) ; f : Kiring (30).

### « Les meules dormantes »

Si pour Rouch il s'agit sans conteste de « meules dormantes », les autres auteurs [Urvoy, Prost] sont plus nuancés et s'interrogent sur la nature de ces empreintes laissées sur le rocher. Ces « meules », qui se distinguent nettement des cupules d'affûtage que l'on rencontre sur les blocs de granite, sont de deux types, fixes ou mobiles.

#### Meules fixes

Creusées à même le rocher, les meules fixes se rencontrent généralement par groupes allant de deux à plus de cent sur un même site. Ces meules de forme ovale atteignent 30 cm de longueur et sont quelquefois profondes de 15 cm, voire plus. L'étroitesse de ces meules laisse supposer que l'outil qui a servi à les creuser devait être de taille très réduite, ce qui revient à dire, comme le souligne Prost [1971 : 43], que le broyage ne pouvait s'y effectuer qu'à l'aide d'une seule main, ce qui contredit les utilisations usuelles de la meule, telles qu'on peut les observer actuellement dans d'autres régions. Par ailleurs, si l'on trouve parfois de petites boules de pierre polie, en roche dure, que l'on peut, avec beaucoup de réserves, nommer « pierres à moudre », les associer aux meules creusées dans le rocher en font un instrument de broyage remarquablement malcommode. Il s'applique à des denrées comme le tabac ou les feuilles à sauce, mais un tel outil ne semble guère utilisable pour écraser de grandes quantités de céréales. Enfin, c'est la conformation même de ces meules qui est surprenante : on comprend mal la nécessité de les surcreuser à un point tel que le fond de la meule ne permette guère une bonne préhension de l'outil de broyage.

Peut-on associer à ce premier type de « meules » les empreintes à peine marquées sur la roche par une abrasion superficielle du granite, et qui présentent un aspect totalement lisse et brillant ? On conçoit plus facilement que ces surfaces planes ou légèrement concaves aient pu servir à moudre des céréales, mais il ne semble pas qu'il y ait liaison d'une forme à l'autre, autrement dit que le second type de meules ne soit que l'ébauche du premier. Si cela était le cas, nous aurions rencontré des meules à différents stades de creusement.

#### Meules mobiles

Elles se présentent sous la forme de blocs de granite profondément creusés sur leur plus grande face, et atteignent des dimensions de plus ou moins 30 cm x 30 cm x 60 cm. On les rencontre sur les anciens sites d'habitat (Wondo, Kiring, Suba, Sangu, etc.) et au sommet des tertres anthropiques et, fait nouveau, elles sont récupérées et rapportées comme mortiers dans les habitations afin d'y broyer le quartz aurifère : en 1983-1984, la « ruée sur l'or », motivée par la sécheresse et la nécessité de se procurer de quoi s'acheter des vivres, a abouti à l'exploration systématique par les habitants des sites des environs d'Aribinda pour y prélever ces meules.

#### Les utilisations des meules : hypothèses

Avant même cette période, quelques meules mobiles étaient présentes dans les cours, mais n'étaient jamais utilisées pour y moudre des céréales. Il est à noter

que de telles meules ne se fabriquent plus dans la région, et que l'on se contente de récupérer celles qui parsèment les sites anciens, sans chercher à en creuser de nouvelles. Leur seul usage courant actuel est le concassage du quartz pour en extraire la poudre d'or. On peut peut-être garder ce fait en mémoire lorsqu'on examine certains sites anciens particulièrement riches en meules, et frénétiquement pillés depuis la découverte de gisements d'or à proximité d'Aribinda, comme Anomé Pella, la « montagne aux meules », à deux kilomètres à l'est de Brigtoéga. Cette hypothèse d'une utilisation ancienne pour le concassage du quartz aurifère n'est donc pas totalement absurde.

Pour ce qui est des céréales, le pilage du mil dans des mortiers en bois est partout pratiqué dans la région, et il s'agit d'une technique assez ancienne pour effacer des mémoires toute utilisation antérieure éventuelle des meules à cette même fin. Mais la présence de meules fixes en très grand nombre sur les rochers proches du village actuel pose le problème de leur utilisation, ou réutilisation, par les Songhaï. Si à Wilao, un de leurs premiers établissements, les meules fixes (ainsi d'ailleurs que les gravures) sont en très petit nombre, par contre, les meules étaient réutilisées ne fût-ce qu'en période de disette par les habitants actuels, car elles permettaient de conserver la balle du grain avec la farine.

Outre les utilisateurs, c'est l'utilisation des meules qui, elle aussi, pose problème. Elle semble être le fait aujourd'hui de populations particulières : Dogon, Lobi, Kasséna, et aussi quelques régions du Mossi. Dans tous les cas, les meules utilisées sont des plaques de pierre ovales de 10 cm à 15 cm d'épaisseur, encastées dans un massif d'argile ; l'élément manuel permet de broyer le grain à l'aide des deux mains, et l'épaisseur de la pierre ne permet jamais d'obtenir des cavités aussi profondes que celles que l'on observe sur certaines meules à Aribinda. Peut-être dans ce cas, et si ces cavités ont bien servi à « traiter » le grain, faut-il parler de mortiers plutôt que de meules, d'autant plus que l'outil adéquat n'est pas identifié. Enfin, la densité des « meules fixes » sur un même site est parfois telle (Akatanga) qu'on s'explique difficilement la nécessité d'une concentration si grande, s'il s'agit simplement d'un emplacement pour y broyer le grain.

Mais laissons là ces détails : la présence de meules sur des sites sis à l'écart de toute colonisation songhaï atteste bien leur ancienneté. Que les Songhaï aient ou non utilisé cette technique, l'usage des meules, quel qu'il fût, est avant tout le fait des *poté samba*.

### *Les tertres anthropiques*

Il s'agit de petites éminences dont le relief est parfois à peine marqué, mais qui dominent généralement la plaine ou le glacis d'une hauteur de un à trois mètres, pour un diamètre de deux à plusieurs mètres ; les matériaux de ces tertres sont apportés : il s'agit d'une masse d'argile cimentant gravillons et blocs de pierre, et dans laquelle on trouve des tessons de poterie. Des blocs plus importants sont parfois posés au sommet, ainsi que des meules mobiles en granite. Leur extension est cartographiée de manière précise pour Aribinda (fig. 1).

### Leur extension

Il s'agit, dans tout le nord du Burkina, de vestiges apparemment courants que l'on rencontre très au nord jusqu'à Soum, vers l'est assez loin sur la route de Dori et à Déou, et que l'on va retrouver jusqu'à Kaya au sud et à l'ouest jusque dans le Yatenga. Marchal [1978] les a cartographiés ainsi que d'autres vestiges dans cette dernière région, et conclut à des traces de peuplement Dogon ancien.

### Leur situation

Dans l'Aribinda, ces tertres anthropiques semblent répondre à des types de localisation bien précis :

– On peut les associer d'une part aux points d'eau. On les retrouve dans la région concentrés de manière préférentielle aux abords des mares (fig. 1) : Bukuma Kwèyre, Kinda Takha, la mare de Wumisiri ; on trouve en outre une concentration de ces tertres à l'est de la mare de Soum et sur la rive est de la mare de Boukouma.

– Ils sont associés aux zones de sable, ce qui est flagrant pour Aribinda, Soum et Déou ; ils sont présents à Wilao et Pem, près des massifs granitiques, mais aussi non loin du « trou d'eau » de Garasso et de Tin Kargo. On les rencontre au sud, comme vers Brigtoéga, où ils sont localisés sur les interfluves recouverts d'un fin voile éolien plus ou moins en voie de disparition. L'inspection de la photographie aérienne sur la zone sud (cordon de Gasseliki) a permis de mettre en évidence la présence de tertres en très grand nombre sur le cordon dunaire, à proximité des confluences du réseau hydrographique qui entaille ces formations sableuses (Djika). Un autre type de localisation est lié aux ensembles de cuirasses (Bourel) à l'épicentre desquelles convergent plusieurs bras du réseau hydrographique pour donner naissance à une mare.

### La nature des tertres

Qu'il s'agisse ou non de matériaux de construction, les tertres anthropiques n'en témoignent pas moins d'une occupation ancienne de l'espace :

– Ancienne puisqu'antérieure à l'arrivée des Songhaï, les alentours de Zaran, le pôle songhaï le plus ancien établi dans la région, n'offrant aucun vestige de ce genre (pas plus d'ailleurs que de gravures ou de meules).

– L'hypothèse tertres = habitations. À Aribinda, leur localisation sur ou à proximité de zones aujourd'hui arables fait évidemment penser à une exploitation agricole du milieu. Les tertres transcrits en termes d'établissements humains laisseraient entrevoir l'habitat de ces *poté samba* comme des hameaux dispersés en nébuleuses sur les espaces de culture, hameaux eux-mêmes centrés autour des points d'eau, mares, réservoirs naturels du granite, bas-fonds, axes de drainage des cordons dunaires.

– Qu'en disent les habitants actuels ? Certains ne voient dans ces tertres que des « tas d'ordures » qu'ils relient à un habitat ancien, ce qui revient comme précédemment à considérer les tertres comme la marque d'un établissement humain. D'autres, nous l'avons vu plus haut, y voient les tumuli des *poté samba*, partis précipitamment en marquant le paysage des tombes de leurs ancêtres : « Lorsqu'on creuse un *apilkobga* (tertre), on y trouve des poteries funéraires, et de très vieux

fragments d'os »... Mais les premières gens ne sont pas partis de la veille, et il apparaît que ces tertres ont été très tôt récupérés comme lieux de sépulture par les Songhaï : témoin parmi bien d'autres, le cimetière des membres de la famille princière au pied de Sola, établi au milieu d'une concentration de tertres. Les corps placés dans des poteries funéraires étaient enfouis dans des lieux épargnés par la culture, et généralement situés en surplomb des champs.

Pour nous, les tertres semblent bien, comme pour Marchal dans le Yatenga, marquer l'emplacement d'un habitat ancien. Mais contrairement à cet auteur, qui précise que « les jarres funéraires mises à jour par le ruissellement sont soit dispersées dans l'intervalle sableux qui sépare les buttes, soit groupées en "champs d'urnes" [...] à plusieurs centaines de mètres de l'aire occupée par les buttes » [1978 : 454], nous n'avons pas été en mesure de déceler la présence de sépultures anciennes que nous ayons pu associer à ces tertres. Pour notre part, si nous avons bien repéré des poteries funéraires, elles étaient enfouies dans les matériaux des tertres ou à leur proximité, et il s'agissait toujours, dans les limites de ce que nous avons pu observer, de sépultures liées au peuplement actuel, ou attribuées au peuplement subactuel, en l'occurrence aux Tiron (cf. *infra*).

### *Le parc à faidherbia*

Il peut sembler curieux qu'un élément végétal soit répertorié comme « vestige », mais ce parc apporte d'importants indices pouvant servir à appréhender le genre de vie qui était celui des premières gens. La présence d'un parc à *Faidherbia albida* témoigne de rapports particuliers à l'espace, et nous pouvons émettre quelques hypothèses, dérivées de la littérature, sur l'ensemble des facteurs socio-politiques qui président à son élaboration.

#### Sa localisation dans la région

C'est à Aribinda même que l'on rencontre les lambeaux les plus importants de ce parc à *Faidherbia*. Les arbres situés aux abords de la mare de Bukuma Kwèyre (fig. 1) ont jusqu'à une quinzaine de mètres de hauteur et un diamètre approchant deux mètres dans leur partie la plus large. Ces vieux individus, au tronc creusé par l'âge et mutilé par le prélèvement d'écorce (servant aux préparations médicinales), se constituent en parc au semis lâche dans une zone bien délimitée. On retrouve d'autres *Faidherbia* autour des massifs, eux aussi apparemment âgés, mais qui ne se présentent nulle part comme un véritable parc. Plus au nord, à Arba-Debéré, on rencontre également une manière de parc clairsemé. Au sud, vers Brigtoéga, l'existence de vieux *Faidherbia* aujourd'hui disparus à proximité des bas-fonds nous a été signalée par les paysans. Enfin, la rive est de la mare de Boukouma porte encore quelques-uns de ces arbres.

#### Un parc hérité

Ce parc à *Faidherbia* est un élément construit du paysage. Pour qu'il y ait arbre, il faut que les agriculteurs taillent et protègent le buisson, d'autant plus vulnérable que son cycle végétatif inversé le pourvoit de feuilles et de gousses en saison sèche, au moment où la recherche de pâturage et de matière verte pose problème pour le bétail.

Étroitement associé à l'élevage, ce parc implique pour se construire et se reproduire la présence d'un important troupeau, bovin de préférence. Or, le développement de l'élevage apparaît dans la période historique comme étroitement lié à l'arrivée des éleveurs (Peul et Bella) et à leur établissement aux abords des villages, fait que l'on peut situer aux environs de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

En dehors de ces peuplements de *Faidherbia*, les premiers espaces mis en culture par les Songhaï offrent un paysage végétal très différent. Tout *Faidherbia* est absent de Wondo et Kiring, parmi les premiers établissements songhaï, et on en trouve peu à Wilao même. Enfin, peu d'agriculteurs connaissent actuellement l'utilité de cet arbre comme fertilisant direct et indirect du sol. On peut raisonnablement penser que les Songhaï ne sont pas à l'origine d'un tel paysage végétal. Les densités actuelles du parc sont, au mieux, de l'ordre de 3 à 4 *Faidherbia* à l'hectare, ce qui est peu en regard d'un peuplement maximum qui peut atteindre 40 à 50 pieds. Les enquêtes historiques menées sur les zones de culture d'Aribinda font apparaître un parc bien plus étendu il y a à peine quelques décennies, et dont les lambeaux qui subsistent aux abords des mares, c'est-à-dire là où la nappe phréatique est la plus haute, peuvent donner une idée.

### *Aribinda, un site remarquable*

La répartition des différents vestiges permet d'émettre quelques remarques sur l'occupation ancienne de la région. Les tertres mis à part, les vestiges que nous avons recensés se concentrent en grande partie sur ces espaces particuliers que constitue l'association des granites alcalins et des ensablements de l'erg ancien : parc à *Faidherbia*, meules et gravures apparaissent liés dans cette association. Mieux encore, la densité de ces vestiges va s'accroissant à mesure que l'on se rapproche du site même d'Aribinda et des collines qui l'entourent ; c'est là que coïncident véritablement tous les vestiges, ce qui n'est pas le cas pour toute la zone des sables situés au nord. C'est aussi à Aribinda que l'on trouve la plus grande concentration de tertres, et que subsiste le plus important lambeau de parc de toute la région. Cette coïncidence géographique des vestiges vient souligner le caractère exceptionnel de ce site :

- Des massifs granitiques se prêtent au refuge et au guet ; l'accès sur les replats des montagnes est aisé, mais néanmoins contrôlable ; l'ascension oblige à un lent cheminement entre les blocs ou sur des pentes raides, et pourtant, à Dikokation, les chevaux des Songhaï étaient menés sur le granite pour y être parqués. Autour des replats, les chaos et les cavernes offrent d'innombrables caches et abris naturels.

- Les réservoirs d'eau abondent sur ces massifs. À Aribinda, il n'y a guère de montagne qui n'en soit pourvue. La capacité de ces réservoirs, aujourd'hui encore utilisés, suffisait peut-être à de petites communautés pendant une partie de la saison sèche ; l'existence d'aménagements hydrauliques de piémont des massifs, si elle était confirmée, laisserait supposer une certaine autonomie en eau.

- Enfin, des sols légers qui s'offrent à la culture du petit mil auréolent ces reliefs. La présence d'un parc à *Faidherbia* autorisant des cultures intensives permettrait de resserrer l'espace agricole autour des massifs.

Aribinda, ainsi que quelques sites proches qui peuvent lui être associés (Wilao-Pem), offre la conjonction de ces trois conditions premières à l'établissement humain : refuge, eau, terres de culture. C'est à ces potentialités qui y coïncident qu'il faut attribuer la grande diversité des vestiges anciens ou plus récents qui s'y côtoient. Ce qui ne signifie pas pour autant qu'il faille sous-estimer l'importance d'autres sites comme Wondo, Kiba ou Kiring : ces sites sont en effet de la plus grande richesse en gravures et en aménagements de toutes sortes ; une description plus détaillée de ces ensembles, très tôt occupés par les Songhai venus par la suite, est fournie *infra* (Wilao et Kiba).

## Zaran et le chef très méchant

### *Le site fortifié de Zaran : les données de l'archéologie*

Les puits de Gweyila

Prost [1971] signale l'existence, près du village de Diamon, d'anciens puits creusés dans la latérite. C'est en allant visiter ces puits que nous découvrîmes le site de Zaran. Inclus dans ce site, les puits ne sont qu'un élément d'un vaste ensemble fortifié qui s'étend au plateau latéritique situé au sud du village de Diamon.

Le plateau latéritique distant de presque trois kilomètres du village de Diamon domine d'une quarantaine de mètres les sables qui portent les champs du village. Dans sa partie occidentale, ce plateau est entaillé par une vallée résultant elle-même de la confluence de deux vallons. C'est dans le vallon situé au sud que se trouve l'ensemble des puits de Gweyila. Prost signalait quatre puits. Nous en avons décompté onze dont quatre sont comblés. Sur les sept puits en activité, deux seulement, les plus bas dans le vallon, sont en eau toute l'année et sont, de ce fait, le lieu de rassemblement d'une foule nombreuse qui vient y faire boire les troupeaux et y puiser l'eau pour la consommation.

Ce qui rend ces puits spectaculaires, outre les gens et les bêtes qui s'y chaillaient et s'y pressent en saison sèche, c'est le fait qu'ils sont tous creusés dans la carapace latéritique qu'ils traversent sur une dizaine de mètres, et qu'ils communiquent entre eux par une salle souterraine inondée. Nous n'avons pas mesuré leur profondeur et nous rapporterons sur ce point ce qu'en dit Prost. À son passage, après la saison des pluies, « le niveau de l'eau était en novembre à 15 m du sol, le plafond de la salle à 5 ou 6 m au-dessus de l'eau » [*ibidem* : 42]. Tous ces puits présentent sur leurs parois des cannelures. Nous ne nous prononcerons pas sur leur origine, mais pour Prost, « on ne peut, semble-t-il, pas les attribuer à l'usure des cordes, car l'outre éloigne la corde de la paroi, et la coutume est de disposer des madriers au-dessus de l'orifice des puits pour empêcher le récipient d'être dégradé par les chocs et frottements contre les parois » [*ibidem*]. La position de ces puits dans le vallon est remarquable. « Ils n'ont pas été forés, dit Prost, au point le plus bas de la déclivité, mais une dizaine de mètres plus haut » [*ibidem*]. Rien ne prouve qu'une situation plus basse aurait été plus favorable à l'alimentation en eau des puits. Le stockage de l'eau sous la cuirasse latéritique est en rapport avec le pseudo-karst auquel elle donne lieu. Il est lié à la lithomarge à la base de la cuirasse compacte. Aussi la situation de ces puits est-elle peut-être tout simplement en rapport avec la configuration de la lithomarge. De toute façon, un fait paraît

indiscutable, les puits se trouvent dans une situation protégée puisqu'ils sont à l'intérieur d'une enceinte qu'on peut suivre sur l'ensemble du site.

Pour accéder aux puits en venant de Diamon, on doit franchir, à l'endroit où le lit du ruisseau temporaire sort du plateau pour déboucher dans la plaine, un amas de blocs de latérite qui barre la vallée sur toute sa largeur. Cet amas, qui peut atteindre 1,5 m de haut, est interrompu par un chemin pour piéton ; il est largement déblayé de part et d'autre du ruisseau. On peut s'interroger sur la nature de cet ouvrage et la première idée est de le considérer comme une retenue pour conserver l'eau pendant le début de la saison sèche. Cette hypothèse est plausible car les vestiges de telles retenues sont nombreux dans la région. On peut en observer près de Dalla, à Badini Pella, à Wondo, à Kiba, et probablement aussi près de Zaran Kipsi. Mais si le regard s'élève sur le plateau de part et d'autre de la vallée qui l'entaille, on s'aperçoit que l'ouvrage qui barre la vallée est dans le prolongement de murs qui, sur le plateau, constituent une véritable enceinte. Que cet ouvrage ait retenu ou non de l'eau apparaît alors secondaire. La prise en considération de l'ensemble du site montre clairement que les puits sont situés à l'intérieur d'un système défensif constitué par une enceinte de grande extension.

### L'enceinte

C'est sur le plateau, au sud des puits, que les vestiges du mur d'enceinte sont les plus importants. Dans le prolongement de l'ouvrage de la vallée, le mur barre le plateau du nord au sud, d'une falaise à l'autre, sur une longueur d'environ 600 m. Ensuite, épousant les contours de la falaise méridionale, il peut être suivi sur 900 m. Dans la partie nord du plateau, le mur peut être observé sur la presque totalité de la falaise dont il suit les contours au plus près. Un autre mur traverse de part en part le plateau du nord. L'état de conservation du mur est variable. Dans la partie sud, il est le mieux conservé ; d'une hauteur de 1 m environ, il n'a que quelques brèches. Ailleurs, et tout spécialement le long du rebord septentrional qui regarde Diamon, ce ne sont que des vestiges qui sont visibles, réduits quelquefois aux fondations. D'une largeur allant de 60 cm à 80 cm, ce mur est constitué par un double parement de blocs de latérite. C'est dans le mur transversal nord que l'on peut apprécier le mieux la technique de construction. Là, une termitière de grande taille semble avoir étayé le mur, lui évitant de s'écrouler. Il atteint à cet endroit, sur deux à trois mètres de longueur, une hauteur de 1,5 m à 1,7 m. En suivant les lits de pierre, on s'aperçoit que d'un lit à l'autre les joints ne sont pas systématiquement coupés. Ainsi, au nord, le mur se présente comme des piles de blocs juxtaposées, alors que dans la partie gauche l'alternance des joints est relativement régulière. Il ne semble pas, dans ces conditions, que l'agencement seul des blocs ait pu assurer la solidité du mur et il y a tout lieu de penser qu'il ne s'agissait pas d'une construction en pierres sèches. Il est probable que le mur de pierres devait être l'âme d'un mur beaucoup plus épais en terre. Ce matériau palliait les imperfections du mur de pierres sans pouvoir lui assurer une grande pérennité.

### Les constructions

Sur le plateau, les vestiges de constructions sont nombreux. D'une façon générale ils paraissent localisés sur les bords de la cuirasse près de la falaise. La dépression

centrale du plateau où l'on trouve quelques lambeaux de sol sablo-argileux est généralement dépourvue de vestiges.

On rencontre d'importantes accumulations de blocs de latérite dans lesquels il n'est souvent pas possible de discerner de structure. Deux amas importants sont situés de part et d'autre de la vallée juste au-dessus de l'ouvrage qui la barre. Un amas très étendu est situé au sud des puits qu'il surplombe.

Des structures circulaires sont nombreuses. Beaucoup d'entre elles, de faible diamètre (1,2 m à 1,6 m), semblent correspondre à des greniers groupés en ensembles d'une dizaine. Dans le haut du vallon nord, un ensemble de ces greniers peut être observé. D'autres structures circulaires, plus vastes, dont le diamètre peut aller jusqu'à 4,60 m, sont très probablement des restes d'habitations.

Plusieurs vestiges d'habitations de plan rectangulaire ont retenu notre attention. Dans la partie nord-est du plateau, des habitations de ce type sont situées dans une enceinte de 60 m par 120 m. Dans un enclos de 16 m par 18 m, un complexe d'habitation dont les fondations sont particulièrement bien conservées renferme des constructions rectangulaires mais aussi trois greniers et une maison circulaire dans l'angle nord. D'autres constructions rectangulaires de taille plus réduite ne comportent que deux ou trois subdivisions.

Tous ces vestiges du plateau de Zaran ne sont pas tous contemporains. En particulier, un grand nombre de greniers paraissent plus récents que le mur d'enceinte ou que les constructions rectangulaires. Sur le rebord septentrional du plateau, par exemple, on peut observer un groupe de cinq greniers bâtis sur les fondations du mur d'enceinte.

Dans la plaine, au nord et au nord-ouest, plusieurs ensembles de constructions émergent des sables. Une partie d'entre elles sont probablement des greniers de plan rectangulaire, les autres sont des habitations circulaires.

### *Que dit la tradition orale ?*

#### Les villageois de Diamon

Les habitants de Diamon pouvaient paraître les plus immédiatement concernés par le site parce qu'ils en sont les plus proches. Ils prennent leur eau à Gweyila et ont leurs champs au pied du plateau de Zaran. Ce sont eux qui furent les premiers interrogés. Le village fut fondé par le grand-père du chef actuel aux alentours de 1910. Les premiers occupants de Diamon ne rencontrèrent personne dans les environs. En mettant en culture la plaine sableuse, ils trouvèrent et trouvent encore des tombes, des restes de métallurgie du fer et des tessons. Les puits de Gweyila ne furent découverts que plus tard, au temps du successeur du fondateur, par des enfants. En cela se résume tout ce que savent les habitants de Diamon qui ne semblent pas avoir prêté attention aux vestiges du plateau puisqu'aucun d'eux ne nous en parla spontanément.

#### Le lignage Zareye

En menant de façon systématique une enquête sur le peuplement, nous avons rencontré le lignage Zareye dispersé depuis l'abandon de Zaran, qui revendiqua l'ensemble des vestiges de Zaran. Tous les Zareye rencontrés dans le pays

d'Aribinda et dans le Djelgodji disent être venus là où ils se trouvent après que Zaran eut été abandonné. Leurs récits concernent l'origine et la fin de Zaran.

### L'origine de Zaran

Gao est donné comme le point de départ des Zareye qui fondèrent Zaran. Les informations se présentent de la manière suivante : « Avant d'être à Zaran, les Zareye étaient à Gao. » Dans ce contexte pauvre et peu précis, Gao ne désigne pas la ville, mais une région vaguement située.

D'une autre nature sont les informations qui nous furent données à Béléhédé :

« Avant d'être à Zaran, les Zareye étaient à Tendirma près de Aïssa (le fleuve Niger). À Tendirma, il y avait Sikiya et Kaseye. Sikiya eut un enfant du nom de Daouda. Kaseye eut un enfant du nom de Mamarou. Mamarou eut un enfant du nom de Boureïma. Le père de Mamarou est un génie venu du fleuve. Mamarou tua son oncle le jour de la Tabaski afin de s'emparer de la chefferie et c'est ainsi que le village disparut ». C'est un récit très comparable que les Werem font de leur départ de Tendirma.

L'intérêt de ces récits est de pouvoir se raccorder à des épisodes précis de l'histoire de l'empire songhaï. La ville de Tendirma est abondamment citée par le Tarikh El-Fettach ; on connaît les circonstances de sa création et les événements qui provoquèrent sa décadence. L'existence de Tendirma est précisément repérable dans le temps : elle coïncide avec la prospérité de l'empire de Gao sous les Askya. En 1493, le gouverneur de Hombori prend le pouvoir sous le nom d'Askya Mohammed. Peu de temps après, en 1496 ou 1497 selon les traducteurs du Tarikh, ou de 1495 à 1497 pour Pageard [1962 : 104], la ville de Tendirma est édifée sur l'ordre de l'Askya pour être la capitale du Kourmina. Vers 1588, une guerre civile oppose l'Askya Ishâq II à son généralissime. Ce dernier fut défait et avec lui le Kourmina qui avait pris son parti. Selon Kati [1981 : 258], cette guerre civile marque la fin de Tendirma dont la noblesse fut décimée.

Les événements invoqués par ces récits pour évoquer le départ de Tendirma – le meurtre d'un chef par le fils de sa sœur – sont relatés au-delà de l'Aribinda et se raccordent aussi à l'histoire songhaï. Larve [1952] en a recueilli une version dans le nord du Dendi. Rouch [1953 : 187] en donne une autre version recueillie à Wanzerbé. Boubou Hama [1974 : 149] livre un récit tout à fait comparable et l'attribue à « la tradition des Songhaï du sud ».

Par ce récit la tradition orale relate à sa façon [Rouch, *ibidem* ; Boubou Hama, *ibidem*] la fin de la dynastie des Sonni et le début de celle des Askya avec l'avènement de l'Askya Mohammed en 1493.

Ainsi le récit que nous ont donné les Zareye traite comme s'ils étaient contemporains deux événements qui se sont produits à des dates différentes, l'avènement de l'Askya Mohammed en 1493 et le début de la décadence de Tendirma en 1588. Cela rend difficile la datation du départ de Tendirma. Si nous ne considérons que l'histoire de Tendirma, nous pouvons penser que la guerre civile de 1588 a provoqué le départ des habitants de cette ville et que les Zareye qui en sont issus n'ont pu créer Zaran, au plus tôt, qu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle ou au tout début du XVII<sup>e</sup>. Si au contraire nous nous fondons sur le début de la dynastie des Askya, le départ des Zareye des rives du Niger peut être envisagé beaucoup plus tôt, dès les débuts de la ville de Tendirma (1495-1497).

