Michèle Fiéloux, Jacques Lombard
avec Jeanne-Marie Kambou-Ferrand
(sous la direction de)

Images d'Afrique et Sciences sociales

Les pays lobi, birifor et dagara



KARTHALA – ORSTOM

IMAGES D'AFRIQUE ET SCIENCES SOCIALES

Collection « Hommes et Sociétés »

Conseil scientifique : Jean-François BAYART (CERI-CNRS)
Jean-Pierre CHRÉTIEN (CRA-CNRS), Jean COPANS (EHESS),
Georges COURADE (MSA, ORSTOM),
Henry TOURNEUX (LACITO-CNRS, ORSTOM)

Couverture : Autel de l'hippopotame (détail)
Cliché T. Spini et G. Antongini.

© Éditions KARTHALA et ORSTOM, 1993

ISBN : 2-86537-397-5 (KARTHALA)
ISBN : 2-7099-1120-5 (ORSTOM)

Michèle Fiéloux, Jacques Lombard
avec Jeanne-Marie Kambou-Ferrand
(sous la direction de)

Images d'Afrique et Sciences sociales

Les pays lobi, birifor et dagara (Burkina Faso, Côte-d'Ivoire et Ghana)

Actes du Colloque de Ouagadougou
(10-15 décembre 1990)

Éditions KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris

Éditions de l'ORSTOM
213, rue La Fayette
75010 Paris

A la mémoire
de notre collègue et ami
Michel Dieu

A nos amis du Sud-Ouest
qui ont contribué
par leur collaboration
à une meilleure
connaissance de leur pays.

INTRODUCTION

Vourbira, pays lobi, février 1990.

Nous présentons en "première" un film sur les deuxièmes funérailles d'un personnage remarquable, devant toute sa famille, ses veuves, ses propres fils dont la plupart, fonctionnaires, ne résident plus au village, des étudiants, des jeunes citadins, des paysans de la région, public très composite à l'image de la société lobi actuelle. Un débat animé s'ensuivit le lendemain devant les micros de la radio locale sur le rôle de l'image, du cinéma, pour transmettre et conserver le souvenir de tout ce qui tend à disparaître de nos jours. La très grande diversité des points de vue exprimés faisait de l'image une technique, un moyen, plus ou moins adapté, intelligent, perspicace. Au fond, les rushes de ce film auraient donné les résultats les plus imprévisibles, les plus contradictoires. Tel aurait supprimé toute image représentant les femmes vêtues à la manière ancienne, d'une ceinture de feuilles, ou passé sous silence telle séquence du rite. Un autre aurait traité beaucoup plus longuement les danses et la musique. Un troisième rappelait que la consultation du devin concerne surtout les proches parents du mort et doit rester confidentielle.

Cette expérience nous conforta dans l'idée d'introduire ce débat sur le statut de l'image, en organisant une rencontre ouverte à tous les chercheurs travaillant ou ayant travaillé dans le domaine des sciences sociales sur "le pays lobi", autour de quelques questions : en quoi les images (relevés, croquis, dessins, cartes, photographies, vidéo, films) contribuent-elles à une meilleure connaissance d'un pays, d'une culture, d'une région ? De quelle réalité nous parlent-elles ? Quel regard le chercheur porte-t-il sur ces documents, mais aussi quel est le regard de ceux qui en sont les sujets ? Quelle place enfin ces images occupent-elles à tous les niveaux de la pratique de recherche : enregistrement et construction des données, conceptualisation et modélisation, explicitation des résultats, valorisation de la recherche et de ses acquis, mise au point de matériaux pédagogiques, conservation et protection du patrimoine ?

Des chercheurs qui partageaient une préoccupation commune, un intérêt pour l'histoire, la culture ou le développement économique et social de cette région, ont donc été confrontés à ces données particulières, des documents iconographiques, films ou photographies, sachant que certains travaillaient avec et sur les images depuis longtemps et même depuis le début de leurs recherches, alors que d'autres, au contraire, ne prenaient quasiment jamais de photos, se contentant du carnet de notes.

Cette question transversale du rôle de l'image est apparue comme un bon moyen de constitution et d'animation d'un groupe de chercheurs et d'universitaires, réuni pour la première fois, au-delà des formes plus classiques et académiques de communication qui auraient risqué, devant tant de disciplines réunies (histoire, archéologie, géographie, linguistique, anthropologie, économie, philosophie, sociologie), d'enfermer chacun dans la sienne. Le pari ainsi lancé visait à considérer que chacun avait sans doute quelque chose à dire de particulier, quelque chose à comprendre de nouveau, à considérer en commun les mêmes documents portant sur une "même" réalité, un "même" terrain. Enfin, cette interrogation a également autorisé l'ouverture et le développement de la communication entre des spécialistes et un public plus large.

L'importance et la qualité des différentes recherches, la masse des publications disponibles, le nombre de chercheurs actuellement engagés sur un travail dans cette région, son attrait particulier pour tous ceux qui voyagent ou poursuivent des études en Afrique de l'Ouest, la variété, l'originalité de documents iconographiques couvrant près d'un siècle, l'intérêt enfin apporté par les instances culturelles du Burkina Faso à la connaissance, l'utilisation et la diffusion de l'image nous ont convaincu de considérer "le pays lobi" comme un domaine expérimental dans le cadre duquel on pouvait lancer ce débat, le plus ouvert possible, sur le problème de l'utilisation de l'image dans la recherche en sciences sociales.

Notre choix arrêté dès le départ était d'organiser cette rencontre au Burkina Faso de façon à rendre "visibles" sur place, l'ensemble des documents, la plupart inédits, qui allaient être présentés par les intervenants. Chacun devait préciser, dans sa communication, le rôle donné à l'image dans son propre travail en s'appuyant sur la présentation d'un document audio-visuel (diaporama, vidéo, films). Pour compléter la documentation disponible et alterner les regards, nous avons contacté toutes les personnes qui, à un titre ou un autre, (voyageurs, missionnaires, administrateurs de la France d'Outre-Mer, journalistes, cinéastes) avaient réalisé des images sur les pays lobi, birifor et dagara, du Burkina Faso, de Côte-d'Ivoire et du Ghana. Nous avons aussi procédé à une recherche systématique des images anciennes dans les collections privées et publiques, ce qui a permis de découvrir une partie de la documentation photographique du célèbre administrateur-ethnologue Henri Labouret et de faire connaître l'extraordinaire collection d'un géologue-voyageur Arnold Heim. Ce corpus est cependant loin d'être exhaustif. Il existe des gisements de différentes natures qui n'ont pu être exploités auprès notamment des missionnaires et des administrateurs de la France d'Outre-Mer ou de leurs héritiers. Nous n'avons pu retrouver tous les films documentaires réalisés sur "le pays lobi" par les chaînes de télévision de différents pays (Côte-d'Ivoire, Italie, France notamment), faute d'un titre, du nom du réalisateur ou d'un système

d'archivage particulier. Il va sans dire que l'accès à ces documents, en particulier les films, pose des problèmes de propriété, de droit de diffusion et de coût de reproduction. On ne peut que regretter l'absence d'un lieu public où de tels documents, suite en particulier à des legs, pourraient être regroupés, conservés et surtout consultés.

Le corpus ainsi constitué était donc nourri à deux sources : les documents collectés et exploités dans le cadre d'une recherche d'abord et tout document, ensuite, concernant le "pays lobi", mais réalisé dans une perspective d'ordre littéraire ou poétique à la rencontre de l'Autre : un récit de voyage, un document pédagogique, voire même la présentation stéréotypée du différent, de l'étrange, de l'exotique.

Le colloque s'est tenu au Centre culturel français Georges Méliès à Ouagadougou, du 10 au 15 décembre 1990, et a réuni environ cent cinquante participants, chercheurs, enseignants, cinéastes, animateurs ou membres d'associations culturelles, étudiants, originaires du Burkina Faso et de Côte-d'Ivoire, et de plusieurs pays européens, notamment l'Italie, l'Allemagne, la Grande-Bretagne, la Suisse, la Suède et la France. Dans le but d'ouvrir au public le plus large le résultat des recherches, et d'assurer une meilleure compréhension et connaissance de certains documents visuels présentés dans le cadre du colloque, une exposition a été organisée autour de quatre thèmes : l'habitat et l'espace (G. Antongini et T. Spini), la sculpture et l'univers religieux (D. Bognolo), la représentation contrastée du quotidien à travers leurs dessins, par des enfants lobi et allemands (C. Schefold), le voyage du géologue suisse, Arnold Heim, en 1934, illustré par une vingtaine de ses photos. Ces différents éléments sont allés enrichir les panneaux d'exposition du Musée régional de Gaoua, inauguré en décembre 1990.

Ces diverses manifestations ont été mises au point par l'Atelier d'anthropologie visuelle de l'Orstom avec la participation du Centre National de la Recherche Scientifique et Technique du Burkina Faso et de l'Université de Ouagadougou. Elles étaient placées sous le parrainage du Ministère des Enseignements Secondaire, Supérieur et de la Recherche Scientifique, du Ministère de l'Information et la Culture, du Secrétariat d'Etat à la Culture du Burkina Faso et de l'Ambassade de France au Burkina Faso. Le Ministère Français de la Coopération et du Développement et le Ministère de la Recherche et de la Technologie, l'ORSTOM (ORSTOM-audio-visuel, DIST, SUD, Mission de Ouagadougou) ont apporté leur soutien à la réalisation de ce colloque.

Le comité d'organisation était composé de Pierre Bonnafé (CNRS), Jean-Louis Boutillier (ORSTOM), Michèle Fiéloux (CNRS), Jeanne-Marie Kambou-Ferrand (ORSTOM), Jacques Lombard (ORSTOM), Yvon Mersadier (ORSTOM).

Les différents thèmes abordés dans le cadre de ce colloque donnent un bon aperçu de l'état d'avancement des recherches menées dans "le pays lobi" au cours des quarante dernières années. Une bibliographie la plus exhaustive possible présente les résultats de ces différentes études, notamment celles conduites par les divers participants. Les communications présentées apportent, pour leur plus grand nombre, des résultats inédits et leur organisation thématique traduit la grande diversité des domaines étudiés tout en nous informant sur les perspectives théoriques et méthodologiques des différentes recherches engagées.

Confrontés, en effet, à une multiplicité de communications qui portaient sur des objets, des perspectives, des méthodes, et concernaient des disciplines différentes, nous avons choisi de les regrouper en six rubriques. La cohérence de cette répartition repose sur la volonté de démonstration d'un état des recherches en sciences sociales et présente, de ce fait, la facture classique d'un colloque interdisciplinaire s'intéressant à l'ensemble d'une société. Cette organisation a donc permis de créer sur un plan épistémologique, six niveaux relativement homogènes, à l'intérieur desquels il semblait plus utile, ou plus économique, d'introduire un débat sur l'image. Les images devaient pouvoir se répondre comme les sujets traités, provoquant une véritable concentration de documents qui permettait tout à la fois de renforcer leur intelligibilité et d'aiguiser la capacité d'analyse et de critique à leur endroit. Deux rubriques ont néanmoins été ajoutées : "Le regard des voyageurs", "Méthode d'enquête et édition audio-visuelle", de façon à maintenir notre cap sur le thème général.

Histoire, peuplement et guerre

Cette rubrique a été l'occasion de découvrir la plupart des images disponibles (photos et films) de 1912 à l'Indépendance, assorties notamment pour l'album de photos de H. Labouret, 1912-1924, d'une analyse critique portant sur les photos comme sources historiques, à travers un inventaire thématique, la définition des aspects techniques du cadrage, la description des mises en scène, l'association de documents ; la vision d'un homme, d'une époque, véhiculant des notions particulières, de la banalité, de l'évidence, de l'étrangeté. Plusieurs aspects de la période retenue sont développés, la résistance des populations et la répression, l'administration coloniale, la guerre et l'organisation sociale.

L'accumulation de documents iconographiques sur "l'homme porteur d'armes, le guerrier", a fait ressortir le poids du regard, de l'intention de l'observateur et mis en évidence le nombre restreint d'images ou de représentations de la guerre. Un homme armé n'exprime qu'une partie du champ couvert par cette forme de règlement des conflits, associant lieux de culte et rituels particuliers, pratiques de divination et guerres imaginaires, etc. On comprend

avec le recul que la photographie ne pouvait montrer de la guerre davantage que ce l'on voulait y voir. Dans le même temps, la photo nous fait découvrir des associations concrètes liées par exemple à la parure ou aux postures.

La présentation d'importants travaux, pour certains inédits et en cours, sur l'histoire du peuplement, élargie à l'ensemble des régions concernées (Burkina Faso, Ghana) montre une très sensible évolution dans la définition des "images" du "pays lobi", rendue plus précise grâce au développement des connaissances, notamment sur les trajets migratoires des lignages, sur l'étude historique et linguistique des relations entre les langues et les groupes du sud-ouest, sur l'apport de l'étude de l'outillage lithique pour l'affinage des périodisations les plus anciennes.

Une analyse de l'histoire des représentations cartographiques montre bien qu'il en est des cartes comme des photographies, elles varient dans leur histoire, en fonction des choix, des intérêts, des connaissances, d'un langage technique.

Par contre, certains domaines de la réalité sociale, comme l'hétérogénéité de la société lobi et sa division entre "gens libres" et "descendants de captifs", sont vides d'images produites par des observateurs étrangers et sont traités, figurés par les Lobi eux-mêmes, dans la statuaire, témoignant là d'une logique spécifique de représentation de leur propre société.

Espace, habitat et culture matérielle

Dans le cadre d'un projet de recherche sur le développement culturel et l'histoire des langues de la savane ouest-africaine (Université de Francfort), différents aspects de la culture matérielle ont été étudiés (poterie, orpaillage, haut-fourneau, habitat) par une utilisation classique de l'image pour l'étude des instruments, des outils, des séquences techniques.

Dessiner, mesurer, photographier, multiplier les angles de vue, les clichés d'un même lieu, refaire les gestes du bâtisseur, suivre les itinéraires, les parcours découverts tout au long de la recherche, constituent des éléments d'une méthode, d'une expérience, pour l'étude de l'habitat, de l'espace social et religieux. Cette matière se prête bien à l'utilisation de l'image à différents niveaux, méthode d'approche, d'analyse ponctuelle ou comparative, construction du réel, "mise en scène" d'une synthèse des acquis de la connaissance. La maison lobi, qui était surtout connue par son aspect trop vite défini de forteresse, se révèle dans toute la complexité de sa structure interne, laissant "voir" la signification de sa forme, de ses orientations, de ses rapports avec l'espace environnant, de la place accordée aux ancêtres et autres puissances dans le sanctuaire familial.

Enfin l'exploitation de photographies aériennes sur plus de 25 ans permet d'analyser et de projeter dans une cartographie la dynamique de l'habitation dagara, la répartition spatiale des maisons née de l'éclatement de la maison mère, pour une meilleure

compréhension des incidences de l'habitat dispersé sur l'organisation sociale.

L'écosystème, l'économie et le marché

Les aspects historiques et économiques des marchés sont d'abord traités à travers les mythes de fondation et la constitution des "autels de marchés", la formation et l'extension, à travers des réseaux de marchés, du *bir*, autre culte lobi très important avec l'initiation, le *jɔrɔ*, enfin avec l'utilisation des cauris comme monnaie et l'évolution des cours par rapport au franc CFA au XXe siècle : insertion de l'économie des populations lobi dans le contexte précolonial puis colonial. L'image ne constitue pas ici un élément de la méthode mais elle a été introduite comme illustration dynamique dans les publications. De même pour la communication concernant l'introduction des cauris dans les sociétés du sud-ouest et leurs usages dans la vie sociale et religieuse, instruments de divination, parures de l'initiation, signes de deuil, objet sacrificiel... Les photographies montrent certaines des multiples fonctions des cauris mais ne permettent pas de "visualiser" des signes distinctifs tout aussi significatifs, la propriété "amère" ou "froide" des cauris, associée à une conception du sacré et qui détermine leurs modes d'utilisation.

Signalons la transcription cartographique des échanges économiques entre certains groupes du sud-ouest, l'analyse des pratiques pastorales pour comprendre la dynamique de la gestion de l'espace et aboutir à "un modèle", les grands traits de la transformation sociale lobi et leurs expressions symboliques, notamment vestimentaires.

L'invention du monde

Présentation de divers rites d'intégration dans des groupes constitués, à base clanique, biclanique ou régionale, fondés sur l'âge, l'appartenance familiale, les qualités propres reconnus pour tel type d'activité, l'identité ethnique. Deux communications portent sur la grande initiation septennale, le rite de passage au monde adulte, dont le caractère secret posera pour les participants "lobi" l'inévitable problème des seuils ou des limites de ce que l'on peut voir, montrer et dire. Nous avions souhaité multiplier les regards et les documents sur un même objet et trois interventions ont porté sur l'exemple de l'autel de *bābà*, culte réservé aux chasseurs d'éléphants qui sera présenté à travers son mythe d'origine, ses rites et ses interdits particuliers, les pouvoirs qu'il confère à son détenteur, les insignes de son initiation, les chants et les musiques associés. On découvre la diversité des représentations de cette puissance et la différenciation stylistique des objets de ce culte qui accompagne sa diffusion.

Les rites du *buùr* (lobi) et du *bagré* (dagara ou lodagaa) font l'objet d'une présentation de la diversité des formes rituelles, de la hiérarchie interne à chaque association, de l'importance accordée ou non aux "récitations" de mythes, du rôle que joue ce type d'initiation pour l'accession à la fonction de devin. Les documents présentés (photos, film) montrent certaines phases de rites bien localisés et définis.

Grâce au relevé, à la photo, comme méthode d'enquête, on a pu suivre les itinéraires des autels-hippopotames, élevés, construits, devant les portes des maisons, créant sur les bases parentales et régionales précises des formes d'associations à caractère secret, dont les principes d'organisation révèlent toute la complexité et l'impact "des pouvoirs secondaires" dans ce type de société segmentaire. Comme nous le verrons, une série d'images échelonnées sur 37 ans, du même autel de l'hippopotame, apporte une connaissance irremplaçable sur le lien quasiment physique, organique, existant entre le détenteur d'une puissance et sa représentation, sans cesse remodelée, qui "signe" son pouvoir, son changement de statut, le représente et l'accompagne dans l'au-delà.

Enfin, deux communications ont été présentées sur l'art lobi et dagara, selon des perspectives différentes : l'une s'attache à comprendre pourquoi les Lobi et les Dagara, très proches culturellement, produisent des statuaires aussi différenciées au niveau de leur diversité et de leur style ; la seconde définit les caractéristiques ethno-stylistiques de la statuaire communément dite lobi mais se référant à plusieurs groupes.

Alors que les images ont, dans une très large proportion, été produites par des étrangers, à l'exclusion des intéressés eux-mêmes, des enfants de 10-12 ans nous offrent à travers leurs dessins une première représentation de ce qu'ils savent et imaginent de la folie et de la maladie, apportant à chaque fois, dans un commentaire, une explication à l'événement relaté.

La mort et les ancêtres

Séquences sur les funérailles extraites d'un film muet des années 50, film en super-8 décrivant des scènes tout à fait inédites relatant les funérailles de l'un des derniers "meurtriers honorifiques", ouverture du tombeau et descente du corps, autant de témoignages uniques qui furent donnés à chacun de voir pour la première fois.

La seconde étape, les deuxièmes funérailles ont été traitées à travers un documentaire, associé à une présentation de sa construction et qui met en scène l'histoire de vie du défunt relatée par ses propres fils dans le cadre de la performance de ce rituel très personnalisé. Cette analyse est développée avec une autre communication qui permet de visualiser les représentations du corps et de la fécondité, introduisant à la compréhension de certains aspects du rituel de séparation des morts d'avec les vivants.

Enfin, les dernières étapes de l'ancestralisation sont analysées,

"vues", à travers les représentations plastiques de l'ancêtre, de plus en plus élaborées avec le temps, pour aboutir à la constitution de lieux de culte qui précisent la place définitive de l'ancêtre dans la société, son statut, son importance.

Une dernière et grande question reste posée : s'il est toujours possible et évident de représenter un ancêtre, comment alors représenter ce qui est divin ?

Dans la dernière rubrique, **la musique**, ont été présentés un film consacré à l'arc musical, les techniques de fabrication du balafon, xylophone à résonateurs multiples, une analyse de la fonction de cet instrument fondamental, un choix de compositions de l'un des plus grands poètes lobi contemporains.

Chacune de ces rubriques a donc été le lieu d'un débat spécifique et transversal sur le rôle de l'image qu'elle provienne du travail de recherche de l'intervenant ou d'une source extérieure. Ce débat s'est développé autour de quelques points essentiels : d'abord à l'occasion des deux thèmes transversaux qui complètent les six rubriques thématiques et concernent directement la question de l'image. Il s'agit du **Regard des voyageurs**, consacré aux films de facture très diverse qui n'avaient pas été réalisés dans le cadre d'une recherche : films de missionnaires, documentaires à caractère didactique, film "d'explorateur" à caractère sensationnel visant à exploiter certains stéréotypes associés aux populations lobi, "à montrer une tribu africaine dont les coutumes remontent au fond des âges" (*Le Matin*, 15/06/81) et soit dit en passant, l'un des rares à avoir été programmé sur une chaîne de télévision, inédit au Burkina Faso et dont le caractère franchement caricatural allait provoquer une véritable émotion dans le public du colloque. Dans un genre tout à fait différent, un film réalisé en 1954 par un chercheur travaillant dans une région voisine au Burkina Faso, a su capter, fixer, avec beaucoup de délicatesse, ce moment très volatile où quelques femmes, au bord d'une rivière, se refont une beauté avant de se rendre au marché. Enfin, un chercheur qui a longtemps travaillé dans cette région nous raconte à l'aide d'un montage vidéo de ses films réalisés pendant une trentaine d'années, l'histoire de ses propres étonnements et découvertes. Deux films de fiction ont eu le grand mérite de nous introduire dans le quotidien et les rythmes propres aux paysans de cette région.

Le dernier thème, **l'image et la recherche**, nous a permis de découvrir un travail original mené chez les Birifor du Ghana, présentant le caractère expérimental de l'utilisation de la vidéo-8, comme instrument d'enquête pour l'observation et l'analyse de l'apprentissage informel des rôles sociaux et des gestes du travail dans une société sans école.

L'utilisation de la vidéo légère dans la recherche, les problèmes techniques liés à la collecte des données ou à l'enquête, les possibilités

nouvelles offertes par ce type de matériel, l'édition audio-visuelle ont fait l'objet d'une présentation générale par un spécialiste du cinéma anthropologique.

Une rapide analyse de l'histoire des images faites sur "le pays lobi" au cours de ce siècle fait ressortir la part prise par la recherche en sciences sociales dans cette construction particulière "du réel lobi". Chaque progrès, chaque acquis de la connaissance permettent de critiquer, de regarder autrement les documents iconographiques les plus anciens, images stéréotypées datant essentiellement de la première moitié du XXe siècle, mais encore utilisées épisodiquement et contribuant à "bâtir" l'idée d'une société archaïque et violente. Les traits les plus frappants des costumes, des parures, de l'architecture, des armes, des marques du corps, etc. apparaissent avec une lancinante répétition. Quelques rares observateurs, plus neutres, peut-être, ou pour certains, épris d'un exotisme de type "rousseauiste" ou surréaliste, donnent du "pays lobi" une vision plus sensible, s'attachant à prendre sur le vif mille détails du quotidien, un marché en activité, un homme souriant, des enfants dépeçant une jeune antilope, un couple assis sur le rebord de la terrasse, ou bien, une femme, les bras au-dessus de la tête, dans le geste de la pleureuse, avertissant par ses lamentations de la perte de son parent.

Par étapes, dans une longue histoire encore inachevée, le "pays lobi", grâce aux recherches menées dans différentes régions sur différents thèmes, laisse apparaître, à travers l'image, l'extraordinaire diversité culturelle appliquée à tous les niveaux de la société (rites, cultes...), que des textes avaient peu à peu permis de découvrir et d'analyser. Cependant, certains champs, comme l'initiation, le *jɔrɔ*, ne sont pas couverts par l'image, alors qu'il existe, dans ce domaine précis, la plus grande variété d'expression, chaque patriclan initiatique disposant d'un ensemble cultuel spécifique, objets, parures des initiés, maisons relais, arbres consacrés, lieux d'offrandes, etc. Par contre, l'accumulation de documents dans des domaines restreints permet de constituer de nouveaux objets d'analyse. Ainsi les représentations d'un même lieu de culte (éléphant, hippopotame, Terre, etc.) s'enrichissent mutuellement de leurs différences, d'autant plus que l'image photographique gagne en précision avec les acquis de la recherche. On ne découpe plus au hasard un autel suivant un cadrage esthétique, et souvent ignorant, mais on tente de reconstituer l'ensemble des éléments existants, même si la place de certains n'apparaît véritablement qu'après plus amples analyses de la photographie. Comme le remarquent deux participants, «une photographie faite avec un temps de pose élevé dans un sanctuaire très sombre qui ne peut recevoir d'aveuglantes lumières révèle des objets divers et des statues que l'œil n'était pas en mesure de déceler». Toutefois la recherche peut, à contrario, indiquer que l'image ne permet pas de tout voir et apporte dans certains cas un aperçu appauvri de la réalité. La preuve en est également donnée par les lieux de culte, les

sanctuaires, qui n'offrent à l'observateur qu'une part infime de ce qu'ils sont. L'objet, les éléments, les matières, d'une composition complexe et symbolique, qui signifient ou renvoient à la puissance du lieu, sont le plus souvent "invisibles", cachés sous terre, ou dans l'objet (ou l'un des objets) constitutifs du sanctuaire. L'image doit donc être associée à un relevé systématique et minutieux, aboutissant à une reconstitution, à un nouveau regard, riche de l'avancement de la connaissance. Les documents photographiques représentant par exemple des autels ont été doublés dans la mesure du possible avec un croquis explicatif.

J.M. Kambou-Ferrand s'est particulièrement attachée dans la conclusion à cet ouvrage, "Etre Lobi, ça se mérite", à l'analyse des réactions du public lobi face à ces images contrastées de leur société ainsi qu'à la définition de la notion de "pays lobi".

Les images ne sont jamais fortuites, comme d'innocentes copies d'une réalité extérieure, intangible, mais sont toujours le résultat d'un choix, conscient ou inconscient, d'une organisation particulière du réel, pour celui qui les fabrique comme pour celui qui les voit. Il est bien évidemment absurde d'imaginer qu'une réalité quelconque, déterminée, significative, préexiste à "son" image produite dans une investigation scientifique, le propre de cette instrumentation particulière est justement d'explorer le champ spécifique, à travers l'image, d'une réalité épistémologique. De cette façon, l'image est à la fois outil et objet de la recherche.

Elle l'est d'abord comme un moyen d'archivage qui permet de conserver une trace originale d'éléments archaïques en voie de disparition (rituels, cérémonies, techniques) ou d'éléments contemporains éphémères (manifestations sociales et culturelles par exemple). Ces archives recèlent souvent un contenu très riche dont tous les aspects ne sont sans doute pas perceptibles aujourd'hui, compte tenu de notre intelligence des choses et des concepts que nous utilisons. Elles représentent ainsi de véritables trésors accumulés pour les générations futures. Aussi, il apparaît presque inconcevable de se poser le problème de la préservation et de la conservation des patrimoines culturels sans se poser dans le même temps celui de l'utilisation des techniques photographiques et cinématographiques.

L'image l'est aussi comme un moyen de construction des données car un appareil photographique, une caméra, un magnétoscope sont des instruments de fabrication des données dont il est indispensable d'affiner et d'approfondir les conditions d'utilisation au niveau même de la pratique de recherche en utilisant toutes les possibilités offertes par la technique pour choisir exactement l'image ou la série d'images que l'on recherche pour son propos. La fabrication de ou des images est une écriture que le chercheur doit apprendre à maîtriser comme telle afin d'être en mesure d'inventer de nouvelles formes d'expression adaptées à l'évolution actuelle des connaissances et à leur modes de transmission. La recherche, les sciences sociales, doivent être présentes dans les médias sans être relayées, avec leur

discours propre, leur écriture propre, la rigueur qui les fonde, à charge pour elles de fournir cet énorme effort de communication qui reste aussi, à l'intérieur de chaque discipline, un salutaire effort de clarification. Il est inconcevable aujourd'hui d'imaginer, dans le champ des sciences sociales, une quelconque "réalité" qui puisse échapper au domaine de la communication, élément stratégique de la production du réel. Les clichés, les stéréotypes, les modes sont tout aussi présents dans le monde de la recherche que partout ailleurs. Il nous appartient donc de participer ou pas à ce gigantesque débat et d'abord, de contribuer à son approfondissement, à son élargissement, à sa validité.

L'image est ainsi un moyen d'explicitation, de publication des résultats comme n'importe quel article ou ouvrage et non pas un simple élément d'illustration. Ce type de publication doit être le résultat d'une combinaison réussie entre des éléments scientifiques et d'autres, proprement esthétiques et pourquoi pas dans certains cas, artistiques. Il s'agit alors de passer d'un matériel donné, résultat d'une analyse, d'un découpage, à une synthèse photographique ou cinématographique qui restitue l'ensemble de ces stimuli, en apportant les éléments sensibles qui accompagnent par définition toute activité humaine, par le jeu de choix esthétiques appropriés afin que "l'idée" développée trouve là toute sa force d'expression. La fiction est peut-être même, dans bien des cas, la forme la plus élaborée d'explicitation du réel. En ce sens, il convient d'inventer les moyens, les formes, les images réellement adaptés à la juste expression des connaissances, car les idées élaborées dans la recherche sont originales, singulières, indispensables à l'avancement de la réflexion et il importe de les mener à leur pleine maturation.

L'image est un moyen de formation ensuite, puisque ces mêmes matériaux, organisés dans une perspective pédagogique, à l'intention des étudiants ou du grand public, ont une valeur démonstrative indéniable, car la proximité "sensible" avec des personnages, des voix, des intonations, des postures, des regards, des paysages, des lieux, bien loin d'être un simple "accompagnement" est peut-être le meilleur aiguillon de l'intelligence et donc de la compréhension de bien des phénomènes sociaux et culturels. En fait, l'image restitue ici cette infinité d'informations, de stimuli dont certains restent imperceptibles à notre conscience "immédiate" mais dont l'ensemble est indispensable à toute interprétation scientifique.

Cet ouvrage est le résultat d'un travail mené en collaboration avec Brigitte Verdeaux, graphiste, dans le choix des photos, la construction du rythme des illustrations, l'articulation du texte et de l'image et la mise en page. Il a été rendu possible grâce à un accord avec l'éditeur qui nous a laissés libres de nos choix et de la conception générale de l'ouvrage.

La cohérence globale de ce livre nous a obligés à sélectionner l'ensemble des documents iconographiques, selon leur qualité propre au plan technique et esthétique, leur intérêt, soit comme témoignage, soit pour leur signification en articulation avec le texte dans la mise

en page. Pour enrichir la documentation, la rendre plus significative et l'élargir, nous avons apporté quelques ajouts par rapport aux éléments du colloque: des extraits du carnet de voyage de Arnold Heim (1934), des extraits des carnets de juge de Jean Suyeux accompagnant quelques-unes de ses photos choisies par lui-même (1954-56) et enfin un texte du sculpteur Henri-Georges Vidal, en légende de deux photographies de sculptures réalisées à la suite de plusieurs séjours auprès de sculpteurs lobi.

Nous remercions Arian et Huib Blom, Madame Arnold Heim, Monsieur Henri Laborde, Monsieur et Madame Michel Labouret, Piet Meyer, Cornelia Schefold, de nous avoir confiés des documents pour leur publication dans cet ouvrage. Nous remercions vivement Giovanna Antongini, Tito Spini et Jean Suyeux, d'avoir largement contribué aux crédits photographiques de cet ouvrage, G. Antongini, D. Bognolo et T. Spini de leur collaboration à la conception de la maquette.

MICHÈLE FIÉLOUX, JACQUES LOMBARD

LES AUTEURS

Giovanna Antongini - *Anthropologue, Société des Africanistes, Association des Anthropologues, Rome.*

Pierre Bonnafé - *Anthropologue, CNRS (LA 94), Paris.*

Daniela Bognolo - *Professeur à l'Ecole des Beaux-Arts, Milan.*

Jean-Louis Boutillier - *Economiste, ORSTOM, Paris.*

Danièle Branger - *Musicologue, Phonothèque Nationale, Paris.*

Jean-Paul Colleyn - *Anthropologue et réalisateur, EHESS, Paris.*

Michèle Cros - *Psychologue et anthropologue, Université de Bordeaux.*

†Michel Dieu - *Linguiste, CNRS, Paris.*

Daniel Dory - *Géographe et anthropologue, Intergeo CNRS, Université de Clermont-Ferrand II.*

Michèle Fiéloux - *Anthropologue, CNRS (LA 94), Paris.*

Esther Goody - *Anthropologue, Professeur à l'Université de Cambridge.*

Jack Goody - *Anthropologue, Professeur à l'Université de Cambridge.*

†Arnold Heim - *Géographe, Suisse.*

Honoré Hien - *Inspecteur de l'Enseignement Primaire, Banfora, Burkina Faso.*

Odile Hoffmann - *Géographe, ORSTOM, Paris.*

Jeanne-Marie Kambou-Ferrand - *Historienne, ORSTOM, Paris.*

Joseph Kambou - *Sociologue, Korogho, Côte-d'Ivoire.*

Norbert Kambou - *Commission Nationale de l'UNESCO, Ouagadougou.*

Jacques Lombard - *Anthropologue et réalisateur, ORSTOM, Paris.*

Antoine Millogo - *Préhistorien, Laboratoire d'Art et d'Archéologie, Université de Ouagadougou.*

Gudrun Miehe - *Linguiste, Université de Francfort.*

Madeleine Père - *Historienne et sociologue, Université de Paris I.*

Cécile de Rouville - *Anthropologue, Université de Nanterre.*

Klaus Schneider - *Anthropologue, Institut Frobenius, Francfort.*

Honoré Somé - *Géographe, Université de Ouagadougou.*

Roger Somé - *Philosophe, Université de Strasbourg II.*

Claude Nurukyor Somda - *Historien, CNRST, Ouagadougou.*

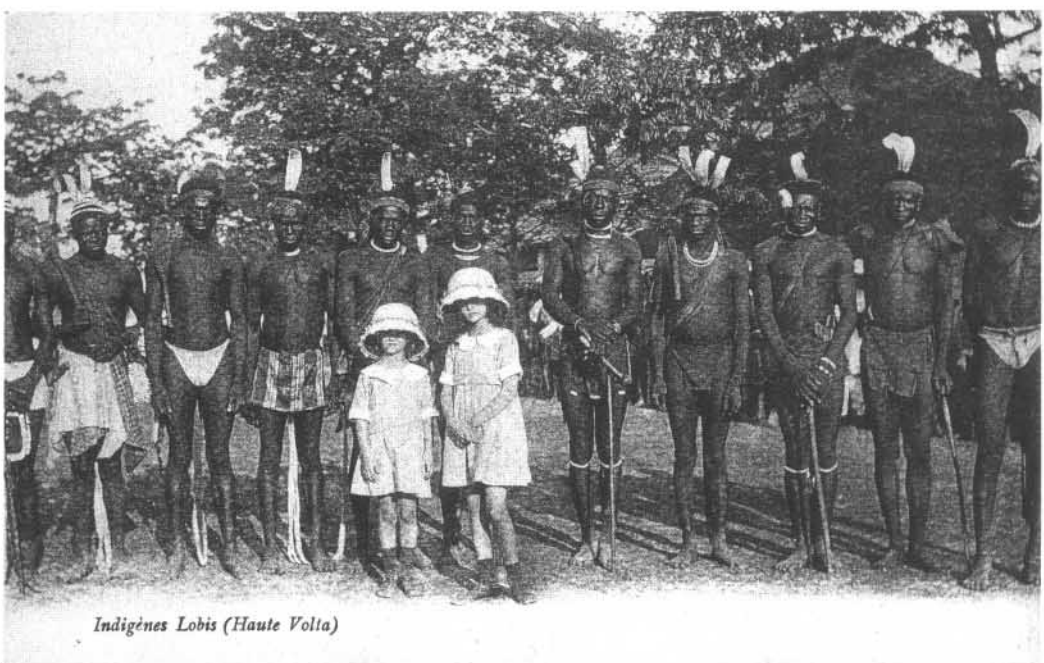
Georges Savonnet - *Géographe, ORSTOM, Paris.*

Tito Spini - *Architecte, Professeur à l'Académie des Beaux Arts de l'Aquila, Association des Anthropologues, Rome.*

Jean Suyeux - *Enghien-les-Bains.*

Henri Georges Vidal - *Sculpteur, Paris.*

Sabine Weingarten - *Ethnologue, Institut Frobénius, Francfort.*



Carte postale 1915-1920

Histoire Peuplement et Guerre



Les représentations cartographiques du pays lobi, transformations et potentialités

DANIEL DORY

C'est à partir d'une double perspective, historique et méthodologique, que les représentations cartographiques du pays lobi seront abordées ici. Car si la carte conçue comme document historique est un exceptionnel révélateur des connaissances et problématiques de ceux qui l'ont réalisée, elle constitue également un outil de recherche dont on ne mesure pas toujours les possibilités. L'exposé, même schématique de ces deux aspects, nécessite selon nous la formulation de quelques considérations préliminaires sur la carte en général et la cartographie ethnique en particulier.

La carte, reflet et outil

Il est, bien entendu, hors de question de retracer ici l'histoire de la cartographie des origines à nos jours[1], ou encore d'évoquer les différentes procédures techniques intervenant dans l'élaboration des cartes[2]. Il est par contre indispensable de signaler l'impact qu'ont les images cartographiques (suivant leurs échelles, les thèmes privilégiés et/ou négligés, le choix des symboles et des légendes, etc.) sur la réflexion géographique elle-même, dont elles sont à la fois une manifestation et l'agent de perpétuation de certaines problématiques au détriment d'autres[3]. Car si la carte reflète aussi exactement que possible la réalité, elle ne saurait montrer toute la réalité (pour des raisons évidentes tenant notamment aux échelles et aux contraintes de lisibilité) ; des choix s'imposent donc qui, à leur tour, conditionnent le domaine des possibilités heuristiques véhiculées par le document. Or, à un moment où les moyens techniques de produire aisément des cartes de toute nature (grâce surtout à l'outillage informatique et aux photographies aériennes et par satellite) sont immenses, on ne peut manquer de constater la persistance d'un grave retard dans la réflexion épistémologique concernant leur élaboration et leur interprétation[4].

En relation directe avec l'objet principal de ce texte - à savoir les avatars de la cartographie d'un territoire ethnique - nous voudrions attirer l'attention sur trois questions cruciales liées à la production et à l'utilisation des cartes.

Page de gauche : Photo satellite : La Volta Noire, pays lobi - 29.01.1979
Nasa Landsal.

1. On trouvera un premier aperçu de la question dans le livre de Kish, G., 1980, *La carte, image des civilisations*, Le Seuil, Paris. Voir aussi Pinchemel, P., 1986, "Des cartes : histoires et propriétés", *Géopoint 86*, 5-11 et Harley, J.B., 1987-1988, "L'histoire de la cartographie comme discours", *Préfaces*, 5 : 70-75.

2. Sur ce point, le petit livre de Joly, F., 1985, *La cartographie*, P. U. F., Paris, constitue une excellente introduction. Cf. également Hussy, C., 1984, "Les concepts de la cartographie : leur rôle dans la recherche géographique", in Bailly, A., dir., *Les concepts de la géographie humaine*, Masson, Paris : 173-178 et Brunet, R., 1987, *La carte, mode d'emploi*, Fayard/ Reclus, Paris.

3. A titre d'exemple, les rapports entre la géographie universitaire française et les types de représentations cartographiques auxquelles elle recourt le plus souvent dans l'enseignement sont traités par Claval, P., 1981, "Le commentaire de cartes et le développement de la géographie française", *C. T. H. S., Bulletin de la section de géographie*, Paris, vol. 84 : 163-172 et Reynaud, A., 1987, "Le commentaire de cartes et la "nouvelle géographie", *Mappemonde*, 2 : 1-4.

La première a trait au caractère continu de la représentation cartographique, qui contraint au traitement de l'ensemble d'une portion plus ou moins grande de la surface terrestre (suivant l'échelle), à l'aide de procédés intellectuels et techniques historiquement donnés. A cet égard, la disparition progressive des "blancs" correspondant aux terres inconnues grâce aux voyages de découverte et d'exploration d'abord et aux couvertures aériennes ensuite, a certes constitué une avancée décisive. Elle n'a cependant pas éliminé le problème de l'inégale connaissance des lieux, et encore moins celui de l'absence ou de l'imprécision des données concernant des domaines thématiques entiers ; par exemple, et pour nous en tenir à l'Afrique, bien des difficultés sont encore à résoudre avant de parvenir à des cartes satisfaisantes des processus économiques, démographiques ou ethniques qui intègrent à la fois les données naturelles et sociales dans une perspective dynamique. On pourrait même avancer l'idée, d'apparence paradoxale, que la qualité du fond topographique de la carte réalisée par des techniques d'une grande fiabilité fait en quelque sorte obstacle à la saisie des incertitudes dont les représentations thématiques (économiques, ethniques, bio-géographiques, etc.) sont nécessairement porteuses (du fait de la rareté et/ou de l'imprécision des sources). Or, cette prise en compte est cruciale pour qui veut utiliser les documents cartographiques dans un processus de recherche, quelle que soit la discipline dans laquelle s'inscrit cette démarche.

Réciproquement, cette contrainte de continuité fait de la carte, pour qui sait l'analyser, un incomparable révélateur des connaissances et ignorances concernant un lieu à un moment donné. A cette fin, il est nécessaire de subvertir la confiance qu'inspirent intuitivement les points, les lignes et les trames pour dévoiler les localisations incertaines, les limites indûment prolongées aboutissant à des surfaces arbitrairement délimitées, etc. En fait, l'on se trouve alors contraint à une déconstruction intellectuelle de la carte, dont l'aboutissement serait une critique cartographique, une démarche qui aurait beaucoup à emprunter à celle de la critique historique[5].

La deuxième question concerne l'échelle de la représentation. Il est, en effet, extrêmement important de noter que la nature des problèmes que l'on peut poser (et/ou résoudre) est sous l'étroite dépendance de l'échelle à laquelle on travaille, que ce choix soit effectué délibérément ou faute d'autres sources ou matériaux de base. D'où l'intérêt de procéder, chaque fois que cela s'avère possible, à des changements d'échelle afin de vérifier le domaine de pertinence du raisonnement élaboré à partir d'un taux donné de réduction du territoire observé. Ainsi, ce qui à petite échelle (continentale par exemple) peut prendre la forme de discontinuités linéaires (entre territoires ethniques, domaines de végétation, etc.) apparaît à grande échelle

4. Ce décalage entre possibilités techniques et réflexion théorique est, parmi bien d'autres auteurs, signalé par Blakemore, M., 1990, "Cartography", *Progress in Human Geography*, V 14, 1 : 101-111.

5. On trouvera quelques pistes de réflexion sur ce point dans l'article de Prestwick, R., 1978, "Maps and the perception of space", in Langeran, D. A. ; Palm, R., eds. *An invitation to geography*, McGraw-Hill, New.York : 13-37.

comme autant de zones de transition complexes où les interpénétrations et les flux aboutissent souvent à une mosaïque de phénomènes imposant d'autres méthodes d'approche et d'analyse.

Ceci se manifeste particulièrement dans le domaine de la cartographie des territoires ethniques à propos duquel nous allons évoquer le troisième des problèmes mentionnés plus haut. En effet, si l'on admet généralement que des relations, le plus souvent stables et prolongées, entre des groupes humains dûment identifiables et une portion de la surface terrestre donnent lieu à un territoire ethnique, il n'en reste pas moins que les difficultés de délimitation (et donc de cartographie) de tels phénomènes sont considérables. C'est que l'on a rarement affaire à des discontinuités nettes et pour ainsi dire évidentes, tant pour ce qui est des faits sociaux que naturels. S'impose donc la nécessité de construire des critères de délimitation, dont la fiabilité est directement fonction de l'accessibilité et de la qualité des sources. Or, quelles que soient les variables retenues (linguistiques, physiques, caractéristiques sociales, types d'habitat, etc.), le chercheur aura à combiner l'exploitation de sources diverses et d'intérêt variable pour son propos (recensements, enquêtes variées, matériel cartographique antérieur, etc.), qui en outre détermineront en grande partie l'échelle à laquelle le travail sera mené. Cet ensemble de conditions, auxquelles il faut ajouter le caractère changeant des processus ethniques eux-mêmes, fait que, malgré quelques avancées théoriques et pratiques intéressantes [6], aucune solution définitivement satisfaisante n'ait été apportée aux problèmes complexes de la cartographie ethnique. Ceci ne diminue d'ailleurs ni l'importance ni l'intérêt scientifique de ce type de travaux, mais met simplement en évidence le caractère encore embryonnaire de l'entreprise dont la part d'arbitraire (peut-être jamais entièrement éliminable) demeure encore grande. D'où, enfin, la nécessité impérieuse de dévoiler les méthodes, présupposés et critères mis en oeuvre dans la construction de telles cartes, afin de les rendre accessibles à l'indispensable critique scientifique, et donc susceptibles de connaître des perfectionnements.

Bref aperçu sur la cartographie du pays lobi

Sans reprendre ce que nous avons écrit ailleurs concernant l'histoire de la connaissance géographique du pays lobi (D. Dory, 1984), ni prétendre fournir un échantillon des différentes cartes représentant ce territoire, nous nous bornerons à indiquer ici très schématiquement quelques caractéristiques majeures de la cartographie du pays lobi en nous limitant aux phénomènes humains et à la partie burkinabè de ce territoire.

6. Voir, en particulier, Soret, M., 1968, "La cartographie et la représentation graphique en ethnologie", in Poirier, J., dir. *Ethnologie générale*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, pp. 349-384 et surtout, Berzina, M., 1982, "Les territoires ethniques, les frontières ethniques et leur cartographie", in *Géographie et cartographie ethniques*, Académie des Sciences de l'URSS, Moscou : 103-144.

Ce choix se justifie par le caractère essentiellement descriptif de la cartographie concernant les aspects naturels du pays lobi (géologie, végétation, zones prétendument aurifères, pédologie...) et par l'absence de tentatives (publiées tout au moins) de réaliser des représentations synthétiques des différents géosystèmes et de leurs dynamiques respectives. Ce qui n'implique d'ailleurs pas que ce bond qualitatif ait été franchi de manière décisive dans la représentation des phénomènes humains. Cependant, on peut incontestablement y déceler une tendance à la complexification croissante et à l'enrichissement des images cartographiques. Ainsi, aux cartes purement descriptives (répondant aux questions : quoi ? et où ?), viennent s'ajouter des représentations de mouvements et de flux, ainsi que des essais de construction de typologies.

Parmi les cartes thématiques descriptives, on peut mentionner, par exemple, la carte ethnique publiée en 1929 par J. C. Haumant et reprise ultérieurement par H. Labouret en 1931 (fig. 1).

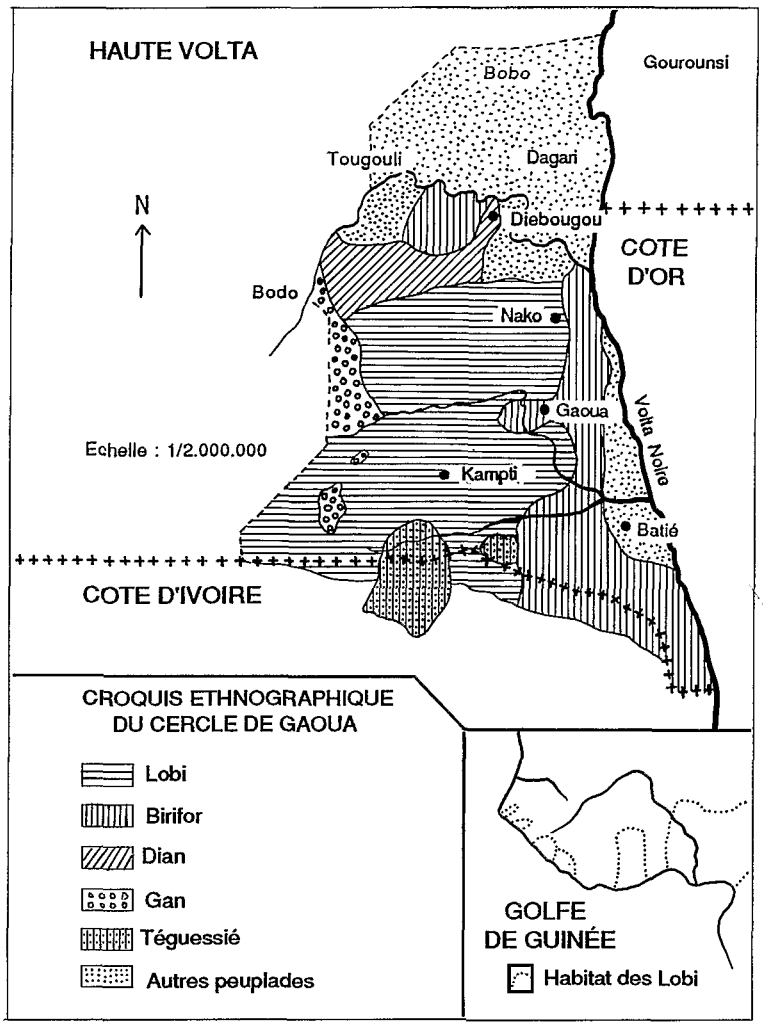


Fig. 1 : Carte ethnique établie par J. C. Haumant, et figurant en face de la page de garde de son ouvrage Les Lobi et leurs coutumes, *1929, P. U. F., Paris.*

On ne sait pratiquement rien des méthodes qui ont présidé à son élaboration. La technique graphique employée induit une perception de groupes étanches, aux délimitations linéaires nettes et parmi lesquels les phénomènes d'interpénétration sont inexistants (et par ailleurs presque impossibles à représenter). Cette carte traduit surtout le besoin urgent de disposer d'une grossière "mise en place" des différents groupes ethniques, et ce, dans le cadre territorial délimité par des frontières administratives artificielles (Cercle de Gaoua). Elle traduit en outre, malgré une apparente précision, bien des incertitudes

(comparer, par exemple, avec la carte ethnique de Le Moal établie au début des années 1960 et reproduite, avec de légères modifications dans M. Père 1988, 1 : 103).

Jusqu'à présent, les cartes de flux concernent essentiellement les migrations Nord-Sud des Lobi. On en trouvera un bon exemple dans l'article consacré à ce sujet par G. Savonnet en 1962.

Plus originales et en même temps plus fécondes pour la recherche sont les cartes qui représentent la répartition spatiale de catégories typologiques. Parmi les plus réussies figurent celles établies par M. Marchal à partir de la couverture aérienne (au 1/50 000) de 1952 à 1956 pour l'ensemble de l'actuel Burkina Faso, et dont la figure 2 constitue un exemple significatif[7].

On dispose là d'un véritable document de travail à partir duquel des hypothèses peuvent être formulées concernant les différences ethniques, les stades de peuplement, etc. Des images de ce genre, nécessairement plus abstraites et ne permettant donc pas une lecture intuitive directe, sont à la base de la recherche cartographique proprement dite[8] et de toutes les tentatives de construction relevant de la cartographie analytique. Cette dernière n'a encore guère été pratiquée à propos du pays lobi. Il nous semble pourtant utile d'en montrer rapidement l'intérêt ainsi que quelques procédés d'élaboration.

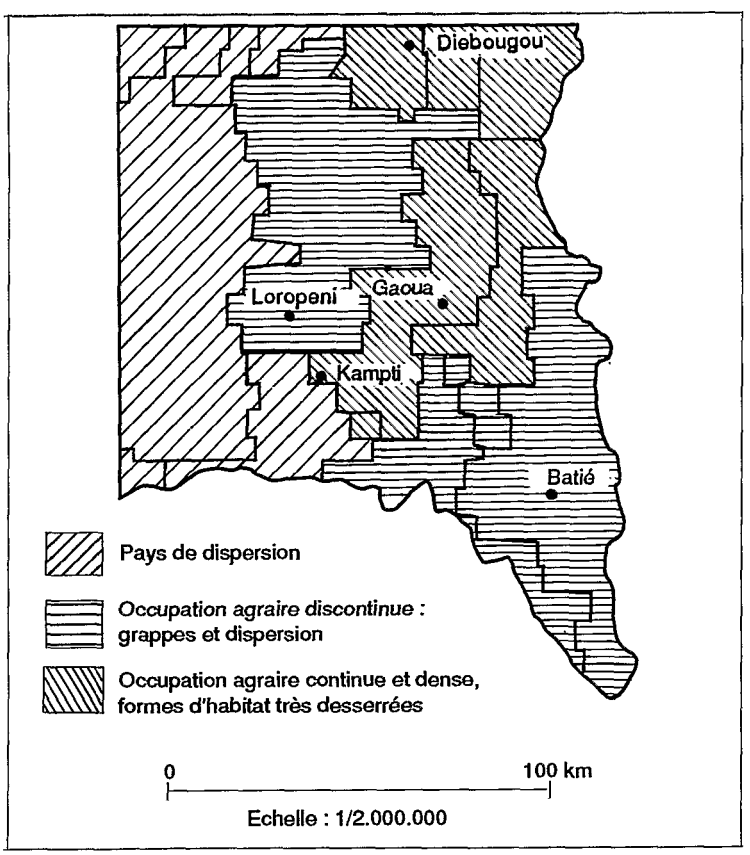


Fig. 2 : Les grands types de paysages agraires de la partie sud-ouest burkinabè comprenant le "pays lobi" (d'après M. Marchal 1983). Carte simplifiée.

7. Marchal, M., 1983, *Les paysages agraires de Haute-Volta; Analyse structurale par la méthode graphique*, ORSTOM, Paris.

8. L'article de Trafas, K., 1982, "Cartographical method of research used in investigation of changes in geographical environment", *Geographia Polonica*, 48 : 41-49, constitue une bonne introduction à quelques-uns des principaux problèmes de la recherche cartographique en géographie.

La carte comme instrument de recherche

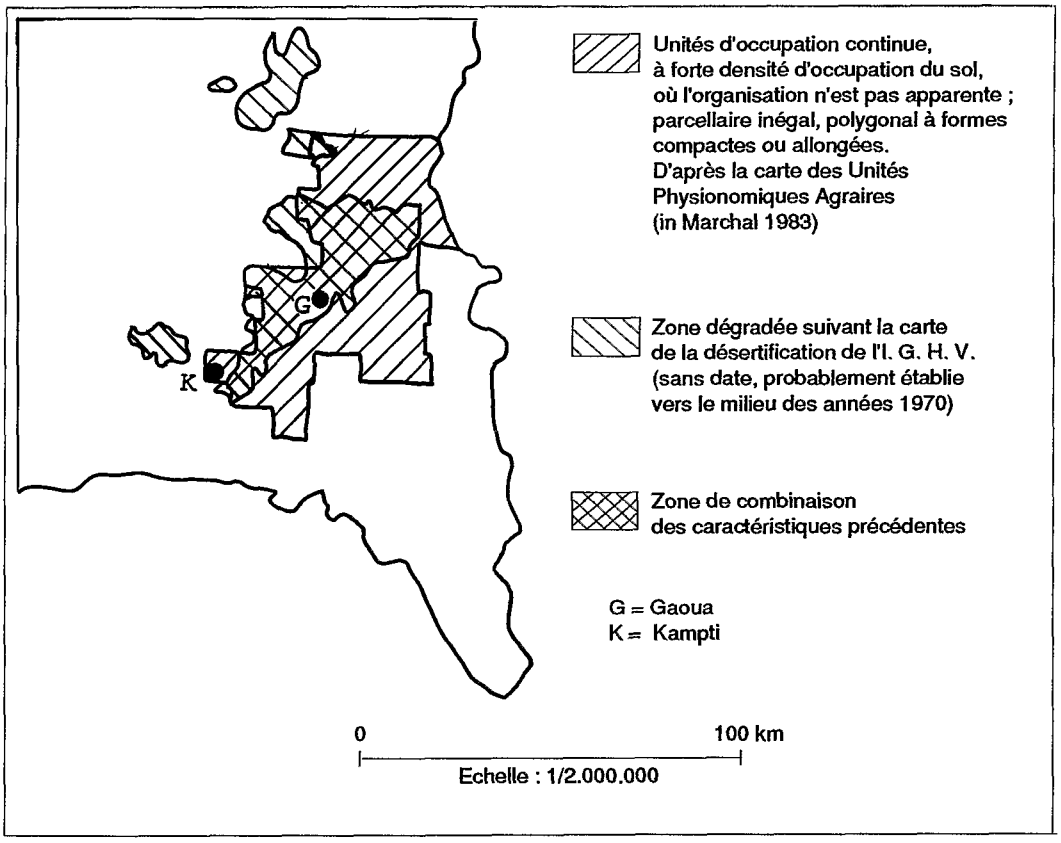
La carte suivante (fig. 3) constitue un exemple élémentaire de construction expérimentale mettant en rapport un type d'organisation de l'espace agraire et un niveau élevé de dégradation du couvert végétal dans la portion sud-ouest du territoire burkinabè où se trouve la population lobi.

Ce type de représentations permet la conception d'hypothèses reposant sur la prise en compte de phénomènes localisés, donnant donc lieu à des démarches de recherche plus rigoureuses et intégrant la situation contextuelle de chaque objet individuel observé.

Dans le cas très simple présenté ici, parmi les questions qui surgissent immédiatement à l'esprit, mentionnons d'abord celles du rapport éventuel entre la population lobi et le type d'occupation dense et continue du sol. En effet, les Lobi proprement dits (à ne pas confondre avec l'hypothétique "rameau lobi") occupent une bonne partie de la "zone dense" ici identifiée, qui est en outre celle où leur implantation est la plus ancienne[9]. En outre, une différenciation méridienne se manifeste entre un Nord dense et dégradé, une zone centrale dense et une zone sud ni (encore ?) dense, ni (encore ?) dégradée qui se prolonge vers la Côte-d'Ivoire. Les rapports entre ce fait et les migrations lobi semblent indéniables. D'autre part, la forme

9. Notons au passage l'importance de ce genre de cartes pour approfondir la question de la spécificité ethnique des Lobi proprement dits par rapport à des populations voisines. Car si les caractéristiques d'un groupe humain particulier se manifestent dans sa cosmogonie, sa langue, ses valeurs, etc., elles ne se dévoilent pas moins dans sa façon originale de gérer et d'aménager son territoire à différentes échelles ; ce genre de pratiques étant assez aisément accessible à la cartographie thématique.

Fig. 3: Exemple de carte analytique de recherche.



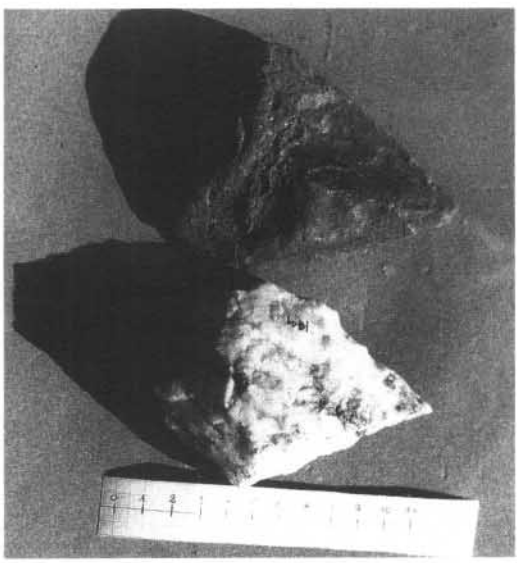
de la zone dense-dégradée, si elle rend probablement compte de séquences de peuplement, témoigne aussi sans doute de l'attraction exercée par la route Gaoua-Kampti sur les personnes et les cultures.

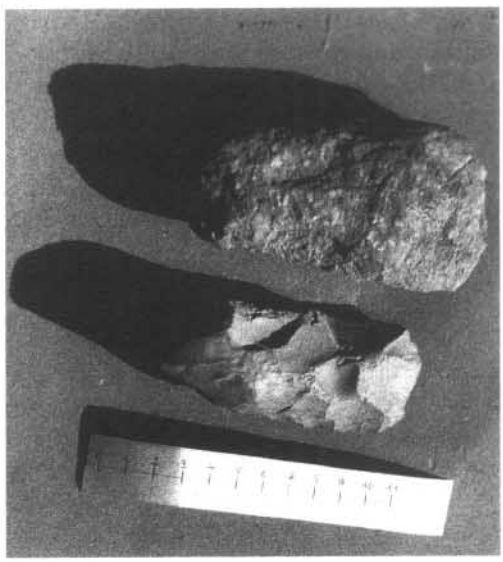
Plus généralement, quelles sont les caractéristiques spécifiques de la zone dense lobi au point de vue culturel, technique, démographique et également physique ? Peut-on attribuer aux seules pratiques culturales lobi la dégradation de la végétation suggérée par la carte ?

La division de la zone dense suivant un axe nord-est/sud-ouest en fonction de la dégradation de l'environnement permet-elle d'expliquer mieux des différences sociales et/ou économiques (migrations variables, taille des unités domestiques, etc.). Des centaines d'autres questions et autant d'hypothèses peuvent être formulées à partir d'un document de travail de ce genre, sans oublier celles concernant le décalage temporel probable entre les données concernant les deux aspects cartographiés dans cet exemple.

Ce qui précède suffit, nous semble t-il, pour montrer l'intérêt de l'usage et de la construction de telles cartes analytiques comme support de la recherche. Ceci est tout particulièrement vrai dans le cas du pays lobi pour lequel on dispose maintenant de données de base de plus en plus fiables, produites par une communauté de chercheurs de différentes disciplines dont les problématiques convergentes débouchent déjà sur une connaissance exceptionnellement approfondie et diversifiée d'un territoire africain.

Enfin, et dans une perspective plus générale, le travail effectué pour concevoir, produire et interpréter ces cartes analytiques met le chercheur en condition de pleinement saisir la portée d'une vérité fondamentale : à savoir que, sans une problématique régissant leur construction et leur lecture, toutes les cartes sont irrémédiablement muettes.





Contribution de l'archéologie à l'histoire du peuplement de la région lobi

ANTOINE MILLOGO



La région lobi est surtout connue sur le plan archéologique par ses ruines dont l'archétype reste celles de Loropeni. Mais cette région a été habitée bien avant leurs bâtisseurs par des populations dont on a retrouvé des restes d'outillage, essentiellement lithique, accompagnés de céramiques.

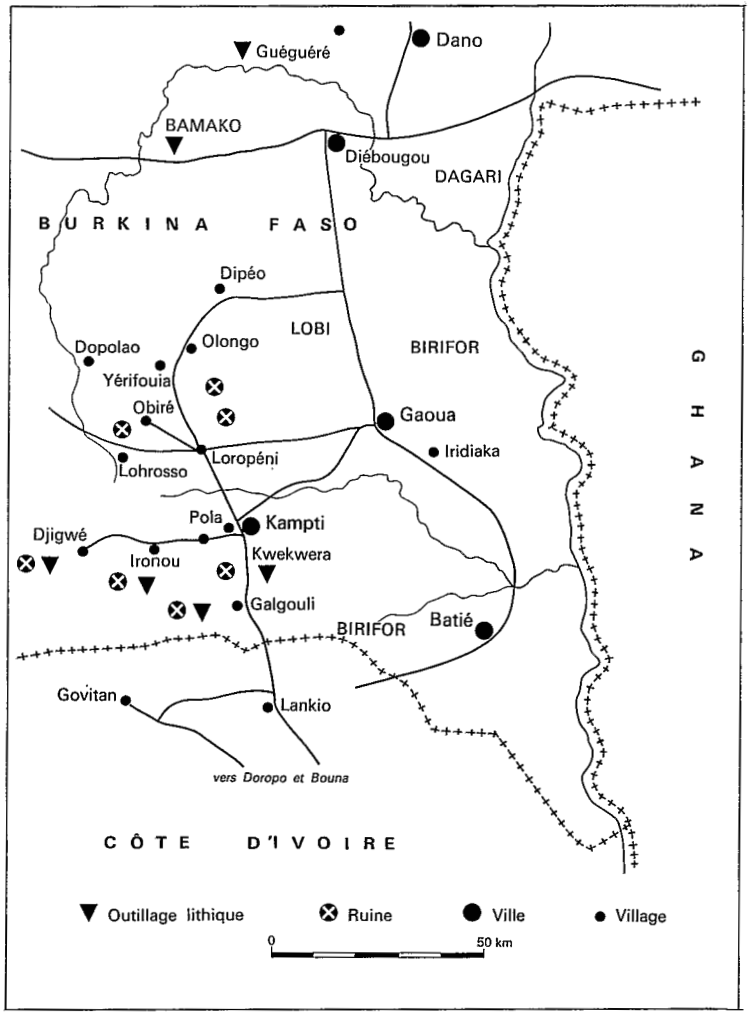


Fig.1 : Les sites archéologiques en pays lobi-gan (d'après G. Savonnet 1986)

L'outillage lithique

Nos prospections partielles dans cette région ont permis de découvrir des outils taillés et polis (fig. 1). Le site qui a fourni le plus de pièces lithiques se situe à Kwekwera, village distant de 15 km de Kampti en direction de Djigoue, à 600 m à l'ouest, près d'un ravin où affleurent des roches vertes. Un ramassage de surface a fourni une trentaine de pièces. Le matériel taillé essentiellement dans des roches métavolcaniques comprend aussi quelques outils en quartz (fig. 2).

Fig.2 : La répartition typologique de l'outillage lithique.

VILLAGES	KWEKWERA			IRONOU			BAMAKO			GUEGUERE			
OUTILS	QT	MV	D	Qt	MV	D	QT	MV	D	QT	MV	D	TOTAL
Hachereaux cassés		4						2					6
Hachereaux entiers		5		2	1						1		9
Bifaçoïdes	3	1		5									9
Polyèdres				2		1							3
Couteaux à dos	1	1		1									3
Boules polies		1			1								2
Pointes	1	2											3
Eclats		6						3					9
Fragments d'outils		5			1								6
Débris		1											1
Indéterminés		1			2								3
Total	5	27	0	10	5	1	0	5	0	0	1	0	54

QT = Quartzite ; MV = Métavolcanique ; D = Divers

Les pièces cassées au cours de leur taille ou de leur utilisation sont plus nombreuses. Les techniques de taille et les morphologies suggèrent leur identification à des pièces allongées à pointe distale dégagée et à des houes (fig. 3). Des exemples sont bien connus et répertoriés en abondance au Cap Manuel à Dakar au Sénégal, quelques-uns en Guinée et au Mali (Descamps, 1979)[1] et datés du Néolithique soudanais.

Des hachereaux entiers existent parmi les outils collectés. Certains sont polis et bouchardés tant au niveau de la lame que sur les côtés latéraux. De morphologie variable, ils sont taillés et polis soit sur galet soit sur éclat. La lame toujours en position distale présente une forme droite horizontale, droite oblique ou encore arrondie en fonction du degré d'usage.

1. Descamps C., 1972, *Contribution à la Préhistoire de l'Ouest sénégalais*, Thèse de 3è cycle, Paris I, 286 p.

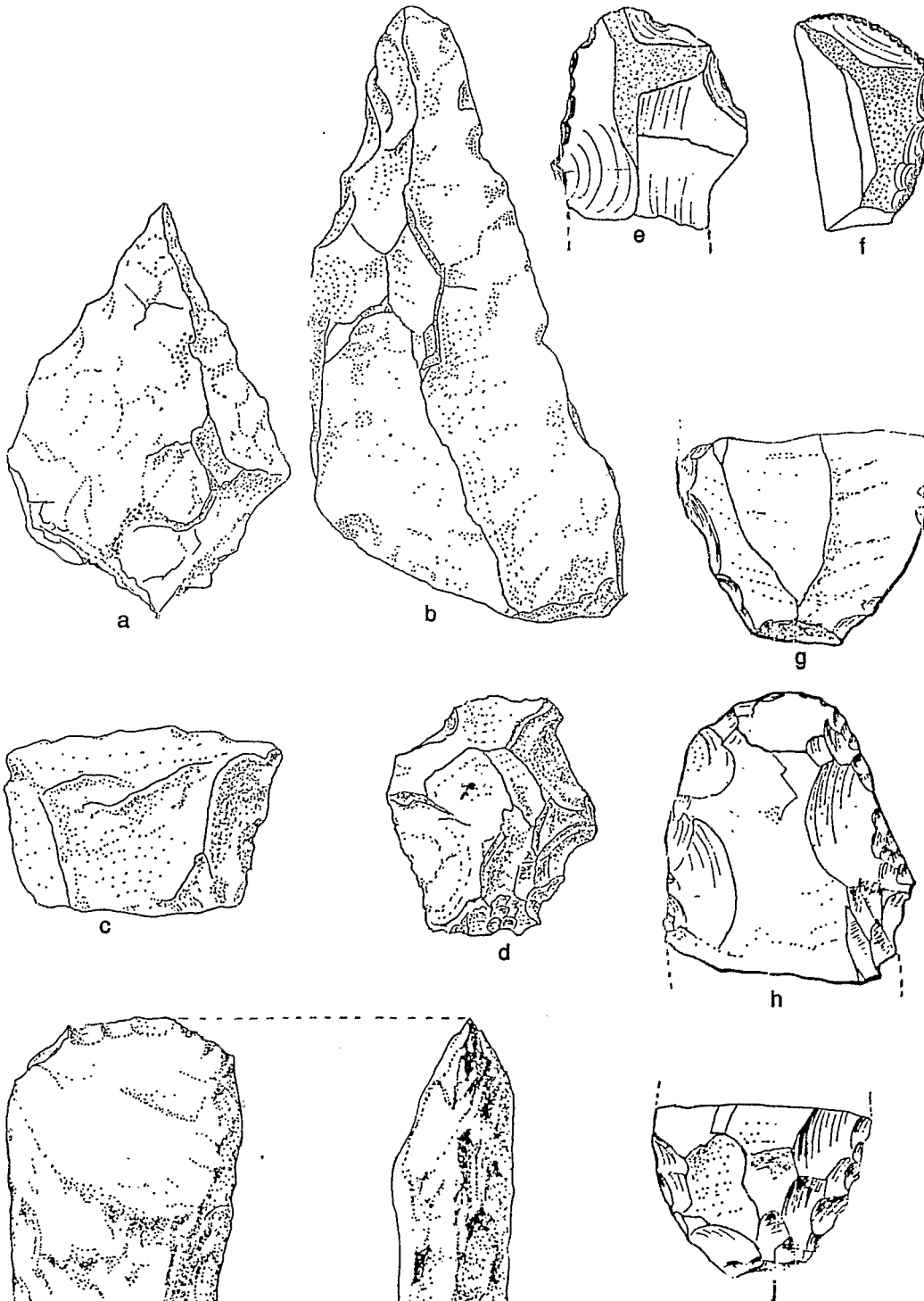


Fig. 3 : Outillage lithique néolithique de la région lobi Kwekwera (a, b, c, d, e, f, g, h) Gueguere (i) Bamako (g). Dessins Martineau

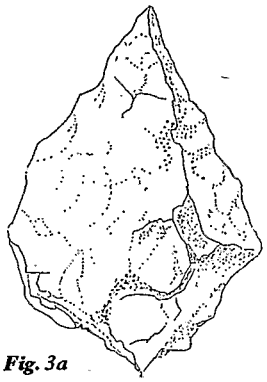


Fig. 3a

A ces hachereaux s'ajoutent quelques pointes façonnées sur des macro-éclats à morphologie subtriangulaire. La partie proximale porte des encoches dégageant un léger pédoncule (fig. 3 a, b) propice soit à la préhension soit à l'emmanchement.

Parmi les éclats retouchés, les formes arrondies et ovales sont singulières, donnant des denticulés propices à racler et à couper. Un fragment de houe a été identifié parmi ces outils (fig. 3 e). La majorité du matériel lithique se compose surtout de débris informes et de fragments d'outils.

Une autre pièce à méplat latéral gauche présente une arête convexe bien dégagée de position distale à latérale totale droit. Cette partie fonctionnelle prend ainsi l'allure d'un couteau courbé sur galet fracturé (fig. 3 f).

Des ramassages de surface à l'intérieur des ruines près du village d'Ironou ont fourni un matériel lithique fruste. La matière première dominante est ici le quartzite. La forme ovale ou arrondie des outils est une adaptation différentielle à la matière qui se prête mieux à cette technique de taille plutôt qu'à la forme quadrangulaire allongée. Les outils sont sur galet, taillé sur les deux faces. Une arête latérale périphérique bien dégagée délimite les deux faces. Un léger tenon de position proximale leur donne une allure de hachereaux mais l'arête périphérique rend leur fonctionnalité énigmatique.

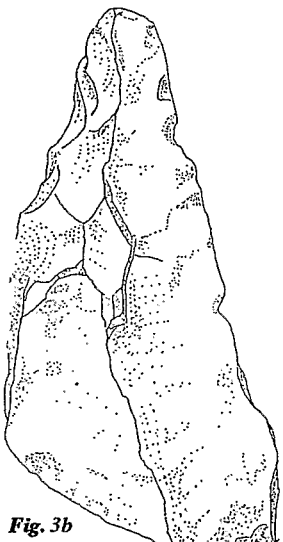


Fig. 3b

C'est dans ces ruines d'Ironou que nous avons trouvé une boule de scorie apparemment taillée avec une arête bien dégagée. Deux polyèdres en cuirasse présentent une forme bien arrondie.

Une pièce sur galet en quartzite donne un couteau à dos courbé comparable à celui trouvé à Kwekwera. Un seul petit hachereau légèrement courbé a été trouvé à Ironou.

A Gueguere, village situé à 15 km à l'ouest de Dano, nous avons trouvé une hache polie à arête et à lame bouchardées (fig. 3 i).

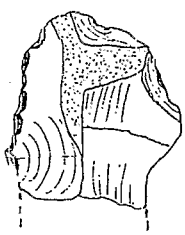


Fig. 3e

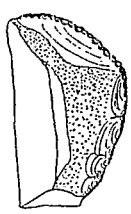


Fig. 3f

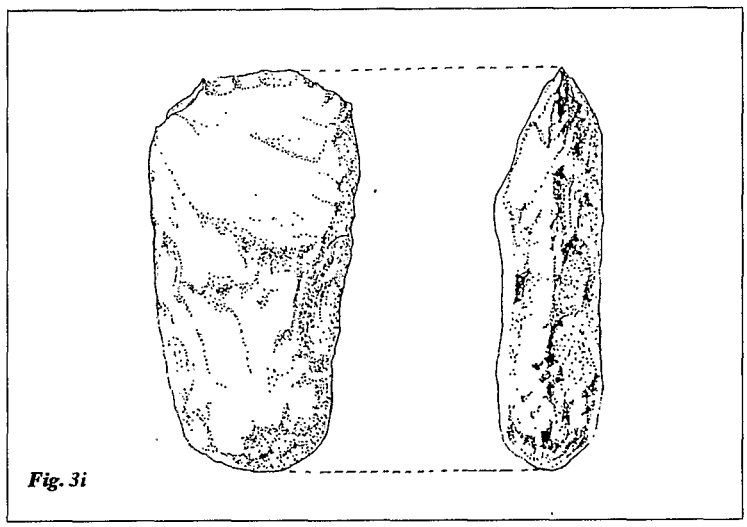


Fig. 3i

A Bamako, village situé à 10 km de Diébougou en direction de Bobo-Dioulasso, nous avons récolté, près d'une base de fourneau, cinq pièces lithiques dont deux fragments de hachereaux en granite et en roche verte de même technique et de même morphologie que ceux de Kwekwera (fig. 3 j). Trois éclats accompagnent ces outils de type néolithique.

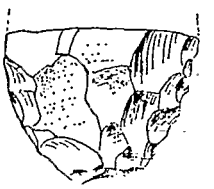


Fig. 3j

L'échantillon d'outillage lithique collecté dans la région lobi présente une allure néolithique. L'aspect fruste des outils de Ironou ramassés à l'intérieur des ruines les rend moins spécialisés que ceux de Kwekwera où le site apparaît comme un lieu de débitage par la présence des éclats et des fragments d'outils. Les outils de Bamako et de Gueguere sont des produits finis et déjà utilisés.

La présence d'un outillage lithique taillé dans les ruines pose le problème de leur persistance parallèlement aux objets en métaux dans la région lobi. Mauny R., en 1953[2], évoquait l'éventualité de l'utilisation de pointes de flèches par certaines populations de la région durant l'époque coloniale.

Les haches néolithiques ou "pierre à foudre" ont servi aux forgerons à bâtir toute une mythologie sur leur capacité à conjurer la foudre lorsque celle-ci s'abat sur des lieux ou sur des hommes. Ces outils hérités des temps néolithiques ont permis aux fonctions socio-culturelles qui s'attachent aux forgerons de perdurer dans bien des sociétés africaines dont celles du Burkina Faso.

Des outils néolithiques ont déjà été récoltés dans la région de Gaoua par Mathelin de Papigny en 1931 et étudiés par M. Becquaert en 1944[3]. Les résultats de nos prospections ne font que confirmer et rappeler l'existence et l'antériorité d'une culture néolithique dans cette région. Elle a jusqu'alors moins attiré l'attention des chercheurs que les imposantes "ruines du Lobi" (Bertho, J. 1952 ; G. Savonnet, 1986).

Les vestiges des "ruines du Lobi"

Les plus anciennes références aux "ruines du Lobi" remontent au début de ce siècle après leur découverte à la fin du XIXe lors des campagnes militaires coloniales (Ruelle, 1904 ; 1905). On les attribua tout d'abord à des bâtisseurs d'origine étrangère avant que H. Labouret (1920 ; 1931 ; 1938) ne leur préférât les Koulango, population vivant aujourd'hui dans le nord-est ivoirien. L'unanimité qui semblait être faite sur cette attribution aux Koulango est remise en cause en 1986 par G. Savonnet. Celui-ci dresse un inventaire partiel des ruines et établit des morpho-types basés sur les techniques architecturales. Ainsi cinq types de ruines sont identifiés avec de forts détails morphométriques. Tout en admettant l'origine autochtone des bâtisseurs et la

2. Mauny R., 1953, "Les pointes de flèches de pierres sont-elles encore utilisées et fabriquées en Haute-Volta et en Côte-d'Ivoire", *Notes Africaines, IFAN*, 59.

3. Becquaert M.., 1948, «Le néolithique dans le territoire de Gaoua», *Bulletin de la Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*. T. LIX : 118-138.

présence ancienne des Koulango dans cette région, il émet des doutes quant à l'attribution des ruines à ces derniers occupants, installés dans cette région avant les Gán. Seuls des travaux de recherche systématiques d'archéologie permettront l'apport de nouvelles connaissances sur les "ruines du Lobi".

Nos observations sur les techniques architecturales notamment au niveau des joints et des enduits font ressortir la présence des restes de scories et de céramique. Ceux-ci attestent de leur antériorité sur les ruines dont ils constituent les éléments de jointure. Des exemples de restes de scories taillés et inclus dans les joints de blocs appareillés sont bien visibles sur les ruines situées entre Ironou et Djigoue.

Avec ces restes de métallurgie de fer, des objets en cuivre ont été découverts par Labouret (1920) et Savonnet (1986) dans les ruines. Leur origine, autochtone ou étrangère, reste à déterminer.

La présence de fragments de céramique apparaît moins porteuse d'informations puisque la céramique est connue depuis le Néolithique. La céramique offre cependant une thématique de recherches futures pour l'élaboration d'une chronologie relative. L'étude d'un corpus important recueilli sur les sites à outillage lithique, comparé aux trouvailles des ruines ainsi qu'à la céramique contemporaine, devrait apporter de précieux renseignements sur le plan techno-morphologique et celui des décors. On pourra alors déceler les permanences, les ruptures et les évolutions dans les techniques de production de céramique de la région.

Discussions et perspectives

Le matériel lithique récolté lors de nos brèves prospections suggère quelques réflexions et un essai de chronologie relative.

La région lobi a été occupée, au moins dès le Néolithique, par des populations utilisant un outillage en pierre taillée et polie. Ces premiers occupants sont agriculteurs tout en pratiquant la chasse et la cueillette dans un environnement giboyeux et au couvert végétal dense.

A ces populations néolithiques succèdent, à une époque indéterminée, d'autres populations utilisant les métaux dont le fer. Ce sont ces dernières ou leurs descendants qui ont pratiqué l'orpaillage à une époque où l'usage des métaux était répandu. Ils sont les bâtisseurs des constructions dont les ruines parsèment la région. Les Koulango ont pu descendre de ces derniers occupants - ou leur ont succédé - avant l'arrivée tardive des Gan aux XVIIe-XVIIIe siècles.

Le recours au cadre sous-régional apparaît indispensable pour situer l'époque de l'exploitation de l'or du pays lobi auquel se rattachent indiscutablement certaines ruines. Lorsqu'on examine la répartition des sites aurifères, on

constate que ceux du pays lobi se situent au centre d'un axe nord-sud ou vice-versa le long de la Volta Noire. De l'ensemble des gisements aurifères qu'offre le complexe géosynclinal éburnéen, les plus anciennes exploitations sont celles du pays ashanti, au sud du Ghana, du pays baoulé, au sud-ouest de la Côte-d'Ivoire et de Poura au nord du pays lobi. L'or du pays lobi se trouve ainsi placé au centre (Kiethega, 1983, carte n°5 : 32 et carte n°6 : 40).

L'hypothèse d'une première exploitation antérieure au XVe siècle a été émise pour l'or de Poura (Kiethega, 1983 : 158) alors que l'or du pays ashanti au Ghana était connu des Portugais au XVe siècle. Quant à celui du pays baoulé, il entre dans les échanges commerciaux au cours du XVIe siècle. A partir de ces dates connues, on peut situer l'exploitation de l'or du pays lobi. C'est dans la grande mouvance des premières sociétés organisées au cours du premier millénaire de notre ère et avant le XVe siècle qu'il faut placer l'exploitation de l'or du pays lobi et la construction de certains édifices en ruine aujourd'hui.

Les dates exactes du début et de la fin de l'occupation demanderaient de nouveaux travaux de recherches archéologiques. L'origine noire des bâtisseurs est certaine mais elle reste à préciser par des travaux d'anthropologie physique et par l'étude des vestiges qui les accompagnent. L'archéologie commence à percer le "mystère" des "ruines du Lobi"[4].

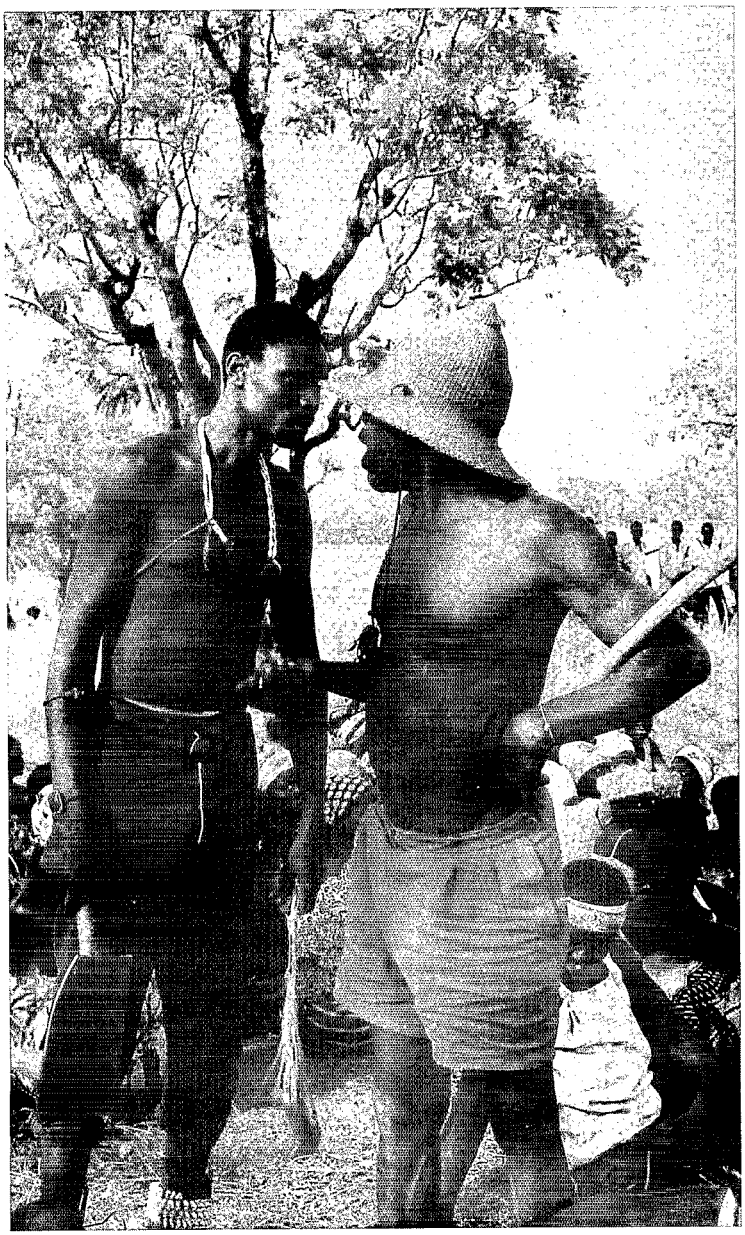
4. Au moment de la rédaction de cet article pour le colloque, le texte de M. Père, "Vers la fin du mystère des Ruines du Lobi", n'était pas encore paru (1992).



Ci-contre et page de droite
Cl. M. Fiéloux 1980

L'abandon de la langue ou de la culture : le signifié et le signifiant dans quelques langues du rameau lobi

GUDRUN MIEHE



L'abandon de la langue ou de la culture ? Ce titre provocant, issu d'une hypothèse de Henri Labouret, nous mène immédiatement au sein de la complexité linguistique du "rameau lobi", un terme qui a été également introduit par celui-ci pour désigner une unité ethno-sociologique.

Cette hypothèse concerne les relations historico-culturelles entre les Lobi d'une part et les Birifor et les *Tɛ̰ɛ̰be* d'autre part. Elle est énoncée pour la première fois dans *Les tribus du rameau lobi* (1931) et est reprise en 1958 dans les *Nouvelles notes sur les tribus du rameau lobi*. H. Labouret écrit : «On devra se souvenir que les tribus du rameau lobi parlent des idiomes qui ne sont pas tous apparentés ; les Birifor, attardés sur la rive gauche [et] droite de la Volta, ont adopté une langue voisine du mossi, tandis que les Teguessié, autrefois en contact direct avec les Koulango, usent d'un dialecte très rapproché du parler des membres de cette tribu» (1931:165).

Cette hypothèse lui paraît expliquer le fait historico-culturel déjà remarqué par Delafosse en 1908 : la langue des Birifor et des Dagara «est très différente de celle des Lobi, bien que les mœurs, surtout celles des Birifor, aient une grande analogie avec celles des Lobi» (1908:139).

Mais, tandis que, selon Delafosse, les Birifor «seraient issus du mélange d'une invasion dagomba avec les Lobi» (1912:312)[1], Labouret les considère comme des purs ou des anciens Lobi (1958:33-34). Cette assertion implique de formuler l'hypothèse que les parlers en question, le birifor et le *tɛ̰ɛ̰se*, résultent de ce changement de langue, et qu'ils n'existaient pas auparavant.

On aurait pu en demeurer là, si la même hypothèse n'avait pas été reprise par plusieurs auteurs[2], voire récemment par un historien américain, Daniel Mc Call, dans un article paru en 1981 (361-62). Il adopte l'idée maîtresse de Labouret, c'est-à-dire la préexistence de la communauté sociale du rameau lobi à la diversification linguistique.

C'est dans cet état de la discussion que nous avons commencé nos enquêtes sur le vocabulaire de termes culturels dans le sud-ouest du Burkina Faso (région de Gaoua). Ces recherches menées sous forme d'enquêtes interdisciplinaires sont organisées par l'Université de Francfort en collaboration avec l'Université de Ouagadougou. Le but de ces recherches linguistiques est de contribuer à l'histoire culturelle de ce pays.

Nous avons travaillé jusqu'à présent sur 14 parlers dans la région. Dans chacun de ces 14 parlers nous avons établi des listes d'environ 950 mots. Nous présentons ici quelques résultats de cette recherche. Nous nous sommes concentrés dans notre étude sur trois champs sémantiques : "les animaux domestiques", "les plantes cultivées" et "la forge".

Les 14 parlers sont les suivants (entre parenthèses, nous signalons les abréviations retenues dans les tableaux suivants) : les quatre membres du groupe dagara au Burkina Faso, c'est-à-dire le dagara-lobr (Lo), le dagara-wile (Wi), le birifor (Bi) et le wandara (Wa)[3], ensuite trois variantes du lobiri (de Gbombolora/Vurbira (Gb), de Kampti (Kp) et de Bouroum-Bouroum (Br), enfin le *jɑ̰* (Dy), le *tɛ̰ɛ̰se* (Te), le *kɑ̰* (Ka), le *dɔgɔsɛ* (Do), le *khisa* (Kh), le *selɛ̰gele*

1. Un point de vue similaire a été formulé par Girault : «On peut dire que les Birifor constituent un agglomérat ethnique» (1962:8) et par M. Père (1988).

2. Delplanque, repris par Becuwe en 1982 affirme clairement : «Les Birifor se disent des Lobi ayant adopté la langue dagara, et reconnaissent avoir la même origine géographique que les Dagara» (1976:3 ; 1983:17). Manessy (1982 : 106-107) ne tranche pas sur la question de l'adoption par les Birifor d'une langue étrangère. Parenko/Herbert (1962:415) montrent plus de prudence : «S'il est exact que les Birifor semblent être des Lobi parlant dagari, les Dorobe et les Gan ne sont probablement pas des Lobi...». Pourtant, ils se demandent : «Les langues ne se perdent-elles pas rapidement dans certaines circonstances ?» Lamothe, Savonnet et Père ne se prononcent pas, mais G. Savonnet (1976:5) signale un développement apparemment secondaire : «...Ils [les Birifor] ont adopté, dans la région qui nous occupe, la plupart des coutumes des Lobi établis sur les marges de leur territoire».

3. Le dernier est moins connu. Les villages wandara sont situés au milieu des Birifor. En comparaison avec le birifor, le wandara semble être plus conservateur, au moins dans le domaine des classes nominales. Les Wandara prétendent être plus apparentés aux Dagara-Lobr que les Dagara-Wile ou les Birifor.

(Se) et le *babaajo* (Ba)[4]. Selon la classification généalogique des langues voltaïques par Manessy (1982), les langues en question font partie de sous-groupes très différents : tandis que le groupe dagara appartient au groupe soi-disant "oti-volta", les autres langues - à l'exception du *teese* - se trouvent dans le grand rameau au centre de cet arbre généalogique qui réunit les sous-groupes gurunsi avec ceux du lobiri-dyan (=*ja*) du kirma-tyurama et un peu plus proche du dogose-gan (=*ka*). Le lorhon (=*teese*) qui forme un groupe avec le kulango, est classé comme issu directement du proto-voltaïque.

Les animaux domestiques

Dans le domaine des animaux domestiques se trouve une assez grande partie du vocabulaire hérité de la souche commune voltaïque ou même du niger-congo.

Si on analyse les racines des noms du boeuf, on constate une grande homogénéité formelle des radicaux. Les réflexes ne se distinguent que sur le plan morphologique, pour la formation du pluriel. Les différences morphologiques induisent les groupements classificatoires. Une telle homogénéité de la racine se trouve également pour les appellations du chameau, tandis que tous les autres termes se rapportant aux animaux domestiques reflètent des radicaux différents et impliquent plus ou moins des groupements classificatoires. Alors que l'appellation du chameau est probablement un emprunt au mandé (voir ci-dessous), on peut être certain que, dans le cas du "boeuf", il s'agit d'un héritage ancien des langues voltaïques, éventuellement du niger-congo, bien que Manessy (1972:304) suppose qu'il s'agit d'un emprunt au fulfulde[5].

Toutefois, il l'a restitué pour le proto-voltaïque central comprenant l'oti-volta, le gurunsi et le kurumfe. Nous constatons néanmoins que toutes les appellations discutées ici se rapportent à la race indigène de petits bovins résistants à la maladie de la mouche tsé-tsé ; le zébu, le grand bovidé des Peuls d'aujourd'hui, a reçu d'autres désignations dans les langues en question.

Parmi les noms désignant la chèvre se trouve encore une racine ancienne provenant très clairement du niger-congo[6] : elle apparaît à partir du dagara jusqu'au *ja*. Les réflexes du groupe nommé ici "groupe sud-ouest", c'est-à-dire le *ka*, le *dɔgɔsɛ*, le *khisa*, le *selegele* et le *babajo*, semblent leur correspondre. La seule exception reste le terme en *teese*, dont on trouve des correspondances dans les langues guang du Ghana.

Les désignations pour "mouton" montrent une plus grande divergence. Le groupe dagara reflète le radical restitué pour le proto-voltaïque central, et le *ja* semble s'y rattacher également. Donc le *ja* diffère clairement du

4. Dans la littérature, le khisa et probablement aussi le *selegele* et le *babajo* sont connus sous le nom de *komono*. Toutes ces langues sont mal connues. Le *selegele* est une exception dans son groupe classificatoire puisque les marques des classes nominales sont préfixées au lieu d'être suffixées comme dans toutes les autres langues voisines. De ces trois langues, la plus proche du *kã* est le *khisa*.

5. Köhler n'est pas certain qu'il s'agisse d'un emprunt fulfulde. Il préfère le considérer comme un "Wanderwort" (mot migrateur) qui indique des anciens contacts entre les peuples du Soudan occidental (1975:178, Geschichte und Probleme der Gliederung der Sprachen Afrikas. In: Baumann, H. (éd.): *Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen*, 1, Wiesbaden : 135-373). Cette évidence était vraisemblablement le motif pour lequel Mukarovsky (1976/77, *A study of Western Nigritic languages*, Wien, 2ts) n'a pas reconstitué un radical proto-ouest-nigritique du boeuf, quoique Westermann (1927:263, *Die westlichen Sudansprachen und ihre Beziehungen zum Bantu*, Berlin) cite bien des exemples de tous les sous-groupes du Soudan occidental. Egalement, Amstrong dans son article sur la position classificatoire du fulfulde (peul) (1978, The developement of Fulani studies, In : Jungaithmayr, H.(éd.) : *Struktur und Wandel afrikanischer Sprachen*, Berlin : pp. 7-90), démontre que cette racine est un témoignage de relations étroites entre le fulfulde et le niger-congo. Il l'a aussi mentionnée dans les 80 radicaux d'une autre contribution, The network of linguistic relationship in West Africa, qui constitue l'annexe de son "inaugural lecture" à l'Université d'Ibadan (Nigeria) en 1964.

6. Voir Mukarovsky (1976:37) qui donne *-budi (-buadi) pour le proto-nigritique.

groupe lobiri avec lequel jusqu'ici il a été classé, dans un même sous-groupe[7]. On verra cette tendance du *ja* à se séparer du lobiri se maintenir au cours de notre étude. Les données des autres parlers ne se ressemblent que superficiellement. Donc il nous faut les étudier avec une grande exactitude. En tout cas, les termes du groupe sud-ouest (*sáná*, zárà etc.) correspondent à ceux des langues guang, mais il reste à étudier si le terme en mandé (sàgá) appartient à ce groupe. Manessy (1972:306) a déjà signalé que ce radical est très répandu dans le guang, mais il le rattache aux autres langues oti-volta (niende, berba) et gurunsi (lamba) et non pas au groupe sud-ouest (auquel appartient le *dɔgɔsɛ-ga*). Il ajoute : «[le radical] lobiri témoigne peut-être de l'extension vers le nord d'une race méridionale». Par contre, il regroupe les termes *dɔgɔsɛ-ga* avec ceux du lobiri, lorhon (=*teese*) et kulango et conclue : «... [ils] présentent des formes irréductibles les unes aux autres mais dont la ressemblance, dans ces parlers voisins, peut difficilement être tenue pour fortuite ; soit respectivement bana, zana, *ana*, *anama*». Mais il nous semble que ces termes doivent être séparés. Apparemment, les appellations du groupe lobi (bàná) doivent être considérées comme uniques dans cet ensemble. Toutefois, si on examine les exemples cités par Westermann (1927:218) sous la racine ouest-soudanique * -guání "chèvre, mouton", on retrouve quelques termes kwa qui semblent correspondre au lobiri par exemple le zema (twi) *bwane* "mouton". De plus, Manessy (1972 : 306) mentionne un radical *ba du natioro et du senufo qui est «bien attesté dans les langues mandé de la forêt libérienne, guinéenne et ivoirienne et qu'on retrouve en baule bwa...». Donc on est tenté de supposer une source commune pour les termes lobi bwa et senufo. Il reste à étudier si le radical du *teese* se rattache au groupe lobi ou au groupe sud-ouest.

Il n'est pas surprenant que les noms de la poule soient souvent réductibles à ceux des pintades[8]. De nouveau, le *ja* présente le même radical que le groupe dagara. Le *teese*, le *ka*, le *dɔgɔsɛ* et le khisa remontent à une même source, tandis que le groupe lobi et le *selegele/babajo* présentent des désignations différentes ; les derniers sont probablement les seuls à avoir gardé le radical proto-voltaïque central qui, à son tour, fait partie du proto-ouest-nigritique *-kuki (Mukarovsky, 1976:176). Que l'on puisse y rattacher les mots lobiri, cela reste à prouver. Dans l'état actuel de nos recherches, on n'a aucun indice pour affirmer cette supposition.

Les noms de la pintade en revanche reflètent le plus souvent les radicaux reconstitués : le dagara (et éventuellement le lobiri ?) dérivent du proto-oti-volta[9], le *teese* et le *selegele/babajo* probablement du proto-kurumfe-gurunsi et le *ka/dɔgɔsɛ* et le khisa correspondent à la base senoufo[10]. Seul, le mot *ja* ne peut-être rattaché à aucune

7. Voir H. Labouret 1931 et 1958, Manessy 1982. Egalement M. Dieu a souligné les ressemblances lexicales entre les deux parlers selon de Rouville (1987-17) : «Les enquêtes linguistiques menées en 1970-1971 par M. Dieu en pays lobi et dans les populations voisines confirment la classification de Bendor-Samuel. Ces enquêtes font apparaître que le dian a avec le lobiri de fortes ressemblances lexicales, et que le gan, le dorossié et le padoro (et semble-t-il le komono) sont lointainement apparentés au lobiri et plus proches du dian». Mais voir Naden, 1989 - Gur. In: Bendor-Samuel, J. (éd.) : The Niger-Congo languages, (Lanham: 141-168), qui exprime ses doutes sur cette classification.

8. Cela a été souligné par Manessy (1972:312).

9. Ce radical, à son tour, peut être rattaché au proto-nigritique *-kuang (Mukarovsky, 1976 : 172).

10. Cette base est reconstruite par Manessy (1972:308).

des reconstructions. Son étymologie reste inconnue.

Il est intéressant de comparer la distribution des noms de la poule à celle des noms de la pintade comme cela a déjà été fait par Manessy (1972). Nous constatons que les noms de la poule en dagara et en *jạ* correspondent au radical restitué de la pintade en senoufo, de même que les désignations de la poule dans le groupe sud-ouest (et du *tẹẹse* ?) sont issues du proto-kurumfe-gurunsi. Les relations étymologiques entre les termes *tẹẹse* pour "poule" (zúmí) et "pintade" (zúlá) restent à expliquer.

Les relations existant entre "la poule" et "la pintade" se retrouvent dans les mots désignant le cochon et le phacochère. Mais avec une différence : la plupart des noms du cochon sont (tout au contraire de ceux de la poule) des composés, dont la première partie est souvent le radical du "phacochère". Manessy (1972:314) l'a déjà souligné. A l'exception du *babạjo* et du *selẹgele*, le radical du "phacochère" est discernable dans presque tous les autres parlers. Il semble que les termes dagara, lobiri, *jạ* et ceux du groupe sud-ouest soient réductibles aux racines restituées pour le proto-central voltaïque désignant le phacochère. Seul le cas du *tẹẹse* reste incertain. De même resterait à étudier si les radicaux *babạjo* et *selẹgele* correspondent au guang.

Les désignations du chameau sont assez homogènes. Mais les différences existant, malgré tout, entre les formes, ne sont pas explicables par des correspondances régulières. C'est là un clair indice d'un processus d'emprunt. Le mouvement de cet emprunt apparaît assez clairement : ce sont les Mandé qui ont introduit le mot dans cette région. Néanmoins son origine est incertaine. Il est bien possible qu'il provienne du berbère[11]. Dans notre matériel, le *tẹẹse* et le groupe sud-ouest offrent les mots les plus proches de ceux du mandé (*nyɔgɔmɛ̀*).

La même situation se trouve dans la plupart des appellations de l'âne, où seuls les termes du groupe dagara sont réductibles au proto-voltaïque central, tandis que les autres parlers présentent presque les mêmes radicaux. Il semble que le guang puisse être rattaché à ce groupe. Manessy (1972 : 312) suppose que le radical est du sud, c'est-à-dire emprunté au *kwa*. Il cite l'*anufo kaako* comme preuve. Nos données (similarité mais pas de correspondances régulières) confirment cette supposition.

Selon Köhler (1953/54) et Manessy (1972)[12], l'élevage du cheval a été introduit chez les peuples voltaïques après leur répartition. Cette conclusion est surtout fondée sur le fait qu'il y a plusieurs radicaux de diffusion limitée à certaines régions. Selon Manessy (1972 : 310), la distribution des radicaux pour le cheval ressemblerait à celle de la pintade. Cela ne se confirme pas pour les langues étudiées ici, voir par exemple le *jạ* qui présente le même radical que le groupe lobi. Ce radical semble indiquer une relation avec

11. Skinner (1977, Domestic animals in Chadic. In: Newman, P. et R.RM. (éd.). Papers in Chadic Linguistics, Leiden: p. 175-198) discutant l'étymologie du mot hausa *rakumi*, suppose ici une origine berbère. Il en donne la racine * l-ɣ-m.

12. Dans une étude approfondie, O.Köhler (1953/54, Das 'Pferd' in den Gur-Sprachen. Eilne sprach-kulturgeographische Studie ; AuÜ 38: 93 - 109) a analysé les étymologies des noms du cheval dans les langues voltaïques. Manessy se réfère à lui en 1972.

le guang. Les noms du groupe dagara sont encore (comme dans le cas de l'âne) dérivés du proto-oti-volta, tandis que le *tɛ̲ɛ̲sɛ* et le *kɑ̲/dɔgɔsɛ* présentent apparemment des affinités avec le radical proposé pour la restitution proto-gurunsi par Köhler (1953/54 : 103). Une affinité similaire entre le *kɑ̲/dɔgɔsɛ*/khisa et le gurunsi a déjà été constatée dans la discussion sur l'étymologie des termes pour la poule (voir ci-dessus). Il est à retenir que les mots dyula désignant le cheval et l'âne ne se retrouvent pas dans l'ensemble des langues discutées ici.

Le tableau (fig.1) résume schématiquement les données discutées plus haut. Chaque langue a reçu son symbole[13]. Chaque fois que le même radical (ou son équivalent) se retrouve dans d'autres langues, le symbole de la langue qui l'atteste la première sur la ligne, est répété dans les cases des autres langues[14]. Les formes restituées du oti-volta du groupe kurumfe/gurunsi (selon Manessy, 1975 et 1979) ainsi que les termes dyula et kwa sont donnés à gauche ; ils reçoivent également les symboles des langues voltaïques où ils se trouvent[15]. Les groupes classificatoires sont séparés par les doubles lignes verticales.

Le tableau indique qu'il y a seulement deux radicaux communs à toutes les langues étudiées : ceux du chameau et du bœuf. En plus, le *tɛ̲ɛ̲sɛ* présente les formes les plus divergentes. On note également que les données du *jɑ̲* ne confirment pas sa position supposée jusqu'à maintenant à l'intérieur de la classification linguistique. Le groupe sud-ouest se divise quelquefois en *kɑ̲/dɔgɔsɛ* d'un côté et *khisa/babɑ̲jo/selɛ̲gele* de l'autre. Cette tendance se maintiendra également au cours de cette étude. Le seul groupe qui se présente de façon homogène est le groupe dagara.

13. On a utilisé les symboles suivants : X = le groupe dagara ; Φ = les dialectes lobi ; ≠ = le *jɑ̲* ; & = le *tɛ̲ɛ̲sɛ* ; ≡ = *kɑ̲/dɔgɔsɛ* ; δ = le khisa ; % = le *babɑ̲jo* ; =l = le *selɛ̲gele*.

14. A partir du côté gauche avec le groupe dagara.

15. Ce marquage est très schématique et il ne touche que partiellement l'étymologie du mot en question. Donc le schéma ne montre que la répartition synchronique des radicaux en question.

Fig.1

	*OV	*K/G	Dy	Kw	Lo	Wi	Bi	Wa	Gb	Kp	Br	Dy	Te	Ka	Do	Kh	Ba	Se
bœuf	X	XX	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
chèvre	X	XX	X?	&	X	X	X	X	X	X	X	X	&	X?	X?	X?	X?	X?
mouton	X	XX	≡?	Φ	X	X	X	X	Φ	Φ	Φ	X	Φ?	≡	≡	≡	≡	≡
poule	%	% %			X	X	X	X	Φ	Φ	Φ	X	≡	≡	≡	≡	%	%
pintade	X	&			X	X	X	X	X?	X?	X?	≠	&	≡	≡	≡	& ?	& ?
cochon	(X)	(Φ)		% ?	X	X	X	X	Φ	Φ	Φ	Φ	&	≡	≡	≡	%	%
cheval	X	&		Φ	X	X	X	X	Φ	Φ	Φ	Φ	&	&	&			
âne	X			Φ	X	X	X	X	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ
chameau		X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

Les plantes cultivées

Dans le domaine des plantes cultivées (fig. 2), on constate que les formes restituées sont très rares : il y en a pour le mil, l'igname, l'arachide/pois de terre, le riz, le haricot, le gombo (*Hibiscus esculentus*) et la noix de kola.

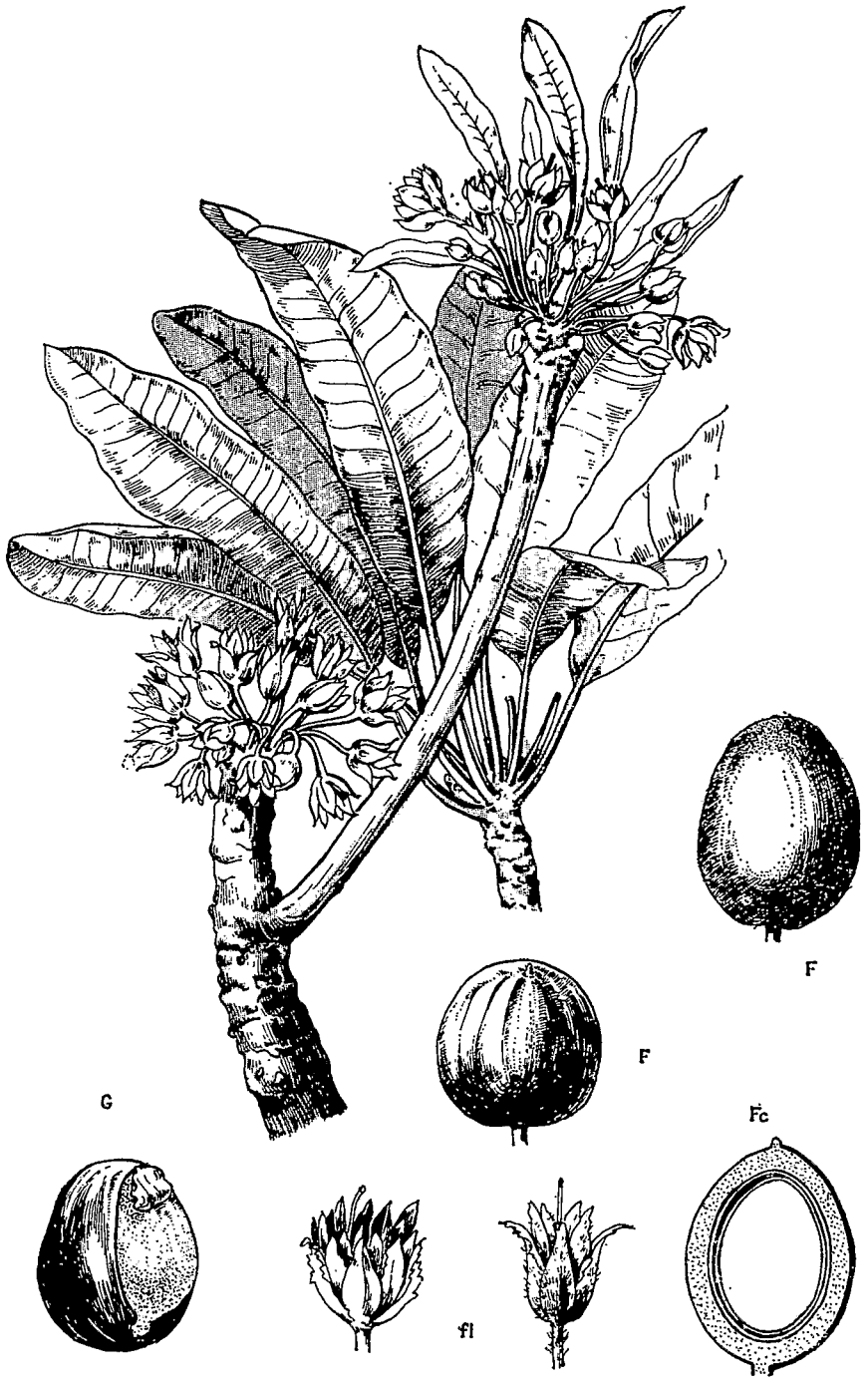
Pour le mil, le lobiri, le *ja̰* et le *tḛḛse* semblent avoir gardé le radical proto-volta, à partir duquel ils ont formé des composés pour désigner toutes les autres sortes de mil. Ce qui est frappant, c'est le fait que les parlers du groupe dagara ne présentent qu'une fois le réflexe de la racine proto-oti-volta, pour le riz. Le nom générique du mil, qui englobe le sorgho et le (petit) mil, correspond (éventuellement) aux termes *dɔgɔsɛ*, khisa et *selẹgele*, mais dans l'état actuel de l'analyse on ne peut pas encore confirmer cette hypothèse par des correspondances phonétiques régulières.

Pour les noms du haricot et du gombo, le groupe dagara diffère aussi du proto-oti-volta. Dans le cas du haricot, aucun des parlers en question ne reflète le radical restitué, alors que dans celui du gombo le radical restitué ne se trouve probablement qu'en *ka̰* et *ja̰*.

Les noms du haricot sont peut-être plus homogènes qu'il n'y paraît sur le tableau, car les termes lobiri, ceux du groupe sud-ouest et, même, ceux du guang se ressemblent assez bien ; mais il manque encore des correspondances régulières. Donc il faut les distinguer. Le terme *tḛḛse* correspond probablement aux langues résiduelles du Togo.

Fig. 2

	*OV	*K/G	Dy	Kw	Lo	Wi	Bi	Wa	Gb	Kp	Br	Dy	Te	Ka	Do	Kh	Ba	Se
mil (gen.)	Φ				x	x	x	x	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	≡	x?	x?	x?	x?
mil (petit)					x	x	x	x	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	≡	≡	≡	%	%
sorgho rouge					x	x	x^1	x^2	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	≡	≡	≡?	%	%
manioc			δ	Φx	x	x	x≡	x	Φ	Φδ	xδ	Φ	Φ	δ	δ	δ	δ	δ
igname	x				x	x	Φx	x	Φ	Φ	Φ	Φ	&	≡	Φ	Φ	≡	≡
taro			δ	Φ	xδ	Φ	x	x	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ		δ	Φ	δ
patate douce			δ	Φ	x	xΦ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	♯ δ	Φ	δ	δ	δ	δ	δ
haricots				&	x	x	x	x	Φ	Φ	Φ	Φ	&	≡	≡	≡	≡	≡
pois de terre	x				x	x	x	x	Φ	Φ	Φ	Φ	&	Φ	Φ	Φ	%	=1
arachide			δ		x	x	xΦ	Φ	Φ	Φ	Φ	♯	&	≡	δ	δ	δ	δ
maïs					x	x	xx	x	Φ	Φ	Φ	♯	&	≡	δ	δ	%	
riz	x		δ	x	x	x	xδ	x	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	%
sésame			δ		x	x	δ	δ		δ		♯	♯	δ	δ	δ	δ	δ
cotonnier					x	x	x	x	Φ	Φ	Φ	♯	≡?	≡	≡	≡	♯ ?	δ
gombo	♯ ?				x	x	x	x	Φ	Φ	Φ	♯	δ?	♯ ?	≡	δ	δ	♯ ?
oseille						x	x	x	Φ	Φ		♯	Φ?	≡	δ	δ	δ	δ
oignon			δ		δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ
potiron			Φ?			x	x	x^1	Φ	$Φ^1$	Φ	Φ	≡?	≡	≡	≡	%	δ
papaye			δ		x	x	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	=1
banane			δ	≡		xδ	δ≡	δ	δ	δ	δ	δ	δ	≡	δ≡	δ≡	δ	δ
plantain			δ	Φ		x	x^1		Φ	Φ	δ		δ	≡	δ	δ	δ	δ
orange			δ		x	xδ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ
citron			δ		δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ
kola	x	xx	δ		x	x	xδ	x	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ	δ



— *Butyrospermum paradoxum subsp. parkii* (G. Don) Kotschy

(d'après E. PERROT, *in* « Les végétaux utiles de l'Afrique tropicale française », Fasc. 2, p. 29, 1907.)

Quant au nom du maïs, on relève des composés à partir de "mil" en lobiri et en *kạ* ; bien sûr, il s'agit de formations indépendantes. Cela confirme une observation déjà faite par D. Westermann (1927 : 217)[16]. Ce fait est aussi souligné par Miracle (1985) et Pasch (1983)[17].

Contrairement au maïs, le riz est supposé être originaire d'Afrique[18]. Manessy a reconstruit une racine proto-oti-volta de laquelle dérivent les termes dagara. Tous les autres parlers ont emprunté au mandé. Cela nous amène à conclure que le riz est un produit d'importation très récent.

En résumé, le tableau synoptique des désignations des plantes cultivées montre que les frontières classificatoires ne sont pas aussi nettes que dans le cas des animaux domestiques. Cela est à attribuer à un plus grand nombre d'emprunts dans ce champ sémantique. Ils proviennent avant tout du dyula, mais aussi des langues kwa. Bien sûr, les emprunts dyula se trouvent plus souvent dans le groupe sud-ouest qu'en lobiri ou en dagara. En général, il s'agit de noms d'origine dyula comme ceux de l'oignon, de la papaye, de l'orange/citron, de la banane et de la noix de kola qui se retrouvent dans presque toutes les langues étudiées ici. L'influence dyula se présente également dans les noms du sésame et du riz.

Il est très intéressant d'animer la répartition des noms de tubercules en lobiri et en *kạ*, d'autant plus que M. Père (1982) a souligné que les Lobi et les Birifor avaient une alimentation différente : les premiers à base de mil, les seconds à base surtout de tubercules. Elle ajoute que ce fait indiquerait que les Kạ seraient venus d'une région forestière. En ce qui concerne le manioc et la patate douce, le rapport des appellations obtenues indique qu'il s'agit d'emprunts dans les deux parlers : le *kạ* au dyula, le lobiri au kwa. Quant aux dénominations du taro, plus rare dans cette région, le lobiri et le *kạ* offrent le même terme, emprunté au kwa, que le khisa et le *selegele* ont introduit le terme dyula. En tout cas, les Kạ ont le terme dyula pour le manioc, alors que le taro et la patate douce indiquent une provenance kwa. Les Kạ ont-ils intensifié ou introduit la culture du manioc sous l'influence des Dyula après leur arrivée dans le sud-ouest du Burkina Faso en oubliant leurs désignations originelles ou ont-ils simplement emprunté les termes dyula plus tard ? De même, pour le taro et la patate douce, s'agit-il d'emprunts plus récents au lobiri ou des rétentions des emprunts communs plus anciens au kwa ? Cette question reste à étudier.

La question la plus intéressante est le comportement des deux langues à propos de la dénomination de l'igname qui est supposée être indigène. Il existe deux vocables différents qui ne sont pas issus de la racine proto-oti-volta, dont l'origine reste inconnue. Apparemment, seule l'étymologie de l'igname pourrait nous indiquer l'origine de la culture des tubercules chez les Kạ.

16. Voir son équation entre 'maïs' et 'céréales'.

17. Miracle 1965:47, The introduction and spread of maize in Africa. In: JAH 6,1: 39-55) et Pasch 1983: 184, Zur Geschichte der Verbreitung des Maises in Afrika. In: SUGIA 5: 177-218).

18. Voir Poteres (1962, Berceaux agricoles primaires sur le continent africain. In: JAH 3,2: 195-210), qui suppose deux régions d'origine : le delta du Niger et la Sénégambie.

La forge

Le tableau des termes concernant la forge (fig. 3) nous fournit également des informations sur les relations culturelles entre ces peuples. Dans ce champ sémantique, il existe de nombreuses dérivations, comme dans le cas du verbe"forger" qui constitue souvent la base pour les noms tels que la forge ou le soufflet. Dans le groupe dagara, trois parlers (le lobr, le wiile et le birifor) possèdent en effet la même racine pour désigner la forge, mais seuls le lobr et le wiile ont gardé la racine verbale qui sert de base aux dérivations. Par contre, en birifor et en wandara le verbe "forger", d'une autre provenance, forme la base pour le nom du soufflet qui, à son tour, correspond aux noms du soufflet en lobr et wiile. Cela veut dire que le nom du soufflet en lobr et en wiile dérive du radical verbal birifor. Le wandara s'en écarte en formant "la forge" sur cette base verbale (le mot pour "soufflet" manque).

Les langues non dagara ont gardé un radical de sens "forger", qui diffère nettement du radical dagara. Ce qui est frappant, c'est que ce radical réapparaît dans toutes les langues, soit dans le verbe soit dans un dérivé (symbolisé par le signe F pour le lobiri). Donc, il doit s'agir ici d'une racine ancienne. Mais, les traditions orales sur l'origine de la forge chez les Lobi, rapportent que les Lobi ont adopté ce métier par l'intermédiaire des Birifor ou des Dagara[19]. Le témoignage lexical pose une question historico-culturelle : pourquoi les Lobi n'ont-ils pas adopté les termes spéciaux de leurs maîtres et pourquoi ont-ils continué à utiliser le vocabulaire qu'ils ont hérité apparemment d'une souche commune à toutes les langues (sauf le groupe dagara) discutées ici ? Ont-ils appris ce métier une seconde fois ?

Dans le cas du fer et de l'or, on trouve la même situation : le groupe dagara s'écarte clairement, avec une racine proto-oti-volta. On peut y rattacher probablement le groupe sud-ouest, mais il manque des correspondances régulières. Donc il faut les distinguer pour le moment. En tout cas, le lobiri, le *ja* et le *teese* ne montrent aucune similarité formelle avec eux.

Les réflexes du radical *or* montrent clairement l'influence du mandé ; seuls le lobiri, le *ja* et le *teese* présentent un même radical dont l'étymologie est inconnue. C'est là un témoignage de l'histoire récente d'une colonisation commune de cette région par les trois ethnies.

19. Voir C. de Rouville (1987:37), H. Labouret (1931:137) et K. Schneider (1990:204).

Fig. 3

	*OV	*K/G	Dy	Kw	Lo	Wi	Bi	Wa	Gb	Kp	Br	Dy	Te	Ka	Do	Kh	Ba	Se
la forge					X	X	X	X1	Φ	Φ	Φ	#	Φ	Φ	Φ	Φ	%	%
soufflet					X	X	X		Φ	Φ	Φ		&	Φ		Φ	Φ	Φ
forger					X	X	X1	X1	Φ?	Φ	Φ	#	Φ	Φ		δ	%	%
enclume					X	X	X1	X2		Φ?	Φ	#	&	≡		≡	≡	≡
fer	X				X	X	X	X	Φ	Φ	Φ	ǂ	&	≡	≡	≡	≡	≡
or			≡		≡?	≡?	≈?	≡?	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	=1	≡	≡	≡	≡

Sur ce point seulement, le *jạ* a un comportement semblable à ce que nous avons constaté dans d'autres domaines. Dans ce champ sémantique particulier, cette langue ne montre aucune correspondance avec les autres langues sauf pour un seul mot, le terme "or". Il nous faut donc supposer qu'il a puisé son vocabulaire de la forge à d'autres sources, inconnues à ce jour.

Les schémas synoptiques présentés plus haut indiquent comment le vocabulaire des termes culturels peut reflèter les relations et les interactions entre les peuples.

L'enquête a précisé que, dans le domaine des animaux domestiques, la portion du vocabulaire hérité représente la plus grande partie du matériel étudié, mais on constate aussi que la classification généalogique n'est pas toujours prouvée par les données. Par contre, le vocabulaire restitué, c'est-à-dire les noms hérités, diminue rapidement dans les autres champs sémantiques. Au contraire, pour les termes de la forge, il existe quelques racines qui se retrouvent dans la plupart des parlers et des groupes classificatoires (quelquefois modifiées au niveau sémantique) alors que le nombre d'emprunts reste peu élevé. La situation est totalement différente dans le domaine des plantes cultivées. On constate ici un nombre plus important d'emprunts provenant du mandé et des langues kwa.

Concernant l'hypothèse initiale - les Birifor étaient des anciens Lobi ayant adopté la langue de leurs voisins dagara - on peut dire que ce changement langagier - si toutefois il a eu lieu - a dû s'effectuer de manière totale, car on ne distingue aucun reste d'un substrat lobiri dans la langue birifor[20]. Là où le birifor montre les mêmes désignations que le lobiri, c'est toujours en commun avec d'autres langues et non pas uniquement pour les deux parlers. Il nous semble donc que cette hypothèse devrait être abandonnée[21].

20. H. Labouret mentionne (en 1931:29) trois arguments qui pourraient confirmer l'hypothèse, mais il ne donne pas d'exemples. Il dit en 1931 : «Ils gardèrent cependant des expressions spéciales, des formes verbales, une numérotation par cinq tirée du lobi». Il ajoute : «Concernant la numération birifor, elle est à peine différente de la numération mossi et de celle des autres langues voltaïques apparentées à cette dernière... De l'ensemble de ces remarques, il résulte donc que ce dernier idiome [=birifor] possède une numération décimale, tandis que les quatre précédents [=lobi, dian, gan, dorossié] ont une numération quinaire» (1931:166/67).

21. En dehors des titres qui figurent dans les notes, deux autres ouvrages ont été consultés : Amstrong (R.G.), 1964, The study of West African languages. With Appendix: The network of linguistic relation ships in West Africa. Ibadan. Snider (K.L.), 1989, North Guang Comparative Word list: Chumburung, Krachi, Nawuri, Gichode, Gonja, Comparative African Wordlists No.4., Legon.



Peuplement : études comparatives, Nord-Ghana et Burkina Faso

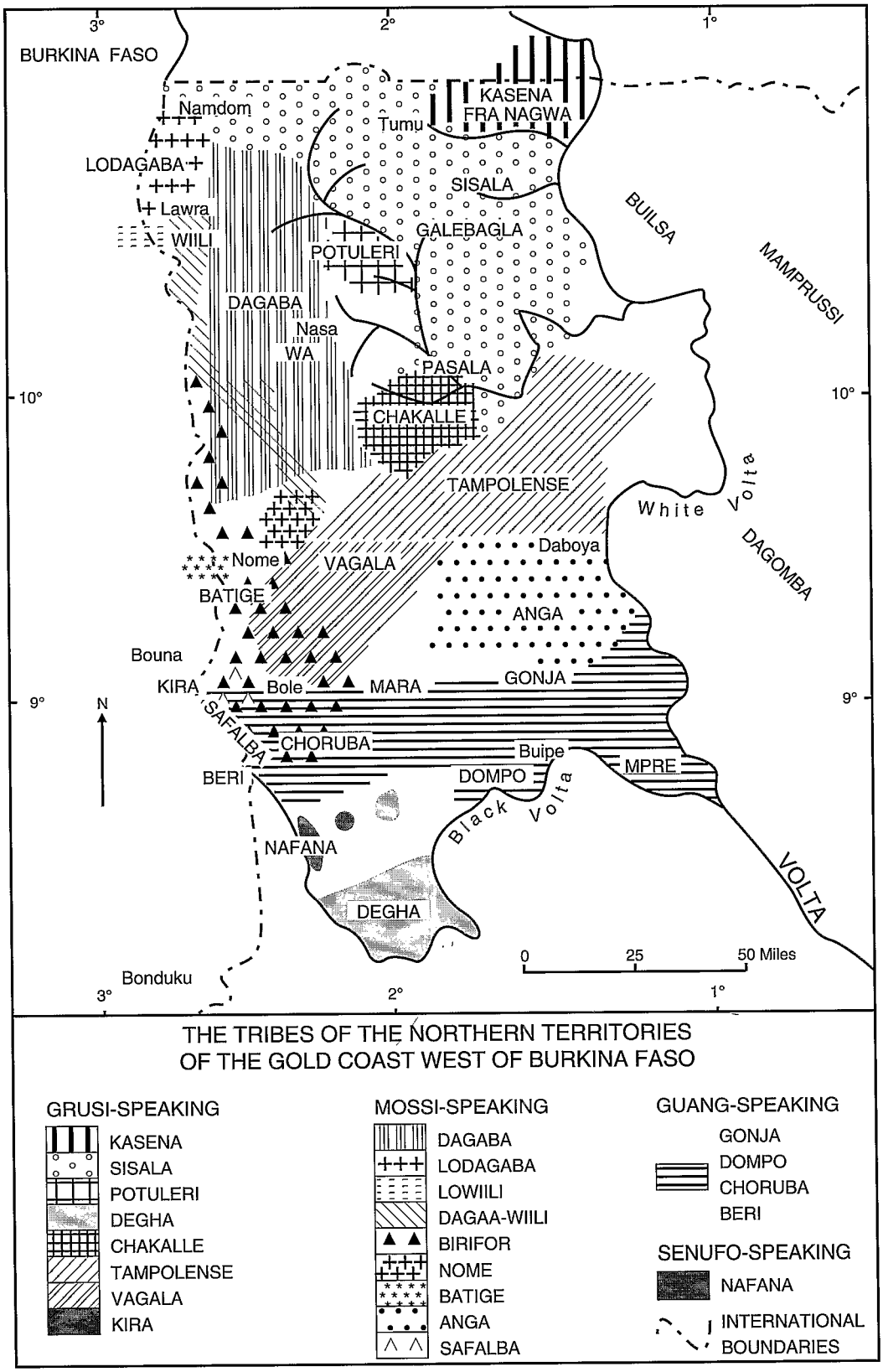
JACK GOODY

In considering the history of the Lobi peoples, two points have to be born in mind. Firstly, "tribes" in the sense of segmentary groups do not have a consolidated history of the kind that marks more centralized groups. If we take the Dagara (LoDagaa) peoples around Nandom in the North-West of Ghana, some clans claim to have arrived from the South (from Wa), others from the North (from Mossi) and yet others from the East (from the Grusi-speaking Sisala and from Dagaba). The clan history of the Kusiele clan of Lawra, for example, traces their immediate origin to Babile, and from there to the area of Bache-Nord. In all these areas, there are today lineages of the Kusiele clan, giving support to the claims of the legend. Other clans had different histories. In this particular one the Kusiele migration may have involved a shift from of "tribal" category LoBirifor to Wiili (Ouilé) to LoDagaa (Dagara).

It is true there were some directions of movement more dominant than others. In the case of Gonja, the general movement of the Mole-Dagbane speakers has been from the south to the north, and from the east to the west, although more recently the migration has tended to go in the opposite direction, from north to south, and from west to east, that is, in the same direction as the earlier migration of Grusi speakers. Many peoples from the Nandom and Wa areas have moved down the road as far as North Ashanti. From the Bache area, large numbers have moved into the area south of Wa, south of Bole and all the way to Damongo in central Gonja. In contrast to the "tribes", the states have a more determinable history, as we see in the recent accounts of Wa and the Gonja Chronicle by Ivor Wilks. But their boundaries in space and their duration in time vary greatly and this has had much effect upon the movements of the LoDagaa (Lobi) peoples, not only on their movements but on their organisation. For "tribes" not only occupied the areas beyond the reach of states ; they were also at times included in states as commoners and later released as tribals.

Let me turn to the position of the Lobi at the time of effectively our earliest historical or ethno-historical

Page de gauche : La Volta Noire, Dapola, Cl. T. Spini et G. Antongini 1978


BURKINA FASO
3°
2°
1°
10°
9°
N
Namdom
Tumu
KASENA
FRA NAGWA
LODAGABA
Lawra
WIILI
SISALA
GALEBAGLA
POTULERI
BUILSA
MAMPRUSSI
DAGABA
Nasa
WA
PASALA
CHAKALLE
TAMPOLENSE
White Volta
Daboya
Nome
VAGALA
DAGOMBA
BATIGE
ANGA
Bouna
KIRA
Bole
MARA
GONJA
SAFALBA
CHORUBA
Buipe
MPRE
BERI
DOMPO
Black Volta
NAFANA
VOLTA
DEGHA
0
25
50 Miles
Bonduku
THE TRIBES OF THE NORTHERN TERRITORIES
OF THE GOLD COAST WEST OF BURKINA FASO
GRUSI-SPEAKING
KASENA
SISALA
POTULERI
DEGHA
CHAKALLE
TAMPOLENSE
VAGALA
KIRA
MOSSI-SPEAKING
DAGABA
LODAGABA
LOWIILI
DAGAA-WIILI
BIRIFOR
NOME
BATIGE
ANGA
SAFALBA
GUANG-SPEAKING
GONJA
DOMPO
CHORUBA
BERI
SENUFO-SPEAKING
NAFANA
INTERNATIONAL
BOUNDARIES

knowledge of the area, namely the sixteenth century. Since "tribal" archaeology is so little developed, we have to rely on traditional histories and linguistic distribution. The language I am most concerned with is the Mole-Dagbane group which includes Dagara, since their distribution is tied up with the movement of the Lo speaking peoples across the Black Volta, though, as I have indicated, this was never a simple, unilateral move ; the river was long used, as it is now, as a defensive barrier. One moved across in either direction to avoid enemies. The distribution of these languages in the west of Ghana is interesting. Leaving aside the recent influx of LoBirifor south of Wa (since 1917), there is the large Wala-Dagara-Dagaba-LoDagaa group in the north-west. To the south of them lie isolated Mole-Dagbane groups, the Safalba west of Bole, the Nome and Konfosi near Tuna, the Muslim inhabitants (Mmara, from Kamaara) of Larabanga and the Hanga of the Busunu area. Traditions have it, and I see no reason to doubt them, that the kingdom of Dagomba (or its predecessor) covered virtually the whole area of present day Gonja, that they built tower-houses, now in ruins, and it is said even today on some nights you can hear the sound of their drums. Of course there were other language groups in the area ; the tongue of Grusi speakers penetrated south of Bole and tradition has it that it was these Vagella, from Sisala

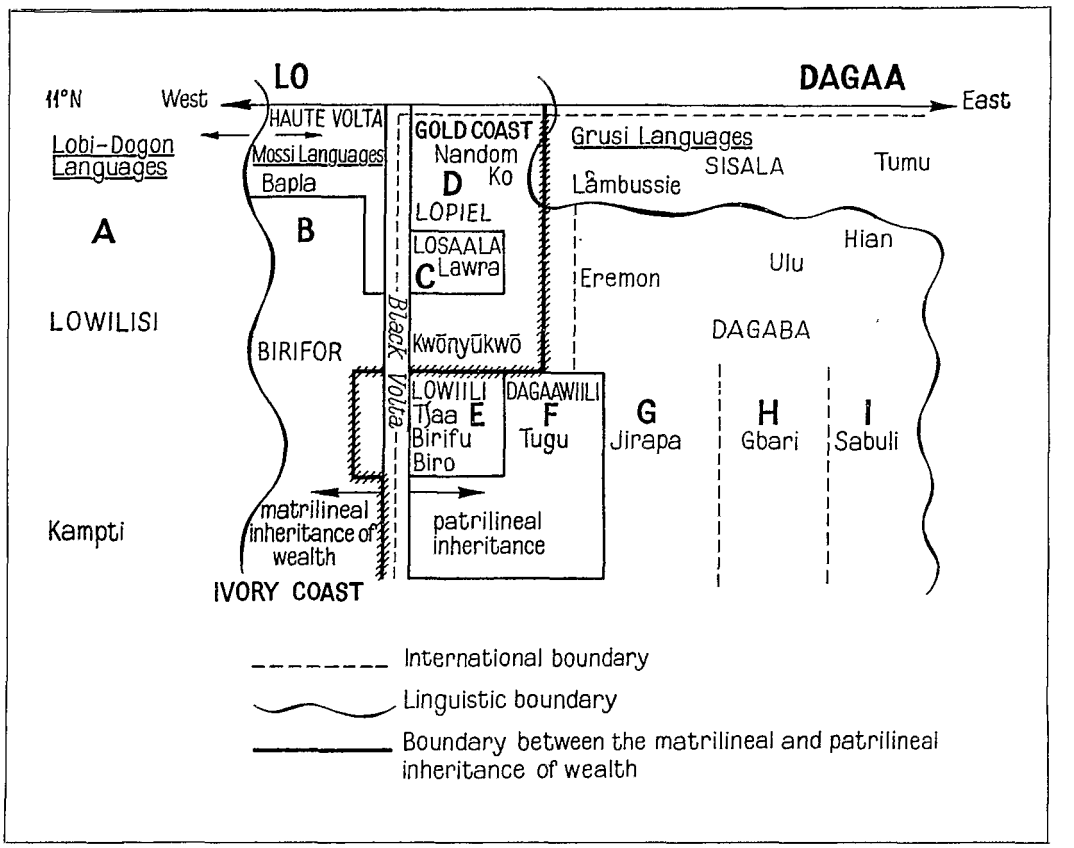


Fig. 2 : Diagram to illustrate the use of the directional names, Lo and Dagaa, for external reference.

country, who met the Gonja when they came from the Beagu area, now in north-west Ashanti. That tongue includes the Tampolense to the east and the Pougouli to the west. But the Mole-Dagbane speakers were obviously in dominant positions since that was the language of the Muslims of Larabanga and of Salfalba who were presumably attached to the court. It was also the earlier language of the keepers of the Gonja royal cemetery at Mankuma. And it was the language of the outlying states, or division of states, at Bouna, Dorimon (on the Black Volta) and of Wa (fig. 2).

There is today no trace of the "true" Lobi language spoken by the Lobi of Gaoua, except for a few recent immigrants into western Gonja, where they are known as Miwaw or LoWilisi. Indeed it is difficult to recover any traces of their movements since the word used for them, a variant of Lo, is also used for some of the Dagari speaking peoples. One of the few traces of their earlier presence comes from the north-west region around Lawra where local tradition, embodied in the Bagre myth, recounts how the Kusiele clan arrived in the area looking for farmland and found the houses of the previous inhabitants standing there. These were the Dzanni, true Lobi speakers, now found around Diébougou. Potsherds and sometimes floors, partly tesselated, from their houses are often found in the region and are pointed to as belonging to the Dzanni. And indeed, the strongly hatched sherds and the occasional open-ended pot handles are similar to those that were being made in Diébougou when I visited the town some years ago.

It is said that the Dzanni sometimes return to the north-west of Ghana even today, to tend to their shrines or make a sacrifice. I myself have never seen this happen or discovered an adequate report of such a visit, but it is certainly possible that some may have come at the instigation of a diviner. It is worth reporting that on one such ruined site near Gwo, I found a much worn model of a cow in terracotta, some 20 centimetres long[1]. At the time, it was the only terracotta object reported from northern Ghana. In recent years, we have seen the staggering collection of Koma objects, dated to the sixteenth century, that have come from the region south of Navrongo and west of Wa[2]. Given the nature of the heads and given the bronze helmets reportedly found in the vicinity, it looks as though another powerful state existed in that region, possibly connected whith the important trading centre of Yagaba that we find on early nineteenth-century maps. In other words, there has been much more political change in that area than had been suspected, with the possibility (which I had earlier raised but not pursued in a forthcoming article on "the political systems of the Tallensi", *Cambridge Anthropology*, 1991) that politics like the Tallensi, with the balanced opposition of Namoos and Talis, may well have resulted from the

1. I deposited these in the Museum of Archaeology and Anthropology at Cambridge.

2. See for example in the catalogue, *Close-up*, of the Center for African Art, New York, 1990.

decline, abandonment or expulsion of the power of a particular state. That also seems to have happened in the areas around Bouna and Wa.

As far as the movement of peoples from Ghana is concerned (and there is also a suggestion of Bobo movements from Sisala country), this was certainly affected by the rise and fall of states in two ways. Firstly, those who wanted to lead a more independent style of life were forced to move out of the way of expanding state systems. Secondly, they were forced to move, often across rivers, in order to escape from the search of states for human booty. In addition, there are a number of reasons of their own: conflict among or between adjacent groups, a shortage or exhaustion of farm land (a common enough experience given the type of extensive agriculture). These considerations affected the timing of the westward crossing of the Volta, a question that I am often asked and to which I am reluctant to respond. In the first place, I do not think the study of genealogies is of much assistance, since these so easily adapt themselves to current situations and are subject to forgetting, telescoping and deliberate manipulation. If the move was caused by the expansion of states, then it may have been sudden. If because of raids, it was a continuous movement back and forth as happened at the end of the last century under the attacks of the forces of Samory and Babatu. Farming and local conflicts would lead to a more continuous pressure in a particular direction. At present, I would place more emphasis on the latter, although over the long term the activities of states have certainly had their effects on the distribution and movement of these acephalous, segmentary, perhaps even interstial, peoples. Given this view, I would not imagine it possible to provide a date, though badly-needed archaeology may prove me wrong; the process would be rather like the so-called Anglo-saxon (and Frisian) invasions of England, which took place before, during and after the Roman occupation. I would imagine the Dzanni were last, say in the middle of the eighteenth century. Much earlier, events in the fifteenth and sixteenth centuries would certainly have had their effects, since actions like the killing of the tendaanas, the Earth priests, by the incoming Dagomba would not have been met with passive acceptance. But it is perhaps the process and results of the movement that are more interesting than its timing.



Chronique des villages de la province du Poni en contribution à l'histoire du peuplement au Burkina Faso

MADELEINE PÈRE
F.C.M.