### L'hypothèse dogon

L'origine de Zaran est l'occasion d'évoquer l'hypothèse d'un peuplement dogon ancien dans la région. Questionnés directement, la plupart des informateurs disent qu'ils ignorent tout sur ce sujet. Les seuls Dogon qu'ils connaissent sont ceux qui viennent chaque saison sèche à Aribinda pour y faire des briques. La seule trace de Dogon attestée dans l'histoire est l'installation du lignage Duna venu de Mondoro à Aribinda au début du XIX<sup>e</sup> siècle.

Nous ne pouvons cependant pas passer sous silence les informations plus rares qui lient les vestiges de Zaran à la présence ancienne des Dogon. Un informateur d'Aribinda attribue les puits et les habitations de Zaran à ces derniers. Mais ce sont là, selon lui, les seuls vestiges de la région qui leur soient attribuables. Prost, l'inventeur des puits de Gweyila, écrit :

« L'origine des puits n'est pas connue. Toutes les traditions locales affirment qu'ils existaient déjà lorsque se sont installés là les Foulé qui n'ont fait que les réutiliser. Les mêmes traditions attribuent leur construction aux Kibsi, anciens habitants de la région, ancêtres actuels des Dogon... » [1971 : 42].

Les informations les plus détaillées sur ce sujet émanent d'un mémoire de l'ENA de Ouagadougou. Malgré le ton péremptoire de l'auteur qui vise à établir un ordre de succession clair et net des peuples dans le pays d'Aribinda, malgré aussi l'origine inconnue de ses sources (probablement la région de Sikiré), nous citerons cet auteur dont nous avons eu l'occasion d'apprécier dans d'autres domaines la richesse des informations. « Toutes les versions orales concordent pour reconnaître que les Dogon étaient les premiers habitants de la région... » [Ylla, 1975 : 8]. Selon cet auteur, Zaran, qu'il appelle Zareye, aurait été un village conquis par les Songhaï sur les Dogon. Selon lui, Daogo, prince de Boulsa venu à Aribinda, « se révéla un grand guerrier au cours des batailles avec les Dogon rebelles qui n'avaient pas donné leur dernier mot... » [*ibidem* : 9].

Quels arguments peut-on trouver dans l'archéologie à l'appui de la thèse dogon ? Il faut d'abord dissiper un malentendu possible. Le toponyme Zaran Kipsi n'a, selon nos informateurs, rien à voir avec le mot Kibsé (sing. Kibga) par lequel les Dogon sont désignés en *mooré*. Kipsi désigne dans le Kurumfé parlé à Aribinda « la fête de la Tabaski ». Leur nombre et leur profondeur, somme toute modeste par rapport à celle des puits attribués aux Dogon dans le Yatenga, qui peut dépasser 60 m, suffisent-ils à attribuer les puits de Zaran aux Dogon ? Nous ne le pensons pas.

Les Dogon étaient réputés comme puisatiers et comme forgerons. Aussi la coexistence de vieux puits et de traces de métallurgie ancienne qui se réalise en deux endroits de la région serait peut-être un argument plus solide :

- tout près de Dalla Pella un grand trou résultant de l'effondrement d'un ancien puits porte le nom de *Arba bilé*, c'est-à-dire « trou des forgerons » ;
- près de Soum (cf. infra), un ancien puits cuvelé se situe tout près de nombreux restes de métallurgie.

Que conclure ? La question demeure posée.

La fin de Zaran et l'histoire du chef très méchant

Sur les événements qui survinrent à Zaran, on ne connaît rien. Seule la fin de Zaran donne lieu à de nombreux récits sur le thème du chef très méchant. Nous donnerons une des sept versions que nous avons recueillies :

« Le chef de Zaran était très méchant. Il se servait des jeunes hommes comme d'un lit. Sur ces jeunes hommes étendus à terre, il étalait une natte et celui d'entre eux qui bougeait était mis à mort. Les habitants de Zaran décidèrent de se débarrasser de lui et se réunirent pour savoir comment changer la pensée du chef. Ils capturèrent une antilope et l'élevèrent pendant deux ou trois ans. Ils la présentèrent au chef comme un cheval. Et le chef la prit pour un cheval car ils avaient, par leur magie, détourné sa pensée. Il leur demanda de seller son cheval. Ils mirent le chef sur l'antilope et l'y attachèrent. Et l'antilope partit à son gré, malmenant celui qui la chevauchait. Le chef fut réduit en morceaux. Son derrière tomba à Koudougou, son estomac à Oka et sa tête à Daoré. »

Nous ne nous étendrons pas ici sur ce récit qui, avec d'autres récits comparables livrés par d'autres lignages, relève plus d'un discours sur la nature du politique que d'un savoir strictement historique.

Dans l'état actuel de traitement de nos informations, il ne nous est pas possible d'avancer une date pour la fin de Zaran. Certains informateurs disent que lorsque les premiers Songhaï s'installent à Wilao, Zaran est encore occupé, pour d'autres, au contraire, Zaran est à ce moment-là déjà abandonné.

### *Du site de Zaran à la chefferie de Zaran*

La devise des Zareye

Il est difficile d'apprécier l'importance de la population qui vivait à Zaran. Les vestiges qui subsistent ne correspondent probablement qu'à une partie des habitations de l'époque. Beaucoup d'entre elles, construites entièrement en terre, n'ont pas laissé de traces. Le nombre des puits, cependant, laisse supposer (dans la mesure où la plupart d'entre eux ont été utilisés simultanément) une population nombreuse, plus nombreuse que celle qui devait occuper le seul plateau de Zaran. À l'époque de l'occupation du site, on devait comme aujourd'hui venir de loin à Gweyila pour y puiser de l'eau.

Sur ce point, la devise des Zareye apporte quelques informations. Comme presque toutes les devises, elle comporte une liste des points d'eau utilisés :

« Zareye ami de l'herbe *akun*, ami de l'herbe *furu*, sa femme n'est pas maigre, son enfant non plus. Deux années sans culture. Pas de faim, pas de soif. Propriétaire du poteau d'or. Ceux qui boivent à Beli Baba, ceux qui boivent à Zaran, ceux qui boivent à Daoré, ceux qui boivent à Manaboulé, ceux qui boivent à Soum, ceux qui boivent à Oka. Ils mangent les tortues. Quand ils ont une tortue, ils n'ont plus besoin de marmite. »

Zaran est ainsi mentionné dans une liste avec cinq autres points d'eau sur la nature desquels les informateurs ne savent rien. S'agit-il de puits, de bas-fonds où l'on creuse des puisards en saison sèche, de mares permanentes ou non ? Remarquons cependant que dans la zone où ces points d'eau sont localisés, les granites sont absents et qu'il ne peut donc s'agir de réservoirs naturels, si nombreux dans les environs d'Aribinda.

On peut se demander si les lieux cités ont été occupés successivement au cours de la migration qui conduisit les Zareye de Tendirma à Zaran ou si tous ces points d'eau ont été utilisés simultanément. Un certain nombre d'informations amènent à prendre position en faveur de la deuxième partie de l'alternative.

#### L'extension de la chefferie de Zaran

À Filyo où nous avons procédé à une brève enquête historique, un informateur nous dit que la chefferie de Zaran fut contemporaine de celle de Banh Kani qui fut conquis par les Peul probablement au début du XIX<sup>e</sup> siècle. La chefferie songhaï de Banh Kani s'étendait, nous dit-il, sur 63 villages, celle de Zaran sur 70 villages. Nous avons donc tout lieu de penser que tous les points d'eau cités par la devise ont été utilisés à la même époque et que chacun d'eux desservait un groupe de villages relevant de la chefferie de Zaran. L'examen de la photographie aérienne montre que beaucoup de plateaux latéritiques de cette zone recèlent des vestiges qui sont particulièrement denses dans les environs immédiats du site de Zaran. Nous n'avons pas pu, bien évidemment, visiter tous les sites. Nous nous contenterons ici de faire état des quelques observations que nous avons pu faire au hasard de nos visites.

#### Les environs immédiats de Zaran

Les collines situées immédiatement à l'ouest du plateau de Zaran sont constituées par des roches basiques. Leur sommet occupé par des lambeaux d'une vieille carapace latéritique comparable à celle qui occupe le sommet de Zaran-Kipsi ne comporte aucun vestige. Tout au plus, en gravissant la pente, peut-on recueillir quelques tessons. Sur le flanc est de cette colline se trouve un enclos rectangulaire constitué de gros blocs. Sur le flanc occidental, notre attention a été attirée par ce qui apparaissait de loin comme des casiers occupant un petit interfluve. Sur place, nous constatons que ce qui sépare les casiers les uns des autres est un matériau hétérogène, gravillons et petits blocs. Certaines de ces séparations sont marquées par une ligne de blocs. Les surfaces délimitées sont de l'ordre de 100 m<sup>2</sup> à 200 m<sup>2</sup>. Nulle part on ne trouve trace de tessons ou de meules. Il est probable qu'on se trouve en présence de terrasses qui portaient des cultures. La petite taille des parcelles délimitées fait penser plus à des jardins qu'à des champs proprement dits. À Irkoy Faba, la latérite aujourd'hui dénudée porte des rangées de pierres disposées le long des courbes de niveau qui peuvent être interprétées comme des ouvrages antiérosifs. Irkoy Faba était, avec Oukoulourou et Senokaye, un lieu de culture de Zaran.

#### Zaran Kipsi

La montagne de Zaran Kipsi, point culminant de la région (441 m) est revendiquée aussi par le lignage Zareye comme un de ses villages. C'était « un petit Zaran habité par la sœur du chef de Zaran ». Après abandon de ce lieu, ils conservèrent longtemps l'habitude d'y retourner chaque année pour célébrer la Tabaski, dont le nom *kurumfé kipsi* fut attaché au sommet. Le seul vestige qu'on peut observer au sommet de Zaran Kipsi est un alignement de blocs de 4 m à 5 m de long. Cependant, du sommet, on observe au nord-est des traces de terrasses de

culture, quelques buttes anthropiques. Au sud, un mur en V pourrait avoir été une retenue. En gravissant la montagne par le sud-est en venant de Tounté, nous avons observé ce qui pourrait être une petite retenue comblée par le ruissellement. Par ailleurs, un replat à mi-pente comporte plusieurs tombes avec poteries funéraires, une base circulaire de grenier ainsi que les fondations d'une petite construction rectangulaire (1,5 m x 2 m).

### Manaboulé

Ce site est donné comme un des points d'eau des Zareye, le plateau latéritique au sud-est du campement porte un certain nombre de vestiges, bases de greniers, tombes avec poteries funéraires à fleur de sol, amas de blocs sans structure apparente. Un complexe d'habitation rectangulaire a retenu notre attention. De taille plus réduite que ceux que nous avons observés sur le plateau de Zaran, il nous paraît tout à fait comparable par son plan. Le long, et de part et d'autre de la piste, à 800 m environ au sud du campement, se trouve une zone de tertres. Ces tertres où de nombreuses poteries funéraires sont apparentes diffèrent de ceux de la région d'Aribinda par la présence de blocs qui les délimitent.

### Soum et ses environs

Le puits actuellement en service sur le bord de la mare de Bélé Tiuba semble être un vieux puits. Le paysan mossi qui l'a curé au début du siècle, ou peu après, y aurait trouvé une pipe et un outil.

Au sud-est de la mare, près de la piste allant à Gountouré Kiri, au lieu-dit Diayal Sambo ou Taswèwèye, nous avons observé un ancien puits désaffecté. Un cuvelage de blocs réguliers de quartzite permet la traversée, sur trois mètres environ, du sable dunaire jusqu'à la latérite compacte dans laquelle le puits est creusé. À 22 m de profondeur, le puits est obstrué par un effondrement. À proximité se trouvent des restes d'activité métallurgique, des flaques de scories, des fragments de tuyères et des tessons. Ceux qui nous firent visiter le site n'ont aucune idée de la population à qui on peut attribuer les vestiges. Selon eux, le minerai serait extrait dans la montagne de Oka.

Enfin, signalons à deux kilomètres au sud de Souma d'importants vestiges d'activité métallurgique, en particulier des restes de bas-fourneaux avec leurs tuyères.

L'extension de la chefferie de Zaran nous semble délimitée par les vestiges que nous avons observés et les informations que nous avons recueillies. L'extension de la chefferie de Zaran, considérable si on la compare à ce que sera celle de la chefferie d'Aribinda, est très probablement estimée par défaut. À l'ouest, où la chefferie de Zaran jouxtait la chefferie de Banh Kani (puis celle de Filyo par la suite), ces limites sont probablement les plus précises, et peuvent sans doute être repoussées vers l'est où les vestiges sont nombreux. Au sud, l'incertitude demeure. Nous ne savons pas s'il faut attribuer à la chefferie de Zaran les ouvrages fortifiés de Sola, de Kiba et les vestiges qui se trouvent près de la pompe de Taani.

## Les préludes songhaï à Aribinda

Des établissements songhaï sont disséminés dans tout le nord du Burkina et l'ouest du Niger, et leur création est en général à mettre en rapport avec la fin de l'empire songhaï, plus précisément avec la prise de Gao par les Marocains en 1591. Quelle que soit la date de son départ, ce n'est que vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle ou au début du XVIII<sup>e</sup> (et cette approximation même est sujette à des rectifications) que le groupe qui nous intéresse arrive dans la région d'Aribinda. Sa migration a été longue depuis la région de Tendirma : après une première étape dans les environs de Gao, ce groupe, qui est évalué à 500 personnes par un informateur, arrive à Oursi où se trouvent déjà installés des Songhaï qui rejettent ces nouveaux arrivants. Le groupe se scinde alors : certains repartent à Hombori, Dieci, Keto, Siéra, Souma ; d'autres, les Maega, continuent jusqu'à parvenir à Aribinda.

### *Les déplacements successifs avant la fondation d'Aribinda*

Les versions s'accordent sur une première installation à Buleli-Bukré, dans un site de plaine sableuse, à proximité d'un bas-fond. À la suite des attaques menées par les groupes voisins (Peul, Mossi et d'autres Songhaï), les Maega de Bukré optent pour une position plus défensive sur les massifs de granite : Wilao, Wondo, Kiring sont alors occupés.

Wondo se présente comme un ensemble de plusieurs massifs alignés sur un axe nord-ouest/sud-est sur près de deux kilomètres. Kiring présente à peu près le même aspect, ses deux massifs principaux se succédant sur 1,5 km environ. D'un massif à l'autre, sur ces deux ensembles, les chaos prennent le relais des montagnes pour former des dédales de roches, coupés par quelques *takha* ou dépressions sablo-argileuses. Wilao est un massif de forme plus ramassée de 200 m à 300 m du nord au sud, environné d'îlots de granite et de sites de moindre importance, comme Garasso au nord ou Barapella, proche de Kiring.

Un peu plus tard, ces Songhaï s'établissent jusque sur Dikokation et Limpela, immédiatement au nord des montagnes qui surplombent Aribinda. L'étape suivante est franchie avec l'entrée de tout le groupe Songhaï dans la zone même d'Aribinda. Les établissements du cordon dunaire au nord sont abandonnés, ou comme Wilao, deviennent des établissements saisonniers de culture ; les massifs de Nyuni et Sola sont à leur tour occupés. Ces sites septentrionaux aux environs d'Aribinda se présentent sous la forme de dômes de granite de taille plus réduite que les précédents (200 m et 400 m environ dans leur plus grande longueur pour Limpela et Dikokation, 450 m et 500 m pour Sola et Nyuni).

### *Les sites*

Peu d'endroits aptes à un établissement ont été laissés vacants sur tous ces sites. Il est évidemment difficile de faire la part entre les ruines songhaï et celles que les *poté samba* ont éventuellement pu laisser. La superposition ou la juxtaposition de ces occupations ne peuvent être mises en évidence que par une analyse très détaillée des plans d'habitat et des vestiges rencontrés. Toujours est-il qu'on se trouve ici en présence d'un type de construction radicalement différent de

ceux que l'on peut observer à Zaran ou à Kiba, où l'établissement sur un site plus ouvert nécessitait des aménagements défensifs sous la forme de murs ou de véritables murailles. Sur ces nouveaux sites, de Wilao à Nyuni, l'habitat s'est implanté en hauteur, au milieu des chaos, utilisant au mieux les aptitudes défensives des massifs : on trouve très peu de traces d'aménagements véritables, tout au plus des portions de murs barrant un accès, ou quelques retenues d'eau. Les ruines que l'on rencontre sont avant tout celles de bâtiments, comme l'indiquent leur forme circulaire ou quadrangulaire et leur taille réduite.

L'habitat actuel, tel qu'on peut l'observer sur les quelques établissements encore en place sur les reliefs, diffère sans doute assez peu de ce qu'il a pu être au temps de ces hameaux perchés : maisons rondes et rectangulaires de pierre cimentée par l'*akoro*, argile blanche ou noire servant à faire des briques. Parfois, les briques seules prennent à mi-hauteur le relais des pierres, mais la base des maisons est presque toujours formée par les plus gros blocs, ce qui explique que la structure des constructions ait, sur la plupart des sites, été bien conservée ; elle est souvent ennoyée dans les blocs et les débris des murs abattus. Les habitations rectangulaires actuelles sont couvertes d'un toit plat, construit sur une charpente de branchages entrecroisés, recouverts d'argile. Les habitations circulaires sont construites à l'image des greniers, rondes et coiffées d'un toit conique de paille et de branchages.

Ces considérations architecturales sont nécessaires lorsqu'on aborde un site : dans certains cas, on peut trouver une grande quantité de terre argileuse ennoyant la pierraille ; dans d'autres, on ne trouvera qu'un champ de blocs sur le rocher. Les différences peuvent, bien sûr, s'expliquer par la plus ou moins grande fraîcheur des vestiges, ou par leur fragilité, mais aussi par un mode de construction différent ou une vocation particulière des édifices ; aujourd'hui, la plupart des greniers sont bâtis en terre, et leur démantèlement ne laisse aucune trace. L'absence de vestiges de construction ne signifie pas obligatoirement absence d'occupation.

## Wilao

Site parmi tant d'autres dans une région où chaque montagne peut livrer les traces des peuples qui l'habitèrent, Wilao n'est cependant pas un site comme les autres.

Lorsque nos informateurs nous parlèrent de l'arrivée de leurs ancêtres à proximité d'Aribinda, Wilao nous fut désigné comme le lieu où après les « tâtonnements » dans l'espace de Bukré et de Kiba, les Songhaï, qui avaient quitté Tendirma, s'installèrent vraiment. Dans ce contexte, Wilao fait figure de premier établissement stable dans la région. Par la suite, nous fîmes des visites non seulement à Wilao, mais aussi à Garasso, à Barapella, à Wondo et à Kiring. Lorsque nous avons interrogé les informateurs sur tous ces sites, ils nous dirent que les Maega les avaient occupés en même temps que Wilao et que s'ils ne nous en avaient pas parlé avant, c'était simplement parce que Wilao et tous les autres sites « c'était la même chose ». Évidemment, l'omission était de taille car l'occupation de ces sites, si elle a été effectivement contemporaine de celle de Wilao, permet de supposer une population nombreuse et sans rapport avec celle qui a pu occuper le seul site de Wilao. Mais dans l'esprit des informateurs, Wilao résume en

quelque sorte à lui seul tous les autres sites voisins occupés durant la même période. Et la visite que nous y fîmes en leur compagnie nous permit de comprendre la place particulière qu'ils faisaient dans leur histoire à la montagne de Wilao. Ils prirent soin de nous indiquer que les gravures de chevaux et de cavaliers, peu nombreuses, dont on rencontre deux ensembles au sud et à l'ouest de la montagne, étaient l'œuvre des *poté samba* et qu'il en allait de même pour les nombreux tertres qui occupent la plaine au nord-ouest. Ces réserves faites, tous les autres vestiges étaient « leur village », et c'est effectivement comme chez eux qu'ils allaient et venaient à travers les ruines, et nous indiquaient l'usage des lieux comme s'ils venaient de les quitter la veille.

Comment rendre compte de la place particulière de Wilao parmi les sites comparables occupés simultanément par les Maega de l'époque ? Les tombes de Daogo et de Sarkion, deux cercles de pierres dressées au pied de la montagne, en commémorant l'alliance des premiers arrivants songhai et des Mossi tard venus, confèrent sans aucun doute un caractère historique à Wilao. Il y a tout lieu de penser, aussi, que ces tombes n'ont pas été placées n'importe où et qu'elles indiquent peut-être que Wilao était le siège de la chefferie qui étendait son pouvoir sur Garasso, Barapella, Wondo et Kiring. Un autre fait apparaît certain : quelle que soit la date que l'on attribue à son abandon, Wilao a continué à être fréquenté, avec probablement des interruptions, par ceux qui venaient depuis Aribinda y cultiver. Et cela à la différence de Wondo et de Kiring où les cultures n'ont été reprises qu'à une date récente.

Les nombreuses références que la tradition orale fait à la montagne de Wilao et qui la représentent autant comme un moment que comme un lieu de l'histoire, ne sont pas étrangères à ce que le site naturel a de remarquable. Du point le plus élevé du chaos rocheux, que les informateurs nous désignèrent comme le poste de guet, l'œil embrasse l'espace fort loin dans toutes les directions. De toutes parts, le rocher est entouré de dépôts sableux propices à la culture. Autre ressource offerte par les lieux, des réservoirs naturels entaillent de part en part la plateforme rocheuse située au sud de la montagne. Les deux réservoirs du sud sont aménagés par deux petites retenues afin d'en accroître le volume. De part et d'autre de ces réservoirs, des amas de blocs circulaires de petite taille occupent le plateau rocheux. Le troisième réservoir très profond s'étend au nord-ouest jusqu'à la retombée du relief. Les chaos ménagent des cavernes et abris qui ont été occupés, comme en témoigne la densité des tessons qu'on y trouve. La plus grande caverne nous fut désignée comme l'*argongo*, « vestibule » des Werem, pièce à l'entrée de la cour où l'on reçoit des visiteurs.

La partie nord-ouest de Wilao, plus accidentée, est parsemée de blocs de pierre, restes de constructions qui devaient s'échelonner en terrasses jusqu'aux ruptures de pente. À quelques centaines de mètres du massif, à peine en relief sur la plaine sableuse, on trouve le très profond réservoir naturel de Tin Kargo. Plus au nord, on passe au dôme de Garasso, énorme chicot rocheux émergeant de la plaine et au pied duquel un grand réservoir a été surcreusé au contact du granite et de la latérite. À Garasso peu de vestiges sont présents sur la montagne elle-même, aux pentes très abruptes et à l'accès malaisé. Par contre, sur le piémont ouest, de nombreuses traces de constructions en blocs de latérite sont visibles.

Comme Wilao, Garasso, Bara Pella et aussi Pem Pella portent des gravures. Mais comme nous l'avons déjà signalé, nos informateurs attribuèrent ces gravures ainsi que les nombreux tertres aux *poté samba*. Si, comme à Aribinda même, les Songhaï ont habité des sites occupés avant eux par les *poté samba*, les informateurs prennent bien soin de distinguer les vestiges attribués aux uns et aux autres. En particulier, nos guides nous firent visiter au nord de Wilao le cimetière des Werem marqué par quelques blocs de latérite où des poteries funéraires étaient visibles.

### Kiring et Wondo

Les deux massifs de Kiring et de Wondo situés à environ cinq kilomètres au nord-ouest d'Aribinda sont constitués par de très nombreux affleurements de granite disséminés sur de vastes surfaces. Nous n'y avons fait que quelques brèves visites, trop brèves et en tout cas sans rapport avec l'ampleur et la richesse des vestiges qu'on y rencontre. Ce sont probablement les massifs où les gravures sont les plus nombreuses ; on peut les évaluer par milliers. Par ailleurs, c'est à Kiring et Wondo que se trouve la plus grande diversité de vestiges de construction, aménagements de pentes, retenues, habitations. De nombreuses cavernes sont à explorer dans les chaos.

À Kiring, nous n'avons visité que l'ensemble rocheux le plus élevé. À mi-pente se trouve, débouchant sur une plate-forme, un abri de petite dimension où des cupules sont visibles sur un bloc. Au sommet, dans une situation de guet (si l'on se réfère à ce qui nous a été dit à Wilao), un rocher paraît avoir été usé par frottement. À proximité, la paroi presque verticale d'un bloc porte une scène de chasse (fig. 5a). Au pied de ce relief, on peut observer de nombreux panneaux de gravures qui fourmillent de cavaliers et dont beaucoup représentent aussi des scènes de chasse. Par ailleurs, des vestiges de murs et d'habitations circulaires, des meules et des tessons sont observables un peu partout entre les affleurements rocheux.

À Wondo, le flanc ouest du chaos le plus élevé comporte de nombreux aménagements. Il s'agit de murets délimitant des terrasses, d'empilements de pierres destinés à faciliter la circulation entre les blocs ou à asseoir des constructions. Vers le bas de la pente, les terrasses pourraient avoir porté des cultures. C'est l'ensemble d'habitations le plus important dans un tel site. Un habitat comparable ne se rencontre que dans la partie nord-ouest de Wilao mais avec une ampleur moindre et dans un site beaucoup moins escarpé. De nombreuses cavernes sont ménagées entre les blocs du chaos rocheux. Dans la seule d'entre elles que nous ayons visitée, le sol était jonché de tessons et une paroi portait des gravures où nous avons identifié une tortue. Au sommet, et en même situation qu'à Kiring, un bloc comporte une gravure de cavalier. Au pied du chaos principal se trouvent de nombreux affleurements entre lesquels l'érosion a délimité de larges couloirs (3 m à 4 m). Sur leurs parois on observe de nombreuses scènes de chasse de taille limitée ou, au contraire, de vastes ensembles comme à Kiring. Sur un bloc isolé nous avons pu observer une scène de chasse avec la seule représentation d'éléphant qui soit certaine (fig. 4b). En contrebas d'un plateau rocheux portant de nombreux vestiges de constructions circulaires se trouve une retenue longue d'une dizaine de mètres.

## Kiba

La colline de Kiba est prolongée vers le nord par celles de Diamkolga et de Bamguel, les seules qui soient encore habitées. La colline de Kiba, longue de plus de deux kilomètres, est intéressante à la fois par les traces qu'y ont laissé les *poté samba* et par des vestiges de construction qui sont, dans l'état de nos connaissances, difficiles à attribuer à l'une ou l'autre des occupations que nous avons identifiées dans la région. Nous nous bornerons dans ce qui suit à signaler les vestiges qui nous ont paru singulariser ce site par rapport aux autres.

En longeant la colline par son flanc est, à partir du village de Kiba, on rencontre de nombreuses gravures de chevaux et de cavaliers dont certaines ont une facture comparable à celles de Djamkolga. La paroi de ce qui devait être autrefois un réservoir et dans le comblement duquel les villageois font des puits porte une série de chevaux. En continuant vers le nord, la roche présente sur une vaste surface (500 m<sup>2</sup>) un entrelacs de lignes gravées dont il est difficile d'apprécier la configuration d'ensemble et qui ne peut pas être imputé à un phénomène érosif. D'une part, les lignes qui se recoupent sont orientées dans toutes les directions et pas seulement selon la ligne de plus grande pente ; d'autre part, un certain nombre d'entre elles se terminent par des formes presque circulaires.

Le rebord de la falaise qui domine la très grande retenue comporte une série de signes « en crochet » qu'il est difficile d'interpréter.

Au sud, toute la partie supérieure de la colline comporte des vestiges de constructions circulaires qui nous ont paru comparables à celles que l'on trouve à Wondo et à Wilao. Au nord, la montagne de Kiba porte un ensemble de constructions constituées de murailles et de murs dont le plan et la technique de construction n'ont rien de comparable avec ce que nous avons pu voir dans le pays d'Aribinda. Une muraille de 2 m à 2,5 m de large et d'appareil complexe délimite un espace cloisonné par des murs. Un massif de pierre de 2,5 m de haut est entouré par un mur de telle sorte qu'un passage soit ménagé entre les deux constructions. À l'est, partant des constructions du sommet, un alignement de gros blocs descend sur la pente rocheuse.

Un peu au sud de cet ensemble fortifié, un barrage utilise une dépression rocheuse pour délimiter un bassin d'au moins 5 000 m<sup>2</sup>. Le barrage large de 2 m à 2,5 m est une levée de terre à parements de pierre. Son ampleur et sa technique laissent à penser que ceux qui l'ont édifié sont ceux aussi qui construisirent l'ensemble fortifié du nord.

Qui sont les auteurs du barrage et des constructions fortifiées ? Aucune réponse à cette question ne nous a été donnée par ceux que nous avons interrogés et nous ne sommes réduits qu'à des conjectures. Faut-il songer aux Songhai de Zaran comme nous le faisons plus haut ? Cela est difficile. Les vestiges de Kiba sont situés trop en dehors de ce que nous estimons être les limites de cette chefferie. Par ailleurs, la technique de construction utilisée à Kiba diffère de tout ce que nous avons rencontré sur le plateau de Zaran.