L'idée de ce travail a germé lentement dans les années 70, au fur et à mesure que nous avancions dans l'étude des quelques villages qui constituait la base de la seconde partie de notre recherche : "Les Lobi. Tradition et changement" (1988). Elle se trouva ensuite confortée par une conversation avec Pierre Bonnafé, au retour de son initiation, qui nous disait ce jour-là : "Il faudrait pouvoir "investir" le pays lobi, sous entendu : pour en recenser toutes les richesses culturelles et historiques".

"Investir le pays lobi !", vaste programme pour une femme, seule, âgée, sans moyens techniques ni budget... Par la suite, nous avons pensé que, si au moins nous commencions, un jour peut-être quelqu'un "se lèverait" pour continuer ce travail avant qu'il ne soit trop tard. Par contre, si nous ne commencions pas, peut-être que personne ne commencerait jamais et ce serait alors irrémédiablement perdu, pour tous et pour toujours, perdu pour la mémoire de l'humanité.

Nous avons alors commencé, modestement, avec les moyens du bord. Ce faisant, notre objectif n'était pas de nous en tenir uniquement à une histoire du peuplement qui, pour intéressante qu'elle puisse être pour la recherche historique, ne constituerait que des documents d'archives, connus seulement de quelques chercheurs, étudiants ou professeurs et ne laissant aucune trace sur place. En nous mettant à l'ouvrage, nous avons souhaité - et nous souhaitons plus que jamais - que les habitants de chaque localité connaissent, non seulement l'histoire générale du pays, mais aussi celle de leur propre village et, avec leur histoire, nous avons voulu restituer aux populations présentes et à venir, la richesse multiforme de leur identité culturelle, si malmenée durant la colonisation et, de nos jours encore, si mal connue et si mal jugée.

Nous avons pensé - nous pensons toujours - que le développement économique et social des groupes locaux, pour lequel nous avons travaillé depuis près d'une trentaine d'années, ne pouvait faire l'économie d'une telle restitution

Page de gauche : Archives nationales d'outre-mer. Aix en Provence

et de la diffusion d'un tel savoir. Celui-ci, pour éviter qu'il ne reste l'apanage sélectif de quelques vieillards, malheureusement de plus en plus rares, devrait, à notre avis passer aussi bien par les médias que par les manuels scolaires. Restitution du passé historique, connaissance - et reconnaissance - de l'identité culturelle, pourront seules aider le groupe à "se lever", comme disent les Lobi devant une situation dangereuse, pour affronter l'an 2000. C'est pourquoi la présente recherche qui se veut une contribution à l'histoire du peuplement du Burkina Faso passe, dans la province du Poni, par une sorte de chronique de chaque localité.

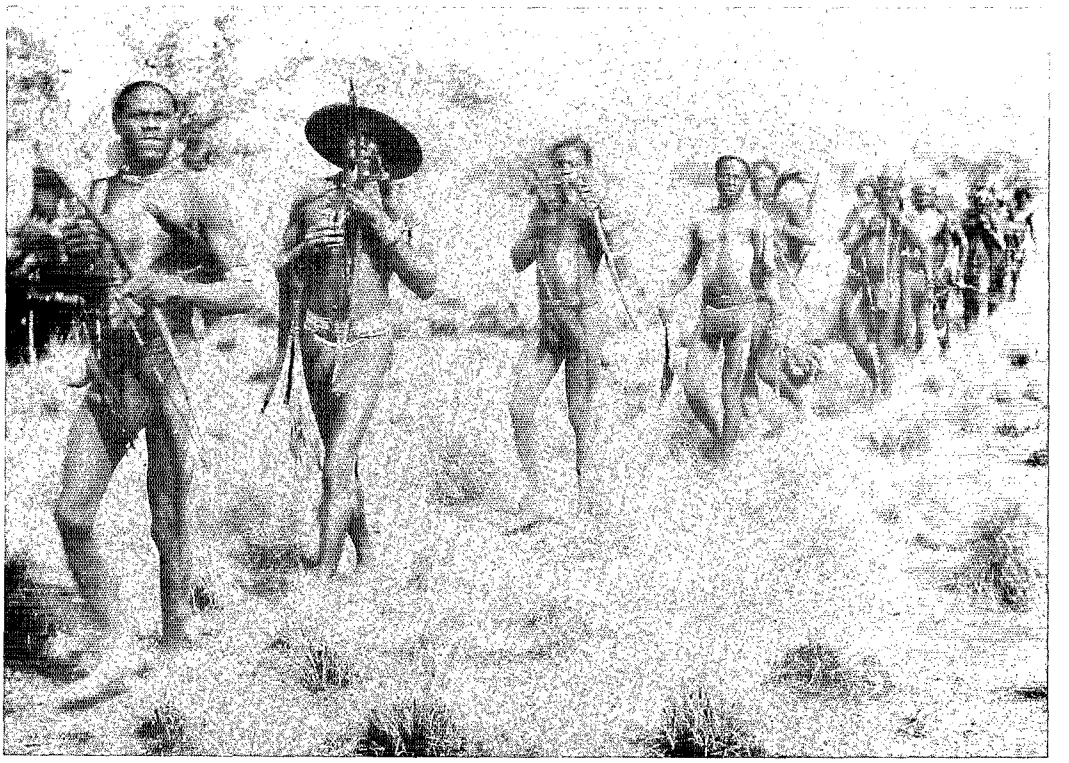
MÉTHODE D'ENQUÊTE

Nous travaillons avec des enquêteurs interprètes que nous avons formé au fil des années. Chacun travaille dans sa région d'origine, aux environs immédiats ou bien dans des zones qui peuvent être éloignées mais qui sont apparentées ou de même patrilignage. Par exemple, un enquêteur originaire du village de Vourbira peut travailler dans la région de Galgouli située à une centaine de kms au sud, parce que les populations ont la même origine ; de même, quelqu'un de Nako peut travailler dans la région de Bouroum-Bouroum pour le même motif. Ces cas sont rares et d'une manière générale, nos collaborateurs sont originaires de la zone étudiée, car, en pays lobi, chaque village est autonome et il faut tenir compte des disparités occasionnées par les différents rituels d'initiation (*jɔ̀rɔ̀*).

Chaque enquêteur est chargé de réunir les premiers renseignements de base et de rechercher la signification de tous les noms propres : personnes, lieux, puissances spirituelles, etc. A cet effet, nous leur donnons deux questionnaires dont l'un porte sur l'histoire du village, et l'autre sur la composition de la population selon le plan développé ci-après. Chacun enregistre les données de la première enquête et traduit ensuite les cassettes dont il transcrit le contenu en français sur un cahier d'écolier qu'il nous remet.

Ensuite, nous consignons les renseignements obtenus dans l'ordre du plan retenu et nous établissons un premier canevas pour chaque village. De même, munie des significations des noms propres, nous nous livrons, d'abord au brouillon, à toutes les analyses sémantiques, en écriture phonétique. Celles-ci sont ensuite revues à Ouagadougou par la sous-commission du *'lɔ̀biri* qui y porte, le cas échéant, les corrections, ou les tons souhaitables.

A vrai dire, nous ne rencontrons pratiquement pas de difficultés pour le recueil des informations : nos vrais problèmes sont les distances qui prennent beaucoup de temps. Nos informateurs sont le plus souvent les prêtres de



Cl. A. Heim 1934

la terre (*dìthíldárá*), les anciens du village, voire de vieilles femmes, des devins et des détenteurs d'autels, hommes ou femmes.

Nous nous gardons bien de poser des questions sur le contenu de l'initiation et les gens le savent, mais nous n'hésitons plus à en poser sur le *kvɔ̀n* (patrilignage), le *cɔ̀daár* (groupe initiatique), le *kɔ̃thíl* (protecteur spirituel du patrilignage), l'implantation des *cɔ̀kɔ̃tína* (grandes maisons, sanctuaires du patrilignage) et même sur le lieu des dernières cérémonies au Mouhoun (ex Volta Noire). Les renseignements sont généralement connus dans le village et ne touchent pas à l'essence du *jɔ̀rɔ̀*. Notre domaine d'investigation reste strictement limité aux problèmes d'appellation et d'implantation géographique des groupes claniques.

Dans chaque village, nous effectuons une analyse sémantique du toponyme, un relevé des noms, qualités et âge des informateurs, avant d'aborder les thèmes suivants.

Le fondateur du village

Son identité et celle de ses ascendants (quand ils sont connus) : nom du matriclan et du sous-matriclan (puisque, jusqu'à la promulgation récente du code de la famille au Burkina Faso, les Lobi portaient le nom de leur matriclan

et/ou du sous matriclan), prénoms, surnoms, nom d'homme (*kuùn iri)*, statut : captif (*deè*) ou homme libre (*wɔ ɔ̀*), etc.

Son itinéraire (ou celui de ses ancêtres) pour venir du Ghana, à partir du point de départ le plus éloigné ; les étapes connues de la migration, le point de traversée du Mouhoun et les différents endroits où le groupe a séjourné avant la fondation du village concerné ; on sait que les déplacements, à cette époque, et la traversée du fleuve, ne s'effectuaient pas isolément mais par petits groupes et généralement dans le cadre de la parenté maternelle du père (*thìcaàr*).

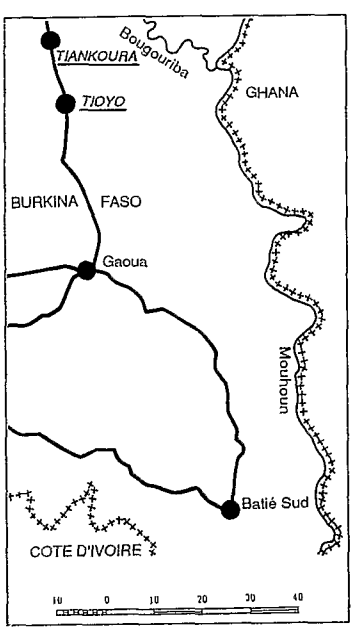
Son appartenance matriclanique :

Les Lobi considèrent que la fondation d'un village détermine dans tous les cas une "appropriation" de la terre par le matriclan et sous-matriclan du fondateur et, par la suite, les zones d'influence des uns et des autres dans une région donnée. De là aussi découle l'importance de la situation géographique des autels des protecteurs matriclaniques (*wáthíla*). Dans une optique culturelle, nous recherchons aussi le nom des *wáthíla* : "grand", "moyen" ou"petit", quand ils ont un nom propre (ce qui n'est pas toujours le cas), leur signification, voire la légende attachée à ce nom ; les lieux d'implantation des autels principaux ou secondaires et leurs interdits respectifs (fig. 1).

La chasse est une dimension essentielle chez les Lobi notamment pour les fondateurs de villages. Nous relevons si possible toutes les données disponibles sur le protecteur de chasse du fondateur : nom, interdits, lieu et mode d'acquisition (initiation, héritage, emprunt), etc.

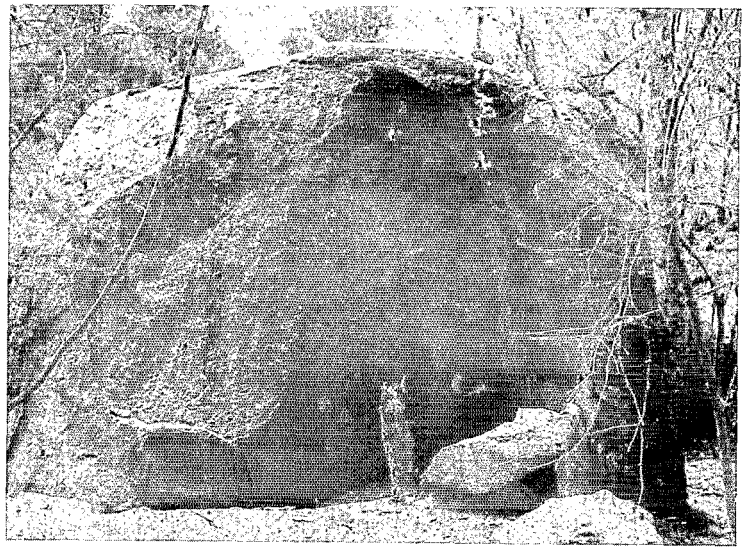
Son appartenance patrilignagère et initiatique :

Nom du patrilignage (*kvɔ̀n*) et du groupe initiatique (*cɔ̀daár)* auxquels appartenait le fondateur. Nom du protecteur du patrilignage (*kɔ̃ thí l)* - son lieu d'implantation, ses interdits -, les sanctuaires dits "petits", "moyens" ou "grands" du patrilignage (*cɔ̀kɔ̃ tína*) et leurs lieux respectifs d'implantation depuis le village, jusqu'au point de la traversée du Mouhoun. Cet itinéraire s'effectue lors des initiations et dans le cadre de la parenté paternelle du fondateur.



En guise de conclusion à cette première partie, qui concerne essentiellement le fondateur et ses appartenances matri et patri-lignagères, culturelles et initiatiques, les deux itinéraires sont cartographiés d'après leurs étapes respectives : le premier est l'itinéraire emprunté pour venir du Ghana jusqu'au village concerné ; le second est l'itinéraire emprunté pour retourner du village au lieu de la traversée, lors des initiations, étant entendu que les deux itinéraires sont dissemblables :

le premier trajet a été effectué une seule fois dans le cadre de la migration de la parenté maternelle du père,



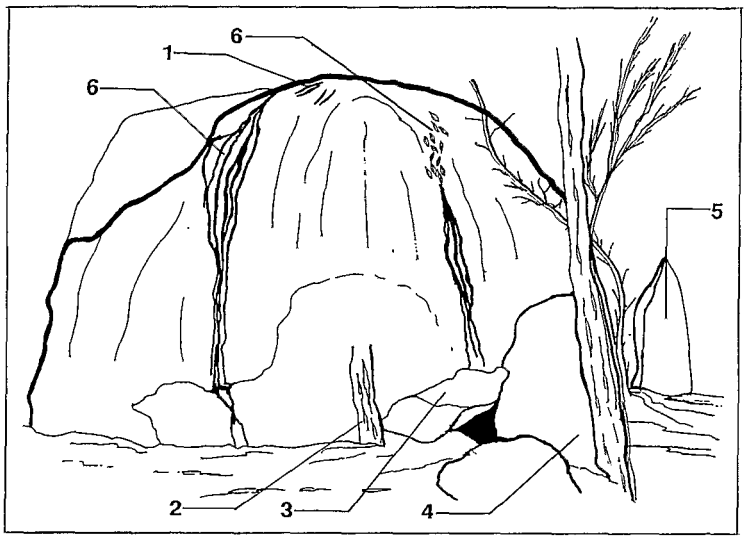




Fig. 1 : Wáthíl des Puúdárá Khãbírə̀, sis à Cə̀yɔɔ́ (Tiankoura).
1 - trois rainures dites "traces de gifle"
2 - un tronc d'arbuste à demi calciné
3 - une pierre plate blanchâtre (couleur naturelle)
4 - un tronc d'arbre coupé
5 - une pierre levée, blanchâtre (couleur naturelle)
6 - traces sacrificielles.

Ces pierres représentent des "petits", aux côtés de Búnɛ̀. Ce dernier était à l'origine le thíl personnel de Bɛ̀bɛ̀ Khãbír, fondateur de Puúrà (près de Nako) vers 1760. Il l'aurait "découvert" dans une "vision" au cours d'une chasse à Tebìwɔ̀ (Nako) situé au sud de Tiankoura et en aurait fait ultérieurement le wáthíl des Puúdárà Khãbírə̀.

Selon la tradition, le thíl Búnɛ̀ se trouvait d'abord au village de Têbiwɔ̀ (environ à 10 km au sud de son emplacement actuel), alors habité par des Khãbírà. Ces derniers, vaincus pas les Dà thúnɔ́, ont ensuite abandonné cette localité. Búnɛ̀ s'y était donc retrouvé seul au milieu des Da. Soucieux de mettre fin à cet état de choses, les habitants khãbírə̀ de Púurà et de Tiankoura se rendirent à Tẽbìwɔ̀ pour accomplir les sacrifices d'un bœuf, de trois poules, de deux pintades et l'offrande de bière de mil demandant aussi à Búnɛ̀ de venir les rejoindre. Búnɛ̀ se serait alors déplacer en n'utilisant que sa seule force pour rouler sur lui-même (il aurait laissé sur le sol des traces alors visibles), Son intention était d'aller jusqu'à Puúrà (à environ 30 km), près de Nako, mais, il fut arrêté à Tiankoura, par Luú, un wáthíl kɔ̃tin des khãbírà, plus prestigieux que lui, qui le somma ne pas aller plus loin... Comme Búnɛ̀ persistait dans son intention, Luú lui donna "une gifle", dont on voit encore les traces incrustées sur le haut du rocher. C'est ainsi que Búnɛ̀ serait resté sur place à Tiankoura.

Récit de Khãbírà Sɔ̀khithé, dìthíldaár de Tiankoura, né en 1932, et des anciens du village, le 19/12/1991.

- le second trajet s'effectue tous les 7 ans, dans le cadre de l'initiation *jɔrɔ* et de la parenté paternelle du père et donc du fondateur lui-même (fig. 2 et 3).

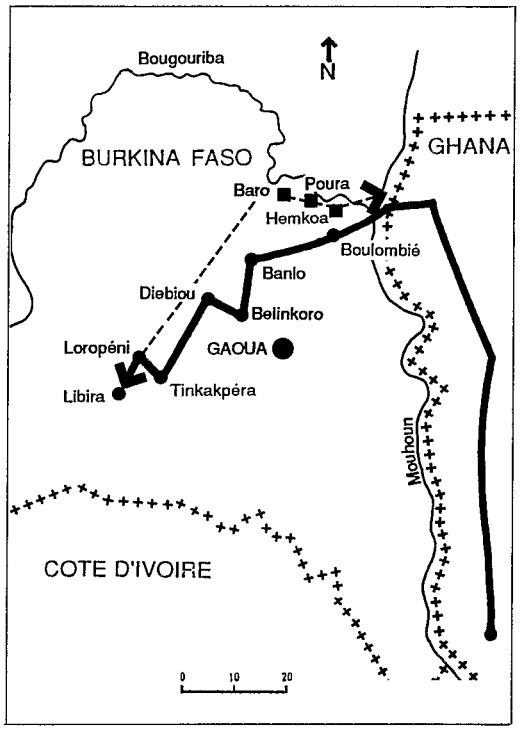


Fig. 2 : Type d'itinéraire des Pábúlodárá.

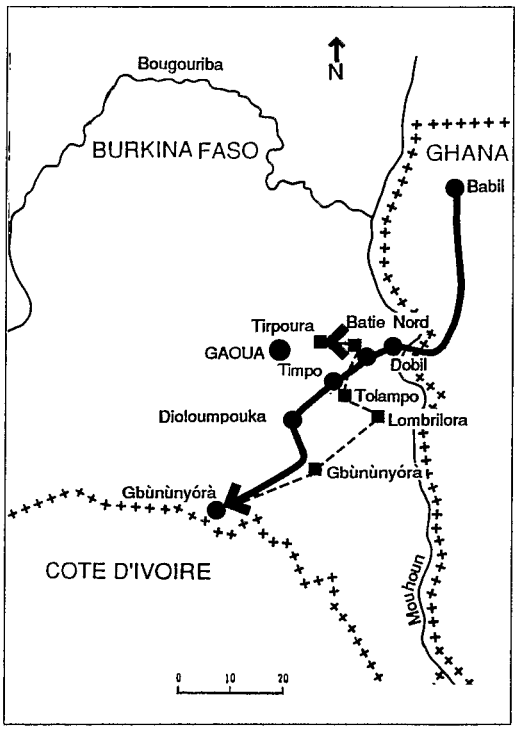


Fig. 3 : Type d'itinéraire des Gõgõdárá.

Légende commune aux deux cartes :

→ *Installations successives des ancêtres matrilinéaires du père du fondateur.*

-■-→ *Installations successives des ancêtres patrilinéaires du fondateur : sanctuaires hiérarchisés du patrilignage correspondant au parcours initiatique (jɔrɔ).*

L'année de fondation du village

On tente de la déterminer, d'une part par la généalogie du fondateur (primogéniture), d'autre part par une ou plusieurs généalogie(s) comparative(s) et enfin par toutes les données exploitables de la tradition orale se rapportant à la vie et aux activités du fondateur.

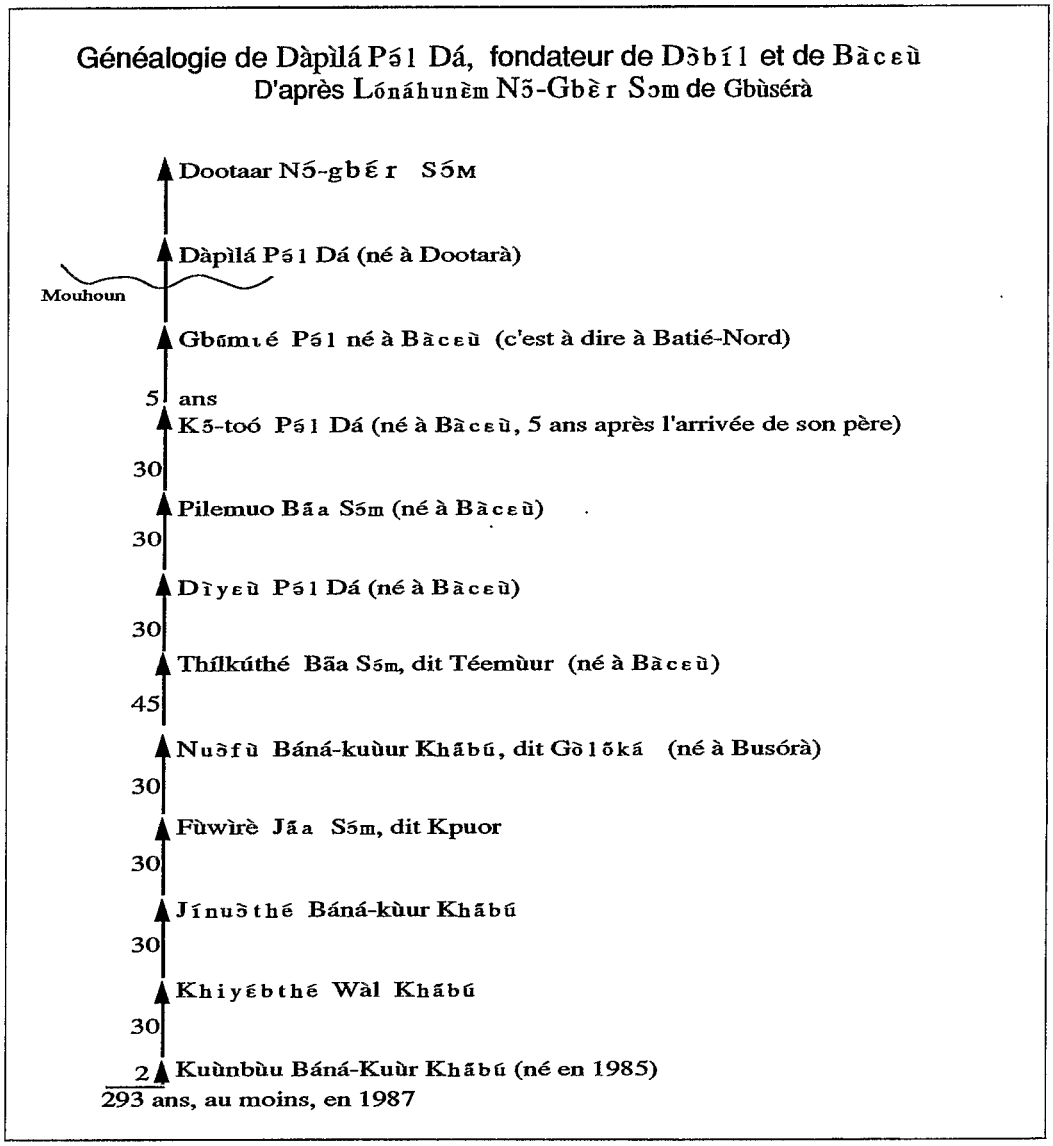
Le fondateur était chasseur ; il s'était marié tard (en raison des interdits sexuels), ou il était déjà là depuis tant d'années, lorsque son premier enfant a vu le jour, ou encore la naissance de tel enfant, qui figure dans la généalogie, a été précédée de tant de décès d'enfants en bas âge, etc.

Nous comptons 30 ans entre un homme et son enfant et 20 ans entre une femme et son enfant. Nous pensons que c'est une moyenne "raisonnable" pour une génération car si autrefois elle était peut-être supérieure, de nos jours elle est plutôt inférieure en durée.

Sur la base de ces données, on fait ensuite le compte à rebours et on détermine une date, sans doute approximative, mais que l'on tente encore, lorsque c'est possible, de conforter avec les rares données historiques existantes, telles que : la fondation a-t-elle eu lieu avant ou après le passage des troupes de Samori Touré (1898) ? Avant ou

après telle guerre tribale ? Avant ou pendant la colonisation, etc. Bien entendu, pour les générations récentes, on utilise aussi les données de l'état civil quand elles existent (fig. 4).

Fig. 4 : Type de généalogie utilisée pour dater la fondation des villages.



La terre

On recherche toujours l'identité des "chefs de terre" à l'arrivée du fondateur du village et en ce domaine les Lobi "sont à féliciter". Ils savent presque toujours si la terre était habitée ou non à leur arrivée, qui en était le propriétaire et avec qui le fondateur a pu négocier ou contre qui il a dû lutter pour s'y installer. On recueille aussi les indices qui peuvent mettre sur la voie d'une ancienne occupation lorsque la terre n'était plus habitée à l'arrivée du fondateur,

tels que des ruines d'anciennes constructions : matériau (terre ou pierres), forme (ronde ou carrée/rectangulaire), résidus de forge, anciens fours, anciens puits, etc.

De même, on s'informe sur l'identité de celui qui a placé l'autel de la terre (*dìthíl*) et sur la nature des sacrifices effectués à cette occasion, ce qui permet de savoir si la terre a été concédée à titre définitif ou provisoire, l'offrande d'un bœuf par exemple étant généralement le signe d'une cession définitive. On repère également les lieux sacrés et leurs incidences, on relève les interdits propres au *dìthíl*, indépendamment des interdits communs à tous (adultères, vols, etc.) et on dresse enfin la liste des prêtres de la terre (*dìthíldárà*) depuis la fondation du village jusqu'à nos jours, en indiquant, autant que possible, leurs liens de parenté avec le fondateur et leur statut (*wɔ ɔ̀* ou *deè*) (fig. 5 et 6).



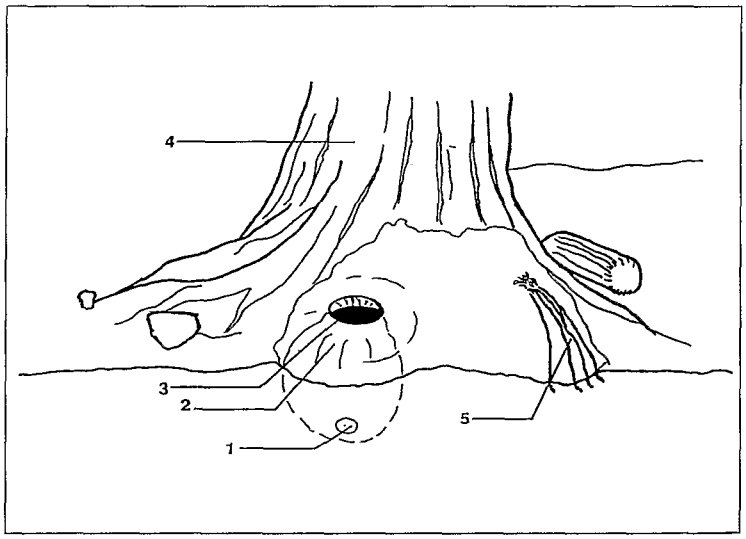
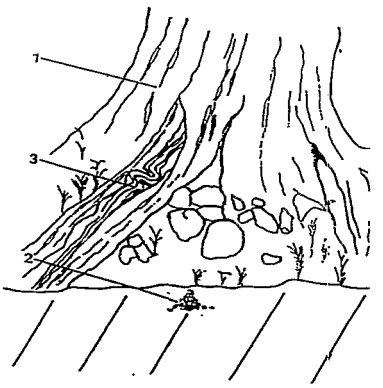


Fig. 5 : Dìthíl de Bakulonà (à proximité de Gaoua).
Le dìthíl de Bakulonà a été fondé par les Téesè à la fin du XVIIIe siècle et tous les dìthíla de la région de Gaoua auraient été placés, de la même manière, par les Téesè de Bakulonà.
1- Une pierre ronde enterrée sous la poterie (2) est l'objet sacré. Elle provient d'un lieu sacré de la Volta Noire (région de Donko) et symbolise les ancêtres car le lieu d'où elle vient serait le premier lieu de passage des défunts sur le chemin du "pays des ancêtres". Les défunts doivent être particulièrement purs ("propres"), pour être admis à traverser par ce passage. En cas d'impureté (même légère), ils doivent se rendre à Dapolà pour négocier la traversée en pirogue (mythique), ce qui est réputé "très difficile à obtenir".
2- Une poterie s'encastre sur la pierre sacrée, préalablement enterrée au pied de l'arbre. Le tout est recouvert de glaise puis de kaolin blanc provenant des environs.
3- La poterie contient de l'eau, puisée dans un "trou sacré" qui ne tarit jamais, situé dans les environs de Bakulonà, nommé Baka et où l'on vient aussi consulter dans l'eau.
4- L'arbre est un gros Acacia albida. Mais il ne semble pas y avoir d'espèce spécifique pour la mise en place des díthíla.
5- Traces sacrificielles.

Cl. G. Lamouroux



Fig.6 : Le díthìl de Sinaperduó
1- L'arbre utilisé est un jɛ́ (Plétocarpus -carpus erinasceus) dont le nom signifie "rassemblement".
2- Sous terre, des objets sacrés (cauris, traces de kaolin...).
3- Un phénomène naturel. La racine de ce très vieil arbre s'est entrouvert laissant la place à d'autres racines.



Le marché

Lorsqu'un marché se tient dans l'aire du village, nous cherchons à relever l'identité de son fondateur comme nous le faisons pour le fondateur du village ainsi que la date de fondation, le nom du protecteur spirituel (*yáthíl*) et ses interdits, etc. Cependant, nous ne traitons pas du rôle économique des marchés, thème abordé par d'autres chercheurs travaillant dans la région.

La population, sa composition

On cherche à reconstituer la composition de la population de chaque village du point de vue matriclanique, patrilignager et initiatique, en utilisant à cet effet les données des recensements administratifs (1972-1978). S'ils sont numériquement peu fiables (déjà anciens et souvent faussés par la crainte de l'impôt de capitation), ces recensements ont du moins l'avantage d'être effectués famille par famille, ce qui facilite beaucoup l'enquête et donne une meilleure représentation de la structure de la population. Tout en soulignant ici le caractère approximatif des chiffres que nous donnons, nous précisons que, dans le cadre de ce travail de recherche appelé à être conduit pendant de longues années (il est commencé depuis déjà bientôt dix ans!), nous n'effectuons pas d'enquête statistique. Nous savons tous que la population lobi est une population migrante et que les allées et venues entre le Burkina Faso, la Côte-d'Ivoire ou le Ghana sont incessantes, de sorte que ce qui est vrai aujourd'hui ne l'est plus demain. Notre objectif dans cette enquête est plutôt de donner, pour chaque village, une image de la représentation proportion-

nelle des différents groupes ethniques, lignagers ou initiatiques et, par suite, de leur implantation géographique, afin d'aboutir à l'élaboration de cartes.

Tel qu'il est, notre questionnaire d'enquête sur la composition de la population se présente comme suit : nombre d'habitants ; nombre de descendants de femmes libres (*wɔɔ̀*) ; nombre de descendants de captives (*deè*) (étant donné que le statut *wɔɔ̀* ou *deè* est transmis par les femmes) ; répartition des habitants en matriclans (*caàr*), sous-matriclans (*càleére*) et leurs segmentations ; répartition des habitants en patrilignages (*kʋɔ̀n*) et groupes initiatiques (*cɔ̄daár*) pour les Lobi dits "de la montagne" : *gɔ̄gɔ̄dàrà*, ceux dits "de la plaine" : *pábúlódárà* et ceux qui ne sont pas d'origine purement lobi, les *wáadárà* (fig. 7).

Village de Dangbara (Kampti)

Matriclans		Sous-matriclans		Groupes initiatiques			Patrilignages	
				L ɔ̀bɛ̀ gɔ̄gɔ̄dárá : 358				
KHÃBIRɔ̄	362	Bé	22	Bápɛ̀	25	:	Bàlémɔ̄-toó	25
		de la souche	1	Dàbùdárá	139	:	Pɔ̄ɔ-toó	139
		Bìcìmà	14	Dànákúdárá	46	:	Jìnɛ̀-toó	46
		Nūfé 69 < Kórà	42	Dūkhɔ́dárá	17	:	Kɔɛ̀rɛ̀-toó	17
		Nɔ̀lébɛ̀	8	Gbūdárá	3	:	Bɔ̄bɔɔ̀n-toó	3
		Pòlsá	4					
		de la souche	35	Kābɛ̀dárá	92	:	ɪ̀ɪrɔɔ̄-toó	92
		Bàjalà	54	Lī̀kádárá	4	:	Phaà-toó	4
		Puùmà 159 < Cɔ̀yɛ̀ : Kpòtóró	4	Toóphɛ́dárá	32	:	Jiɛ̀-toó	32
		Gbán-kɔ̄	94					
		Gbɔ̀khùulɛ̀	9					
		Wán-gádárá	75					
				'L ɔ̀bɛ̀ pabúlódárá : 65				
		de la souche	4	Gbūdárá	65	:	Bélmikɔɔ̄-toó	65
		Bɛ̀lɛ̄	6					
KHÃBÓ	34	< Būkhá	7					
		Dākár	2	Wãadárá : 29				
		Wàlà	15					
				Dàpàrbìdárá	11	:	Sɔwɛ̀-toó	11
		Bù	1	Kójãdárá	13	:	Yakɔ̀nɔ̄-toó	13
HɛNÀ	9	<		Nɔkhiínádárá	5	:	Bàrkɔnɔ̄-toó	5
		Gɔ̄gɔ̄	8		452			452
		Kòrɔ̄	3					
DATHUNO	34	< Kpaàr	6					
		Tɔ̄	25	Wɛ̀ya : 306				
SIBA	5	: de la souche	5					
				Dɛà : 146				
PHALANA	8	: Jáa	8					
	452		452		452			

Histoire du village

On commence par s'informer sur l'histoire du toponyme, en complément de l'analyse sémantique donnée dès le début. Puis on aborde l'histoire du village depuis sa fondation jusqu'à la période coloniale. Les faits rapportés concernent

les guerres tribales (sur lesquelles les Lobi ne sont guère prolixes) et le passage des armées de Samori Touré.

On parle ensuite de "l'arrivée des Blancs", de la colonisation et de son cortège de difficultés, si bien exposées par J. M. Kambou-Ferrand dans sa thèse (1993). Chaque village a sa mémoire propre sur le sujet mais ce qui est quasi commun à tous, c'est ce qu'il est convenu d'appeler la "bouche", c'est-à-dire la promesse faite, le plus souvent, sur l'autel de la terre, d'offrir au *dìthíl* un don précis si le village est préservé de tout affrontement, et de faire le serment qu'aucun enfant du village ne suivra la "voie des Blancs".

On recherche donc si la "bouche a été mise", par qui elle l'a éventuellement été, dans quelles circonstances et quel en était le contenu. A-t-elle été déjà enlevée ? Le cas échéant quand, par qui et comment ? Ou bien, est-elle encore en vigueur ? C'est là un point très important, une grave séquelle de la période coloniale qui, à notre avis, conditionne en partie le développement de toute la province du Poni.

1. Nous remercions ici le CNRST et l'ORSTOM ainsi que G. Antongini et T. Spini d'avoir bien voulu nous prêter leur concours pour la réalisation du travail de cartographie.

De plus amples informations seront données dans les ouvrages suivants en cours d'achèvement :

- Chronique des villages de la province du Poni en contribution à l'histoire du peuplement au Burkina Faso.
- Les Gan de Loropeni ou des Akan au Burkina Faso ?

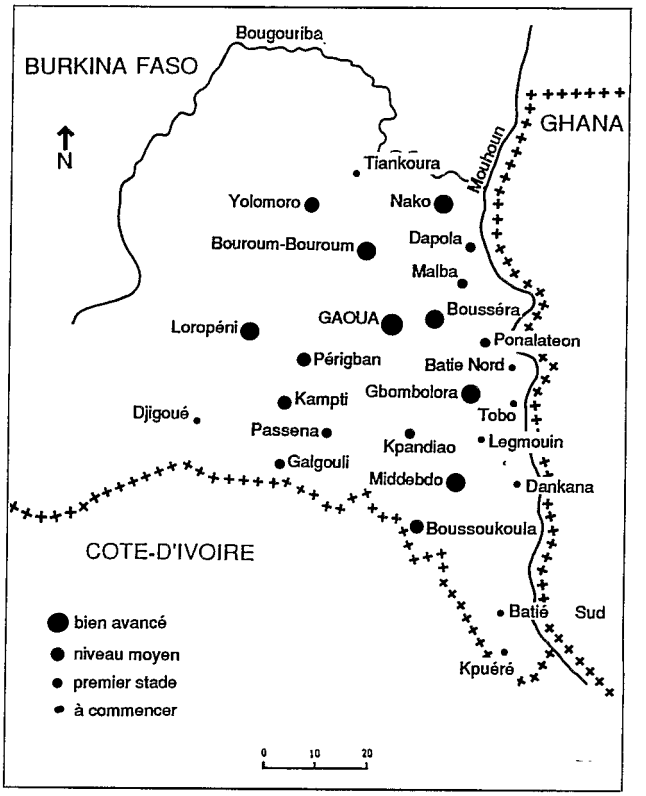
PREMIERS RÉSULTATS (au 15 septembre 1990)

11 départements sur les 13 que compte la province du Poni ont déjà été enquêtés. Ce sont, par ordre alphabétique : Batié, Bouroum-Bouroum, Djigoué, Gaoua Gbomboulora, Kampti, Loropéni, Malba, Midebdo, Nako, Périgban. Notons que le département de Tiankoura dans la province de la Bougouriba est en cours d'enquête.

A ce jour, l'enquête a été menée dans près de 800 villages ; l'état de la recherche dans ces villages est donné dans la figure 8.

Dans l'état actuel des dépouillements des enquêtes, nous avons pu recenser plus de 450 patrilignages, et plus de 150 groupes initiatiques. De plus, nous avons effectué 200 cartes retraçant les deux itinéraires[1].

Fig. 8 : Niveau d'avancement du travail d'enquête.



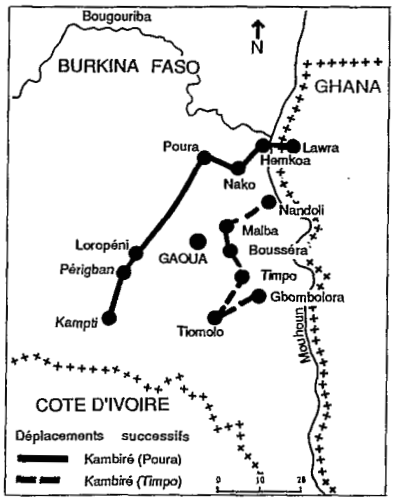


Fig. 9 : Schéma migratoire du matriclan khābirə

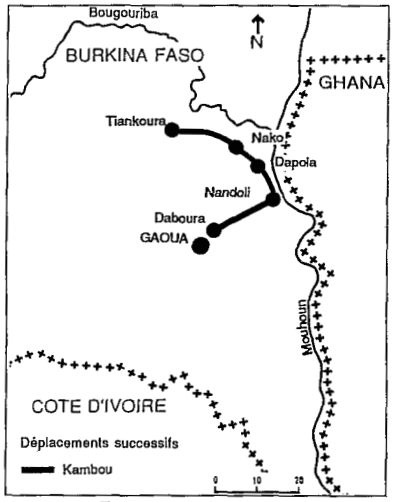


Fig. 10 : Schéma migratoire de matriclan Khābu

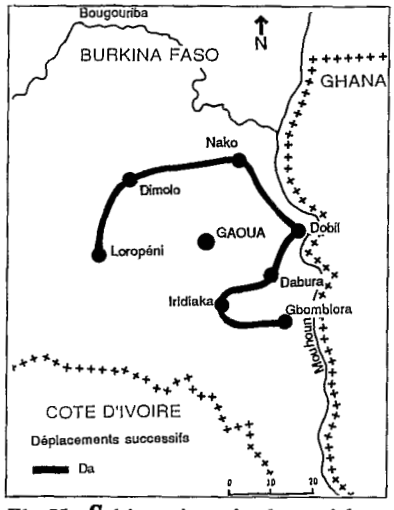


Fig. 11 : Schéma migratoire du matriclan Dá

Les trajets migratoires des Lobi dans la province du Poni, selon les matriclans

Les *Khãbírə* (Kambiré) avant la traversée du fleuve, vivaient dans la région de *Luúrà* (Lawra), au Ghana actuel. Ils ont traversé le Mouhoun dans les environs de Hemkoa, comme en témoigne l'autel principal de leur *wáthíl kɔ̃tín*, situé dans une grotte à Balaarkaar (Hemkoa). Ils ont ensuite migré vers Nako mais, refoulés par les *Dá thùnɔ̃*, les *Khãbírə* se sont installés à *Puúrà* (Nako) puis, à la suite de guerillas ont essaimé vers le sud-ouest : *Bùrũbùru* (Bouroum-Bouroum) et *Lɔwɔpéni* (Loropéni), tandis qu'une autre partie s'est dirigée vers le sud : *Tẽpɔɔ́* (Boussera) et *Mìdɛ́bdùɔ* (Midebdouo) (fig. 9).

Les *Khãbú* (Kambou) vivaient d'abord à *Nyɔ̀lɛ́* (Ghana) puis, en dernier lieu dans la région de *Lawra*. Ils ont traversé le Mouhoun à *Dàpìlá* (Dapola) et, après un temps passé à *Tàliɛ̃r* (Dapola), se sont installés à *Dábúrà* (Malba), puis à *Sàabirà* (Nako). Egalement refoulés par les *Dá thùnɔ̃* de *Nako*, ils sont alors partis plus à l'ouest, à *Sihíhɔwɔ* et *Bãlɔɔ́* (Bouroum-Bouroum) qu'ils ont fondé, ainsi que vers Loropéni (fig. 10).

Les *Hɛna* (Hien) après la traversée effectuée dans la région de Batié-Nord sont allés vers le sud, *Gbùsórà* (Boussera) et l'ex-canton d'Iridiaka : *Dãnyɔrɔ* entre autres, ainsi que vers l'ouest : Bouroum-Bouroum et Loropéni.

Les *Dá thùnɔ̃* (Da) ont migré selon deux grands axes :

les Dá de la région de Nàkú qui sont les *yẽrphì ina Dá*, également appelés *Nàkú Dà*, sont avec leurs segmentations, notamment *Dìbúlóni*, les descendants de *Yɔ̀l-buù*, fondateur de *Nàkú*, captif d'origine dagara, né *Dábír*. Ses ancêtres vivaient à *Ɔrɔbarà* dans la région de *Baá-bíl* (Ghana), puis étaient descendus dans celle de *Wà*, avant de traverser le Mouhoun dans les environs de *Nãdòlí* (Dapola), raison pour laquelle on les appelle aussi *Nãdúl Dá* (fig. 11).

Ils se sont alors installés à proximité, en un lieu qu'ils ont appelé *Ɔrɔbarà* (aujourd'hui connu sous le nom de *Waraba-zinciar* (Dapola), où ils ont installé leur *wáthíl kɔ̃tín*, *Kòpárà*. L'endroit étant un lieu de traversée, il y avait foule et la terre manquait, aussi se sont-ils déplacés à *Bànàbúlórà*, aujourd'hui *Banipulé* (Hemkoa). C'est alors que

Yɔ̀l-buù fut capturé par les *Yérphìina Dá* à *Jãpɔ̃ɔ* (Zambo) et qu'il vint plus tard fonder *Nàkú*.

De là, après avoir refoulé les Birifor et les Dagara sur les collines caillouteuses de Hemkoa, ses descendants se sont répandus dans toute la plaine sablonneuse, le "pays blanc" : *dìbúló*, dont ils ont même pris le nom pour leur sous-matriclan.

Ils ont fondé de très nombreux villages en direction du sud-ouest et jusque dans le département de Loropéni : *Dìmɔ̀lɔ̃*, *Nyɔ̃fɛrɛrà* et au-delà.

Une autre vague de *Dá thunɔ̃*, après avoir traversé le Mouhoun dans la région de Batié-Nord, s'est dirigée vers le sud, *Gbùsórà* (Boussera), *Cɔ̀loɔ̀* (Gbomboulora) et jusque vers *Mìdébduɔ̀* (Midebdouo) et *Bùsúkúrà* (Boussoukoula).

Les *Phálánà* (Palé) dont les *Jɔ̀lõphõ thùnɔ̃* (Diolompo) qui au Ghana résidaient dans la région de *Wà*, ont traversé le Mouhoun à *Bɛ́kórà* (Boukaro de nos jours) où se trouvait d'ailleurs leur *wáthíl kɔ̃tín* : *Bɛ́kór*. Ils se sont répandus dans les alentours de *Nàkú* avec d'autant plus de sécurité que l'alliance ancestrale entre les deux matriclans a été renouvelée après la traversée, entre les *Dá thùnɔ̃* de *Nàkú* et les *Yúlà Phálánà* (youl), fondateurs de *Yúlàwɔ̀* dont les *Jɔ̀lõphõ* sont issus. Cette alliance scellée au plus haut niveau entre le *wáthíl kɔ̃tín* des *Yúla*, *Daárwɛ̀* (culte des eaux et équivalent de *Nyɔ̀wíl* pour les *Dá thùnɔ̃*) et *Gbũ*, *kɔ̃thíl* des *Dá thùnɔ̃* de *Nàkú*, est venue renforcer les relations de bon voisinage entre les deux groupes (fig. 12 et 13).

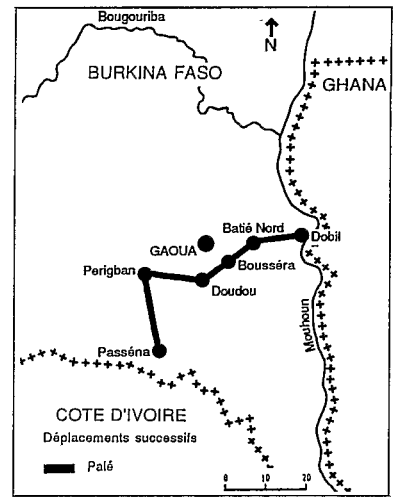


Fig. 12 : Schéma migratoire du matriclan Phálã.

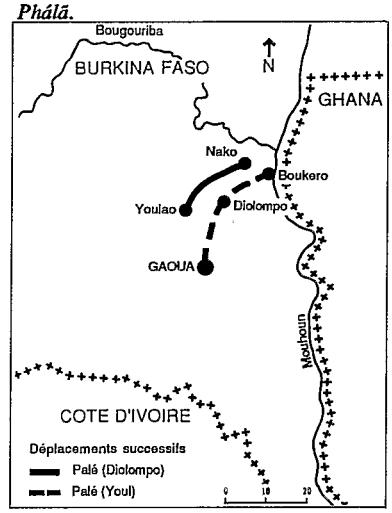


Fig. 13 : Schéma migratoire du matriclan Phalã (sous-matriclans Jɔ̀lɔ̃phɔ̃ et yúl).

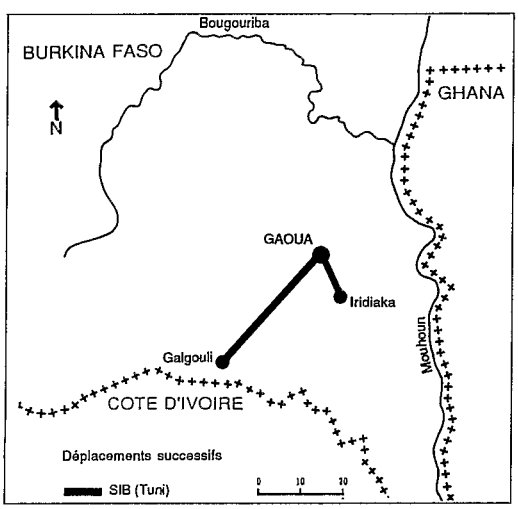


Fig. 14 : Schéma migratoire du matriclan Sib.

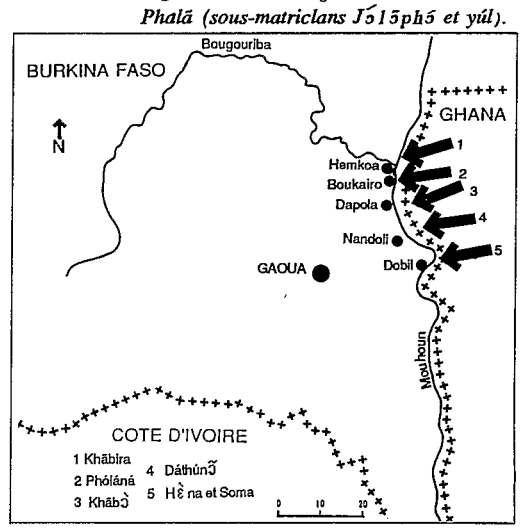


Fig. 15 : Points de traversée du Mouhoun par les différents matriclans.

D'autres *Phálánà* se sont aussi dirigés vers le sud, notamment à *Jàarà* (Malba) d'où ils ont essaimé encore plus au sud, dans la région de *Gãhuèrà* (Gaoua), *Mìdɛ́bduɔ̀* etc. ; on trouve de nombreux Teésè parmi eux.

Les *Sɔma* (Somé), quant à eux, après avoir traversé le Mouhoun dans les parages de Batié-Nord, se sont dirigés vers *Gbùsórà* et, plus au sud, vers *Pàsènà*, tandis que les *Síbà* (Sib), souvent d'origine teésè et refoulés par les Lobi sont partis vers le sud dans la région de Gàlgòlónà (Galgouli) (fig. 14 et 15).

Résultats sur les 122 villages où le travail est le plus avancé

Nous avons dépouillé les données suivantes :
. zones d'habitation des Lobi lorsqu'ils étaient au Ghana ;
. nombre de fondateurs (ou leurs ancêtres) ayant respectivement franchi le Mouhoun dans les principaux points de traversée ;
. ancienneté approximative des villages ;
. anciennes zones d'occupation des groupes dits "premiers occupants" dans les secteurs étudiés ;
. importance numérique des descendants de Lobi authentiques (*wɛ̀ya*) et descendants de captifs (*dɛà*) ;
. nombre de villages où la "bouche" a été mise, ou n'a pas été mise, ou a été enlevée, ou bien reste en vigueur.

Département de *Nàkú* (ex-canton de Nako)

Sur les 38 villages tous lobi que compte l'ex-canton de Nako, cinq ont été fondés par le matriclan *Khãbírɔ̀-Khãbṹ*, dont quatre par les *Khãbírɔ̀*, à savoir, selon leurs sous-matriclans :

1 par les *Mɔ̀mɔɔ́* de la segmentation *Thũpɔ́l*,

1 par les *Nũfɛ́ thùnɔ̃* de la segmentation *Tɛ̃kɔ́*,

2 par les *Puúrnà* dont un par eux-mêmes et un par leur segmentation *Bùkàar*,

1 a été fondé par les *Khãbṹ* du sous-matriclan *Nàjìin*,

1 a été fondé par le matriclan *Hiɛn*: sous matriclan *Càbàl*,

22 ont été fondés par le matriclan *Phálã* soit selon ses sous-matriclans : 1 par les *Khakhàala*, 9 par les *Yúlà*, dont 1 par eux-mêmes et 8 par leur segmentation *Jòlòphó*.

En résumé, sur les 38 villages lobi de l'ex-canton de *Nàkú*, 6 seulement ont été fondés par le matriclan *Khãbírɔ̀–Khãbṹ* et son allié, le matriclan *Hiɛn*, tandis que 32 ont été fondés par le matriclan *Dá* et son allié le matriclan *Phálã*.

Par ailleurs, sur ces 38 localités, les fondateurs de 23 d'entre elles, ou leurs ancêtres, vivaient au Ghana actuel dans la région de *Baà-bíl* (Babil), 1 dans celle de *Bùɔlɛ̀* (Bolé), 2 dans celle de *Luúra* (Lawra), 8 dans celle de *Wà* et 4 on ne sait où, au Ghana.

Les fondateurs de 11 villages, ou leurs ancêtres, ont traversé le Mouhoun à *Bɛ́kórà* (Boukaro-Hemkoa), 3 à

Dàpìlá (Dapola), 23 à *Nãdɔ̀lí* (Nandoli-Dapola), 1 à Wessa et 1 on ne sait où.

La fondation des agglomérations de l'ex-canton de *Nàkú*, se situe approximativement entre 1762 et 1897, de la manière suivante :

de 1762 à 1800 : 4 villages
de 1800 à 1850 : 10 villages
de 1850 à 1880 : 14 villages
de 1880 à nos jours : 10 villages

Dans la même circonscription, la terre de 11 localités appartenait aux Gan, celle de trois autres appartenait aux Dyan, celle d'un village appartenait aux Teésè, celle de deux autres appartenait aux Dagara, celle d'un autre encore appartenait aux *Khãbírà*, celle de *Bɔ̃búrò* appartenait aux *Dãká Khãbɔ́* et celle de 17 autres villages était inoccupée.

Dans l'ex-canton de *Nàkú*, sur une population de 6263 habitants (chiffres approximatifs), on compte 4.882 *wèya* et 1.781 *dɛà*.

Durant la colonisation, la "bouche" ou vœu, a été mise de façon certaine dans 27 localités ; elle ne l'a pas été de façon certaine dans 10 autres villages. L'information reste imprécise pour un seul village. Elle a déjà été "enlevée" entre-temps dans 22 endroits ; on sait qu'elle demeure dans quatre villages et dans deux autres on ne sait pas exactement si elle a été enlevée ou maintenue.

Département de *Bùrũbùrũ*

Sur les 13 villages, tous lobi, que compte le département de *Bùrũbùrũ* (Bouroum-Bouroum) :
8 ont été fondés par le matriclan *Khãbír-Khãbũ* dont six par le sous-matriclan Puúr *Khãbír*, soit :

3 par la segmentation *Bùkàar*, et
3 par la segmentation *Lãathá*.

et 2 par les *Khãbɔ́* de sous-matriclan *Nàjiìn*.
3 ont été fondés par le matriclan *Dá*, dont :

1 par le sous-matriclan *Jùrbiɛ́l*
1 par le sous-matriclan *Síkhɔ́* et
1 par le sous-matriclan *Yérphìini*.

2 ont été fondés par le matriclan *Phálã*, en l'occurrence par la segmentation *Jɔ̀lòphõ* du sous-matriclan *Yúl*.

En résumé, sur les 13 villages lobi du département de *Bùrũbùrũ*, 8 ont été fondés par le matriclan *Khãbír-Khãbũ* et aucun par leur allié, le matriclan *Hiɛn*, tandis que 3 seulement ont été fondés par le matriclan *Dá* et 2 par leur allié, le matriclan *Phálã*.

Par ailleurs, sur les 13 villages lobi du département de *Bùrũbùrũ*, 7 fondateurs de ces localités (ou leurs ancêtres) vivaient au Ghana dans la région de *Luúrà*, 4 dans celle de *Wà*, 1 dans celle de *Nyɔ̀lɛ̀* et le dernier on ne sait où, au Ghana.

Les fondateurs de 9 localités, ou leurs ancêtres, ont traversé le Mouhoun à *Dàpìlá* (Dapola), 3 à *Bɛ́kórà*

(Boukaro) et 1 à *Dɔ̀-bí l* (Batié-Nord).

La fondation des 13 agglomérations du département de *Bùrũbùrũ* se situe approximativement entre 1800 et 1958 de la manière suivante :

entre 1800 et 1850 : 5 villages
entre 1850 et 1900 : 6 villages
de 1900 à nos jours : 2 villages

Dans ce département, la terre de 8 localités au moins appartenait aux Gan. A *Bùrũbùrũ* même, elle aurait appartenu d'abord aux Guin, puis aux Gan. Dans deux endroits, elle appartenait aux Teésè, qui avaient probablement relayé les Gan, et à *Bɔ́mɛ́wɔ̀* (Bomoï), elle appartenait aux *Khàkhàala Phálánà*.

Pour une population de 2.779 habitants (chiffre approximatif), le département de *Bùrũbùrũ* compte 2.215 *wɛ̀ya* et 564 *dɛà*.

Durant la colonisation, la "bouche" a été mise dans 10 localités. Elle a été enlevée dans 9, elle reste valable dans 1 et n'a pas été mise dans 3 autres.

Département de *Lɔwɔpɛ́ni*

Le département de *Lɔwɔpɛ́ni* compte 68 villages dont 2 jula, 8 gan, 3 *dɔ̀gɔ̀sɛ̀* et 55 lobi. Sur ces 55 lobi 30 ont été fondés par le matriclan *Khãbír-Khãbũ* dont :

16 par les *Khãbírɔ̀* et, selon leurs sous-matriclans :
1 par les *Bé Khãbírɔ̀*
1 par les *Puúrnà* de la segmentation *Còyɛ̀*
3 par les *Lɛ̃bɛ̃rɛ̃ thùnɔ̃*
2 par les *Mòmoɔ́*
9 par les *Nũfé thùnɔ̃* de 5 segmentations différentes.

et 14 par les *Khãbɔ́* dont, selon leurs sous-matriclans :
8 par les *Bãlɔɔ́*, soit 4 par eux-mêmes et 4 par leur segmentation *Sìté*.
1 par les *Dãká thùnɔ̃*
4 par les *Wálà*
1 par les *Wìrìjaá thùnɔ̃*

5 ont été fondés par le matriclan *Hiɛ̀n* et, selon ses sous-matriclans :
1 par les *Bùrũbɔ́*
1 par les *Càbàlà*
2 par les *Gɔ̃gɔ̃ Hɛ̀na*
1 par les *Tɛ̀ɓɔ̀r-biɔ̀ Hɛ̀na*

15 ont été fondés par le matriclan *Dá* dont et, selon ses sous-matriclans :
1 par les *Bilãphóna*
2 par les *Cɔ̀l thùnɔ̃*
1 par les *Dásɛ̀na*
1 par les *Jaánɛ̀*
4 par les *Jùrbɛ́na*
2 par les *'Láyɛ̀na*
6 par les *Yérphìina*, dont 3 par eux-mêmes, 2 par leur

segmentation *Bãyúɔ̀* et 1 par leur segmentation *Dìbúlóni*. 4 ont été fondés par le matriclan *Phálã* dont, selon ses sous-matriclans :

1 par les *Khákhàala*
1 par les *Símlɔ́ɔ́*
1 par les *Tàbiìr-toó*
1 par les *Yúla*.

En résumé, sur 55 villages lobi du département de *Lɔwɔpéni*, 35 ont été fondés par le matriclan *Khãbírɔ̀-Khãbɔ́* et son allié le matriclan *Hiɛ̀n*, tandis que 20 ont été fondés par le matriclan *Dá* et son allié le matriclan *Phálã*.

Sur les 55 localités lobi du département de *Lɔwɔpéni*, les fondateurs de 20 villages, ou leurs ancêtres, vivaient au Ghana dans la région de *Baá-bíl*, 14 dans celle de *Luúrà*, 4 dans celle de *Wà*, 4 dans celle de *Bùɔlɛ̀* et les 13 derniers dans un lieu imprécis au Ghana.

Les fondateurs de 26 agglomérations, ou leurs ancêtres, ont traversé le Mouhoun à Dàpìlá, 10 l'ont traversé à *Nãdólí*, 1 à Boukaro, 3 dans les environs de *Bajɛ̀-nuɔ́r* (Batié-Nord) et 8 on ne sait exactement où.

La fondation des 55 villages du département de *Lɔwɔpéni* se situe approximativement entre 1815 et 1960 de la manière suivante :

de 1807 à 1850 :	12 villages
de 1850 à 1900 :	25 villages
de 1900 à 1950 :	16 villages
de 1950 à nos jours :	2 villages

La terre de 11 localités appartenait aux *Dɔ̀gɔ̀sɛ̀*. Celle de 42 autres aux Gan. Un village s'est installé sur la terre des *Teésè* et le dernier village recensé, en pleine forêt, sur une terre non appropriée.

En ce qui concerne la répartition de la population entre *wèya* et *dɛà*, sur 15.692 habitants (chiffre approximatif), on compte 9.378 *wèya* et 6.314 *dɛà*.

Durant la colonisation, la "bouche" a été mise de façon certaine dans 16 agglomérations du département de *Lɔwɔpéni* et, entre-temps, enlevée presque partout. Les promesses effectuées varient, selon les endroits, entre le sacrifice d'une poule blanche et celui d'un homme, en passant par celui d'une chèvre, mouton ou bœuf. Dans 13 autres localités, on dit ignorer si la "bouche a été mise" et, dans 26 villages ou rien de fâcheux ne s'était produit, "elle n'a pas été mise".



Guerre et résistance sous la période coloniale en pays lobi/birifor (Burkina Faso) au travers de photos d'époque

JEANNE-MARIE KAMBOU-FERRAND



MÉTHODOLOGIE

A la recherche de l'album de photos d'Henri Labouret

Dans le cadre du colloque international de Ouagadougou, sur "La recherche en Sciences Sociales et l'image : le pays lobi", je me suis interrogée sur les différentes lectures que l'historien pouvait faire des photos anciennes au-delà de leurs messages primaires. Les images utilisées pour ma communication couvrent la période de 1914 à 1934. Elles proviennent dans leur majorité de l'administrateur Henri Labouret qui séjourna en pays lobi de 1912 à 1924. Quelques photos de guerriers sont l'œuvre d'un géologue suisse-allemand Arnold Heim qui visita la région en 1934. Ce dernier, parcourant le pays lobi peu de temps après les grandes répressions des années 1929-1930, photographia sur le vif de nombreux guerriers armés, mimant la guerre au cours des funérailles d'un des leurs.

Chacun garde en mémoire les merveilleuses photos qui

Page de gauche : Des guerriers lobi, 1934. Cl. A. Heim.

Ci-dessus : "Un canon 80mm de montagne", photo hors contexte, présentant un type d'armes utilisées notamment à Domatéon. Archives militaires du Fort d'Ivry.

illustrent le célèbre ouvrage de Labouret : *Les tribus du rameau lobi* (1931). Le thème du colloque nous imposait par conséquent de retrouver ces photos. Après plusieurs mois de recherche, le contact fut établi avec la famille d'H. Labouret. Son fils, Michel Labouret et son épouse reçurent les organisateurs du colloque avec une extrême gentillesse, leur prêtant volontiers l'album, renfermant les photos du pays lobi. Ces photographies, qui sont avec celles de M. Delafosse (1908, 1912) les plus anciennes images de la région connues à ce jour, représentent pour l'historien des documents visuels essentiels, par les renseignements qu'elles apportent sur la vie sociale, religieuse et économique des Lobi, durant le premier quart de siècle de colonisation française. D'une grande diversité, elles montrent des activités de la vie quotidienne et économique : soins du corps, cuisson d'aliments, orpaillage, marchés, accomplissement de rites religieux, nombreux objets utilitaires, armes indigènes ou d'importation, guerriers. Certaines se réfèrent à des activités de l'administration coloniale : tournées de gardes dans les villages, sévices infligés à des prisonniers tels que les scènes de pendaison de condamnés sur la place publique.

La sélection des photos s'effectue autour de trois rubriques :
Civilisation matérielle, économie et vie quotidienne
Vie politique et administrative
Guerre de résistance.

J'optai pour la méthode consistant à utiliser les photos comme sources historiques en soi et non comme de simples illustrations d'un thème. J'utilisai deux formules de présentations : dans un premier temps l'ensemble des photos firent l'objet d'un diaporama accompagné d'un commentaire libre (en collaboration avec Norbert Kambou). Ce procédé offre l'avantage de permettre des digressions sur des thèmes variés. La plupart des photos du premier corpus étaient paru en 1931, dans des planches intitulées : les techniques, les industries de protection (vêtements, maison) et les arts plastiques (scarifications, mutilations dentaires, coiffures). Les plus significatives de ces dernières seront publiées tout au long des pages de ce livre, tenant lieu de trame historique de la vie des Lobi.

Le deuxième corpus de photos portant sur la vie politique et administrative, ainsi que le troisième sur la guerre ont par contre davantage retenu mon attention d'historienne, par leur caractère inédit. Enrichi de photos d'archives sur l'armée coloniale, le troisième groupe d'images servit de support à une analyse thématique de la guerre de résistance chez les Lobi et les Birifor. Ce troisième ensemble fut complété par des textes d'archives pour éclairer et élargir les données brutes que les images offraient. Ces textes décrivent de façon détaillée les armes et les méthodes de

guerre utilisées par les Français pour pacifier le pays lobi, ainsi que celles qui leur furent opposées par les indigènes. Aucun cliché des affrontements entre les Lobi et les tirailleurs (dont l'existence est pourtant attestée dans le cas de la destruction de Domatéon en 1929) n'ayant été retrouvé, il a fallu recourir à des photos hors contexte, présentant les types d'armes utilisées alors par les forces coloniales dans cette région. Les armes employées pour la pacification des indigènes récalcitrants provenaient naturellement des arsenaux métropolitains ; et dans l'immédiat après-guerre, il n'était pas rare qu'on trouvât dans les colonies des rebuts des batailles européennes. En pays lobi, le gouvernement général de l'AOF prêta toujours main-forte à l'administrateur H. Labouret en mettant à sa disposition hommes et matériel militaires à chaque fois qu'il en fit la demande. Une brève approche biographique du personnage rendra peut-être sa politique en pays lobi plus intelligible.



H. Labouret

En effet, la forte personnalité de certains conquérants ou administrateurs coloniaux, et leur action tout aussi énergique sur le terrain, ont fini par établir une relation d'équivalence entre leurs noms et les pays ou les régions qu'ils ont conquis ou administrés.

En Afrique occidentale, si le nom de Faidherbe évoque le Sénégal, et celui de Dodds le Dahomey, le nom de Labouret suggère immanquablement le pays lobi, dont il fut le véritable conquérant, quinze années après que la France eût pris possession de la région, à la suite du traité de partage franco-britannique du 14 juin 1898.

H. Labouret avait construit sa prodigieuse carrière autour d'un axe : l'Afrique[1]. Cette carrière pourrait se subdiviser en deux parties : celle du praticien de la vie coloniale et celle du théoricien des faits coloniaux. Notre propos s'inscrit dans la première phase, phase militaire au cours de laquelle il administra le pays lobi au-delà d'une décennie.

La connaissance qu'il acquit des mœurs des Africains, les notes diverses qu'il accumula tout au long de ses séjours en différentes régions, enrichiront les cours de l'enseignant et alimenteront les travaux du chercheur et de l'écrivain à partir de 1924[2]. A l'Ecole coloniale, ses cours marquèrent des générations de futurs administrateurs coloniaux.

Dans les années quarante, H. Labouret participa activement à la mise en place de la section des sciences sociales au sein du jeune office de recherche scientifique des colonies O.R.S.C, ancêtre de l'ORSTOM[3]. A l'instar de Maurice Delafosse, dont il fut l'illustre continuateur, ce chercheur influença fortement la recherche africaniste française jusque dans les années soixante.

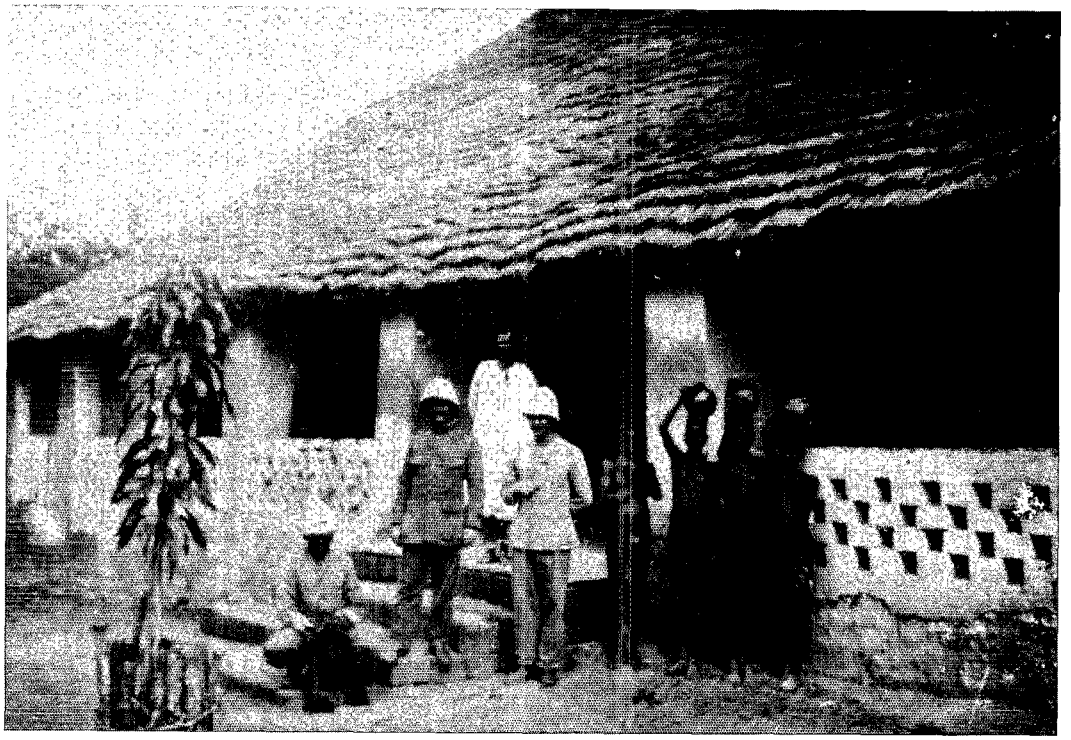
Né à Laon le 27 mai 1878, H. Labouret s'engagea en 1897 (à 19 ans) dans l'infanterie coloniale, l'année ou le pays lobi entrait précisément dans l'aire d'influence française.

Une dizaine d'années plus tard, à sa sortie de l'école militaire de Saint-Maixent, le jeune officier fit ses premières

1. Académie des Sciences d'Outre-Mer ; éloge de C. Robequain et H. Labouret. Séance du 5 février 1965 - réception de R. Cornevin.
- R. Cornevin ; Henri Labouret (1878-1959), ethnologue, administrateur et historien. Documents aimablement communiqués par Michel Labouret.

2. William B Cohen, *Empereurs sans sceptre*, Berger Levrault. Paris 1973: 141.

3. Compte-rendu des débats des Conseils d'administration de l'O.R.S.C.



Album de photos H. Labouret (1912-1924)

armes en Côte-d'Ivoire, où il participa en 1910 à des opérations de "pacification" en pays agba et yaouré. Grièvement blessé sur le Haut Bandama, il fut élevé au grade de Chevalier de la Légion d'honneur le 20 mai 1911. Ses qualités d'endurance et de meneur d'hommes lui valurent très certainement d'être envoyé l'année suivante dans "le Cercle du Lobi", une des régions les plus récalcitrantes à l'autorité française en AOF[4] (J.M. Kambou, 1971). Il servit de 1912 à 1914 dans la circonscription de Diébougou. Cette région, peuplée en majorité de Dagara, jugés par les colonisateurs plus accommodants que les Lobi, était classée parmi les pays "pacifiés" dès 1914. Réalisant le projet initié par son prédécesseur, le lieutenant Labouret y instaura une administration indigène nouvelle, en élevant les chefs de terre au rang de chefs politiques. Il découpa le pays en chefferies de villages et de cantons, relais indispensables de l'administration coloniale.

En 1914 cependant, il quittait ce havre de paix pour prendre le commandement de la région de Gaoua, centre du "pays lobi proprement dit". Il y séjourna de 1914 à 1924 avec une coupure d'un an (mai 1920 à juillet 1921) de congé en métropole. Compte tenu de la "valse" des administrateurs, handicap invalidant de l'administration coloniale de cette époque, le record de séjour colonial battu par H. Labouret en un même lieu (11 ans dans le "Cercle du Lobi" dont 9 à Gaoua), donne la mesure de ses exceptionnelles qualités de résistance physique et de sa forte personnalité morale, qui en firent le vrai conquérant du pays lobi.

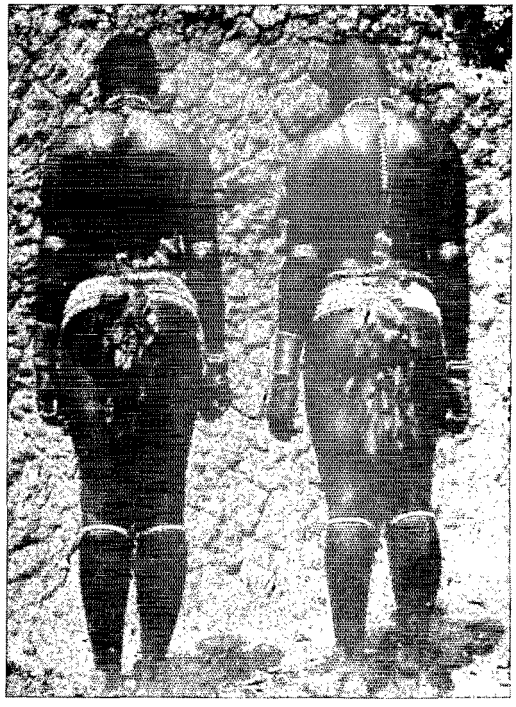
4. Le "Cercle du Lobi", créé par une décision du lieutenant-gouverneur du Soudan du 29 déc. 1898 résultait de la réunion des deux circonscriptions de Lokhosso et de Diébougou. Ce dernier bourg en fut le centre administratif provisoire, en attendant son transfert à Gaoua dès la fin des travaux du poste en avril 1902.

Photographie et histoire : méthode d'analyse

La photographie constitue une source iconographique dont la valeur est de plus en plus prise en considération par le discours historique. Source visuelle, elle séduit à priori, en ce qu'elle paraît livrer la réalité d'une situation, d'un fait, d'un objet à un instant donné. Mais, appréhendée en tant qu'objet historique, la photographie s'avère contrariante, car elle ne livre qu'une part du réel, choisie par l'auteur en fonction de ses objectifs. A la fois expression de son imaginaire et reflet de sa culture, la photographie est aussi porteuse de son discours, avéré ou latent. Mais l'image utilisée en tant que source historique principale ou source d'appoint, n'échappe pas à la servitude de la méthodologie classique de l'analyse historique : critique interne (identification, datation, contexte de fabrication) et externe, avec apport de compléments d'informations fournis par d'autres sources historiques, qui sont dans le cas présent, les textes d'archives.

Une autre remarque s'impose ici au niveau de la compréhension de l'image photographique, tant pour les chercheurs qui les analysent, que pour les simples observateurs. Nous signalions plus haut le fait que de par ses choix, la photographie reflète la culture de l'auteur. De même isole-t-elle un aspect, un moment d'expression de la culture de la société dont les personnages ou les objets sont ainsi captés. Aussi, nous semble-t-il, que pour parvenir à une interprétation à peu près crédible de l'image photographique, le lecteur doit posséder une connaissance minimale de la culture appréhendée. Les images reçues doivent nécessairement être confrontées à un pré-corpus d'images puisées directement ou indirectement aux sources de cette culture ; cette préexistence des connaissances devant faciliter la compréhension et enrichir l'analyse des matériaux.

Album de photos H. Labouret (1912-1924)



La première remarque qui s'impose lorsqu'on observe les photos d'H. Labouret concerne leur caractère volontariste et théâtral. La tradition orale en pays lobi voudrait que le "commandant" Labouret utilisât souvent la réquisition administrative pour convoquer ses informateurs. Ce fait pourrait expliquer l'attitude figée des personnes photographiées. Nul doute n'est possible, les photographies firent quasiment toutes l'objet d'une mise en scène. Nombreuses furent les photos prises hors contexte, dans un véritable



Album de photos H. Labouret (1912-1924)

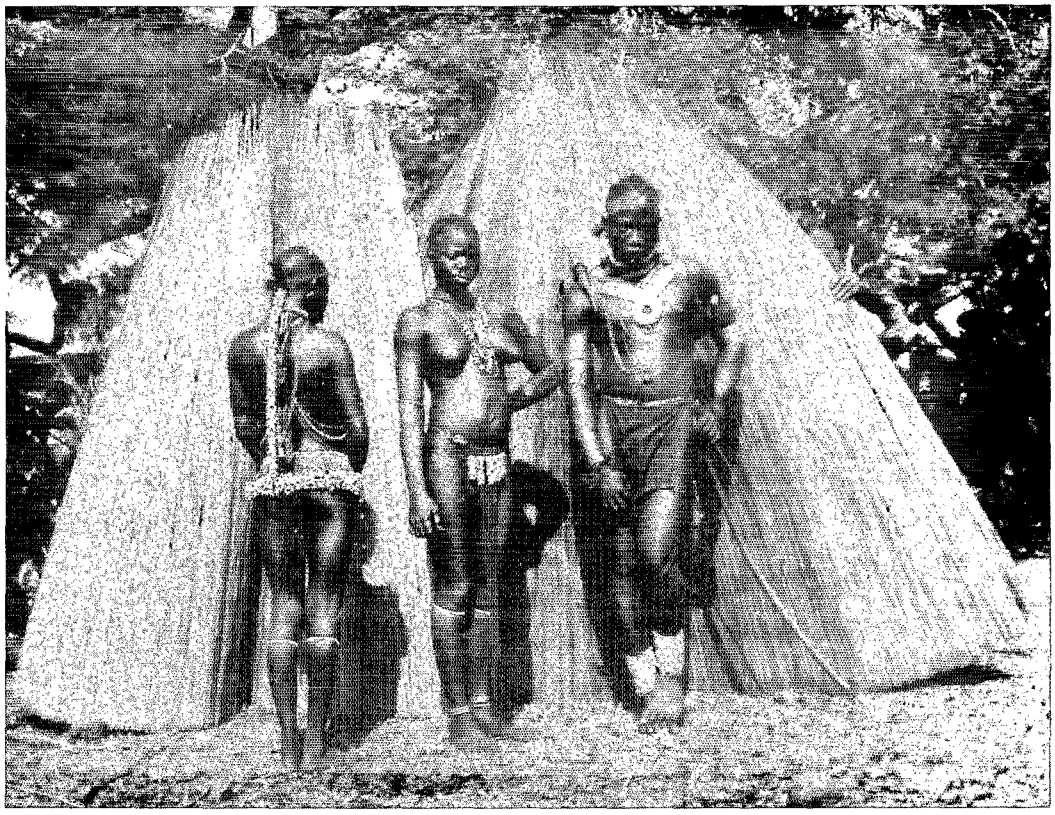
décor de théâtre. Certaines compositions s'avéraient nécessaires pour des impératifs techniques. Par exemple des nattes de couleur blonde furent déployées pour constituer un arrière-plan clair qui puisse mieux faire ressortir le teint foncé des personnes photographiées. Certains arrangements visaient à associer deux plans naturellement étrangers. Ceci nous vaut l'image insolite de cette jeune femme dian écrasant du grain sur une meule curieusement installée devant l'unique porte triangulaire de la maison. Dans la plupart des cas cependant, les mises en scène s'expliquaient par les choix thématiques opérés par l'auteur ; lesquels s'intégraient dans son projet d'étude ethnographique des Lobi et de leurs voisins.

Le premier groupe de photos : civilisation matérielle, économie et vie quotidienne aurait mérité une analyse socio-historique comparative approfondie retraçant l'évolution des comportements et des attitudes depuis les années vingt. Une telle approche fut tentée dans le commentaire libre qui accompagna le diaporama, mais celle-ci ne sera pas reprise ici, hormis quelques réactions de "surprise" de la part de participants lobi au colloque concernant certaines images. En effet, même de nos jours, les Lobi très attachés à leurs traditions trouvent scandaleux le fait d'étaler au grand jour les gestes cérémoniels sacrés et/ou secrets. Ces critiques concernent notamment les scènes de divination réservées en principe aux officiants, et suprême sacrilège, les scènes de taille de dents, une des étapes marquantes de l'initiation ethnique du *jɔ̀rɔ̀*, dont aucun Lobi ne saurait parler publiquement sans craindre d'encourir les pires sévices des ancêtres et de l'autel de l'initiation.

Album de photos H. Labouret



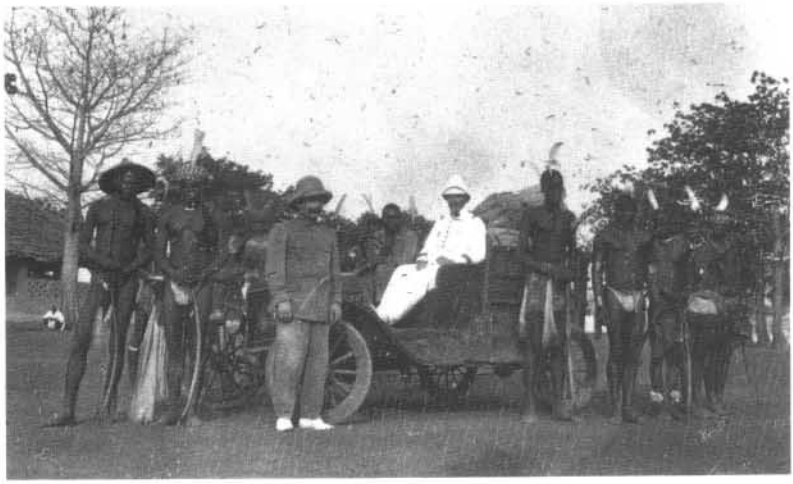
Des réactions "d'agacement" ont de même été relevées à la vue de certaines photos du groupe deux : vie politique et administrative. Elles montrent les aspects caractéristiques de l'administration coloniale. Ces images permettent d'entrevoir la vie quotidienne des administrateurs blancs, dans ces vastes maisons coloniales érigées sur la principale colline qui domine l'agglomération de Gaoua ; plateau balayé au lever et au coucher du soleil par une douce brise. De là haut le regard court sur la vaste plaine arborée, ensemencée de massives habitations, unités éparses des villages, pour s'accrocher au loin aux sommets arrondis des collines de Doudou. Un si beau pays habité par de si mal gens, dut soupirer plus d'un Européen, pris dans la contemplation de ces paysages. (J.M. Kambou-Ferrand, 1992).

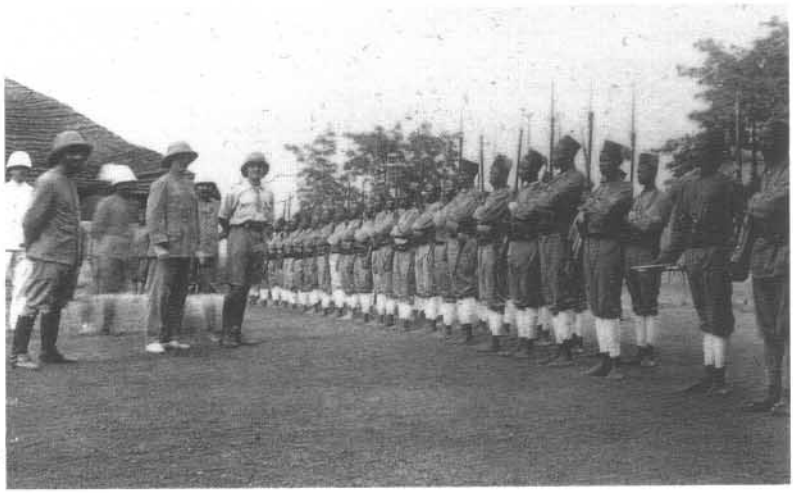


Album de photos H. Labouret (1912-1924)

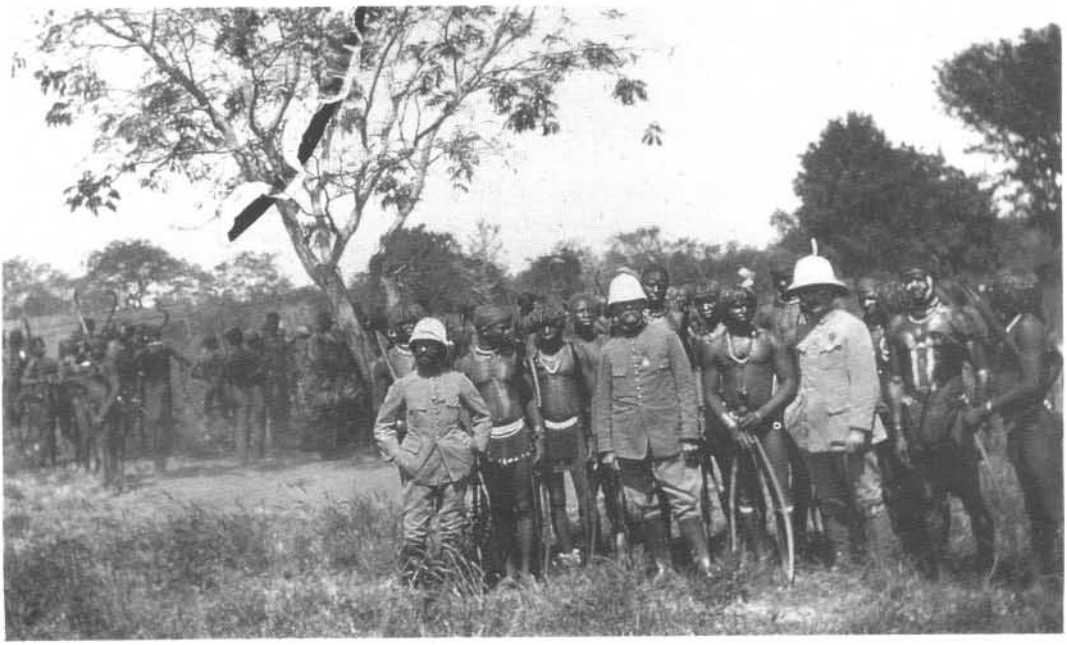
Ces photos nous montrent l'administrateur dans ses relations avec les indigènes : rassemblements, corvées, réquisitions. Certaines enfin, se présentent en instantanés de l'expression de la force française au travers de son armée d'occupation et de la manifestation de sa justice. Les images de prisonniers et les scènes de pendaison heurtèrent la sensibilité de nombreux participants au colloque, soulevant lors du débat la question de la responsabilité de l'historien dans l'exploitation scientifique de tels documents. La science historique se fondant sur des documents, l'historien peut-il occulter ceux qui dérangent sans risquer de tordre le cou à la vérité historique ? Nous ne nous sommes pas accordé ce droit. Et cela d'autant plus que les photographies incriminées n'étaient rien d'autre que la traduction visuelle de ce que l'on savait par ailleurs par la lecture des rapports politiques du "Cercle du Lobi"de 1914 à 1924. (Archives de Dakar série 2 G, Archives d'Abidjan série 5 EE).

Lorsqu'il prit la direction de ce Cercle, H. Labouret introduisit dans la pratique judiciaire la notion de responsabilité individuelle. La punition collective jusqu'alors infligée aux villageois pour un délit commis par un des leurs lui paraissait "impolitique" et inopérante à divers titres. Il instaura la traque des "agitateurs" et des criminels de tous bords, réclamant à leur endroit les peines les plus lourdes et croyait-il, les plus dissuasives. Par





Album de photos H. Labouret (1912-1924)

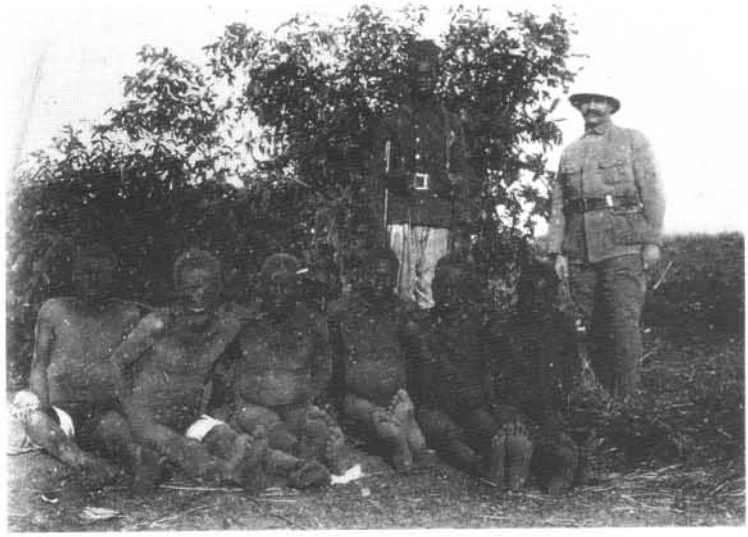


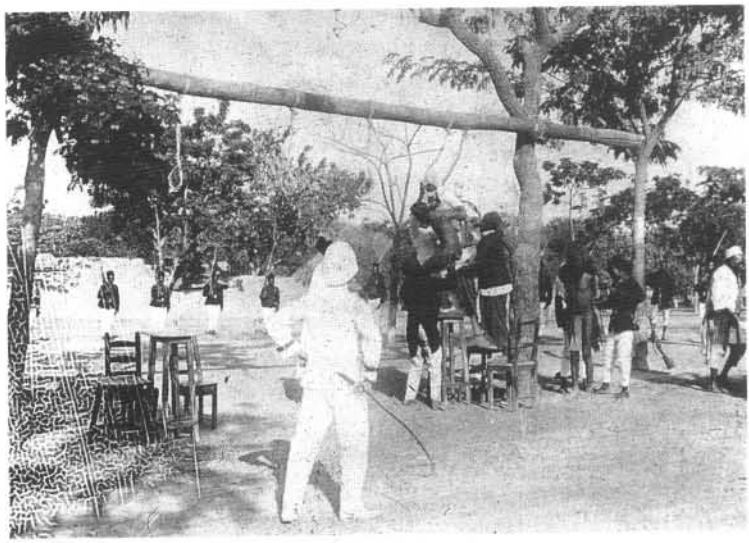
exemple, les crimes de sang perpétrés à l'encontre des représentants de l'autorité coloniale, ou des Dioula dont les Blancs avaient facilité l'installation dans le pays pour servir d'"éléments civilisateurs", étaient dans ces années là passibles de la peine capitale. Les scènes de pendaison que l'on observe sur les photos résultent de cette "politique d'épuration". Les anciens parlent encore de ces séances de pendaison de condamnés, suppliciés le plus souvent sur la grande place du marché, afin de mieux marquer les esprits.

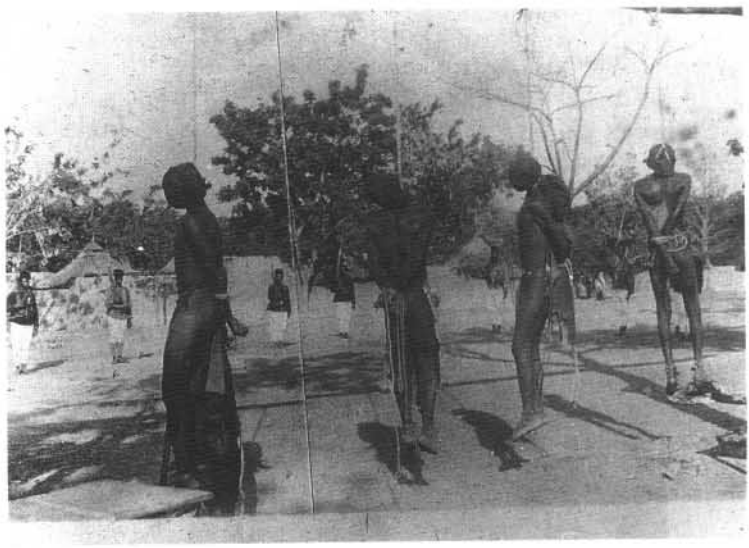
Le troisième corpus d'images porte sur le thème de la guerre et cela ne tient pas uniquement du hasard. Pour toutes les raisons invoquées, ce groupe d'images donnera lieu ici à une étude thématique approfondie. En effet, la détermination des Lobi et des Birifor à rejeter toutes les obligations administratives, et celle non moins forte des français à les y contraindre, créèrent des tensions permanentes, souvent résolues par l'affrontement armé. En Côte-d'Ivoire et au Burkina, l'évocation du mot "lobi" ravive chez les interlocuteurs d'anciennes frayeurs. Le pays lobi passe pour être le plus inhospitalier qui soit. Du reste l'imagerie populaire donne du "Lobi" l'image simplifiée d'un homme nu, armé de l'arc et du carquois et figé dans une attitude de défi.

Il ressort de mes recherches que cette représentation simpliste et même désobligeante pour les Lobi (perçus comme les derniers sauvages) n'est pas étrangère aux péripéties de l'histoire coloniale. Les administrateurs et leurs agents africains l'ont popularisée par des récits fantastiques. Une grande partie des photographies de cette époque insistent de ce fait sur cette curieuse singularité des Lobi que serait leur excessif attrait pour la guerre, du fait du port permanent des armes par les hommes.

Je tente ici de montrer la pratique de la guerre sous la colonisation dans le contexte du nouvel ordre socio-politique. Les faits qui sont évoqués ont concerné des villages lobi et birifor. Ces populations usant de langues différentes, présentent curieusement des traits culturels quasi-identiques et vivent en symbiose. Leurs pratiques guerrières traditionnelles décrites par les administrateurs coloniaux sont identiques. Par commodité cependant, j'ai adopté dans ce texte le terme "pays lobi" communément utilisé -y compris par les autochtones eux-mêmes- pour désigner la région du sud-ouest du Burkina peuplée par les Lobi, les Birifor, les Dian, etc.







Album de photos H. Labouret (1912-1924)

PHOTOGRAPHIE ET HISTOIRE : ÉTUDE THÉMATIQUE - LA GUERRE DE RÉSISTANCE COLONIALE EN PAYS LOBI/ BIRIFOR

Un pays rebelle

Dans les colonies françaises d'Afrique, la période de l'entre-deux guerres fut une ère de stabilité politique et de sécurité interne. Les populations voltaïques avaient dans leur ensemble remisé leurs armes dès les années 1900, face à l'efficace machine de répression coloniale.

Les grandes révoltes des Marka et des Bobo en 1915-1916 constituèrent le dernier grand sursaut de la résistance, et hâtèrent sans nul doute la création du territoire colonial de la Haute Volta en 1919. Le mythe d'un pays mossi riche, utilisé au début du siècle par les militaires pour justifier leurs conquêtes, fit rapidement place à une réalité économique moins rutilante.

Dès la création du territoire, les autorités coloniales de la Haute Volta eurent à résoudre le difficile problème de l'équilibre budgétaire. Quel était le meilleur parti à tirer de ces savanes brûlées, trop éloignées des centres de développement économique de l'A. O. F. ?

Aussi, la Haute Volta fut-elle confinée dès sa création dans le rôle ingrat de pourvoyeuse de main d'oeuvre à l'Office du Niger et aux plantations de la forêt ivoirienne. Mais, croyait-on alors, l'économie de la Haute Volta pouvait tirer quelque profit du pays lobi, dont la richesse supposée en or fit couler beaucoup d'encre et nourrit autant d'espoir.

Cependant, l'insoumission des Lobi et leurs attaques renouvelées contre les représentants du pouvoir colonial entretenaient l'insécurité dans la région, rendant aléatoire toute exploitation économique

Le pays lobi entra dans la sphère d'influence française après la signature de la convention franco-anglaise du 14 juin 1898. Lorsqu'il prit la direction du "Cercle du Lobi" le 10 juin 1914, 16 ans après la conquête, le lieutenant Labouret marqua son étonnement devant la situation politique qui prévalait dans la région de Gaoua, contrairement à la région de Diébougou où le calme politique avait permis d'instaurer une ébauche d'administration indigène ; dans la circonscription de Gaoua ou du "pays lobi proprement dit", les trois quart des indigènes ne reconnaissaient selon lui aucune règle administrative. En 1917, Labouret écrivait avec une certaine amertume : «L'indigène lobi demeure arrogant, tue nos partisans, nous refuse ses services et ses denrées... Nous ne sommes réellement maîtres que du sentier que nous parcourons momentanément et du poste que nous occupons[5].»

Le préjudice politique causé au pouvoir colonial par l'insoumission des Lobi se doublait d'un manque à gagner économique que ne cessèrent de stigmatiser les

5. *ANCI*, Abidjan, 5E-E-10. Rapport du capitaine Labouret, Gaoua, 15 septembre 1917.

administrateurs dans leurs rapports. Une des tâches que s'était fixée l'administrateur Labouret était d'introduire les Lobi dans le circuit de la construction de l'économie coloniale. Il fallait, selon ses propres termes, ouvrir le pays lobi «au commerce et à l'industrie européens, le faire entrer dans le mouvement économique par l'utilisation complète de ses ressources principales : l'or, le caoutchouc, les troupeaux»[6].

Pour parvenir à cette fin, il fallait, assurait-il, utiliser les mêmes méthodes, parler le même langage que l'indigène, à savoir, toujours selon ses termes, celui de la force. Le lieutenant Labouret imputait l'insoumission des Lobi, pour une grande part, au laxisme de ses prédécesseurs qui auraient trop misé sur la politique du dialogue dite d'apprivoisement, et à l'inexistence de sanctions judiciaires. A son avis la méthode de conquête pacifique était à bannir absolument, "parce qu'elle donnait aux indigènes l'impression que nous sommes faibles"[7]. La pacification selon la méthode Labouret ou ce qu'il appelle "l'éducation administrative" des Lobi n'était dans la réalité rien d'autre que la répression, avec des moyens accrus, telle qu'elle fut exercée depuis la conquête par ses prédécesseurs[8]. Elle se résumait dans ses écrits en ces mots : la destruction des bandits et de leurs repaires.

La lecture des documents d'archives donne du reste une image assez uniforme de la situation politique du pays lobi, de la conquête jusqu'au début des années quarante. Ces archives ne présentent qu'une suite de rixes, de rapts, de vols, d'assassinats, d'attaques à main armée, de batailles entre villages, de vendetta ; elles décrivent une atmosphère d'insécurité peu propice à une vie sociale paisible et à une exploitation économique rentable. Que certaines de ces détestables pratiques fussent imputables à l'organisation sociale des Lobi, n'enlève rien à la responsabilité d'une administration coloniale répressive dans la persistance de cette insécurité politique. Le dialogue, préconisé par les instructions du gouvernement général de l'A. O. F., fut ici rarement associé à l'utilisation de la force. Il fallait atteindre l'indigène dans ses biens (destruction de récoltes, de maisons) et dans son corps (emprisonnement et divers sévices) pour plier sa volonté.

Ainsi que l'écrivait le capitaine Haillot, commandant du "Cercle du Lobi" en 1910 : «Les palabres seront postérieures à notre action et non antérieures ; on débute par imposer sa volonté au Lobi, on s'efforce ensuite d'en expliquer les mobiles»[9]. L'étude de cas que nous présentons ici illustre les pratiques de la politique du fusil appliquée par les administrateurs en pays lobi.

---

6. *ANCI*, 5EE-9, cercle du Lobi, Rapport annuel par le capitaine Labouret, Gaoua, 31-12-1914.

7. *ANCI*, Abidjan, 5EE-10. Rapport du capitaine Labouret au Lieutenant-Gouverneur du Haut-Sénégal-Niger, Gaoua, 04 avril 1917.

8. *Archives Nationales du Sénégal* - ANS 15 G 194 - Rapport du capitaine Ruby, Gaoua, 22 mai 1902. Rappelons que la campagne du capitaine Faur en 1901-1902 au moment de l'installation du poste de Gaoua fit officiellement 220 tués et 40 blessés en 12 engagements.

9. *ANCI*, Abidjan, 5 EE g (1/3).

La destruction de Domatéon en 1929 - Un exemple type de guerre coloniale en pays lobi/birifor.

Les archives coloniales offrent de nombreux exemples d'affrontements armés ayant opposé les Lobi et leurs voisins les Birifor aux tirailleurs ou aux gardes. Certains furent officiellement plus meurtriers que celui de Domatéon, mais tous furent à divers titres aussi destructeurs : pillages ou destruction des récoltes, enlèvement des troupeaux, séparation des familles par les migrations qu'ils occasionnaient. Nous ne citerons ici que deux cas, avant d'analyser celui de Domatéon, tant la liste des faits de résistance serait fastidieuse ; les habitants de ces deux villages furent châtiés pour s'être opposés, de façon concertée, à la campagne de désarmement instituée par l'administrateur Labouret en 1917.

Tel fut le cas du village de Huéo dans le canton de Ponalatéon, dont les habitants massacrèrent en 1919, 7 cavaliers auxiliaires envoyés en mission de désarmement. Après une marche de nuit, la colonne de répression composée de 184 hommes encercla le village au petit matin du 4 mars 1919. Surpris, les Lobi se retranchèrent dans leurs maisons et décidèrent de résister. Le capitaine Faur qui conduisait la colonne parle de l'attaque en ces termes : «la résistance est des plus sérieuses... Les Lobi préfèrent mourir que de se rendre... Et chaque habitation nécessite une attaque à la grenade... A 17 heures, le village est en feu, la soumission est générale. Les pertes de la compagnie sont le soir de : 1 sous-officier européen et 9 tirailleurs blessés... les rebelles comptent 30 morts»[10].

Le deuxième exemple se situe dans la région de Kampti. Les habitants des villages de Langara, Kpantionao, Bouti et leurs alliés de Tyosera, Tyopana, perdirent officiellement en deux mois de campagne de désarmement (août-septembre 1920), 34 hommes, eurent 12 blessés, 295 personnes furent faites prisonnières. Au cours de cette opération, les hommes du capitaine Faur enlevèrent 645 boeufs et 651 moutons[11].

Le choix de Domatéon, village birifor situé à 6 km au nord-ouest de Batié-Sud, comme référence à notre débat sur la guerre de résistance des Lobi et des Birifor à la colonisation se fonde sur trois critères :
- La période de 1929-1930 : nulle part ailleurs en Haute Volta on ne parlait alors de pacification sauf en pays lobi. Cette région constituait même au niveau du gouvernement fédéral de l'A. O. F. un des rares problèmes de pacification à résoudre. Aussi, l'administration centrale consentit-elle à toutes les demandes formulées par l'administrateur de Gaoua : envoi de personnel robuste, habitué aux campagnes difficiles, amélioration et accroissement de l'armement ;

10. *Archives de l'arrondissement de Batié* - historique des faits par le capitaine Faur (carnet du poste de Gaoua), Gaoua, 14-12-1920.

11. Ibid.

- Les forces mises en présence lors de cet affrontement tant du côté birifor/lobi que français ;
- Les tactiques guerrières utilisées par les protagonistes : quinze ans après la vigoureuse relance de la répression par l'administrateur Labouret, le succès total que le gouvernement général en escomptait tardait à se manifester. La résistance traquée avait créé des "îlots hostiles" dans la région située entre Batié-Sud et Kampti, excentrée par rapport à la base militaire de Gaoua, et protégée par une configuration de terrains difficiles d'accès : collines, brousse plus épaisse et nombreux passages de rivières. Enfin la Gold Coast et la Côte d'Ivoire toutes proches constituaient des bases de replis en cas de nécessité. Rejetant toutes les réquisitions administratives, les Lobi et les Birifor de la région s'attaquèrent aux représentants de l'autorité, molestant ou tuant les chefs de canton institués par l'administration. Des Européens en tournée ne furent pas davantage épargnés[12].

Devant ces faits qualifiés de graves, remettant en cause le principe même des rapports colonisés-colonisateurs, l'administration mit sur pied un programme dit de "réduction des foyers de résistance lobi". Le nettoyage de "ces derniers repaires" de "brigands" de la colonie de Haute Volta s'imposait d'autant plus que la région choisie pour y exercer leurs "actions criminelles" paraissait à l'administrateur Adam, de Gaoua, comme la plus riche du sud-ouest[13]. Pour rapprocher l'administration et surtout l'armée des foyers de dissidence, le Cercle de Batié fut créé le 28 décembre 1928, et confié à un officier "expérimenté" chargé de préparer la répression avec méthode.

Les préparatifs du côté français

La préparation administrative fut complétée :
- par la création de deux postes permanents à Kampti et à Midebdouo, ainsi que deux postes temporaires à Galgouli et à Guirina ;
- par la création ou la remise en état de voies de pénétration (routes Gaoua-Batié, Gaoua-Kampti-Galgouli et son embranchement vers Midebdouo). Des consignes strictes de sécurité présidaient tant au choix qu'à l'aménagement de ces postes[14].

La préparation militaire consista :
- en un accroissement du nombre des tirailleurs et de leur renforcement par un recrutement de partisans (environ 300) venus de Batié-Sud et de Kampti, et choisis parmi les clans ou les familles "ennemis" de ceux concernés par la répression.
- en la fourniture d'armes plus performantes[15].

La préparation politique ne fut pas non plus livrée au hasard.

Un service de renseignement utilisant des informateurs

12. *ANS*, Dakar 10 G 8 (107) - Rapport de l'administrateur Adam sur les groupements dissidents des subdivisions de Batié-sud et de Kampti, Gaoua, le 6 septembre 1928. En 1926, le chef de canton de Ponalatéon fut assassiné ; puis ceux de Kosso et de Boussoukoula. En 1927 celui de Kpéré fut blessé, celui de Passéna assiégé fut délivré par un fort détachement de gardes ; celui de Galgouli fut agressé.

13. *Archives Nationales-section Outre-Mer* - ANSOM (Aix) - Affaires politiques, canton 1245 -Gouvernement général A. O. F. à ministre des Colonies, Dakar, 5 février 1930. «Les cantons du sud du cercle sont les plus fertiles ; le karité y abonde et très probablement ils sont riches en minéraux. On a trouvé il y a quelques années à Midebdo, une pépite pesant plusieurs kilos. Plusieurs gisements filoniens intéressants ont été découverts. Il serait anormal de laisser subsister à deux cents kilomètres à vol d'oiseau du chemin de fer un tel foyer de dissidence, alors que ce pays doit devenir un fournisseur intéressant de la voie ferrée».

14. *ANCI*, Abidjan 5EE 10 - Rapport du capitaine Labouret, Gaoua, 15 sept. 1917. Les postes doivent être construits à des endroits stratégiques permettant la facilité de l'observation et du tir... Il sera défendu par un mur crénelé et suffisamment étendu pour recevoir en cas d'urgence la garnison indigène, les femmes des tirailleurs et les agents politiques.

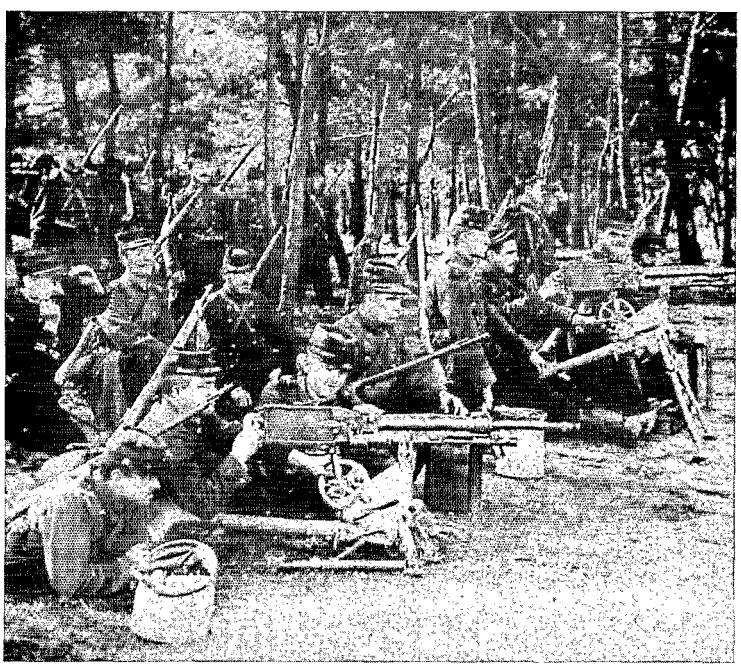
ANS - Dakar 10 G-8 (107) Rapport du capitaine Adam, Gaoua, 6 sept. 1928. Parmi ces mesures de sécurité, citons : un service de surveillance de jour et de nuit, en station ou en marche, au travail comme au repos - la nuit venue, personne ne doit sortir du poste - un système de sentinelles doit fonctionner et des rondes seront effectuées - avoir toujours dans le poste une réserve suffisante de vivres.

Archives de l'Arrondissement de Batié - Télégramme reçu à Gaoua le 4 janvier 1928, du

permit de classer les populations selon leur disposition d'esprit, selon une gamme qui s'étalait des "irréductibles" aux "douteuses", les meneurs étant irrémédiablement qualifiés de "bandits". De ce fait, l'opération militaire projetée n'était plus aux yeux des autorités coloniales une "action de conquête ou de pacification", qui eut nécessité des justifications et une procédure administrative plus longue, mais une simple opération de "gendarmerie"[16].

La première cible choisie pour cette "campagne de nettoyage" fut Domatéon peuplé, à en croire les rapports, uniquement de bandits et d'assassins qui prêchaient la désobéissance, prêtaient main forte aux villages rebelles et constituaient une menace permanente pour la route Gaoua-Batié[17].

Sien Somé, successeur de son père Doma (d'où l'appellation de Domatéon, village de Doma), était à l'image de celui-ci, un guerrier intrépide qui menait une active propagande contre la présence des Blancs -qu'il se vantait d'avoir tenu en échec depuis 20 ans- ("exact" écrit le rapporteur). En brave guerrier birifor, Sien fit dire au nouvel administrateur de Batié que "bientôt sa tête ornerait le devant de sa case"[18]. Ces paroles d'homme, comme dirait un Lobi ou un Birifor, que l'administrateur assimila naturellement à de la pure vantardise, constituaient en fait une phase dans le déroulement très codé du conflit armé chez les Lobi et les Birifor. En réalité, depuis des mois, Sien et ses hommes se préparaient politiquement et matériellement à l'accomplissement de la phase suivante, celle de la bataille rangée contre les forces coloniales.



Un exemple d'une section de mitrailleuse d'infanterie à l'entrainement en France en 1913, Cl. Archives militaires du Fort d'Ivry

gouverneur de la Haute Volta : «Vous recommande construction muraille continue en banco autour de poste Batié - Ayez soin doubler cette défense d'un abatio épineux qui sera infranchissable à des agresseurs sûrs - Entrée du poste sera fermée par cheval de frise composé de fagots épineux - Attache grande importance à construction pont sur Bambassou - Développez politique division chez groupes dissidents - L'essentiel être renseigné quotidiennement sur projet ennemi».

15. *ANS*, Dakar 10 G 14, rapport du capitaine Thore sur les opérations, Batié 16 sept. 1929. Les effectifs de la 3ème Compagnie de tirailleurs sénégalais passa de 200 à 382. Les armes étaient : canon 80 mm de montagne ; mitrailleuses, pistolets automatiques, carabines 90, fusils 1886-92, et fusils 1907-15. Le capitaine Adam avait proposé l'envoi d'une section d'avions pour rechercher l'emplacement des bivouacs établis par les fuyards dans la brousse. Pour forcer les maisons, il sollicita un engin d'infanterie plus puissant que le mousqueton des gardes (crapouillot, obus stocks), un engin léger, facilement transportable.

16. Archives de l'arrondissement de Batié - Rapport du capitaine Adam, Gaoua, 20-02-1928.

17. *ANS* 10 G 8 (107) Monographie des villages dissidents de la subdivision de Batié-sud, Gaoua 23 août 1928.
Domatéon est ainsi décrit par l'administrateur de Batié : «village qui se dit indépendant depuis des années et donne asile à tous les assassins, et que l'on trouve mêlé à tous les pillages. Les habitants ne se contentent pas de commettre des méfaits autour de leurs soukalas, mais vont au loin soutenir les bandits et les révoltés contre l'autorité. Ils ont voulu couper en décembre 1927 la route au commandant de cercle qui rentrait de Batié à Gaoua. Ce groupement est à la tête de toute la dissidence et c'est le premier à abattre».

18. *ANS* 10 G 14 - Rapport du capitaine Thore, Kampti, 19 janvier 1930.

Les préparatifs du côté indigène

Le village de Domatéon comptait 38 maisons réparties en trois quartiers, s'étendant sur le flanc d'une colline sur une largeur de 2 kilomètres et une profondeur moyenne de 400 mètres. Les rapports d'archives signalent une population potentielle de 700 guerriers, auxquels pouvait s'adjoindre une centaine de guerriers du village allié voisin de Dienné. En prévision d'un siège du commandant de Batié, les villageois accumulèrent armes et provisions (poudre à fusil, flèches), évacuèrent le gros bétail dans un village lobi allié, proche de Midebdouo. Ils aménagèrent leurs maisons dans un but offensif et défensif :
- ouverture d'oeils de boeuf supplémentaires dans les murs afin de multiplier les postes de tir des flèches sur l'ennemi ;
- installation en plusieurs endroits des terrasses de mottes de terre séchées pour amortir le choc des balles[19].

La puissance défensive des habitations émerveilla le capitaine Thore qui eut à les détruire, au point qu'il en fit une description pleine d'admiration[20].

En prévision d'une attaque prioritairement dirigée contre son quartier, Sien soumit ses hommes à un entraînement défensif. Les dispositions furent ainsi rapportées par le capitaine Thore :

«1° Approche du groupe mobile de Batié signalée par des sonneries particulières de trompe et lancées par des guetteurs placés sur les pistes de Batié - Koudio à Domatéon.

2° Alerte des guerriers par une deuxième sonnerie de troupe émanant de Sien lui-même.

3° Rassemblement des hommes en armes devant la case du chef ; déploiement sur un rang, des guerriers, suivis par les femmes chargées de pousser le cri de guerre et de ramener les morts et les blessés.

4° Arrêt de la ligne à portée de flèche - de l'ennemi - Tir rapide de plusieurs de ces engins et abordage au cri de "Prenez le Blanc, prenez le Blanc[21] !"

L'affrontement

N'étant pas absolument sûr de la fidélité des villages dits soumis et pour éviter que les alliés de Domatéon ne vinssent rapidement à son secours, le capitaine Thore, commandant de la colonne mobile, décida une attaque surprise au matin du 15 décembre 1929. La nuit du 14 fut utilisée pour installer devant le village "un dispositif de feux extrêmement puissant"[22].

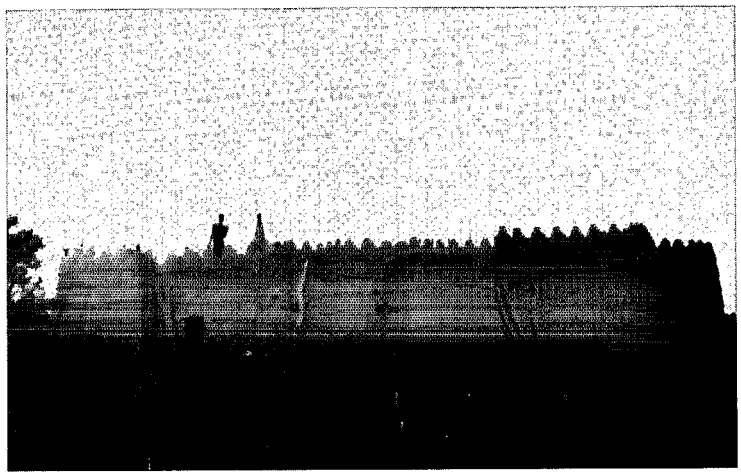
Le but de la manoeuvre française visait à utiliser les dispositions défensives de Sien et de ses guerriers, pour les attirer en formation de rassemblement devant les armes automatiques, les sommer de se rendre, et en cas de refus, les soumettre à un feu tellement violent que toute tentative de résistance et surtout de défense dans les maisons eût été immédiatement brisée.

19. *Archives de l'arrondissement de Batié* - Bulletin mensuel de nov. 1927 sur la situation politique de la subdivision.

20. *ANS* - Dakar 10 G 14 - Rapport du capitaine Thore commandant le groupe mobile de Batié sur les opérations de police entreprises pendant la saison sèche 1929-1930 : «Les photographies prises à la fin de l'action avant la démolition des soukalas ne peuvent donner qu'une idée imparfaite de la puissance défensive de ces constructions. Considérables par leur masse et la hauteur de leurs murs, elles n'étaient pas moins remarquables par la disposition judicieuse des agaves de planquement, le compartimentage intérieur, la situation des réduits, l'emplacement des créneaux, l'abondance des approvisionnements».

21. Ibid

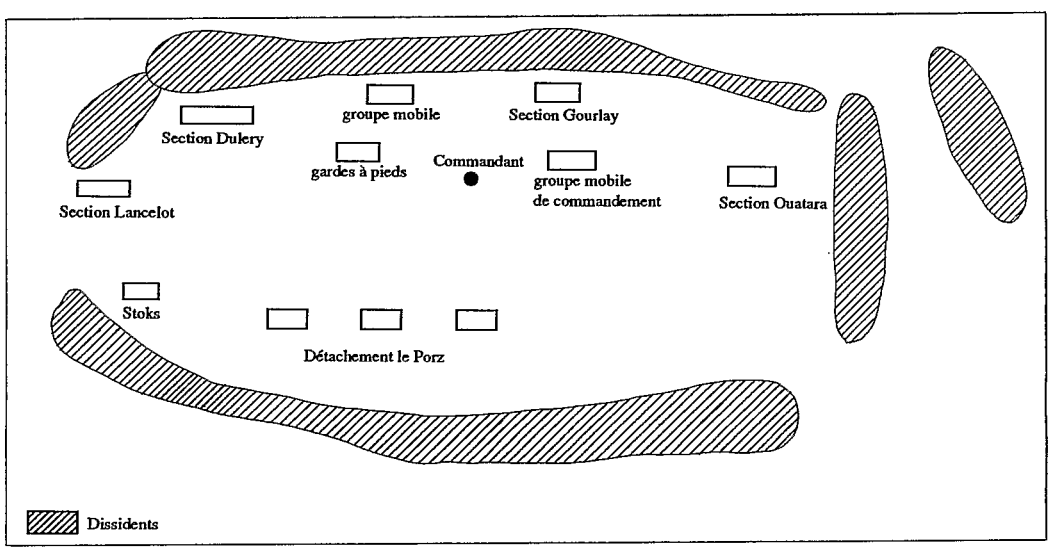
22. Ibid.



Album de photos H. Labouret (1912-1924)

A 5h30, alertés par un veilleur, les combattants de Sien se rassemblèrent rapidement et adoptèrent la technique traditionnelle de l'attaque en ligne, face aux tirailleurs positionnés en carré. «Des vociférations épouvantables répondent aux éclatements des obus, écrit le capitaine Thore, mais l'ennemi, loin de se montrer impressionné, ne pense nullement à prendre la fuite et se renforce au contraire [...]. De nombreux groupes ne tardent pas à déborder notre gauche et à coiffer l'angle du carré [...]. Sien et ses gens utilisent parfaitement le terrain [...]. L'ennemi fait preuve d'un cran extraordinaire [...]. A 6h 30, c'est l'entrée en ligne des guerriers de Tiouné. A ce moment, le carré est presque complètement entouré par sept ou huit cents bandits qui poussent des hurlements épouvantables [...]. Devant cette situation, le capitaine arrête la marche du carré et fait ouvrir un feu à volonté sur les quatre faces qui, bien dirigé, occasionne de nombreuses pertes aux assaillants qui reculent pas à pas mais en tirant des flèches».

Archives nationales du Sénégal (10G/14)



La progression de la troupe fut rendue difficile par la configuration du terrain et par l'opiniâtreté des combattants birifor. «A 150 m des soukalas qui sont de véritables forteresses, le commandant du groupe mobile voulant à tout prix interdire à l'ennemi la possibilité de s'y retrancher, fait mettre baillonnette au canon. Les bandits lâchent pied et s'enfuient de tous côtés [...]. A 7h 10, le fanion du groupe mobile était hissé sur la case de Sien à la sonnerie "au drapeau" suivie de l'hymne de l'Infanterie de Marine. De 7h 30 à 12h 00 nettoyage des soukalas [...]. De nombreux fusils, arcs, flèches, outils sont découverts. Le commandant du groupe mobile fait rechercher les blessés et les morts ennemis [...]. De 13h 00 à 16h 00, destruction des soukalas»[23].

Le capitaine, commandant la colonne mobile, qualifie de considérables les pertes enregistrées par les habitants de Domatéon. Et pourtant, cet officier ne donne pas dans son rapport le vrai bilan de la bataille. Avait-il craint une désapprobation des autorités du gouvernement général qui l'auraient jugé trop lourd pour une "simple opération de gendarmerie" ? Malgré la recherche des morts et des blessés effectuée après la bataille, le rapport du commandant porte cette étonnante mention. «Aucun rapport sur Domatéon Douna (quartier où se déroula la bataille), si ce n'est que Sien aurait été blessé et son frère tué». Du reste, seul le cadavre de ce dernier fut retrouvé sur le terrain. Les habitants avaient-ils pu enlever et emporter toutes les victimes ? L'absence d'indications précises relève à notre avis d'une omission volontaire. En effet, un nombre trop élevé de victimes n'était pas toujours, au niveau des autorités de Dakar, un critère d'appréciation positive d'une action politique qui rejetait théoriquement la guerre... En se référant aux 27 morts des deux autres quartiers situés hors du champ de bataille, il est permis de penser que les projectiles d'artillerie, les rafales de mitrailleuses et les balles de fusils associés, causèrent d'importantes pertes parmi les combattants de Sien[24]. Les pertes humaines et les conséquences économiques de la "campagne de nettoyage" de décembre 1929 à février 1930 furent certainement importantes, la plupart des villages lobi situés sur l'axe Batié-Kampti ayant été totalement ou partiellement détruits.

Armes et tactiques de guerre

L'impressionnante quantité de munitions consommées par les troupes coloniales et leurs effets dévastateurs permet de penser que la bataille de Domatéon fut peut-être l'une des opérations de pacification les plus meurtrières en pays lobi et birifor[25]. Cette répression fut sévèrement jugée par Chesse, gouverneur par intérim de la Haute Volta, lors de la tournée qu'il fit dans le pays en 1929, avant la dislocation

23. *Ibid.* «Les effets de la balle C et de la balle FM 1924 sont considérables. Tirées à des distances inférieures à 800 mètres, elles ont produit des blessures très graves, broyant les os et donnant l'impression très nette par le déchirement des chairs d'un éclatement du projectile. Le cadavre d'un dissident qui s'était trouvé sous la rafale d'un FM 1924 a été découvert avec les deux jambes littéralement sectionnées à hauteur de la cheville.»

24. *ANS* - Dakar 10G14- Rapport du capitaine Thore 1929-1930.

25. *Ibid.* 6 735 cartouches de fusil modèle 1886, 1.368 cartouches de fusil mitrailleur FM 24, 49 grenades, 36 obus explosifs et 48 obus à mitraille furent utilisés durant cette campagne.

de la colonie. Les résultats selon lui, n'étaient pas à la mesure des moyens utilisés et des efforts consentis par l'administration centrale. Les habitants continuaient d'attaquer les gardes envoyés en mission. La politique de dialogue fut de nouveau préconisée, ainsi que l'utilisation d'armement défensif mieux adapté.

L'inégalité des armements

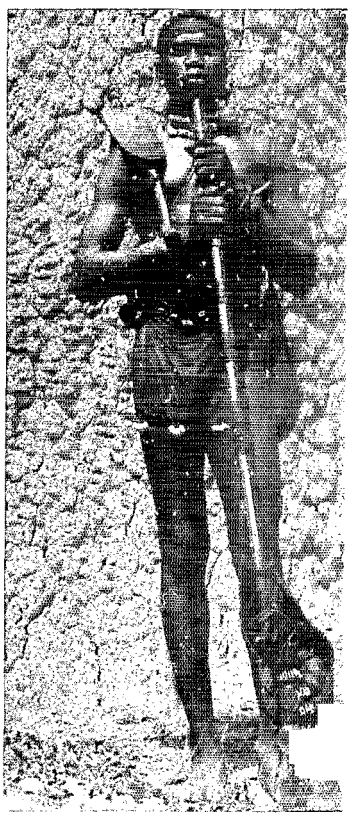
La supériorité de l'armement colonial s'imposa dès la conquête. Dans ce domaine, il y eut peu de changement chez les Lobi et les Birifor qui continuaient à opposer des armes de jet aux canons et aux fusils. Les rares armes à feu existant dans la région étaient des fusils à pierre. La poudre provenait de la Côte d'Ivoire et surtout de la Gold Coast[26]. L'armement traditionnel comportait des casse-têtes et des flèches empoisonnées qui, selon le capitaine Labouret, étaient plus redoutables que le fusil à pierre, car pouvant causer la mort du blessé en moins de 10 mn[27]. Les tirailleurs en tournée portaient sur eux une dose de tanin pour parer immédiatement aux effets du poison tiré d'une plante vivace, le Strophantus Sarmen, de venin de serpent ou de produit de décomposition de cadavres. L'administration coloniale s'acharnait à priver les Lobi et les Birifor de leurs armes. En 1913, fut instituée l'interdiction de porter arcs et carquois dans les lieux de rassemblement, principalement

26. *ANCI* - Abidjan 5 EE 10 - Rapport du capitaine Labouret au Commandant militaire du Haut-Sénégal-Niger.

27. *Ibid.*



Homme avec fusil à pierre
Album de photos H. Labouret
(1912-1924)

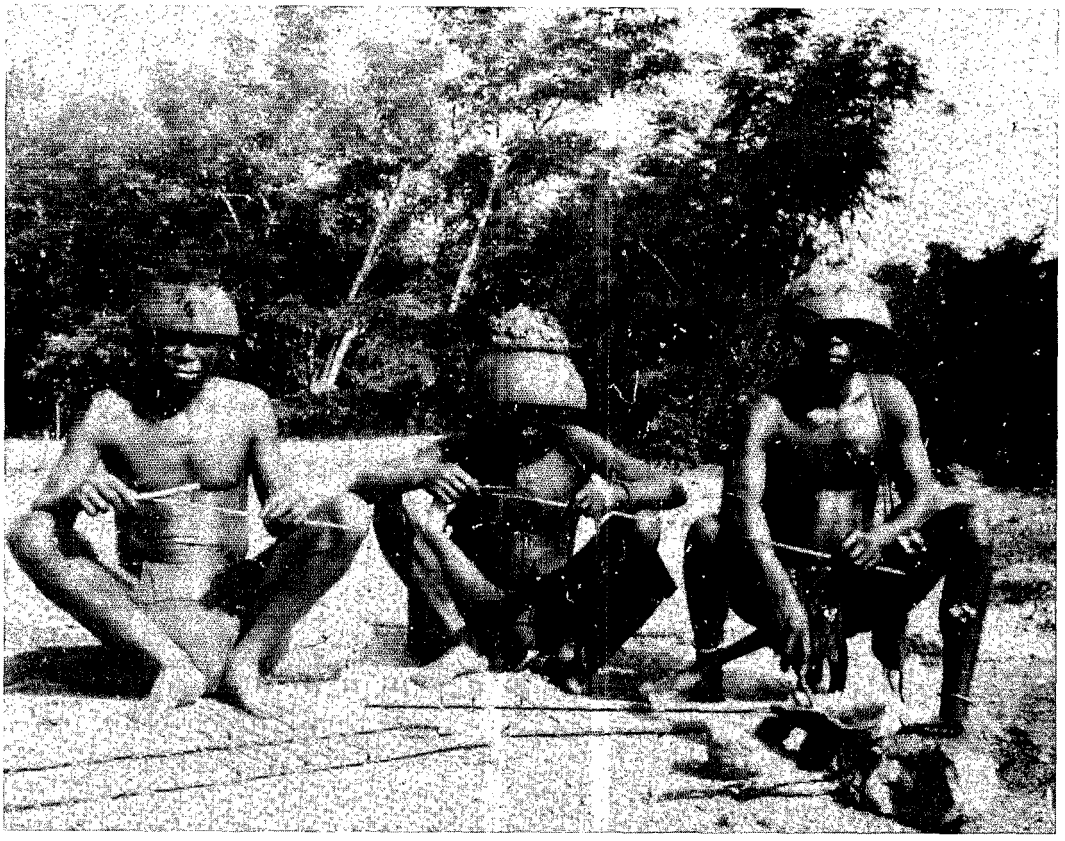


au marché et aux funérailles. De même, lorsque Labouret durcit en 1917 son programme de pacification, le désarmement total fut proposé comme une des conditions de sa réussite. Il conseilla de procéder avec prudence, car interdire d'emblée l'arc et le carquois que les Lobi, dit-il, portaient en guise de parure virile, c'était préparer inévitablement une révolte[28].

Pour contourner la difficulté, il proposa que la source de ravitaillement en dards de flèches fut tarie. Il sollicita une décision du gouverneur qui punirait de sanctions la confection des dards et d'une manière générale tous travaux de réparation d'armurerie. Le même texte devait imposer l'arrachage des pieds de Strophantus et interdire la culture, le commerce et la détention de poisons végétaux.

Mais quelle que fût l'efficacité de la flèche, elle demeurait une arme peu destructrice, car de faible portée et visant des objectifs particuliers et limités. La 13ème compagnie de tirailleurs sénégalais basée à Gaoua disposait par contre d'un arsenal autrement plus redoutable qui comportait des fusils modèle 1874 ou 1886, (contre Domatéon), des fusils mitrailleurs, des grenades suffocantes, des canons 80 mm de montagne (au moins deux utilisés contre Domatéon), alimentés en obus explosifs ou en obus à mitraille. L'association de ces armes, sur le terrain, dépendait de la tactique de guerre utilisée par les Lobi et les Birifor.

28. En effet, le désarmement provoqua un peu partout des rebellions de 1917 à 1922.



Empoisonnement des flèches
Album de photos H. Labouret
(1912-1924)

Les tactiques de guerre

Dans les conflits qui les opposèrent aux Français, les Lobi et les Birifor adoptèrent couramment la tactique de l'évitement, élisant domicile dans les collines environnantes ou dans quelque lieu inconnu jusqu'au départ de la colonne. Parfois cependant, les guerriers livraient combat.

Les pratiques guerrières anciennes utilisées par les Lobi et les Birifor au cours des affrontements interclaniques ou intervillageois, se faisaient sous forme d'embuscades, exceptionnellement en batailles rangées en rase campagne. Les embusqués guettaient leurs ennemis sur les pistes, les points d'eau ou la nuit près des maisons. Tout accident naturel était utilisé pour permettre l'attaque surprise de l'ennemi. De même, dans une bataille rangée, les combattants utilisaient habilement le terrain pour se protéger. Une importante préparation psychologique précédait l'assaut : imprécations, cris, sifflets, tintamarres, injures entraient dans une mise en scène qui visait d'une part à échauffer les troupes, et d'autre part à démoraliser l'adversaire. Les femmes placées à l'arrière participaient activement à ce théâtre macabre et assuraient une intendance rudimentaire. Puis, succédant aux violences verbales, le combat s'engageait. Les guerriers s'approchaient à portée de flèches, tiraient, se baissaient, couraient en zig-zag, se camouflant pour éviter les tirs de l'adversaire (H. Labouret, 1916 : 288-324). Les Lobi et les Birifor pratiquaient aussi une guerre de siège, en utilisant toutes sortes d'astuces pour pénétrer dans les habitations.

Dans le cas de Domatéon, rapporte le capitaine Thore, Sien et ses guerriers utilisèrent parfaitement les couverts et les abris, adoptèrent une attitude défensive intelligente et parfaitement adaptée à la situation, ce qui leur permit, même sous les feux les plus violents, d'atteindre le groupe mobile jusqu'à portée des flèches et de tenir exactement de 5h 25 à 7h 10[29].

Mais la supériorité des armes françaises se révélant incontestable, les Lobi et les Birifor préférèrent la technique de l'embuscade, les harcèlements d'une guerre de guérilla qui irritait fortement les administrateurs, tant l'entêtement des indigènes à opposer des flèches aux fusils leur paraissait vaine et absurde. Pour combattre les Français, les Lobi et les Birifor utilisèrent des méthodes éprouvées à la chasse. Pour désorganiser les colonnes, chausse-trappes et frondes firent merveille dans ce domaine. L'exemple du village de Niobini (trois kilomètres de Gaoua) qui débanda la colonne du lieutenant Schwartz en 1902, resta célèbre dans les annales du cercle, et était raconté en divertissement aux visiteurs de passage. Une ruche d'abeilles enfumées fut jetée au milieu de la troupe, dispersant cavaliers et fantassins auxiliaires dans un "sauve qui peut" général.

29. *ANS* 10 G 15 - Rapport du capitaine Thore - document cité.

Pour organiser les embuscades, les Lobi et les Birifor marquèrent une nette préférence pour la période pluvieuse où les hautes herbes formaient écran, favorisant l'attaque rampante ; tout comme ils le faisaient d'ailleurs traditionnellement[30]. La mobilité que permettait le système de guérilla était un atout pour les indigènes, qui respectaient un minimum de conventions. Par exemple, les délinquants recherchés restaient groupés, dormaient ensemble, changeaient de case tous les soirs et de village tous les marchés (5 jours). Pour y parvenir, ils faisaient jouer les alliances, les solidarités entre les familles, les clans alliés qui organisaient les guets et faisaient circuler les informations et les rumeurs sur d'éventuelles préparations de colonnes. «Tout déplacement de troupes, d'Européens ou de cavaliers est signalé par signaux ou messages sonores. Une garde vigilante est organisée autour des maisons»[31], rapportait l'administrateur Labouret en 1919. Mais la maison forteresse dans laquelle les Lobi et les Birifor se barricadaient en cas de surprise, et d'où ils lançaient des flèches meurtrières, ne pouvait présenter quelque avantage qu'en présence d'une reconnaissance légère. Après 1914, les maisons furent facilement "nettoyées" à la grenade, lorsque l'administrateur Labouret imposa sa politique de guerre totale.

Les tactiques des troupes coloniales : depuis l'installation française en 1898, trois méthodes d'attaque furent employées en "pays lobi" : la première, inaugurée en 1898 contre le village lobi de Kambou près de Gairon (par le lieutenant Modest) consistait en une attaque brusquée à la baïonnette. Ce procédé qui impliquait un combat corps à corps donnait quelques avantages aux Lobi. Du reste, 1/3 de l'effectif engagé par l'officier français périt dans cette attaque. Cette technique fut donc abandonnée au profit d'une seconde méthode inaugurée avec succès par le lieutenant Schwartz le 5 janvier 1902 contre le village birifor de Doumbou. L'ennemi surpris au petit jour, est soumis au feu de l'artillerie et de l'infanterie qui l'oblige à quitter ses abris. Il est aussitôt poursuivi dans sa retraite par la cavalerie (Doumbou compta 15 tués et de nombreux blessés). La troisième méthode est le siège patient et la destruction par le feu des habitations dans lesquelles se sont retranchés les réfractaires.

Ces deux dernières méthodes furent le plus souvent utilisées pour châtier les villages. Elles s'achevaient par l'incendie des villages, la destruction des récoltes, la saisie des troupeaux[32]. Ces méthodes reposaient sur la notion de responsabilité collective appliquée aux villageois et que remit en cause le programme de pacification de Labouret qui prônait «l'arrestation des agitateurs indépendants et la destruction des bandits»[33]. Grâce aux rivalités locales, il serait facile, assurait-il, de localiser les auteurs de troubles.

30. *ANS*, 2G 4/17, Cercle du Lobi, rapports mensuels 1904.

31. *ANCI*, 5E - E 10 - Cercle du Lobi, rapport de Labouret - 25/04/1919.

32. *ANCI*, Abidjan 5 EE G (1/6) - Rapport de Labouret, commandant le "Cercle du Lobi" à Monsieur le gouverneur des colonies, Gaoua, 7 déc. 1914.

33. *ANCI* Abidjan 5 EE 10 - capitaine Labouret au colonel commandant militaire du Haut-Sénégal-Niger, Gaoua, 18 sept. 1917.

Que ce fût pour une action punitive menée contre un village ou pour se saisir de rebelles, des consignes strictes de sécurité furent prescrites aux colonnes pour éviter les embuscades et l'isolement des tirailleurs[34]. C'est en 1916 que le capitaine Labouret institua le "nettoyage" des maisons à la grenade afin d'en déloger les rebelles. En effet, lorsqu'une colonne de répression surprenait un village, les guerriers n'avaient pas la possibilité d'organiser une réplique en règle et se retranchaient dans les maisons, d'où ils tiraient des flèches aux assaillants à travers les oeils de boeuf.

Quelques uns, rapporte Labouret, se rassemblaient sur la terrasse, faisant retentir les cornes et les sifflets pour ameuter les alliés, tout en affrontant la troupe par des jets de flèches. Les tirailleurs manoeuvraient alors de la manière suivante :

- Un ou deux coups d'obus VB suffisaient en général à faire évacuer les terrasses. Les Lobi se réfugiaient dans la maison .
- Des tirailleurs postés devant l'unique porte de celle-ci en défendaient l'accès.
- Quelques uns escaladaient rapidement la terrasse et par les ouvertures d'accès, jetaient des grenades à l'intérieur des chambres (grenades suffocantes à fragmentation).
- Les occupants qui en échappaient tombaient sous les tirs des fusils des tirailleurs ou étaient faits prisonniers.
- La maison était alors cassée par des tirs d'obus.
- Enfin, les fuyards qui n'avaient pu se réfugier chez les voisins se faisaient prendre dans une embuscade tendue par les tirailleur[35].

Apparemment, la destruction des maisons lobi demeura longtemps un problème difficile à résoudre. Le gouverneur par intérim de la Haute Volta, Chesse souleva de nouveau la question en 1932 au cours de la tournée qu'il effectua dans la région. Traquée de partout par les administrations voltaïques et ivoiriennes, la maison forteresse demeurait le dernier refuge des rebelles lobi et birifor. Ce fut devant sa nouvelle maison qu'en 1930 Sien Somé, qui avait conduit la bataille de Domatéon un an auparavant, tomba les armes à la main en s'opposant aux gardes venus l'arrêter. Au terme de sa tournée, le gouverneur Chesse proposa qu'un type d'explosif approprié fût mis au point, qui permit aux tirailleurs de manoeuvrer sans pertes dans leurs rangs «Le principe doit être admis, écrivait-il, qu'il n'est possible de forcer une soukala qu'en la faisant sauter d'un coup»[36].

Les images projetées et commentées au cours du colloque ont fait revivre plus concrètement au niveau du public cette période perturbée de l'histoire des Lobi et des Birifor, et rendue aussi à leurs yeux un peu plus familière. Tout autant que les textes d'archives, mais avec cette impression de matérialité en plus, l'image est génératrice de questions.

34 Marche de nuit, et attaque au petit jour ;
- équipement individuel donnant une autonomie de manoeuvre aux gardes et aux tirailleurs (gourde d'eau, dose de tanin...)
- marche hors des sentiers, en évitant les coupures de terrain : points d'eau, sommets de colline, fourrés etc.