Les Maega qui fondèrent Wilao et à qui on peut attribuer les vestiges du village qui occupent le sud de la montagne sont-ils aussi les constructeurs de l'ouvrage fortifié ? Rien ne permet de le prouver, bien que la tradition orale permette de fournir

quelques indications. La devise des Werem (ex. Maega) ne comporte aucune référence à Kiba. Par contre, celle des Maega d'origine mossi cite Kiba deux fois :

« *Sangu domdé, Kiba domdé, Wala domdé, Bukré domdé, Diamkolga domdé...* »

« Lion de Sangu, Lion de Kiba, égal au lion, Lion de Bukuré, Lion de Diamkolga... »

Ces figures de louanges semblent propres aux lignages détenteurs de la chefferie puisqu'on les retrouve aussi dans la devise des Kundaba de Béléhédé. Il faut remarquer que Kiba est associée dans cette partie de la devise à Bukré et que ces deux endroits ont été fréquentés par les ancêtres des Werem dès leur arrivée dans le pays d'Aribinda. Bien plus, ces deux endroits sont des lieux d'inhumation des chefs. On peut penser que les descendants de Mossi et de femmes songhaï qui prirent le patronyme de Maega adoptèrent aussi la devise du lignage songhaï Maega en même temps qu'ils leur succédèrent à la chefferie d'Aribinda. S'il en était bien ainsi, rien ne permet cependant d'attribuer de façon certaine les constructions de Kiba aux Songhaï qui fondèrent par la suite Aribinda.

Une variante peu utilisée de la devise des actuels Maega cite la muraille :

« *Atélé Ngira Agiba* », mot à mot, muraille/le bord/couchés ; soit « Ceux qui sont couchés au bord de la muraille ».

La formule peu utilisée ouvre sur toutes les hypothèses dont on peut formuler quelques-unes :

1. La formule décrit tout simplement la situation du village attribuable aux actuels Werem, sans pour autant leur attribuer la construction.

2. La construction fortifiée était la demeure des chefs songhaï. La formule est difficile à interpréter dans ce sens, car ceux qui sont couchés le sont au bord, près de, et non à l'intérieur de la muraille.

3. La formule fait allusion à la sépulture des premiers Maega. Mais nous n'avons pas localisé le trou où étaient mis les corps des chefs défunts.

Rien ne permet, pour l'instant, de trancher en faveur de l'une ou de l'autre de ces hypothèses.

### *L'évitement d'Aribinda*

À l'examen des sites occupés par les Songhaï avant que le premier quartier d'Aribinda ne soit fondé, on peut s'interroger sur ce qui les a conduits à contourner les montagnes du sud (Wasa, Butondya, Kuru...) pendant près d'un siècle avant de s'établir à leur épiceutre. Cette trajectoire pose en effet deux problèmes.

Les Tiron : les derniers des *poté samba*,  
ou les premiers occupants de l'Aribinda moderne ?

Ce lignage, aujourd'hui réduit à trois adultes vivants, fait intervenir une généalogie particulièrement courte (quatre générations) avant que leur histoire ne plonge dans le mythe où l'on voit Wasayo, le premier des Tiron, quitter le ciel pour descendre sur terre au moyen d'une chaîne en fer. Wasayo avait choisi, pour y fonder un village, la plus haute des montagnes d'Aribinda, Wasa, celle qui se voyait du plus loin. Mais une fois descendu avec sa femme Nyalogo sur la montagne, la chaîne se rompit. Wasayo ne put remonter au ciel et les autres Tiron n'ont pu des-

cendre sur terre. C'est en entendant un jour les tambours et les flûtes des Songhaï arrivés à Aribinda que les Tiron sont allés voir qui étaient ces nouveaux venus.

Cette prétention d'antériorité, affirmée par ce récit d'autochtone, est pourtant remise en cause dans le discours officiel des Songhaï : aucun être humain ne peut descendre du ciel, même avec une chaîne, et les Tiron n'auraient été que quelques migrants tardifs venus du Yatenga, surpris et capturés par les Songhaï. Mais il est aisé pour ceux qui tiennent ce discours de projeter dans le passé la situation qui est actuellement celle des Tiron : ceux qui sont peu nombreux aujourd'hui n'étaient qu'une poignée quand ils sont arrivés sur Wasa, car « Dieu a voulu qu'ils ne soient jamais nombreux ». Ce lignage, à propos duquel tous – hormis eux-mêmes – sont étonnamment silencieux, s'attribue pourtant les énormes vestiges de construction que l'on rencontre sur Wasa, et qui ne sont d'ailleurs nulle part revendiqués dans le discours historique ou les itinéraires spatiaux des groupes qui sont à la base du peuplement actuel. Bien plus, les paysans ne font aucune difficulté pour reconnaître que les meules et les tombes que l'on rencontre dans les environs de Wasa sont celles des Tiron, puisqu'ils sont « les premiers occupants de la montagne ». Les *ahifuba* (responsables des sacrifices de Tolu) reconnaissent eux-mêmes qu'à leur arrivée, « les Songhaï étaient à Wilao, et les Tiron sur Wasa ». Dernier argument de taille, les modalités de mise en culture des espaces agricoles permettent d'établir que les Tiron disposent de droits d'exploitation sur les zones les plus proches du village actuel, et leurs champs sont disposés de part et d'autre de Wasa, sur des terres que s'est parallèlement attribuées la chefferie songhaï. La chronologie des arrivées peut expliquer cette cohabitation des chefs avec un lignage actuellement aussi marginalisé : les Tiron étaient là les premiers, donc ils y cultivent encore. Enfin, si les Tiron ne sont pas considérés comme des *ahifuba*, ils ont néanmoins la charge de la « maison du serpent » de Honre, demeure du Domfé de Wasa. Cette charge est l'ultime reliquat de leur fonction ancienne qui en faisait autrefois les responsables des sacrifices offerts à la montagne Wasa.

Cette antériorité de peuplement, plus ou moins bien occultée dans la version songhaï, se lit comme une mise à l'écart d'un lignage gênant : reconnaître qu'à Aribinda ils n'ont pas été les premiers occupants équivaldrait pour les Songhaï à remettre en cause leurs droits sur l'espace d'Aribinda. La terre est aux Kese, descendants de ces premiers lignages venus de la région de Tendirma, et admettre une présence antérieure reviendrait à reconnaître aussi un droit antérieur. En suivant cette idée, on peut se demander devant l'étendue des vestiges présents sur Wasa si cette poignée de réfugiés que nous décrit l'histoire officielle n'aurait pas, en réalité, constitué un véritable peuplement des montagnes méridionales, assez important pour obliger les Songhaï à le contourner et à limiter leur espace pendant longtemps aux sables de Wilao et des massifs voisins. La devise des Tiron se présente comme l'argument ultime de leur revendication :

« *Limpela Tiron, Dikokation Tiron, Pagha Tiron, Womenga Tiron, Wasa Tiron.* »

Cette devise, qui pourrait se lire comme une dispersion géographique, énumère curieusement toutes les montagnes où ne siègent, aux dires des Songhaï, que les Domfé femelles.

### Le problème de Dalla

Si la tradition orale ne traite que de manière anecdotique et jamais spontanée de cette occupation première par les Tiron du site d'Aribinda, elle ne fait, par contre, aucun mystère de ce qui, plus à l'ouest cette fois, a arrêté la migration songhaï : à une dizaine de kilomètres au nord-ouest d'Aribinda, un groupe songhaï originaire de Kiel (c'est-à-dire Filyo, dans le Djelgodji), était à ce moment-là établi sur un site comparable à celui d'Aribinda, au pied d'un dôme de granite de grande taille. Les vestiges que l'on trouve à cet endroit comportent des structures d'habitation en blocs de granite réparties sur le piémont sud et sud-ouest de la montagne Dalla. Peu après la création de ce premier village, une rivalité intestine pour le pouvoir provoque le départ d'une partie du groupe qui s'établit à trois kilomètres au sud-ouest, en bordure d'un massif de schistes : Badini, ses hommes et ses captifs bâtissent, sur ce replat rocheux dominant le glacis de quelques mètres et adossé à la montagne, toute une série de constructions dont le plan est encore très nettement visible : plans rectangulaires et circulaires, pierres dressées en cercles, ensemble de loges carrées. Les matériaux sont ceux trouvés sur place, schistes et blocs de latérite. Le village comportait au nord un réservoir d'eau aménagé par l'édification d'un énorme remblai barrant une ravine. L'histoire de ces deux établissements est bien connue : Dalla apparaît comme l'implantation la plus orientale de la chefferie songhaï de Filyo, elle-même issue de celle de Banh Kani (voir à ce propos Zaran). Si pendant un certain temps la cohabitation avec Aribinda semble se dérouler sans problème, un conflit éclate à propos d'une alliance entre le village de Badini et les Songhaï alors établis sur Sola et Nyuni. À la suite d'une bataille, Dalla est soumis et ses habitants sont déportés à Aribinda. La durée de vie de ces établissements apparaît comme relativement courte : une à deux générations dans la généalogie des Dallyo, les chefs de Dalla. Le village actuel, bâti à côté d'une mare peuplée de crocodiles, n'a été fondé qu'au début du siècle par les descendants de ces songhaï déportés revenus sur leurs terres.

L'histoire de Dalla présente elle aussi des incertitudes. Selon les versions, tantôt il est fait mention d'un personnage « trouvé sur place » par les Songhaï, tantôt ce même personnage est présenté comme étant lui-même le Songhaï fondateur : l'autochtonie, comme à Aribinda, est là aussi contestée.

### La chronologie des occupations

Nous arrêtons là cet inventaire, qui ne se veut qu'indicatif de la richesse du site et de la complexité de ces mouvements de population. D'autres groupes se sont évidemment mis en place par la suite. Par exemple, vers 1780, au moment où Naba Kango édifie dans le Yatenga sa capitale, Ouahigouya, un groupe de Kurumba, refusant le joug de ce souverain, les Kerghé, quittent les villages de Tolu et de Ouindighi (proches de Titao) et migrent vers l'est ; arrivés à Aribinda, ils s'installent sur l'emplacement actuel du quartier de Tolu. Nous pouvons simplement compléter les schémas esquissés en y apportant les quelques repères chronologiques dont nous disposons. Cette chronologie, qui porte sur l'ensemble des vestiges et des périodes de peuplement que nous avons énumérés, vise non pas à fournir une datation absolue, mais à situer les occupations humaines dans

leur succession ou leur contemporanéité. Dans cette mesure, il est évident que pour ce qui est des traces laissées par les *poté samba*, leur succession ou leur connexion relève presque uniquement de l'archéologie et notre contribution ne peut que se formuler sous forme d'hypothèses ; nous nous attacherons par contre à mettre en relief les mouvements qui affectent les groupes humains depuis les temps de la chefferie de Zaran jusqu'à la constitution de la bourgade actuelle, afin d'établir l'ordre et la logique de succession des ensembles de vestiges dans l'espace.

Nous avons évoqué plus haut la difficulté à dater le départ des Zareye des bords du Niger. Le problème se pose de la même façon pour les Maega de Wilao et les Kundaba de Béléhédé qui donnent des récits très comparables à celui des Zareye. Cependant les Zareye, contrairement aux deux autres groupes, sont venus directement à Zaran. Leur arrivée est sans conteste antérieure à celle des Maega et des Kundaba et peut être estimée sans garantie au début du XVII<sup>e</sup> siècle.

La période d'arrivée des Maega à Bukré n'est pas encore établie. Toujours est-il que leurs pérégrinations sur l'espace de la région font penser à un évitement de la zone sud.

La « guerre contre les Dogon » dont parle Ylla [1975] ou la « présence dogon » dont la littérature fait abondamment mention pourrait correspondre à la présence de *poté samba* en grand nombre sur le site d'Aribinda, sans que nous ayons jamais pu cependant identifier ces ultimes « premières gens » à un groupe quelconque. Nous renvoyons *infra* pour tout ce qui a trait à ces strates de peuplement antérieur et à leur organisation sociopolitique supposée, où nous verrons que ces *poté samba* pouvaient fort bien constituer un groupe bien plus structuré et puissant que l'image qu'en donnent les Songhaï à leur arrivée. Toujours est-il que quand ces derniers parviennent dans la région, ils trouvent au moins sur place les Tiron.

Nous pouvons penser que la chefferie de Zaran, qui a précédé dans le temps la venue des Maega, était contemporaine de ces *poté samba*. Le site d'Aribinda n'était guère sous la dépendance de Zaran, ni d'ailleurs sous celle de Banh Kani, dont l'extension la plus orientale est le village de Dalla : ces deux ensembles pourtant puissants voient leur territoire s'interrompre sur l'ouest et le nord de l'espace d'Aribinda.

Nous avons peu d'informations sur la contemporanéité de Zaran et de Wilao. Leur cohabitation apparaît comme probable dans la mesure où certains témoignages la confirment. Par ailleurs, il n'y a pas eu intersection des espaces respectivement occupés.

La datation à partir du Yatenga permet de situer après 1780 l'arrivée des Kurumba à Tolu. Ceux-ci nous confirment que les Songhaï sont à ce moment-là à Wilao, mais cette information elle-même est ambiguë : en hivernage, c'est-à-dire au moment où les Kurumba sont arrivés, les Songhaï étaient de toute manière présents à Wilao où ils continuaient de cultiver, et cela bien qu'ils fussent déjà établis sur Nyuni.

L'arrivée des Mossi marque un changement : les Songhaï, qui se cantonnaient à quelques collines du nord (Nyuni, Sola, Dikokation, Limpela), descendent alors en plaine, sur le site actuel du village. Cet abandon des sites-refuges traduit un changement qui ne s'explique guère par le facteur sécurité : on a tout lieu de penser qu'à ce moment-là, Mossi et éleveurs étaient par leurs razzias tout aussi présents qu'auparavant, ce qu'atteste bien l'implantation du village bâti sur un

piémont et qui reste malgré tout proche des montagnes sur lesquelles la fuite est toujours possible. On peut évidemment concevoir cette descente en plaine comme une conséquence démographique de l'apport de migrants et de la croissance naturelle ; la sécurité s'établit alors par le nombre. On peut également penser, mais c'est une hypothèse que rien ne confirme, que les conditions internes qui régnaient alors dans la zone s'étaient modifiées : le problème de la disparition des *poté samba* resurgit avec cette appropriation soudaine et totale de la zone par les Songhaï.

### Quelques hypothèses sur la période ancienne

À l'issue de la description des vestiges archéologiques et de sa confrontation avec la tradition orale, nous tenons à rappeler encore une fois le caractère de notre entreprise. Celle-ci n'a été ni systématique, ni précise, comme aurait pu l'être le travail d'un archéologue. Malgré cela, nous estimons nécessaire, maintenant, de formuler un certain nombre d'hypothèses où nous nous montrerons moins soucieux d'étiqueter les peuples qui ont laissé leurs traces dans le pays d'Aribinda que de comprendre comment ils se sont succédé, ou au contraire, comment ils ont coexisté, comment ils se sont approprié et ont utilisé l'espace, comment enfin ils pouvaient s'organiser pour vivre en société. Ces hypothèses, particulièrement nombreuses pour la période des *poté samba*, sont quelquefois contradictoires, quelquefois au contraire elles sont compatibles et susceptibles de s'agencer les unes avec les autres. Nous voudrions qu'elles soient prises pour ce que nous les avons voulues, c'est-à-dire pour autant de lectures possibles des vestiges tels que nous les décrivons.

### Ce que l'on peut dire sur le climat au temps des *poté samba*

Avant de parler de détérioration climatique pour la période qui va des temps reculés des *poté samba* jusqu'à nos jours, nous allons tenter d'établir ce que les vestiges rencontrés et les témoignages que nous avons obtenus nous apportent sur ce point.

Les thèmes représentés sur les gravures nous fournissent peu d'informations sur un hypothétique changement climatique : si certains animaux sont aujourd'hui rarissimes, la faune actuelle, ou du moins celle que l'on chassait encore il y a une trentaine d'années, n'est pas fondamentalement différente de celle qui a servi de cible aux anciens chasseurs (sauf contresens dans la lecture des gravures). Il y a quelques années encore, les éléphants qui aujourd'hui ne parviennent qu'à Soum, s'aventuraient jusqu'à Wondo, et cela ne fait pas si longtemps que l'on abattait des lions au nord de Zaran.

Ce premier point ne nous permet évidemment pas de percevoir cette évolution de manière très fine. Par contre, la localisation des tertres anthropiques autour de dépressions qui, aujourd'hui, sont à sec une bonne partie de l'année et que l'on peut concevoir comme d'anciens points d'eau, voire d'anciennes retenues (Kinda Takha, Bukuma Kwèyre ou la mare de Wumisiri), amène à traiter d'un point fondamental pour ce qui est de l'espace de ces premières gens : l'abaissement de la

nappe phréatique peut être soupçonné à cette simple constatation qu'appuient les localisations encore plus marginales comme celles des tertres de la zone nord (Manaboulé) qui n'offrent aujourd'hui guère de ressources en eau en saison sèche. De même, un repérage des anciens puits amènerait probablement à la même conclusion. Cet abaissement de la nappe se confirme à la lumière des témoignages plus récents : au moment de sa création, l'un des quartiers d'Aribinda (Silmamassi) était situé à proximité de sources pérennes qui, aujourd'hui, sont taries. La plaine de Daya, réduite à une cure salée, portait il y a trente ans à peine des jardins de Calebasses, de maïs et de coton. Les témoignages de ce genre abondent sur la période récente, où cette détérioration des conditions qui prévalent à l'agriculture s'est évidemment accélérée. Mais on peut penser que cette détérioration ne remonte pas simplement à une crise climatique (compliquée de dégradations d'origine anthropique) localisée aux décennies récentes. Sans être en mesure de déterminer à quel facteur elle peut être attribuée, la disparition des *poté samba* nous pose le problème de l'événement qui a pu être à son origine ; et au même titre qu'une guerre, qu'une épidémie ou que d'autres facteurs peut-être, la sécheresse mérite ici d'être évoquée.

### *Les conditions de l'établissement des poté samba*

Les vestiges qu'ils ont laissés sont fragmentaires : le parc ne subsiste que là où la nappe phréatique plus proche de la surface a permis d'en conserver quelques lambeaux ; les gravures ne fournissent qu'une idée partielle de l'extension des *poté samba* puisqu'elles sont localisées aux granites et qu'aucune autre roche ne peut leur servir de support ; les éventuelles constructions sur les reliefs voient leurs traces masquées par les vestiges laissés ensuite par les Songhaï ; les tertres enfin sont les seuls témoins fiables de l'un de ces établissements anciens.

Comment apprécier, à partir de ces traces multiples, l'espace qui était celui de ces premières gens ? Tout d'abord, on peut partir du postulat qu'à toute implantation humaine devait répondre une série de conditions fondamentales à l'établissement : l'eau, les cultures et, accessoirement, le refuge.

#### Les cultures

La plupart des vestiges sont localisés sur les sables épais de l'erg ancien. Ailleurs, et qu'il s'agisse de lambeaux de parc ou de tertres anthropiques, les vestiges que l'on trouve sont toujours localisés à proximité de zones sableuses (piémonts de cuirasses) ou sur des zones qui l'étaient autrefois (interfluves plus ou moins sablonneux de la zone sud). La recherche de sols légers semble avoir été un impératif pour cette ou ces couches de peuplement.

#### L'eau

On peut penser que les *poté samba* disposaient vraisemblablement d'aménagements hydriques, comme des puits ou des retenues dont nous n'avons que peu de traces s'ils ont été creusés dans le sable, et dont pourtant on retrouve parfois un témoignage comme Arba Bilé (« le trou des forgerons ») à Dalla, ou le puits disparu revendiqué par les Tiron derrière Wasa. À ces puits pourraient être associées

des retenues creusées dans le matériau argilo-sableux. Pourquoi ne pas voir dans Kinda Takha, Bukuma Kwèyre, le trou de Garasso ou les petites dépressions de Wumisiri ou du sud de Kuru, les vestiges de tels aménagements ? Rien n'indique en effet que ces dépressions, surcreusées par le prélèvement d'argile pour l'édification des villages, sont à l'origine naturelles. Signalons en outre qu'aux abords des tertres anthropiques du Yatenga, Marchal [1978 : 452] relève la présence des « citernes creusées sur les hauts de pentes ou des mares (20 m à 40 m de diamètre) aménagées par des remblais sur les bas de pente ». De même, sur le cordon dunaire de Gasseliki, comme à Boureli et à Djika, la présence de tertres en grand nombre coïncide avec celle de petites dépressions.

### Le refuge

Il fait surgir toutes les interrogations qui touchent au problème de l'insécurité. Il est nécessaire de s'affranchir d'une vision trop linéaire qui ferait correspondre aux temps reculés des conditions précaires qui iraient s'améliorant jusqu'à nos jours : l'histoire récente d'Aribinda montre que la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qui a vu le passage de groupes de Touareg de l'Oudalan dans la région, correspondait à une période d'insécurité bien plus grande que ne l'était, par exemple, celle où les Songhaï étaient dispersés sur les massifs de la zone de Wilao. Dans toute l'histoire d'Aribinda, et il n'y a pas de raison pour que cela fût faux pour les *poté samba*, la sécurité a sans cesse été remise en cause au gré des incursions des groupes voisins ou des arrivées de migrants. Une contradiction nous permet d'étendre ce phénomène aux premières gens : la présence d'un habitat en plaine au pied des reliefs de granite mais aussi dans les zones dégagées du sud (tertres) vient contredire l'établissement sur les reliefs signalé par la profusion de gravures environnant les replats d'habitation.

Mais l'assertion montagne = refuge mérite d'être plus nuancée. L'établissement sur les reliefs présente d'autres commodités tout aussi peu négligeables que la sécurité : aujourd'hui encore, ce sont non seulement les greniers qui sont bâtis sur les replats de granite qui protègent leur base contre les termites et les rongeurs, ce sont aussi les habitations qui, même descendues en plaine, recherchent assez souvent l'abri ou le support d'un affleurement. Par ailleurs les ressources en eau, d'appoint ou non, des reliefs, ont été déjà plus d'une fois signalées. Il convient d'y ajouter la capacité des massifs de granite à retenir l'eau et à la restituer par des sources (comme vers Silmamassi) ; leur piémont est souvent creusé de puits, comme c'est le cas à Wasabilé, Butondya, Honré, à l'est de Kuru et à Mutumani Gobrè, au cœur même du village. Notons enfin une fonction importante de cueillette et de pâturage de ces reliefs, qui portent bon nombre d'arbres fruitiers ; les massifs sont en outre, à la fin de la saison sèche, le seul endroit où l'on trouve encore des graminées en abondance et où l'on envoie paître chèvres et moutons. Toutes ces ressources de la montagne amènent à ne pas systématiquement attribuer une fonction de refuge à un établissement sur les hauteurs.

### *Les affinités des vestiges*

#### Le parc et les tertres

Rappelons encore une fois que nous n'avons pas procédé à un relevé systématique des tertres dans la région, et qu'en dehors du site des collines d'Aribinda, les zones où ils sont signalés ne représentent sans doute qu'une fraction de l'espace qu'ils occupent. De même, il aurait été utile de connaître leur répartition à Béléhédé, Filyo, et dans une moindre mesure, à Tinghé, afin de déceler leurs éventuelles affinités avec le parc à *Faidherbia*. Pour la région qui nous intéresse, la coïncidence dans l'espace de ces deux catégories de vestiges se réalise en quelques lieux seulement : à Aribinda et Bukuma, et de manière moins nette à Kiba, Wilao et Brigtoéga. Marchal [1978] associe aux buttes anthropiques du Yatenga un peuplement à *Faidherbia*, tout en émettant des réserves sur l'âge qu'on peut attribuer à ces arbres en regard de celui des tertres. Pour notre part, cette coïncidence géographique de deux vestiges n'est pas aussi flagrante et nous amène à confronter les significations respectives des tertres et du parc à *Faidherbia*.

La carte des tertres anthropiques se lit en effet comme celle d'un habitat de plaine ou de piémont en nébuleuses axées autour ou à proximité des points d'eau. Ce type de situation suppose des conditions de sécurité suffisantes pour que des établissements aient pu être créés en des zones libres de tout relief défensif : on a vu qu'à propos d'Aribinda, le refuge n'était d'ailleurs pas forcément la fonction unique des montagnes.

Le parc est, quant à lui, symptomatique d'une agriculture qui a dû se faire intensive. La nécessité d'une telle intensification dans un contexte de sécurité ne se conçoit que si l'on admet une densité de population telle que tout système de restitution de fertilité au sol autre que l'association parc-bétail aurait été exclu. Or, la grande extension des tertres anthropiques en dehors des zones à *Faidherbia* tend à dissocier ces deux types de vestiges, localement du moins. Mieux encore, si on retrouve des tertres bien en dehors des zones à *Faidherbia*, on rencontre également de vastes étendues de terre arable, de sols légers, qui ne présentent aucun vestige d'établissement que l'on puisse attribuer aux *poté samba* : c'est le cas, à première vue, de Zaran, de l'ouest du cordon dunaire de Wilao, de bien d'autres ensembles plus réduits enfin. L'association terres agricoles et présence de tertres anthropiques n'est pas systématique, et semble démontrer l'hypothèse d'une pénurie de terrains de culture.

#### Le parc des gens descendus du ciel

Au pied de la falaise de Bandiagara, un parc dense à *Faidherbia albida* a été construit par les Dogon réfugiés sur les hauteurs, dans un contexte climatique semblable à celui d'Aribinda : à Kani Bonzon, nous avons pu observer des densités telles que les cimes des arbres formaient un couvert presque continu. Vers Kongoussi, on rencontre également un parc remarquable, de même que dans bien des zones plus méridionales qu'Aribinda.

Dans le Yatenga, le parc ancien est attribué aux populations Kibsé et Kurumba. Encore des Kurumba à Béléhédé, en strate ancienne de peuplement dont les représentants se disent, comme les Tiron d'Aribinda, « descendus du ciel

au bout d'une chaîne », de même qu'à Tinghé, de même qu'à Filyo, toutes populations « trouvées sur place » par les Songhaï.

À Béléhédé, Tinghé, Aribinda, la présence d'un parc ancien plus ou moins bien conservé rend tentante une corrélation entre ces groupes autochtones, assimilés plus tard par les Songhaï et l'édification d'un parc dans un contexte sociopolitique antérieur totalement différent. On peut en effet beaucoup plus sûrement imputer la construction d'un tel paysage végétal à ces populations établies sur les reliefs qu'à cette strate de peuplement qui, à Aribinda, et comme en témoignent les figurations des gravures, disposait de cavaliers en armes qui se livraient à la chasse et, *a fortiori*, étaient en mesure d'assurer le contrôle et la défense d'un territoire, voire de pratiquer la guerre.

### Une organisation sociale possible

Après avoir avancé quelques hypothèses sur ce qu'ont pu être l'habitat, le genre de vie, l'emprise sur l'espace et la succession des différents groupes désignés comme *poté samba*, pouvons-nous aller plus loin et imaginer quelle sorte de société fut celle des premières gens ?

Une multiplicité de scénarios est possible au vu des différents vestiges. Ce que nous allons imaginer, c'est une hypothèse faite à partir de deux types de vestiges : le parc et les cavaliers représentés sur les gravures.

De ce que fut la vie quotidienne des *poté samba*, les gravures ne nous apprennent rien ou très peu. Aucune gravure, tout au moins selon nos observations, ne permet de se faire une idée de l'habitat, ni des différentes activités de production. Cela n'est pas surprenant et a été constaté dans d'autres domaines ; Leroi-Gourhan [1965 : 82] écrit à propos des représentations animales dans l'art préhistorique occidental : « Il est tout d'abord nécessaire de dire que, statistiquement, le nombre des espèces représentées est bien inférieur à celui des espèces qui composaient la faune de l'époque. Les peintres n'ont pas représenté n'importe quel animal, mais des animaux bien déterminés et qui ne jouaient pas forcément tous un rôle de premier plan dans leur vie quotidienne. » Les seules figurations humaines que nous avons observées sont presque toutes liées au cheval. Le cheval, le plus souvent monté par son cavalier, revêt une importance numérique écrasante dans l'ensemble des sujets représentés par les gravures.

Si l'on s'en tenait aux sites proches d'Aribinda, à Kuru, par exemple, où les gravures cernent les zones d'habitation sur la montagne et où, à première vue, une organisation des cavaliers dans des scènes est peu perceptible, on pourrait imaginer les *poté samba* comme des réfugiés qui, à côté de la faune qui leur était familière, ont représenté les cavaliers des troupes qui, venues de l'extérieur, tentaient de les submerger.

Cependant, dès les premières montagnes au nord d'Aribinda, dès Dikokation, et tout spécialement à Kiring et à Wondo, les cavaliers sont intégrés dans de nombreuses scènes de chasse. On ne conçoit pas l'intérêt de représenter avec une telle diversité et une telle fréquence ces scènes si elles avaient été totalement étrangères aux habitants de l'époque.

On doit donc en conclure que le cheval est un animal possédé et utilisé par les *poté samba*. Des archéologues attentifs, soit déchiffraient à Kuru et sur les

montagnes voisines des scènes de chasse là où il ne nous a pas semblé en voir, soit concluraient à leur absence locale dans un espace fréquenté par une même population.

Tenons donc pour acquis que les chevaux représentés par les *poté samba* étaient leurs propres chevaux.

Les scènes où les cavaliers apparaissent sont des scènes de chasse quoiqu'une observation plus attentive et plus systématique pourrait peut-être mettre en évidence des scènes de guerre. Mais la chasse à cheval n'était ni le seul type de chasse, ni le seul usage du cheval. Il y a tout lieu de penser que le cheval a été, pour les *poté samba*, aussi important dans l'autre technique d'acquisition si proche de la chasse qu'est la guerre [Leroi-Gourhan, 1973 : 68-9]. Sur la signification du cheval et sur son usage militaire comme indicateurs de certains types de rapports sociaux, ou comme témoignages de certaines formes d'organisation sociale, l'accord des auteurs paraît général. Pour Goody [1971 : 36], bien que les cavaleries africaines aient été des cavaleries légères, par rapport aux cavaleries lourdes de l'Europe, la cavalerie militaire que l'Afrique a connue a imposé certains modèles de l'organisation sociale. Et la possession du cheval est liée à l'existence de ce qu'on pourrait appeler une aristocratie. Dans le même sens va Olivier de Sardan, à propos des sociétés songhaï et zarma toutes proches : « Le cheval est un bien cher (qui vaut deux à cinq captifs), inaccessible aux simples paysans, roturiers ou captifs autonomes. La science du cheval (équitation, dressage, emploi tactique) est un privilège de classe. Sous réserve d'un inventaire précis..., on peut en effet poser : aristocratie = cheval » [1984 : 74].

L'existence d'un groupe aristocratique implique évidemment qu'un autre groupe social se consacre à la production. Ce groupe qu'on peut appeler une paysannerie (pour reprendre la terminologie d'Olivier de Sardan) cultive et éventuellement élève du bétail. Quelle culture ? Quel bétail ? Nous sommes bien en peine de le dire. Mais une autre sorte de vestige attribué aux *poté samba*, le parc à *Faidherbia*, peut orienter les hypothèses vers la description du plausible. Sur la signification économique d'un tel parc, Pélissier écrit :

« Le parc à *Faidherbia albida* révèle un type de civilisation agraire d'une étonnante identité ; partout il est l'œuvre de paysanneries sédentaires, pratiquant avec une égale passion la céréaliculture sous pluie et l'élevage, partout il est lié à la pression démographique, c'est-à-dire à la nécessité d'une exploitation continue du sol, partout il est associé à des sociétés relevant d'un modèle commun, historiquement fondé sur le refus de toute structure sociale ou politique contraignante » [1980 : 135].

Ces conclusions, qui résultent d'une longue expérience des terrains africains et de la prise en considération d'un grand nombre de cas, sont à l'opposé des déductions auxquelles nous avons conduits les figurations de cavaliers. Les gravures de cavaliers sont indicatrices d'une aristocratie, le parc à *Faidherbia* témoigne d'une paysannerie.

Pour penser la coexistence au sein de la même société des cavaliers et des constructeurs du parc, qui s'est probablement réalisée à un moment de la période des *poté samba*, nous pouvons nous référer aux exemples historiques qu'a connus la région. C'est le cas d'une aristocratie mossi s'imposant à une paysannerie

autochtone. Ce sont aussi les nombreux exemples de l'aire songhaï-zarma où cet agencement social a été réalisé par des groupes de cavaliers qui ont imposé leur domination à des sociétés paysannes. Cette sorte de processus semble assez générale dans l'histoire pour que Goody puisse écrire : « En Afrique de l'ouest, aussi bien que dans l'Europe médiévale et dans la plupart des régions de la terre, les chevaux étaient la possession d'un groupe politiquement dominant qui était généralement d'origine étrangère et avait imposé sa domination sur une contrée peuplée de paysans » [1971 : 48-9].

De ce qui vient d'être dit, nous pouvons distinguer deux périodes successives dans l'occupation par les *poté samba* :

1. Une société paysanne pas ou peu hiérarchisée exploitée, par une agriculture intensive et un élevage sédentaire, des espaces limités à proximité des habitations qu'elle a installées pour sa sécurité sur les reliefs.

2. Des cavaliers imposent leur domination aux paysans constructeurs du parc. Durant cette deuxième période, on peut penser que, grâce à la protection active des cavaliers, l'habitat peut s'étendre aussi dans la plaine. Ce type d'organisation devait permettre de mobiliser une main-d'œuvre importante et il n'est pas impossible que certains travaux de grande ampleur, tels que barrages, retenues, fortifications, aient été réalisés par les *poté samba* de cette seconde période. Rien n'interdit non plus de penser qu'une paysannerie peu hiérarchisée ait pu être à l'origine d'une partie de ces travaux, et notamment des aménagements hydriques.

Ainsi, au terme de toutes ces supputations et hypothèses, l'image qui s'impose des *poté samba* est une image complexe à la fois dans la durée et dans la synchronie. Et il y a fort à parier que les habitants actuels d'Aribinda ne seraient pas dépayés s'il leur arrivait de faire un tour chez les *poté samba*.

*Manuscrit du 25 septembre 1985*

#### BIBLIOGRAPHIE

- BARRAL H. [1977], *Les Populations nomades de l'Oudalan et leur espace pastoral*, Paris, Travaux et Documents de l'ORSTOM, 77, 120 p.
- BOUBE GADO [1977], *Tradition orale et Archéologie : introduction à la connaissance des sites archéologiques de la vallée du Moyen Niger*, université de Niamey, IRSH, 30 p., multigr.
- BOUBOU HAMA [1974], *L'Empire songhaï, ses ethnies, ses légendes et ses personnages historiques*, Paris, P.-J. Oswald, 173 p.
- DUGELLIER J. [1963], *Contribution à l'étude des formations cristallines et métamorphiques du Centre et du Nord de la Haute-Volta*, Paris, BRGM, éditions Technip, mémoire n° 19, 283 p.
- GOODY J. [1971], *Technology, Tradition and the State in Africa*, London, Hutchinson University Library for Africa, 88 p.
- KATI [1981], *Tarikh El-Fettach*, texte arabe, traduction française par Houdas et Delafosse, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, Maisonneuve, collection UNESCO d'œuvres représentatives, série africaine, 363 p.
- LARVE M. [1952], *Note sur la formation et l'histoire des États songhaï du nord-Dendi*, CHEAM, mémoire n° 1982, 52 p. dactyl.
- LEROF-GOURHAN A. [1965], *Préhistoire de l'art occidental*, Paris, Mazenod, 499 p.
- LEROF-GOURHAN A. [1973], *Milieu et Techniques*, Paris, Albin Michel, 475 p.

- MARCHAL J.-Y. [1978], « Vestiges d'occupation ancienne au Yatenga (Haute-Volta) », *Cahiers ORSTOM, série sciences humaines*, XV (4) : 449-484.
- MAUNY R. [1961], *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, Dakar, IFAN, mémoire Institut d'Afrique noire, 61, 587 p.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1969], *Système des relations économiques et sociales chez les Wogo (Niger)*, Paris, mémoire Institut ethno., III, 234 p.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1984], *Les Sociétés songhaï-zarma (Niger-Mali) : chefs, guerriers, esclaves, paysans...*, Paris, Karthala, 299 p.
- PAGEARD H. [1962], « Contribution critique à la chronologie historique de l'Ouest africain, suivie d'une traduction des tables chronologiques de Barth », *Journal de la Société des africanistes*, 32 (1) : 91-177.
- PÉLISSIER P. [1980], « L'arbre dans les paysages agraires de l'Afrique noire », *Cahiers ORSTOM, série sciences humaines*, XVIII (3-4) : 131-136.
- PROST A. [1971], « Quelques vestiges de la région d'Aribinda (Haute-Volta) », notes africaines, *Bulletin d'information et de correspondance de l'Institut français d'Afrique noire*, 130 : 41-43.
- ROUCH J. [1949], « Gravures rupestres de Kourki (Niger) », *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, XI (1-2) : 340-353.
- ROUCH J. [1953], « Contribution à l'histoire des Songhay », *Mémoire de l'IFAN*, Dakar, 29 (II) : 139-259, index, photos h.t.
- ROUCH J. [1961], « Restes anciens et gravures rupestres d'Aribinda (Haute-Volta) », *Études voltaïques*, n.s., 2 : 61-70.
- URVOY Y. [1941], « Gravures rupestres dans l'Aribinda (boucle du Niger) », *Journal de la Société des africanistes*, XI : 1-6.
- YLLA Y. S. [1975], *Aperçu historique et traditionnel de peuples foudé de la région d'Aribinda*, mémoire ENA cycle C, Ouagadougou, 33 p. dactyl.

## À propos de l'article de Bertrand-F. Gérard

Contacté en raison de son thème de recherche qui s'inscrit au cœur de la problématique de notre numéro, Bertrand-F. Gérard, au lieu de republier tel quel avec un avant-propos son article, « Parole d'écriture : la lecture des traces dans les sociétés sans écriture <sup>1</sup> », a préféré reprendre entièrement son texte, en lui donnant, en quelque sorte, une suite et un élargissement. Cet article se réfère cependant constamment au premier.

Cet exercice, différent de celui proposé aux autres auteurs, nous a paru enrichissant et c'est pourquoi nous proposons cette version nouvelle.

Edmond Bernus et Gérard Quéchon

---

1 Paru dans *Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines*, 28 (2), 1992.



## Paroles d'écriture : entre traces et mémoire

Bertrand-F. Gérard \*

La reprise de l'article « Paroles d'écriture : la lecture des traces dans les sociétés sans écriture » m'est apparue pertinente au cours d'une lecture que j'en fis pour un enseignement au musée de l'Homme. En effet, il devint clair qu'à donner sa portée à l'expression *paroles d'écriture*, cela engageait également l'imaginaire de vérité qui donne consistance à certains ancrages de l'identité à l'œuvre dans des sociétés contemporaines. Dès lors, une réécriture de cet article publié dans les *Cahiers de l'ORSTOM* en 1992 s'imposait <sup>1</sup>. Les matériaux convoqués demeurent les mêmes : les gravures protohistoriques du mont Bego (Alpes du Sud), les « tablettes » de l'île de Pâques (Polynésie orientale) et les systèmes graphiques auxquels sont confrontés les Kurumba du Lurum (Afrique de l'Ouest). Ce choix n'est pas aléatoire, il rassemble un travail effectué sur le terrain (les Kurumba du nord du Burkina Faso), une rencontre fortuite engageant mon activité de recherche (entrevue avec des Pascuans à l'occasion de recherches que j'effectuais alors en Polynésie française) et enfin ma participation à un colloque sur les gravures de la vallée des Merveilles, auquel je fus invité par le professeur Henri de Lumley à la suite d'une visite des sites. Il s'agit d'univers culturels distincts dans l'espace et dans le temps pour ce qui concerne du moins les populations qui furent à l'origine des différents systèmes de signes graphiques dont il est ici question. Une question rassemble cependant ces diverses expériences : celle de l'interprétation actuelle de traces considérées comme autant d'engrammes du passé. Des signes le plus souvent gravés dans la pierre ont eu leur raison d'être élaborés, mais le sens de cette démarche s'est peu à peu perdu au point qu'ils apparaissent aujourd'hui comme en attente de signification. Ces dispositifs graphiques sont très souvent considérés comme le cryptage d'un savoir et parfois interprétés comme des écritures.

Cette question de l'écriture, qui certes a fait couler beaucoup d'encre depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, doit être clarifiée en préalable à toute interrogation d'un quelconque système graphique. Comme l'a si justement réaffirmé en maintes occasions le psychanalyste Jean Allouch, dont le principal ouvrage concernant les implications psychanalytiques de cette assertion est *Lettre pour lettre* <sup>2</sup>, on ne peut

---

\* Ethno-archéologue à l'ORSTOM.

1 *Série Sciences humaines*, 28 (2), 1992.

2 Paris, ERES, 1984.

parler d'écrit à propos d'un quelconque système graphique, aussi élaboré fût-il, s'il y manque la lettre. C'est-à-dire que les signes mis en jeu, bien qu'ils puissent correspondre à des images figuratives, ne peuvent être considérés comme relevant d'un système d'écriture s'ils n'ont pas une stricte valeur phonétique. La lettre vaut pour un son et rien d'autre, en aucun cas pour ce qu'elle représente éventuellement comme image. Pour qu'un système hiéroglyphique fonctionne comme écriture, il faut que chaque signe y ait une valeur littérale et non de représentation figurative de quelque chose. C'est par cette découverte que Champollion put mettre en rapport les valeurs littérales de différents hiéroglyphes avec celles des lettres de l'alphabet grec et, par là, parvenir à leur déchiffrement : la traduction ne vint qu'après. Il convient en second lieu de considérer qu'un texte, une fois écrit et donné ou exposé à la lecture, se passe de son auteur : ce n'est plus l'auteur mais le lecteur qui se fait l'interprète du texte et cela peut engager des divergences entre lecteurs, tout comme entre l'auteur désormais réduit à la seule possibilité d'interpréter le texte dont il fut le scribe et un quelconque lecteur qui ne s'en trouve pas pour autant moins bien placé pour en donner une lecture. Si l'interprétation qui en est faite peut être plurielle, le texte, lui, demeure intact dans sa littéralité. Cette autonomie du texte peut engager diverses attitudes face à la chose écrite telles celles que j'ai pu noter lors de mon travail chez les Kurumba du Lurum (1978-1982).

Les Kurumba avaient alors recours à deux systèmes d'écriture, l'un alphabétique imposé tout d'abord par l'administration coloniale française et l'autre syllabique lié à l'Islam dont les dignitaires étaient présents dans les cours royales mossi avant même la colonisation de cette région. Depuis un quart de siècle, l'Islam est la formation religieuse dominante. La lettre latine (alphabétique) est directement associée à la langue française, c'est-à-dire à la loi telle qu'elle fut édictée par l'administration coloniale puis par les autorités nationales. Lors de mon enquête, il y était fait recours, comme dans tout le pays, pour les documents administratifs et officiels (Constitution, titres de propriété, contrats, reconnaissances de dettes, cartes d'identité, etc.) ; par ailleurs, les correspondances individuelles étaient souvent confiées à des écoliers qui n'écrivaient qu'en français. L'écriture latine apparaissait ainsi comme une technique d'enregistrement performative de la loi et du dire : la traduction en français de toute correspondance garantissait le sérieux du message mais aussi son caractère formel. Il y a là un point d'orgue qui vient établir que, dans cette *société à tradition orale*, la fonction de l'écrit n'était pas de transcrire ce qui pouvait être dit, mais de faire savoir à quelqu'un d'éloigné qu'il avait à être informé d'un dire auquel nul écrit ne pouvait être substitué.

Il vient d'être fait mention d'une expression *traditionnelle* du discours anthropologique, *société à traditions orales*, dont on peut se demander si elle est pertinente du fait même que l'extension des empires coloniaux au cours du XIX<sup>e</sup> siècle a imposé le registre de l'écrit comme lieu de légitimation de l'exercice de la loi d'une part et de l'emprise des missions chrétiennes qui ont propagé le respect du livre comme justification de l'entreprise coloniale même laïque d'autre part ; mais encore il convient de prendre acte notamment pour ce qui concerne le territoire actuel du Burkina Faso que des lettrés musulmans conseillaient nombre de souverains mossi avant les premiers contacts directs avec les Européens. Il s'agit donc

de sociétés qui se sont tenues longtemps à l'écart des effets collectifs de l'écrit que je propose de caractériser comme des *sociétés à transmission orale*, c'est-à-dire pour lesquelles l'écrit – pourtant présent – n'a pas à être transmis comme technique et savoir socialement pertinents. Dans ces univers, la société règle la transmission de savoirs essentiellement attachés au nom (chez les Kurumba, il s'agit de devises lignagères, en Polynésie, ce sont les appartenances à des réseaux généalogiques), à la résidence (traditions villageoises) et aux fonctions sociales qui sont très généralement transmises sur une base *généalogique* (chefs, prêtre de la terre). Cette transmission est orale et nécessite la mise en présence de celui qui l'opère et de celui qui la reçoit. Ces univers sociaux à transmission orale ne sont pas testamentaires au sens où un écrit ne peut se substituer à la nécessité, à la volonté et au désir d'un dire qui implique quelque chose de l'ordre d'un certain transfert ou d'une reconnaissance des places que n'opérerait pas un legs d'archives ou de titres : l'écrit peut témoigner d'un dire ou attester de ce qui a eu lieu, il ne peut valoir pour une énonciation.

Les Kurumba disposaient d'un second système d'écriture : l'arabe. Ils en faisaient l'apprentissage à l'école coranique du village. Ils y apprenaient à réciter les versets du Coran en s'aidant de la chose écrite comme d'un support mnémorique. On ne peut proprement parler à ce propos de lecture mais d'une reconnaissance globale du texte. Certes, quelques rares jeunes hommes eurent le privilège de poursuivre cet enseignement dans des écoles plus avancées du Niger ou du Mali dont ils revinrent lettrés. L'un d'entre eux, en charge de l'administration du village, transcrivait phonétiquement ses données (recueil de l'impôt, état civil, recensement) en ayant recours aux lettres arabes. De même que l'écriture latine était associée à un effet de loi instaurée qui lui imposait son style formel, l'écriture arabe se trouvait associée à une vérité révélée (Dieu, la parole du prophète), c'est-à-dire qu'elle était perçue comme supportant un savoir inaccessible aux hommes si ce n'est sur le registre d'une interprétation dont la validité n'était reconnue que si elle émanait d'une personne autorisée (marabout) ou d'un dignitaire de l'islam (imam). De fait, les écrits coraniques (versets ou commentaires du Coran) relevaient, pour être accessibles, d'une interprétation orale qui déborda l'espace religieux pour imprégner le quotidien. C'est ainsi par exemple qu'un malade pouvait consulter un marabout qui lui donnait à boire de l'eau utilisée pour laver une tablette sur laquelle avait été écrit au préalable un verset du Coran en rapport avec les symptômes décrits par le consultant ; ou encore quelqu'un s'inquiétant de la tournure prise par son existence pouvait consulter un devin qui après s'être enquis de certaines données de la vie du consultant les chiffrait puis interprétait le verset du Coran correspondant à ce chiffrage afin d'apporter des éléments de réponse à cette inquiétude. L'ingestion de la lettre comme consistance divine ou l'interprétation du Livre de la vérité divine sont deux modes efficaces mais éloignés du rapport à la valeur littérale de la lettre. Elles témoignent cependant de l'imaginaire de vérité attaché à la lettre, ce qui ne peut se confondre avec sa lecture. Cette interprétation d'un texte qui creuse un écart avec sa lecture, je propose de la désigner comme *parole d'écriture*.

Cette parole d'écriture, nous la retrouvons à l'œuvre dans un contexte très différent de celui des Kurumba. Les diverses tentatives de déchiffrer les fameuses

« tablettes de l'île de Pâques » en sont un nouvel exemple. Il semble que la curiosité et l'insistance mises par des Européens (missionnaires, voyageurs, administrateurs) à vouloir déchiffrer ce qui *a priori* était considéré comme une forme d'écriture ont convaincu certains Pascouans de jouer de ce registre pour dénier la perte actuelle des savoirs associés autrefois à ces tablettes. L'hypothèse la plus convaincante concernant l'origine de ces tablettes demeure celle émise par Jean Poirier<sup>3</sup> qui établit un rapport entre ces tablettes et les bâtons de rythme présents ailleurs en Polynésie. Il apparaît en effet que leur fabrication serait relativement récente, postérieure à la prise de possession de l'île par l'Espagne en 1770. Le dispositif en boustrophédon inversé des signes gravés sur ces tablettes de bois correspond à la mise à plat de leur disposition hélicoïdale sur un bâton de rythme pascuan répertorié sous le nom de « bâton de Santiago ».

Ces bâtons de rythme avaient pour fonction de soutenir tactilement et visuellement le rythme et la scansion des chants généalogiques et mythologiques polynésiens dont nous savons par ailleurs qu'ils pouvaient être fortement remaniés en fonction d'enjeux politiques. La lettre est absente de ce dispositif graphique même si l'on peut supposer que certaines figures pouvaient supporter, à la manière d'un rébus, un effet phonétique et par là avoir un effet mnémotechnique. L'homophonie des mots et les jeux de mots qu'elle engage font partie de la rhétorique polynésienne. Ces tablettes auraient eu pour fonction d'être un support visuel de la mémoire sans pour autant atteindre au statut de la chose écrite, ce dont témoignent les différentes tentatives de récitation ou les refus de s'y risquer des Pascouans – encore au fait de ces choses au début du XIX<sup>e</sup> siècle – mais dont le dire se trouva invalidé par leurs interlocuteurs européens qui exigeaient une transcription et une tradition littérale de ce qu'ils prenaient pour des textes. C'est ainsi que tel Pascouan fut accusé d'avoir livré un texte trop long, un autre un texte trop court et un troisième accusé de mauvaise volonté pour avoir fait savoir au regard d'une de ces tablettes qu'il ne connaissait pas le chant correspondant. Pour ces découvreurs éconduits par les faits de l'écriture de l'île de Pâques, le récit devait comporter autant de mots que de signes gravés sur la tablette. Certains Pascouans livrèrent une version sans doute complète du chant-récit dont la tablette était le support et nous supposons que leur énonciation dut paraître interminable à quelqu'un peu familiarisé avec la mythologie polynésienne, ce qui n'était pourtant pas le cas de M<sup>gr</sup> Tepano Jausen, évêque de Tahiti, qui s'efforça de pousser aussi loin que possible l'exercice<sup>4</sup>. Soit, au contraire, les informateurs pascouans ne livrèrent que les grands traits de ces récits, ce qui passa pour une démonstration de mauvaise volonté<sup>5</sup>.

Il n'en demeure pas moins que ces inscriptions témoignaient, comme elle le font encore, d'un savoir traditionnel mis à mal du fait des conflits qui opposèrent entre elles des chefferies pascouanes à la suite du passage des Européens, du fait également des décès dus à des maladies transmises par des matelots et

3 Poirier Jean, « Sur le boustrophédon à inversion alternée des Kohau pascouans », in *Nouveau Regard sur l'île de Pâques, Rapa Nui*, Paris, Moana, 1982 : 191-197.

4 Une synthèse de ce travail fut publiée en 1893 : *L'Île de Pâques : historique, écriture et répertoire des signes des tablettes ou Bois d'hibiscus intelligents*, Paris, Ernest Leroux.

5 Thor Heyerdhal, « The Concept of Rongo-Rongo among the Historic Population of Easter Island », in *Report of the Norwegian Archaeological Expedition to Easter Island and East Pacific*, vol. 2, London, George Allen and Unwin, 1965: 345-385.

face auxquelles les Pascouans n'avaient pas développé de défenses biologiques, du fait encore de la déportation que subit la population pour travailler dans des mines au Chili, du fait enfin de la christianisation de l'île qui invalida la possibilité même de la transmission de ce type de savoir et destitua de leur position sociale ceux qui en étaient les dépositaires. À la suite de ces différents désastres, les tablettes furent considérées comme supportant l'engramme d'une tradition écrite originelle et immuable et, pour certains, comme le cryptage de la révélation ancestrale d'un savoir primordial. Désormais, la place était faite pour les débordements d'un imaginaire de vérité venu colmater ce trou dans l'univers symbolique des Pascouans, fortement nourri par ailleurs de fictions romanesques ou peu sérieuses, telle celle qui affirme qu'il s'agirait là de textes écrits par les naufragés du continent Mu qui furent à l'origine du Progrès et de la Civilisation.

Parvenu à ce point de notre exposé, il est intéressant de faire état de la façon dont les Kurumba interprètent des fresques gravées sur une paroi rocheuse située non loin de leur village qu'ils considèrent à juste titre comme antérieure à l'édification de leur univers social. Il s'agit presque exclusivement de représentations de cavaliers et de quelques figures singulières dont une évoque une autruche et une autre un tambour. Ces figures sont déclarées être une écriture, quelque chose recelant un savoir caché, mais un savoir qui se renouvelle à chaque intronisation d'un chef. En cette occasion, un sacrifice est offert aux ancêtres en ce lieu et la devise du nouveau chef y est scandée par les tambours royaux ainsi que sur un lithophone naturel dont le son grave porte au loin. Les signes en quelque sorte *écrivent* après coup, ils enregistrent et valent pour la scansion de cette devise royale qui en constitue ainsi la textualité. Un système de signes est donc ici en attente de signification et va conférer à cette dernière une valeur immémoriale. L'imaginaire de vérité se trouve là canalisé par la transmission même et le rituel qui en assure l'efficacité.

Doit-on pour autant considérer que les sociétés à transmission orale seraient seules en difficulté d'accepter les incidences de l'écrit que leur impose leur immersion dans la modernité occidentale ? Lors du colloque qui s'est tenu à Tende en 1991, il fut question des gravures rupestres découvertes sur le mont Bego, dans la vallée des Merveilles, ainsi nommée en raison des innombrables gravures qui ornent nombre d'affleurements rocheux disséminés sur ce site. Là, nulle population locale ne réside à demeure et nulle population voisine italienne ou française ne peut prétendre à un quelconque lien de parenté ou de filiation culturelle directe avec celle qui occupa ce site il y a plus de 3 000 ans. Ce dispositif graphique est essentiellement composé de motifs corniformes, de poignards, de réticulés et de punctiformes. Ces signes sont soit isolés, soit groupés en des compositions uniformes ou composites. Quelques stèles ou entablements rocheux supportent pourtant une figure centrale singulière associée à ces différents motifs souvent répétés. Tel est le cas de la stèle du « chef de tribu » où apparaît la silhouette impressionnante d'un être anthropomorphe dont la tête porte des cornes et auquel se trouve associé un poignard. Les traditions locales l'érigèrent en guerrier, en prêtre sacrificateur, en sorcier et sans doute en démon. Une version plus savante y voit la version alpine du Minotaure dont il pourrait être un contemporain. Une population composite dans ses origines fréquente pourtant assidûment

ces lieux ; elle est composée d'archéologues et de touristes venus de divers horizons. Si les seconds donnent libre cours à leurs questions et à leur imagination, les premiers ont en charge l'inventaire et le relevé exhaustif de ces gravures, la cartographie du site et le recueil de tout type de données et d'informations susceptibles de concourir à la restitution la plus probable de l'histoire de l'occupation humaine de cette vallée.

La disposition de ces signes n'est pas linéaire et à l'exception notable de quelques figures, les thèmes figuratifs sont restreints mais répliqués à plusieurs centaines d'exemplaires groupés par endroits, dispersés en d'autres. Lors de ce colloque, par ailleurs fort intéressant, certaines interventions revêtirent un caractère surprenant : c'est ainsi par exemple qu'il nous fut asséné qu'il s'agissait dans ce fourmillement de figures, d'une proto-écriture, et par conséquent de l'inscription d'un savoir potentiellement déchiffirable. Il fut également question de la figure dite du chef de tribu qui se vit attribuer la dignité de dieu-taureau, maître du tonnerre et de la foudre, puissance de la fertilité des hommes et des champs <sup>6</sup>. Certes, qu'attendre d'autre d'un taureau et il est vrai que sur ces hauteurs les orages fréquents sont souvent impressionnants et peut-être terrifiants ? Mais sur quels éléments reposent de telles affirmations ? Il s'agit là encore d'un imaginaire de vérité venu combler un manque à savoir et la frustration qu'il engendre. Pour soutenir de tels propos, il faut que ce dispositif graphique soit érigé *a priori* en écriture ou à défaut en proto-écriture pour en poser le nécessaire déchiffrement. Or ce dernier n'opère pas à partir de la lettre – la pauvreté des motifs et leur disposition en exclut la possibilité – mais sur la base d'une interprétation des formes : un signe corniforme vaut pour le mot *taureau* de notre langue ce qui permet d'établir une connexion entre cette figuration et ce qu'il en fut du taureau dans la Grèce antique, le Proche-Orient et la péninsule Ibérique. Dès lors, une telle divinité peut être convoquée sur ce site wagnérien de la vallée des Merveilles et en expliquer les gravures, plusieurs millénaires après leurs réalisations. Une telle assertion constitue une hypothèse plausible, mais rien ne permet de l'étayer en l'état actuel de nos connaissances : elle n'est ni vraie ni fausse et relève de l'indécidable. L'émergence d'une parole d'écriture comme substitut d'une transmission impose qu'il soit question d'écrit là même où rien ne l'atteste.

Nos univers modernes élaborent eux aussi leur imaginaire de vérité pour colmater la perte symbolique engendrée par la fin d'une transmission réglée des savoirs ancestraux. C'est l'insupportable mise en abîme de l'origine qui se trouve ici questionnée. La trace peut faire signe d'un passé insondable et donc insupportable, ce dont s'emparent en quelques occasions certaines idéologies qui se justifient d'un imaginaire de vérité érigé en un savoir univoque et immémorial tel qu'il autorise le recours à la violence pour sa validation. Entre traces et mémoire surgit ainsi une *parole d'écriture*. La vérité parle, le savoir écrit, a pu dire Lacan. Une parole d'écriture consisterait dès lors en une vérité érigée en savoir auquel des traces muettes seraient tenues de donner consistance.

---

6 Cf. prépublications des actes du colloque *Le Mont Bego*, 2 tomes, Paris, IPH, juillet 1991.

## En guise de conclusion Le temps, l'histoire et le planificateur

Philippe Couty\*

Les planificateurs et les praticiens du développement doivent-ils s'intéresser à l'histoire des pays où ils travaillent ? Si oui, s'agit-il pour eux d'acquérir simplement une sensibilité accrue à la dimension temporelle des phénomènes socio-économiques, ou leur faut-il entreprendre systématiquement, à propos de chaque problème et de chaque projet, une analyse historique visant à dévoiler les évolutions en cours, à étudier les erreurs commises autrefois, afin de donner aux décisions un caractère plus réaliste ?