35 . *ANCI* Abidjan 5 EE 10 - Rapport du capitaine Labouret, Gaoua, 15 sept. 1917 indiquant qu'il préférait la grenade suffocante à la grenade fusante AR 1916 ou incendiaire donnant à son avis des résultats moins définitifs - «les matières enflammées, projetées après l'explosion n'auraient pas d'effet sur les murs en terre des habitations».

36. ANS Dakar 5 G 12 (107) chemise 1932 Lieutenent Généra l p.i. Chesse à Gouverneur Général A. O.F. - il proposait par exemple d'accoupler un obus stocks à une fusée à retardement, et d'y adjoindre aussi des pétards de dynamite.

Ces dernières et les réponses que l'historien cherche à leur apporter, à l'aide d'autres sources, permettent de bâtir une analyse historique. Par ailleurs, bien plus que le texte écrit, l'image est créatrice d'émotions, qui ne devraient influencer d'aucune façon cette analyse critique.

La projection de certaines photos d'H. Labouret, au-delà du choc émotionnel, provoqua chez de nombreux participants de la tristesse et parfois un sentiment de "révolte", à la vue d'actes qu'ils qualifièrent de cruels. Ce faisant, ils prenaient à leur compte le jugement des "anciens" lobi qui situent la politique d'H. Labouret au paroxysme du "temps de la force" (ainsi, nomment-ils la période coloniale). Certes, les résultats de "l'éducation admi-nistrative" imposée aux Lobi à coups de répression furent par la suite, comme nous l'avons dit, diversement appréciés par les autorités fédérales de Dakar qui ne les trouvaient pas toujours à la hauteur des efforts consentis. Il n'empêche qu'en son temps, H. Labouret eut droit à maints éloges de la part de ses supérieurs. A certains moments de fortes tensions sociales, il fut même considéré comme le seul administrateur en mesure d'épargner à ce pays rebelle, le péril d'une révolte généralisée[37]. Perçue dans ce contexte, l'action politique d'H. Labouret s'inscrivait tout simplement dans la logique du système colonial.

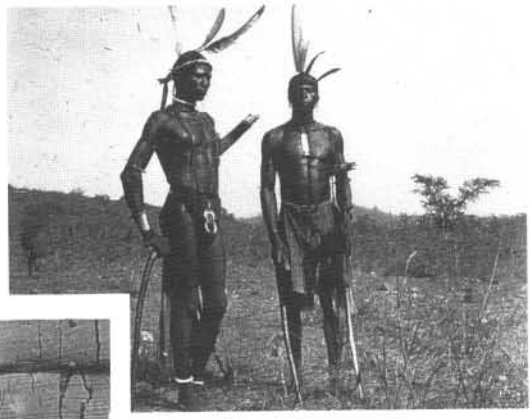
C'est à ces niveaux importants de la critique historique, que sont le choix et l'interprétation des sources, que se complique la tâche de l'historien africain de la colonisation. Mais faut-il le répéter, ce dernier, pas plus que ses collègues d'ailleurs n'a de comptes à régler avec "son" passé colonial. Il a pour tâche à l'instar des historiens des autres continents, d'expliquer les faits dans leur contexte et non de les apprécier dans quelque autre sens, et cela malgré les "critiques" de certains compatriotes : anciens "évolués" ou nouveaux "intellectuels", qui pour des raisons inavouées de stratégies politiciennes, voudraient parfois ériger le champ historique en un terrain de batailles haineuses. L'historien africain a pour devoir impérieux de dépasser les clichés et de dépassionner le débat sur la période coloniale pour en mieux saisir les mécanismes profonds. Ainsi, en dépit des "réserves" prévisibles, avoir choisi de présenter au public du colloque les photos des prisonniers et des suppliciés s'inscrivait, pour ma part dans cette optique de respect de la vérité historique, et ne visait rien que cela.

Enfin, l'album d'H. Labouret, malgré la richesse thématique des photos en tant que sources historiques, ne nous renseigne pas sur tous les aspects, complexes et variés de la vie des Lobi des années 1912-1924. D'ailleurs, en présentant ces documents iconographiques, mon objectif ne visait pas tant à reconstituer le passé historique de la société lobi de cette époque dans sa globalité, qu'à provoquer un regard approdondi du présent sur son passé.

37. *ANCI* Abidjan 5 EE 9 - Rapports du Cercle de Gaoua, 1922.

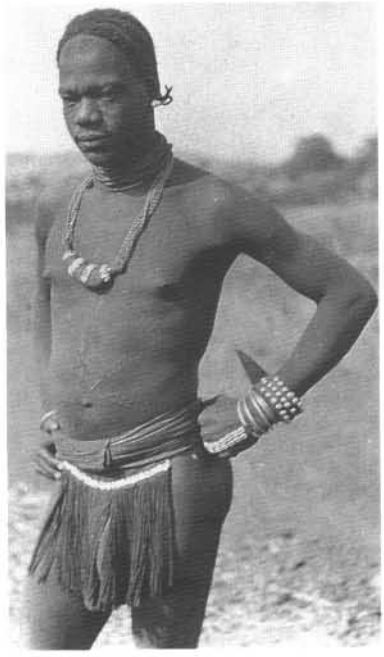














Les trois photos du haut sont de H. Labouret (album de photos, 1912-1924)
Les trois photos du bas sont de A. Heim 1934

La guerre et l'organisation sociale

PIERRE BONNAFÉ, MICHÈLE FIÉLOUX

La période retenue est la fin du XIXe siècle et la première moitié du XXe siècle, jusqu'au début de la "pacification". Quelles images avons-nous gardé de ces périodes où la guerre constitue l'un des modes principaux de règlement des conflits et le guerrier, l'indispensable acteur, formé dès son jeune âge à se conduire en "homme amer" (kuùnkhá), c'est à dire en brave[1].

Les plus anciennes photos remontent au début de la période coloniale. Les conflits armés très vite réprimés par l'administration s'espacent progressivement à partir des années 1930, bien que les hommes continuent de porter les armes décrites par H. Labouret (1931). Des guerriers se présentent dans différentes postures devant l'objectif, tel "l'archer équipé" (planche VI, cliché 8) ou "l'archer tirant des flèches empoisonnées" (planche VII, cl. 7 et 8). Une photo inédite, placée dans son album personnel, donne une représentation plus précise d'un guerrier devant sa maison. Aucune photo ne montre un guerrier en action, sauf pour une brève démonstration technique. On lui demande de faire quelque chose qui présente de l'intérêt pour l'observateur : position du corps tenant l'arc, profil de la coiffure, parures de guerre, etc. pour constituer un document ethnographique [2].

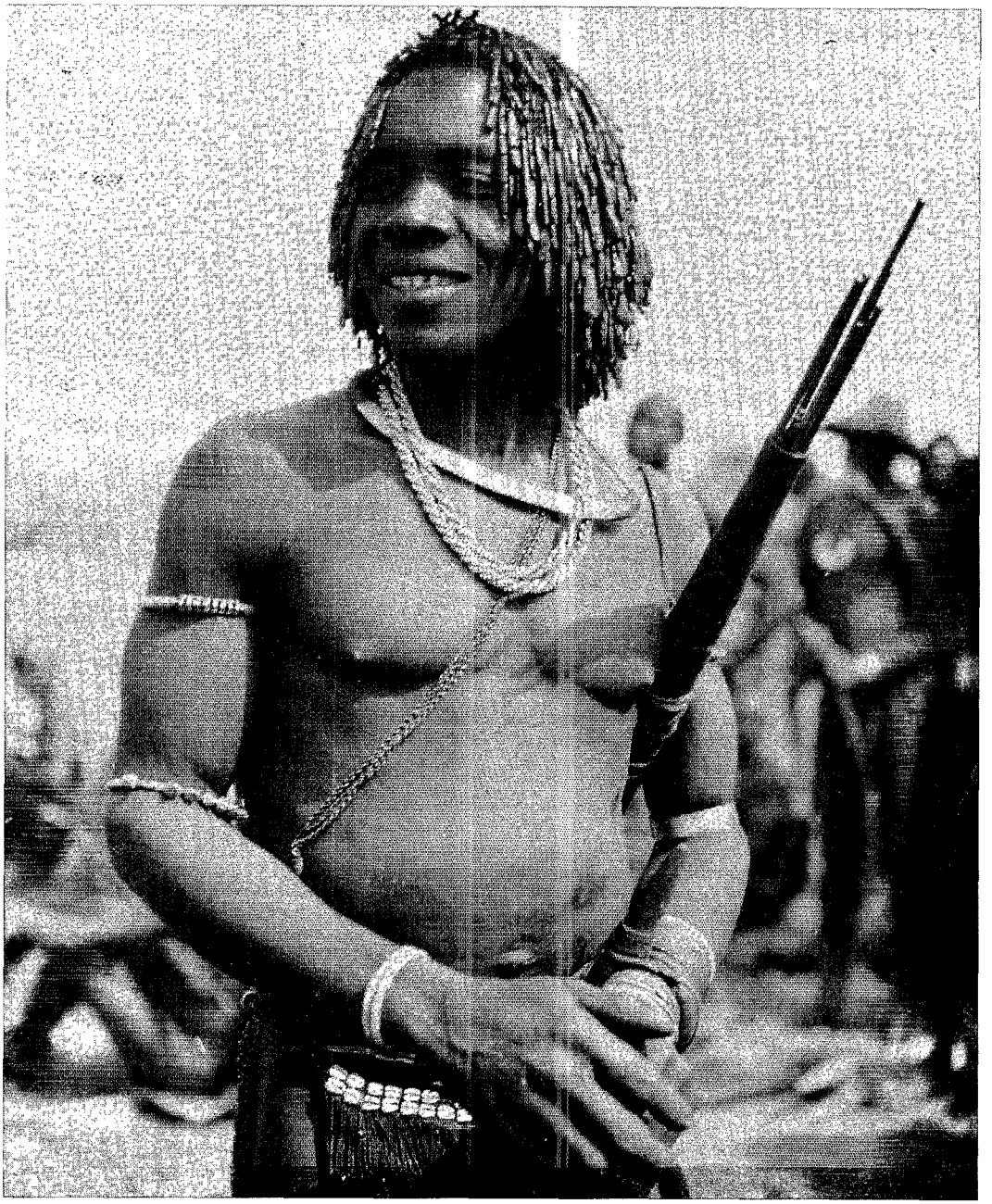
Aucune trace, dans l'iconographie, des guerres coloniales ou des batailles internes, si souvent rapportées dans les archives. Les premiers témoignages sur les guerres lobi sont indirects. En 1934, un géologue suisse Arnold Heim vient visiter les sites aurifères de la région d'Iridiaka et de Boussera [3]. Un très court séjour, moins d'une semaine, permet de donner une vision tout-à-fait neuve. Face aux guerriers rencontrés sur le marché de Doudou et aux funérailles d'un *khèldar* (meurtrier), il note le soir : "Des gaillards, beaux, forts, ce sont ces Lobi, et aucun ne ressemble à un autre. Avec une nourriture tellement peu variée (juste le gâteau de mil), ils se sont développés de manière extraordinaire... Chacun a son expression particulière, sa coiffure propre, ses parures... Ils ne sont uniformisés que par le port des mêmes armes"[4]. La photographie dégage un sentiment comparable. Les guerriers de A. Heim apparaissent, en gros plan, comme pleinement sûrs de leur force et de leur beauté, incarnant une sorte de modèle social de la bravoure. Grâce à ces images, on peut mieux imaginer

1. Ce texte est en partie extrait de nos articles sur les conflits armés et sur les rites de purification d'un meurtrier lobi, publiés en 1982 et 1984.

2. Voir les remarques de J. M. Kambou-Ferrand sur l'album de photos de H. Labouret dans l'article précédant.

3. Les premières photos publiées de A. Heim sont dans le catalogue de l'exposition lobi. P. Meyer (1981).

4. Arnold Heim, Negro Sahara "Von der Guineakuste zum Mittelmeer." Verlag Hans Huber, Bern, 1934.



Cl. A. Heim 1934

un marché, ou tout autre lieu public, à cette période. Les jeunes héros, les *fangadara* (détenteurs de force) mis en avant par la famille ou le village, pour provoquer l'ennemi et lui permettre de jauger sa capacité de défense ou d'attaque. Les photos prises au cours des funérailles du *khèldar* sont les premiers témoignages visuels de stratégies guerrières et de guerriers dans leur gestuelle propre et spontanée. Le mime effectué par les "braves" du village, ou des villages alliés, met en scène une bataille, avec toutes les tactiques d'approche de l'ennemi, la formation de colonnes

de guerriers, l'usage de sifflets, etc. Un tel mime en 1934 pouvait réunir plusieurs dizaines de guerriers. On ne pouvait le reproduire au moment des secondes funérailles tant sa fonction était jugée complexe. On honorait le défunt tout en démontrant la force persistante de son groupe.

En 1989, la télévision du Burkina Faso filma un mime d'un autre genre, révélant une fonction nouvelle de cette mise en scène de la violence. Aucun message à communiquer à un défunt ou à son entourage, mais une période de l'histoire lobi à faire revivre, hors contexte, presque pour le plaisir, manière de théâtre, face à des jeunes, dans le cadre des journées culturelles organisées pour la création du musée régional[5]. Les participants devaient improviser une scène sur le thème général du "temps passé" (*mamadara*). Dans les neuf dixième des cas, le sujet traité fut la guerre et non tel aspect de la culture matérielle, avec un scénario relatant l'histoire d'un rapt de femme, suivi de représailles, engageant des séries plus ou moins complexes d'évènements : divination, bataille territoriale avec blessés ou morts, etc. Aucune gravité dans l'expression d'un conflit n'engageant, à priori, aucun des clans présents, alors que le ton général portait au rire, au jeu, et à une sorte de parodie de la guerre, qui parut néanmoins à certains des participants lobi du colloque plutôt grotesque (et insupportable). Ces images d'une guerre, contrastant si fortement avec la vision idéale donnée par A. Heim, souleva le problème de l'image "interprétée" à travers le regard supposé de l'autre, de l'étranger, comme s'il fallait encore préserver la société lobi (et donc chacun de ses membres) d'une vision trop vite caricaturale. De semblables réactions resurgissent face aux "images" qui révèlent ce qui a été l'objet des plus vives critiques ou des plus tenaces malentendus, comme le port des feuilles ou des labrets par les femmes, la diffusion de telle séquence encore inédite d'un rituel.

L'apprentissage

Comment devient-on un guerrier ? Que doit-on prouver ? Que doit-on défendre ? En quelles circonstances faut-il s'en prendre à son voisin proche ou déjà un peu étranger ?

L'éducation d'un guerrier, échelonnée par tranche d'âge, était en fait une initiation à la violence. Dès l'âge de 4 ou 5 ans, garçons et filles gardaient les troupeaux de bœufs et de moutons jusqu'à leur grande initiation (*jɔ̀rɔ́*, de 7 - 14 ans). Puis, les adolescents se répartissaient selon les activités de leur sexe : cultivateurs, chasseurs, guerriers pour les hommes, potières, orpailleuses, ménagères pour les femmes ; la collecte et la cueillette étaient des activités mixtes.

Au pâturage, les jeunes bergers apprenaient le tir à l'arc, le lancer du casse-tête et la lutte à main nue, s'exerçant à se défendre contre les agressions du dehors et à évaluer leur

5. A l'initiative de Madeleine Père, plus de 150 journées (en 1990) avaient été organisées pour faire participer les populations de la province du Poni à la création du musée de Gaoua. La majorité des objets qui ont pris place dans ce musée, inauguré en décembre 1990, ont ainsi pu être collectés.

propre puissance. Le plus fort d'entre eux (*fangadar*) devenait le leader de la bande. Des affrontements pouvaient avoir lieu avec une bande rivale, notamment pour la disposition d'un pâturage. Quel que soit l'enjeu, des règles s'imposaient : ne montrer aucun signe de faiblesse (y compris à leurs parents auxquels ils cachaient le plus souvent leurs blessures), se défendre en cas d'attaque, se venger en cas d'offense. Cette petite bande, formée de jeunes de la même génération (*libieldara*), était relativement indépendante : les adultes ne se substituaient pas à leurs fils pour régler les disputes, et la bande menait ses propres activités : petites battues, cueillette, etc. Ajoutons que les enfants devaient régler tous leurs différends avant d'être initiés (*jɔrɔ*), puisque l'initiation impliquait une rupture totale avec leur enfance.

La première qualité inculquée était le courage et le lâche incarnait un personnage méprisable. Contrairement à l'homme accompli, qui pouvait être un rassembleur d'hommes et occuper certaines positions de leader (maître de marché, guide de migrations, patriarche...), le peureux, le lâche, ne trouvait guère à se marier et vivait retiré dans une petite maison. On pouvait le traiter comme une femme, en lui confiant des tâches semblables : au combat, au lieu de se battre, il transportait les blessés et ne pouvait escorter les femmes dans les activités quotidiennes (recherche du bois, de l'eau, de l'or, départ au marché).

Toute l'éducation était faite pour que les jeunes vers l'âge de 16-17 ans soient prêts à entrer dans la fratrie des guerriers. Dès ce moment, on attendait d'eux de réelles preuves de courage. Les meilleurs se plaçaient en première ligne au combat, ou vengeaient au péril de leur vie l'honneur de la maisonnée. Chacun devait rivaliser pour affirmer une sorte de "dédain de la mort", à ne pas confondre avec un courage aveugle.

Seuls les hommes portent des armes (les mêmes pour tous) et se battent. Cependant, les femmes jouent un rôle important dans les combats. H. Labouret en 1916 donne une description très vivante de leur action : «Nues, le sexe à peine voilé par un paquet de feuilles passées dans une ceinture de fibres les seins ballotant et claquant contre la poitrine dans leurs courses furieuses, gesticulant, menaçant, hurlant, elles insultent l'ennemi, son ascendance et sa descendance la plus reculée, l'accusent de sortilèges, d'infamies diverses, de maladies honteuses, affirment en termes véhéments et démonstratifs la supériorité de leurs hommes à tous les points de vue, interpellent ces derniers, leur prodiguent des flatteries promettent de se donner à eux après la victoire. En même temps, elles bondissent, ramassent les flèches tombées, les passent aux combattants, apportent à ceux qui sont altérés des calebasses pleines d'eau et de bière de mil, qu'on absorbe à longs traits rapides, derrière un rocher ou un buisson. Elles



Cl. A. Heim 1934

s'efforcent en un mot de réaliser, par le moyen de leurs personnes affairées, les trois facteurs les plus importants du succès : la supériorité morale, la supériorité en munitions, un ravitaillement empressé, qui soutient les courages".

La confrérie des "hommes amers"

La hiérarchie entre les "hommes portant l'arc" était très forte, et le rituel accompli au moment des funérailles mettait en évidence la place de chacun. En effet, tout guerrier pour être considéré comme un homme accompli, un *kuùnkhá*, un homme amer, devait appartenir à la confrérie très fermée des *khɛ̀ldárá*, des meurtriers honorifiques. Mais tout homicide n'était pas valorisé. Le fou furieux, incapable de distinguer ses proches parents de ses ennemis, pouvait être supprimé. Le meurtrier d'un parent, s'il était jugé sain d'esprit, était sanctionné autrement, ce qui peut apparaître comme une caractéristique juridique. Ainsi, le meurtrier d'un parent utérin (surtout de même autel de sous-matriclan) pouvait être exclu de son groupe : il ne devait plus hériter des biens ou des femmes, sacrifier sur les autels du *caàr* ou fréquenter les combattants de son groupe. Juste après son forfait, il devait au contraire amoindrir sa souillure en "cassant le poison", expression qui renvoie au fait de frotter la pointe de ses flèches avec du poison très étendu d'eau. Enfin, un sacrifice sur l'autel des utérins était obligatoire pour maintenir la fécondité des femmes du sous-matriclan ; car, en tuant, il avait affaibli son groupe de plusieurs manières. De même, le crime était grave si l'on tuait dans le matriclan du père ou dans le

patriclan initiatique. Enfin, on sanctionnait les homicides de parents d'initiation (*buùr*), d'alliés claniques (*məə̀ldárá*), de corésidents villageois ou d'alliés matrimoniaux. En fait, on ne valorisait l'homicide que si la victime était un pur ennemi (*sódaár*).

Etant donné l'uniformité de l'armement, le relatif équilibre des forces, équilibre toujours recherché par le jeu des alliances militaires, il n'était pas facile de réaliser les trois épreuves permettant d'obtenir le statut complet de "l'homme amer". En effet, un homme devait tuer un pur *sódaár*, venger son père (ou le sous-matriclan de son père), et son propre matriclan. Si le triple exploit était accompli, le public, dit-on concluait "que le guerrier avait fini de tout tuer". Il est difficile de savoir combien d'homicides en moyenne étaient accomplis par des *khə̀ldárá*. Il ne semble pas que le nombre donnait une particulière distinction. On valorisait plutôt les bonnes raisons du meurtre et le rôle tenu par les guerriers comme vengeurs.

Tout homicide passait par une période de "souillure" complète, qui le rendait "vulnérable et contagieux, il était pris par la force du cadavre (*khə̀l*) qui cherchait à se venger, et on devait le purifier par un rite particulier pour l'empêcher d'attraper la maladie du *khə̀l* (qui fait enfler les membres), maladie qui pouvait être mortelle. Le rite se faisait à l'insu de l'intéressé si son crime était considéré comme grave. Par contre, on le célébrait en public s'il s'agissait du meurtrier d'un ennemi (*sódaár*). Ainsi la victime cherche à exercer des représailles invisibles sur son meurtrier, alors que les parents de la victime se préparent à une vengeance réelle, remettant "au guerrier "désigné dans la famille la flèche qui a tué. Il faut accomplir la vengeance, car le mort invengé ne devient pas un vrai ancêtre.

Un chef de famille de Wolwolla (canton de Boussera) raconte que son propre père était un guerrier fameux. Il avait accompli plusieurs meurtres, notamment pour venger le sous-matriclan de son père. Ce dernier ne savait comment exprimer sa fierté et sa reconnaissance. Pendant le rite de purification (*khə̀lə̀*), il se substituait au prêtre au moment de sacrifier le coq sur l'épaule de son fils, affirmant ainsi qu'il avait bien engendré un garçon, puis manifestait sa joie en sacrifiant un bélier. Le narrateur exprime face à l'audace de son père un sentiment mêlé d'admiration et de crainte, puisqu'il devient pour les familles des victimes invengées une cible idéale. Connaissant l'identité de ces victimes et leur nombre, il a choisi jusqu'à présent de ne rien consommer dans les villages de leurs parents, de peur que l'on ne mette en contact la flèche qui a tué avec des aliments ou de la boisson offerts.

A tous les moments du rite, le meurtrier est individualisé. Il prononce le nom de sa victime avant de se faire connaître en soufflant dans une corne, ou avant de manger

le repas purificatoire. Par ailleurs, la durée de la retraite et le comportement du meurtrier dépendent du sexe de la victime. Si c'est une femme, il s'acquitte des travaux quotidiens, recherche du bois, fabrication du gâteau de sorgho... avant de faire le rite.

La trajectoire des *khè ldárá* est proche d'un parcours initiatique, qui leur permettra d'avoir accès aux lieux et aux objets correspondants à ce sacré particulier. Les arcs ayant servi à tuer sont regroupés au même endroit (ce qui permet de comptabiliser les pertes dans le camp ennemi) et peuvent servir à nouveau. A la mort d'un *khè ldar*, on réunit tous les arcs appartenant à la fraternité de groupe. Quand on joue sur les flûtes la musique de guerre, *deere* (agir et imiter)[6] "les vrais hommes" se regroupent autour du chien, mangeur de mil, substitut de la personne, sacrifié à cette occasion. Seuls les vrais *khè ldárá* (et non ceux qui ont tué par accident, ou achevé un blessé) peuvent s'approcher du chien pour le battre à coups de bâton, mais seul le guerrier idéal, ayant accompli le triple exploit, peut l'abattre. A ce moment, on établit très distinctement une différence avec les hommes qui n'ont jamais tué. Ces derniers sont traités un peu comme des femmes. Ils se tiennent à distance des vrais hommes, qui les appellent par des prénoms de fillette et les défient de venir se joindre à eux. Aucune réponse autre que la fuite ne peut être apportée. Quant aux femmes, elles partent en courant en entendant les premiers sons de la flûte... Seuls les membres de la même confrérie miment la guerre, devant le mort ainsi honoré. Les *khè ldárá* doivent alors rivaliser d'agilité et d'adresse pour se montrer et indiquer au mort qu'ils pourront le remplacer.

Un homme reçoit ses premières armes de son père. De même, ce dernier (ou un père classificatoire s'il est décédé) le "désarme" avant qu'il ne parte, à la fin des deuxièmes funérailles (*bòbuùr*), vers le "pays des morts". Au moment du partage des affaires du défunt, on lui donne le bracelet de tir et une flèche lui ayant appartenu.

Les armes sont des images emblématiques. Ainsi une maison après le décès du maître des lieux, ne peut être abandonnée tant que ses armes y sont gardées. Après l'enterrement, on définit la maison comme "déjà en partie en ruine", ou détériorée (*koé*), alors que les armes, devenues objets reliques, sont entreposées dans la chambre de la première épouse. Après la célébration des secondes funérailles (*bòbuùr*), on effectue une première répartition. Les plus amères (*khà*) sont confiées au responsable religieux du sous-matriclan du défunt, c'est-à-dire du groupe le plus solidaire en cas de guerre ou de vengeance. D'autres armes sont héritées par les fils et les proches parents du défunt, c'est-à-dire par ceux qui devaient lui prêter main forte. Enfin, plusieurs mois après ce dernier rite, les héritiers utérins désignés viendront symboliquement "démo-

6. M. Père, 1988 : 329 a donné la signification de ce terme.



Biwanté Kambou portant les armes de son père défunt, le lendemain des secondes funérailles (bobuùr), au responsable du sous-matriclan, 1987. Cl. J. Lombard

lir" la maison, c'est-à-dire prendre leur dû (cauris, bétail, etc.) ainsi que le reste des armes du défunt, dernières reliques, avant la constitution du lieu de culte dédié à l'ancêtre[7].

Un mode de règlement des conflits

Chaque homme devait protéger sa maison (la taille moyenne pour l'époque retenue devait être plus grande qu'aujourd'hui, soit de 20 à 25 personnes), dont l'autonomie devait être la plus complète possible. Il devait être

7. Ce lieu de culte sera appelé thrè, père (M. Fiéloux, 1980 : 52).

capable d'assurer la défense des personnes (femmes, enfants, vieillards), des biens (récolte, bétail, outils, cauris...) et des objets cultuels, car aucune possession n'était assurée par elle-même. Un homme, ou un groupe, possédait du bétail, une récolte, des épouses, dans la mesure où un étranger au village ne tentait pas de les lui ravir. La moindre atteinte à cette intégrité avait valeur de dette (*hil*). Il fallait donc reprendre au camp adverse ce dont on avait été dépossédé ou reprendre un bien d'échange (par exemple, des bœufs au lieu d'une épouse enlevée). De même il fallait amoindrir le groupe auteur d'un meurtre. La rétorsion s'établit selon un principe d'équivalence : on ne venge pas la mort d'un parent en volant des bœufs aux auteurs de l'homicide ; un meurtre amène un meurtre. D'autre part, on doit également protéger les maisonnées les plus proches, les premières impliquées en cas d'attaque. Enfin, on doit protéger et venger le groupe des parents utérins (lignage majeur, sous-matriclan localisé).

Plusieurs motifs sont très clairement reconnus par les Lobi comme pouvant enclencher des hostilités dont l'importance est toujours relative aux rapports entre les protagonistes. Tout d'abord, on peut repérer dans la rubrique "histoires de femmes" toute une série d'actes jugés provocateurs, comme la simple attitude d'un prétendant courtisant une femme au marché ou aux funérailles, l'adultère, le rapt doux ou violent. Dans ce dernier cas, il s'agit toujours de représailles, menées à la suite d'un rapt doux ou de vol de bœufs. La personne ravie de force - homme ou femme - n'était pas toujours bien traitée. Le rapt n'était pas une opération facile à mener, mais une épreuve nécessaire pour démontrer sa force (et celle de sa maisonnée). Chacun s'évertuait à réussir ce qui était malgré tout considéré comme un exploit, de nature variable, ne serait-ce qu'une fois. On comptabilisait les rapts (de femmes mais aussi les razzia de bœufs) pour qualifier la vaillance. La rivalité entre les hommes était inévitable. Dans une seconde rubrique, on peut ranger les vols (notamment de bœufs), en identifiant juridiquement le "simple vol" de celui commis comme "représailles". Enfin les blessures et surtout toute mort d'homme devait être vengée dans la mesure du possible.

Les "guerres lobi"

Quelles étaient, pour la période considérée, les principales formes prises par ces conflits ? Plusieurs perspectives sont possibles sur la guerre : rechercher ses motifs, ses sources de déclenchement, mais aussi montrer la gradation en intensité des conflits de la simple escarmouche à la grande bataille. Reste à en marquer les principales catégories : il est plutôt réconfortant que la sociologie se recoupe littéralement avec la classification *lobi*. Les témoins distinguent avant tout guerre clanique et guerre villageoise.

La guerre clanique : (caàr-sin)[8]

- C'est du matriclan qu'il s'agit ici, le patriclan (*kuɔn*) formant un lieu de neutralité. Il faut se rappeler qu'en l'absence de tout autre mécanisme politique et juridique, comme jadis en Europe, le meurtre d'un proche ne pouvait demeurer impuni. La charge de sa vengeance incombait à son clan. Le mot de "dette sacrée"[9] (*hil*) évoque encore cette obligation. Tel est le principe général qui aurait régné pendant des générations.

Si juste qu'il paraisse, sans doute nécessite-t-il bien des aménagements. Comme l'a fait remarquer très justement l'ethnologue M. Mauss à propos de la magie, si tout réagit sur tout, il n'y a plus d'action magique possible. Dans le cas de la vengeance lobi et birifor, si les quatre grands clans avaient entrepris ce genre d'interactions, il ne resterait plus grand monde pour le raconter.

- Une première limitation provient des sous-clans, vraisemblablement les plus intéressés à l'opération. J'ai été frappé dans le premier livre d'H. Labouret (1931 : 242) par l'un des rares passages où il précise l'identité d'un vengeur Palé, de son offenseur et de sa victime, rencontrée par hasard, les deux derniers se trouvant être des Wal-Kambu, c'est à dire du même sous-clan.

Dans l'ordre des appartenances par filiation, il importe d'ajouter un autre élément. C'est plus spécialement le lignage mineur et, à un degré moindre, majeur, qui en seront responsables. La liste est encore incomplète : à ces hommes adultes, il faudra ajouter les "fils" proches des membres de ce groupe[10].

- Une seconde limitation concerne l'alliance matrimoniale et son lot de parents proches. Enfin, nous y joindrons les arbitres claniques (*məɔ̀ldárá*), dont l'importance est très grande pour régler les conflits.

- Une troisième limitation provient de la localisation : le clan et le lignage en général n'ayant guère d'existence, il s'agit toujours pour les habitants, comme pour toutes les sociétés analogues, de groupes parfaitement situés dans le territoire. Par conséquent dans la guerre clanique, ce qui importe c'est l'horizon particulier du village de Périgban, Dobéna ou Gaoua qui représente le lieu pratique de leur solidarité. Dans le village, on ne se tue pas. Les villages du XIXe siècle étaient certainement moins divisés et plus homogènes que ceux d'aujourd'hui.

Au-dessus du village, on rencontrait des réseaux formés de 4 à 6 villages en moyenne. L'insécurité ne permettait guère d'en dépasser les frontières, sauf en de rares occasions. On ne rencontrait jamais son pire ennemi, qui pour vous était un *sódaàr*, un "adversaire" absolu. C'était déjà le cas pour une région comprenant une douzaine de villages.

L'organisation était très décentralisée ; il faut la concevoir comme constituée de cette multiplicité de molécules

8. Mot-à-mot : "les flèches du clan".

9. On entend seulement par là le caractère absolu de la dette, sans rien de spécialement mystique.

10. Selon une remarquable dissymétrie, le fils ne peut jamais tuer dans le clan de son père, alors que le père peut faire l'inverse en cas de conflit. (M. Père, 1988 : 134), cette position rappelle celle de l'alliance matrimoniale.

associées les unes aux autres et se reformant à chaque village pour ses membres.

Nous en savons assez à présent pour entendre le récit très résumé de l'un de ces combats :

«Un Da (matriclan) du village de Korogo et un Hien (idem) du village de Gbomboulora se battent ; l'un des deux, le Da est tué. Dans chaque village, la population comprenait des Da et des Hien. Les Hien de Korogo disent qu'ils ne pourront combattre ce village, sinon ils affronteraient des Hien de Gbomboulora. Les Da de Gbomboulora ne peuvent se venger dans le même village. Ceci est *caàr-sin* : "la flèche de matriclan". Donc les seuls à se battre seront les Da de Korogo et les Hien de Gbomboulora.»

Sans entrer dans le détail des sous-clans engagés, trop rarement notés dans les documents anciens, ni dans celui plus vaste des aires d'hégémonie claniques [11], nous nous contenterons de cette définition. Elle a le mérite de ne pas fausser la réalité.

Elle vaut en effet pour toute une série de procédures extrêmement variées. Les unes peuvent regarder la rupture d'un équilibre pour un lignage de Delmè Hien envers des Palè - comme dans l'affaire que retrace B. Holas (1953), il y a dette, vol calculé de bétail et meurtre et l'affaire peut rester dans ce cadre clanique. Les autres relèvent beaucoup plus de la vengeance classique. Un Posadar Kambu a été tué à Kampti et ce scandale appelle des représailles soit immédiates, soit différées. Mères et grands-mères chantent aux funérailles des chants guerriers. Si l'on n'a pas réussi aussitôt, une expédition sera tentée des années après, soigneusement préparée (rituel et divination), souvent pour s'introduire seul dans une maison adverse. Ce genre d'exploit était admiré plus que tout, surtout s'il était repris et enrichi par d'autres.

Il est remarquable enfin qu'apparaisse là cette sorte d'individu collectif qu'est le héros, dans sa confrérie de meurtriers. Il pourra comme tout vengeur, en quelque endroit qu'il agisse, s'en prendre à n'importe qui appartenant au clan visé : femme, enfant, vieillard, car une vie en vaut une autre et il atteindra son ennemi par son entourage.

La guerre de village (dìì-sin)

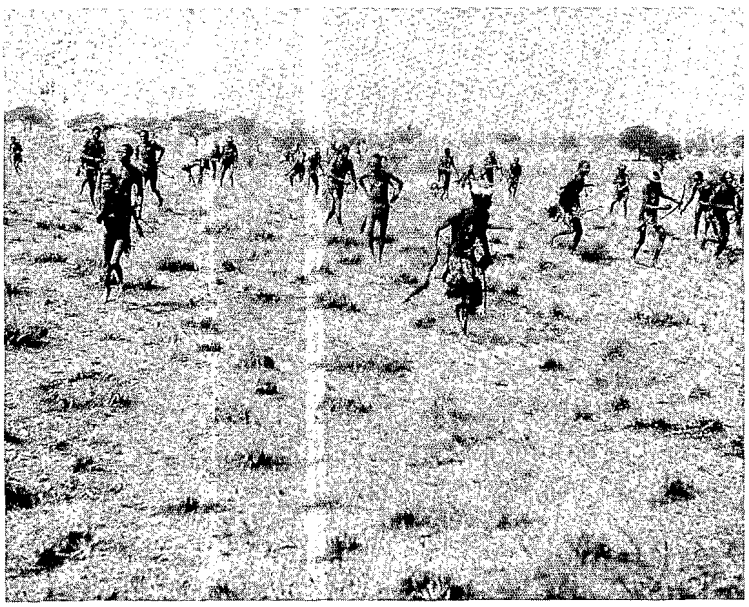
Parmi ces différentes variétés de "flèches", comme disaient les Lobi pour indiquer les types d'hostilités engagées, il en reste une à mentionner : les "flèches chaudes" (*sin puú*). C'est une riposte après homicide, sans qu'il s'agisse des cas estimés sacrilèges. Leur position est médiane : dans l'ordre d'importance, ce sont des gens du même village ou du sous matriclan du même clan, ou encore des sous-matriclan "arbitres" (*məəldárá*) ou enfin des villages politiquement alliés. Leur point commun est

11. Voir M. Fiéloux, 1980 et M. Père, 1988.

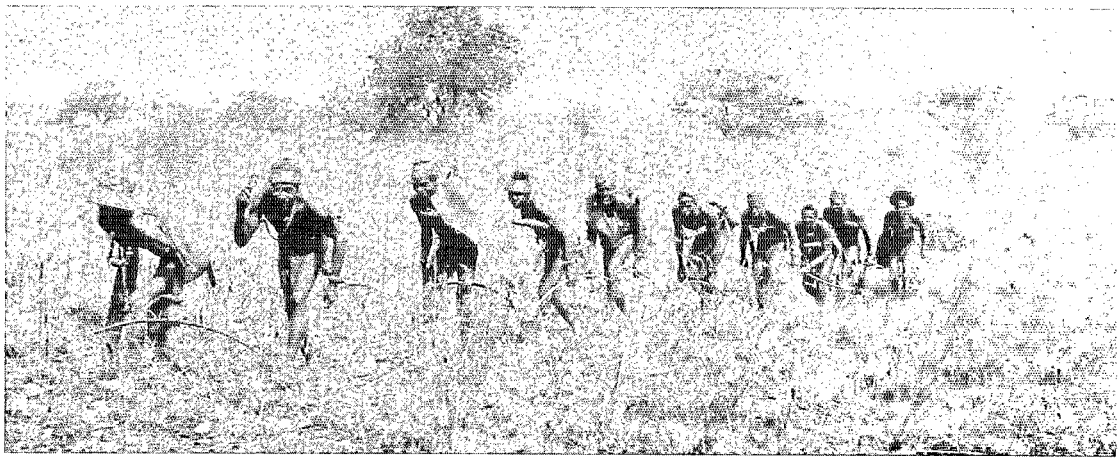


d'appartenir à la propre base d'un groupe, qu'il serait insensé d'affaiblir. La légitime défense excuse le geste, mais il importe de le régler au plus vite.

Tout autre justement était la vraie "flèche de village" (*dii-sin*) dans laquelle il n'était pas question de rechercher la conciliation. Elle se déclenchait quand le patrimoine du village était [12] jugé comme lésé : vol sur un champ (sorgho ou mil, ruche, outil) ou dans une maisonnée (cauris, bétail, volaille, poterie). Il y avait eu rapt de bovins au pâturage ou bien on avait enlevé de force un habitant, homme ou femme, ou bien on les avait blessés ou tués. Il semble que le dommage ait été ressenti comme plus grave si le fait s'était déroulé sous les yeux des villageois, instaurant un véritable défi. Des représailles pouvaient être immédiates, même si déjà la vengeance clanique était entreprise après homicide. On pouvait en outre chercher l'effet de surprise en devançant l'information.



12. Ceux qui croient à des lois universelles de l'histoire sociale devraient se demander pourquoi on démontre tout aussi bien que pour des raisons défensives ; tantôt les villages sont composés de maisons regroupées, tantôt dispersées. L'énigme se corse encore si l'on compare deux sociétés, "sans Etat" du Burkina Faso : les Lela à l'habitat groupé et les Lobi-Birifor dispersé.



Quand les guerriers décidaient de ne pas céder à l'exaltation, ils entraient dans une phase de préparatifs et de décision. Une fois que l'attaque était votée, on mettait l'affaire aux mains d'un ou plusieurs leaders. Il ne semble pas que les Lobi aient connu à la fin du XIXe siècle des lieux choisis à l'avance pour s'affronter. L'usage était d'aller contre le village visé, silencieusement si la surprise était possible, en lançant des cris si elle ne l'était pas.

Une avant-garde donnait l'assaut, puis le combat se passait souvent sur deux lignes, quand l'ennemi offrait une bonne résistance. Le but était de tuer, ramener les cadavres ainsi que ses propres morts ou blessés, faire des prisonniers Au retour, on montrait tout le butin comme après une chasse. Si les pertes étaient lourdes, la guerre était souvent stoppée pour une journée.

Le second ou le troisième jour, la bataille pouvait reprendre avec de deux à quatre villages alliés de part et d'autres. On atteignait alors l'effectif d'une battue de







Cl. A. Heim 1934

chasse : près de 800 personnes. Les contingents présents chaque jour étaient variables. Le troisième jour, les moins impliqués pouvaient se retirer alors que les deux protagonistes principaux demeuraient présents. Une perte de 7 hommes était jugée très grave par un village.

La cessation des hostilités se fondait sur le principe assez idéal de l'égalité de pertes entre belligérants. Des arbitres conciliateurs (*mə ɔ̀ l dá r á*), dont nous avons parlé à plusieurs reprises, intervenaient avec la centre et les feuilles de l'arbre à karité. Un conseil d'anciens les appuyait de chaque côté.

D'assez nombreuses illustrations ayant déjà été données, nous en retiendrons une seule [13] qui montre fort clairement les restrictions qui étaient imposées aux combattants à la fin du XIXe siècle. Gbomboulora était un village de Da pour son noyau (canton actuel de Gaoua). Il aurait compris des centaines de guerriers, ce qui, selon l'un de ses habitants, lui aurait permis de se passer d'alliances militaires : fait très exceptionnel.

«Un homme Ton Da de ce village partit au village voisin de Gongombiro pour enlever une femme d'un autre sous-clan Da, mariée à un Bolto Hien. La femme était consentante et le rapt réussit. Un mois plus tard, trois frères agnatiques du mari vinrent avec lui se cacher au marigot où les femmes de Gbomboulora se rendaient. Ils saisirent au hasard une femme se trouva être mariée. Un guerrier de Gbomboulora les poursuivit : ils dûrent relâcher la femme et attaquer leur poursuivant. C'était un Kodio Hien qui fut tué. Les gens de son village vinrent rechercher son corps : sa mort avait eu lieu sur le chemin du village de Gongombiro.

Le jour-même, les gens de Gbomboulora marchèrent sur Gongombiro. Il ne faisait pas encore nuit et les villageois ennemis les attendaient. Les assaillants, rangés sur une seule ligne, tiraient sur leurs adversaires qui voulaient tenter une sortie. Seuls se sont engagés de part et d'autre, ceux qui n'avaient pas le même patriclan (*ku ɔ̀ n*). Le même jour, il y eut quatre blessés chez les assaillis et trois de l'autre. Chacun retourna chez soi. Les arbitres intervinrent et le père du ravisseur initial conseilla à son fils de céder».

De cette histoire de patriclan, nous avons surtout attiré l'attention sur le processus de sélection des combattants dans une guerre villageoise. Il se trouve qu'il a été moins souvent retracé que celui du matriclan.

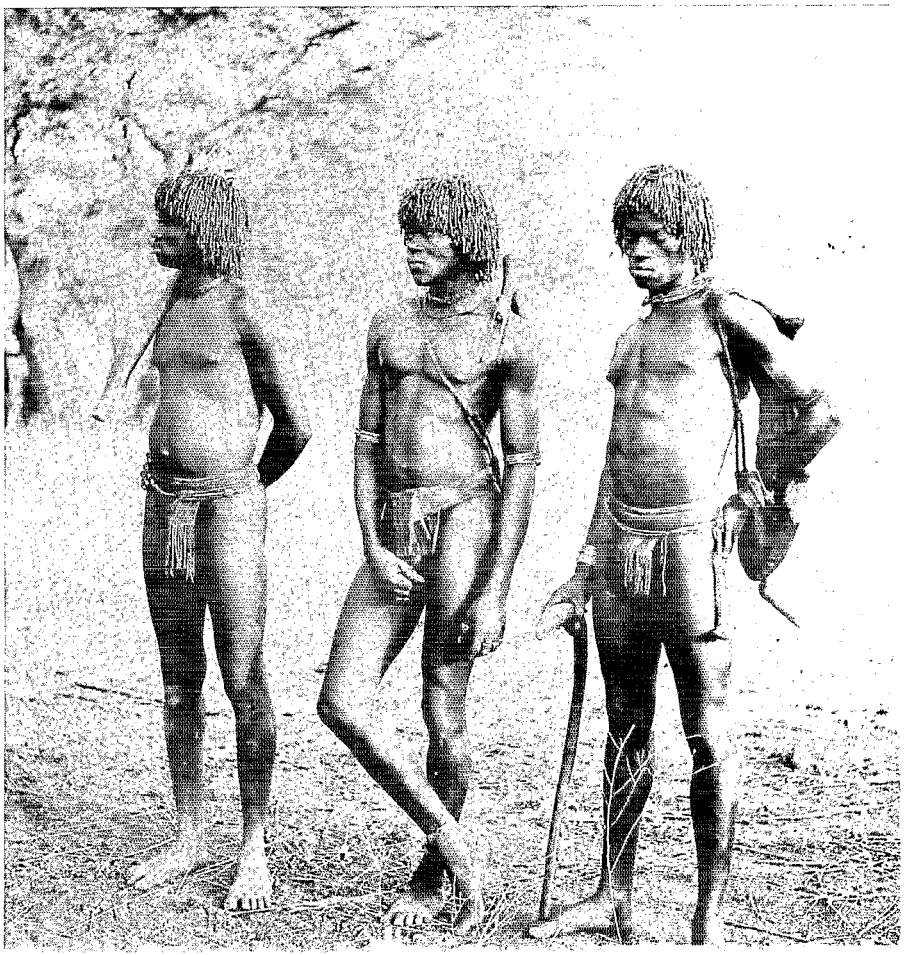
Autrefois, dans cette période troublée, l'essentiel était bien pour les habitants du pays d'assurer à n'importe quel prix la paix dans le village. Ses membres se considèrent entre eux comme semblables et égaux, ce qui reste encore pour une part vivant quand ils continuent de faire la cérémonie annuelle à l'autel villageois.

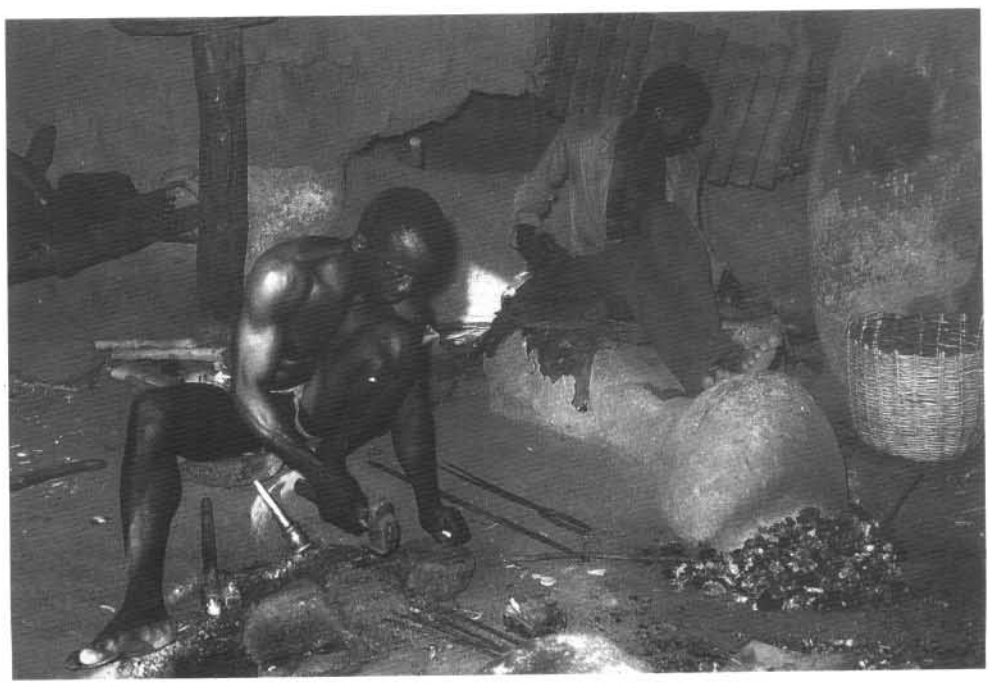
Page de droite : Cl. A. Heim 1934

Si l'on se réfère aux deux grandes catégories de conflits armés, on conçoit bien qu'il y avait une différence véritable à mener une affaire matrilignagère et clanique suivant

13. Bihunté Hien, Gbomboulora.

sa propre logique et n'intéressant pas forcément tout le village. Pour bien saisir l'autre pôle, on peut se représenter un cas d'enlèvement d'épouse de n'importe quel village ou lignage (M. Père 1988 : 165 - 166). La guerre villageoise sera décidée au sommet et arrêtée de même : conseil d'anciens et prêtre villageois. Il est vrai que d'un point de vue pratique, elles venaient souvent interférer, se déclenchant l'une l'autre et parfois se renforçant.





Le rôle du forgeron en cas de guerre

KLAUS SCHNEIDER

Maintenant que nous en savons un peu plus sur la manière dont les Lobi font la guerre et sur leur organisation sociale, je voudrais vous entretenir d'un cas isolé particulièrement intéressant que j'ai rencontré lors de mes recherches sur la culture matérielle, en l'occurrence le métier de forgeron, et qui se rapporte aux guerres que se livraient les Lobi entre eux.

Dans de nombreuses sociétés africaines, les forgerons occupent une position sociale particulière ; qu'ils appartiennent ou non à un groupe d'artisans organisés en castes, ils sont en général autant craints que méprisés. Le fait le plus remarquable chez les Lobi est qu'ils n'occupent à vrai dire aucune position particulière, tout au moins en ce qui concerne leur statut social général ; en effet, les Lobi ignorent toute forme d'organisation fondée sur la division du travail, y compris les "castes" artisanales. Toutefois, les forgerons lobi se différencient des autres Lobi et c'est ce que je voudrais montrer à travers quelques exemples qui illustrent le rôle des forgerons en cas de guerre. (Notons que la rapidité des changements culturels qui touchent aussi les Lobi, est telle que nombre de phénomènes parmi ceux que je décris ont perdu leur actualité).

La cosmogonie lobi reconnaît un dieu créateur qui exila les hommes sur la terre inhospitalière, après qu'ils eurent gravement désobéi à ses lois. Pour les aider, il leur donna les *thíla* qui occupent une position intermédiaire entre le dieu créateur et les hommes. Une multitude de *thíla*, tous différents les uns des autres, que l'on peut à peine dénombrer, règlent la vie sociale jusque dans les rapports avec les plantes, les animaux et les objets. Les *thíla* infligent des sanctions à ceux qui ne respectent pas leurs injonctions[1]. Ce système de dépendance provoque d'un côté, une peur permanente des Lobi à l'égard des *thíla*, et de l'autre, le sentiment qu'ils ne sont pas seuls, livrés aux forces de la nature, mais qu'ils peuvent espérer obtenir une aide. Le *thíl* du village, par exemple, entretient ce sentiment de solidarité chez les villageois, condition nécessaire pour que les travaux des champs et de construction des maisons puissent être réalisés en commun.

Le *thíl* des forgerons fait partie des *thíla* extrêmement

Page de gauche : Atelier de la "forge noire". Cl. Piet Meyer.

1. Les devins qui reconnaissent les signes palpables de l'existence des *thíla* à travers la maladie, les accidents, les mauvais rêves ou autres faits analogues, servent d'intermédiaires dans la communication entre les *thíla* et les hommes.

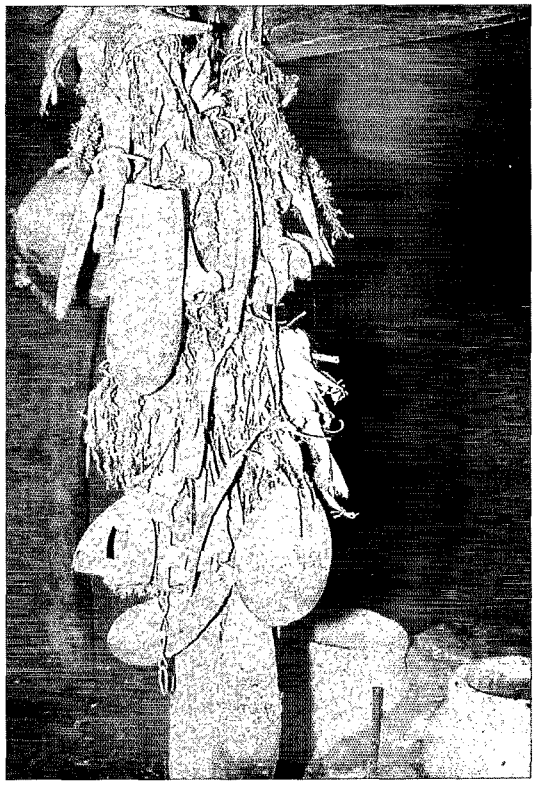
puissants, dotés de multiples possibilités d'action. Il est supérieur à presque tous les autres *thíla* qui réclament des objets en fer à leurs possesseurs. Contrairement aux grands *thíla* lobi (comme le *jɔ̀rɔ̀thíl* ou *thíl* de l'initiation) un *thíl* de forgeron réunit en son sein tous les autres *thíla* ou bien il coopère avec eux. Le *wáthíl*[2] qui contraint un homme à embrasser le métier de forgeron, est considéré comme le frère (*omkun*) du *phubethíl,* le *thíl* de la forge noire ; ensemble ils protègent leur possesseur contre presque tous les dangers. Grâce à cela, les forgerons acquièrent une position particulière, car ils ne peuvent pas être punis par les autres *thíla* pour des fautes courantes, n'étant pas soumis aux sanctions généralement appliquées au tout-venant.

L'importance du *phubethíl* réside dans le fait que c'est lui qui fait apparaître les objets en fer dont un autre *thíl* a besoin et qui commande le feu de la forge, réputé dangereux. Le feu ordinaire chez les Lobi et les Birifor passe pour être inoffensif. En revanche, le feu de la forge est dangereux, parce qu'il chauffe au rouge le métal. Ainsi s'explique la signification particulière des soufflets comme autel du *phubethíl.* Il n'est pas permis au forgeron et aux membres de sa famille de souffler sur la braise. Contrairement aux fondeurs de bronze qui n'ont pas le droit d'utiliser à d'autres fins la braise provenant de la forge, les femmes d'un forgeron peuvent employer la braise de la forge pour leurs foyers. Cependant, il leur est interdit de souffler dessus pour attiser le feu. La braise ne doit servir que pour l'allumage d'autres matériaux de combustion. L'allumage de la braise de la forge est un droit exclusif du *thíl* de la forge. Quelques exemples peuvent nous expliquer la supériorité du *phubethíl.* Ainsi un forgeron peut boire la bière de mil qu'une quelconque personne a déposé en offrande sur un autel alors qu'un tel acte accompli par une autre personne provoquerait sa mort. Il peut aussi manger toutes les parties des animaux offerts en sacrifice, alors que d'ordinaire la consommation de la viande est soumise à de strictes prescriptions. Lors de la construction de la demeure d'un forgeron, l'entrée peut-être orientée vers l'est, ce qui normalement est interdit, car à cette direction ne sont associées que des choses maléfiques. Contrairement au *phusiethíl* des fondeurs de bronze qui protège uniquement l'artisan, le *phubethíl* agit sur toute la famille du forgeron, si bien que celle-ci subit moins que toute autre les sanctions dictées par les *thíla.* Dans la vie courante, cela représente une protection sûre contre la sorcellerie. Lorsqu'un forgeron est victime d'un vol, le *phubethíl* provoque la mort du coupable ou celle de l'un de ses proches parents. Une forge reste toujours ouverte et n'a pas de portes. Les outils de travail, les produits finis ou les matériaux bruts sont abandonnés dans cette pièce sans surveillance. Les Lobi ont une peur viscérale de la sanction sévère qui leur serait infligée immanquablement par le *phubethíl* et mes

2. Thíl personnel du chef de famille dont le nom change selon son utilisation et le statut du détenteur.

informateurs ne pouvaient imaginer qu'un forgeron puisse être volé sciemment. C'est pourquoi d'autres objets de valeur comme les outils agricoles, les tambours, les xylophones ou les cauris sont rangés à cet endroit.

A travers le *phubethíl* les forgerons possèdent un potentiel d'action concret. A l'aide d'un objet en fer, ils peuvent faire subir à une personne le malheur contre lequel cet objet est censé la protéger. Ainsi un forgeron, par exemple, pour se venger d'un homme qui lui "a pris" sa femme, fait tuer toute la famille du coupable à l'aide de serpents : pour ce faire, il cache sans se faire remarquer un serpent en fer, qu'il a lui-même confectionné, sur l'autel-*wáthíl* du coupable. Les clients d'un forgeron bénéficient aussi de la protection particulière du *phubethíl*, dans la mesure où ils sont reconnus comme tels : ils portent du charbon de bois et de vieux métaux qu'ils livrent souvent eux-mêmes au forgeron, ce qui leur permet par la suite d'obtenir des objets forgés bien meilleur marché. Si un client est attaqué, blessé ou tué en allant à la forge ou sur le chemin du retour, le *phubethíl* réagit comme il le ferait pour son possesseur et punit sévèrement le coupable. De la même façon, des personnes qui cherchent refuge dans une forge pour échapper à leurs poursuivants, sont protégées par le *phubethíl*. Si ce droit d'asile n'était pas respecté, le *thíl* se vengerait en tuant le meurtrier et sa famille. Tout cela signifie que les forgerons, grâce à leur *thíl*, peuvent faire de leur atelier un lieu de paix et de non-violence. Seule la quiétude qui prévaut dans tous les marchés offre une sécurité analogue.



Thíl birifor de la "forge noire". Village de Bamako, région de Diebougou.

A la lumière de ces exemples, on comprend que les forgerons avaient en cas de guerre une fonction particulière, à savoir celle de pacificateurs.

Autrefois, les conflits opposant les membres d'une même famille, clans ou villages, pouvaient faire peser de réelles menaces de guerre. Dans certains cas, un forgeron appartenant à l'une des parties concernées, intervenait comme médiateur. Il prenait alors la plus grande corbeille possible contenant du charbon de bois et de la cendre et se plaçait entre les combattants, qui à sa vue, devaient interrompre immédiatement tout affrontement. Pinces et marteau, moins suggestifs que la grande corbeille, exercaient la même fonction symbolique. La désobéissance à la sommation du

forgeron entraînait pour les intéressés la peine de mort par le *phubethíl*. Son autorité reposait sur le fait qu'il était indispensable pour le village en tant que producteur non seulement de matériel agricole, d'outils et d'armes de chasse, mais aussi de matériel de guerre (pointes de lances, couteaux, haches). Pour cette raison il ne prenait jamais une part active à un combat violent. En outre, toutes les armes renferment le *phubethíl* qui protège le forgeron : cela explique que ce dernier ne peut être tué par des flèches.

Tous les guerriers unis au sein de leur patriclan (*kvðn*) par l'usage du même poison, ont besoin pour le rendre actif et s'assurer de la précision de leurs tirs, de l'aide de leur *wáthíl* sur lequel règne le *phubethíl*. On comprend donc pourquoi ce dernier tue quiconque se retourne contre lui.

En conséquence, les forgerons, contrairement aux autres hommes ne peuvent jamais utiliser leurs armes (arc, flèche, carquois) à la guerre, mais seulement à la chasse.

Notons que la zone d'influence d'un forgeron et ses possibilités d'action se limitent à la zone d'influence du *dìthíl*, divinité protectrice d'un village, et c'est pourquoi, selon les dires de mes informateurs, son importance locale n'est que très limitée.

Page de droite : C.A.Heim 1934

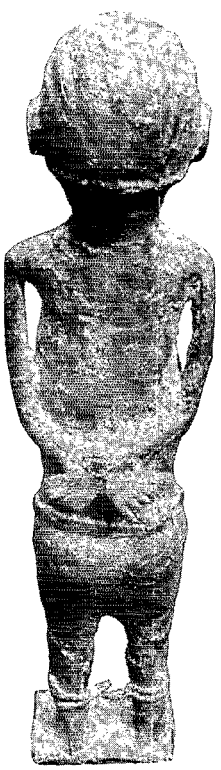




Statue d'un Deè
Musée de Ouagadougou
Cl. T. Spini et G. Antongini

Une société hétérogène : la division Wɔɔ̀-Deè chez les Lobi

PIERRE BONNAFÉ



Tenant pour acquis le contexte historique qui, tout au long du siècle dernier et même bien avant, multiplia dans ces régions razzias, guerres[1], puis ventes de captifs divers (J.L. Boutillier, 1975 : 279), nous nous intéressons directement à son effet sur les peuples lobi et birifor. Tous les matriclans se sont trouvés scindés entre des "gens libres" : *wɛ̀ya* (sing. : *wɔɔ̀*) ou "purs, authentiques" - et des "descendants de captifs" : les *dɛà* (sing. *deè*). Nous rencontrons le paradoxe d'une société très peu hiérarchisée traversée par cette grande division[2].

Une triple perspective nous retiendra : comment ces acteurs ont-ils classifié le phénomène, de quelles micro-structures ont-ils usé pour élaborer le statut de ces personnes, enfin quel type d'évolution ont-ils créé ?

«Les *dɛà* sont venus de Kenedougou, amenés par un certain Tiba (Tieba) et même de Sikasso au Mali. On nous a amené aussi du peuple birifor, pris près du fleuve (la Volta Noire). On les vendait au marché de Galguli. Dans ma jeunesse, ils valaient 15 à 20.000 cauris, 10.000 si c'étaient des enfants. On pouvait aussi les acquérir avec deux ou trois bœufs (pour un adulte)». Un vieux captif, capturé par les troupes samoryennes, du village cité.

Les différentes catégories de *dɛà*

En tête de l'inventaire actuel prend place la catégorie des *dɛà* "achetés", acquis le plus souvent hors des marchés. A la fin du XIXe siècle, cette procédure d'intégration était la plus fréquente. Les gens la subissant peuvent correctement être caractérisés par le terme de captifs, voire même d'esclaves au moins jusqu'à leur acquisition. Avant 1850 environ, le nombre de captifs achetés par les Lobi semble réduit.

1. J. Goody citant Eyre-Smith in *The social organisation of the Lowili*, 1967 : 15. Il se serait agi de Dagombas, Tampoulimas et peut-être de Gonjas.

2. Cette division, qui concernait tout le rameau lobi, n'a pas échappé à Henri Labouret. Mais ce dernier critique toutes les explications proposées par ces peuples : il ne s'agirait ni d'une union entre gens libres et captifs réglementée, ni de l'initiative d'une mère envoyant ses deux filles épouser dans deux moitiés différentes, ni de l'histoire d'un ancêtre perdant des descendants et séparant les survivants en deux groupes exogamiques, ni d'une sorte d'inceste : 1958 : 42. Son scepticisme ethnologique semble excessif car la première explication correspond aux faits et les autres ont au moins un intérêt imaginaire.

En second lieu sont évoqués des *dɛà* acquis par capture. On nous en a cité deux sortes ; mais tout porte à penser que leur catalogue complet était plus fourni. On rencontrait des *Tãgbá-dɛà* = des femmes ou des jeunes filles "ramassées" (c'est-à-dire trouvées errantes) le jour d'une bataille, sans que leur groupe ose les réclamer parce qu'il était trop faible. L'expression *Tãgbá* (= de l'être supérieur) indiquait le caractère hasardeux, libre, de cette trouvaille. On connaissait aussi des *kpal-dɛà* ou "captifs (ves) du poison"[3], prisonniers à l'issue d'un combat à l'arc. Probablement s'agissait-il souvent alors de personnes "étrangères" (*sódárá*), mais lobi, résidant à des distances assez grandes. Ces classifications sont à la fois éclairantes et problématiques. Elles paraissent orienter vers un résidu humain de la lutte sociale d'une époque et des vicissitudes de ses conflits armés. Elles ne prennent leur poids que par les pratiques qu'elles saisissent par le langage. Par chance, parfois une allusion d'un habitant moderne renvoie précisément à la fin du XVIIIe siècle[4] :

«Pendant que Dobah Kambire était maître de la terre au village de Kubeo, après la mort de son frère Sibal, survint une grande famine. Des gens se saisissaient des fuyards. Dobah leur acheta alors un homme *deè*. Ce dernier fonda ensuite le village Gbon à côté de son maître qui n'aurait pas accepté son éloignement.»

Le contexte, celui d'une famine, se révèlera répétitif. La procédure d'acquisition du captif est double : capture, puis achat. Tout se déroule entre Lobi. La fondation d'un village par un *deè* dans cette zone septentrionale était-elle vraiment exceptionnelle quelques décennies après la traversée du fleuve ?

D'autres témoignages nous reportent un siècle plus tard vers 1900. Des habitants lobi du nord parlent de Dagara (ou encore de Wandara) volant des enfants pendant une disette et venant les revendre à leurs ancêtres contre du sorgho. Dans le même village que précédemment, le père d'un homme avait un ami dagara à Weho : ce dernier s'était chargé de lui chercher dans son pays un homme ou une femme *deè*. Il les lui vendit 100 et 120.000 cauris, soit à des tarifs élevés.

On trouve trace de rapts de captifs étrangers par des Dagara encore avant 1850, semble-t-il[5]. Ces derniers seraient venus surtout lors d'une grande famine les revendre sur les trois marchés lobi importants du nord[6]. Quant aux prises faites par les Lobi eux-mêmes ou les Birifor, selon un descendant de captif aujourd'hui âgé[7], elles portaient davantage sur d'autres populations comme les Dagara avec lesquels l'entente aurait été mauvaise. La capture des captifs n'aurait pas été le but essentiel des conflits armés internes de la région : «Entre nous, nous nous battions pour tuer, pas pour faire des prisonniers[8].»

En somme, on capturait presque par hasard, quand des

3. C'est le poison des flèches.

4. Village Séwèra. Sibal nous est connu par ailleurs (H. Labouret, 1931 : 28) ainsi que des récits oraux (1977).

5. Village Tankolona (région de Kampti).

6. L'importance de ces marchés n'est que relative au pays lobi. C'étaient Batié, Sibal-ja, Tyolo, ce dernier étant plus au sud.

7. Village Gbontara. Wandar est le nom lobi des Birifor.

8. Village Poltyanao (région de Kampti).

hommes errants, souvent poussés par des disettes, parfois aussi isolés par des combats, s'offraient comme proies. De toute manière, il aurait été d'un faible intérêt de ravir des captifs locaux, toujours capables de se sauver et de rejoindre leurs parents.

Une étrange catégorie est celle des *dɛà-o-dii* = "les *dɛà* du village". C'étaient des gens des deux sexes, "égarés" et conduits à l'autel villageois comme on vient y amener tel animal ou y déposer tel objet perdu. Tout ce lot appartient au possesseur de l'autel qui est le plus souvent le maître de la terre (*dii-dar*). «Si on trouve une personne inconnue dans son village, on devra la faire comparaître devant le maître de la terre. A lui de la prendre en charge. Par la suite, si la descendance de cette personne s'accroît, on nommera tous ces gens les "esclaves du village"».

Quelle que soit la nature des choses égarées un principe strict régit leur appartenance. Ainsi dans le village de Tyorgbalandi, fondé par un homme du sous-matriclan *Numfe*, le maître de la terre actuel n'est que "fils" du fondateur. La succession s'est faite tantôt en ligne utérine dans le sous-clan, tantôt de père en fils. Cette seconde lignée ne donne pas droit à la détention des choses trouvées. Aussi le détenteur les transmet-il, le cas échéant, aux descendants utérins du fondateur (M. Fiéloux, 1980 : 109).

Il est malaisé de se représenter pour des *dɛà* la valeur exacte de cet usage. Le périmètre offensif et défensif d'un village lobi était très restreint. Seule une circonstance peu banale pouvait faire sortir les combattants d'un cercle de dix kilomètres de rayon. Les autels villageois ont pu peut-être jouer le rôle d'asile dernier quand des groupes entiers étaient détruits (lignages ou maisonnées) ou des villages acculés à la fuite.

Certaines personnes lobi étaient vendues au moment d'une soudure très difficile ou d'une famine. Aux dires de tous, c'était exceptionnel : une alternative de vie et de mort pour toute une maisonnée. Un vieux chasseur du sud[9], dans son enfance a entendu de la bouche de sa mère le récit d'une terrible disette causée par une invasion de sauterelles (un peu après 1900 ?). Les mères devaient mélanger des cailloux aux quelques grains de céréales des enfants, tant la chasse, la cueillette et la collecte se révélaient tragiquement insuffisantes à pallier les défaillances de l'agriculture.

Dans de tels cas, au nord comme au sud, le chef de maison prenait l'un de ses enfants, garçon ou fille et l'échangeait contre un compartiment de grenier : de là le nom du *ju-kar-deè* : "*deè* du trou de sorgho". Le fait paraît avoir été moins systématique que chez d'autres populations du Nord d'après nos interlocuteurs. Il est vrai que chez les Lobi et les Birifor, la terre était bonne, vaste et peu peuplée dans leur zone d'expansion migratoire du siècle dernier. Cependant, ces conditions favorables n'excluaient ni les

9. Village Irinao (canton de Djigoué).

aléas micro-climatiques ni les famines plus larges que la région.

Souvenirs cruels : perdre un enfant pour sauver les autres, c'était mener la guerre au sein même de la maisonnée. Ces malheurs reflètent la crise d'un système économique comme les famines modernes au Sahel renvoient à bien plus qu'au seul hasard. Est en cause la capacité d'un mode de production à affronter un cycle naturel et social. Les données aléatoires proviennent aussi de l'histoire. Mais les Lobi se sont mieux préservés d'un contingent de troupes samoryennes à la fin du XIXe siècle que des disettes, pourtant plus rares qu'en bien d'autres régions.