À partir de cas concrets, peut-on montrer notamment que certains choix fâcheux auraient pu être évités si l'on avait pris le temps et la peine de réfléchir aux enseignements du passé ?

Il ne saurait être question de chercher à justifier le choix d'un sujet dont les lecteurs sauront bien peser l'intérêt. Néanmoins, on peut attirer l'attention sur la fréquence croissante avec laquelle l'histoire, l'analyse historique, l'approche historique (ou dynamique) sont présentées aujourd'hui comme des voies de recours. En général, il ne s'agit guère plus que d'allusions et de projets, peut-être d'échappatoires. Quoi qu'il en soit, dans les articles écrits par des spécialistes que leur discipline a cessé de combler, dans les rapports confectionnés par des sociétés d'études soucieuses de faire croire qu'un jour de nouvelles données pourront fonder des interventions efficaces, le couplet sur la nécessité et les vertus de l'histoire devient presque banal. S'il est sincère, cet appel à l'histoire ne nourrit-il pas de vaines espérances ? Ne traduit-il pas une conception qui ferait de l'histoire un outil de plus dans la trousse de l'expert en développement, un instrument supplémentaire dans l'orchestre dirigé par le planificateur ?

En 1883, un esprit aussi averti que Renan [1973 : 163] prévoyait la disparition de l'histoire pour dans cent ans, c'est-à-dire maintenant :

« Je fus entraîné vers les sciences historiques, petites sciences conjecturales qui se défont sans cesse après s'être faites, et qu'on négligera dans cent ans. On voit poindre en effet un âge où l'homme n'attachera plus beaucoup d'intérêt à son passé... C'est par la chimie à un bout, par l'astronomie à un autre, c'est surtout par la physiologie générale que nous tenons vraiment le secret de l'être, du monde. »

Depuis Renan, le vent a tourné. Alors qu'en 1920, Alfred Marshall [1956 : XII] mettait dans la préface de la 8<sup>e</sup> édition de ses fameux *Principes* cette petite phrase

\* Économiste, directeur de recherche à l'ORSTOM.

qui eût enchanté Renan : « *The Mecca of the economist lies in economic biology* », Wick-sell, économiste pourtant particulièrement convaincu de la supériorité du raisonnement logico-mathématique en économie, recommandait sur la fin de sa vie (il est mort en 1926) aux jeunes économistes d'acquérir avant tout une solide culture historique [Seligman, 1962 : 56].

Pour dépasser ces revirements, cherchons à distinguer quels peuvent être, pour un planificateur d'aujourd'hui, les paliers d'intensité du recours à l'histoire.

## I

Commençons par ce qu'on pourrait appeler le niveau minimum. Il correspond à des exigences de simple bon sens, mais en la matière on est bien obligé de reconnaître que le bon sens n'est peut-être pas toujours la chose au monde la mieux partagée.

Critiquant le plan nigérien de 1965-1968, Thénevin [1980 : 56] regrette par exemple que le modèle de développement retenu n'ait pas intégré le risque climatique : « L'absence d'analyse historique est grave car l'étude du passé aurait permis d'éviter l'oubli du risque d'apparition de périodes de grande sécheresse. » Ce risque existe en effet en Afrique soudano-sahélienne, il n'est pas besoin d'être historien pour en avoir entendu parler, mais il est sûr qu'une certaine connaissance des archives le rend davantage présent à l'esprit. Il n'est sans doute pas inutile, par exemple, de se souvenir qu'à la suite d'une série de mauvaises saisons agricoles commencée six ans plus tôt, la situation du Soudan vers 1914 était catastrophique. Il y eut cette année-là plus de 30 000 morts dans le cercle de Ouahigouya, dans l'actuel Burkina Faso, sur un total de quelque 315 000 habitants [Marchal, 1980 : 70]. On peut se rappeler également que c'est à l'occasion de la grande sécheresse de 1738-1756 que le déclin de l'empire du Bornou s'amorça, même si l'écroulement final de cet État doit être attribué à la guerre sainte de 1804-1808, et à la destruction de sa capitale par les armées islamiques... [Lovejoy, 1978 : 658 sq.].

En ce qui concerne les projets ponctuels aussi, d'étranges ignorances se manifestent parfois. Aurait-on construit la station de recherche piscicole de Bagakawa, au Nigeria, sur la rive ouest du lac Tchad, à un endroit qui se trouva peu à peu envahi par les eaux au début des années 1960, si l'on avait su que le niveau du lac varie selon un cycle de longue durée ? Mieux connu aujourd'hui, ce cycle pouvait être pressenti dès les années 1950 par simple comparaison entre l'état du lac à cette époque et celui dont rend compte l'exploration réalisée par le général Tilho en 1905 et 1906 [Tilho, 1910-1914].

On dira qu'il s'agit ici de climatologie et non d'histoire. Reste que ne pas oublier de prendre en compte certaines données essentielles, sur lesquelles les archives ou parfois des documents imprimés facilement accessibles disent tout ce qu'il importe de savoir, c'est bien un minimum. Observons toutefois que derrière cette proposition, se dissimule un « toutes choses égales par ailleurs » qu'il vaudrait mieux expliciter, ne serait-ce que pour s'obliger à en vérifier la vraisemblance. On trouve souvent que cette vraisemblance est douteuse. Après tout, avec un bon système d'information et de transport, les sécheresses sahéliennes auraient pu cesser d'être catastrophiques. Cela veut-il dire que si trop de choses changent, les leçons de l'histoire perdent toute valeur ? La conclusion serait paradoxale : pour

tirer pleinement parti de l'histoire, il faudrait en somme que celle-ci reste immobile. Or l'histoire n'est-elle pas justement l'étude du changement ?

## II

Pour sortir de cette impasse, examinons un autre mode d'utilisation de la connaissance historique, défini par Thénevin [1980 : 69] lorsqu'il étudie le système d'information nécessaire à l'élaboration de la stratégie et de la politique de développement. Il s'agit, nous dit Thénevin, de dévoiler trois choses :

- les tendances d'évolution et les changements à prévoir ;
- les potentialités physiques, techniques ou humaines qui pourraient se réaliser ;
- les contradictions ou tensions futures à résoudre.

On n'arrivera jamais, bien sûr, à une connaissance totale de ces tendances, de ces potentialités et de ces contradictions, mais on peut au moins s'efforcer d'aller le plus loin possible dans chacune des directions indiquées. L'idée qui inspirera cet effort, c'est que certains événements, certaines situations ont leur germe et leur commencement dans une époque antérieure. Tout est lié, le passé annonce et détermine le présent, lequel à son tour pousse l'avenir sur la scène :

« There is a history in all men's lives  
Figuring the nature of the times deceas'd,  
The which observ'd, a man may prophesy  
With a near aim, of the main chance of things  
As yet not come to life, who in their seeds  
And weak beginnings lie intreasur'd. »  
[Shakespeare, II<sup>e</sup> partie de *Henri IV*, acte III, scène 2.]

« Il y a dans toutes les vies humaines des faits qui représentent l'état des temps évanouis ; en les observant, un homme peut prédire presque à coup sûr le développement essentiel des choses encore à naître, qui sont recelées en germe dans leurs faibles prodromes, et que l'avenir doit couvrir et faire éclore. » [Traduction de F. V. Hugo].

Ce thème est éminemment poétique, et Claudel s'y attarde avec jubilation : « Le passé est une incantation de la chose à venir, sa nécessaire différence génératrice, la somme sans cesse croissante des conditions du futur » [Claudel, 1967 : 140]. Transposée dans le domaine scientifique, une telle façon de voir présente au moins un avantage, mais aussi certains dangers.

L'avantage, c'est de consolider, presque à l'excès, l'idée que personne – et surtout pas le planificateur – ne part de zéro. Il n'y a pas de table rase. Comme les chefs d'armée dont parle Tolstoï dans *Guerre et Paix*, les décideurs économiques ne se trouvent jamais au début, mais toujours au milieu d'une série d'événements dont chacun découle de tous ceux qui l'ont précédé. Tolstoï en conclut que le commandant en chef a l'illusion de commander. Son héros, c'est le vieux Koutouзов, qui se contente de gagner du temps en lisant des romans français. Moins négativement, nous pourrions retenir que la connaissance de l'histoire est doublement utile. Elle fait sentir au planificateur enthousiaste la force des enchaînements qu'il devra rompre s'il veut leur substituer d'autres séquences d'évolution. Elle suggère au planificateur devenu plus modeste de rendre ses schémas d'intervention compatibles avec le cours quasi irrésistible des choses.

Venons-en aux dangers. Le premier est facile à éviter. Il naît de la tentation qu'on peut éprouver de réduire les données historiques à des séries statistiques, en particulier lorsqu'on cherche à déceler une tendance. Que cette tentation existe ne fait aucun doute. Dans le document déjà cité, Thénevin [1980 : 26-27] écrit, par exemple, à propos du plan ivoirien 1976-1980 :

« Les problèmes de long terme énoncés par le groupe Côte-d'Ivoire 2000 sont nombreux et ne se limitent pas aux options choisies en définitive par les planificateurs... On ne peut, en particulier, omettre une analyse historique portant sur les mécanismes de développement passés de la Côte-d'Ivoire et les résultats observés, ou sur les relations entre économie ivoirienne et reste du monde. Or, aucune chronique, ne serait-ce que des séries fournies par les comptables nationaux ou statisticiens, n'est fournie par le Plan. »

L'auteur semble suggérer ici qu'il y aurait eu moindre mal si des séries comptables et statistiques avaient été recueillies et analysées. On aurait eu au moins un commencement de lumière sur les « mécanismes de développement passés de la Côte-d'Ivoire ». Pourtant, même chiffrée, la description n'eut pas expliqué ce qui met en mouvement ces mécanismes et ce qui les fait fonctionner à tel ou tel rythme pendant une période. La liste des chroniques donnée par Thénevin [1980 : 70] est longue, mais elle ne permettrait de connaître que des résultats *ex post*, dont le rapprochement ou même la covariation ne signifie pas grand-chose. Il y manquera toujours le compte rendu de ce que Paul Veyne [1978] appelle des *intrigues*, parfaitement singulières et imprévisibles. De ces intrigues, l'analyse de l'expansion arachidière au Sénégal de 1850 à 1960 donne un bon exemple. Derrière les séries statistiques de production et d'exportation, on décèle un faisceau de processus historiques, dont certains ne sont pas mesurables. Il y a la révolution sociale qui mue en paysans les anciens captifs du Cayor, ainsi que les ex-hommes de main des chefs dépossédés. Il y a la transformation d'une illumination mystique individuelle, reçue par un certain Amadou Bamba, en entreprise de colonisation agraire. Il y a la spoliation des Peul du Baol, appuyée par l'administration coloniale... Le résultat, c'est que du premier chargement de 70 tonnes d'arachides parti de Rufisque vers les huileries de Rouen en 1841 [Monteil, 1966 : 189], on passe à 90 000 tonnes exportées en 1900 et presque 1 400 000 tonnes en 1964. Mais ce résultat, même si l'on pouvait le rapprocher d'autres indicateurs chiffrés, ne nous apprend rien sur les ressorts et les moyens dont on vient de donner un aperçu.

Thénevin ne s'enferme en aucune façon dans cette approche statistique. Il prend garde de signaler que l'analyse dynamique comporte aussi, et surtout, une « analyse historique approfondie d'évolution des systèmes de production et des systèmes sociaux », à partir de « monographies et études non statistiques révélant des changements importants dans les comportements, en particulier les mécanismes de décision et les aspirations » [p. 70 et 71]. Mais il y a un deuxième danger, plus subtil, dans lequel on risque de tomber lorsqu'on attend de la connaissance historique qu'elle dévoile des tendances, des potentialités et des contradictions. Si l'on va jusqu'au bout de cette démarche en effet, n'y trouve-t-on pas les mêmes espérances, et peut-être les mêmes certitudes que celles du positivisme ? Auguste Comte écrivait en 1884 à ce sujet : « La doctrine qui aura

suffisamment expliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l'avenir<sup>1</sup>. »

Expliquer doit être entendu ici, me semble-t-il, au sens latin, *explicare vestem* « déployer des étoffes », *explicare volumen* « dérouler un manuscrit ». Expliquer le passé, c'est le démonter et l'étaler comme on dispose les pièces d'un fusil sur une toile de tente pour la revue d'armes. L'histoire à venir serait virtuellement inscrite dans un présent qui, lui-même, était virtuellement inscrit dans le passé. Si nous savions tout, ou le maximum de choses, sur le passé et le présent, nous pourrions prédire l'avenir. Il est possible d'étaler devant nos yeux, à un moment donné, l'ensemble des processus historiques, c'est-à-dire de les faire sortir du temps, de nier le temps. Paradoxalement, le positivisme rejoint ici la connaissance atemporelle et divine des scolastiques, la vision statique et omnisciente du passé, du présent et de l'avenir<sup>2</sup>. Là encore, le recours à l'histoire semble reposer, en dernière analyse, sur une négation et une disparition de la spécificité historique. L'effort de connaissance historique n'aurait d'autre but que de ruiner et d'éliminer son objet.

Parvenus à ce point, il nous reste à nous demander si l'on ne doit pas rechercher dans l'histoire autre chose d'irréductible et d'inentamable, qui serait enfin le changement lié au déroulement même du temps.

### III

« *We must take time seriously. To make a comparison between two situations, each with its own future and its own past, is not the same thing as to trace a movement from one to the other* » [Robinson, 1960 : v].

Un économiste a suivi cette recommandation de Joan Robinson bien avant qu'elle ne fût écrite. C'est Augustin Cournot [1975, chap. 20], lorsqu'il opposait histoire et théorie<sup>3</sup>. Si l'on peut, dit Cournot, remonter de l'état final d'un système, et de proche en proche, jusqu'à son état initial, alors la dimension historique est absente. Le système s'est développé de lui-même, hors du temps. En réalité, quand on veut expliquer l'état actuel d'un système, on devra faire appel à des faits qu'aucune théorie ne peut expliquer ni prévoir. Ce sont ces faits qui sont du ressort de la connaissance historique. Leur nombre et leur importance croissent avec la complication des processus étudiés. On n'a pas à recourir à l'histoire dans la recherche mathématique, alors que les faits d'évolution ont une grande importance en biologie, et une importance primordiale en sociologie.

Autrement dit, les faits historiques entrent dans la catégorie des choses données, immédiates, qui rendent d'emblée superfétatoire et insuffisant tout essai de formalisation. Descartes [1953 : 575] l'avait dit brutalement : « Les philosophes,

1 Cité avec ironie par Marrou [1954 : 11]. On trouve dans le *Discours sur l'esprit positif* d'où est tirée cette phrase, un autre passage encore plus révélateur : « L'esprit positif... peut seul représenter convenablement toutes les grandes époques historiques comme autant de phases déterminées d'une même évolution fondamentale, où chacune résulte de la précédente et prépare la suivante selon des lois invariables qui fixent sa participation spéciale à la commune progression » [Comte, 1971 : 61].

2 Telle qu'elle est décrite par exemple dans la *Somme théologique* : « *Deus autem omnia videt in uno... unde simul et non successive omnia videt* » [I, Qu. 14, art. 7]. Et plus loin : « *Deus autem non sic cognoscit infinitum, vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul, non successive* » [I, Qu. 14, art. 12].

3 Voir les observations de F. Mentre, à l'article « Histoire du vocabulaire... » [Lalande, 1976 : 415].

en tâchant d'expliquer par les règles de leur logique des choses qui sont manifestes d'elles-mêmes, n'ont rien fait que les obscurcir. » Ces choses manifestes d'elles-mêmes, mais unimaginables, imprévisibles, proviennent de l'invention sociale et témoignent de la multiplicité des cheminements historiques. « Dans les crises, écrit Michel Aglietta [1981 : 19], se forment des conjonctures instables dont l'issue n'est pas contenue dans les processus qui ont participé aux régimes de fonctionnement passés du système. Tout se passe comme si le système était contraint à la mutation, mais que des bifurcations soient possibles, sans que son orientation dans telle ou telle voie soit assignable. En ce sens, on peut dire que l'histoire est invention et liberté. Il n'est pas plus possible d'en décrire un état final que de la soumettre à une raison universelle. Créatrice de toutes les formes sociales et par conséquent de toutes les normes, l'histoire est elle-même au-delà de toute loi. C'est pourquoi cette invention est indissolublement liée à la violence sociale. » Prendre conscience des possibilités ouvertes par cette liberté, cette capacité d'invention et de violence, c'est accomplir bien évidemment un progrès d'un tout autre ordre que celui qui consistait à fouiller le passé pour y collectionner les mises en garde, ou pour en extraire des tendances extrapolables. Il n'y a pas addition d'information, mais changement dans la façon de savoir ce qu'on savait déjà. « L'historien, écrit Marrou [1954 : 265], est l'homme devenu conscient, qui marche les yeux ouverts. »

#### IV

Quand on s'intéresse à l'histoire africaine, cette prise de conscience est en même temps une « décentration », pour reprendre une expression de J. Piaget. Scientifiquement, il s'agit en effet d'un domaine frontière. Longtemps, l'Afrique a été considérée comme située en grande partie hors de l'histoire, et tout l'effort récent a justement consisté à la replacer dans l'historicité. Or, c'est bien à la limite séparant ce qui ressortit à l'histoire et ce qui lui échappe qu'on peut faire le mieux l'expérience de cheminements inhabituels, déconcertants, embarrassants, et pour tout dire nouveaux. Non par vaine curiosité exotique, mais pour mieux comprendre à quel point les ressources de l'invention sociale sont inépuisables. « Ce que l'histoire signifie globalement, écrit Karl Jaspers [1949 : 295], nous l'apprenons peut-être le mieux à partir de ses frontières. L'expérience de ces frontières se fait par confrontation avec ce qui n'est pas l'histoire, avec l'avant (*vorher*) et l'en-dehors (*ausserhalb*). » Toute la question est justement de savoir si l'Afrique se trouve encore, ou s'est trouvée jusqu'à une époque qu'il faut préciser, dans cet au-delà de l'histoire. La réintégrer dans l'historicité, repousser les limites du *vorher* et de l'*ausserhalb*, comme tout nous y convie, c'est donner une configuration plus ample à l'histoire, et donc adopter de nouveaux points de vue sur l'inachèvement et la perfectibilité des sociétés humaines. Car l'histoire n'est pas autre chose : « Pourquoi l'histoire existe-t-elle ? Parce qu'au bout du compte l'homme est inachevé et inachevable... L'inachèvement de l'homme et son historicité sont une seule et même chose » [Jaspers, 1949 : 296].

Il y a des implications très pratiques dans cette expérience. C'est en Afrique que le colonisateur, puis le développeur, ont cru et ont voulu se trouver confrontés

à une société traditionnelle située dans le *vorher* et l'*ausserhalb* de Jaspers. Pourtant la connaissance historique, étendue à la période précoloniale, rend indéfendable l'idée d'une société immobile, se reproduisant à l'identique pendant une période indéfinie. Elle nous persuade que le développement n'est pas un processus simple commençant avec la mise en contact de l'Afrique et de ce qu'on appelle le monde capitaliste, mais résulte d'une combinaison entre la ou les dynamiques européennes et mondiales d'une part, les changements internes aux sociétés africaines d'autre part.

Finalement, on ne peut que partager l'opinion de Gruson : les plans, les programmes de développement se réfèrent à une conception de l'avenir inspirée soit du modèle occidental, soit du modèle soviétique. Conception trop restrictive : l'histoire et l'ethnologie nous mettent devant les yeux la « grande diversité des destins possibles de l'homme » [Gruson, 1977 : 475]. Nous ne pouvons prétendre prévoir les orientations que prendraient les hommes du tiers-monde s'ils mettaient en œuvre librement cet élément de solution qu'est une attitude rationnelle devant les problèmes de production et d'organisation économique. Autrement dit, la rationalité économique ne fournit pas de guide univoque à l'action ; elle permet tout au plus de trier les projets. De ces principes simples, Gruson déduit qu'une véritable politique de développement devrait se donner pour règle d'éviter ou de réduire au minimum toute rupture avec l'état initial de l'activité économique. Mis à part les cas où il s'agit de porter secours à des personnes en danger (en raison de l'évolution démographique notamment), le développement suppose une assimilation véritable des acquis scientifiques de la communauté internationale. Cette assimilation exige des délais, ne serait-ce que parce qu'apprendre, c'est souvent réinventer. En attendant, mieux vaut freiner toute utilisation d'équipements conçus et produits dans les pays développés, mieux vaut ralentir l'importation de produits de consommation achetés à l'extérieur.

\*

Pour en revenir à l'essentiel, il suffit de rappeler avec Veyne [1978 : 204] que « les faits humains sont rares... [qu'] il y a du vide autour d'eux pour d'autres faits que notre sagesse ne devine pas ». Ce qui est pourrait être autre, « c'est assurément une chose curieuse que cette capacité qu'ont les hommes d'ignorer leurs limites, leur rareté, de ne pas voir qu'il y a du vide autour d'eux, de se croire à chaque fois installés dans la plénitude de la raison » [Veyne, 1978 : 216]. Personne n'est installé dans la plénitude de la raison, ni l'historien – lui-même produit de l'histoire – ni le planificateur. Savoir cela change irréversiblement les certitudes en alarme, et les évidences en interrogations. Plus rien ne va de soi, et d'abord parce qu'il faut désormais éliminer les fantômes du langage, le mot « développement », par exemple.

## BIBLIOGRAPHIE

- AGLIETTA M. [1981], « Crises et transformations sociales », *Problèmes économiques*, 1723, 13 mai 1981 : 17-22.
- CLAUDEL P. [1967], « Art poétique, connaissance du temps », *Œuvre poétique*, Paris, Gallimard : 121-145.
- COMTE A. [1971], « Catéchisme positiviste. Appel aux conservateurs. Discours sur l'esprit positif », *Œuvres*, XI, Paris, Anthropos.
- COURNOT A. [1975], « Essai sur le fondement de nos connaissances et sur le caractère de la critique philosophique », *Œuvres complètes*, X, Paris, Vrin.
- GRUSON Cl. [1977], « Une politique de développement pour le tiers-monde : ses données technico-économiques », *Revue Tiers-Monde*, XVIII (71), juillet-septembre 1977.
- JASPERS K. [1949], *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurich, Artemis Verlag, 360 p.
- LALANDE A. [1976], *Vocabulaire technique et Critique de la philosophie*, 12<sup>e</sup> édition, Paris, PUF, 1323 p.
- LOVEJOY P. E. [1978], « The Borno Salt Industry », *The International Journal of African Historical Studies*, XI (4) : 629-668.
- MARCHAL J.-Y. [1980], *Chronique d'un cercle de l'AOF, Ouahigouya (Haute-Volta), 1908-1914*, Travaux et Documents de l'ORSTOM, 125, Paris, ORSTOM.
- MARROU H.-I. [1954], *De la connaissance historique*, Paris, Le Seuil, 318 p.
- MARSHALL A. [1956], *Principles of Economics*, 8<sup>e</sup> édition, Londres, MacMillan, 731 p.
- MONTEIL V. [1966], « Une confrérie musulmane : les Mourides du Sénégal », *Initiations et Études africaines*, XXI : 159-202.
- RENAN E. [1973], *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Garnier-Flammarion, 312 p.
- ROBINSON J. [1960], *Exercises in Economic Analysis*, Londres, MacMillan, 242 p.
- SELIGMAN B. B. [1962], *Main Currents in Modern Economics*, New York, Free Press of Glencoe, 887 p.
- TILHO J. [1910-1914], *Documents scientifiques de la mission Tilho (1906-1909)*, Paris, Imprimerie nationale.
- THÉNEVIN P. [1980], *Planification intégrée et Système d'informations*, note AMIRA, 30, 81 p. multigr.
- VEYNE P. [1978], *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Le Seuil, 242 p.

## Notes de lecture

---

B. HOURS, M. SELIM  
*Essai d'anthropologie politique  
sur le Laos contemporain  
Marché, Socialisme, Génies*  
L'Harmattan, 1997

---

Ce livre nous offre une anthropologie politique d'une société communiste dans le cadre des transformations actuelles orientées vers le marché, ce qui est exceptionnel. Très mal connu, le Laos apparaît à la fois exemplaire et marqué par des singularités fortes. Deux périodes sont bien distinguées : la première, de 1975 à 1986, au cours de laquelle se met en place une tentative de constitution d'une société communiste selon les schémas habituels ; la seconde, à partir de 1986, où s'instaurent de nouvelles régulations entraînant des changements profonds qui se présentent de plus comme les conditions de possibilité des enquêtes menées.

Dans les années qui ont suivi la prise du pouvoir par le parti communiste, on assiste à la recomposition d'une nouvelle couche dirigeante qui s'institue sur la destruction des anciennes élites dominantes : il s'agit de reconstruire l'ensemble des rapports sociaux dans le cadre de la relation à l'État, dans une rupture affirmée avec la situation antérieure ; l'utilisation des monastères bouddhistes en lieux centraux de pédagogie révolutionnaire en est l'illustration au même titre que la multiplication des réunions de formation politique dans les institutions administratives, dans les entreprises et dans les villages. L'analyse effectuée des modes de légitimation du pouvoir met l'accent sur une logique de discontinuité dans la continuité dont la figure synthétique du « Prince Rouge » Souphanouvang est l'emblème.

Dans ce contexte, la richesse des investigations réside en particulier dans les enseigne-

ments retirés des biographies effectuées : on perçoit en effet comment la mise en œuvre du projet révolutionnaire de l'État est immédiatement réinvestie dans la configuration existante et surtout comment se trouve de fait neutralisée la rupture voulue et planifiée avec l'ancienne société ; les solidarités familiales se retiennent dans le rapport à l'État, des groupes familiaux entiers de combattants s'emparent des postes de « fonctionnaires ». La perspective « totalitaire » est ainsi rapidement engluée et s'enlise dans des réseaux relationnels communautaires qui ont pour effet d'en atténuer les effets négatifs. L'échec de l'État communiste est donc flagrant et de multiples exemples pertinents nous en sont donnés : citons parmi d'autres le récit d'une campagne de vaccination qui nous montre un rapport inchangé entre le pouvoir et les paysans, objet d'un mépris flagrant identique à celui qui était appréhendé dans les années 1965-70. La substitution d'une couche dominante par une autre, l'identité des positions structurelles du pouvoir sont particulièrement bien mises en évidence par les auteurs à partir des situations concrètes observées.

« L'ouverture au marché » introduit dans ce paysage des remaniements importants : l'autonomie de gestion des entreprises, la libéralisation des projets commerciaux – venant à l'encontre du précédent contrôle de l'échange commercial par l'État – entraînent un recul des privilèges de la couche dominante révolutionnaire, partiellement disloquée, et des compromis émergent entre des fractions antérieurement antagonistes. Un recul historique conduit à considérer que les espoirs idéologiques actuels de l'État communiste – voyant dans la monétarisation généralisée, dans l'insertion des acteurs au sein des échanges marchands une possible intégration sociale (en particulier pour les

minorités) – constituent une reprise des thématiques coloniales : rappelons en effet la mythologie coloniale du « développement économique » comme facteur primordial de destruction des rapports intracommunautaires et d'intégration « nationale ».

Les chapitres consacrés aux champs micro-sociaux des hôpitaux et des entreprises ont pour intérêt de faire percevoir de manière fine le rapport des acteurs à l'État et les modifications actuelles liées aux finalités différentes de ces dispositifs institutionnels dans la nouvelle conjoncture d'orientation vers le marché. L'atmosphère délétère qui règne aujourd'hui dans les hôpitaux – qui ont été pensés dans une relation de maîtrise et de domination rigide de l'État sur les villageois –, la désertion présente des patients sont des symptômes majeurs d'une décomposition sociale profonde : l'annihilation de la compétence technique au profit de l'adhésion politique et du consensus relationnel a en effet conduit les acteurs à ne percevoir leur trajectoire que sur le mode d'une élévation hiérarchique dans le cadre des trois niveaux de diplômés institués après 1975 ; ainsi, aujourd'hui, la nostalgie des réunions passées d'autocritique où il était possible d'interpeller les « chefs » est-elle réelle. Deux points importants doivent être soulignés : les pratiques de collectivisation instaurées en 1975 sont réduites à des rituels administratifs et des discours dénués de sens ; les rapports mis en scène montrent le personnel de santé comme une caste supérieure coupée définitivement des paysans et obsédée par la visualisation de sa place dans la construction hiérarchique d'un organigramme radicalement éloigné de la quotidienneté.

Dans les entreprises, contraintes à la nécessité de la production pour se maintenir en vie, on appréhende des différences significatives. Dans la première usine offerte au regard, une discipline rude a été imposée dans le cadre d'une élimination du contrôle de l'État, remplacé par le contrôle du marché. Ainsi les acteurs évoluent hors du rapport politique constitutif antérieur, dans une égalisation inédite des positions de chacun, précarisées par la productivité et la compétence.

La notion de « travail », au sens proprement capitaliste du terme, émerge, et le « marché » est alors producteur d'une réelle rupture sociale et symbolique. La seconde entreprise est au contraire, comme les hôpitaux, plongée dans une décomposition notable : face à la

crise qui frappe l'usine, les modes d'interprétation émis par les acteurs, qui puisent dans les registres antérieurs des croyances (âmes errantes), manifestent une absence de transformation déterminante et plus globalement la faillite de la pédagogie communiste. Bien articulé avec ce théâtre miné d'une « production improductive », le chapitre suivant consacré aux génies instruit sous un autre angle du rapport à l'État qui constitue l'axe principal de cet ouvrage. Après 1975, les cultes de possession centrés sur les génies territoriaux ont en effet fait l'objet d'une tentative d'élimination par l'État communiste qui, parallèlement, s'est efforcé d'assujettir les bonzes à sa propagande « révolutionnaire ». Dès les années 1990, on assiste à un renouveau de ces cultes et à une prolifération des médiums. Des changements décisifs sont néanmoins intervenus à deux niveaux : celui des génies tout d'abord, marqués par une déterritorialisation relative, une « bouddhisation », et le développement des « génies ethniques » ; celui des médiums par ailleurs, qui ne sont plus comme auparavant des femmes, inscrites dans leur village, mais aussi des hommes et des jeunes célibataires. L'analyse proposée rompt fructueusement avec une ethnographie à nouveau très en vogue aujourd'hui et qui fait de la possession un champ autonome et isolé dont le sens ne serait qu'intérieur à sa propre scène. Les cultes au contraire sont présentés comme un langage des transformations du rapport à l'État : leur logique interne désigne l'édification d'un autre pouvoir – imaginaire – contrôlé par les acteurs dans une confrontation au pouvoir de l'État contrôlant leur quotidienneté. Ainsi, le maintien des décorations des génies, axées sur la royauté et l'armée, n'est pas le signe d'une pérennisation de l'idiome culturel, mais retire son ampleur symbolique de la situation politique existante, fictivement annulée.

La rencontre entre les échanges contractuels avec les génies et la reprise des échanges marchands est bien notée : l'hypothèse peut être émise que se joue là l'amorce d'un retour aux anciennes formes de contractualisation avec l'État royal, marquées par l'échange classique domination/protection.

Pour conclure, je soulignerai que les auteurs retracent avec beaucoup de pertinence et d'honnêteté les conditions très difficiles d'enquête ethnologique qui se lisent comme autant de facettes instructives des rapports en

jeu entre les acteurs et l'État. Très rares sont les ouvrages d'anthropologie qui permettent de réfléchir avec autant de clarté sur les fonctionnements internes de la domination politique dans des contextes communistes et je ne peux que recommander la lecture de celui-ci. De surcroît, ce livre nous invite à comprendre les contradictions engendrées par la propagation du marché dans le cadre de systèmes communistes qui tentent de conserver le monopole du pouvoir politique.

G. Althabe

---

Nercho ABBO

*Mangalmé 1965, la Révolte des Moubi*  
Éditions Sépia, Saint-Maur, 1997, 112 p.

---

Si les révoltes du Tchad qui retiennent notre mémoire sont celles qui mettent aux prises les nomades du Nord aux paysans du Sud et au gouvernement de N'Djamena, celles qui sont le fait de paysans sont mal connues. On a souvenir de la révolte des gens du Nord contre un gouvernement sera à partir de 1965 et la création du Frolinat l'année suivante, puis la lutte entre les deux rivaux du Nord, Hissène Habré et Goukouni Oueddeï avec comme témoin actif et bientôt comme ennemi, Kadhafi.

Cette révolte des Moubi est une jacquerie qui éclate dans la région de Guéra en 1965 : elle met aux prises les paysans moubi et les forces de l'ordre. Ces paysans appartiennent au Tchad du Nord, qui connaît un retard dans le développement scolaire et médical par rapport au Sud. La révolte éclate à propos d'un emprunt, sorte de prêt obligatoire pour permettre à l'État de lancer un certain nombre de projets de développement. Or le recouvrement de cet emprunt donne lieu à des abus innombrables, ainsi que celui de l'impôt – impôt personnel et taxe sur le bétail – qui a été majoré. La révolte, qui met aux prises des paysans luttant avec des sagaies contre l'armée et ses fusils, se termine par des massacres et l'incendie de nombreux villages.

À partir de 1966, certains jeunes rejoignent le Frolinat, fondé au Soudan. Cette rébellion va favoriser le développement de l'islam aux dépens des cultes locaux. De plus, elle met en cause l'équilibre économique du Tchad en provoquant une baisse de la production cotonnière et arachidière et en s'opposant à l'exportation des produits locaux vers les villes, alors que le gouvernement augmente les dépenses militaires.

L'auteur de cette chronique, qui est né en 1961 en pays dangaléat, au Guéra, a fait une carrière dans l'administration tchadienne au plus haut niveau. Cette chronique est suivie de commentaires de M.-J. Tubiana et de C. Ardit, qui permettent de compléter les informations en faisant appel à d'autres sources.

La collection « Pour mieux connaître le Tchad », désormais publiée par les éditions Sépia, constitue une petite bibliothèque vivante qui s'enrichit d'année en année.

Edmond Bernus

---

Jean CHESNEAUX

*Habiter le temps. Passé, présent, futur :  
esquisse d'un dialogue politique*  
Bayard éditions, coll. « Société »,  
Paris, 1996, 339 p.

---

Qu'un historien se penche sur le temps à l'approche d'un nouveau millénaire, en une fin de siècle marquée par les difficultés et les incertitudes, n'a rien de surprenant et l'abondance d'ouvrages sur la question en témoigne. Si on excepte ceux qui visent un public spécialisé, la plupart s'adressent à une large audience et se différencient par leur façon d'envisager le passé et l'avenir. Beaucoup répondent à une demande de mémoire et s'inscrivent dans une quête nostalgique du passé qui pousse à le solidifier ou à le reconstituer sous forme de commémorations, de manifestations de défense du patrimoine ou de célébrations de lieux de mémoire. D'autres mettent en relief les progrès accomplis par les sciences et les techniques et se lancent dans des projections optimistes et hasardeuses d'un avenir que l'homme maîtriserait de mieux en mieux.

Plus rares sont les ouvrages qui se refusent à envisager le temps de façon restreinte et y intègrent le passé aussi bien que l'avenir. C'est le cas de celui de Jean Chesneau qui brosse une fresque aussi large qu'éclectique de l'évolution des sociétés contemporaines. Il part d'une analyse rigoureuse des faits et débouche sur la philosophie et la politique. Une longue expérience de l'Asie et du Pacifique l'a familiarisé avec d'autres lieux et façons d'aborder le temps, qu'il s'agisse du « non-agir » taoïste dans l'empire du Milieu ou de la patiente recherche de consensus dans les îles du Pacifique Sud. Plutôt que de céder aux facilités de la délectation morose ou d'un optimisme béat, il se penche longuement

sur les transformations de la notion de temps dans nos sociétés et constate leur tendance à se focaliser sur le présent. Comme Marc Bloch, il admet que l'histoire soit un moyen d'échapper aux vicissitudes du temps dans les périodes troubles, mais il croit aussi en sa fonction thérapeutique et met l'accent sur la durée et la nécessité de lier le passé, le présent et le futur pour mieux « habiter le temps », selon l'expression de l'ancien leader kanak Jean-Marie Tjibaou.

L'ouvrage commence par souligner que cette fin du XX<sup>e</sup> siècle, avec ses crises financières, les risques liés à l'apparition de nouvelles technologies, la dégradation de l'environnement, la montée du chômage et de l'exclusion, la remontée des fanatismes et la multiplication des conflits, est loin de répondre aux espoirs placés, à ses débuts, dans le progrès de l'esprit humain. Les périls planétaires associés à notre modèle de développement sont l'illustration d'une situation de crise qui, pour l'auteur, est très largement une crise du temps. Le règne de la marchandise, de l'objet consommable, jetable ou virtuel, va de pair avec un repli dans l'éphémère et dans l'immédiat qui fait que l'individu a de plus en plus de mal à se situer dans le temps et au sein de la société. Le temps cyclique des civilisations anciennes, le temps primordial (*dreamtime*) des aborigènes australiens ou le temps finalisé des chrétiens, tout ce qu'on pourrait appeler le « temps-compagnon » est en train de céder le pas à un « temps-paramètre », dérivé de la physique et conjugué avec le progrès technique. Le devenir s'efface au profit d'un présent qui se suffit à lui-même et brouille l'horizon. Dans un même mouvement, le monde s'ouvre et se referme dans un processus d'intégration qui unifie l'économie et fracture la société. Un temps mondialisé, noué sur une logique immédiate, se superpose à des temps locaux plus lents et pose le problème de l'articulation du moment et de la durée.

Une telle évolution remet en question la vision positiviste de l'histoire, héritée du siècle des Lumières et d'Auguste Comte, qui voit dans le temps un mouvement linéaire régi par le principe supérieur du progrès et enferme le devenir humain dans un temps homogène et abstrait. Le volontarisme rigide, qui accompagne cette conception, n'en continue pas moins d'orienter l'économie. Les notions de croissance et de développement y sont toujours caractérisées par des agrégats chiffrés où le présent se confond avec le futur

et où celui-ci est supposé venir donner sens au passé. On court ainsi le risque de voir l'action humaine « échapper à sa propre sphère » (Hans Jonas) et « sortir de son lit social » (Karl Polanyi).

L'auteur stigmatise cette approche quantitative et mécaniste qui tend à faire de l'économie le moteur de l'évolution et estime urgent de réagir contre les pressions de l'immédiat qui compromettent la capacité même de la société à envisager son avenir et à le rendre intelligible. Il rappelle que, pour Martin Heidegger, présent, passé et avenir sont liés et que leur entrelacement constitue le propre du temps. C'est ce temps qu'il faut se réapproprier et redéployer dans la durée en tenant compte de la singularité d'une époque où les repères ont basculé et où les références changent rapidement de signe. Il faut prêter attention aux continuités cachées comme aux discontinuités apparentes, car c'est dans le jaillissement du moment que le temps se noue autour du présent, dans l'élan du passé et dans l'attente du futur.

Cette temporalité où viennent s'inscrire les activités humaines ne saurait, pour l'auteur, être dissociée du débat civique et de la pratique démocratique. C'est le propre de la citoyenneté que de penser le temps vers l'amont aussi bien que vers l'aval. C'est dans l'enchevêtrement du passé, du présent et du futur qu'opère la démocratie, qui est l'aboutissement d'un long processus historique et, loin d'être acquise une fois pour toutes, se voit sans cesse remise en question. Pour que la temporalité puisse infléchir le fonctionnement de la société et soit susceptible d'en canaliser le cours, il faut que la conscience politique et sociale reprenne le dessus et ne laisse pas la technique et l'économie dominer le destin du monde. Il faut habiter le temps en citoyens responsables et ne pas se contenter d'en être des témoins passifs.

Pour y parvenir, Jean Chesneaux propose de s'appuyer sur une dynamique, faite de tensions et d'équilibres instables, entre quatre série de termes :

- le temps de la vie personnelle et celui de la vie en société,
- le passé, le présent et le futur,
- le moment et la durée,
- le temps de l'économie et de l'État et celui du citoyen.

Face aux dysfonctionnements et aux dangers que font naître un déterminisme rigide et la prééminence de considérations économiques

dans la mise en œuvre des nouvelles technologies, il faut aussi s'appuyer sur les principes de précaution et de responsabilité qu'a définis le philosophe Hans Jonas. Il ne suffit pas d'envisager le temps comme un processus et un moyen de transformer la société, il faut encore le faire de façon critique et responsable.

Des arguments développés avec clarté par l'auteur, on peut d'abord retenir sa mise en garde contre la dérive présentiste de nos sociétés et son invitation à y réagir en considérant le temps dans son épaisseur. C'est dans la durée que se fonde la citoyenneté et que s'enracine la démocratie et c'est là qu'on peut trouver un début de réponse à la quête de sens et à la recherche de nouveaux temps universaux qui caractérisent notre époque. Bien que résolument moderne dans son propos, l'ouvrage s'inscrit dans toute une tradition française qui voit dans l'histoire l'affaire de tous et un instrument d'éducation politique au service de la démocratie. Il illustre, en même temps, la démarche d'un esprit indépendant qui n'hésite pas à prendre ses distances avec certains courants de pensée qui ont marqué l'histoire contemporaine. C'est ainsi qu'il dénonce la prédilection du courant des Annales pour la longue durée au détriment du mouvement, la tendance de la technoscience à envisager le futur comme une sorte de matériau informatique programmable, celle du structuralisme à nier le temps et celle du courant post-moderne de déconstruction à se satisfaire d'un temps éclaté, figé dans l'immédiat. Comme Marc Bloch, il considère l'histoire comme la science des hommes dans le temps plus que comme l'étude exclusive du passé. C'est ce qui le conduit à bousculer les frontières de la discipline avec la philosophie et à se référer à Martin Heidegger, Hans Jonas, Walter Benjamin, Ernst Bloch ou Paul Ricoeur, au risque de s'attirer les critiques de ses pairs.

Clin d'œil à l'ouvrière de la onzième heure », à laquelle il est dédié, *Habiter le temps* retrace aussi le cheminement d'un universitaire qui, dans *Du passé faisons table rase*, un essai publié dans le sillage de Mai 1968, a privilégié l'immédiat, le court terme et l'action et qui, avec plus de recul, met aujourd'hui l'accent sur la durée, le long terme et la réflexion. Il témoigne en même temps de la continuité et du dynamisme d'une pensée ouverte sur l'extérieur, pour qui l'histoire est une pratique sociale autant qu'une pratique scientifique. La visée qui la porte est associée à l'engagement qui

lui donne son sens et l'exigence éthique se double d'un acte de foi dans l'homme qui ajoute une tonalité spirituelle au caractère temporel du propos.

Gilles Blanchet

---

Louis ASSIER-ANDRIEU

*Le Droit dans les sociétés humaines*

(avec introduction, index des notions, index des noms propres, bibliographie en fin d'ouvrage)

Éditions Nathan, Paris, 1996, 316 p.

---

Le remarquable ouvrage de Louis Assier-Andrieu, anthropologue et juriste, se propose d'étudier la place du droit dans les relations sociales, et de montrer que le droit est à la fois une « représentation du social » et un « mode d'intervention sur la société ». Pour ce faire, l'auteur s'engage dans une exploration minutieuse des faits matériels, des représentations symboliques et des constructions intellectuelles qui procèdent de la perspective juridique à travers l'immense variété historique et contemporaine des sociétés humaines. Le texte se décompose en deux parties étroitement complémentaires : tandis que la première (« La part du droit ») traite de la construction de l'objet droit, dans ses rapports fluctuants et dynamiques avec les autres dimensions du social, la seconde (« Le droit en acte ») examine les principaux aspects de ce qui fait le droit.

Ce qui frappe tout d'abord le lecteur, c'est la perspective résolument anthropologique adoptée par Louis Assier-Andrieu. À partir d'exemples ethnographiques précis et de nombreuses lectures, l'auteur entend formuler un système explicatif global permettant de rendre compte des constantes du droit dans l'espace et le temps. La tâche est ardue, car le droit, objet d'étude anthropologique atypique et surtout « objet indocile entre tous les objets sociaux », est une réalité mouvante en perpétuelle transformation. Au lieu de partir d'une définition académique et de se lancer dans une histoire chronologique et « officielle » de la pensée juridique, l'auteur entraîne donc le lecteur dans un voyage rempli d'imprévus, voyage qui le conduit peu à peu à découvrir le droit. Comme il est impossible de restituer la richesse de ces pages en quelques lignes, je me contenterai d'évoquer quelques points forts de la réflexion de l'auteur tout en respectant l'ordre du texte. Particulièrement éclairantes sont les réflexions introductives sur les rapports entre le droit,

l'État, l'écriture et la coutume. L'auteur se garde bien de décréter des lois de transformation qui feraient mécaniquement évoluer les sociétés coutumières « sans État, sans écriture, sans institutions différenciées » vers les sociétés « évoluées » aux systèmes juridiques constitués qui sont les nôtres. Si « le droit suppose l'État, et réciproquement », le développement de l'écriture est coextensif du développement de l'État. Et ce processus complexe, en aucun cas linéaire, ne s'affranchit nullement de la présence de la coutume. Loin de se réduire à un anachronisme, la coutume – que l'auteur définit comme « l'habitude consacrée par le sentiment de l'obligatoire » (p. 49) – imprègne les comportements et les systèmes juridiques contemporains. À la fois « norme latente » et « norme nouvelle », la coutume existe en même temps que le droit et entretient des rapports constants avec lui.

Ni assujetti, ni autonome par rapport à la société, le droit se situe quelque part entre le « monde réel et le monde idéal », entre un système de normes, de règles, de principes et d'interdictions, et l'ordinaire des comportements.

En substituant l'« anthropologie du droit » à l'« anthropologie du conflit », Louis Assier-Andrieu se démarque de Bronislaw Malinowski, l'inventeur des règles de la méthode ethnologique, pour lequel l'harmonie sociale représentait la référence normative du champ juridique, tandis que le droit s'imposerait comme une « machinerie spécifique » pour réguler les conduites. Pour l'auteur, à l'instar de Karl Llewellyn qui a travaillé sur le conflit et la jurisprudence chez les Cheyennes, c'est plutôt la dynamique des conflits qui engendrerait le droit et qui représenterait la référence normative du champ juridique. Le droit ne se limite donc pas à remplir la fonction sociale élémentaire du maintien de l'ordre. Il s'agit d'un système de sens en construction permanente, qui s'inspire de la réalité tout en agissant sur elle.

Pour rester sur un terrain exotique, l'auteur montre que c'est un processus d'uniformisation qui est à l'œuvre dans l'émergence des « droits des peuples ». De fait, la reconnaissance des juridicités autochtones n'est possible que si les catégories locales se fondent, se greffent ou se décalquent sur les catégories dominantes. Le problème est qu'il serait périlleux pour la survie culturelle des peuples autochtones eux-mêmes de plaider pour la

« relativité irréductible des conceptions de l'ordre humain [...] [car ce] serait [les] priver de la possibilité de faire valoir des droits intelligibles, opposables aux arbitraires coloniaux » (p. 92-93). Et l'auteur de conclure que « l'aveu par l'indigène de sa propre juridicité résulte d'une violente et récurrente invitation à se conformer au langage choisi par ceux qui l'ont "contacté", langage de droit qui désormais lie son devenir » (p. 99). Pour conclure la première partie, Louis Assier-Andrieu opère une plongée dans l'histoire des idées, dans un style brillant et teinté d'humour, pour nous dévoiler quelques « repères fondateurs » indispensables à la critique du droit moderne et à sa définition. Le lecteur redécouvre ainsi la valeur et l'influence d'auteurs classiques (Montesquieu, Savigny, Marx) sur le champ juridique des sociétés modernes.

De Montesquieu et de ses inspirateurs écossais et anglais, l'auteur retient surtout l'intuition de l'« esprit des peuples », intuition fondée sur l'observation empirique, le relativisme culturel et l'évolutionnisme dialectique. L'héritage principal, et toujours vivace, de Montesquieu tient à cet empirisme inductif qui consiste à passer des mœurs à la loi, tout en évaluant le poids précis de chacun dans chaque situation. De Savigny, juriste allemand du début du XIX<sup>e</sup> siècle, l'auteur retient l'idée que la loi est à la fois un phénomène culturel – et donc relatif – et un phénomène inscrit dans l'histoire. L'École historique allemande réalise une sorte de synthèse entre les deux éclairages : au nom du droit à l'existence du peuple, Marx réhabilite les coutumes contre la codification toujours plus sophistiquée des lois qui s'exercent contre elles. Ces lectures permettent à Louis Assier-Andrieu de conclure que le droit ne se réduit pas à la loi et à l'arbitraire d'un pouvoir législatif, mais qu'il existe en dehors des lois, car il résulte de rapports sociaux et historiques complexes qu'il contribue en même temps à modifier.

La seconde partie de l'ouvrage s'intéresse à ce que fait le droit et à ses manifestations concrètes les plus variées. Les diverses modalités de règlement des conflits, l'importance prise par le juge, les relations entre la justice et la psychiatrie figurent parmi les nombreux thèmes explorés.

Louis Assier-Andrieu rappelle la place inhérente du conflit dans les sociétés, et les diverses façons de le reculer, ce qui lui permet de revenir sur les constantes du droit.

Pour argumenter son propos, l'auteur se lance dans une critique sévère de la « justice alternative » ou de la « justice de voisinage » très en vogue aux États-Unis. Alors qu'elle se fonde sur le constat selon lequel la Justice est incompétente et trop éloignée des préoccupations des individus, la « justice de voisinage » ne serait en fait qu'un alibi permettant à différents lobbies d'individus, de quartiers ou de « groupes raciaux » de faire reconnaître leurs droits particuliers. Plus profondément, il s'agirait d'une vaste opération de contrôle de la « zone d'informalisme » des rapports sociaux, au nom de la défense de la liberté individuelle.

Un autre thème de réflexion central concerne le rôle du juge, à la fois « intermédiaire structurel » et « interprète obligé » entre le cas et la loi. Plus ou moins secondé – selon les contextes – par le jury, qui représente le « jugement du peuple », le juge est de plus en plus confronté au développement de la psychiatrie lors du traitement des affaires criminelles. Dans chaque cas, le juge se doit de faire la part de la responsabilité individuelle et du poids des structures sociales pour évaluer la responsabilité de l'accusé, et le sanctionner. La tâche est difficile, car deux modèles d'analyse des conduites humaines s'opposent : un « modèle scientifique » qui soutient que le criminel ne pouvait agir autrement compte tenu de ses antécédents socio-psychologiques, et le modèle juridique qui présume la liberté individuelle de l'acteur.

La confusion qui s'opère actuellement entre le champ psychiatrique et la justice permet à l'auteur de prendre position en faveur d'une conception et d'une pratique du droit à la fois classique et prudente : celle « de distinguer », « d'inventer des frontières » en nommant et en classant les actes. En dehors d'un système de pensée bien délimité, et concrétisé par des institutions, il ne saurait y avoir de liberté d'agir et de liberté individuelle (p. 273).

Au terme du voyage, le lecteur néophyte se sent rassuré. Grâce à des exemples très parlants, l'auteur a en effet réussi à le familiariser avec des concepts, des notions et autres idées fortes qui lui donnent la certitude d'avoir appris quelque chose et l'impression de mieux cerner cet « objet indocile » qu'est le droit.

De par son ambition théorique, le projet de Louis Assier-Andrieu rappelle le travail de Karl Polanyi sur l'apparition historique de l'« économie » dans les sociétés humaines, en tant que catégorie – ou système de valeurs, ensemble de pratiques et de représentations –

distincte de celle de la religion ou de la parenté. Du point de vue de la méthode, ce projet se rapproche de celui de Claude Lévi-Strauss lorsque ce dernier, à travers l'étude des diverses manifestations du totémisme ou du mythe, recherche les invariants structurels qui témoignent de l'unité de l'esprit humain. On ne peut que vivement recommander la lecture de cet ouvrage de réflexion et de référence, présenté ici de façon très partielle, aussi bien aux spécialistes du droit qu'aux anthropologues.

Charles-Édouard de Suremain

---

Étienne de FLACOURT

*Histoire de la Grande Isle de Madagascar,*

édition présentée et annotée

par Claude Allibert

Un Français à la découverte

du Sud malgache vers 1650

INALCO-Karthala, Paris, 1995, 656 p.

---

Étienne de Flacourt, né en 1607, séjourna au Fort-Dauphin de 1648 à 1655 comme représentant de la Compagnie des Indes occidentales. Pour faciliter le trafic des épices et effectuer toutes sortes de négoce entre l'Océan Indien et l'Europe, la compagnie créa un certain nombre d'escales et de comptoirs sur les trajets unissant l'Europe aux Indes. À Madagascar, elle choisit de s'implanter sur la côte orientale, à Sainte-Luce, à Sainte-Marie et surtout au « Fort-Dauphin » qui, à partir de 1642, allait devenir le point d'ancrage le plus solide de la présence française.

Flacourt fut chargé de renseigner ses employeurs et le roi de France sur les caractéristiques géographiques et humaines de l'Anosy et du grand Sud malgache. Il s'agissait de savoir s'il existait des possibilités d'échanges commerciaux rémunérateurs et, déjà, d'envisager l'éventualité de certaines formes de colonisation. Le rapport qu'il rédigea dans ce but constitue un magnifique document, unique en son genre, sur la société malgache de l'époque. Il fut publié en 1661 en deux parties : l'*Histoire de la Grande Isle de Madagascar* et la *Relation de la Grande Isle de Madagascar contenant ce qui s'est passé entre les Français et les originaires de cette île depuis l'an 1642 jusqu'en l'an 1655, 1656, 1657*. Malgré plusieurs rééditions, dont la plus récente était celle de A. Grandidier (collection des Ouvrages anciens concernant Madagascar, vol. VIII, 1913 et vol. IX, 1920), le texte de Flacourt

était devenu pratiquement introuvable. Il faut donc signaler l'intérêt exceptionnel de la nouvelle édition publiée en 1995 sous le titre *Histoire de la Grande Ile de Madagascar. Édition annotée et présentée par Claude Allibert*.

Claude Allibert a passé près de cinq ans à rechercher tous les documents susceptibles de situer l'œuvre de Flacourt dans son contexte biographique et historique. Il a vérifié l'exactitude des assertions de Flacourt notamment ses descriptions de la flore et de la faune, il a étudié attentivement, parfois corrigé et commenté de très nombreuses notations en malgache. Mais l'érudition du propos ne nuit jamais à sa clarté et à sa simplicité.

Dans l'*Histoire de la Grande Ile*, Flacourt esquisse une description géographique de Madagascar (chap. I), de l'Anosy (II à VII), de la côte orientale jusqu'à la baie d'Antongil en passant par l'île Sainte-Marie (VIII à XI), du « pays des Mahafalles » (XIV), de l'Onilahy et de la baie de Saint-Augustin où vivent les « Machicores » – nous dirions aujourd'hui les Masikoro – (XV). Il relate des traditions – qui sans lui seraient aujourd'hui largement oubliées – sur l'origine des Zafiraminia, éclairant ainsi tout un pan essentiel du peuplement ancien de Madagascar. Il fait ensuite œuvre d'ethnologue avant l'heure en étudiant successivement la « religion » et les « croyances » (XVII), les devins-guérisseurs et la divination par le *sikily* (XLII à XLV), la circoncision (XX), les funérailles (XXXI), les rites liés à la construction d'une nouvelle maison (XXII), les artisanats (XXIII), les objets d'utilisation domestique (XXIV), les vêtements (XXV), les bijoux (XXVI), la façon de compter, les poids et mesures (XXVIII), les techniques de guerre et les armes (XXX), les techniques visant à maintenir l'ordre public (XXXII), la chasse et la pêche (XXXIII), les jeux et les danses (XXXIV), l'agriculture et les plantes (XXXV à XXXVII), les minéraux (XXXVIII et XXXX), y compris les animaux « fantastiques » (mais pas imaginaires à la différence des voyageurs qui ont cru voir à Madagascar des éléphants et des girafes !) qui ont autrefois cohabité avec l'homme, tels le *tretretrete* (un lémurien géant ?), le *mangarsahoc* (un hippopotame nain ?)... La richesse et la précision des informations, souvent uniques, nous incitent à l'indulgence pour certains de ses commentaires et de ses jugements à l'emporte-pièce sur l'« immoralité » ou l'« irreligion » des populations locales : vertus et vices des habi-

tants (XXVII), abandons d'enfants nés sous un destin néfaste (XXIX), etc. Sa vision est, bien évidemment, faussée par les énormes préjugés que pouvaient alors ressentir des chrétiens sûrs d'eux-mêmes, de leur civilisation et de leur religion à l'égard de populations païennes hâtivement considérées comme « sauvages ». Malgré ces préjugés, ses descriptions conservent une réelle fraîcheur et manifestent une constante sincérité.

La *Relation...*, en seconde partie, se lit comme un roman d'aventure mettant en scène ces personnages pittoresques, mais pas toujours recommandables, qui ont eu l'audace ou l'inconscience de vouloir ouvrir Madagascar à la colonisation française, bien avant que les temps ne soient devenus propices à une telle entreprise. L'intérêt ethnographique est moindre que dans la première partie, mais on y trouve encore un saisissant tableau des guerres qui opposaient alors entre eux les divers royaumes autochtones.

Le texte de Flacourt a une valeur inestimable, et tous les malgachisants le liront avec profit et passion. On y découvrira, non sans émotion, que les Antanosy décrits par Flacourt vers 1650 ressemblent étrangement aux Antanosy de 1996 et aux autres Malgaches éleveurs de bœufs du Sud et du Sud-Ouest. On trouve là un élément important pour évaluer la force et la pérennité d'une culture qui a fortement évolué, au cours du temps, sans perdre ses valeurs et ses caractéristiques les plus essentielles.

Emmanuel Fauroux

---

Sous la direction de  
Jeanne-Françoise VINCENT, Daniel DORY,  
Raymond VERDIER

*La Construction religieuse du territoire*  
L'Harmattan, Paris, 1995, 379 p.