On m'a évoqué des femmes, mais aussi des hommes, appelés *to-dɛà* : "les *dɛà* de la cendre" (*tuon*). C'est de la potasse grillée par des femmes pour faire une sauce. Cela ne voulait pas dire qu'on dépensait de la cendre pour les acquérir : l'affaire est plutôt présentée comme une mise en scène permettant, lors de la segmentation, de tourner l'exogamie matriclanique. Une semblable épouse par exemple n'aurait jamais été achetée ni capturée ; on aurait joué la surprise. Voici précisément ce qu'on aurait nommé "ramasser la cendre". Il arrivait que de telles personnes surgissent au petit matin avec une calebasse remplie de sang[10].

On reconnaît aussi à l'intérieur de la population des mises en gage ou allégeances volontaires. Soit exclusion d'un fautif, soit disette, les causes étaient diverses. Mais le point commun de tous ces actes est que de telles personnes n'ont pas été achetées avec des cauris. Aussi leur condition était-elle mieux ressentie.

Resteraient dans un tableau[11] certainement incomplet : les *dɛà* du marché, dont nous traitons plus loin.

Le statut des *dɛà* à la fin du siècle dernier

La position dans le système clanique :

Après le temps d'acquisition par achat ou par capture, un *deè*, par exemple de sexe mâle, se trouve inséré dans les groupes parentaux les plus considérables de son maître. Il est "rapporté" aux matriclans personnel et paternel de ce dernier ainsi qu'à son patriclan initiatique. Désormais, on l'appellera par le nom du matriclan de son maître, qu'il nommera "mon père" (*inti*), l'autre lui répondant "mon fils" (*imbi*)[12]. A présent, il appartient à la moitié *deè* du sous-clan et du lignage matrilinéaires. Il en adoptera les interdits propres et assistera à certains de leurs rites.

Dans beaucoup d'actes pratiques, le *deè* a affaire directement à des membres des matrilignages maternels et paternels de son possesseur ainsi que des sous-clans loca-

10. Village Irinao et Dilényuora (canton de Kampti).

11. La catégorie des *tomin-dɛà*, les "*dɛà* du sang", ne signifierait pas une capture après un combat, mais le sang d'un animal sacrifié lors de l'acquisition !

12. Apparente anomalie dans un même groupe à filiation utérine. Mais le maître est en même temps l'oncle utérin et le père de son captif. Le système de filiation serait (au moins) bilatéral.

lisés. Tous ces liens se croisent dans la maison où vit le maître. Les rites de présentation aux deux autels (*wáthíl*) en donnent une bonne idée. Le maître conduisait son captif sur "la route du *wáthíl*" : un sentier du village orienté vers le grand autel de son matriclan. Il lui rasait la tête et le purifiait avec de l'eau (H. Labouret, 1931 : 374 ; 1958 : 188-189), en suppliant les ancêtres de le protéger comme l'un de ses propres enfants. Puis, il revenait avec le captif dans sa maison, le confiait au chef de celle-ci s'il ne la dirigeait pas lui-même, pour convoquer tous les parents et constater que c'était bien un bon captif. A la suite de cet examen, le captif était rendu à son maître (H. Labouret, 1958 : 189). Ce dernier accomplissait alors chez lui (M. Fiéloux, 1980 : 98) des rites sur son propre autel paternel de matriclan (*wáthíl* hérité du père). Il y déposait une mèche de cheveux du captif en demandant qu'il soit adopté, "reçu" (*hiré*) tout comme un autre enfant. Aux générations suivant l'achat, ses descendants utérins seront appelés *deè* comme lui. Mais sur les enfants de seconde génération, le maître perd le droit de vie et de mort qu'il détenait à la première.

En deçà de cette grande distinction, on attend des *dɛà* qu'ils se plient aux obligations générales de la relation père-enfants : respect, absence de plaisanterie, soumission. Ce modèle idéal requis par les *wɛ̀ya* recouvre une réalité plus complexe. De toute manière, la charge de chef de maison qu'occupait souvent un maître, était une des rares places de pouvoir dans la formation sociale lobi, sans être pour autant permanente sur les personnes comme en témoigne l'émancipation des fils.

La transmission du statut est soumise à la règle très simple de la seule ligne utérine (H. Labouret, 1958 : 189). Les enfants d'une femme *wɔɔ* et d'un père *deè* se trouvent par conséquent affranchis par la qualité statutaire de leur mère. Ils pouvaient plaisanter avec le maître de leur père en l'appelant : "mon *deè* !". Ceux d'une mère *deè* reproduisaient sa lignée statutaire et pouvaient plaisanter avec le maître de leur mère sans l'appeler pour autant "mon *deè* !" Ces lois instaurent un cadre symétrique et asymétrique à la fois : la naissance d'enfants rattache un côté à une moitié *wɔɔ* exogame et de l'autre à une moitié *deè* qui ne l'est pas.



A tous ces points d'intégration, il faut maintenant opposer leur face inverse : l'infériorité rituelle des *dɛà* par rapport à leur moitié opposée. Malgré la réussite d'une insertion personnelle ou l'éloignement généalogique de l'origine (l'entrée dans le groupe), jamais un *deè* ne détiendrait les grandes fonctions des cultes du matriclan ou du sous-clan. Pourtant, nous verrons qu'ils sont parvenus à tourner des frontières...

Le statut économique des dɛ̀

Homme ou femme, le *deè* réside dans la même maison que son maître. Selon la répartition des tâches par âge et par sexe, il en accomplissait les mêmes travaux que les autres membres. Selon H. Labouret et beaucoup de *wɛ yà* actuels, il ne fournissait pas d'efforts plus prolongés ni plus pénibles que les autres. On lui avait donné une hache et une houe, si c'était un homme. Il accompagnait dans les débuts son maître au champ (H. Labouret, 1958 : 189) ou à la promenade. On tenait beaucoup à ce qu'il "s'habitue" à la première génération. Peu à peu, quand la sécurité le permettait, on le laissait aller seul à un village voisin et ami. Pendant ce moment de culture et pérégrination communes, le maître nourrissait et entretenait son captif "comme un fils". Le temps venu, il lui trouvait une épouse. Si c'était une femme *deè* qu'il avait achetée, il pouvait l'épouser ou la donner à son fils ou à son neveu utérin.

S'il le pouvait, le maître achetait une *deè* à son captif ou bien il prenait la fille de sa sœur (utérine) pour la lui donner en mariage. On observe à travers ces pratiques le souci des habitants *wɛ̀ ya* que leur *deè* entre vraiment dans les rapports sociaux existants. Leur nature ne laisse guère d'autre choix concret que l'adhésion de bon gré ou la violence.

Indiscipline et vol étaient souvent redoutés de la part du captif comme tout ferment grave de dissension éventuelle entre parents ou villageois. Un *deè* meurtrier d'un parent ou ami, était présenté au maître du village, "puis son propriétaire le faisait attacher par ses hommes, l'emmenait dans la brousse et l'exécutait"[13]. Ces épisodes peu fréquents marquent la difficulté à donner à un captif récemment acquis des droits proches de ceux des habitants. La faible coercition juridique des rapports sociaux était une arme dérisoire face à un récalcitrant véritable. Mais l'ensemble du mécanisme s'inverse le plus souvent. Quelle que soit l'exclusion absolue opérée par les Lobi sur une personne "qui ne leur est rien" (*sódaár*), une fois l'insertion réalisée, la force des mêmes rapports agit pour désintégrer en grande partie le statut initial de captif.

Ce passage à l'opposé dans ces limites survenait lorsqu'après un nombre variable d'années le maître mettait en œuvre l'émancipation de son captif[14]. Le même verbe *lè* = "séparer" désigne ce procès pour un "fils" et pour un captif. Cependant, il existait dans la réalité des points communs et des différences entre les deux processus. Pour un captif, le phénomène se déroulait selon deux temps, clairement distingués dans le récit recueilli par H. Labouret dans le Sud-Lobi (1958 : 188-189) :

- Une séparation d'abord. «Si un esclave se marie, il vit à part, avec houe, hache, champ, sa culture de mil est à part (*lè*). Le profit de sa culture de mil est à lui. Il la vend à son gré contre des cauris et il achète avec eux des choses à

13. Labouret 1931 : 374 à propos du rameau lobi.

14. Aucun récit de ce type ne regarde les femmes *dɛ̀*. Leur affranchissement n'engage pas la détention d'une maison à part. Elle était sûrement beaucoup plus implicite.

manger». Mais si ses gains en cauris sont importants, il doit en réserver un surplus annuel à son maître.

- Son affranchissement ensuite. Si ce montant en cauris atteint le prix de son achat, le surplus désormais lui appartiendra. Rien pour son maître. Souvent, ce n'est qu'à ce moment-là qu'il construisait sa maison séparée[15]. Naturellement il arrivait que ses gains fussent trop réduits. Ses parents *dɛà* pouvaient alors le racheter. Le maître pouvait refuser, mais dans ce cas sa parenté l'abandonnait (H. Labouret, 1958 : 189).

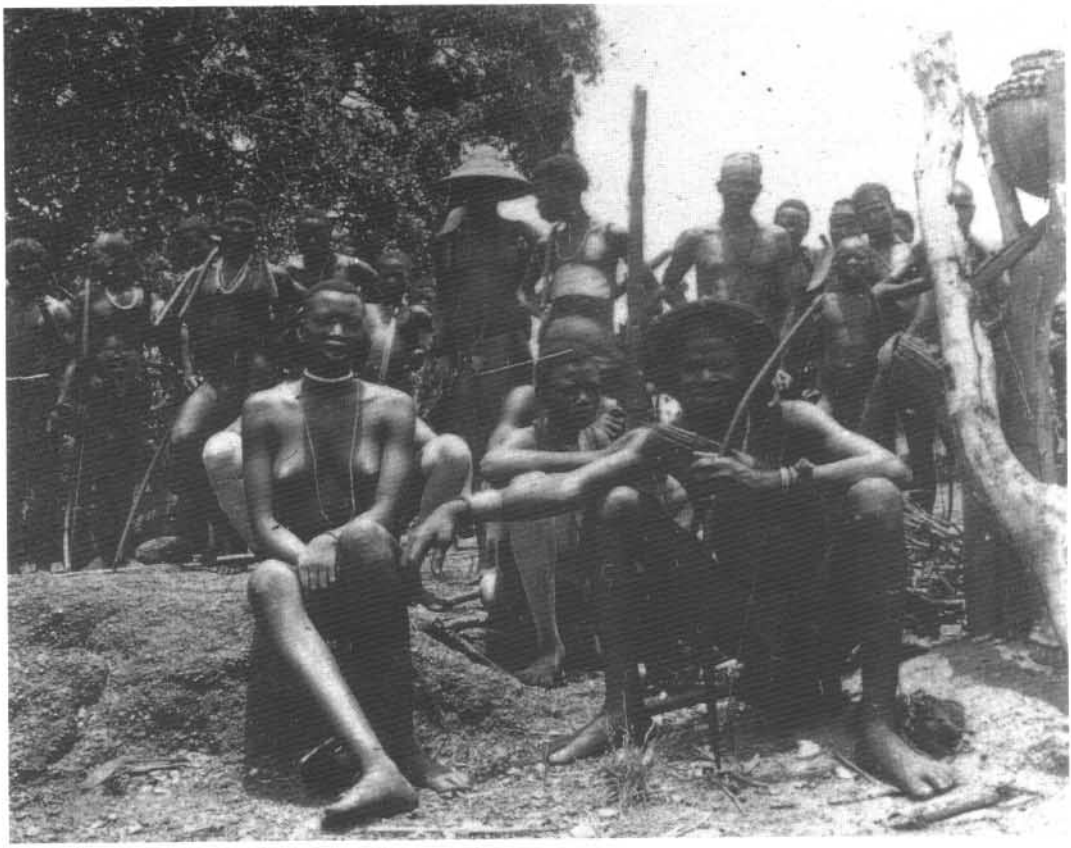
Ces données ont le mérite de se recouper avec les évocations les plus courantes. On y sent la marche de l'organisation sociale lobi avec des moyens techniques assez invariables, quel que soit le statut. Elle confère très vite au captif émancipé une autonomie très réelle dans son travail agricole (ou autres) et la disposition de son bien dans la sphère de subsistance - élargie à son complément de régulation dans la petite sphère marchande locale. Sous cet angle, un captif et un fils étaient très peu différents, une fois conférée cette liberté matérielle dans la séparation de fond de ces unités. On ne doit pas s'imaginer que ce tribut annuel prélevé sur le surplus était élevé : la plupart des déclarations des habitants vont en sens inverse. D'ailleurs, une semblable obligation existait pour le fils émancipé pendant des années. La durée de prestation du *deè* était plus longue et visiblement, elle concernait davantage ses gains en cauris.

Mais des divergences sont néanmoins présentes. Le véritable affranchissement n'avait pas, on le voit, un caractère absolument automatique. Il dépendait de la capacité en travail du captif et son montant a dû en outre varier suivant les époques. Le prix d'achat des *dɛà* semble avoir été bien plus élevé à mesure qu'on remonte le cours du XIXe siècle.

Le statut des *dɛà* dans le conflit armé

Les hommes sont seuls à se battre, mais les femmes et leurs enfants sont également l'enjeu des batailles. Pour les guerriers, la réponse est rapide : il n'y a dans les conflits armés intéressant les matriclans et les maisonnées aucune différence entre les *wèya* et les *dɛà*. Les premiers objets fournis par un maître à son captif acheté étaient un arc, un carquois en même temps qu'une houe, une hache, un cache-sexe (H. Labouret, 1958 : 189). On attendait de lui les mêmes obligations tant dans le village que dans les matrilignages ou sous-clans. Et s'il était offensé, blessé ou tué, on le défendait ou on le vengeait tout comme un autre. Son "sang" était équivalent, si sa "peau" clanique ne l'était pas (M. Fiéloux, 1980 : 68). Le confirme parfaitement cette invocation adressée dans les rites d'intégration, à l'autel du matriclan : "s'il est de tes gens, *wáthíl*, et que quelqu'un le tue, c'est mon esclave qu'on tue" (H. Labouret, 1958 : 189).

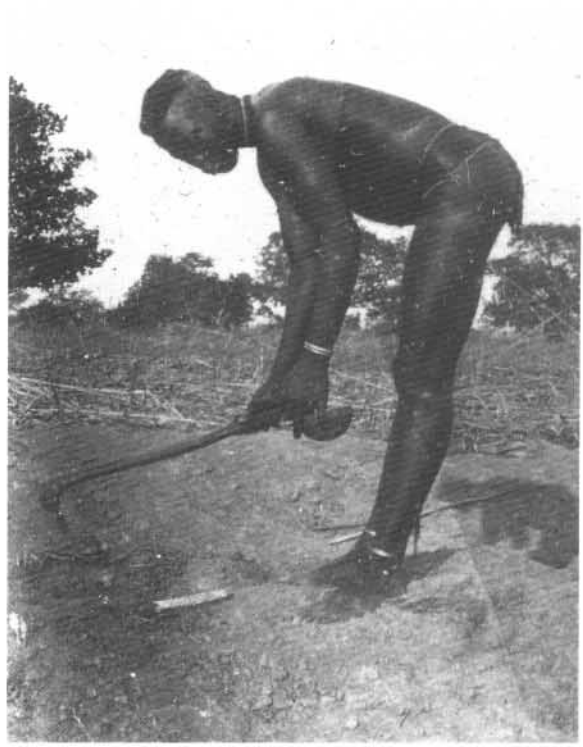
15. Village Kampti Lobi.





Album de photos de H. Labouret 1912-1924







Album de photos de H. Labouret 1912-1924

Cette préoccupation d'égalité absolue éclaire les stratégies résidentielles : la volonté des *wɛ̀ya* de garder dans leur village et même auprès de leur maison leurs *dɛà* ainsi que leurs enfants. L'endogamie partielle consentie aux *dɛà* dans leur moitié a pu procéder de cette nécessité.

Le désir d'avoir à ses côtés un combattant valeureux entre en contradiction au moins partielle avec la subordination attachée au statut inférieur, surtout quand l'homme n'est plus un adolescent. Un deuxième volet des caractéristiques idéales d'un *deè* fraîchement acheté apparaît ainsi assez différent du portrait antérieur du "fils" soumis (quoique courageux). Cette description parle d'elle-même[16] :

«L'homme relativement riche, mais sans parents susceptibles de l'aider en cas d'attaque armée, se procure des alliés moyennant cauris et animaux. Il achète donc, selon sa fortune, un ou plusieurs captifs. Pour s'assurer que l'allié ainsi acheté remplit toutes les conditions requises pour porter dignement le titre d'homme, il en vient, à l'improviste, à gifler celui-ci. Si l'offensé ne rend pas la gifle, s'il ne jette pas... son adversaire à terre et ne le roue pas de coups, il ne peut être considéré comme un homme, mais bien comme un être quelconque qu'aucun sentiment d'honneur n'anime : le Lobi ne garde pas un tel captif qu'il revend immédiatement. Au contraire, si l'esclave rend l'affront et... terrasse... son offenseur,... il est applaudi. Aussitôt debout, le maître serre la main de son sujet qu'il félicite de sa digne conduite d'homme. Ensuite il l'aide à créer un foyer (aide matérielle pour une maison, bœufs pour se marier, instruments de labour, armes)... (l'esclave) devient même son héritier dans certains cas. A partir du jour de l'installation définitive, l'esclave devient maître absolu chez lui. Il n'exécute aucun travail pour son acquéreur qu'il ne salue même pas s'il le rencontre. Si le captif est fort violent, il brutalise son maître pour la moindre offense. L'esclave qui dans un excès de colère, tue son maître, ou réciproquement, n'est pas puni par la coutume du pays. En général, le Lobi libre qui a un esclave plein de mépris pour la mort, est craint par ses concitoyens qui le savent soutenu par un homme courageux, dont la flèche ne tombe pas à terre. «*Lutter et mourir, s'il y a lieu pour un allié libre, constitue presque l'unique obligation de l'esclave lobi*» (souligné par moi)».

Les stratégies matrimoniales

Bien que l'acquisition de certains captifs des deux sexes ait pu, à la première génération, contribuer à l'enrichissement de leur maître homme (culture, artisanat, commerce) ou femme (recherche de l'or, économie domestique), les capacités d'exploitation économique restaient réduites dans les rapports sociaux des lignages et des maisons. Ainsi le

16. D. Traoré, 1935 : 12. Notons qu'il est le seul à affirmer que "l'esclave n'est pas puni par la coutume du pays".

but principal ne pouvait-il être directement la mise en œuvre d'une force de travail captive, dont les ressources auraient été conséquentes. Le caractère précieux de l'entraide d'un *deè* dans les travaux collectifs ne modifie pas ce fait objectif. Cependant sur un cycle d'une vingtaine d'années, un effectif fourni permet de mieux résister aux soudures difficiles, aux maladies des gens et du bétail, à tous les aléas menaçant une économie assez fragile, axée surtout sur une production de subsistance par unités séparées (J.L. Boutillier, 1975). A cette réalité générale, on peut ajouter les cas nombreux où avec une faible population, on fonde un nouveau village dans le sud et l'on constitue avec adjonction de quelques *dɛà* des deux sexes une base d'implantation suffisante pour assurer les besoins du travail et de la défense. Beaucoup d'histoires villageoises (Dobéna, Timbura...) retracent ces greffes d'une souche démographique hétérogène commencée alors ou agrandie. L'histoire du peuplement de la région de Kampti en une intense compétition entre clans et entre sous-clans serait très incomplète si elle négligeait cet élément.

Ceci admis, les obligations inéluctables de la défense et du conflit armé agressif (zone hégémonique d'un sous-clan ou d'un clan localisé) semblent avoir été principales. Des hommes indépendants doivent à tout prix disposer d'un effectif résidentiel fort dans leur village ou à la rigueur pouvoir s'appuyer sur des villages voisins alliés. Les politiques matrimoniales furent conduites dans ce sens. On comprend qu'elles aillent jusqu'à déterminer certains des modes d'acquisition des captifs. Des allusions répétées nous ont été faites à la pratique d'un achat préférentiel : celui de deux *dɛà* adultes (ou enfants) de sexe opposé et non parents entre eux. L'intérêt d'une telle acquisition pour un matrilignage et une maisonnée saute aux yeux : double insertion dans la moitié *deè* et inter-alliance. Idéal ou réel, cet achat vu comme fréquent indique pour les aînés du lignage une manière d'investir dans une triple direction : travail au village, stock matrimonial (les femmes valaient plus cher), capacité de combat masculine.

Dans les matrilignages mineur et majeur (groupes qui recouvrent à peu près la mémoire généalogique retraçable : trois et cinq générations), les moitiés ne sont symétriques que dans l'alliance réciproque et l'héritage indépendant des biens et des épouses, si on s'en tient à leur stricte filiation utérine. Par contre, à partir du même critère, elles sont asymétriques sur les autres points. Les *wɛyà* ne peuvent s'épouser entre eux, puisqu'ils sont "de même sang" (*tomin*), interdit qui s'étend à leur descendance agnatique. Là où ils héritent, ils ne peuvent se marier. Ils détiennent un autel issu de sous-matriclan : le *wáthíl*. Quant aux *dɛà*, leur endogamie n'est pas totale : elle est limitée par les interdits normaux de la parenté lobi. Ainsi en considérant les règles étendues à la descendance des hommes du matrilignage, un

deè ne pouvait épouser la fille du frère utérin de son père. Dans la filiation utérine stricte, il n'épousait pas les parentes proches. Cette endogamie partielle a eu pour effet une structuration différente des moitiés *dɛà*, qui s'auto-reproduisent en partie. Ce processus suppose des lignées non parentes que l'intermariage réduit de plus en plus : avec le temps se constitue un lignage mineur.

Si l'on veut se rapprocher des pratiques réelles lobi on doit souvent entendre par matrilignage (*caàr*) mineur ou majeur : l'ensemble des membres utérins et de leurs enfants d'hommes. Tel est le niveau où un aîné d'un matrilignage dirige le travail de ses enfants et détient les autels principaux d'une maisonnée. Les *wèya* ont joué sur cette insertion des *dɛà* avec un écart suffisant pour rendre le mariage possible.

Le principe de leurs stratégies était le suivant[17] : un homme *wɔ̀* qui s'était rendu acquéreur d'un captif, pouvait lui faire épouser sa nièce utérine (*wɔ̀*) ou bien lui donner l'une de ses propres *deè*. Il pouvait également épouser lui-même la fille *deè* du captif ou la donner à son neveu utérin (*wɔ̀*).

S'il avait acheté une captive, il pouvait l'épouser lui-même ou la donner à l'un de ses fils ou à l'un de ses *dɛà*.

Ces alliances matrimoniales avaient des avantages divers : garder les enfants dans un groupe utérin variable, conserver sur place les enfants jusqu'à leur émancipation.

Au bout de deux générations les aînés *dɛà* affranchis étaient théoriquement en mesure de mener leurs propres stratégies. L'essentiel est donc de savoir ce qui advenait lorsque les leurs et celles des *wèya* entraient en conflit sur une même femme.

Le résultat de ces pratiques matrimoniales est encore visible à présent dans la structure résidentielle de certains villages qui s'explique par une série d'alliances analogues.

Il existait encore des alliances faites entre *dɛà* au sein de leur moitié. Elles paraissent avoir été considérées comme un résidu sans conséquence par les *wèya*. Mais ces déclarations récentes sont à prendre avec précaution. Durant la première période relatée, ceux-ci ont dû y trouver leur intérêt, puisqu'ils imposaient sans effort à des *dɛà*, moins nombreux, leurs politiques matrimoniales. Du moment qu'ils détenaient cette priorité, l'existence d'un stock endogamique de *dɛà* dans leur village avec leur autoreproduction, a pu répondre un moment à leur souci de grouper beaucoup de monde autour d'eux. Qu'ils se marient entre eux quand il en reste, pourvu qu'ils demeurent sur les lieux : tel est le raisonnement qu'on peut leur prêter ! Il ne vaudrait plus que dans un passé révolu.

17. Villages Dobéna, Poltyanao (mon enquête). Voir aussi M. Fiéloux, 1980 : 101-102.

Evolution de la relation

Epoque précoloniale

Seules les études en cours dans différents pays sur le peuplement permettront de répondre à cette question avec une profondeur de temps suffisante. Mieux vaut pour l'instant s'attacher à la fin de cette période qui est bien connue.

La condition réelle des dɛà en 1900

Quelques réflexions émanant des *wɛyà* de la région de Kampti m'ont conduit à penser qu'il ne fallait pas trop idéaliser le statut économique et même existentiel du *deè*. Cependant le témoignage porte surtout sur la première génération :

«Toutes les fois qu'il y a un voyage ou une opération périlleuse à faire, tu t'en moques, tu y envoies ton *deè*. C'est ce qui survenait. On les expédiait ainsi parfois assez loin et souvent seuls. Eux regardaient sans mot dire et ils apprenaient tout ce qui ce passe sur les marchés».

Après son achat, on voit que l'existence d'un *deè* n'était pas chargée d'une grande valeur. Mais la contrepartie s'inscrivait en filigrane. Cet isolement dangereux à l'extérieur pouvait créer les conditions d'une liberté de manœuvre par rapport aux normes sociales lobi : un jeu possible dans leurs rouages. D'autre part, certains des captifs acquéraient l'expérience des transactions, la connaissance des usages des marchés.

Plus nettes encore sur les risques d'idéalisation d'un modèle statutaire, ces paroles d'un vieux *deè* des environs de Gaoua[18], dont la grand-mère maternelle avait été achetée, puis mariée au neveu utérin de son maître :

«Voulait-on envoyer une femme à des travaux pénibles ? C'est elle qui faisait tout. Parce qu'on l'avait achetée, elle travaillait davantage que les autres enfants de son maître. Ce dernier était très riche. Il pouvait la charger de 30.000 cauris sur sa tête. Lui se promenait avec elle et il achetait des bœufs. Il pouvait même aller aussi loin que Kampti ou Bouna (Côte-d'Ivoire). Elle était très maltraitée».

Ces mauvais traitements ne font pas allusion à des coups répétés ou à une nourriture misérable. Ils portent sur la répartition du travail (intensité, durée). La captive n'étant défendue par personne, l'exploitation pesait sur elle malgré le caractère général des rapports sociaux lobi.

Même récit sur les hommes captifs :

«On les traitait fort mal dans l'agriculture. Le maître et ses enfants se levaient quand le captif arrivait au champ. Ils étaient fatigués et ils traçaient une immense part à labourer pour le captif. Tant qu'il n'avait pas terminé, il ne pouvait partir».

18. Village Gbontara (village de Gaoua).

L'ascension des dɛà vers la fin du 19è siècle

Un certain nombre d'éléments plaident pourtant en faveur d'une ascension des *dɛà* à la fin du XIXe siècle. Vers 1880, le peuplement de la zone de Kampti s'est fait par plusieurs fragments matriclaniques, mais il a abouti à une aire d'hégémonie des sous-clans Kambou. Or leur implantation s'est effectuée à grand renfort de *dɛà*. Ainsi un certain Gnona[19] arriva du nord (village Malba). Ses parents transportèrent pour lui des cauris. Il put s'acheter de l'or et acquérir de la sorte des captifs venus du sud. A l'ouest de Kampti, on peut dresser une liste fournie de villages, dont les fondateurs sont des Kambou *dɛà*. Dans toutes les directions, on trouve autour de ce centre des maîtres de villages, des grands maîtres d'autels (*thíl-dárá*), des maîtres de marchés dès 1900. Tout ce réseau se trouvera de fait libéré de la tutelle des *wèya* sous l'administration française, même si peu de *dɛà* ont collaboré avec elle.

Quelques années après, des villages lobi se créent en Côte-d'Ivoire actuelle. Des *dɛà* fondent des marchés, des villages. Là encore, ces agissements n'ont pu relever d'une génération spontanée. Une situation favorable a débloqué une contradiction inscrite dans la formation sociale, lui ouvrant une route hors d'un pôle institutionnel sans doute très ancien.

Le renversement des rapports sous la colonisation

Cette transformation incite d'abord à savoir quelle a été l'issue de cette division dans des conditions historiques nouvelles. Mais sans doute cette curiosité doit-elle être poussée plus loin : la fin de leur histoire doit nous apprendre après coup quelque chose de plus sur la nature de la distinction *wɔ̀/deè* et sa place dans les rapports sociaux lobi en 1900.

L'arrivée des colonisateurs provoque des réactions de batailles de la part des Lobi, puis de multiples incidents avec des fuites vers le sud de certains villages... A ce moment-là, ces mouvements de défense agressive procédèrent de tous les Lobi. Aucun document d'archives, ni récit ne permet de faire une démarcation quelconque. Evidemment, la connaissance sociale qu'avaient au départ les Français était très maigre. Cependant, J.C. Haumant note que dès 1907, «on a toutefois recueilli de précieux renseignements sur les clans qui serviront plus tard à l'organisation du pays en cantons» (1928 : 35). L'ethnologie servait à faire la guerre.

Il y eut aussi de leur part une certaine sous-estimation du problème initial de la conquête. Elle fut accrue dans ses effets par l'absence d'effectifs suffisants. Ainsi en 1915, pour faire face aux rébellions de l'Ouest voltaïque, les garnisons de Gaoua et Diébougou se trouvèrent diminuées[20].

19. Cet homme fonde le village de Kwèkwèra, eut un fils nommé Tilhiete Hlien, qui fut le père de Gblankite Numfe, aujourd'hui vivant et descendant du *Bɛ-Dɛɛ*, c'est-à-dire "les *dɛà* du chien". Pour le statut actuel de cette lignée, on peut se reporter au livre de T. Spini et G. Antongini 1981 : 32.

20. Exposé de M. Izard, Paris : EHESS : 1979 sur ces mouvements de résistance.

Les premiers intermédiaires des Français se révèlèrent particulièrement "catastrophiques". Des chefs de canton étrangers au pays, des Dioula par exemple qui s'allièrent assez rapidement aux colonisateurs et les guidèrent dans leur exploration. Tant que la colonisation n'usa que de ces moyens, elle apparut tant aux *wɛyà* qu'aux *dɛà* comme un ennemi à rejeter en bloc.

Ces faits sont bien établis. Encore faudrait-il réagir contre une version de leur déroulement imposée par la seule lecture des sources écrites européennes. Si seulement l'administration avait pu disposer de bons éléments subalternes, comme tout se serait mieux passé ! Rien de fortuit en réalité dans l'enchaînement des exactions commises par les alliés des nouveaux maîtres et dans les révoltes qui leur succédèrent. Etant donné la forte résistance des populations visées, les agissements de ces auxiliaires ne pouvaient que prendre ce caractère "regrettable". De même pour ceux des troupes françaises.

Mais peu à peu, le tournant s'établissant à peu près en 1920, les administrateurs disposant d'une meilleure information sur le pays et ses habitants, expérimentèrent plusieurs méthodes de répression. Le résultat fut complexe et étrange à beaucoup d'égards. La persistance des mouvements de révolte alla de pair avec un certain succès du recrutement de Gaoua en 1918[21].

Un nombre relativement fort de *dɛà* se retrouva chef de canton (dont Dahi, captif acheté enfant, qui acquit ensuite 25 épouses au village de Galguli) et davantage encore comme chef de village. Dans les premiers temps, pris de méfiance ou de peur, les hommes *wɛyà* avaient souvent laissé dans l'ombre l'identité de leur maître de la terre, craignant d'attirer sur lui des représailles en cas d'incidents. Plus tard, quand commença l'école, les villageois sollicités ne trouvèrent rien de mieux que d'y envoyer leurs enfants de *deè* (villages Dobéna, Timbura et bien d'autres localités). Les assesseurs "coutumiers" des tribunaux administratifs furent souvent choisis parmi les *dɛà* (ainsi du tribunal de Kampti où les principaux aides furent en outre chefs de village). Le recrutement militaire draina plus de *dɛà* que de *wɛyà* : c'est clair avec le nombre actuel d'anciens combattants de la première catégorie.

Les causes étaient au moins doubles : la capacité ancienne de manipulation des *wɛyà* s'exerçait toujours, les administrateurs s'appuyaient consciemment sur ce critère de division comme le montrent des notes de l'un d'eux sur le village de Loropéni en 1931[22].

Certains des vieux *wɛyà* et *dɛà* interrogés prêtent, dès le passé précolonial, aux *dɛà*, une aptitude particulière à l'innovation. Leurs pratiques sont comparées à celles des orphelins des deux sexes à qui on attribue bon nombre d'inventions sur la manière de faire cuire la bière de mil ou de porter intelligemment les pots. A chaque fois, la décou-

21. Traoré Dominique, *op. cit.* : 19-15. Le commandant d'alors aurait convoqué les "vrais hommes" à venir s'enrôler librement. Les témoignages lobi ne confirment pas cette impression.

22. Archives du recrutement militaire à Kampti.

verte de l'orphelin relève d'un souci de faire jouer une loi du moindre effort, puisque de toute façon son sort sera plus dur que celui des autres. Mais de surcroît, il est moins prisonnier d'un ensemble de normes routinières et même de rituels. De même, les *dɛà* paraissent avoir fait jouer leur capacité à tirer parti des nouvelles conditions d'existence coloniales : les marchés, l'absence des conflits armés de type ancien, l'initiative individuelle et lignagère dans le régime marchand.

Une opposition se mit en place après 1920 entre un secteur traditionaliste résistant ou neutre (grandes charges religieuses des matriclans, prêtrise supérieure du culte *bir* et, à un degré moindre, du *buùr* ainsi que de l'initiation, dont des *wɛyà* conservaient souvent le contrôle principal) et un secteur administratif "moderniste" (avec des cauris, mais en contact avec la vie coloniale).

Jamais, les *dɛà* ne s'allièrent globalement avec le pouvoir comme la plupart des Dioulas. Ils montaient dans un secteur ouvert : celui où ils pouvaient créer des marchés (beaucoup de fondations datent de cette période), épargner leurs cauris et ensuite leur argent, agrandir leurs troupeaux de bovins ou d'ovins, devenir des leaders dans un domaine de puissances visibles, différent de la pure orthodoxie clanique avec une part nouvelle. Après 1930, le conflit armé ne pouvait plus être le moyen régulier de règlement de conflits. Il n'était plus indispensable à la reproduction de petites unités (maisonnées et lignages). Une fois disparu au moins en partie ce ciment des vengeances et des batailles (peut-être trop uniment vu comme désintégrateur), les rapports entre *wɔɔ̀* et *deè* se relâchèrent pour arriver par étapes à leur condition présente.

Cette longue histoire de 75 ans reste un sujet d'entretien assez brûlant. C'était l'une des rares failles internes de cette formation sociale, dont les colonisateurs aient pu se servir pour asseoir leur pouvoir. Elle reposait sur le mouvement contradictoire du statut des *dɛà* : une insertion assez aisée dans des rapports d'indépendance et une marginalisation au cours de la première période ascendante des *wɛyà*. Les héritiers de ces derniers tirent du renversement survenu sous la colonisation un sombre bilan. Ils racontent presque une trahison et un détournement de richesses. L'émigration en Côte-d'Ivoire relègue tout cela dans un présent mal vécu[23].

Page de droite : Cl. J. Suyeux 1954

Un tel chœur de lamentations surprend par son amertume. Curieusement, quelques descendants de *dɛà*[24] se joignent à ces critiques sur le changement historique et à cette déploration de l'ancienne coutume, mais ils demeurent muets sur le statut contemporain des *dɛà* et des *wɛyà*. N'est-ce pas davantage sur les classes nationales que se joue le statut moderne ?

23. Villages Wadaradwuo, Poltyanao (de Loropéni) : les derniers témoignages datent de 1977.

24. Village Irinao (canton de Djigoué).





Cl. T. Spini, G. Antongini

Espace Habitat et Culture matérielle



La maison lobi : le relevé, méthode et résultats

GIOVANNA ANTONGINI, TITO SPINI

Dans toute société, l'organisation territoriale est l'un des premiers parmi les actes culturels fondamentaux. Batissant sa propre maison, l'individu "repropose" le geste fondateur du premier homme. Par sa forme, par son orientation et par ses rapports avec l'espace environnant, l'habitation représente le double de l'univers. L'ensemble de ces facteurs fait de la maison un champ privilégié pour la lecture des complexités structurelles d'une communauté donnée.

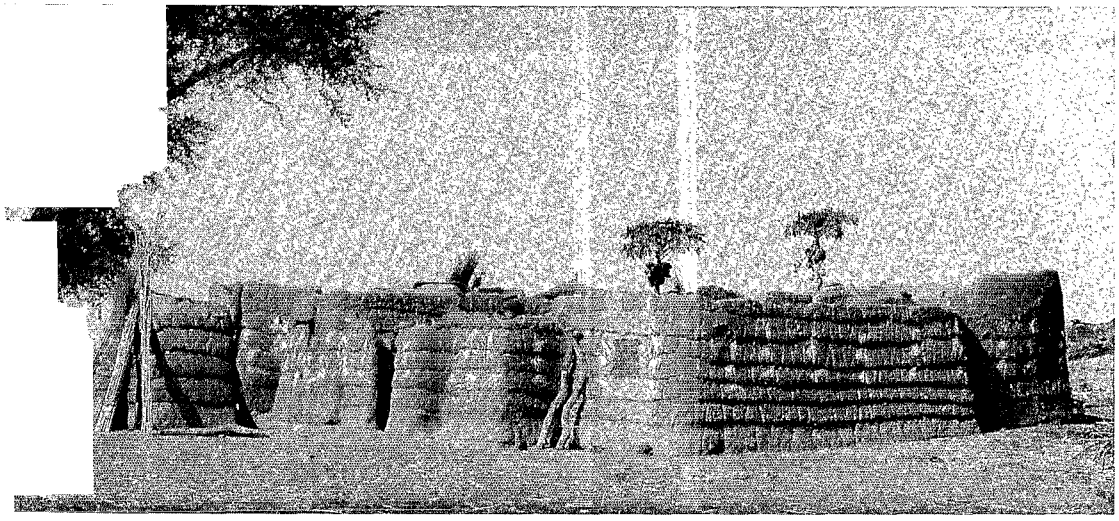
Dans le domaine de l'anthropologie de l'espace, discipline qui analyse les typologies et les caractéristiques des emplacements humains, certains éléments paraissent s'imposer, à savoir : limites, tensions axiales, concepts de centre, de seuil etc. Chaque société projette dans l'espace où elle vit, et avec encore plus d'évidence dans sa propre maison, sa vision du monde et, dans le même temps, elle y inscrit l'image qu'elle a d'elle-même ; elle s'y reflète, se raconte.

La toute première impression pourrait conduire vers la théorie d'une parfaite symbiose entre homme et nature, un rapport organique à l'intérieur duquel l'individu n'aurait d'autre fonction que de seconder l'équilibre primordial. Au contraire, l'analyse montre que cette harmonie est le résultat d'un savant accord entre différents protagonistes, d'une vigilante et soigneuse évaluation des ressources naturelles, de l'adhésion à un système complexe de conventions, d'obligations et d'interdits, de l'acceptation de hiérarchies plus ou moins explicites et, surtout, de la volonté de déléguer à un monde surnaturel la solution aux questions pour lesquelles les instruments juridiques et les ressources naturelles s'avèrent insuffisants.

Il y a une évidente réciprocité entre culture et environnement, une ligne d'échange à double sens : l'homme marque et modifie continuellement l'espace habité et s'adapte continuellement à ses mutations ; mais son circuit de relations ne se limite pas à la confrontation avec le milieu naturel ou aux rapports avec d'autres individus, il implique aussi d'incessants accords avec les êtres dont il peuple le monde surnaturel : l'espace mythique et l'espace de la perception s'entrecoupent, les systèmes symboliques et les systèmes de valeur en découlent tout logiquement.

Notre méthode de travail, principalement fondée sur le

Page de gauche : Maison à Nidmena (région de Kampti)



Maison à Binseo (région de Batié-Nord)

relevé des "signes matériels", utilise comme instruments de base la photographie, les interviews, l'analyse métrico-graphique ; une méthodologie qui permet de relever les données le plus "objectivement" possible, de vérifier la dynamique des variations : reprise graphique et photographique du même sujet, nouveau passage du même questionnaire au cours des années. Nous avons souvent remarqué qu'un objet observé en image photographique, c'est-à-dire disjoint de son usage et de sa matérialité, autorise des commentaires plus libres de la part de son usager habituel.

Entre 1977 et 1981 nous avons examiné 61 "organismes d'habitation", expression que, dans le cas lobi, nous préférons au terme de village. Un relevé complet a été effectué de 3 "organismes" délimités par leurs *dìthíla* respectifs (autels de la Terre) et de 102 maisons.

Le *dìthíl* est communément représenté par un tas de pierres disposé au pied d'un grand arbre, sous lequel on enterre tous les maux (maladies, sécheresse, délits...) dont un territoire doit être préservé. Le *dìthíl* n'est qu'un point mais il définit toute une aire ; un lobi qui déclare appartenir à un *dìthíl* indique par là-même l'unité territoriale où il construit sa maison, cultive ses champs, "enracine" ses autels familiaux.

A titre d'exemple de notre approche, nous avons choisi Djilegnora (canton de Kampti). Dans une première phase, accompagnés par le *dìthíldaàr* nous parcourions le périmètre en relevant ses bornes. Les arbres, les pierres, le marigot délimitent une unité spatiale définie, qui "contient" l'ensemble des relations de ses habitants, une totalité donc qui représente et englobe valeurs, hiérarchies, rapports. Ensuite nous cherchons à repérer les différentes formes de relations existant entre cet espace et les hommes, les femmes et les enfants. A l'intérieur de conceptions culturelles codifiées, chacun qualifie différemment ses liens et

ses parcours : très divers sont les lieux effrayants ou rassurants, les lieux du travail ou du jeu. Les bosquets où les néophytes reçoivent des enseignements pendant leur initiation (*jɔrɔ*) évoquent des images fort différentes chez les jeunes et chez les adultes. De même le point d'eau a une valence différente pour un homme ou pour une femme. Les récits de fondation, les légendes, les événements, les épisodes de la colonisation française ainsi que les réseaux des droits et des rapports nous permettent de dessiner un plan des axes et des tensions qui relient ce territoire. Dans le cas de Djilegnora, la première préoccupation des occupants étant la défense, une ligne virtuelle joint les deux lieux consacrés aux deux fondateurs Manko Sib et Basseko Da à une colline, place réservée à la préparation du poison pour les flèches. A l'intérieur de cette zone protégée : l'autel de la Terre, les maisons, les tombeaux, le point d'eau et toute une multitude de signes presque imperceptibles mais capables de faire ressortir les complexes imbrications de l'histoire du groupe.

En s'approchant de la maison, l'échelle de lecture se modifie, les signes expriment les caractères individuels ; la maison-forteresse lobi, outre sa forme, est protégée par un champ de liens métaphysiques, que l'on pourrait définir comme des "théohypses", indiquant par ce terme des lignes formées par un ensemble de points sacrés, tissés par les autels familiaux. Un bâton en fer placé sur le toit assume la fonction de "vautour", d'antenne-sentinelle de ce système d'alerte, il intercepte les signaux d'alarme et les transmet



Ci-dessus : "Fer-sentinelle" à Harkoza (région de Kampti)

Ci-dessous : Autels familiaux à Tyorpanao (région de Kampti)

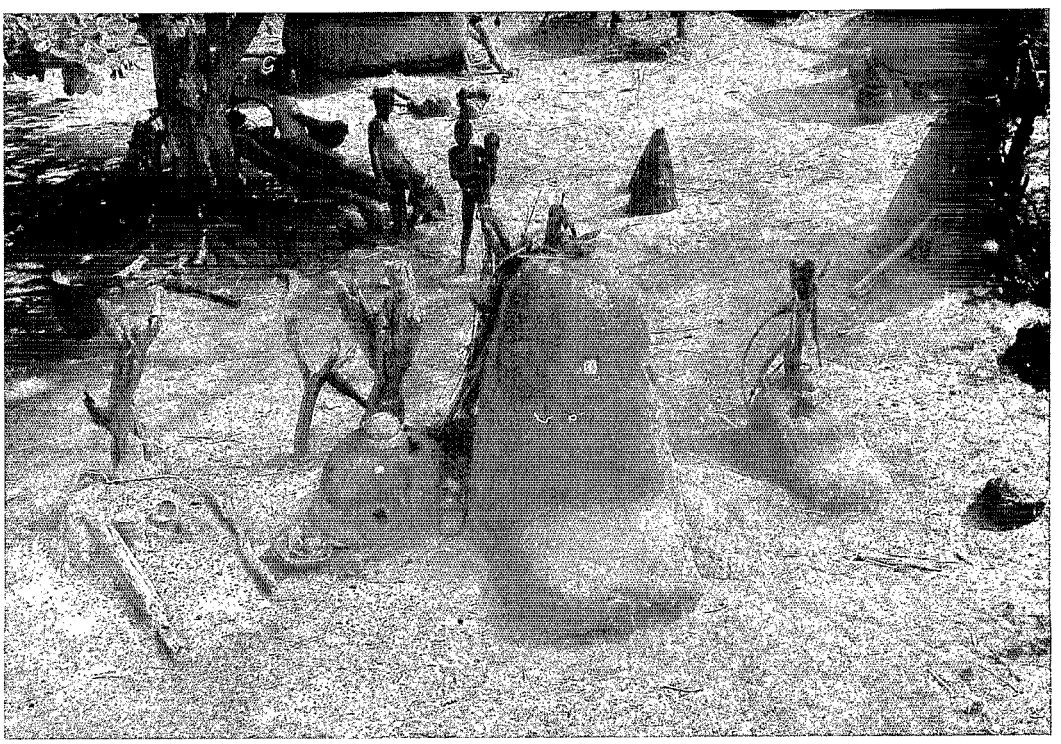
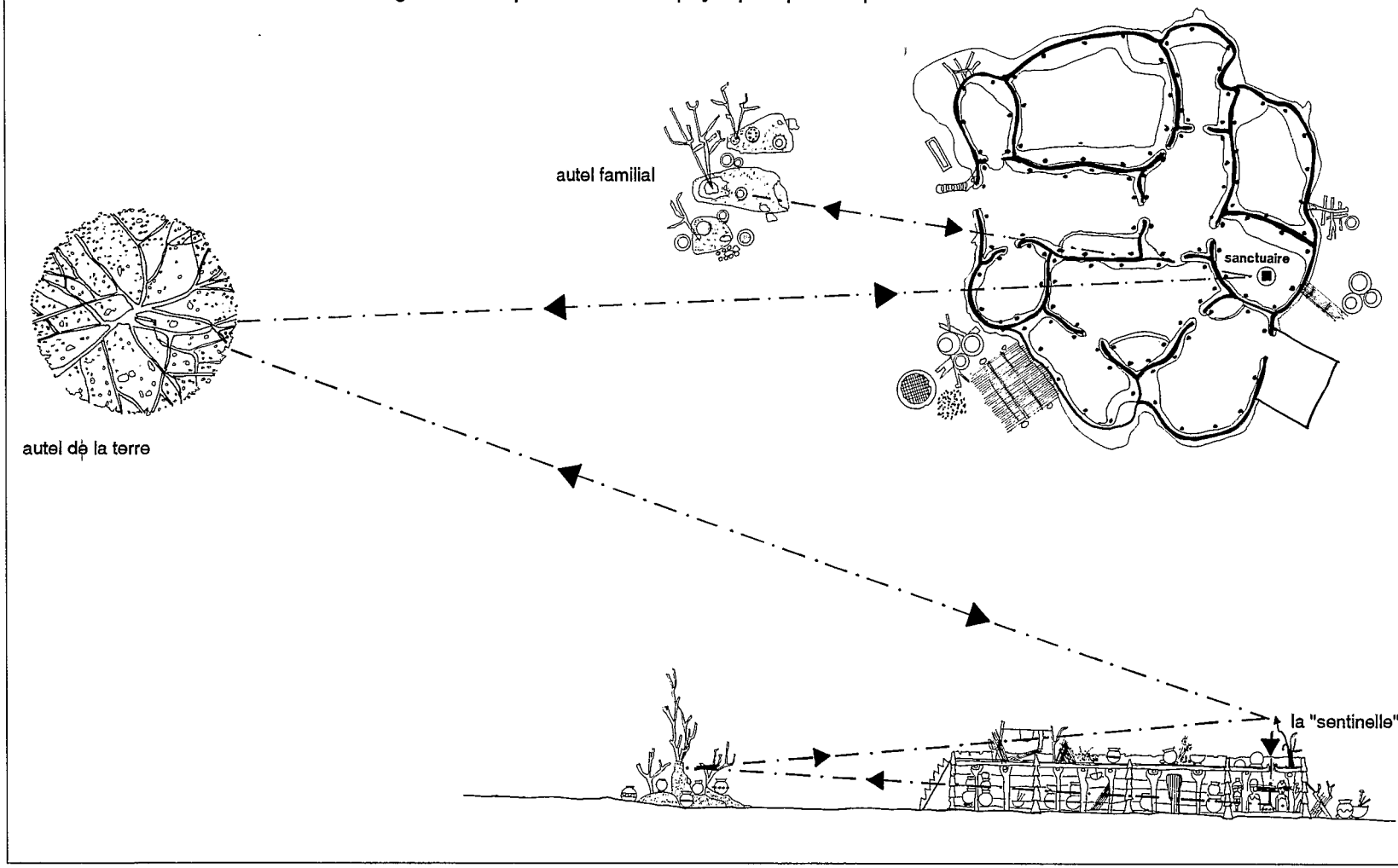


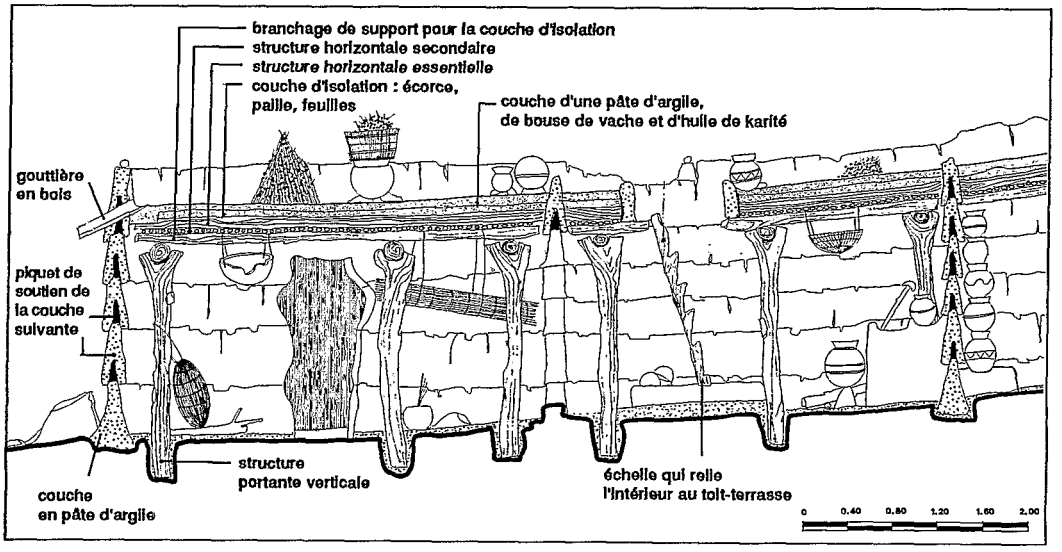
Fig. 1 : Champ des liens métaphysiques pour la protection de la maison



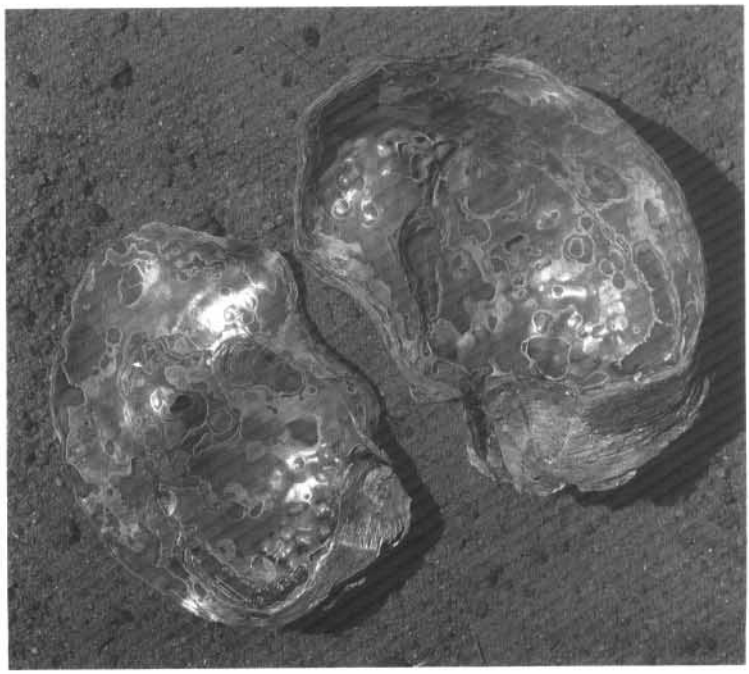
aux supports matériels des ancêtres logés dans le sanctuaire domestique (*thíl duù*) grâce à une bande de coton qui, selon les Lobi, fonctionne comme le "télégraphe" ; à leur tour les ancêtres alertent les autels extérieurs. L'ensemble de ce système de forces est projeté vers l'autel de la Terre, suprême garant de la communauté (fig. 1).

Le choix du terrain sur lequel un Lobi construit sa maison est conditionné par un ensemble de facteurs : la parenté ou les rapports d'alliance qui autorisent le maître de la Terre à donner en usage une parcelle de terre, la réponse à des rituels destinés à détecter l'éventuelle présence de forces contraires, d'ordre matériel ou surnaturel. La première phase de la construction est confiée au "traceur" (*kenkirindar*), rôle que nous n'avons jamais rencontré ailleurs, qui a l'unique charge de dessiner sur le terrain avec sa houe le périmètre de la maison après avoir marqué avec un caillou l'endroit où s'ouvrira la porte et enterré à l'emplacement du futur sanctuaire domestique, quelques épis de mil, des débris de poterie avec un peu d'eau et une boule de terre ramassée au pied de l'arbre-autel de la terre. Ensuite la construction devient une activité collective à laquelle participent parents et voisins ; l'homme chargé de diriger les travaux recevra un coq et 2000 cauris pour la porte d'entrée, 40 cauris pour chaque passage intérieur et 60 cauris pour l'accès au sanctuaire. Quand la première couche, faite d'argile pétrie avec de l'eau et de la paille (sur laquelle sont posés des piquets du même matériel qui supporteront la deuxième couche) est terminée, un repas est offert à tous les participants qui reviendront deux ou trois jours après, le temps que la terre sèche, pour continuer la construction. Un deuxième repas est offert quand la pose de toutes les couches est achevée (fig. 2). En principe, les murs sont composés de cinq ou six bandes de terre superposées mais dans la zone proche de la Volta Noire nous

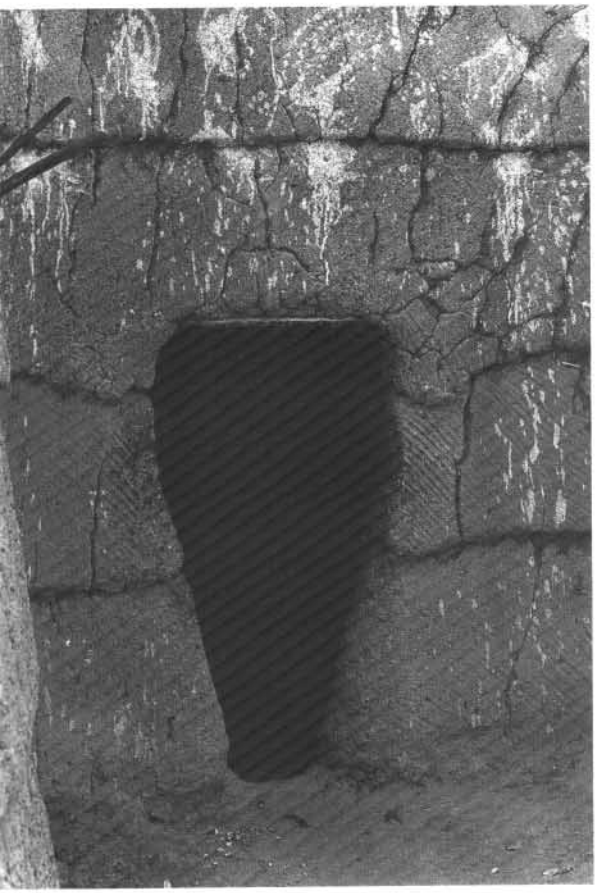
Fig. 2 : Coupe structurale

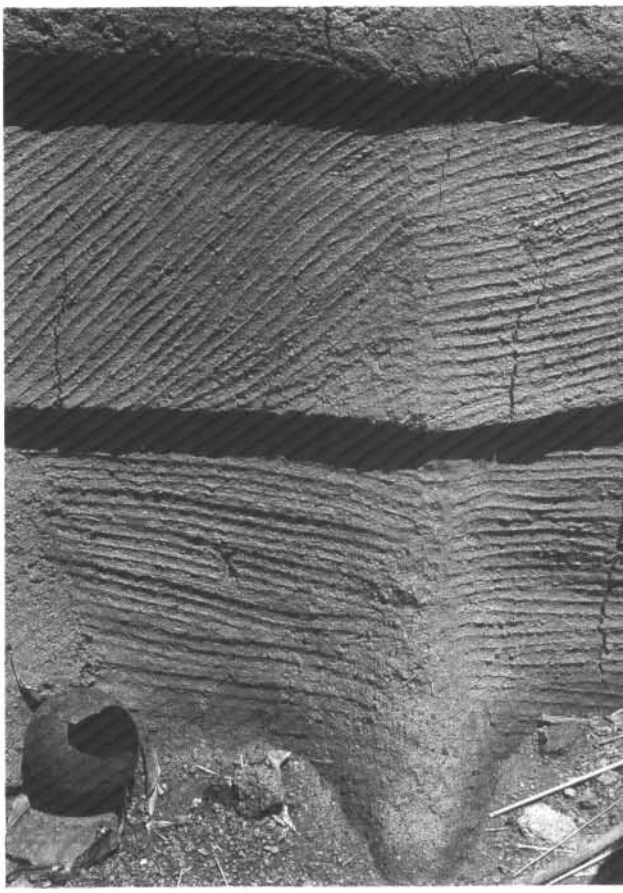






La maison-racine, la maison-arbre. Le baobab autrefois utilisé comme abri par les chasseurs et devenu un modèle archétype.
La maison - coquillage, "la maison lobi est comme l'intérieur d'un coquillage du grand fleuve.On peut y habiter et s'y cacher'







avons trouvé des maisons qui en avaient sept. Ce fait semble confirmer ce que disait un vieux chef de famille de Vurbira "seul un homme très très fort a le droit de posséder une maison à sept couches s'il l'a bâtie dans une année de *jɔ̀rɔ̀*".

Les piliers en bois sont posés par les hommes tandis que les femmes s'occupent de damer le toit-terrasse. Les murs n'ont qu'une fonction de délimitation, le poids du toit-terrasse (environ 150kg par mètre carré) étant supporté par les piliers en bois. Cette technique de construction qui rend la structure portante indépendante des murs simplifie la réfection des parties endommagées par les pluies, et permet d'ajouter ultérieurement des chambres ou d'ouvrir de nouveaux passages intérieurs. Tous ces travaux s'effectuent sans interrompre la continuité de l'usage des lieux.

Les expériences tirées de l'observation des phénomènes naturels, les analogies entre le mythe et la réalité, les aléas de l'histoire influencent et établissent les modèles de forme et les solutions de construction de la maison lobi. La forme polylobée, la hauteur réduite des chambres, le labyrinthe des parcours intérieurs répondent aux nécessités statiques et à la protection contre les grandes pluies, ainsi qu'aux conditionnements des matériaux disponibles. Toutefois, dans les descriptions des habitants interviennent davantage les références à des modèles archétypiques. Entre autres, le baobab : son écorce plissée rappelle les rayures pratiquées dans l'enduit, les deux surfaces facilitent l'écoulement des eaux ; les ondulations du tronc et les racines superficielles de l'arbre, tout comme le contreventement des murs, en assurent la statique. Ajoutons que les chasseurs utilisaient autrefois les troncs creux du baobab comme abri.

Une deuxième image évoquée par nos interlocuteurs est celle d'un coquillage (*Heteria elliptica*), que l'on trouve dans la Volta Noire. Ce coquillage, comme la maison, présente deux surfaces superposées ; l'une interne divisée en plusieurs alvéoles, l'autre externe qui figure les mêmes subdivisions ; l'affleurement des parois sur le toit-terrasse délimite des "zones" qui correspondent pour les droits de propriété et d'usage aux "zones" de l'intérieur. Une légende populaire raconte que dans le lit du fleuve on rencontre des gens à la peau blanche et aux cheveux longs qui habitent dans des coquillages.

L'analyse de plus d'une centaine de plans de maisons, relevés en suivant l'ordre chronologique adopté par le "traceur", a mis en évidence un symbolisme hiérogamique exprimé par la forme d'un sexe masculin (le pénis étant figuré par le vestibule, les testicules par l'endroit où l'on dépose la bière de mil pendant la fermentation et par l'endroit ou les poules viennent couver leurs œufs) englobé dans un sexe féminin (le vagin, les chambres des épouses) (fig. 3, 4, 5). Bien que le dessin anthropomorphique, en tant que notion abstraite, ne soit pas reconnu par les Lobi,

l'analyse de l'utilisation et de l'attribution de ces espaces fait ressortir une "dimension vécue" de la hiérogamie. Le vestibule est le lieu de la maison qui représente le chef de la famille : il y garde son carquois et ses flèches, l'étranger y est reçu. C'est l'espace masculin par excellence, bien qu'il y ait aussi un élément féminin : la meule en pierre utilisée par les femmes pour écraser le mil. L'association semence-graine-sperme est évidente, la connotation sexuelle de la meule apparaît bien dans la coutume obligeant une veuve à recouvrir les cavités de la meule avec des poteries renversées car "elle n'écrasera jamais plus le grain de son mari". Si la veuve est âgée ou bien n'a plus l'intention de se remarier, elle peut même briser sa meule pour signifier qu'elle n'aura plus de rapports sexuels.

Pour ce qui concerne les deux pièces situées à côté de la porte d'entrée, lieu où l'on trouve de la levure pour la fermentation de la bière de mil et des œufs couvés, l'explication serait le rapport symbolique existant entre la levure, les œufs et la fertilité.

L'axe fondamental d'orientation suit une ligne qui relie l'est à l'ouest, points auxquels sont attribués des caractères d'ambivalence.