---

Par son titre tout à fait révélateur d'une entreprise novatrice dans le champ de la géographie des religions, cet ouvrage rassemble vingt-cinq contributions transversales structurées autour d'un même problème, celui des rapports entre religions et territoires.

Certes, l'idée de départ est partie d'un projet fort ambitieux de l'équipe pluridisciplinaire « Dynamique religieuse et pratiques sociales contemporaines » ; il s'agissait de savoir en quoi les manifestations religieuses jouent un rôle dans la construction du territoire et également comment les territoires ordonnent et structurent les manifestations d'ordre religieux.

À l'arrivée, le pari semble avoir été tenu dans la manière de décrypter les faits religieux en les replaçant à chaque fois dans les espaces géographiques qui les singularisent en Afrique noire, à Madagascar, en Amérique centrale, en Mélanésie et en Extrême-Orient. Trois axes, qui sont aussi des angles d'approche complémentaires, permettent de comprendre l'importance des faits religieux dans les processus de territorialisation.

Le premier axe coordonné par Daniel Dory rassemble neuf études de cas pour une « approche territoriale des faits religieux ». Les représentations du territoire par les acteurs sociaux révèlent les modalités multiples de son occupation. Quatre contributions restituent la trajectoire historique sur laquelle se construit cette territorialisation des faits religieux. La particularité topographique peut, comme en Égypte ancienne, être liée au monde divin et traduit la cohérence du monde des hommes et du monde des dieux (Michèle Broze) ; ce territoire peut être aussi la montagne comme chez les Maya des hautes terres du Guatemala, et Charlotte Arnaud s'interroge sur la symbolique des sommets, puisque cette montagne est non seulement une frontière territoriale, mais également la demeure des ancêtres. Dans le cas d'Israël, l'espace territorial de la nation semble reposer, ainsi que le montre Beaudoïn Decharneux, sur une triple centralisation fondatrice de son idéologie : l'unité religieuse, l'unité étatique et l'unité territoriale. Pourtant, on peut aussi partir des mythes mélanésiens, comme le fait Joël Bonnemaïson, pour voir comment ceux-ci donnent la clé de l'explication du monde, à savoir que la terre est une totalité sacrée dont les hommes sont une composante parmi d'autres, de même nature. Les cinq autres contributions de ce premier axe insisteront davantage sur la dynamique actuelle des faits religieux dans les processus de territorialisation ; elle peut s'appréhender à travers les conflits religieux qui ont surgi en 1990 entre luthériens de la population Rwa de Tanzanie continentale et qui est restituée ici par Catherine Baroin ; elle peut s'appréhender également, de manière prospective, en Pologne, où la coupure progressive entre deux rites, uniate et latin, peut préfigurer une partition en Ukraine occidentale et en Ukraine orientale ; ceci dans la mesure où la pratique religieuse (l'uniatisme) rend bien compte d'une territorialisation de l'identité ukrainienne occidentale (Jean-Michel Smo-

luch). Cette dynamique peut aussi se construire, comme le montre Jacques Barou, à partir de la naissance et du développement d'une revendication de territorialité islamique en France ; le processus d'affirmation identitaire qui répondait d'abord à la prise de conscience d'un intérêt collectif d'ordre social a induit par la suite un phénomène de territorialisation progressive, passant de l'espace culturel à l'espace sociopolitique. Ailleurs, chez les bouddhistes lao en France, souligne Catherine Choron-Baix, la rupture des systèmes de relations et la perte des repères territoriaux, ainsi que de tout ce qui concourt à former l'identité sociale, ont créé une situation d'atomisation, une transformation des rites et une redéfinition de la communauté religieuse, dans une société urbaine éclatée ; mais ces territoires religieux peuvent être les lieux de pèlerinages, comme le montre Gisbert Rinshede ; leurs liens avec des événements tels que les guérisons miraculeuses et les aspirations surnaturelles d'une part, la géographie, la topologie sacrée et l'identité nationale d'autre part, ont donné à ces lieux un attrait spirituel.

Il apparaît ici que le territoire a partie liée avec le sacré et qu'il implique aussi, comme le montre Jeanne-Françoise Vincent dans la présentation de l'ouvrage, une notion de domination.

Le deuxième axe, « Autochtone et ancrages territoriaux », coordonné par Raymond Verdier, pose, à travers huit contributions, le problème des conditions symboliques de l'installation et de la localisation des groupes humains ; ces conditions symboliques peuvent être le fait d'une divinité de terroir, Nana Burunku, qui, du Ghana au Brésil en passant par le Togo, protège les villages ; cependant, toutes ces divinités, comme le montre Jean-Claude Barbier, ne peuvent échapper à l'influence des grandes religions prosélytes, et se trouvent dans cette alternative, soit se rétracter, soit s'ouvrir au bricolage du syncrétisme.

Avec Véronique Arnaud qui analyse la conception du territoire insulaire villageois chez les Yami de Botel Tobago de Taïwan, et Danielle Jonckers qui s'interroge sur les liens entre territorialité et politique dans les sociétés initiatiques Bamana-Minyanka du Mali, on constate qu'une double articulation religieuse à l'espace explique l'importance des rites adressés aux divinités, dont les esprits des ancêtres fondateurs, ainsi que la sacralité

du chef de terre descendant du premier occupant. Ce qui permet aussi à Raymond Verdier de montrer, à travers l'exemple des Kabiye du Togo, ainsi qu'à Michèle Cros, avec les Lobi du Burkina Faso et de la Côte-d'Ivoire, l'étroite relation qui existe entre la possession de la terre, l'appartenance à la parenté et les pratiques religieuses.

On peut par ailleurs saisir, avec l'étude de Sylvette Denèfle sur l'hagiographie bretonne, les moments et les formes différentes de la conscience territoriale qui peut être celle de la fondation symbolique du territoire en tant que tel ou celle de l'expression de la distanciation sociale entre l'espace et le territoire ; d'autant plus que la Bretagne est marquée par la grande dispersion des lieux de culte et par la christianisation des pierres levées, des sources et des cultes naturalistes préchrétiens dans leur ensemble.

Cette manifestation symbolique de la conscience territoriale peut s'exprimer, comme au Dar Fumung et au Dar For (Soudan), à travers les pratiques religieuses des paysans qui recourent soit à un prêtre, pour obtenir des pluies en quantités suffisantes pour la production de céréales, soit à un spécialiste, Dambari, pour maîtriser les insectes prédateurs qui s'abattent sur les récoltes (Marie-José Tubiana).

Enfin, l'analyse, par Annie Rouette, du panthéon malgache des anciens dieux permet de comprendre la portée symbolique de l'action de Sampy (fils du Dieu créateur tombé du ciel pour régir la terre), dans la protection du royaume. L'ensemble de ces études de cas montre que le territoire, comme lieu inscrit dans le temps et dans l'espace, est non seulement le lieu des vivants, mais aussi celui des ancêtres qui humanisent le sol ; ce que Raymond Verdier souligne d'ailleurs avec force, puisque l'autochtonie est, selon lui, un mode de pensée de l'être humain dans sa relation au cosmos et aux éléments.

Le troisième et dernier axe, pris en charge par Jeanne-Françoise Vincent, cerne la « gestion rituelle des territoires » à travers huit études qui mettent en évidence la contribution des croyances et des pratiques religieuses à la structuration des territoires. Celles-ci s'expriment à travers des rites religieux fort denses, remarquables chez les populations du Centre et du Sud du Tchad, étudiées par Jean-Pierre Magnant ; tout comme chez les Kotokoli du Togo, étudiés par Suzanne Lallemand, où la complexité de la dynamique reli-

gion-territorialité implique, entre ces deux sphères, l'élément de la durée et le sacrifice qui constitue le lien entre le monde de l'invisible et le monde de la résidence ordinaire et du labeur productif.

Avec les analyses de Francis Dupuy, sur les rapports entre eaux et croyances dans les Landes, en France, et de Françoise Neff, sur l'expérience de demande de pluies dans un village nahualt, au Mexique, on comprend que l'importance de la gestion rituelle des territoires s'explique par l'effort incessant entrepris par l'homme pour dominer la nature. C'est à travers les trajectoires historiques et sociales des sociétés que Jeanne-Françoise Vincent, pour le cas des Mofu-Diamaré du Cameroun, et Jacky Bouju, pour le cas des Dogon Karambé du Mali, soulignent la sacralisation de l'espace. À l'origine de l'histoire de la formation du territoire, on trouve également un autochtone, fondateur du clan comme chez les Mofu, et présenté encore de nos jours comme le premier occupant du massif. Quant à René Carré, son étude sur les femmes romaines, la deuxième guerre punique et l'enjeu du forum, montre le caractère contradictoire de la représentation et de la signification de la méfiance des hommes envers les femmes. Michèle Fiéroux et Jacques Lombard s'interrogent, quant à eux, sur le rapport complexe entre la notion classique du territoire d'un royaume qui sert de modèle et la représentation par une communauté de « possédés », de son « territoire », dans une ville en pleine expansion à Madagascar ; ils montrent comment le territoire de chaque ensemble d'unités de parenté s'organise autour d'un certain nombre de marqueurs socio-religieux, objets de libations et d'offrandes.

Au-delà de toutes ces études de cas et des analyses comparées de la construction religieuse du territoire, se pose le problème suivant d'ordre épistémologique : la géographie en tant que savoir scientifique peut-elle restituer avec objectivité les faits religieux dans leurs relations avec le territoire ? Daniel Dory, plus circonspect, fait référence de la pleine insertion de la géographie des religions dans le champ des sciences des religions. Certes, le géographe met en avant la notion de territoire ; celle-ci s'entend ici, selon Daniel Dory, comme une portion naturelle et/ou anthropisée de la surface terrestre (continue ou discontinue) sur laquelle s'exerce un effet de pouvoir, débouchant sur son appropriation

(matérielle et/ou idéelle) par un groupe humain, quel que soit son principe d'identité (ethnique, politique, linguistique). Or le territoire, pour le sociologue ou l'anthropologue des religions, c'est l'espace de représentation à travers lequel l'individu essaie de construire du sens derrière son comportement de respect et de soumission à la transcendance. Ainsi le sociologue ou l'anthropologue des religions focalise-t-il son approche sur des logiques sociales sans doute différentes des logiques territoriales privilégiées par le géographe, dont certaines ont été rappelées dans l'ouvrage par Daniel Dory. Il s'agit par conséquent pour l'anthropologue ou le sociologue des religions ainsi que pour le géographe des religions de trouver des points de convergence entre les deux regards sans que l'un ne sacrifie en rien à l'autre, au risque de tomber dans le réductionnisme scientifique. C'est pourquoi l'intérêt de cet ouvrage réside entre autres dans la réflexion qui y est engagée sur la nécessaire interdisciplinarité des savoirs.

Abel Kouvouama

---

Assemblée parlementaire européenne  
*Reconnaître l'enfant-citoyen*

Préface de Carol Bellamy,  
directrice générale de l'UNICEF  
Éditions du Conseil de l'Europe, Strasbourg,  
1996, 160 p.

---

Ce petit manuel (160 pages en format de poche, dont près de 50 d'annexes) se veut un *vade mecum* des droits de l'enfant en Europe<sup>1</sup>, modèle qui a vocation à l'universalité (« Grâce à sa longue tradition de protection des droits de l'homme, l'Europe peut – et doit – jouer un rôle majeur en aidant au progrès des droits de l'enfant, partout dans le monde », dit la préface de la directrice générale de l'UNICEF). L'enfant est ici envisagé selon la définition de l'article 1 de la Convention internationale de 1989 comme « tout être humain âgé de moins de 18 ans » (sauf législation nationale l'émancipant plus tôt), une définition si large qu'elle aboutit à un amalgame complet là où, selon moi, il y faudrait quelques nuances pour coller aux réalités et non se satisfaire de grandes formules abstraites.

Dans la première partie, Karl Eric Knutson (du Centre international pour le développement

de l'enfant de l'UNICEF, à Florence) décrit rapidement l'évolution des « conceptions de l'enfant » selon les périodes : d'abord purement sentimentales (l'enfant comme être « innocent et sacré »), puis surtout humanitaires (sauver l'enfant en danger), puis, de plus en plus, intégrées dans un développement d'ensemble. De nos jours, « la survie et l'épanouissement de l'enfant » ne peuvent se concevoir que dans le contexte global de la société, dont l'enfant doit être pleinement partie prenante. « La société [doit] s'intéresser à l'enfant pendant qu'il est enfant pour des raisons qui ne relèvent pas uniquement de la sentimentalité, de la charité ou de l'éthique. L'enfant fait partie de l'un des plus grands groupes constituant la société. [...] Surtout dans les sociétés industrielles ou post-industrielles, où l'enfant tend à être considéré par un nombre croissant de personnes comme un animal de compagnie, un luxe ou encore une source de désagréments, il est nécessaire d'insister sur le fait que l'enfance fait partie intégrante de la société et de sa division du travail. » Non – cela va de soi – comme main-d'œuvre, mais parce que « le travail scolaire ne peut être séparé du travail de la société dans son ensemble ».

C'est cette approche de la notion de développement social global et universel qui a conduit à l'élaboration puis à la signature, en 1989, de la Convention des Nations unies sur les droits de l'enfant, maintenant à peu près universellement ratifiée (bien que – on oublie en général de le préciser – avec diverses « réserves » de la part des États qui, souvent, en escamotent plus ou moins la substance). Ses articles, qui balaient à peu près exhaustivement les problèmes, peuvent se diviser en quatre groupes : 1) les objectifs et les stratégies, en particulier la satisfaction des éléments vitaux de santé et d'alimentation, 2) le renforcement de « l'environnement adulte » responsable de l'enfant (mères, femmes en période périnatale...), 3) l'environnement institutionnel : les obligations des États en matière de ressources et d'éducation (qui doit, naturellement, être offerte également aux deux sexes), 4) l'environnement protecteur contre les guerres, les sévices, les exploitations de toutes sortes... L'objectif final de cette approche globalisante est une « culture de partenariat », où l'enfant doit tenir sa place autant que possible : « Aujourd'hui, une nouvelle vision de l'enfant émerge. L'enfant, être humain titulaire de droits

---

1 Au sens du continent entier, et non de la seule Union européenne.

propres et de responsabilités, revendique une participation effective à la vie familiale et sociale. »

Sont rapidement évoqués, de façon comparative, les divers droits des enfants dans les législations des pays européens : l'enfant devant les tribunaux, devant les engagements politiques ou religieux, devant les institutions de protection sociale (avec le cas particulier de l'effondrement brutal de celles-ci dans les anciens pays socialistes d'Europe de l'Est). Sont plus sommairement évoqués les problématiques des droits de l'enfant dans le domaine des droits civils, de la liberté de circulation, des problèmes de l'adoption, du mariage, du divorce, de la nationalité, des obligations scolaires, du droit du travail... Avec, en conclusion, le rappel d'un imprescriptible « droit à l'enfance » pour chaque enfant, ce à quoi chacun applaudira, sans trop savoir ce que cela signifie concrètement...

Suit l'évocation des nombreuses facettes de son rôle par le médiateur (« *ombudsman* ») pour les enfants en Suède, dont la fonction est surtout, outre la coordination des diverses actions en faveur de l'enfance et l'information régulière du gouvernement, d'essayer d'infléchir l'opinion publique dans tous les problèmes de société où les enfants sont impliqués – bref, dit joliment M<sup>me</sup> Louise Sylvander, « donner un visage aux droits de l'enfant ».

Suivent en annexe les textes de la « Recommandation 1286 (du 24 janvier 1996) de l'Assemblée européenne relative à une stratégie européenne des enfants », puis la « Convention européenne sur les droits des enfants » (ouverte à la signature des États depuis le 25 janvier 1996), enfin les 54 articles de la fameuse « Convention relative aux droits de l'enfant » adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies du 20 novembre 1989.

Tout ceci est bel et bon, à peu près exhaustif, parfait pour décrire un monde harmonieux. Je ne doute pas que les petits Suédois en tirent de grands avantages. Mais, quand on a fréquenté les pays du Tiers Monde, à la fois comme observateur en tant que chercheur en sciences sociales et comme acteur de terrain au profit des enfants de la rue, on ne peut s'empêcher d'être un peu plus sceptique. Là où les droits les plus élémentaires de l'homme adulte sont quotidiennement bafoués par toutes les formes de la misère et de l'oppression, comment ne pas ressentir un vertige devant le gouffre qui sépare les réalités de la

proclamation solennelle et universelle de ces droits si beaux ? Un seul exemple : que signifie le « droit à la scolarisation » quand les politiques suivies (ou subies) en Afrique aboutissent à la stagnation ou au démantèlement des systèmes scolaires publics, qui étaient déjà fort loin d'être ouverts à tous ? Ces belles déclarations sont-elles autre chose que des effets oratoires, générateurs de bonne conscience et d'illusions, même si a lieu un « suivi » international des « plans d'action » promis par les États ? Certes, ceux-ci sont censés rendre des comptes et pouvoir se faire reprocher leurs manquements, mais avec quelles sanctions autres que purement symboliques (et fort discrètes) ? Beaucoup de grandes organisations qui se veulent la « voix des enfants » dans le monde se sont largement investies dans la construction et la popularisation de ces « instruments juridiques » nouveaux. J'avoue avoir peine à les suivre dans leur enthousiasme. Certes, pouvoir stigmatiser publiquement un gouvernement indigne fait toujours plaisir, mais quels en sont les résultats pratiques ? J'attends encore d'avoir vu un cas où la situation des enfants d'un pays du Tiers Monde aura été effectivement améliorée du fait de la mise en application des proclamations de ces beaux textes. D'ici là, il me semble qu'il ne s'agit, hélas, que de vœux pieux. Bien sûr, je ne demande qu'à être démenti par les faits, le plus tôt possible.

Yves Marguerat

---

Jean-Claude KAUFMANN  
*L'Entretien compréhensif*  
 Éditions Nathan, coll. « 128 », n° 137,  
 Sciences sociales, Paris, 1996, 128 p.

---

Qu'est-ce que la méthode de « l'entretien compréhensif » dont Jean-Claude Kaufmann indique dès l'abord qu'elle est à la fois proche et distincte d'autres méthodes et courants théoriques ? Il s'agit d'une approche analytique reposant sur l'enregistrement d'entretiens dont sont ainsi saisies toutes les dimensions, tant explicites qu'implicites, ces dernières étant contenues dans les silences, les rires, les intonations. À cette méthode est toutefois posée dès le départ la question de sa validité épistémologique puisque « l'entretien semble résister à la formalisation méthodologique [et être] fondé sur un savoir-faire artisanal, un art discret du bricolage » et qu'il

apparaît « trop facile d'accès [et] suspect *a priori* » (p. 7). En même temps, les manuels de sociologie présentent l'entretien comme devant être si contrôlé – si l'on souhaite satisfaire aux conditions en vigueur de sa validité – que tant l'enquêteur que l'enquêté éprouvent des difficultés à se parler.

La méthode analytique de l'entretien compréhensif prend de telles exigences à contre-pied : elle se doit en effet d'impliquer le chercheur dans l'entretien parce que la posture de neutralité ou de transparence est illusoire et parce que des interventions effectuées avec discernement sont en prise sur les modalités psychologiques qui amènent les personnes enquêtées à parler et à vouloir parler – en dernier ressort, d'elles-mêmes, qu'elles en soient ou non conscientes. La méthode emprunte aux techniques de recueil ethnologique et à l'entretien semi-directif ; pour autant, « les ethnologues seront déconcertés face à cette méthode qui permet [...] d'analyser les pratiques en utilisant la parole, et les spécialistes de l'entretien semi-directif seront surpris de constater le grand nombre d'inversions de leurs consignes habituelles (sur la neutralité, l'échantillon, etc.). Situé au croisement d'influences diverses, l'entretien compréhensif constitue en effet une méthode très spécifique, avec une forte cohérence interne (p. 8). »

Le modèle classique de l'objectivation scientifique intègre les deux éléments de la théorie et de la méthode, les données de terrain étant « une instance de validation d'une problématique préétablie » ; l'entretien compréhensif reprend ces deux éléments dont il inverse les phases de construction de l'objet, celui-ci se dégageant peu à peu d'hypothèses forgées sur le terrain (p. 22). Il s'agit d'une méthode dont la validité s'appuie sur le postulat développé par Max Weber que « les hommes ne sont pas de simples agents porteurs de structures mais des producteurs actifs du social, [et] donc des dépositaires d'un savoir important qu'il s'agit de saisir de l'intérieur par le biais du système de valeurs des individus » ; dans cette perspective, la compréhension de la personne est un instrument au service de la compréhension du social (p. 23). L'entretien compréhensif relève ainsi d'une théorie de la construction sociale du réel qui s'oppose à la coupure entre objectif et subjectif ; la démarche qui le sous-tend adhère à la théorie du moi partagé concentrant en soi toutes les contradictions sociales,

le subjectif étant alors une composante intégrale de la construction du moi et du social. L'entretien fonctionne comme une chambre d'écho de la fabrication de la réalité qu'il s'agit de décrypter à partir des lieux de sa production que sont les individus (p. 59-60).

Le chapitre de présentation se termine sur la question récurrente de la validité des approches qualitatives au regard des approches quantitatives, qui ont pour elles les mécanismes d'administration de la preuve, tirés des sciences de la nature et des sciences logico-déductives. Reprenant des développements connus par ailleurs, Jean-Claude Kaufmann indique que de tels questionnements reposent sur une incompréhension du mode particulier de construction de l'objet dans l'approche qualitative et qu'il est important « de comprendre que les instruments techniques offrent peu de garanties, contrairement au processus classique hypothèse-vérification, car ils ne jouent pas le rôle de test » (p. 26). Il rappelle également que, « dans le cadre d'une recherche qualitative, la preuve de la validité des résultats est difficile à fournir de façon immédiate [et que] ce n'est pas le test de validation qui est jugé, mais la fiabilité des modèles tirés de l'observation » (p. 28). Les modèles se dégagent progressivement de l'observation : d'abord flous, ils se précisent et se stabilisent « jusqu'au moment où il est possible de considérer qu'il y a saturation : les dernières données recueillies n'apprennent plus rien ou presque » (p. 29). La quantification ayant davantage pour fonction de faciliter la compréhension, il convient d'éviter de tenter de valider une étude qualitative par des matériaux quantitatifs qui en sont tirés. Il est utile toutefois de croiser les résultats qualitatifs avec les statistiques disponibles ou avec les résultats obtenus par d'autres chercheurs. Il n'en demeure pas moins que la « validité d'un modèle tient [surtout] à la cohérence des enchaînements, à la justesse d'illustration d'une hypothèse, à la précision d'analyse d'un contexte : à la finesse des articulations entre théorie et observation » (p. 31).

Le reste de l'ouvrage développe les aspects méthodologiques de l'approche, du choix du sujet et des idées de départ, des lectures et de leur objet, du plan de travail, de l'échantillonnage et de sa qualité (ce dernier « doit être soit représentatif ou s'approchant de la représentativité, soit défini autour de catégories précises », p. 40), de la grille de questions, de la conduite des entretiens, du rôle

de l'empathie et de l'engagement, du statut du matériau, de l'investigation des matériaux et de l'élaboration théorique, du rôle de l'imprégnation des données, du recours aux concepts, de l'interprétation, de la constitution des fiches, de la saturation du modèle et enfin de l'écriture.

Édité dans une collection à visée pédagogique et de volume limité, le petit précis de recherche de Jean-Claude Kaufmann devrait être utile aux futurs chercheurs en sciences sociales auxquels il s'adresse. Il peut les faire bénéficier d'un savoir-faire et leur montrer comment se construit une recherche ; car, pour être justifiable de méthodes et d'approches formalisées, une recherche tient aussi pour beaucoup à l'expérience et à des capacités spécifiques à faire entrer en résonance des éléments *a priori* éloignés les uns des autres. Peut-être, toutefois, l'auteur n'a-t-il pas suffisamment dégagé l'extension ou les limites d'une approche qu'il reconnaît ne devoir être mieux illustrée que par ses propres travaux (*Corps de femmes, regards d'hommes, sociologie des seins nus* et *La Trame conjugale, analyse du couple par son linge*) : en effet, « les principes de l'entretien compréhensif ne sont rien d'autre que la formalisation d'un savoir-faire concret issu du terrain, qui est un savoir-faire personnel » et l'approche compréhensive ne peut guère être exemplifiée qu'à la première personne de « crainte de généraliser à partir de manières de faire qui paraissent trop personnelles » (p. 9).

Patrick Pillon

---

Gilbert Rist

*Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*

collection « Références inédites »,  
Presses de Sciences Po, Paris, 1996, 427 p.

---

L'ouvrage de Gilbert Rist, *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*, retrace, comme le titre nous l'indique, l'historique d'un concept fort utilisé, le « développement ».

Dans un premier temps, l'auteur s'adonne au périlleux exercice de la définition : « Le développement est constitué d'un ensemble de pratiques parfois contradictoires en apparence [...] qui, pour assurer la reproduction sociale [...], obligent à transformer ou à détruire, de façon généralisée, le milieu naturel [...] et les rapports sociaux [...] en vue d'une production croissante [...] de marchan-

dises (biens et services) [...] destinées, à travers l'échange, à la demande solvable. »

Ensuite, afin de retracer la longue histoire de ce concept et comprendre ce qu'il signifie réellement, G. Rist en recherche les origines dans le terreau culturel qui l'a fait naître : l'imaginaire occidental. Ses quatre caractéristiques fondamentales, la directionnalité, la continuité, la cumulativité et l'irréversibilité, sont les principaux aspects de la conception occidentale de l'histoire, conception qui a d'ailleurs mis quelques siècles, voire quelques millénaires, pour se construire. L'auteur nous offre une analyse concise mais précise de la pensée de quelques philosophes qui en constituent indéniablement des jalons : Aristote, cela va de soi, mais aussi Saint-Augustin, les philosophes des Lumières (Fontenelle, Buffon, les Encyclopédistes dont Condorcet) et les évolutionnistes du XIX<sup>e</sup> siècle (Say, Comte, Marx, Morgan, Spencer...).

Le concept de « développement » lui-même, lorsqu'on l'applique à l'évolution des sociétés, a été utilisé pour la première fois au XX<sup>e</sup> siècle. Alors que l'on parlait généralement de mission civilisatrice ou de mise en valeur par exemple, c'est le président Truman qui lança, en 1949, dans le fameux « point IV » d'un discours portant sur la politique étrangère des États-Unis, ce nouveau concept promis à une grande postérité. Dès lors, plusieurs penseurs, surtout des économistes, s'en emparent et font de lui la clé de voûte de leurs raisonnements. Certes, beaucoup d'analystes divergent sur les formes du « développement », le processus, les particularités ou les méthodes, mais tous restent d'accord sur les caractéristiques qui en forment le fond (cf. les caractéristiques et la définition sus-énoncées), ou plutôt, personne ne pense à les soumettre à la critique... Les analyses de l'auteur embrassent quatre domaines qui s'interfèrent : les principaux courants de la pensée économique (Rostow, Perroux, Seers, l'école de la dépendance, la CEPAL, l'Ujamaa...); les déclarations internationales émanant souvent d'une des organisations du système des Nations unies (Bandoeng, création des différentes agences des Nations unies dont la CNUCED et le PNUD, transformation de la mission des trois « agences » de la Banque mondiale, NOEL, Agenda 21...); les rapports internationaux (rapport Dag Hammarskjöld, « Notre Avenir à tous », « Défi Sud »...); les concepts qui tentent parfois de concilier l'inconciliable (développement autocentré, besoins fonda-

mentaux, ajustement structurel, ajustement à visage humain, développement durable, développement humain...).

S'inscrivant dans un courant de pensée dont les principales figures sont, dès la fin des années soixante-dix, François Partant et Serge Latouche, l'auteur relève les points communs de toutes les facettes du développement, qui divergent uniquement en apparence, et les soumet à la critique. Le développement est une sorte de rouleau-compresseur qui, quelle que soit la forme qu'il revêt, détruit « les systèmes sociaux, le milieu naturel et les références culturelles ». En outre, cette destruction n'impose pas une organisation économique, politique et sociale qui « marche », c'est-à-dire qui permette à chacun de trouver un minimum de satisfaction, ne serait-ce que matérielle, dans le milieu où il vit. L'échec est complet et sans appel.

On pourrait cependant regretter que l'auteur n'aille pas plus loin dans la réflexion. Il émet parfois des idées qui mériteraient à elles seules tout un ouvrage ! Par exemple, il insiste sur l'aspect « performatif » du concept : le fait de parler du développement, d'utiliser le concept, c'est déjà intégrer en soi les principes, culturellement marqués, qui ont permis sa création. Mais l'auteur n'explique nulle part les raisons du succès d'un tel concept, y compris dans les pays qui sont culturellement très différents de l'Occident. Pourquoi est-il tant utilisé ? Existe-t-il dans l'imaginaire de ces peuples des aspects culturels communs avec l'Occident qui ont permis le transfert ? Ou alors le concept se serait-il localement adapté à chaque culture, en se fondant sur des aspects propres ? Alors, dans ce cas, la conception du développement ne serait pas identique partout, notamment entre les milieux intellectuels internationaux autorisés et les acteurs de base... Pourquoi ces cultures ont-elles repris ce terme ?

En outre, ce concept est utilisé par des locuteurs différents qui, même s'ils partagent parfois les mêmes références, défendent des intérêts économiques, politiques ou sociaux opposés. Cet aspect offre d'ailleurs, peut-être, des réponses au point précédemment soulevé. Si le concept a tant été – et est – utilisé, c'est parce qu'aussi il est une arme pour fonder ou légitimer un pouvoir. Pouvoir des hommes politiques modernisateurs, d'une bourgeoisie prébendière, d'une classe intellectuelle, tous ces acteurs qui estiment comprendre où se situent les véritables intérêts

du peuple... Ce point n'est malheureusement soulevé qu'en de rares occasions, sans pour autant qu'il fasse l'objet d'une réflexion. En fait, l'ouvrage retrace l'histoire du discours intellectuel du développement, sans replacer ce discours dans un contexte politique, économique et social (hormis le contexte géopolitique) où chaque locuteur tente de se faire et de garder une position privilégiée, et sans analyser la perception, la réflexion et les stratégies de ceux qui l'entendent, l'intègrent et l'utilisent.

Cependant, malgré ces critiques mineures, l'ouvrage est un excellent recueil de références, de pensées et de réflexions qui exercent l'esprit critique. Il offre une belle synthèse des courants de pensée qui ont inventé et exploité le concept de développement. On peut le considérer comme un manuel de base qui fait le point sur la question. Il permet une bonne initiation à ceux qui se lancent dans les études du développement et, en soumettant à la critique ce concept, ses origines et sa réelle signification, que ce soit d'un point de vue théorique mais aussi – et surtout – pratique, il dévoile à beaucoup de développeurs (organisations internationales, ONG...) le sens de leur action. Le style limpide et le prix très abordable (80 francs) le met à la portée de tous, et chacun trouvera en lui des points de satisfaction.

Gilles Séraphin

---

Michel BRUNEAU, Christian TAILLARD,  
Benoît ANTHEAUME, Joël BONNEMAISON,  
éditeurs scientifiques

*Regard sur la géographie universelle*

Livre premier : Asie du Sud-Est

Livre second : Océanie

Belin Reclus, 1995

---

Tenant à la fois de l'encyclopédie, par l'éclectisme des thèmes scientifiques traités, la richesse des documents – mais aussi par le poids du volume – et de l'ouvrage de synthèse universitaire par la forme des contributions d'auteurs, l'actualité des analyses, ce volume de la « géographie universelle » ne peut manquer de fasciner, voire de charmer ses lecteurs. L'ouvrage prend l'analyse des tendances de fond et l'explication des questions contemporaines, largement au-delà d'une approche des questions spatiales *stricto sensu*, ou d'un simple inventaire géographique. La diversité des spécialistes contri-

buant à ce deuxième volume portant sur la « région » la plus vaste du monde – la région Asie-Pacifique – est donc révélatrice de la grande richesse de cet espace sur les plans géographiques, humains, économiques et institutionnels.

Les honnêtes hommes et femmes, scientifiques, étudiants et curieux ne devraient pas manquer la lecture de cet ouvrage, alors que s'ouvre ce que certains appellent « l'ère du Pacifique » : Le lecteur ne manquera pas d'apprécier les illustrations riches et variées : cartes, chorèmes, schémas, mais aussi photos, accompagnées par des commentaires précis et compréhensibles. Il n'est donc pas interdit de rêver en parcourant ce volume – à l'heure des multimédias et autres CD, un ouvrage de ce poids se déguste sans être soumis aux aléas de l'informatique, feuilletant 480 pages de texte plutôt que faisant défiler des informations en caressant une souris docile. Les étudiants – de toutes disciplines, car là aussi l'ouvrage mérite son appellation « universelle » – devraient être satisfaits de trouver une base de connaissance et apprécieront sans doute le parti pris de rendre compte autant de l'enjeu de la modernité asiatique que des structures fondamentales et des racines historiques des transformations récentes.

Il s'agit sans conteste d'un ouvrage très travaillé dans sa conception d'ensemble (c'est un projet mené sur une décennie). On trouve naturellement une bibliographie essentielle, qui a certainement nécessité des choix difficiles, mais où l'on peut regretter le manque de références d'ouvrages et de périodiques locaux – ceux produits dans les pays de l'ASEAN ou en Australie par exemple –, certes plus difficiles d'accès mais utiles pour les non familiers de la région. Par ailleurs, un index des lieux et des thèmes constitue un outil bien commode, complétant naturellement les table des cartes, des illustrations et des matières. Cependant, le choix des photos n'étaye pas toujours le texte ; pourquoi tant sacrifier aux clichés touristiques plutôt que d'offrir davantage de documents utiles (photo aérienne de villages, activités économiques...)?

De façon plutôt surprenante pour un ouvrage de géographie, la cartographie laisse souvent à désirer. Les cartes sont petites, parfois étriquées ; certes, les contraintes de production de l'éditeur Belin ont dû peser lourd sur les rédacteurs. Ainsi, la carte de la p. 9 peut difficilement servir de référence en tête d'ouvrage. On retrouve des cartes au fil des chapitres,

mais on est loin d'un ensemble de cartes-outils. Les cartes de végétation en particulier, du fait de leur taille très réduite (par exemple, Viêt-Nam, p. 189, Laos, p. 165, Nouvelle Calédonie, p. 416) tiennent plus de la mosaïque que de l'outil cartographique. Dans le même ordre de faits, le lecteur est parfois perplexe en consultant les schémas rendant compte de la dynamique géographique : les schémas analytiques, ou « chorèmes », apparaissent parfois simplistes, trop dépouillés par rapport à la description textuelle.

Deux livres en un volume. En effet, l'ouvrage a pris le parti de séparer deux espaces : d'abord l'Asie du Sud-Est (*Livre premier*) et ensuite l'Océanie (*Livre second*) qui se partagent également le volume. Les deux mondes coexistent mais ne font pas l'objet d'un commentaire de synthèse.

#### *Livre premier : Asie du Sud-Est*

« Une idée récente », tel est le juste propos brièvement commenté dans l'introduction de cette première section de l'ouvrage. Idée récente, car elle était liée à la définition d'un espace stratégique après la Seconde Guerre mondiale. En fait, cette zone présente des aspects spatiaux, culturels et ethnologiques très composites qui conduisent à une description contrastée de « l'Asie à deux faces », où s'articulent continentalité et insularité, mondes sinisés et indianisés, États centralisés et mosaïques ethniques, mais aussi paysans, planteurs et pionniers, métropoles massives en cours d'expansion et campagnes abritant la plus grande part des populations. Quatre parties composent l'analyse de la région.

*L'Asie à deux faces.* Elle est donc l'articulation de la dimension continentale – ce qui est désigné par l'expression « continent indochinois » – et de l'espace insulaire ou des archipels (Indonésie, Philippines, Malaysia, et Singapour) ; on remarquera que cette dualité apparaît aussi pour l'Australie vis-à-vis du Pacifique. D'autres polarités se présentent : monde bouddhiste et islam, riziculture dominante et cultures de plantation, et de façon moins drastique actuellement de l'étatisme et du capitalisme. Les « paysages et paysanneseries » sont marqués par le recul des forêts et de l'essartage, et donc la progression de fronts pionniers, mais aussi par l'extension d'une agriculture plus intensive : zones irriguées, plantations. La richesse agricole apparaît comme la première condition du développement alors même que – sauf dans quelques

zones – la densité moyenne de population est bien inférieure à la Chine ou à l'Inde. De manière aussi déterminante pour le développement, la mosaïque ethnique, la diversité des formes d'organisation traditionnelles et la vigueur des mouvements migratoires n'ont pas empêché l'émergence d'États nationaux depuis plusieurs siècles ; pour le modèle de sultanat comme pour les royaumes agraires, les formes étatiques traditionnelles n'ont pas été rétives aux évolutions et aux transformations nécessaires pour s'adapter soit aux périodes coloniales (ou quasi coloniales comme au Siam), soit aux enjeux de la mise en place de processus de modernisation et de développement ainsi qu'à la société matérialiste contemporain.

*L'Asie du Sud-Est insulaire.* Cette région qui rassemble plusieurs grands États qui structurent la géopolitique asiatique présente des réalités complexes. Le mérite de cette partie est de livrer des analyses approfondies et contrastées de territoires certes marqués par l'insularité – encore que fort dissemblables des insularités du Pacifique présentées dans le livre 2 – mais particulièrement typés quant à leurs structurations géographiques, leurs identités nationales et leurs structures économiques. Nous trouvons quatre chapitres pour une fresque d'une grande diversité : de « l'Indonésie le premier archipel du Monde », à Singapour, « une cité-État insulaire » en passant par « les Philippines, Orient de l'Asie » et la « dualité territoriale » de la Malaysia. La dimension économique de ces États ne peut manquer d'impressionner : puissance démographique, ressources naturelles, émergences et diversifications industrielles, avec en sus une présence diplomatique de plus en plus affirmée, comme l'atteste la conférence de l'Organisation mondiale du commerce à Singapour en 1996 (mais n'oublions pas Bandung en Indonésie, déjà, en 1954 !).

*Le continent indo-chinois.* Cette appellation désigne le groupe de cinq pays, Thaïlande, Birmanie, Laos, Cambodge et Vietnam. Les présentations couvrent de façon remarquable les questions contemporaines. Au centre, la Thaïlande, présentée à juste titre comme un grand pays rural, mais aussi un État constitué « du village au Royaume ». La carte schéma p. 140 semble particulièrement intéressante – pour décrire les zones d'activités et les pôles de croissance, éclairant les profondes transformations liées à l'industrialisation. La construction d'un nouveau pays industriel semble

avoir accentué le fort centralisme économique de la région de Bangkok, mais le pays devra tirer parti des atouts des fortes diversités des régions périphériques du Nord (proche de la Chine) du Nord-Est, frontière agricole, et marche vers le Laos et le Viêt-Nam, et du Sud, presque dans la mouvance de la Malaisie. Le Viêt-Nam, « émergence d'un nouveau dragon », comme titre le chapitre ou les ressorts d'un nouveau développement ? La configuration de l'espace, « la palanque », permet une belle démonstration géographique appuyée par un texte détaillé et dense, qui fait effectivement l'analyse des interactions entre espaces et facteurs de transformation. Cambodge, Birmanie et Laos font l'objet de chapitres séparés, mais plus courts que les deux grands pays de la péninsule. Pour autant, ils constituent des bases solides pour apprécier les enjeux mais aussi les handicaps et les défis d'un nouvel essor des processus de développement dans la région (on se souviendra que ces trois pays ne sont pas encore membres de l'ASEAN, situation susceptible de changer avant la fin du siècle).

*Enjeux et défis.* Ils sont présentés de manière méthodique : autosuffisance alimentaire et équilibre écologique, progrès industriels, défis urbains et cohérence régionale. Le chapitre 13 précise les enjeux du développement. Alors que les progrès économiques de l'Asie du Sud-Est suscitent la réflexion des développeurs et des autorités de nombreux autres pays en voie de développement depuis une décennie, le chapitre en montre bien les dimensions agricoles et rurales (ressources naturelles), ainsi que les dynamismes de l'artisanat et l'émergence industrielle. On peut regretter que cette partie de l'ouvrage n'ait pu se donner les moyens de présentations graphiques des réalités économiques (réseaux de transport, flux d'investissement, etc.). Au passage, le chapitre sur les métropoles en crise et le nouvel ordre urbain aurait mérité d'avoir les illustrations qui soutiennent les grands traits du texte : schémas, graphiques ou même photos pour rendre compte des extensions de surface, des images de l'urbanisme vertical, des vides dans le système urbain... Les auteurs proposent des conclusions sur dualité et bipolarité (p. 236) et soulignent les enjeux stratégiques (les détroits, le repli américain).

*Livre second : Océanie*

*L'Océanie, le Pacifique, l'océan Pacifique.* C'est sur l'énumération de ces termes que s'annonce le deuxième livre ; cela pourrait apparaître comme une expression aride de géographe bourru et revenu de sa dernière « île heureuse », ou pour certains comme une invitation au voyage, ou encore comme l'ouverture sur un espace mal défini. Cependant, les trois pages d'introduction ont le mérite d'offrir des balises pour aborder cet espace immense : d'abord montrer la géométrie variable du Pacifique – depuis le toponyme créé par Magellan lors de sa circumnavigation jusqu'aux acceptions actuelles du terme. Celles-ci vont en effet du « bassin Pacifique », notion géologique à la mesure de cet océan exceptionnel par ses caractéristiques, à l'Asie-Pacifique, ou encore la « région Pacifique » fondant certaines analyses des relations internationales contemporaines. L'Océanie, concept ou « idée encore neuve », rassemble un pays-continent comme l'Australie et des îles et archipels-États, ayant le premier Océan de la planète pour trait d'union, et se parant des images d'exotisme de manuels scolaires.

*L'Australie, le pays chanceux.* Une brève introduction donne le ton des chapitres : dimension spatiale monstrueuse, réalité géologique exceptionnelle, peuplement précaire et affirmation identitaire incertaine, ces éléments, à défaut de constituer le fondement d'un État puissant en Océanie, en font un pays géant. « Le continent brûlé » souligne la dimension géologique et de géographie physique exceptionnelle, mais il introduit également de manière convaincante la symbiose entre les aborigènes et leur environnement, et également « le sentiment de la nature » qui inspira la conquête et l'exploitation intensive du *bush*, ainsi que les revendications écologiques contemporaines. « À la recherche d'un peuple » présente une implantation plus précaire que sur le continent nord-américain : une colonie d'une seule puissance, des populations défavorisées, soulignant les bases de l'expansion économique fondée sur une rente coloniale de richesses minières et agricoles. « Les grands espaces » : du cœur aride aux immenses zones d'élevage extensif (presque un euphémisme lorsqu'on observe une tête de bétail pour 25 ha) et de culture, l'expansion agricole prend des couleurs d'épopée – le lyrisme étant facilité par les progrès récents de la vigne (l'auteur conseillant d'ailleurs plutôt les blancs que les rouges !).

Les espaces urbains, où vivent six Australiens sur sept, présentent les villes portuaires, principalement au Sud, dynamiques – dont les « banlieues s'étendent » et les petites villes et les « bourgs languissants du *bush* ». Les différenciations régionales, les concurrences et la structuration sociopolitique du territoire national sont présentées à travers la notion de « régions-États » ; finalement, « au sud de l'Occident » permet de présenter les interrogations sur la dynamique économique, l'intégration régionale et internationale, ainsi que sur « l'identité » des Australiens.

*Océanie, le continent insulaire.* On se contentera ici d'inviter le lecteur au survol organisé par les auteurs, en 25 pages où les schémas et les photos se complètent heureusement. Rendant compte à la fois de ce « grand océan » avec son formidable enjeu géologique, de « l'environnement des îles » où l'on comprend pourquoi « une bonne île est une montagne entourée d'un rivage qui peut servir de port » (p. 334), cette partie laisse pensif, surtout avec la conclusion sur « une histoire en retard ».

*L'Océanie des États.* On découvre les travaux d'un laboratoire de sciences sociales à l'échelle sous-continentale – et une palette de contributeurs français et australiens (géographie et ethnologie) – pour traiter, selon le rédacteur de l'introduction « un des plus attachants domaines d'expériences géographiques qui soit au Monde ». « Les grands pays de l'arc mélanésien » vont de la Papouasie-Nouvelle Guinée à la Nouvelle-Zélande, en passant par les Salomon et le Vanuatu, et englobent donc des pays-îles et des archipels-États. La présentation mêle de façon bien construite les considérations sur les paysages et celles sur les modalités de l'activité humaine et en fait, si les paysages naturels semblent ceux du « commencement du monde », il apparaît vite que ce sont les caractéristiques de l'organisation sociale et des groupes humains qui retiennent davantage l'attention de l'auteur de ce chapitre : préhistoire contemporaine, réseaux sociaux, rites, coutumes, langages, et enjeux de politique internationale forment une fresque particulièrement complexe. « La Nouvelle-Zélande et ses associés », singularité et insularité à l'échelle d'un pays de moins de 4 millions d'habitants et de plus de 50 millions de moutons... Que dire de plus sinon que le pays met les villes à la campagne et les montages à la mer. L'auteur souligne bien les enjeux de

transformation d'une économie agricole et rentière dans le contexte de mondialisation des échanges et de réduction des liens privilégiés avec l'Europe. Les îles et archipels associés à la Nouvelle-Zélande sont des cas à signaler pour atténuer l'exotisme de l'ouvrage : îles Cook, atolls de Tokelau et île de Niue – « l'ordinaire fait île » et la plus grande île de corail au Monde – semblent des exemples ignorés de laboratoires de non-développement et de dépendance vis-à-vis de la métropole néo-zélandaise. « Au sein de la culture océanienne », chapitre où l'on voit que Fidji, « centre politique et cœur de l'Océanie », n'est pas un paradis tropical mais un État qui doit relever à la fois le défi du développement et celui de l'intégration pluriculturelle des mélanésiens et des Indo-Fidjiens. Tonga et Samoa « berceaux de la culture mao'hi » sont fortes de leurs cultures nationales, de leur vigueur démographique mais faibles en ressources. Kiribati et Tuvalu ne dépassent pas l'altitude de 5 mètres au-dessus de la mer, et Nauru émerge de 64 mètres d'une fosse marine de près de 5000 mètres. Ces micro-États-Républiques vivent mal de leurs rentes minières (exploitation des gisements de phosphates vidant littéralement les îles de leur substance, « île qui se dévore ») et peu de leurs productions traditionnelles.

*Transocéaniques.* Trois chapitres dessinent un immense arc sur la planisphère, depuis Hawaii (orthographe normalisée) jusqu'au pôle Sud. Ils englobent en effet les terres australes, l'île de Pâques (chilienne), Clipperton (française, mais oui !), les territoires des États-Unis (État de Hawaii, île de Guam, îles Mariannes...) et les cailloux et rochers français du Pacifique (Nouvelle-Calédonie, Wallis et Futuna, Polynésie française).

À l'issue de ce rapide survol, deux remarques devraient inviter notre lecteur à la lecture : Peut-on tirer de cet ouvrage une compréhension nouvelle des outils et des méthodes de la géographie contemporaine ? À travers cette fresque qui plante parfaitement le décor des processus contemporains de développement en Asie du Sud-Est et en Océanie, on a parfois un léger regret en détenant un outil géographique imprimé et si limité dans sa capacité d'enregistrement des données – par rapport au potentiel offert par l'électronique – et dans sa capacité à représenter les évolutions les courants, les lignes de forces... De l'Asie du Sud-Est à l'Asie Pacifique, ce volume apparaît finalement comme un chant à plusieurs voix – tant par la diversité des auteurs que par celle des thèmes qu'ils font résonner et l'exercice géographique s'accompagne d'une réflexion humaniste et politique.

Jean-Christophe Simon



## Résumés

Joël BONNEMAISON, « Les lieux de l'identité. Vision du passé et identité culturelle dans les îles du sud et du centre de Vanuatu (Mélanésie) »

Dans la civilisation traditionnelle du sud et du centre de Vanuatu, l'identité culturelle s'exprime au travers d'un nexus de lieux dont la somme crée un territoire politique, tandis que l'aire d'alliance s'organise en étoile autour de lui. Si l'identité s'hérite par les lieux, elle se reproduit et s'approfondit à chaque génération par une mobilité de type circulaire qui se déroule sur les chemins d'alliance. Les lieux et les itinéraires sont donc au cœur de l'identité traditionnelle : l'homme est un arbre enraciné mais il appartient également à une pirogue errante ouverte sur le vaste monde. On peut donc dire qu'il n'y a pas d'identité en dehors des lieux de la mémoire ni non plus de destinée sans aventure ou voyage sur les chemins de l'alliance.

Dans ce type de société, la mobilité traditionnelle peut être définie comme territoriale. Les routes suivies en mer ou à terre sont appropriées par les groupes sociaux comme si elles étaient des extensions de leurs territoires de la même façon que les lieux. La mobilité circulaire d'aujourd'hui continue la mobilité territoriale d'autrefois. Le voyage d'aujourd'hui reste une circulation et un mouvement à double sens. Il réconcilie ainsi l'arbre et la pirogue.

• Mots-clés : Territoire – Identité – Mythes – Lieux – Mobilité – Enracinement – Mémoire.

Gérard QUÉCHON, « Art rupestre à Termit et Dibella (Niger) »

La prospection archéologique effectuée au Niger oriental dans les régions de Termit et d'Agadem-Dibella a permis la découverte de

quatre stations d'art rupestre, trois de gravures et une de peintures, qui font l'objet de la présente publication. Ce sont, tant par leur taille que par leur nombre, des témoignages modestes, surtout si on les compare à l'abondance des industries lithiques repérées dans la même zone (plus de 150 sites). On peut donc affirmer la rareté des vestiges de manifestations artistiques dans les régions étudiées. L'examen et la publication de ces nouveaux sites, indispensables en tout état de cause, ont conduit à une série d'observations assez nouvelles en art saharien : les gravures semblent en effet s'organiser en ensembles structurés à caractère non narratif, dont l'opposition bœuf-girafe serait l'élément central.

• Mots-clés : Tassili – Peintures rupestres – Bœufs – Girafes – Mythes.

Jean-Yves MARCHAL, « Vestiges d'occupation ancienne au Yatenga (Haute-Volta). Une reconnaissance du pays Kibga »

La région du Yatenga, au nord de la Haute-Volta, est riche en sites archéologiques, témoins d'anciens villages. Après avoir répertorié ces vestiges dans la partie centrale du Yatenga, l'auteur s'interroge sur le genre de vie de cette ancienne population, tente d'estimer son importance et propose, à l'aide des informations transmises par la tradition orale, de considérer une occupation *kibga* (ou dogon) qui aurait pris fin au XV<sup>e</sup> siècle après s'être maintenue plusieurs siècles sur les mêmes lieux.

• Mots-clés : Yatenga – Haute-Volta – Sites – Dogon – Assimilation – *Faidherbia albida*.

Georges DUPRÉ, Dominique GUILLAUD,  
« Archéologie et tradition orale.  
Contribution à l'histoire des espaces  
du pays d'Aribinda, province de Soum,  
Burkina Faso »

Les traces multiples d'occupation ancienne de l'Aribinda amènent à s'interroger sur la nature des sociétés qui ont ainsi marqué l'espace. Plus qu'un inventaire, cette étude se propose de formuler à propos de ce peuplement ancien différentes hypothèses déduites de l'examen des vestiges et de la place qu'occupent ceux-ci dans la tradition orale.

• Mots-clés : Aribinda – Sahel – Burkina Faso – Kurumba – Songhaï – Mossi – Gravures – Meules – Tertres anthropiques – Parc à *Faidherbia albida*.

Bertrand-F. Gérard, « Paroles d'écriture :  
entre traces et mémoire »

Ce texte reprend l'argument d'un article antérieur qui sous le même titre questionnait la lecture des traces dans les sociétés sans écriture. La reprise de ce travail conduit cette fois à questionner l'écart qui s'instaure inévitablement entre traces et mémoire. Dès lors que la transmission orale des savoirs est interrompue, les vérités ancestrales font place à un imaginaire de vérité, une parole d'écriture, qui instaure en savoir et en certitudes des élaborations dont la consistance ne tient qu'à l'impact émotionnel qu'elles suscitent.

• Mots-clés : Vallée des Merveilles – Hiéroglyphes – Île de Pâques – Lecture – Proto-écriture.

## Abstracts

Joël BONNEMAISON, « Places of identity : the past and the cultural identity in the southern and central Vanuatu islands (Melanesia) »

In the traditional civilization of central and southern Vanuatu, cultural identity is expressed through nexuses of places, the sum of which forms political territories, while areas of alliance are organized as stars around them.

If identity is inherited through places, it is also reproduced and deepened with each generation through areal mobility of a circular type, passing along the itineraries of alliance. Places and itineraries are in the heart of traditional identification : man is a tree rooted in the earth, but he also belongs to a moving canoe opening on the open sea.

Thus one can say that, if there is neither identity outside the places of memory, neither is there a destiny without adventure or without a trip along the roads of alliance.

In this kind of society, traditional mobility can be defined as territorial. The routes followed over land or sea are appropriated by social group as if they were an extension of their territories in the same way as places. The present-day circular mobility continues the old-day territorial mobility. Today journey continues to be a manner of circulation and two-way movement. It thus reconciles the tree and the canoe.

•Key-words : Territory – Identity – Myths – Places – Mobility – Rootedness – Memory.

Gérard QUÉCHON, « Cave art in Termit and Dibella (Niger) »

In Eastern Niger, the archaeological exploration in the regions of Termit and Agadem-Dibella made it possible to find out four cave art stations which are the subject of the pre-

sent publication and are composed of three engraving stations and one painting station. As far as their size and their number are concerned, they are humble manifestations, above all if they are compared to the great amount of lithic industries which were observed in the same region (more than 150 sites). Therefore, it can be stated that artistic remains are scarce in the regions under study. The investigation and the publication of these new sites which are necessary in any case led to a series of rather new observations in Saharan art : as a matter of fact, engravings seem to form assemblages of non-narrative type in which the main element would be the antithesis of ox and giraffe.

•Key-words : Tassili – Cave Art – Oxen – Giraffes – Myths.

Jean-Yves MARCHAL, « Vestiges of an ancient occupation in Yatenga (Upper Volta). Recognition of Kibga region »

The Yatenga region, in Northern Upper Volta, abounds in archeological sites, traces of former villages. After indexing the vestiges found in the central part of Yatenga, the author discusses what may have been the way of life of this ancient population, tries to estimate its size and, consulting the information handed down orally from generation to generation, comes to the conclusion that we are in the presence of a *kibga* (or *dogon*) occupation which is thought to have ended in the XV<sup>e</sup> century, after several centuries in the same area.

•Key-words : Yatenga – Upper Volta – Sites – Dogon – Assimilation – *Faidherbia albida*.

Georges DUPRÉ, Dominique GUILLAUD,  
« Archaeology and oral tradition :  
contribution to the history of the  
geographical areas of the Aribinda  
region, province of Soum, Burkina  
Faso »

The statement of ancient settlement traces in the land of Aribinda leads to consider the nature of societies which have thus printed their space. More than an inventory, this survey intends to lay down for this ancient settlement different hypotheses derived from the examination of vestiges and their place in oral tradition.

•Key-words : Aribinda – Sahel – Burkina Faso – Kurumba – Songhaï – Mossi – Carvings – Millstones – Anthropic hillocks.  
– *Faidherbia albida* park.

Bertrand-F. GÉRARD, « Paroles  
d'écriture : entre traces et mémoire »

This text deals with the same argument as a previous article which, with the same title, argued about the reading of the trails in the non-writing societies. This work leads nowadays to examine the margins between trails and memory. As far as oral transmission of knowing is interrupted, the ancestral truths give place to an imaginary truth, a writing speech which set up as knowing and certainty some scaffoldings only consistent by the emotional impact they instigate.

•Key-words : Vallée des Merveilles – Hieroglyphes – Isle of Easter – Reading – Proto-writing.

Achevé d'imprimer en octobre 1997  
sur les presses des Impressions Dumas,  
103, rue Paul-de-Vivie, 42009 Saint-Étienne,  
pour le compte des éditions de l'Aube,  
Le Moulin du Château, F-84240 La Tour d'Aigues

Conception éditoriale : Sonja Boué

Numéro d'édition : 358

Imprimeur N° 34011

Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 1997

*Imprimé en France*

## autrepart

Les **empreintes du passé** présentées dans ce numéro témoignent de la diversité et de la richesse des nations du Sud.

Le fil d'Ariane qui relie ces textes consiste à retrouver les traces de populations disparues ou parties ailleurs.

Ces traces peuvent alors prendre des formes très diverses : gravures, tertres révélant des poteries, meules dormantes, citernes, constructions anciennes, « parcs » fossiles d'arbres remarquables ou encore « pierres errantes » qui se fixent, deviennent des lieux sacrés, et déterminent des espaces magiques.

Des auteurs de disciplines différentes (archéologie, géographie, ethnologie, économie) procèdent à une lecture du passé qui s'inscrit dans la longue durée et leurs témoignages vont souvent rejoindre les données de la tradition orale.

### SOMMAIRE

**E. Bernus, J. Polet, P. Quéchon**, Introduction

**J. Bonnemaïson**, Les lieux de l'identité dans les îles du sud et du centre de Vanuatu (Mélanésie)

**G. Quéchon**, Art rupestre à Termit et Dibella (Niger)

**J.-Y. Marchal**, Vestiges d'occupation ancienne au Yatenga (Haute-Volta)

**G. Dupré et D. Guillaud**, Archéologie et tradition orale du pays d'Aribinda (Burkina Faso)

**B.-F. Gérard**, Paroles d'écriture : entre traces et mémoire

**Ph. Couty**, Le temps, l'histoire et le planificateur

### DANS LA MÊME SÉRIE

*Les arts de la rue dans les sociétés du Sud* (1997)

*Familles du Sud* (1997)

*Variations* (1997)

**Empreintes du passé**

n° 4 / 1997

ISSN 1278-3986

éditions de l'aube / Orstom

120 FF