La porte de la maison ne doit jamais s'ouvrir du côté du soleil levant car "de là viennent toutes les choses dangereuses ou méchantes" : les vents et les orages les plus violents, les âmes des morts qui n'ont pas encore rejoint les ancêtres et qui errent en attendant de traverser le fleuve ; mais, en même temps, c'est à l'est que le soleil se lève, c'est de là que viennent les ancêtres et la pluie nécessaire aux récoltes. L'ouest est considéré comme libératoire ; sur le chemin qui part de la maison en direction de l'ouest, le guérisseur dépose les cendres et les restes des racines et des feuilles utilisées pour la fabrication des médicaments :

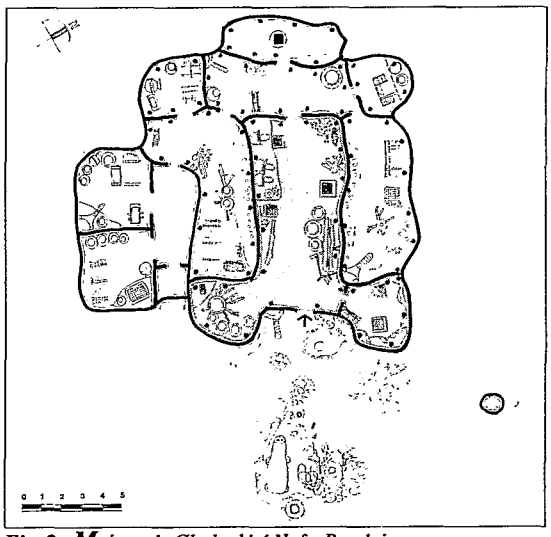


Fig. 3 : Maison de Gbalankité Nufe, Bandajara

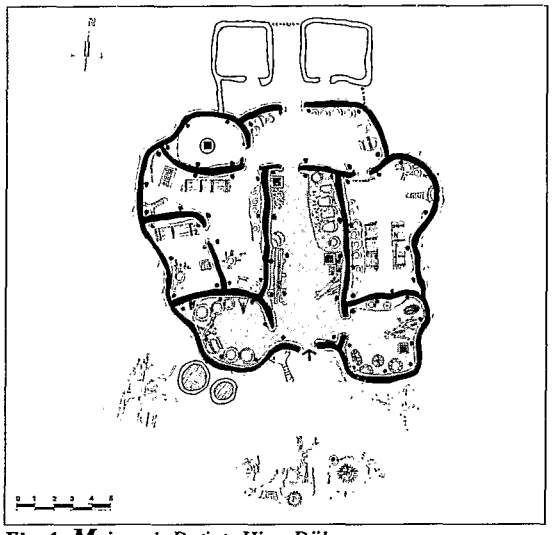


Fig. 4 : Maison de Datinte Hien, Djilegnora

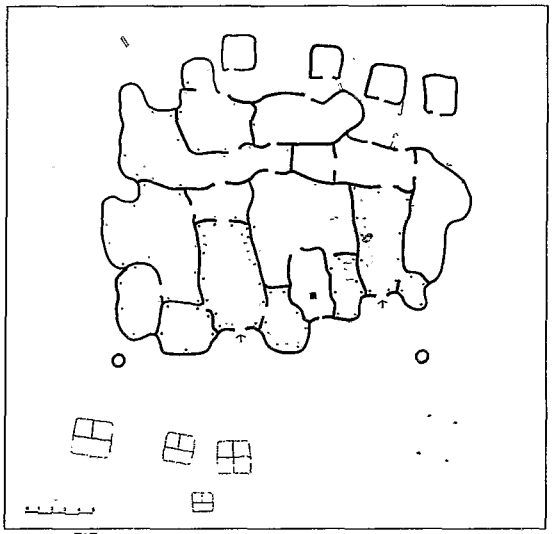
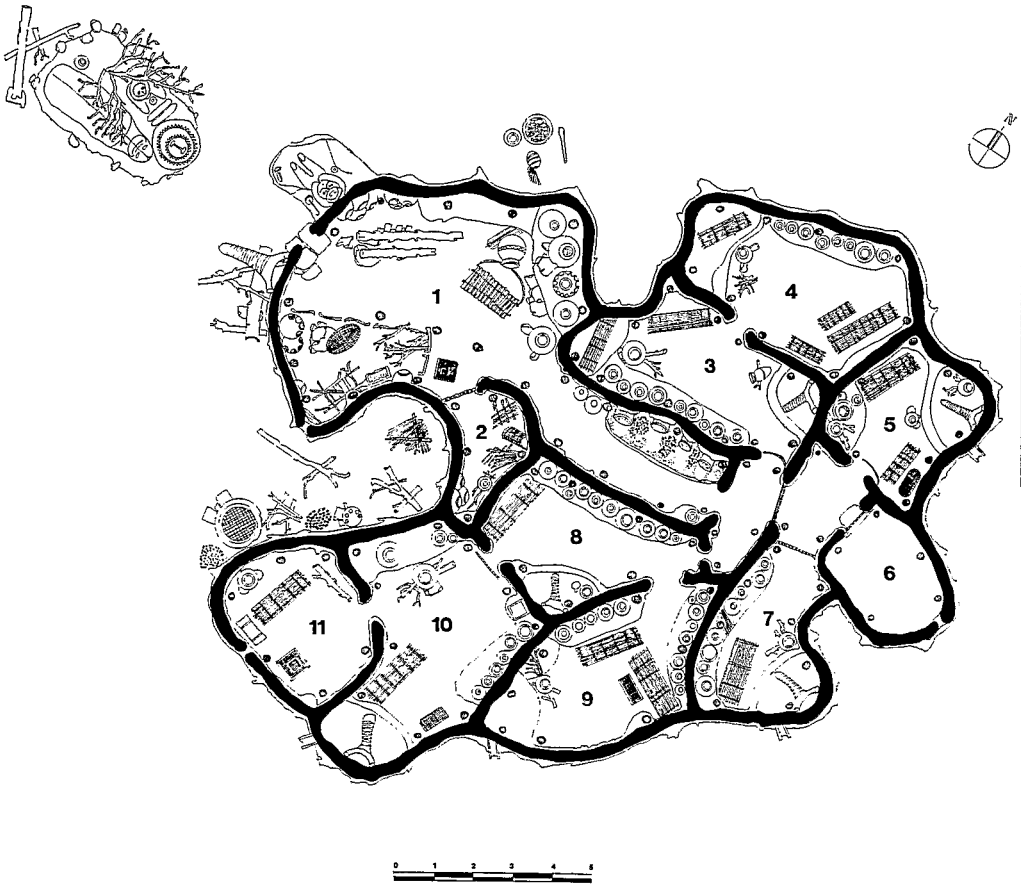
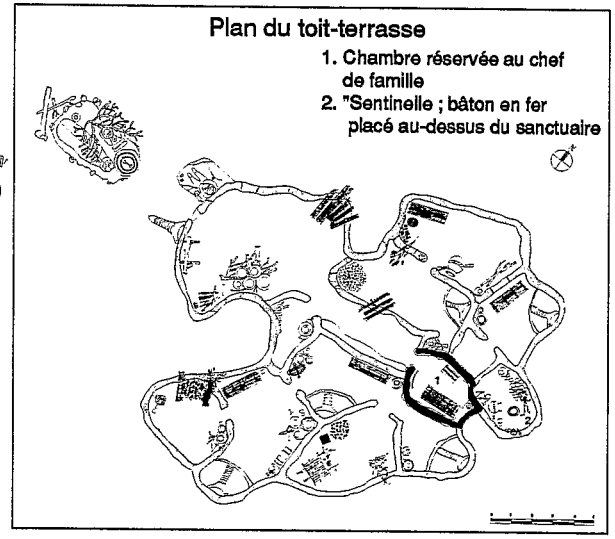


Fig. 5 : Maison de Nessaté et Hombori Kambou, Djilegnora

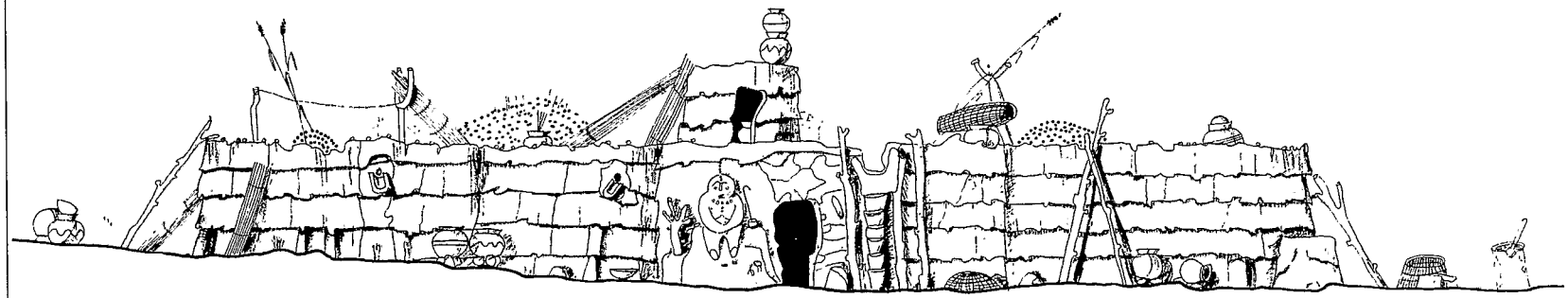
Fig. 6 : Plan de la maison de Tioferé Hien, Poltianao



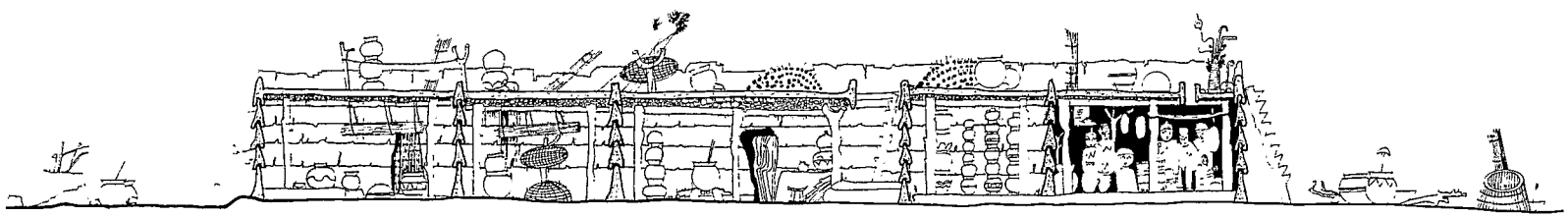


1 entrée-chambre commune
2 poulailler
3 chambre de la 4ème femme (décédée)
4 chambre d'une fille veuve
5 chambre de la première femme
6 sanctuaire de la famille
7 chambre de la 3ème femme
8 chambre d'une belle fille
9 chambre d'une belle fille
10 chambre de la 6ème femme
11 chambre d'une fille

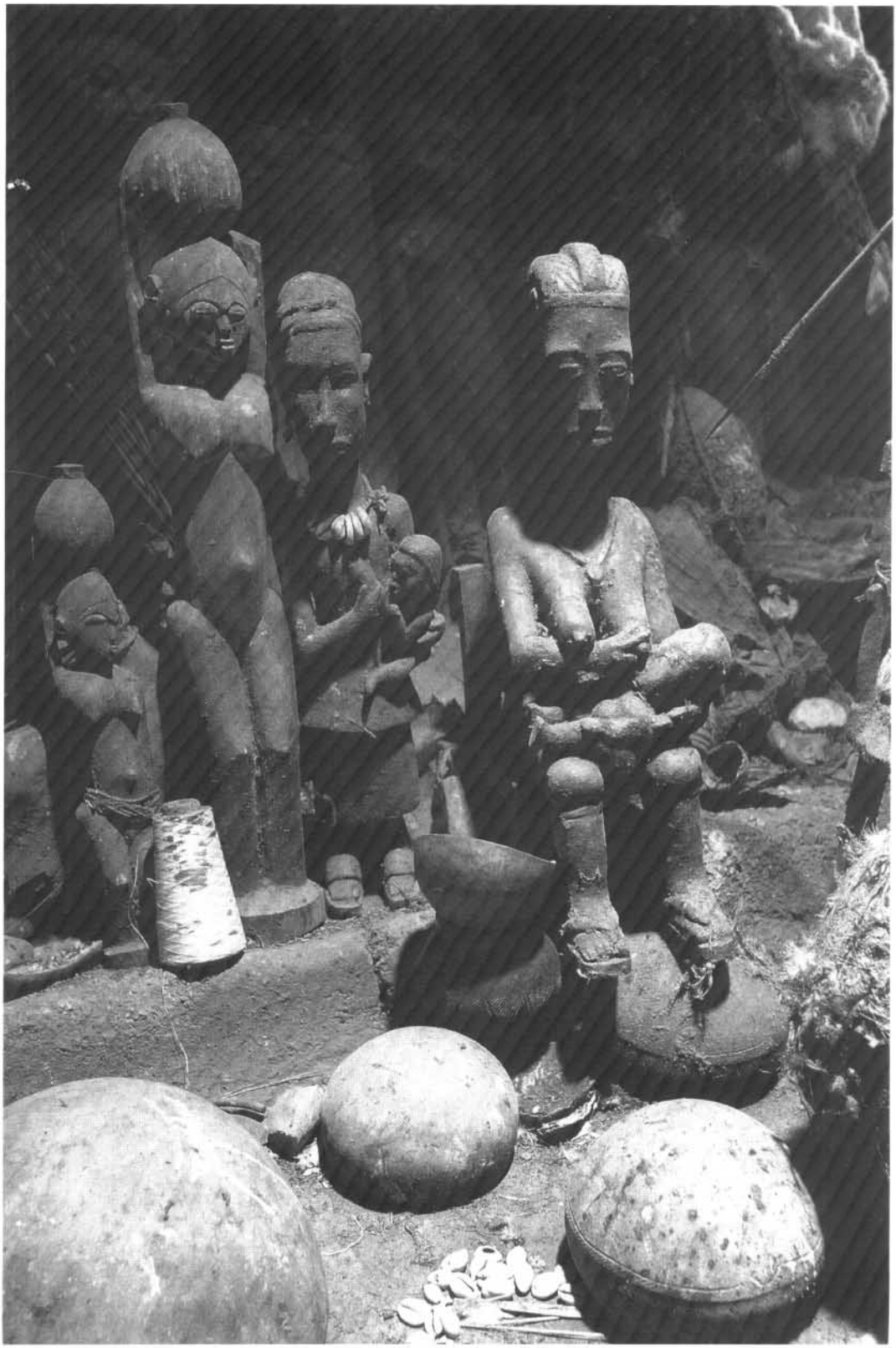
Fig. 7 : Maison de Tiofere Hien, Poltianao



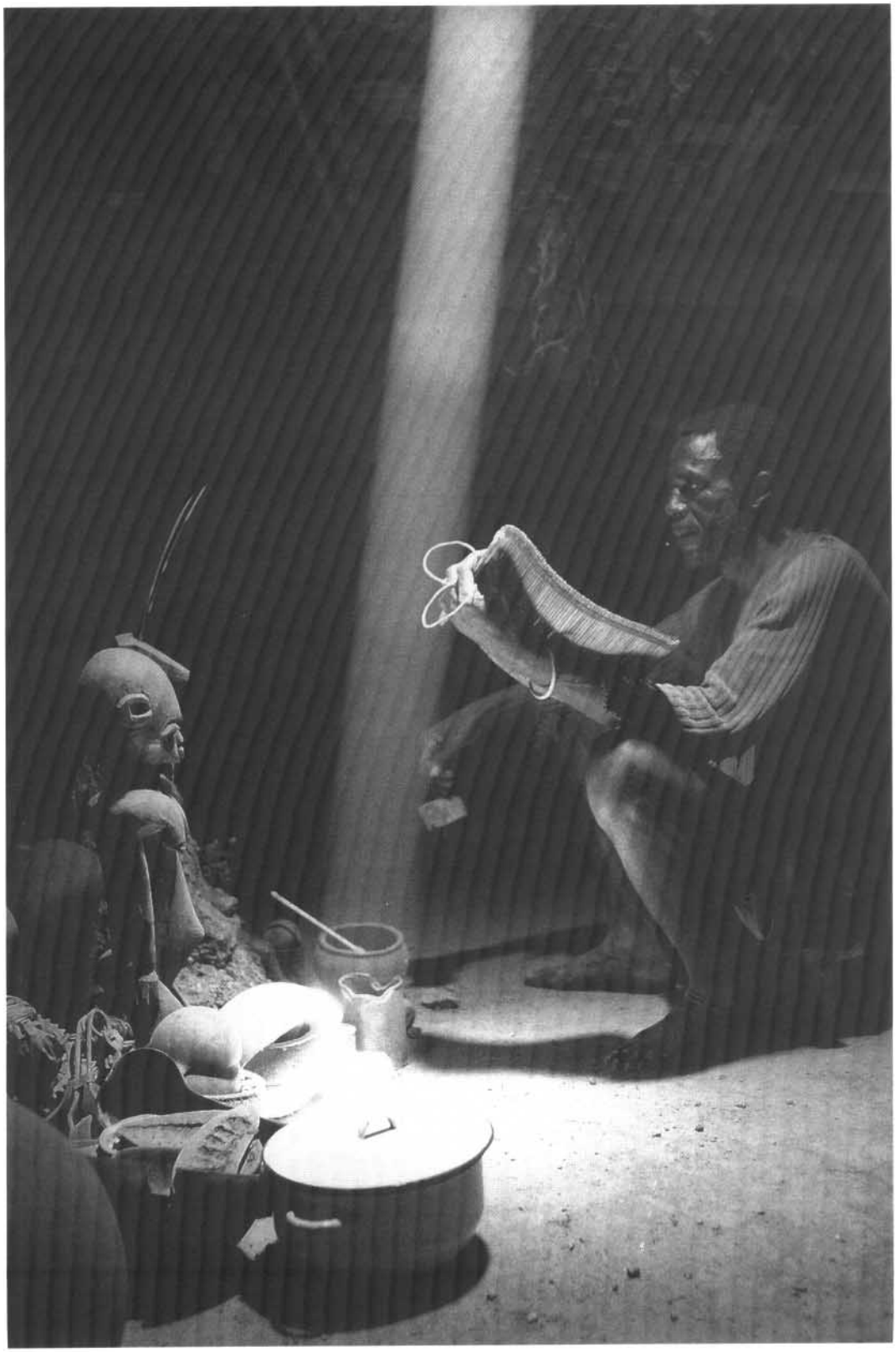
Façade Ouest



Coupe longitudinale



Thílduù de Tioferé Hien, Poltianao (région de Kampti) -1979



Thilduù de Hizsuone Kambou, Mamena (région de Kampti) - 1979

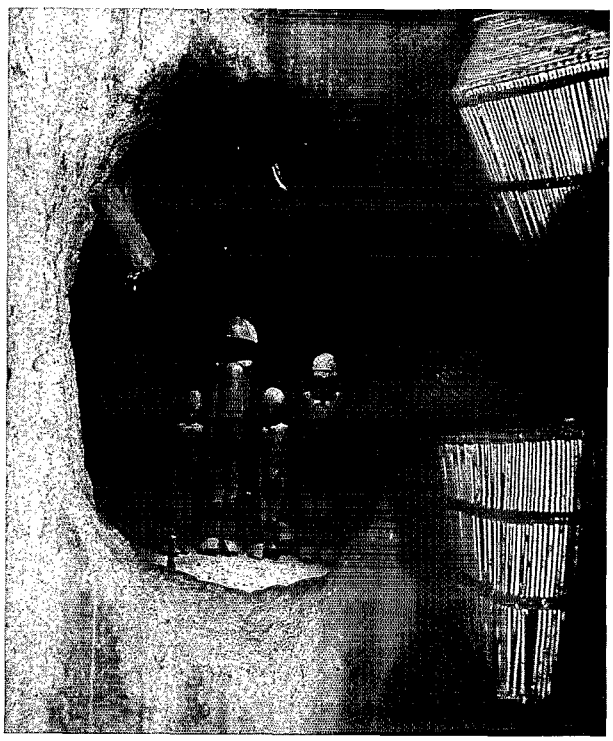
"Tangba, Dieu, emportera tous les maux ainsi qu'il emporte le soleil à la fin du jour".

La masse compacte de la maison lobi présente néanmoins quelques points fragiles constitués par les nécessaires solutions de continuité : l'unique porte et les quelques rares trous qui permettent à l'air et à la lumière de pénétrer à l'intérieur de la maison. Chacune des fêlures de la courtine défensive est liée à des fonctions, à des interdits et à des exorcismes particuliers. En face de la porte, proches au point d'en gêner l'accès, s'érigent les autels de la famille ; au-dessous du seuil, où une pierre posée crée une marche qui souligne la séparation avec l'extérieur, est enterré un "remède" avec 19 cauris (la première offrande pour demander une femme en mariage étant de vingt cauris, on en enlève un pour "ne pas trop prétendre") ; au-dessus de la porte, une petite poterie cachée contient un médicament contre les voleurs. Jusqu'à son départ dans la maison de son mari, une jeune fille dort dans une petite chambre à laquelle on accède en passant par celle de sa mère. Si son prétendant n'est pas accepté par sa famille, celui-ci, la nuit, introduit en cachette, un bâton dans le trou du mur ; si elle le tire vers elle cela signifie qu'elle accepte de le rencontrer, sinon, elle repoussera le bâton (fig. 6, 7).

Le sanctuaire domestique communique avec l'extérieur par deux trous : l'un débouchant sur le toit-terrasse le met en relation avec le bâton-sentinelle en fer dont on a déjà parlé, l'autre s'ouvre dans le mur en direction de l'est. Ce dernier orifice, qui normalement est bouché par des touffes de cheveux, est ouvert par l'officiant pendant les rituels pour permettre aux esprits des "morts-errants" de pénétrer, afin de joindre leurs voix à celles des ancêtres et de retrouver ainsi, pour quelques brefs moments, leur place au sein de la famille.

Nous n'avons fait qu'effleurer ici à travers une série de "photogrammes" choisis parmi des milliers d'autres possibles la complexité et la particularité des rapports et des solutions qui lient un individu à son milieu. En rappelant le titre de cet exposé "le relevé, méthode et résultats", il faudrait encore ajouter qu'une importante clef de compréhension nous a été offerte par l'opportunité de partager les espaces et le temps de nos hôtes en dehors des limites rigides de l'enquête. Par exemple, bien des informations sur le monde des femmes, leurs sentiments à l'égard de la maison natale, du mari ou des co-épouses ainsi que les échos des plaintes réprimées pour un mari imposé ou pour les douloureuses expériences vécues sur les chemins du *jɔrɔ*, nous sont parvenus par l'intermédiaire des chants de travail et des berceuses des femmes. Le chant était l'occasion d'exprimer en toute liberté des arguments normalement interdits par la coutume.

Au cours des longues marches à pied pour rejoindre des maisons isolées dans la brousse, nous avons eu l'occasion de découvrir des modes de classification et des comportements envers les éléments de la nature : eau, plantes, animaux etc. Chaque nuit sur les toits-terrasses un membre de la famille, ou un étranger de passage, récitait des contes ou des légendes qui se mêlaient aux faits quotidiens.
On pourrait considérer cet ensemble de signes parlés ou muets comme autant de feuilles transparentes qui, superposées à d'autres, concernant l'organisation sociale, les systèmes religieux, l'histoire, la production, la parenté, la langue et ses catégories sémantiques, seraient en mesure de reconstituer un dessin global, instrument nécessaire à la connaissance de la réalité lobi.

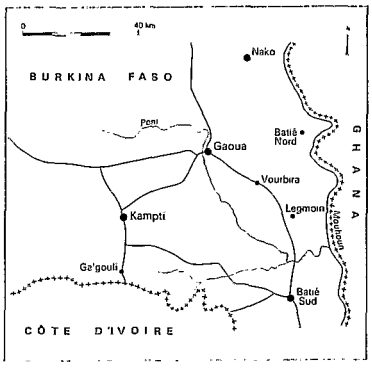


Thílduù de Daku Kambou, Tentoura (région de Kampti) - 1979



Cinquante ans de l'histoire d'une maison

KLAUS SCHNEIDER



Dès le début de mes recherches en pays lobi en 1984, je fus fasciné par la maison de Binduté Da à Vourbira. L'idée me vint alors d'étudier l'architecture, l'histoire de la construction, les structures internes et la vie quotidienne de cette maison. En janvier 1990 j'obtins les moyens pour la réalisation de ce projet, intégré dans un programme de recherches sur la culture matérielle des Lobi de l'Université de Francfort (Programme spécial de recherches SFB 268 : Développement culturel et histoire des langues dans la savane ouest-africaine). Je travaillais en collaboration avec Mme Cornelia Schefold, qui réalisa quelques dizaines d'aquarelles et dessins des différentes vues de cette maison, et Mme Vererena Näf, une architecte suisse de Bâle, qui dessina les plans. Le document obtenu nous parut refléter un aspect important de la culture lobi.

La grande maison de Binduté Da est le témoignage visible d'une histoire de cinquante ans d'une famille lobi (fig. 1). Grand et exceptionnel à l'image de sa maison était Binduté, une personnalité qui joua un rôle important entre la vie traditionnelle des Lobi et les changements provoqués par l'influence des colonisateurs français.

La construction de la grande maison débuta en novembre 1941 ; le processus des agrandissements par de nouvelles chambres, des rénovations ou transformations des parties de bâtiment abandonnées ou cassées se poursuit encore de nos jours, témoignant du caractère dynamique de sa construction.

Binduté Da naquit en 1910, et vécut avec son père Houlkebté Noufé, dont la maison à Vourbira se situait à l'emplacement de celle de Binaté Kambou (l'un des fils de Binduté Da) et de la maisonnette réservée aux enfants devenus fonctionnaires (fig. 2 voir la maison C.).

Quand Binduté eut l'âge de se marier, cette maison s'avéra trop petite et mal placée ; il n'y avait pas de place pour adjoindre de nouvelles chambres pour ses deux épouses. En 1929-1930, Binduté proposa à son père la

Page de gauche : La maison de Binduté Da
Aquarelle de Cornelia Schefold

Fig. 1 : Histoire de la maison de Binduté Da (1941-1990)

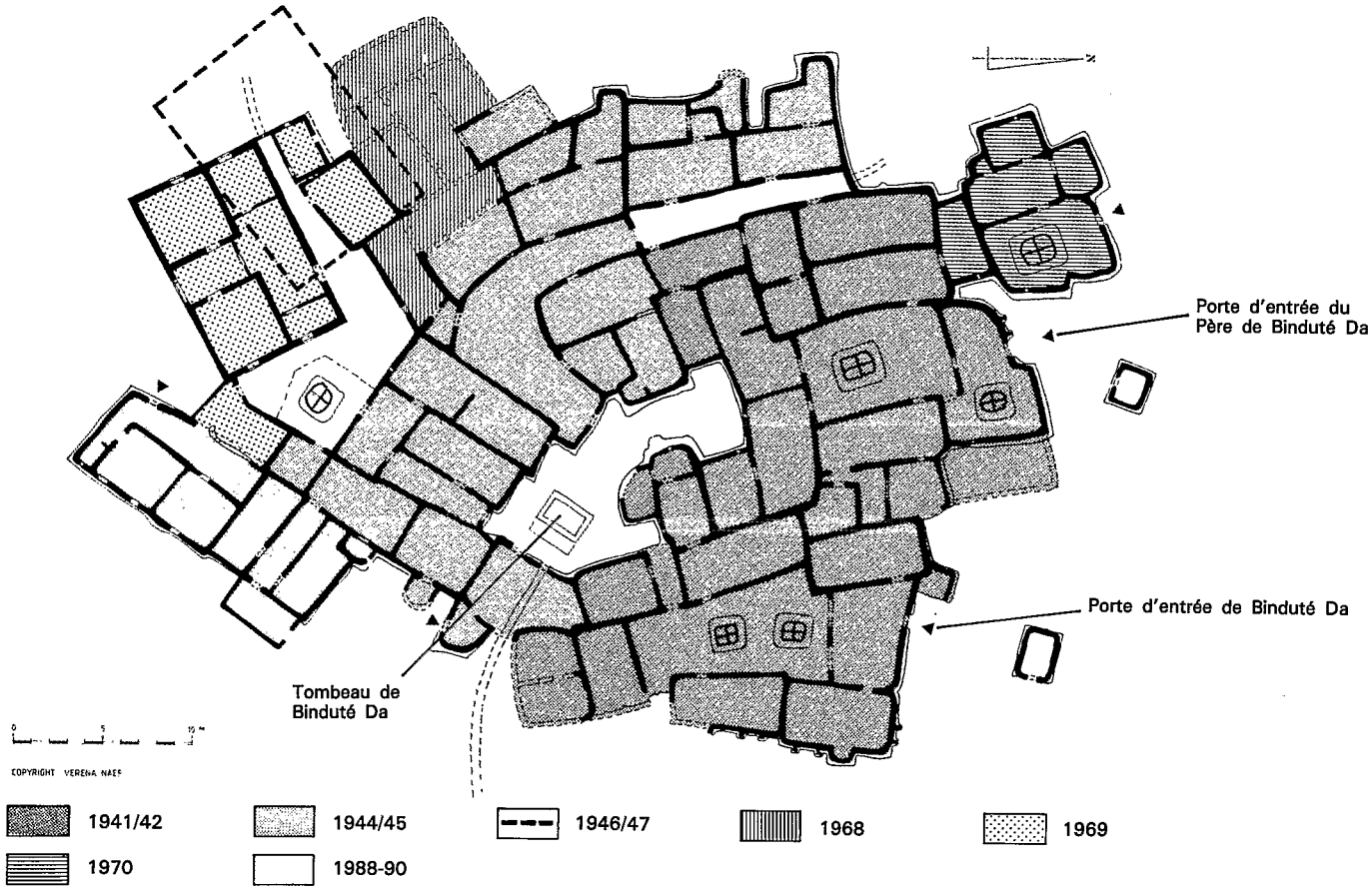


Fig. 2 : La maison de Binduté Da dans son espace social

Les champs numérotés sont attribués aux épouses de Binduté Da :

1 Fodebnan Hien

2 Thilsouonté Da (frère de Binduté. Thilsouonté fait cultiver ce champ par ses fils, car lui même est aveugle).

3 Debadjala Noufé (2ème femme de Thilsouonté Da).

4 Mole Noufé (1ère femme de Thilsouonté Da)

5 Iyakouone Da

6 Dyouromana Da (femme d'un fils de Thilsouonté Da)

7 Khiéwonan Kambou

8 Pindjefté Hien (fils de Binduté)

9 Lefanan Kambou

10 Hédiène Kambou

11 Ouroussouon Da

12 Tekpoira Hien

13 Sapiene Kambou

14 Pinyala Da

15 Simana Hien

16 Wananhiène Da

17 Lefanan Kambou

18 Wananhiène Da

19 Miéhourora Kambou

Les lettres indiquent des lieux ou des maisons:

A Bois de manguiers 1 (appartient à tous les fils de Binduté)

B Bois de manguiers 2 (appartient à Diro Da de maison Q, qui l'hérita de Binduté)

C Maison de Binaté Kambou (fils de Binduté)

D Maison de Levoté Da (fils de Binduté)

E1 Magasin (construit par l'administration de province à Gaoua)

E2 Maison pour fonctionnaires de l'administration de province

F Puits

G Maison de Matité Hien (n'appartient pas à la famille de Binduté)

H Gigyillté Da (n'appartient pas à la famille de Binduté)

I Maison des trois instituteurs de l'école

K Ecole

L Nouvelle construction de trois salles de classe

M Maison de Tyogité Da (n'appartient pas à la famille de Binduté)

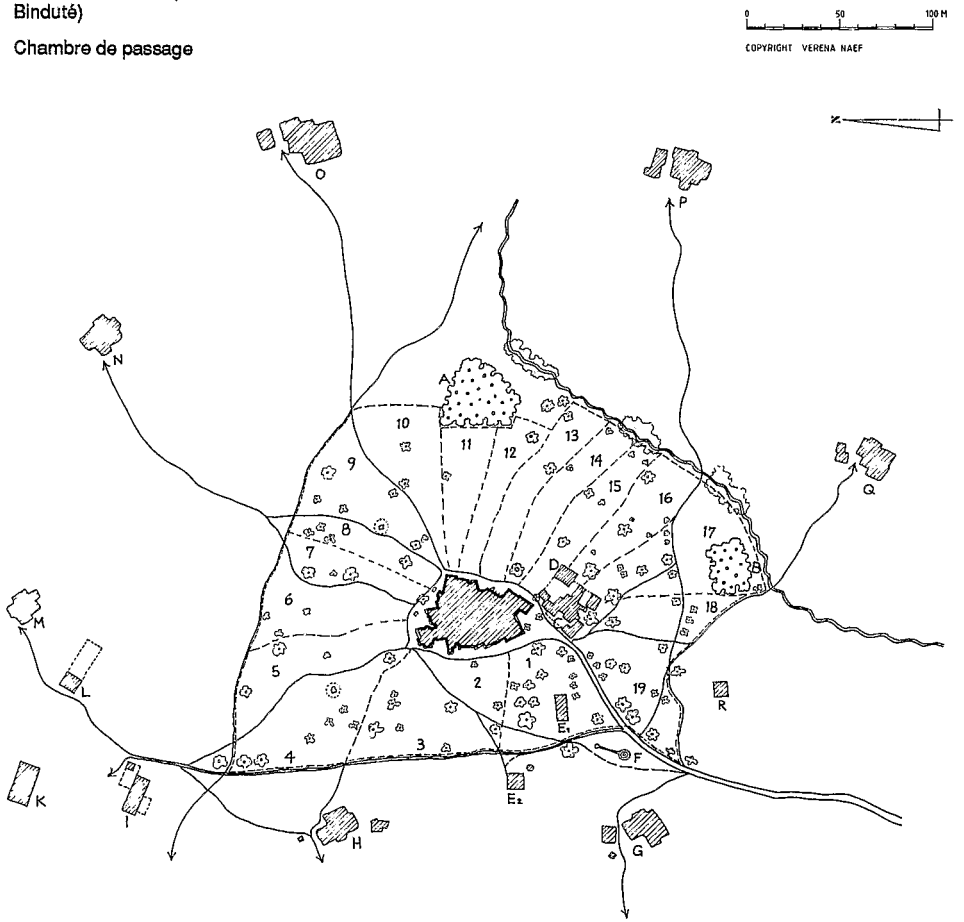
N Maison de Biwirté Noufé (fils d'un frère Binduté)

O Maison de Pindjefté Hien (fils de Binduté)

P Maison de Larkhité Noufé (fils d'un frère de Binduté)

Q Maison de Diro Da (neveu de Binduté)

R Chambre de passage



construction d'une nouvelle maison. Mais quelques mois plus tard, il s'engagea dans l'artillerie coloniale où il servit pendant quatre ans. A son retour de France, où il séjourna pendant cette période d'incorporation, il épousa cinq nouvelles femmes, et construisit trois petites chambres à côté de la maison de son père. Au moment d'épouser sa sixième femme vers 1939, il voulut construire une chambre pour cette dernière mais il manquait de place. Il proposa de nouveau à son père l'érection d'une autre maison sur un nouvel emplacement. Ce dernier décida alors qu'ils construiraient une grande maison commune avec deux portes d'entrée. Ils trouvèrent ensemble un bon emplacement, proche de l'ancienne maison.

A cet emplacement se trouvait une ruine dont le banco des murs offrait le meilleur matériau pour la nouvelle construction. Binduté fit un plan pour dix chambres : quatre chambres pour les femmes de son père, cinq pour les siennes, et une chambre pour lui-même. Il avait prévu aussi deux chambres pour les autels familiaux (*thíla*), deux vestibules avec un grenier pour son père, une chambre pour les *thíla* et un vestibule avec un grenier pour lui. Cette première étape de la construction dura de novembre 1941 à avril 1942.

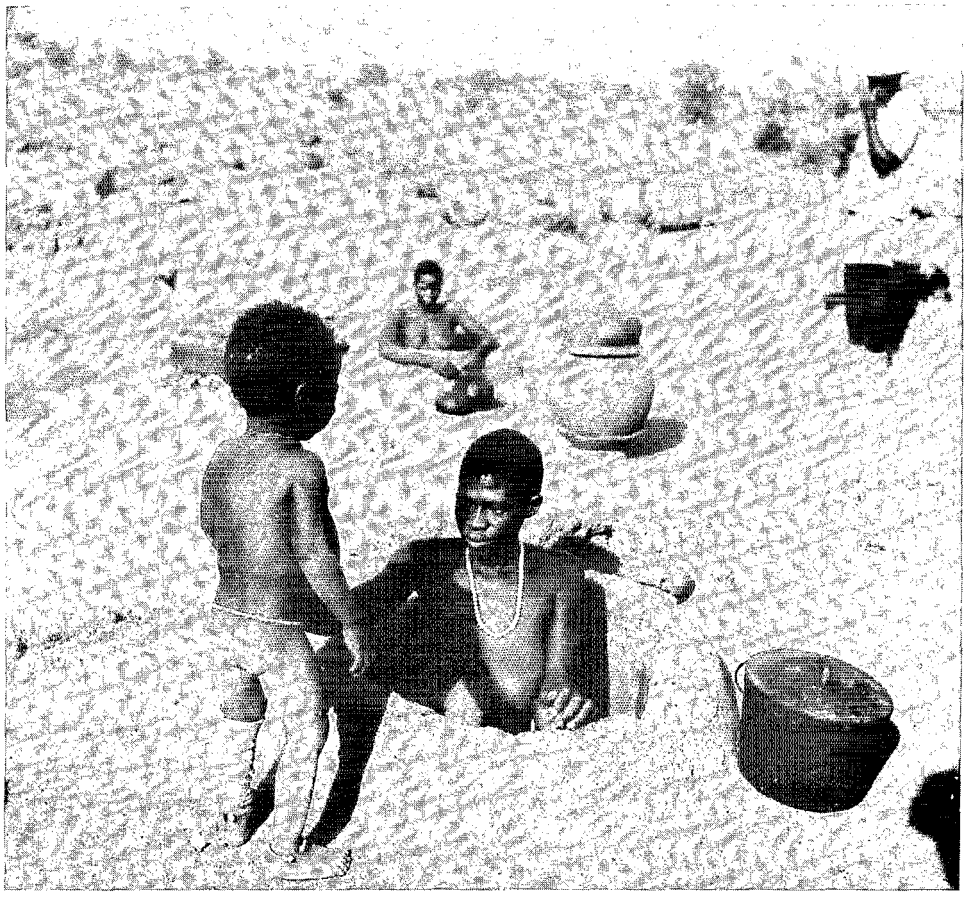
Son père hérita des fils mariés de son frère défunt et construisit pour eux deux autres chambres attenantes à la partie de la maison qui lui revenait. Aussi en 1942, cette maison comprenait douze chambres, trois lieux de culte, trois vestibules et deux greniers, dans deux ensembles symétriques qui ne pouvaient communiquer par l'intérieur de la maison, mais qui disposaient chacun d'une entrée située du côté nord.

Chambre de Sapiene Kambou
Dessin de Cornelia Schefold



A cette époque, Binduté Da fut engagé comme "boy-cuisinier" chez le directeur français de l'école de Gaoua. Il fit la connaissance du commandant Roussel qui procédait alors à la division du Cercle de Gaoua en cantons et fut chargé de parcourir les villages de la région de Gbomboulora, avec pour mission d'obliger les populations à exécuter les travaux forcés, et notamment les femmes à extraire l'or. Les détails sur le rôle de Binduté Da à cette époque sont précisés dans une autre publication (K. Schneider, 1991). En bref, il agissait comme intermédiaire entre les Lobi et les Français et fut officiellement nommé chef du canton d'Iridiaka en 1944. Dès lors Binduté Da prit de nombreuses épouses, pour lesquelles il fit construire de nouvelles chambres. A la fin de l'année 1945, la taille de la maison avait presque doublé. Outre ses moyens économiques qui lui permettaient de prendre de nombreuses épouses, Binduté avait le pouvoir d'utiliser le travail obligatoire pour son propre compte, en particulier pour la réfection ou la construction de sa maison. Il usa abondamment de ce pouvoir, allant jusqu'à prévoir des chambres pour ses futures épouses. En 1978, il comptait un total de 29 épouses.

Très impressionné par les maisons des Français à Gaoua, il fit construire en 1946 une maison en briques de terre, à



Maison de Binduté Da et deux de ses épouses à l'entrée de la terrasse correspondant à leur chambre
Cl. J. Suyeux, 1954

proximité de l'ancienne. Il en fit sa résidence privée jusqu'en 1969. Il quitta cette maison rongée par les termites pour une plus moderne, couverte en tôles ondulées. Il y aménagea son bureau de chef de canton et y travailla jusqu'à sa mort en 1987.

L'occupation des chambres par les épouses fluctua au gré des réparations et des transformations. Entre 1969 et 1978 notamment, la plupart des nouvelles épouses habitèrent chez les co-épouses plus âgées avant de recevoir leur propre chambre.

La césure capitale dans l'histoire de cette maison fut le décès de Binduté Da survenu en octobre 1987 (sa tombe se trouve dans la cour principale de la maison). Plusieurs épouses furent "héritées" par des parents utérins de Binduté Da ou se remarièrent selon leur choix. De nombreux jeunes libérés de l'autorité paternelle quittèrent aussi la maison. En janvier 1989, seules 11 épouses sur les 29 vivaient dans la grande maison. Les parties inhabitées tombèrent rapidement en ruines.

Fort heureusement, l'année suivante les enfants redressèrent la situation. Quelques jeunes membres de la famille revinrent occuper les chambres jusque là abandonnées. Certains parmi les plus grands des fils construisirent des annexes à la grande maison. Cet intérêt renouvelé des fils pour la maison paternelle, unique dans son genre, permet d'espérer que tout sera mis en œuvre pour sa conservation en tant que monument historique.

Page de droite : *Escalier extérieur dans une chambre de femme donnant accès à la terrasse*
Cl. T. Spini et G. Antongini





L'histoire de *baw yir* : une maison dagara dans le temps et l'espace

HONORÉ POUYOR SOMÉ

Le prétexte à cette réflexion sur le *yir* (maison) dagara a été fourni par un sinistre. L'hivernage de 1980 fut exceptionnellement pluvieux dans le village de Tobo. La plupart des constructions en banco cru et qui, de surcroît, n'avaient pas été édifiées sur des fondations, s'écroulèrent comme des châteaux de cartes. Dans le meilleur des cas, quand les murs intérieurs, mieux protégés, soutenaient encore la charpente, ceux de l'extérieur ont fait place à des ouvertures béantes. Le hasard a voulu que ce sinistre coïncide avec le centenaire de la création du village de Tobo (M. Père, 1988). Ce fut en fait celui du *yir* de Baw, ancêtre fondateur.

Très probablement le village a connu de semblables sinistres au cours de son histoire. Cependant une question m'a intrigué. Comment le *yir* peut-il avoir une telle longévité alors qu'il est bâti avec des matériaux précaires et de faible résistance ? Le texte qui suit n'est pas seulement une réponse à cette question, il analyse la dynamique de l'habitation dagara.

Le *yir* : vue de l'extérieur

Un colosse aux pieds d'argile

L'architecture confère au *yir* tous les aspects d'une fortification :

. Murs massifs faits de couches emboîtées comportant de nombreuses courbes dégageant une impression de puissance et de solidité.

. Nombre limité des ouvertures, généralement pratiquées dans le toit pour permettre la circulation entre les chambres et la terrasse au moyen d'une échelle à perroquet.

. Cour intérieure entièrement fermée, s'ouvrant sur une seule porte d'accès commune aux hommes et aux animaux et facile à barricader. Quelquefois les chambres des jeunes sont munies de petits hublots faits sur les murs extérieurs.

La fragilité de cette architecture vient des matériaux de construction, essentiellement du bois non travaillé ni traité et de la terre crue simplement mouillée.

Page de gauche : Région de Gaoua
Cl. J. Suyeux 1956

Les poutres de soutènement (*dalour*) sont généralement des troncs d'arbres ou des branches principales de gros arbres. Elles reçoivent de grosses traverses (*wio*) faites de troncs de jeunes arbres bien élancés ou de branches de même calibre ne présentant pas de déformations majeures. Sur ces traverses, on en pose d'autres de calibre moyen (*dassara*) généralement des branches. Vient enfin une dernière couche de bois composée de petites branches (*dassère*).

Ce maillage entrecroisé réduit considérablement les interstices avant l'application de la couche de terre qui parachève la confection de la terrasse. La terre servant au revêtement de la terrasse provient généralement de l'intérieur de la chambre. On prévoit une ouverture par laquelle on fait passer cette terre mouillée répandue ensuite sur la grille de bois. On ferme le trou au dernier moment, une fois toute la terre transférée sur le toit. La couche de terre est répartie de manière à aménager une légère pente orientée vers la gouttière (*sali suo*) par où s'écoule l'eau en cas de pluie.

Une telle construction comporte de nombreux points faibles :

. On obtient difficilement une bonne étanchéité aux jointures et aux angles, endroits souvent fragilisés par des galeries de souris.

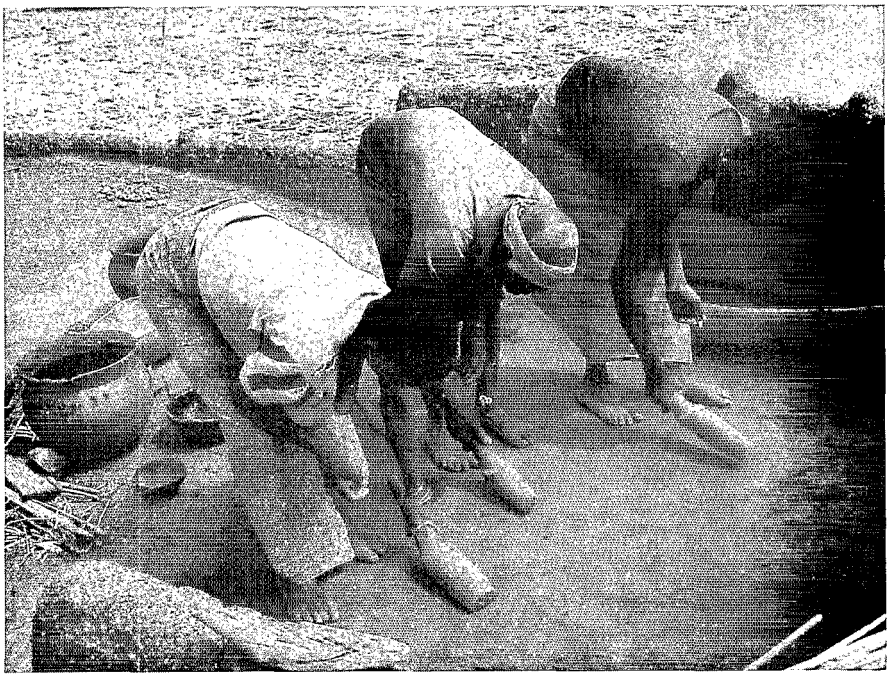
. La gouttière demande un entretien constant. Aussi les innovations mineures commencent-elles généralement par ce point sensible. On remplace le bois par un morceau de tôle, ou bien on y applique un enduit de ciment pour faciliter l'écoulement des eaux.

. Enfin la faible résistance du bois est accentuée par l'humidité et par les attaques des divers insectes.

Pour arrêter l'infiltration et faciliter l'écoulement de l'eau, les femmes dament la terre de la terrasse avec des spatules et l'enrichissent d'un mélange de bouse fraîche de bovins et d'eau gluante. Mais l'usure rapide des matériaux impose des réfections périodiques pour maintenir un minimum de confort. L'entretien de l'ensemble des pièces du *yir* est donc une tâche ardue.

Cette contrainte n'est-elle pas une limite objective à la taille du *yir* ? Lorsque l'unité d'habitation atteint une certaine taille, il se déclenche un processus d'éclatement en petites unités de production et de consommation dans un premier temps, puis en unités résidentielles avec le relâchement des rapports sociaux.

Baw yir a connu sa plus grande extension avec le fils de Baw, Mayon, premier chef de canton de Tobo. La maison-mère (*Yir Kpien*), encore connue sous ce nom, s'étendait sur plus d'un hectare de surface bâtie et abritait 12 foyers. Chaque foyer regroupait soit de gros ménages polygames (hommes, femmes et collatéraux) ou plusieurs ménages monogames. Le plan général de la maison se distribue par rapport au *bopiè*, petite construction élevée sur la terrasse



Cl. A. et H. Blom

et habitation du chef de famille d'où partent des allées principales et secondaires qui desservent les compartiments occupés par les foyers.

Pour rejoindre leur aile ou en sortir, les hommes passent de préférence par la terrasse où on circule plus facilement qu'à l'intérieur, endroit généralement encombré de poutres, de greniers et surtout de poteries.

Deux compartiments groupés ont une entrée indépendante de celle des dix autres. Cette discrimination repose sur des considérations familiales. Les chefs de ces foyers sont des neveux qui ont élu domicile chez leurs oncles maternels. Devenus adultes, ils se conforment aux coutumes de leurs pères.

En 1980, *Baw yir* ne comptait plus que quatre foyers dont deux monogames et deux polygames, totalisant 40 membres résidents. Le texte explique plus loin le processus de démembrement de cette maison-mère.

La répartition spatiale des maisons

La distance qui sépare les habitations a donné lieu à des interprétations diverses, plus ou moins fondées et sérieuses. Le Père Hebert (1976) fait état de maisons jumelles, accolées, communiquant par le toit au moyen d'une passerelle : «Elles étaient, écrit-il, situées de façon à se porter mutuellement secours». Avec H. Labouret la distance a une connotation négative. Elle s'exprime en «portées de flèches». Ce qui évoque plutôt un repli sur soi, sinon la peur du voisin qui excluraient toute forme de vie communautaire en dehors du noyau familial. Des études plus récentes ont

permis de corriger certaines erreurs d'une appréciation qui n'est jamais allée au fond des choses.

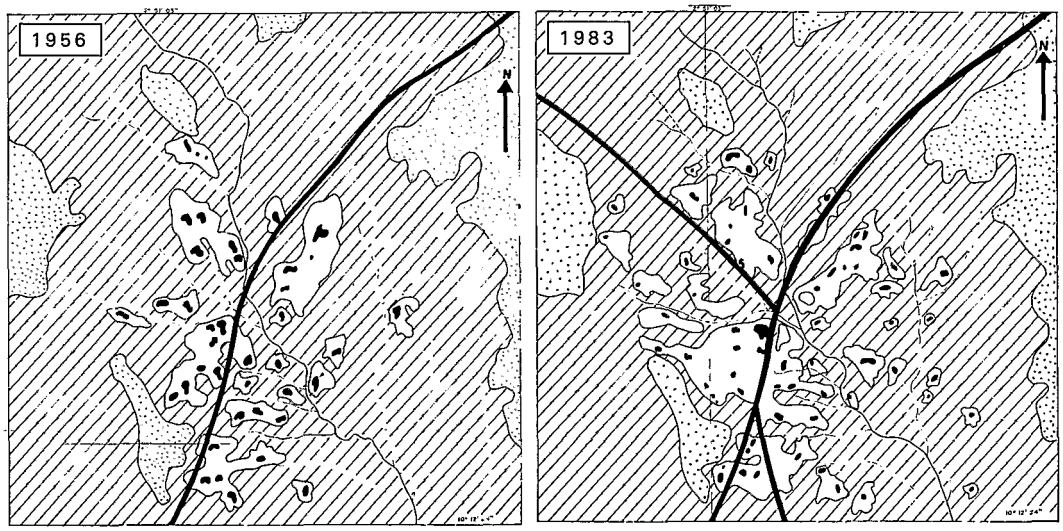
La distance entre les maisons les plus proches ou les plus éloignées l'une de l'autre varie de :
. 60 à 300 mètres entre les fermes birifor de Dièpla (Savonnet, 1976).
. 50 à 400 mètres, dans le village dagara de Tobo selon nos calculs sur photographies aériennes.

La dispersion relative de l'habitat est un constat établi que personne ne conteste. Mais en tout état de cause, la distance physique ne signifie pas forcément distance sociale. L'éparpillement des habitations résulte-t-elle de préoccupations économiques ? Les auréoles des champs permanents de 30 à 50 mètres de rayon autour des maisons sont en général jointives entre deux maisons voisines. Mais lorsque la distance est importante, une bande de champs semi-permanents (*guibara*) les prolonge.

La fumure organique qui fait de cette auréole une zone de cultures permanentes provient essentiellement des ordures ménagères. C. Pradeau (1970) et G. Savonnet (1970) évaluent la superficie moyenne du jardin de case (*saman* en dagara) par *yir* à environ 0,8 hectare dans les villages de Kokolibou et de Diépla. Cette superficie varie en fait dans l'espace et le temps.

Nous avons tenté une analyse diachronique à partir de photographies aériennes entre les années 1950 et 1980. Malheureusement, les enquêtès sur le terrain sont très espacées. Néanmoins, en 1983 la superficie occupée par les champs de case s'était agrandie de 24,8 % par rapport à 1956. Le nombre de constructions habitées s'était accru de 70 % dans le même temps. Le rythme des constructions est trois fois plus accéléré que celui de l'accroissement des surfaces cultivées. On note même une réduction sensible de la taille moyenne du *saman* qui passe de 1,35 ha en 1956 à 0,98 ha en 1983.

Fig. 1 et 2 : Semis de l'habitat et extension du samán en 1956 et 1983
Dessin de E. Dabire d'après photographies aériennes de l'IGHV et l'IGN



Le *saman* est cultivé tant que la maison est habitée ; mais l'exiguïté de sa superficie, le temps de travail qu'on y consacre, les plantes qu'on y cultive, en font un domaine économique de seconde zone par rapport au champ de brousse. Il reçoit des plantes à cycle végétatif court : sorgho rouge (*guibara*), maïs, haricot (*dapuor nan*), courgette (*yo wɛ*) dont la récolte coïncide opportunément avec la période de soudure. Aussi, la récolte va-t-elle rarement au grenier. La production du *saman* couvre une infime partie des besoins alimentaires ; mais les critères d'appréciation changent avec la ménagère qui y fait pousser ses condiments. Les conditions d'accès au *saman* dans une grande maison peuvent entraîner son éclatement en plusieurs habitations (fig. 1 et 2).

Le *yir* : vue de l'intérieur

Le *yir* revêt une double signification : concrète et abstraite. Elle symbolise la communauté des vivants et des morts. En tant qu'unité d'habitation, le *yir* exprime une certaine solidarité de ses occupants. Qu'est-ce qui la fait éclater et se démembrer ?

Les motifs d'éclatement de la maison-mère

N° d'ordre	Motifs	Maisons concernées
1	Maison de neveux dans le village des oncles maternels	A3, A4, J
2	Mesure de protection des partants	A, B, I
3	Mesure d'éloignement (quarantaine)	H, K, M, N
4	Emplacement devenu hostile (maladies ou décès fréquents)	A, C', E", F"
5	Déplacement du sacrificateur officiel gardien des autels de la maison-mère	D", D', D, D1
6	Querelles au sujet de la volaille ou du champ de case	B2, L
7	Abandon de maison pour cause d'humidité	A21, H', F
8	Motifs de départ non connus	D2, E", F", G, A21, A22, BI, B2', B3, B4, B CI, C2

L'implantation des nouvelles constructions

Les maisons désignées par les lettres sans indice (L et J exceptées) ont été construites par les enfants de Mayon, en l'occurrence ceux qui, dans la maison-mère, étaient chefs de ménages polygames. Le *yir* F s'est déplacé deux fois avant d'occuper son site actuel. A l'étape F", deux ménages le quittèrent pour rejoindre d'autres maisons. Ceux qui sont restés perpétuent l'héritage et le nom de Kanliou, le fondateur. E connut une évolution semblable à celle de F, à la différence qu'à l'étape E' le toit du *yir* qui avait été abandonné, fut refait par un membre du *yir* B (fig. 3).

Si l'on excepte A3, A4 et B2, les constructions désignées par des lettres avec indice à un chiffre, sont occupées par les petits-fils de Mayon. D est un cas particulier ; il s'agit du sacrificateur officiel, gardien des autels du *yir* de Baw. L'ancien site en porte toujours le nom, mais les sacrifices n'y ont plus lieu. Le sacrificateur s'est déplacé deux fois en compagnie d'un autre ménage dont il s'est séparé au troisième déménagement. Le ménage en question occupe actuellement l'emplacement D2 à proximité de la première ruine D". Le sacrificateur est allé s'implanter en D1.

Il y a parfois des cas insolites : la navette entre sites tour à tour occupés et abandonnés. Au moment de l'éclatement de A en plusieurs unités, un membre avait rejoint B1 qu'il quitta par la suite pour reconstruire sur les ruines en A. Il abandonna A une deuxième fois pour revenir en B1 où il est désormais chef du *yir*.

A21 et A22 ne sont pas des maisons occupées par les arrière-petits fils de Mayon, comme le voudrait la logique. En A cohabitaient trois grands notables responsables cha-

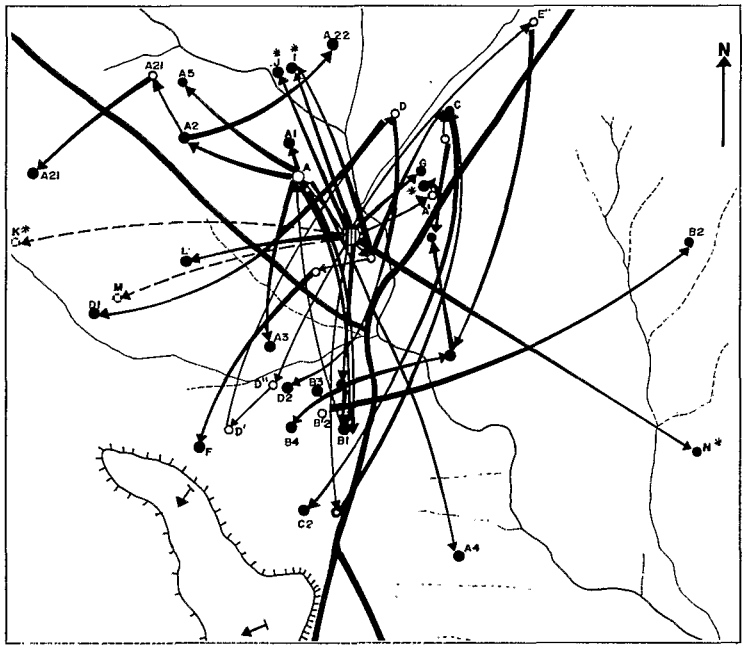


Fig. 3 : Evolution spatiale d'une maison mère centrale
Dessin de E. Dabire

● Maison habitée
○ Maison en ruine
Emigration définitive des occupants
10 m

cun d'une aile indépendante. Après eux leurs enfants se séparèrent pour occuper A1, A2, A5. En règle générale, le regroupement en unités économiques se fait par affinités utérines. A21 et A22 inaugurent une nouvelle tendance appelée, sans doute, à se généraliser. C'est la séparation des frères utérins après leur mariage. Cette séparation se fait d'abord sur le plan économique dans beaucoup de cas ; elle devient ensuite une séparation des lieux de résidence.

Le village

La distribution spatiale de l'habitat déroute plus d'un observateur[1] à tel point que certains ont tenté de créer des regroupements (Nurukyor Somda, 1984).

Beaucoup de torts ont été redressés avec M. Fiéloux (1980). Le *dítíl* (lobi) ou le *tẽgán* (dagara) sont des références précises pour délimiter géographiquement les terroirs villageois.

On peut convenir que la dispersion des maisons mais aussi le mode de regroupement par petits villages sont des traits caractéristiques "lobi". Avec 753 villages recensés en 1985, le Poni est la province qui en compte le plus grand nombre au Burkina. Aussi la taille moyenne des villages du Poni est-elle trois fois inférieure à la moyenne nationale (300 contre 1 100 habitants ailleurs) (fig. 4). Pour autant, ce fait traduit-il une moindre qualité des liens sociaux ?

1. «C'est à tort qu'on appelle village l'ensemble des fermes isolées désignées par un nom de lieu» écrit H. Labouret en 1931. «L'éparpillement des installations est tel qu'il est souvent difficile au vu des photographies aériennes, de rattacher certaines fermes à une localité plutôt qu'à une autre» (Savonnet s.d.)

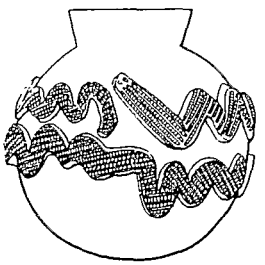


Fig. 4 : Répartition de l'habitat et de la population
Dessin de E. Dabire



La poterie chez les Lobi

KLAUS SCHNEIDER



Le territoire envisagé se situe autour de Gaoua, dans la province du Poni. L'ensemble des villages de potiers du triangle Gaoua-Kampti-Batié-Sud furent visités, ce qui permit de cerner toutes les différences et particularités régionales. Les voisins des Lobi sont les Birifor et les Gan qui ne pratiquent pas l'art de la poterie, les Dagara, les Puguli et les Dian par contre sont des potiers. La plupart des centres lobi de production de céramique se situent à l'est de Gaoua (20 villages), près de Kampti (15 villages), près de Batié-Sud (4 villages), près de Bouroum-Bouroum (1 village) et, enfin, près de Nako (1 village). Les possibilités de commercialisation qui existent dans ces cinq endroits expliquent cette répartition.

Les informations ont été obtenues par interview, les informateurs étant, la plupart du temps, les potières elles-mêmes. L'accord du chef de famille fut, bien entendu, toujours sollicité et il ne fut jamais refusé. De plus, l'ensemble du travail fut suivi avec intérêt et coopération. Tous les aspects technologiques furent photographiés et dessinés, des échantillons matériels furent analysés, un échantillon de chaque type de céramique fut acheté et emporté en Allemagne. Tous les objets furent présentés au Musée national de Ouagadougou, la liste complète des échantillons collectés y ayant été déposée.

L'art de la poterie lobi n'a fait jusqu'alors l'objet d'aucune recherche particulière, les résultats de la présente étude constituent donc des données nouvelles, qui sont importantes pour tous travaux futurs ou comparatifs.

Les Lobi ne connaissent aucune caste d'artisans. Ils différencient uniquement l'artisanat masculin de celui des femmes. Poterie, extraction de l'or, fabrication de la bière, construction du foyer, constituent des tâches féminines tandis que le travail du laiton et du fer, la menuiserie et la fabrication des instruments de musique sont le propre de l'homme. Tous les artisans sont des spécialistes qui doivent suivre un temps d'apprentissage. Les potières travaillent principalement dans des centres spécialisés dans la fabrication de types très précis et en nombre limité.

On trouve, dans la tradition orale et les mythes, trois

Page de gauche : Cl. T. Spini et G. Antongini 1979

versions se rapportant à l'origine de l'art de la poterie. Ainsi, une femme lobi aurait été initiée à la connaissance des emplacements d'extraction, au travail de l'argile ainsi qu'aux procédés de fabrication, au nom de *thāgbá* (Dieu), soit par les *thíla* (esprits de la brousse, "*kɔ̀ tɔ̄ r s i*"- supra-naturels et immatériels) ou par certains insectes, comme les mouches-maçonnes. Dans tous les récits, la période de la découverte de l'art de la poterie se situe après le franchissement de la Volta noire, ce qui, pour les Lobi, constitue la césure la plus importante de leur histoire. Il ne subsiste aucun souvenir de l'époque précédant la traversée du fleuve. La plus ancienne potière dont on se rappelle vivait il y a six générations. Avant les Lobi, les Dagara et les Wandara (clan birifor) avaient pratiqué l'art de la poterie. Les potières lobi ont emprunté les formes et les techniques à ces deux groupes, mais ont par la suite développé cet artisanat de façon autonome.

L'argile est disponible sur l'ensemble du territoire envisagé ; cependant certains lieux d'extraction sont préférés à d'autres. L'extraction de l'argile s'effectue soit aux "marigots" dans lesquels un trou est alors creusé, soit par des travaux souterrains au cours desquels sont taillées de longues galeries. Les différentes sortes et qualités d'argile sont mélangées selon certaines proportions. Le dégraissant est constitué d'une fine poudre à base de céramique pilée. Une peau de vache et une écuelle sont utilisées pour le travail de la poterie ; grâce à ces objets le vase pourra être tourné tout au long du façonnage. Le fond est obtenu à partir de la masse et sera monté au colombin. Au cours de la fabrication des jarres à bière, lesquelles constituent un type difficile à exécuter du point de vue technique, la potière devra se mettre debout à partir d'une certaine hauteur (fig. 1, 2, 3). Après un séchage soigneux et la réalisation de la décoration à l'aide d'un motif géométrique, effectué à la roulette ou incisé, les femmes cuisent les poteries dans un simple feu (c'est-à-dire qu'elles n'utilisent aucune fosse ou autre moyen auxiliaire). Comme matériel de combustion,

Fig. 1, 2, 3



on utilise toutes sortes de bois ainsi que des tiges de mil. Le manque de matériel de combustion constitue l'obstacle le plus important à la productivité de la potière. La température de cuisson maximum atteint en moyenne 650°-680° (mesure au pyromètre), selon la force du vent et le moment de la journée, la durée de cuisson se situe entre 35 et 65 minutes. Immédiatement après la cuisson, les poteries reçoivent une couche de peinture noire, obtenue à partir d'une décoction de fruits, de feuilles ou d'écorces, appliquée sur les poteries brûlantes avec des branches feuillues. Il existe une deuxième méthode permettant de noircir les poteries d'une manière plus tenace, ce qui est impossible avec le premier procédé. Pour ce faire, le pot est chauffé et, durant 2 ou 3 heures, frotté avec certaines feuilles. Ce travail difficile et éprouvant n'est plus pratiqué que par certaines spécialistes et est en voie de disparition. Les poteries peintes de cette façon, la plupart ayant une très belle décoration, sont considérées comme ayant le plus de valeur et sont thésaurisées. D'une manière générale, les potières lobi différencient 13 catégories de pots dans leur éventail de production pouvant compter chacune 10 types distincts.

La céramique fournit les objets utilitaires les plus importants, et leur existence ne semble pas menacée dans l'immédiat par du matériel d'importation. La production est considérable : à l'intérieur du territoire envisagé, autour de Gaoua, 690 potières fabriquent chacune environ 5 poteries par semaine. D'une manière générale, la production hebdomadaire est proposée sur les différents marchés, les voisins directs, les Birifor, n'étant pas potiers, sont tenus d'acheter chez les Lobi. Il existe pour cette raison un besoin continuel en vases. On ne fait pas de stock, les femmes travaillent donc toute l'année et non pas seulement durant la saison sèche. Il n'existe pas d'organisation précise concernant la participation au marché et, aussi étonnant que cela paraisse, l'offre ne dépasse jamais la demande. Avec le salaire résultant de la vente, la plupart des femmes peuvent acheter, tout au long de l'année, les denrées qui sont nécessaires à l'approvisionnement. Les revenus tirés de la poterie suffisent toujours à leurs propres besoins.

Les poteries jouent un rôle important dans le domaine religieux. Les esprits, les *thíla*, sont responsables de l'ordre social chez les Lobi. Chaque famille ou individu en possède un ou plusieurs. Il existe un autel pour chaque *thíl*, sur lequel sont déposées les offrandes prescrites par le devin. Sur chacun de ces autels, se trouvent un ou plusieurs vases (*thíl blo*), contenant de l'eau, des médicaments ou d'autres objets définis par le *thíl* lui-même (cauris, clochettes, objets en laiton ou en fer, etc.). Ces "vases d'autel" se distinguent nettement des ustensiles utilitaires. Il sont toujours décorés d'un motif particulier, prescrit par le *thíl* auquel ils sont destinés. Ces décors servent avant tout de protection et de

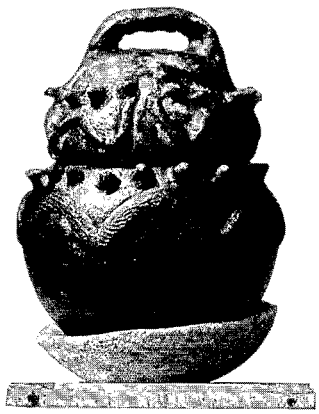




Fig. 4, 5

défense contre la sorcellerie, les jeteurs de sorts (fig. 4, 5). On observe d'innombrables variations au sein des décors, (incluant des motifs zoomorphes, inconnus chez les ethnies voisines) (fig. 6). En outre, tous les "vases d'autel" ont un couvercle. Ces vases ne peuvent être fabriqués que par de vieilles potières ne pouvant plus avoir d'enfant. Toute autre femme qui voudrait fabriquer un *thíl blo* deviendrait immanquablement stérile. La tentation est réellement grande car en comparaison avec les autres types de récipients, les "vases d'autel" rapportent un bénéfice de loin supérieur. Leur fabrication s'effectue exclusivement sur demande, car le client doit préciser quelle forme et quel décor exige son *thíl*. Le client doit prendre livraison de son vase chez la potière, raison pour laquelle ces récipients ne sont jamais visibles sur les marchés. A côté de cela, les potières fabriquent des figurines protectrices, qui peuvent aussi être réclamées par un *thíl* d'un client, protégeant des vols les fermes et les champs. Comme la fabrication d'objets destinés au *thíl* passe pour être dangereuse (car l'on ne peut se protéger contre d'éventuelles réactions néfastes), on ne trouve que peu de spécialistes pour les fabriquer.

En rapport avec l'art de la poterie, on doit également évoquer les figurines d'argile cuite qui se trouvent sur les autels domestiques, derrière les "vases d'autel". Tout comme ces derniers, elles sont réclamés par les *thíla* mais, à la différence des vases, les figurines sont fabriquées uniquement par les hommes. Il s'agit chez les Lobi du seul travail de la céramique mené par des hommes. La fonction générale de ces statues est celle de "gardien" d'autel. De telles statuettes ne sont aujourd'hui que rarement fabriquées. Sur l'ensemble du territoire envisagé, seuls deux forgerons pouvaient encore créer de tels objets. Ces statuettes correspondent, par leur fonction, aux figurines en bois (*bateba*), mais apportent une protection plus efficace.



Fig. 6



La construction d'un haut-fourneau et la sidérurgie chez les Dagara-Wiile

SABINE WEINGARTEN

Dans le cadre du projet de recherche "Savane ouest africaine" de l'Université de Francfort/Main, nous avons eu (S. Weingarten et K. Schneider) l'occasion, en janvier-février 1989, d'assister à la construction d'un haut-fourneau, suivie du déroulement du processus de réduction du minerai, dans la région de Legmoin (Burkina Faso), chez les Dagara-Wiile. Un vieux forgeron (Bawar Da) nous proposa de lui-même de faire une démonstration de cette technologie traditionnelle abandonnée déjà depuis des décennies, espérant ainsi que son savoir restera conservé pour les générations futures.

Les connaissances sur la technologie de la sidérurgie des Dagara sont intéressantes par rapport à celles des Lobi, étant donné que, selon nos informations, les Dagara ont considérablement influencé le travail de la forge chez les Lobi. Les traditions orales dans ces deux groupes ethniques mentionnent le fait que les Dagara ont été les premiers occupants dans la région à travailler le fer et qu'ils ont transmis leur savoir à leurs voisins. Ainsi l'équipement de la forge est-il quasiment identique chez les Lobi et les Dagara, de même que l'inventaire des produits finis forgés. C'est ainsi que la description qui suit concernant le haut-fourneau ressemble au modèle de fourneau que l'on peut observer sur de vieilles photographies dans la littérature relative aux Lobi et aux Dagara (Charles, 1911 et Labouret, 1931, planche III, 1). En outre, par sa construction et son mode de fonctionnement, il correspond au type de fourneau dagara reconstruit dans les régions limitrophes au Nord-Ghana de Pole.[1] Ainsi, pouvons-nous en déduire que, bien que présentant des variantes locales, le principe technique de base des fourneaux lobi et dagara a toujours été le même.

Le fourneau sidérurgique des Dagara (*búó*) est, comme tous les fourneaux africains, un fourneau dit "haut-fourneau à réduction directe du minerai" fonctionnant par le procédé de fonte du minerai ; on produit directement de l'acier à l'état solide à partir du minerai, sans phase intermédiaire. Ceci ne signifie pas que le minerai de fer passe à l'état liquide, mais ce sont les impuretés (la gangue) qui, fondant à quelques 850°C, se détachent en scories à l'état de fusion.

Page de gauche : Le matériel est prêt pour la réduction du minerai
Cl. K. Schneider 1989

1. Pole L.M., 1974, Iron Smelting in Northern Ghana, cité dans *National Museums of Ghana Ocasional Papers*, 6-8 : 5-40.
1975, Iron-Working Apparatus and Techniques : Upper Region of Ghana, cité dans *West African Journal of Archaeology*, Vol. 5 : 11-39.

Le fourneau ici présenté est constitué d'un tuyau d'argile d'environ 30 cm de diamètre et 1,80 m de hauteur, ouvert en haut et en bas, puis installé au-dessus d'une fosse creusée dans le sol. A la base, près de la surface du sol, se trouve une ouverture (la porte du fourneau) par laquelle on sort les produits de la transformation du minerai. Le fourneau est activé par une paire de soufflets (*zúúra*) constituant une soufflerie à membrane avec clapet[2]. Celle-ci est composée de deux pots en terre glaise, juché chacun sur un pied d'équilibre d'environ 1 m de hauteur et sur lesquels deux peaux de chèvres sont tendues[3].

Pour la construction du fourneau et le déroulement du processus de réduction, douze jours de travail ont été nécessaires. Sous la direction de deux vieux forgerons expérimentés, sept aides ont en moyenne participé à la construction. La documentation reprend les sept étapes de travail suivantes :

2. Amborn H., 1976, *Die Bedeutung der Kulturen des Niltals für die Eisenproduktion im subsaharischen Afrika Studien zur Kulturkunde* 39, Wiesbaden.

3. D'autres ouvrages concernant les forges et forgerons en Afrique ont également été consultés.
Clément P., 1948 - "Le forgeron en Afrique Noire", la Revue de *Géographie Humaine et d'Ethnologie*, Année 1, n°2 : 35-58.
Dabire C.G., 1983 - *Nisaal. L'homme comme Relation* Tome I, Laval..
Echard N. (ed) 1983 - "Métallurgies africaines", les Mémoires *de la Sociétés des Africanistes*, 9.
Osann B., 1944 - *Kurzgefasste Eisenhüttenkunde*, Leipzig.



Fig. 1, 2, 3





Approvisionnement et préparation des matériaux de construction

Pour la construction du fourneau et de la soufflerie, on a besoin de terre glaise (*búó*), d'herbes sèches (*lépéro*), de tiges de sorgho sèches (*kákáir*) et d'eau. La terre glaise pour la construction est collectée au bord d'un marigot à l'aide d'une houe et d'une pioche, puis les femmes la transportent dans la cour de la forge où elles la mettent à tremper dans une fosse avec de l'eau et la malaxent soigneusement à l'aide d'une pioche. Le matériau ainsi préparé doit encore reposer durant la nuit.

Pendant ce temps, les deux vieux forgerons coupent des tiges sèches de sorgho de un et deux mètres de longueur, qu'ils relient ensuite à l'aide de fibres d'écorce en fagots, deux courts et un long qui constitueront plus tard l'échafaudage du fourneau et de la soufflerie (fig. 1).

Construction du haut-fourneau

Le fagot des tiges de mil d'environ deux mètres de long est placé non loin de la concession dans un trou d'environ 20 cm de profondeur et 30 cm de diamètre, et fixé avec de la terre. La terre glaise destinée à la construction est remouillée, mélangée avec des herbes sèches à l'extérieur de la fosse de mélange, puis mise en forme de grosses mottes qui sont transportées jusqu'à l'emplacement de construction. Là, les forgerons commencent leur travail en



Fig. 4,5



habillant l'échafaudage de tiges de sorgho préalablement mouillées ; en démarrant à la base, ils jettent avec force de petites quantités de terre glaise qu'ils lissent régulièrement avec leurs doigts et frottent avec des herbes sèches jusqu'à ce que la hauteur définitive du fourneau soit atteinte. A la base, on laisse une ouverture qui ne sera fermée que durant le processus de réduction du minerai. A peu près au milieu du fourneau, un trou est percé à l'aide d'une tige de mil, le "nombril du fourneau" (*nyu*). La flamme de gaz qui s'échappe de là permet plus tard, au cours du fonctionnement de contrôler le processus de combustion. Une autre ouverture est également pratiquée au niveau du bord supérieur soigneusement formé : le "nez du fourneau" (qui ne remplirait pas de fonction particulière). Après quatre jours de séchage, plusieurs aides hissent le fourneau à l'extérieur de la fosse et le mettent en appui sur un tronc d'arbre en forme de fourche. Les tiges de mil sont retirées l'une après l'autre avec précaution de telle façon que le tuyau de terre glaise reste creux (fig. 2, 3, 4, 5).

Construction de la soufflerie

La construction des pots de la soufflerie débute parallèlement à celle du fourneau. D'abord, on commence par habiller les deux fagots de tiges de mil courtes (un mètre de hauteur) de la façon déjà décrite ci-dessus à l'aide d'un mélange de terre glaise et d'herbes sèches pour en faire les pieds de stabilité (la soufflerie sera plus tard actionnée en position debout). Les tiges de mil constituent dans le mécanisme de la soufflerie un élément constructif, c'est-à-dire qu'elles ne seront pas ôtées ultérieurement comme c'était le cas pour le fourneau. Le travail le plus délicat consiste dans la mise en place des pots de la soufflerie sur les pieds de stabilité. On façonne d'abord la base, sous le pied de stabilité. Cette construction doit être complètement sèche avant que l'on puisse achever la mise en place des pots au cours des deux jours suivants par plusieurs couches de colombins enduits d'un mélange argile-herbes séchées. Un soin tout particulier est accordé au façonnage du bord des pots de la soufflerie où devront être fixées par la suite les membranes à l'aide de cordes. Dans chaque pot, il reste un trou percé par une tige de mil où seront introduit plus tard les tuyaux d'aération. Fait également partie de la soufflerie, la tuyère (*sűbɛ̀*) qui constitue la pièce reliant les tuyaux de la soufflerie au fourneau. Les forgerons la forment dans une petite cuvette creusée dans le sol et qu'ils transpercent d'une tige de mil.

Offrandes

Avant la mise en route du fourneau, entre la construction du fourneau lui-même et celle de la soufflerie, il est nécessaire de procéder à une offrande (*bṹbɔ̀r*) afin d'assurer le bon déroulement du processus de réduction du minerai. D'abord, on sacrifie un poussin afin de s'assurer de l'assentiment des ancêtres. Si leur réaction est positive, c'est-à-dire si le poussin périt couché sur le dos, le véritable sacrifice peut alors avoir lieu. Il comprend une poule blanche pour la terre et une poule noire pour les ancêtres : ces volailles doivent également périr sur le dos, laissant présager ainsi de bons auspices pour la fin de la construction. Après le sacrifice, le vieux forgeron consomme le foie grillé des poules, tandis que les autres morceaux seront consommés par les participants.

Mise en place des membranes de la soufflerie

Comme membranes pour la soufflerie, deux peaux de chèvre corroyées seront achetées sur le marché. Afin de leur donner la souplesse nécessaire, on les enduit largement de beurre de karité, avant de les enrouler fortement et on de les laisser ainsi reposer pendant 24 heures. Le jour suivant, elles seront à nouveau enduites de graisse, tendues et étirées par plusieurs hommes. A la suite de quoi, on ficelle les peaux avec des feuilles de *Rhicinus communis* en un paquet qu'on laisse trois jours à macérer. Après ce traitement, les peaux conservent une certaine souplesse et il suffit, avant l'emploi de les enduire de beurre de karité et de les humecter avec de l'eau (fig. 6).



Fig. 6 : Construction de la soufflerie

Préparation du charbon de bois et du minerai

Le charbon de bois (*sɔ̃ɔ̃là*) est produit par un forgeron, spécialisé dans ce travail. Il entasse environ 25 troncs d'arbre gros et secs les uns sur les autres, de façon qu'ils brûlent de l'extérieur vers l'intérieur. Il comble les interstices avec des branches, des morceaux d'écorce et des herbes. On utilise de préférence pour la production du charbon de bois le *Prosopis oblonga* ; cependant, toutes les autres variétés disponibles de bois sont également utilisées. Quand le tas de bois a complètement brûlé, il faut faire attention à retirer des flammes assez tôt les morceaux de bois avant qu'ils ne tombent en cendres. Le forgeron utilise pour ce faire un long bâton fraîchement coupé à l'aide duquel il écarte du feu les morceaux de charbon de bois prêts. Le jour de la réduction, huit grosses corbeilles de 43 cm (base) par 35 cm (hauteur) chacune sont transportées sur le lieu de travail par une femme.

Au cours des deux jours suivants, le minerai (*kɔ̃asirziɛ̃*) sera extrait d'un gisement situé à près de 2 km de la concession. Dans une fosse d'environ 80 cm de profondeur, les aides détachent des dalles à l'aide de pioches et de barres à mines puis les réduisent en morceaux de la taille du gravier. A l'aide d'une brouette, ils transportent le minerai le jour de la transformation sur l'emplacement du haut-fourneau où il sera à nouveau trié et concassé.

Installation du fourneau et procédé de transformation

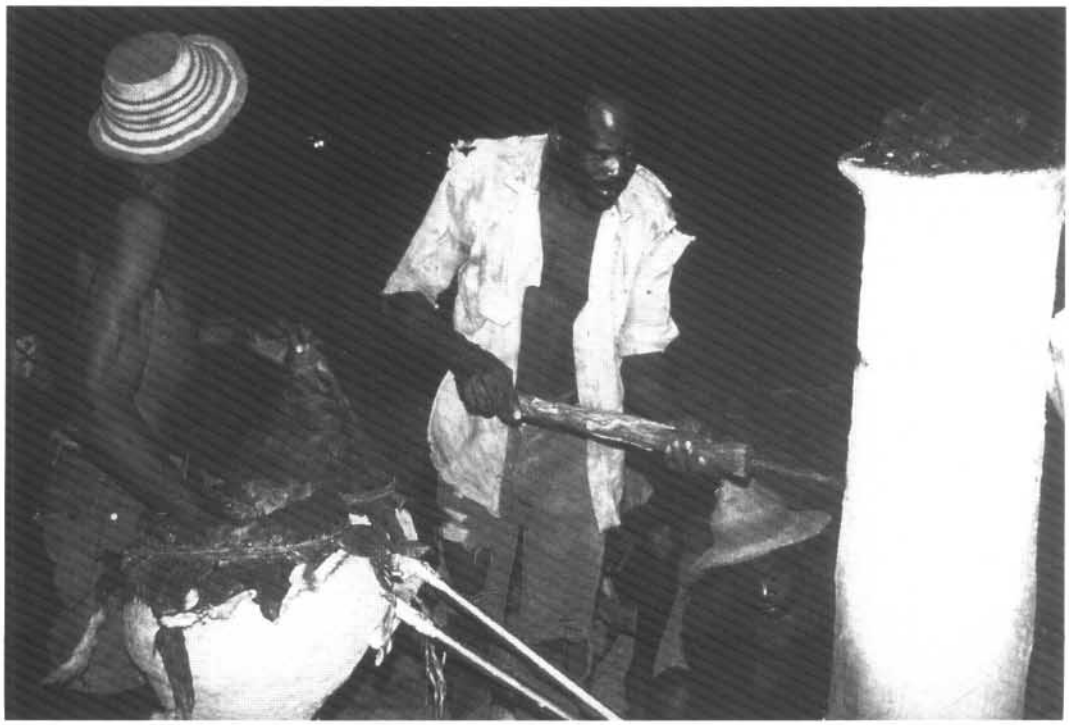
Lorsque le fourneau et la soufflerie ont séché pendant plusieurs jours et que l'intérieur du fourneau a été soigneusement lissé, on peut commencer à procéder à la mise en place définitive de l'installation. Le fourneau est placé dans une fosse profonde d'environ 25 cm, à quelque 30 mètres de la concession, et fixé par un colombin de terre glaise. Une grosse branche fourchue placée derrière contribue également à la consolidation. Les deux soufflets sont installés de la même manière, environ 80 cm devant le fourneau. Afin de relier la soufflerie au fourneau, les tuyaux d'aération en fer (autrefois formés en terre glaise sur un bâton) doivent être fixé dans les pots et la tuyère. Pour ce faire, on commence par consolider la tuyère avec un colombin de terre glaise dans l'ouverture du fourneau que l'on obstrue en même temps complètement. Puis, les forgerons adaptent les tuyaux prévus à cet effet dans les pots de la soufflerie et font pénétrer l'autre extrémité des tuyaux dans la tuyère. Enfin, la fosse située sous le fourneau est remplie de cendres de tiges de sorgho fraîchement brûlées afin que pendant la réduction du minerai la loupe puisse s'y déposer.

Pour éviter que le déroulement de la transformation du minerai ne soit gêné par des forces néfastes, l'emplacement du fourneau, le minerai et le charbon de bois seront entourés par un cercle de cendres ; il sera en outre déposé sur le minerai un rameau de *Butyrospermum parkii*. Par ailleurs, on dessine sur le fourneau, au niveau du nombril, une croix avec "un médicament du fourneau magique spécial" (*búótièn*) dont la composition reste secrète. Les arbres se trouvant dans les environs sont également marqués de la même façon. L'étape suivante consiste à attacher les membranes avec des cordes faites de fibres d'écorce (*miúr*) sur les pots de la soufflerie ainsi que sur un bois de fixation coincé sous les tuyaux d'aération. Le haut-fourneau peut alors être chargé. On y verse d'abord cinq seaux en tôle de chacun 25 litres de volume pleins de charbon de bois puis sur le dessus enfin la première couche de minerai dont la quantité correspond à deux calebasses spéciales de remplissage (*búógmaù*). A 17h30, le vieux forgeron allume le fourneau avec de la braise retirée du foyer qu'il secoue à travers la tuyère sur le charbon. Attisé par la soufflerie, il commence vite à s'embraser. Après une demi-heure, la soufflerie travaille à plein rendement, rythme qui doit être continuellement maintenu jusqu'à la fin du processus de transformation du minerai, le lendemain matin. Quand l'arrivée d'air est suffisante, une flamme bleu-jaune sortant par l'ouverture du nombril l'indique, après exactement 45 minutes ; celle-ci ne doit plus s'éteindre. Après une heure et demie, la braise a atteint la partie supérieure du fourneau où la flamme d'échappement des gaz sort dans un jet ; celle-ci, non plus, ne devra plus s'éteindre jusqu'à la fin. A des intervalles de temps plus ou moins réguliers, on rechargera en tout 6 fois au cours de la nuit avec du charbon et du minerai, respectivement dans la proportion d'environ 12-15 pour 1. Afin que le charbon et le minerai glissent bien, un aide tisonne souvent la braise avec deux longues broches à travers la tuyère ou l'ouverture du nombril. Vers 23h30, on aperçoit les premières fissures dans la partie inférieure du fourneau qui seront aussitôt refermées avec de la terre glaise. Dans le même temps, la porte du fourneau sera fracturée et pour la première fois les scories seront décolletées ; un processus qui se répètera encore 5 fois d'ici au matin.

Vers 4h30, le forgeron remplit complètement les deux dernières calebasses de minerai. Avec cette charge, il jette également quelques os de crocodile (*Pyáɔrkóbà*) et un peu du "médicament du fourneau" sur la braise afin d'achever avec succès la réduction du minerai. C'est alors qu'un problème technique se posa : vers 5h00, une concrétion d'un gros morceau de charbon de bois et de scories agglutinées obstrue le fourneau, empêchant le glissement du charbon de bois et du minerai. Les deux flammes s'éteignent. Malgré les efforts intensifs, le bouchon ne peut être enlevé.



Mise en place des tuyaux d'aération. Cl. K. Schneider 1989



Mise en fonctionnement du fourneau. Cl. K. Schneider 1989

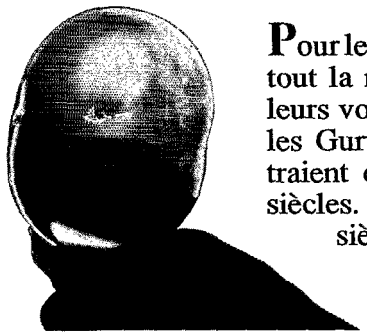
Le travail de la soufflerie sera interrompu et le fourneau ouvert : il n'y a que bien peu de fer parmi les restes de scories. Une loupe épaisse ne s'est pas formée.
Lors de la discussion sur les raisons de l'insuccès, il s'avèrera que l'on n'était pas très sûr déjà au départ de la qualité du minerai, car autrefois on utilisait du minerai provenant d'un autre emplacement. (L'analyse en laboratoire d'un échantillon du minerai mit en évidence une proportion de 43,12% $Fe_2 0_3$ et de 18,07% $Al_2 0_3$). Cependant, tous les participants étaient d'avis que le processus s'était correctement déroulé du point de vue technique. Les essais de reconstruction de Pole au Ghana des méthodes traditionnelles de réduction du minerai n'ont pas non plus, dans tous les cas, abouti à la constitution d'une loupe. Ceci semble être directement lié au fait que les dirigeants de l'opération doivent faire appel à toute leur mémoire et qu'en outre ils manquent souvent d'expérience pratique depuis plusieurs décennies. Pourtant, il est certain que de telles reconstructions ne seront bientôt plus possibles : les derniers vieux forgerons emporteront leur savoir dans la tombe[4].

4. Traduction : Sylvie Arnould.



Extraction et traitement rituel de l'or

KLAUS SCHNEIDER



Pour les Lobi, l'or n'avait et n'a pas du tout la même signification que pour leurs voisins les Ashanti, les Baoule, les Gurunsi ou les Kulango qui extraient et travaillent l'or depuis des siècles. Ce n'est qu'à la fin du XIXe siècle, après avoir été fortement incités et conseillés par des commerçants diula parcourant toute l'Afrique de l'Ouest, qu'ils se mirent assidûment à la recherche de l'or, avec la batée pour seule technique d'extraction[1]. L'introduction de cette technique fit de l'extraction une tâche féminine, alors qu'auparavant les hommes et les femmes trouvaient de l'or plus ou moins par hasard en effectuant les travaux des champs. Mais la manipulation des calebasses qu'exige l'orpaillage est une activité purement féminine qu'aucun homme ne tenterait sans risquer de se couvrir de ridicule. Autrefois, la production devait être considérable car en 1888 l'officier français Binger - le premier européen à avoir eu connaissance des Lobi - apprit dans la ville de Kong (au nord de l'actuelle Côte-d'Ivoire) qu'une grande partie de l'or vendu ici provenait de l'Est[2]. Il remarqua que la transformation de l'or leur était inconnue, puisque les Lobi considéraient les grandes quantités d'or comme dangereuses.

Page de gauche : Commerçant diula achetant de l'or avec un trébuchet. Notons l'emploi d'allumette pour la pesée

Ci-dessus : Dernière étape de l'opération, de la poussière d'or au fond de la calebasse

L'extraction de l'or

L'or extrait par les femmes lobi est de l'or alluvionnaire dissimulé dans les dépôts de sédiments. Il existe aussi des gîtes aurifères, notamment sur le Koyo, une montagne sacrée pour les Lobi, célèbre et crainte pour son or. Elle constitue un sanctuaire important, gardé en permanence par les habitants de certains villages avoisinants et son accès est formellement interdit à tout étranger. Les Lobi croient que le Koyo répand de l'or dans les environs comme si c'étaient ses propres excréments. Aussi les chercheuses

1. Nos informations sur l'or lobi sont le fruit de recherches effectuées sur le terrain, de février 1985 à décembre 1988, durant plusieurs mois. La plupart de ces informations m'ont été données par les vieux chefs de famille Bindute Da de Vourbira et Tiguilé Da de Ouélé-Ouéla, deux villages situés à environ 20 km à l'est du chef-lieu de province Gaoua.

2. Binger, 1892 : 316.

d'or de cette région font régulièrement des sacrifices sur le flanc de la montagne pour rendre ces excrétions abondantes.

Issu de roches semblables à celles que l'on trouve sur les flancs de la montagne Koyo, l'or chemine dans les fissures et failles du sous-sol jusque dans les chenaux. A ces endroits les femmes ne peuvent creuser que lorsque les cours d'eau sont taris. Pendant l'hivernage, en période de crue, la poudre d'or est emportée et se concentre dans des niveaux extractibles situés au-dessus des couches d'argile : il est alors possible d'y trouver de l'or, même pendant l'hivernage. Dans tous les dépôts fluviatiles, des pépites d'or de taille assez importante peuvent se former ; mises à nu par la pluie, elles sont visibles à la surface du sol[3].

Comme matériel, les femmes utilisent en tout et pour tout une pioche à manche court (*dekaa khulwé*) pour enlever la terre des gîtes et des moitiés de calebasses de grandeur différente pour la batée[4]. Les mottes de terre sont tout d'abord mélangées à de l'eau dans la plus grosse calebasse qui peut atteindre 60 cm de diamètre, et libérées de leurs impuretés grossières telles que les pierres et les racines. Une fois cette terre écrasée avec les doigts, il ne reste qu'une pâte fine comme de la bouillie ne contenant plus que de tout petits cailloux. Les orpailleuses font couler cette bouillie entre leurs doigts dans une calebasse plus petite, tout en l'observant soigneusement. Elles répètent cette opération jusqu'à ce qu'il ne reste au fond de la calebasse qu'un infime dépôt auquel elles ajoutent un peu d'eau et qu'elles transvasent en secouant la plus petite calebasse. Sous l'effet de mouvements circulaires, le métal lourd se dépose alors progressivement[5].

Les quantités extraites par jour sont souvent infimes. Pour en obtenir une quantité susceptible d'être vendue, les femmes regroupent leurs gains quotidiens dans un petit récipient en argile spécial (*bilissiré*) contenant un peu d'eau[6]. Lorsqu'elles en ont suffisamment, elles font chauffer le récipient pour que l'eau s'évapore et que le métal sèche[7]. Puis elles frottent soigneusement les paillettes, une fois sèches et plus légères, pour en ôter les restes de boue.

Pour conserver, transporter et vendre l'or, les femmes utilisent comme contenant la base creuse des tiges de plume de 8 à 10 cm de longueur, fermées à l'aide d'un petit bouchon en bois. Traditionnellement, on utilisait exclusivement les plumes de calao[8], mais cet oiseau étant en voie de disparition, on utilise aujourd'hui, le plus souvent, celles des dindons.

La production d'or

La totalité de la production d'or est exportée. Sur les marchés de Gaoua et de Doudou, les acheteurs d'or ont leurs places fixes : ce sont des commerçants diula et des

3. Ces explications m'ont été données en juin 1986 par Peter Zarbok, géologue, Université de Cologne.

4. Les pioches pointues sont réservées uniquement à cet usage et sont confectionnées sur commande par les forgerons. L'utilisation de houes pour la recherche de l'or, décrite par H. Labouret (1931 : 80) a été contestée par tous les informateurs. Les femmes estiment tant leurs calebasses réservées à la batée qu'elles les raccommodent maintes fois et de façon très originale. Les calebasses neuves de cette grandeur sont chères car elles doivent être importées de Côte-d'Ivoire. K. Schneider, 1990 : 369-371.

5. Une description semblable a été faite par H. Labouret, 1931 : 76, et par Kiéthéga, 1983 : 146-147, qui fait état de possibles innovations dans la technique d'extraction à l'instar des orpailleuses gurunsi à Poura.

6. Ce type de récipient en terre correspond à ceux utilisés pour servir les sauces accompagnant le *to* (gâteau de mil), nourriture de base des Lobi. Mais dès lors qu'il a servi à conserver de l'or, il fait partie de la poterie décorative que chaque femme lobi mariée a dans sa chambre. K. Schneider, 1990 : 148-150.

7. H. Labouret a décrit cette méthode en 1931 : 80.

8. H. Labouret souligne la signification particulière du calao (1931 : 80 et 81).










revendeurs lobi. Les acheteurs en gros se trouvent à Banfora, à Bobo-Dioulasso ou en Côte-d'Ivoire. Des rencontres régulières ont lieu avec eux à Gaoua. Chaque commerçant possède une balance moderne, car les balances traditionnelles faites avec des calebasses sont devenues trop imprécises[9]. Mais la pesée s'effectue avec des poids tout à fait singuliers, spécifiques pour l'or, tels que des allumettes, des boutons ou des vis, dont la valeur en poids a été fixée auparavant par les acheteurs et les vendeurs[10]. Lorsque l'on parvient, après de longues palabres, à une entente sur la qualité de l'or, la femme reçoit entre 2.500 et 3.000 F CFA par gramme d'or[11].

La plaque tournante la plus importante pour l'or lobi est aujourd'hui le marché de Doudou, qui se tient tous les cinq jours. Dans ses alentours, les sites aurifères les plus riches de tout le pays lobi sont exploités. Je ne peux pas estimer les quantités totales d'or extraites et vendues car ni les commerçants, ni les orpailleuses n'ont voulu ou pu donner de précisions à ce propos[12]. Mais les femmes sont satisfaites lorsque leur production hebdomadaire atteint un gramme. Les fluctuations saisonnières provoquées par une augmentation de la production pendant l'hivernage sont un obstacle de plus à l'évaluation de l'importance économique de cet artisanat. Avant les fêtes, les funérailles ou les cérémonies d'initiation, la productivité augmente considérablement, car c'est l'occasion pour les femmes et les filles, qui d'ordinaire n'exercent aucun métier ou pratiquent une toute autre activité artisanale, de chercher de l'or pour obtenir de l'argent. De ce fait, il est également difficile d'évaluer le nombre de chercheuses d'or. En temps normal, seules les femmes mariées cherchent de l'or, aidées de leurs filles.

Depuis l'arrivée des Français dans cette région, au début du siècle, des prospections systématiques ont été effectuées dans l'espoir de procéder à une extraction industrielle[13].

Jusqu'à nos jours, les Lobi n'ont pas saisi les occasions qui leur ont été offertes d'améliorer par des moyens relativement simples leurs techniques d'extraction rudimentaires. H. Labouret (1931 : 76), alors commandant du Cercle de Gaoua, leur suggéra, notamment, de se servir de cuvettes - utilisées à l'époque par les orpailleurs professionnels du monde entier -, pour augmenter leur productivité. Une des raisons de cette stagnation réside dans la structure acéphale de la société lobi, sans administration centrale. Contrairement aux groupes grands consommateurs d'or, rigoureusement organisés, les Lobi n'ont pas eu un besoin sans cesse croissant d'or. En outre, aucun commerce régulier (en particulier le commerce avec l'étranger) ne s'est instauré en raison du manque de garanties de sécurité dans le pays et surtout sur les marchés[14]. Les crises subies par les importateurs d'or ont entraîné aussitôt une baisse de la production chez les Lobi[15]. Et lorsque les

9. Kiéthéga trouva encore de telles balances à Poura (1983 : 137).

10. Plus personne ne pouvait se souvenir de l'utilisation des poids Ashanti que H. Labouret décrit en 1931 : 78.

11. Ce prix a été payé en 1984/85 et correspond à environ 50 et 60 FF.

12. Les prospecteurs et commerçants s'efforcent de connaître la quantité globale d'or pour avoir une base de calcul, à partir de laquelle ils pourront estimer la rentabilité de l'extraction. Les archéologues, historiens et ethnologues espèrent trouver des informations sur la quantité d'or extraite autrefois en Afrique, Kiéthéga, 1983 : 162-168. Mais on dispose de données à peu près sûres uniquement pour les peuples Akan (Garrard T.F. 1980 : akan weights and the gold trade London, New York, 127-170).

13. Voir à ce sujet Charles 1911 : 204. Mais d'après H. Labouret, aucune prospection vraiment sérieuse n'a été réalisée avant 1925 (1931 : 73). En 1929, la Compagnie minière de Haute-Volta (CMHV) commença des travaux de prospection très prometteurs mais qui ont été arrêtés quelques années plus tard avec la crise économique mondiale (d'après Kiéthéga, 1983 : 193 et 1994).

14. J. Goody explique ces rapports en 1971 : 39, 40 et 41.

15. Kiéthéga 1983 : 151, 152 et 153.

conditions politiques et sociales se sont trouvées modifiées - comme cela a été le cas avec l'arrivée des Français - ce métier a été pratiquement abandonné[16].

La faible disposition des Lobi aux changements s'explique aussi par le traitement rituel et sacré qui est réservé à l'or et qui, comme nous l'expliquons ci-dessous, ne favorise pas l'extraction de grandes quantités de ce métal.

Le traitement rituel de l'or

L'or est considéré comme une matière vivante particulièrement dangereuse, dont l'emploi est soumis à de nombreuses contraintes[17]. Cette force inhérente à l'or ne se trouve cependant que dans les pépites assez grosses relativement rares et non dans les paillettes, les grains minuscules extraits par batée ou dans la poudre d'or qui, même en grande quantité, n'est pas dangereuse.

Le danger que représente l'or a été découvert à l'aube du commerce de ce métal dans le village de Ouélé-Ouéla. Tous les informateurs détenaient la même version, selon laquelle un homme pouguli, venant du nord, était arrivé chez eux avec quelques plaques de sel[18]. Il enquêta sur des pierres brillantes et lourdes que l'on pouvait trouver dans les champs ou dans les cours d'eau et qu'il proposait d'échanger contre du sel. Comme le sel était pour les Lobi, un produit de luxe, très convoité et auquel ils n'avaient pas accès, hommes et femmes se mirent à la recherche de l'or. Un certain Lobi -Tyanko Da- de Ouélé-Ouéla, dont le nom est encore connu aujourd'hui, échangea un peu plus tard des quantités importantes d'or contre du sel avec des commerçants dioula qui étaient venus juste après le commerçant pouguli (et bien avant les premiers Blancs). En effet, malgré l'insécurité régnant dans la région, les Dioula contrôlaient le commerce de l'or. Tyanko Da avait trouvé des pépites relativement grosses dans son champ et, bien que la valeur du métal fut encore inconnue, il les avait tout d'abord conservées dans sa maison pour leur caractère insolite. Ils les échangea ensuite contre de grandes quantités de sel, ce qui le fit passer pour un homme riche et favorisé par la chance. Mais peu après, il mourut subitement et sans raison apparente. Un devin découvrit qu'il avait été tué par une force vivant à l'intérieur de l'or. D'autres personnes, soudainement atteintes d'hallucinations, de folie ou de crampes violentes, apprirent par d'autres devins que leurs maladies provenaient des grosses pépites qu'ils avaient pu troquer. On en a déduit que tout morceau d'or substantiel (plus gros que les paillettes et les grains) était une matière vivante dotée d'une force comparable à l'éclair[19].

Ce furent ensuite les *thíla* qui annoncèrent les mesures à prendre pour tuer la force de l'or et permettre aux hommes de profiter de la valeur de ce métal. L'or fut classé dans la

16. H. Labouret, 1931 : 73 traite de cette évolution.

17. H. Labouret, 1931 : 79-85 et Diallo 1978 : 59 et 60. Garrard 1980 : 137-139 relate l'existence de consignes similaires appliquées au traitement de grandes trouvailles d'or et à l'évaluation de la substance en tant que telle chez les orpailleurs akan.

18. Personne ne pouvait se souvenir du nom de cet homme. Les Pouguli habitant dans les environs de Diébougou.

19. D'autres informations indiquent que l'or avale l'âme de l'orpailleur (C. de Rouville, 1987 : 42).

catégorie des produits "amers" (*khà*), ce qui signifiait que le groupe de parenté patrilinéaire de celui qui l'avait trouvé devait s'engager à respecter les consignes données[20]. Ce n'est qu'après un traitement approprié que l'or devient "froid" (*uyé*), c'est-à-dire inoffensif et donc utilisable.

Voici de quelle façon il faut traiter une pépite d'or pour qu'elle perde ses propriétés maléfiques :
. l'enterrer au bord de la fosse d'aisances ou sous le tas de fumier de la maison ;
. l'enterrer dans une étable ;
. la lancer avec force sur la tête d'un bovin ;
. la faire passer sous un bœuf avant de la mettre dans une bouse de vache fraîche et d'enterrer la bouse séchée.

Le traitement est prescrit par un devin consulté dans chaque cas et si possible plusieurs fois. Si quelqu'un fait preuve de précipitation et enterre son or par exemple au bord de la fosse d'aisances alors que le devin décèle plus tard que l'or aurait dû heurter la tête d'un bœuf, il n'est plus possible de rendre cet or inoffensif. Celui qui l'a trouvé doit le cacher et n'a pas le droit de le vendre.

La méthode la plus impressionnante pour rendre l'or "froid" est le "test du bœuf". Si la pépite a été trouvée par une femme, celle-ci doit la cogner quatre fois contre la tête d'une jeune vache, sans regarder dans les yeux de l'animal et sans avoir été auparavant remarquée par lui. Un homme, procédera de la même façon avec un jeune taureau mais ne tapera que trois fois[21]. Les animaux doivent mourir à la suite de ce traitement, puisque la force de l'or qui leur a été transmise les tue. Une fois ce procédé utilisé, l'or n'est plus dangereux et peut-être brisé en petits morceaux et vendu. Mais personne n'a le droit de manger la viande d'un animal ainsi tué. S'il arrive que l'animal traité de la sorte ne meure pas, l'or ne sera pas libéré de ses propriétés dangereuses et ne pourra en aucun cas être vendu.

Le traitement de l'or par d'autres méthodes nécessite avant toute chose du temps. Si l'or doit être enterré dans une étable, il devra y rester au moins 10 jours, avant que le devin ne confirme le succès de l'opération ou ordonne que le traitement soit renouvelé. Si l'or doit être déposé sous le fumier ou au bord de la fosse d'aisances, il y séjournera un an avant de devenir inoffensif[22].

Une fois l'or devenu "froid" et inoffensif, le propriétaire doit en enlever un petit morceau et le donner au prêtre du *thíl* du village, le *dìthíldaár*, qui est le plus âgé des descendants du fondateur du village. Celui-ci vend ce morceau d'or pour obtenir au moins 3000 cauris, soit 750F CFA ; s'il en obtient plus, le supplément revient au propriétaire de l'or. Le *dìthíldaár* sacrifie un poulet acheté avec cet argent, sur l'autel du *thíl* du village, ce qui met fin à la procédure. Le propriétaire de l'or enlève de son côté un petit morceau d'or de sa pépite, le vend et sacrifie un ou deux poulets sur l'autel de son propre *thíl* dans sa cour.

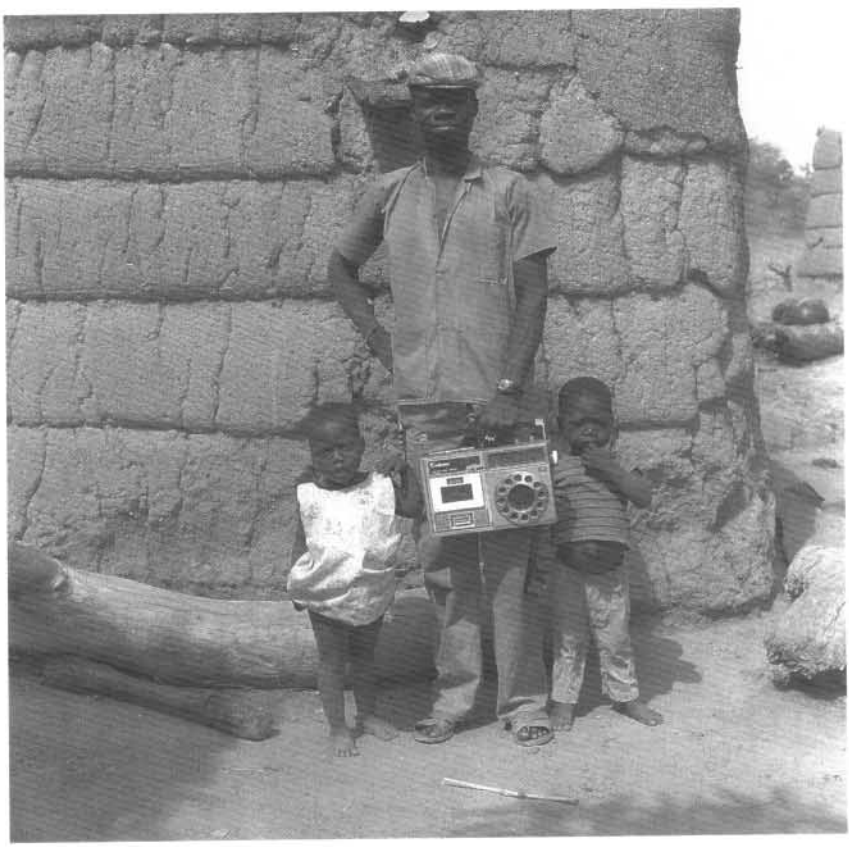
20. Tous les produits lobi sont classés dans les catégories "amer" (ou "chaud") ou "froid". Voir M. Fiéloux, 1980 : pour les produits de l'agriculture.

21. Trois est le chiffre des hommes, quatre celui des femmes.

22. H. Labouret apprit par les Birifor, voisins immédiats des Lobi, que ces derniers conservent l'or dans un récipient en argile ouvert, placé sous le tas de fumier aspergé d'urine pendant une année (1931 : 81).

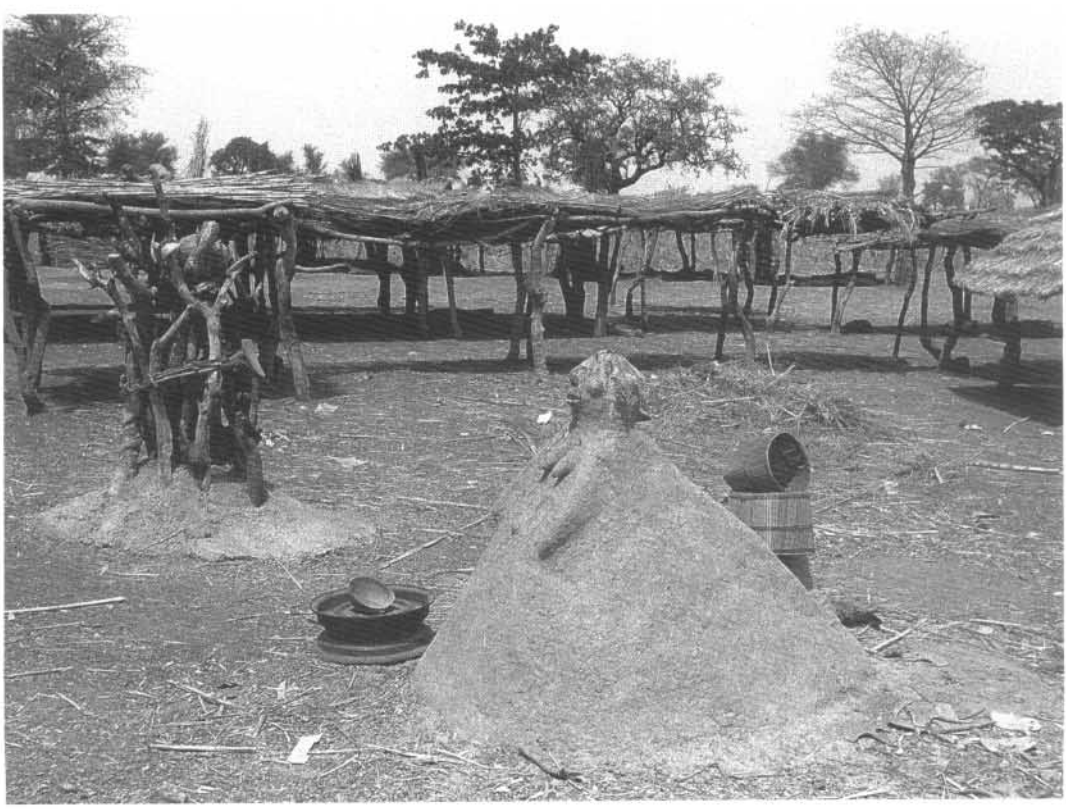
Si une femme trouve une pépite d'or dans le champ de son mari, on procède tout d'abord comme indiqué ci-dessus, avec une possible alternative dans l'utilisation finale de l'or qui est fréquemment la suivante : le frère aîné de la femme garde l'or chez lui et ne le vend que pour constituer la dot des fils de sa sœur qui veulent se marier, car il est chargé, en tant que frère de la mère, de préparer la dot, comme cela est le cas dans de nombreuses sociétés d'Afrique de l'Ouest. Il lui revient alors de décider s'il donne une partie du bénéfice à sa sœur.

De nos jours encore, en 1989/90, ces consignes complexes sont toujours appliquées si bien qu'une extraction plus professionnelle, plus économique et par conséquent plus lucrative de l'or est impensable pour les Lobi.



Cl. T. Spini , G. Antongini

L'éco-système l'économie et le Marché



La fondation des marchés et les autels

PIERRE BONNAFÉ



Comme nous allons le voir sous une triple perspective (récit, rite et mouvement), un marché apparaît à la fois comme un prolongement et comme un élargissement du monde villageois, qui l'a sécrété.

Un récit de fondation

Ce serait trop dire que de le qualifier de "mythe", à moins d'admettre que nous en trouverions un par maître[1] de marché ! Le fondateur donne le plus souvent son propre nom à l'emplacement. L'un de ces récits nous a été rapporté par sa descendante : celui du marché précolonial de Doudou. L'homme s'appelait Bagho Gongon-Hien. Il partit pour la Volta Noire recueillir la puissance sacrée[2] du "fleuve" (*miìr*) : il reçut de la terre, une pierre et "prit ainsi le *miìr*".

«Bagho coupa encore une branche de jujubier (*syi*), car cet arbre est le *Thãgbá* du marché (c'est le second élément de la puissance). D'ailleurs, dans notre sous-matriclan, il est interdit d'user de cet arbre pour faire du feu à la cuisine. C'est le même arbre que l'on plante devant la porte de la maison. Le même homme, du vivant de son père, s'était rendu au champ et il y avait ramassé une houe neuve. Chez lui, il la montra à son père qu'il interrogea sur sa trouvaille. Ce dernier lui répondit que c'était une puissance et il la posa à l'extérieur de sa maison. Quelques jours plus tard, le fils tomba malade et il rêva. Un devin leur révéla alors qu'il avait découvert avec sa houe une puissance de marché. Quand le père a planté l'arbre, la puissance se nommait *Thãgbá* : c'est une force de matriclan.»

Page de gauche : Autel du marché de Nandul (région de Malba) 1979
Cl. T. Spini et G. Antongini
Le personnage possède un visage double moitié homme moitié femme, voir photo page de droite

Page de droite : Maître du marché de Nandul et prêtre de l'autel

1. Le lecteur traduira par "maître" ou "prêtre" ; seul "chef" me paraît inadéquat. Les Lobi connaissent des "supérieurs" (noufe), ce qui est tout différent.

2. Le terme indique simplement le caractère contraignant de la puissance recherchée ou maniée, son caractère normatif dans l'institution sociale (poussé à son terme en raison d'un déséquilibre).

Cette histoire concise nous livre bien des composantes indispensables à la fondation d'un marché. Nous y voyons nettement que le sous-matriclan est l'origine la plus fréquente de cet établissement : à l'intérieur de cette mouvance, les lignes de succession peuvent être relativement variées. L'héritage par des fils est le plus courant, mais il peut passer par des neveux ou parents utérins du sous-clan initial. De toute manière, si un seul personnage s'affirme au premier plan à toutes les générations, il serait tout aussi valable de dire que c'est d'un aéropage collectif que dépendent les décisions concernant ces activités.

En second lieu, nous nous apercevons que c'est l'autel même de la maisonnée du village qu'on déplace au marché, en ne lui conférant ensuite qu'un surcroît d'efficacité. Ce fait explique que toute fondation exige l'autorisation du maître du village, lorsque son auteur est différent de lui. S'il s'y opposait, le projet était remis ou même définitivement abandonné[3]. L'identification au village allait si loin qu'on pouvait déplacer une parcelle de son autel pour la transporter au marché (M. Père, 1988 : 263). Ces garanties sur la personne conduisent à dresser un portrait idéal du fondateur : il doit être pourvu d'une grande honorabilité et attirer vers son domaine les personnes du dedans et du dehors[4]. Il a pu arriver qu'une femme se sente assez inspirée pour accomplir un tel établissement, mais le plus souvent elle en déléguait vite le pouvoir à un homme. Quelle que soit l'identité du personnage, un semblable récit fixe un rendez-vous : le premier jour ou sa rénovation (si le marché a repris après une interruption plus ou moins longue). Immanquablement, le message comprenait des interdits, dont les principaux tournaient autour des violences et des vols. D'autres particularités pouvaient singulariser le lieu. Ainsi, tout un réseau de marchés était associé aux "génies" (*kɔ̃tɔ̃rsi*) autour de Helele, qui signifiait "doucement" c'est-à-dire : "venez en paix".

A travers ces récits, j'ai jusqu'ici simplifié les appartenances du maître de marché, en relevant d'abord celles qui relevaient du matriclan. La situation peut être déjà plus compliquée, parce que plusieurs sous-matriclans y sont enchevêtrés, formant plusieurs quartiers villageois.

Mais plus radicalement, les appartenances peuvent encore dépendre d'un tout autre registre. Ainsi le marché de Tyolo actuel, anciennement situé à Tyorgbalandi, comporte deux autels : l'un "posé" par un homme Noufé (sous-matriclan) et l'autre qui s'appelle Koko, appartenant à l'initiation patriclanique.

Avant la colonisation française, il y avait dans cette région trois marchés traditionnels, reliés par l'initiation : Tyolo, Sibal et Bakye (Batié-nord). Le grand-prêtre de ce dernier village, tous les sept ans, donnait le signal et envoyait des gens "prélever" des aliments (voir plus loin). Ensuite, ils se rendaient la pareille. Il n'y a pratiquement

3. Les enquêtes sur les marchés menées dans les régions d'Iridiaka et de Boussera ont été faites en collaboration avec M. Fiéloux.

4. Un fait social est relatif à la personne ou au groupe concernés. Son interaction libre ne serait déterminable (et mesurable) qu'après coup.

aucun clan initiatique qui ne passe à un moment par un marché. J'aurai l'occasion d'exposer le même phénomène pour le grand culte du *bir*, second des grands rites structurant toute la culture de ce peuple[5].

Il va sans dire que ces multiples résonances enrichissent considérablement le récit de fondation en lui donnant plusieurs voix et comme un contexte polyphonique.

Un rite de fondation

L'auteur du marché - il s'agit ici du village de Tankolon - apporte sa "puissance" sacrée à l'endroit où il se déroulera. Il se présente avec un taureau et une poule. Il "plante sa puissance" en sacrifiant cette dernière : si elle tombe sur le dos, il sacrifie le taureau. Il prend la viande de la puissance : patte postérieure, antérieure, poitrine et coeur et il donne à sa première épouse, souveraine de la maisonnée, le restant de la chair, qui doit être bouilli, en y ajoutant condiments, piments, pastèques. Avec cette sauce, elle prépare le gâteau de sorgho. En plus de cela, l'homme doit apporter toutes les sortes d'aliments qu'on trouve sur le marché : beurre, sumbala (condiment), sorgho, maïs... La supérieure de la maison fera bouillir séparément les graines de maïs, celles de sorgho : elle confectionnera une sauce avec les condiments et le beurre. Elle en offrira à tous les villages venus assister le matin au premier marché et ils mangeront.

Dans ce rite, il est remarquable que les villages se rendant au marché apparaissent comme acteurs collectifs. Ce fait correspondait bien à l'expérience des assistants jadis ; l'un d'entre eux nous disait qu'en dehors de son propre village, souvent il ne distinguait pas le visage individuel des membres des villages invités.

A travers ce qui précède, une action n'était qu'implicite : celle du prélèvement (*ta*) effectué par le maître ; prendre un peu de chaque produit alimentaire fourni par les femmes sur le lieu d'échange. Ainsi à Iridiaka, le fils ayant hérité de la charge, devait recueillir l'ensemble, le convertir en cauris et remettre la somme obtenue au frère utérin de son père (ou à son neveu). Celui-ci pouvait alors acquérir à son tour des bovins ou des captifs (*dɛà*). Mais ces acquisitions liées à cette fonction, ne devaient jamais être revendues. Si les boeufs s'étaient multipliés, il était très possible de les utiliser pour doter des fils : pourtant, s'il y avait divorce, le bétail devait revenir au détenteur des produits prélevés au marché. Quant au captif (*deè*), le "*deè* du marché", il pouvait s'en servir pour se nourrir ; pour lui rien de néfaste (*kha*), à l'encontre de ses maîtres.

Le cas que nous venons d'évoquer prenait le marché comme déjà en cours : ce qui ne laisse pas d'être intéressant, parce que l'effet de cette création se prolonge à travers son fonctionnement futur (avec un bonheur inégal !). Revenons cependant, au moment initial pour en éclairer un autre

5. En fait, il semble raisonnable d'introduire un doute selon les périodes historiques, car le *buùr* -équivalent du *Bágr* des Dagara et Birifor-, centré sur la divination, occupe une place très grande.

aspect. Selon un témoin de Tyolo, lorsqu'on fondait un marché, au début, on ne prélevait rien : on attendait dans beaucoup de marchés que l'animation soit venue. Là seulement, le maître commençait à prélever un peu : une seule boule de beurre de karité, une seule de condiment, une de pois de terre, un peu de viande domestique ou sauvage, une petite calebasse de bière de mil chez chaque vendeuse, une poignée de sorgho. Rien sur les pots ni sur les pointes de flèche, "ç'aurait été vouloir la guerre". Ensuite, il plaçait tous ces prélèvements devant son autel de marché. Dès que l'assistance s'était dispersée, il les déposait chez lui dans sa maison. Là tout co-villageois pouvait les prendre pour un multiple de cinq cauris, nourriture ou boisson, à un prix inférieur au marché, qu'il soit homme ou femme. Dans les frontières du village, l'échange devenait vraiment universel étant donné que même une mauvaise connaissance y prenait part et que le maître et son épouse devaient s'y plier (cinq cauris pour eux-aussi). Ces conditions favorables s'expliqueraient par la phase initiale de sa création. Cependant au début, le maître n'allait pas jusqu'à consommer lui-même : il pouvait acheter pour sa maison, c'était tout. De plus, la plupart des décisions étaient prises par l'intermédiaire d'un devin interprétant les voeux de sa puissance propre (*yá-thíl*) : «qu'il range ses cauris à la maison ou au marché. Qu'il parte sur les chemins d'accès pour faire venir du monde etc.»

"Chacun a sa manière de créer un marché". Aucun des marchés de la région (Helele, Tyolo, Tankolon, Doudou) selon l'un de nos interlocuteurs, ne ressemblait à l'histoire du marché de Niobolola. Un grand chasseur l'avait fondé au cours d'une battue (*kpáar*), ce qui fait ressortir progressivement la profonde parenté entre ces deux activités. L'homme se nommait Kahiti et il avait eu la chance d'abattre un hippotrague (*ko*).

En le dépeçant, il découvrit des déchets à l'intérieur de son estomac. «Toute chose dans l'univers renferme de la sorcellerie», disait un proverbe local. Il trancha les cornes de l'animal avec un peu du crâne et transporta l'ensemble chez lui. Un devin expliqua que sa battue avait rassemblé bien des hommes et bien des animaux et qu'il voulait donc le voir créer un marché. Dans les deux cas, il était interdit de tuer des humains. Puis il leur fixa de la même manière un jour précis pour le tenir, en se référant aux autres marchés de la région. Il n'était pas rare qu'un même homme se soit chargé des deux rôles.

«Quand on tue cette espèce d'antilope, si à l'endroit où elle est tombée morte, sa tête repose sur une racine[6] on la déterre...» Voici exactement ce qui devenait puissance lorsque son découvreur rentrait à la maison. Il pilait la racine, coupait un morceau d'antilope, plaçait le médicament à l'intérieur, mettait de la farine de sorgho dans un bouillon et il absorbait seul sa puissance.

6. J'ai toujours été surpris par le caractère très répandu de ces révélations ; à la limite, tout homme adulte (et même parfois femme) en avait une. Ce don (*iué*) n'est-il pas "la chose la mieux partagée du monde ?" Bien des sociétés stratifiées ne laissent guère de place à ce genre de qualités.

Une dynamique de fondation

Un support économique plutôt favorable

Si l'on se représente ce qu'on connaît le moins mal, la seconde moitié du XIXe siècle, en dehors de moments de grands conflits avec l'extérieur, il faut convenir, comme le rappellent beaucoup de vieux Lobi et Birifor, que les maisons et les unités de production étaient plus denses et plus efficaces que par la suite. Qualitativement, les jeunes et les hommes adultes y oeuvraient, avantage que le conflit armé endémique n'arrivait pas à réduire.

Par ailleurs, certaines zones du pays à cette époque (Doudou par ex et le sud du Burkina) s'ouvraient aux courants d'échange par le moyen d'hôtes diula. C'était le temps où des gens de Kampti acquéraient des barres de sel, principalement pour les exposer dans leur demeure comme biens de prestige. Il est vrai que d'autres zones comme Périgban continuaient à attaquer toute caravane isolée, n'épargnant que des "amis" connus.

D'autres conditions étaient favorables. De l'avis unanime, la division du travail avait progressé ainsi que la qualité de l'artisanat : poterie des femmes et forge des hommes ("rouge" et "noire", c'est-à-dire cuivre et fer).

C'est pourquoi on ne s'étonne pas, en faisant de courtes généalogies de richesse, d'observer des ascensions d'hommes ou de femmes, ayant permis d'accumuler du sorgho, du bétail en passant par des cauris, de l'or, puis des captifs. Cet enrichissement ne portait jamais sur un seul individu, puisque les règles et rapports sociaux s'y opposaient largement, mais sur son matrilignage. Aucune réprobation ne semblait avoir porté sur ces enrichissements, à condition qu'ils se plient aux lois communes : partage, redistribution, souvent dans des circuits rituels. On pouvait concevoir de la jalousie de ce que l'autre avait mieux réussi que soi, mais pas de sa réussite en elle-même[7].

Les circonstances décrites autorisent à supposer que certaines des fondations avaient de bonnes probabilités de réussir. Il est fort possible que la divination locale n'en ait pas donné une si mauvaise idée... Des orientations solides unissaient déjà des aires productrices de pots à d'autres de sorgho, petit mil, pastèques (Loropéni[8] contre Oulmana), d'autres de paniers (Holly) contre des nattes, d'autres enfin de céréales contre des ignames (au sud), même s'il fallait plusieurs bonds pour réaliser ces intermédiaires.

Un jour de paix sur cinq ?

Etant donné ce qui précède, il était préférable qu'un créateur de marché ne soit pas pauvre afin de faire face à l'investissement de départ (qu'il compte récupérer). Mais à coup sûr, il devait lui falloir encore bien d'autres qualités. L'enjeu des contradictions n'était pas mince.

7. Les Thuuna de Galgouli par exemple étaient bien plus égalitaires : ils voulaient qu'on mesure même les champs de sorgho au défrichage pour y parvenir.

8. Je parle de la zone elle-même, parce que Loropéni n'était pas encore fondé alors !

En principe, on n'avait le droit de se tuer ni sur les chemins du marché ni sur l'aire d'échange. Cependant la disposition même des villageois invités demeurait révélatrice : chacun restait dans l'aire qui lui était impartie, prêt à déguerpir avec tous les siens au moindre signal d'alerte. Un homme devait attendre qu'une tenancière d'un autre village lui ait offert le " déplacement"[9] pour s'y rendre, si possible accompagné. Des procédures de ce genre régissaient la conduite de chacun. Les mêmes causes qui déclenchaient les guerres - affaires de femmes - n'arrêtaient pas miraculeusement de jouer au marché. Elles y étaient simplement suspendues.

En cas d'homicide au marché (Doudou, Sibal-ya, Dengandouo), les amendes étaient lourdes : 1 boeuf, 1 poule, 1 poussin, 3.000 cauris, en ce qui concerne leur juridiction. Il pouvait y avoir un supplément pour les parents de la victime. Les peines étaient encore conséquentes pour des blessures et redevenaient plus graves pour des vols.

La question cruciale à cette échelle intervillageoise était de susciter en même temps qu'un fort respect, des alliances politiques. On m'a plusieurs fois relaté une diplomatie par notables et opinion publique, relayant l'autorité des prêtres du marché. Sur une infraction très mal vue ou une récidive appuyée, le fautif était contraint par son propre village - parfois au prix de l'exclusion - de se soumettre (Bousséra).

Souvent une lourde sanction, après avoir fait l'unité d'une famille récalcitrante, pouvait se retourner contre le responsable au moment de l'acquitter.

Un gain d'abord social

Je ne crois pas trahir le point de vue le plus répandu en l'affirmant. Bien que beaucoup d'habitants du pays lobi ne dédaignent nullement le gain économique[10], une sorte de front commun se forme pour vanter les mérites des marchés sous l'angle de leur sociabilité. Il est vrai que j'ai rencontré l'inévitable exception il y a quelques années à Difitara, un homme[11] que sa puissance empêchait de s'y rendre : ses voisins à la fois déconcertés et tolérants n'y voyaient pas d'inconvénient.

Le recul historique nous autorise à prendre en compte plusieurs périodes bien différentes pour trouver à mon sens le même résultat, comme si la société avait là-dessus seulement changé de monture.

Dans les siècles anciens, de toute façon, l'émergence même du marché avec cette organisation bi-clanique simple et l'étroitesse des moyens de socialisation ont quelque chose de toujours prodigieux. Pourtant, au moins depuis le passage de la Volta Noire, nous voyons ces réseaux se développer.

Le caractère singulier de la division du travail fait que

9. C'est-à-dire une gorgée de bière pour seulement goûter...

10. Celui-ci est à distinguer de la spéculation sur les cours que les peuples lobi et birifor pratiquaient de fait très peu.

11. Il n'aimait ni la foule ni les longues causeries au cabaret.

les femmes se chargent souvent de la vente et de la transformation alimentaire, alors que les hommes se consacrent à la culture des céréales. De la sorte, une tradition régionale se constitue ainsi qu' un équilibre alternatif avec la guerre. Le lieu du marché est bien autre chose qu'un simple échange de marchandises : il réunit périodiquement des îlots qui sans lui auraient très faiblement communiqué.

La rupture coloniale eut un effet ambigu. D'un côté, elle mit en place peu à peu, avec beaucoup de mal un nouveau système comportant Etat, justice et imposition (y compris une taxe sur les marchés, remplaçant le "prélèvement" ancien !) ; ce faisant, elle provoqua chez beaucoup d'hommes et de femmes une réaction de retrait. Mais d'un autre côté, avec le temps, elle fit prévaloir son ordre avec l'appui de certains Diula, le recrutement de chefs de canton "indigènes", le tracé de nouvelles routes, la réduction des zones d'insécurité.

Le résultat fut assez semblable à cette double action. Jusqu'à une date très récente (dépassant même 1960), le vrai marché était celui des ancêtres à Kampti et l'autre, l'administratif, un endroit de dépossession. Des marchés de brousse éphémères se tinrent des décennies au moment des récoltes avec une parfaite fonctionnalité. Cependant, les réalités de l'autre monde continuèrent à agir, distribuant à peu près également les cauris et l'argent CFA.

Sur ce point, l'indépendance nationale eut une action notable. Elle finit par rétablir les deux pans du système en ne s'opposant pas aux marchés locaux tout en contrôlant ceux des centres. Cette dynamique complexe a pour conclusion ce que nous voyons actuellement : un maintien de la socialisation par les marchés, ce qui ne les empêche pas de subir les écarts sociaux modernes.

La fondation des marchés à partir des autels qui leur étaient dédiés, nous inspirent trois types de réflexions :

. Ces faits mettent bien en jeu un sacré qu'on pourrait qualifier de *social*. Quand un maître de marché découvre dans un champ un fragment de fer dont il fera sa puissance de marché, il trouve dans la nature (la brousse cultivée) les réseaux de sa communauté organisée : pôles du matriclan, du matriclan paternel et du patriclan le faisant passer du village au groupe coordonné de villages.

. A l'encontre de beaucoup d'interprétations contemporaines[12], je mettrai l'accent sur le caractère explicable de ce sacré social. N'avons-nous pas clairement vu comment ce sujet de la socialisation à travers son domaine mène son entreprise ? Au sein d'une société clanique segmentaire, il manie les formes d'organisation villageoise qui sont présentes "par extension" - en y ajoutant voisinage et amitié -, pour atteindre son but. De ces moyens simples, principalement idéologiques, il use avec une grande diversité d'une manière à la fois consciente et inconsciente.

. Ce sacré ne nous apparaît-il pas avant tout comme

12. Souvent très ethnocentriques : la violence fondatrice et le sacré originaire.

continu[13] ? Il n'y aurait pas de différences de nature, mais plutôt de degré entre les acteurs sociaux évoqués. D'un maître de maisonnée à un maître de village, à un maître de marchés (et je ne crois pas qu'il en aille autrement ensuite), il n'y aurait jamais vraiment de fossé identifiable, mais plutôt une gradation du même ordre. Il en irait de même entre sexes et entre âges. Ce genre de structure concorderait avec l'allure précaire et relative du pouvoir et avec la proximité de l'environnement terrestre et animal (où on peut toujours retourner par métamorphose !). L'absolu existerait bien, comme norme de chaque société, mais relatif à ces conditions tout-à-fait originales.

13. Suggestion que je dois à Marc Piault à partir de sociétés Mawri (Niger), pourtant bien plus hiérarchisées que les Lobi et Birifor.

***Page de droite :** Détail de l'autel de Nandul*
Cl. T. Spini et G. Antongini





L'histoire des marchés vue par les Lobi

PIERRE BONNAFÉ

Définition du culte *bir*

C'est un grand culte de fécondité et de prospérité des Lobi dit des collines, altemant tous les sept ans avec une année initiatique. Le *bir* et l'initiation (ou *jɔrɔ*) sont les "deux têtes du pays". On pense que c'est un Da (matriclan) nommé Sila (M. Père, 1988, 1 : 240) qui a découvert l'initiation et son premier patriclan : gbondar[1]. A une époque difficile à fixer exactement et dans un ordre variable, le *bir* échut entre les mains d'un frère de patriclan (sibling selon certains), fils de Hien en ce qui regarde le matriclan. Mais ce dernier partit pour Kubeo : ceci explique que les Gbondárà de Gbomboulora ne suivent pas les interdits du *bir*, mais seulement ceux de leur patriclan.

Pour beaucoup de gens, le *bir* est une puissance de "promesses" : à son ouverture, on partait demander ce qu'on voulait et on l'obtenait. Quand on avait réussi dans ses souhaits, alors il fallait la remercier. Car elle était aussi forte que ses effets le montraient : «Si le maître du *bir* est ton ennemi, il suffira qu'il ramasse la trace de tes pas et tu mourras !»

Disons tout de suite que l'origine du culte résulte d'une scission entre les deux frères agnatiques, dont nous avons parlé, c'est-à-dire entre les patriclans : gbondar et gbadar. Nous allons en retrouver la trace à travers tous les grands moments du rite. L'initiation et le *bir* sont à ce point liés qu'on déclare :«Le *bir* est Sibal : ou plutôt la puissance se nomme Sibal, mais la danse s'appelle bir». Or Sibal est le nom d'un des premiers Kambou de l'initiation, qui a aussi laissé son nom à un marché jadis célèbre[2].

Le moment venu, les anciens disaient : «On allume le *bir*», entendant par là que le prêtre du *bir* d'un village des collines prenait une calebasse et la portait à son homologue ou associé demeurant non loin du sien. Ensemble, les deux la portaient dans un troisième village qui était aussi un marché. On proclamait dès lors que "la calebasse y était entrée !" Ce sommet d'intensité durait quatre marchés : soit 20 jours puis le cycle annuel durait encore quatre mois à peu près. Tout ceci ne valait que pendant les six années comprises entre deux initiations. Car les deux cultes étant

Page de gauche : Prêtre du bir portant la calebasse sacrée le jour de l'ouverture du bir. Marché de de Kubeo Diulo Cl. M. Fiéloux 1979

1. Selon les villageois de Gbomboulora.

2. Tilwete Kambou et Bisonte Da du village Sewera, informateurs.

incompatibles, il n'était plus question de danser le *bir* en même temps que le *jɔrɔ* sur un marché quelconque.

La structure du *bir*

En cette affaire, la sociologie ne s'enrichit qu'en faisant appel à l'histoire. L'un des premiers arrivés de l'actuel Ghana[3], dénommé Bateku Kambou (probablement du sous-matriclan Numfé), eut la vision initiatrice de la puissance. C'était un chasseur originaire de Tyol (aux environs de Gbomboulora d'aujourd'hui), et son père était un Hien (matriclan) appartenant au patriclan gbondar, double source de l'initiation de Batié et du *bir*.

Au cours d'une battue, ce chasseur rencontra un cob des marais (*fol*) ; il allait le tuer quand l'autre lui révéla qu'il était l'esprit sacré[4] du *bir*. Une troupe de génies se trouvait exécuter cette magnifique danse et il parvint à les distraire pour leur voler l'instrument. De retour à Batié, il raconta l'histoire à son oncle agnatique : Dabu Hien. Ce dernier institua le culte, mais pour le laisser à son neveu ("fils"), lequel l'apporta à Gbon avant de s'établir à Batié.

Fort de cette information, demandons-nous qui détient cette force et en quoi elle consiste.

Les maîtres du bir (bir-dara)

Au sens strict, les grands prêtres du *bir* sont appelés *kpam*, ce qui signifie "ceux qui sont fichés en terre", expression indiquant qu'il ne sont pas libres de faire ce qu'ils veulent, ce qui est le moins qu'on puisse dire, leur vie durant (M. Fiéloux, 1980 : 53). On désignera encore ainsi ceux de l'initiation comme ceux du grand autel du matriclan.

Certains informateurs de la région d'Iridiaka identifient le fondateur du *bir*, Bateku, à Sibal Kambou, le premier patriarche que nous avons évoqué. La puissance lui aurait ordonné de créer un marché. Nulle divergence pourtant sur l'appartenance au patriclan gbondar. Un accord se fait en outre sur l'alternance du pouvoir entre deux patriclans : gbondar et gbadar[5]. Il y aurait bien toujours un grand prêtre au sommet, mais tantôt ce serait l'un, tantôt l'autre. Le collège de prêtres se réunirait et on choisirait, parmi les successeurs agnatiques, celui qui présenterait les meilleures garanties. On combinait par conséquent la filiation et le choix[6].

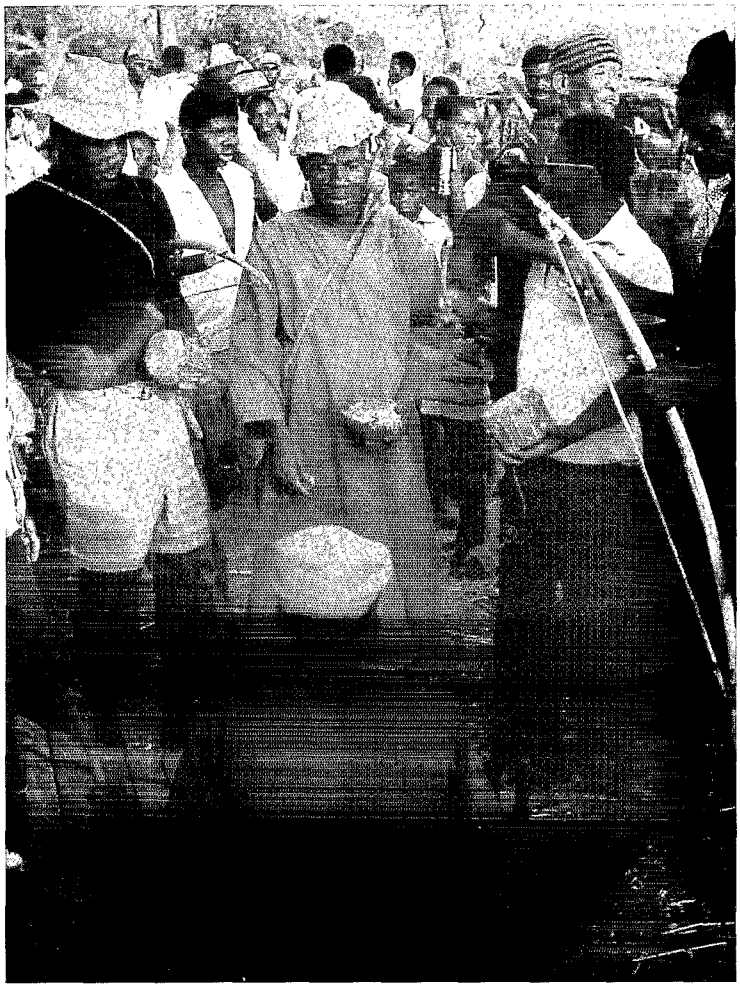
Ce point étant établi, comme il entraîne la particularité du parcours rituel entre villages, nous jugeons préférable de traiter à présent de la puissance avant de revenir aux interdits qu'elle provoque sur le corps de cette hiérarchie sacrée. Notre objectif demeure l'exercice de cette force dans l'aire des marchés, référée à l'histoire sociale.

3. M. Père, 1988, T.1 : 256-262, que je cite pour tout le passage.

4. Toujours dans le sens d'une contrainte tranchée, isolant une zone de pouvoir.

5. Le second titulaire aurait été un gbadar.

6. La divination n'y servirait qu'à confirmer la décision.



Le prêtre du bir et les musiciens
Cl. M. Fiéloux 1979

Les objets sacrés bir

Ce sont, c'étaient surtout, une colline et une calebasse, les deux étant aussi intrinsèquement liées que possible. La colline est celle de Gbon (canton de Busera) et la calebasse qui est son autel à la fois fixe et portatif, se trouve à Gbadara (idem). La colline porte du kaolin (*mì l ɛ̀*) sacré dans un trou désigné par la puissance. Comme l'a très bien expliqué M. Père, c'est une famille Hien-Kambou (sous le rapport du matriclan) qui détient ce culte et, pour cette raison, chacune des deux parties remplira la moitié de la calebasse avec du kaolin blanc, chaque année, le moment venu. Cette calebasse ne doit jamais être brisée, sinon ce serait la mort du fautif. C'est vraiment du kaolin blanc[7] que le prêtre cherche à atteindre en creusant : s'il se contentait de l'ocre ou du rouge, on resterait du côté de la violence et du sang, autant dire des interdits centraux de la période active.

Ce lieu sacré, que nous voyons investi au haut de la hiérarchie par des dignitaires élevés au début du cycle annuel, après son ouverture, durant une seule journée, sera

7. M. Père, 1988, T1 : 212, sur les couleurs lobi : noir, rouge, blanc. Le kaolin blanc servirait à détourner les ancêtres maléfiques (funérailles, deuil), mais aussi à manifester une intention pure comme ici - et dans l'initiation. C'est juste, à cette réserve près d'y voir plus une conduite statutaire qu'une faculté psychologique.

laissé en toute indépendance à tous ses participants (ce qui est évidemment théorique). Chaque chef de maison accompagné s'il le veut de sa famille, épouses et enfants, se rend alors sur la fameuse colline. Nécessairement, il aura fait un voeu sur le succès de son élevage et de son agriculture. S'il estime qu'il a réussi, il apporte une chèvre et un mouton, cependant que sa femme a prévu du gâteau de sorgho. L'animal, qui peut être une poule selon la fortune de l'intéressé, est sacrifié pour remercier l'entité. Un poulet doit être bouilli, pas le droit de le découper autrement qu'en deux : une part pour la puissance, le reste pour la famille. Sur de plus gros animaux, c'est au contraire possible : une fois réparties les parts prescrites, le reste peut être mangé par n'importe quelle personne présente à la cérémonie.

Si les sacrifices ont abouti, un prêtre du *bir* vous autorise à prendre le kaolin au sommet de la colline. Cette précieuse matière joue son rôle d'oracle : s'il acquiesce, tout va bien ; mais s'il répond rouge, c'est que le "*bir* a refusé". En ce cas, un vrai membre du culte ne fera que des sacrifices sans danser. Mieux vaut ne pas insister.

Il en allait de même du temps des guerres ou sous la colonisation. De nos jours, l'atmosphère est toujours dite houleuse et tendue. Une nombreuse foule se presse pour avoir accès au trou sacré. L'organisation rituelle nous semble caractéristique de ce peuple en ce sens qu'elle faisait interagir des unités indépendantes dans un cadre strictement limité et ordonné, centralisé le temps que durait l'emprise du pôle supérieur[8].

Qui participait au culte ? L'institution n'était pas universelle comme l'initiation. On y entrait sur base d'adhésion volontaire autrefois à partir du noyau familial d'origine : pratiquement, tous "les Lobi de la colline" le firent, c'est-à-dire seulement ceux liés au sanctuaire de Batié-Nord. Selon un maître du *bir*[9], c'est par cousinage de patriclans que la cérémonie s'est étendue aux gens "de la plaine", comme nous le verrons dans le cycle entier. Ainsi, tout naturellement des Birifor de Guribira n'y sont pas : il a fallu une intention toute spéciale de son fondateur birifor (wandar), pour que le marché de Doudou lui soit rattaché à la fin du siècle dernier.

Interdits et complexité rituelle

Les interdits d'un maître du bir

On doit préciser que la prospérité que les adhérents recherchent dépasse celle de leur bétail ou de leurs champs cultivés pour viser celle de leur descendance humaine. Le mot même de *bir* (M. Père, 1988, 1 : 256) se décomposerait pour signifier : "la marche de l'enfant". Voilà qui nous oriente vers la portée de certaines pratiques le jour du grand

8. «Si quelqu'un oublie un objet en ce lieu, il ne pourra pas retourner le chercher ; il devra attendre l'année suivante pour entrer en sa possession». M. Père, 1988, T1 : 258. C'est la toute puissance, parce qu'il importe de tenir ses promesses, mais circonscrite.

9. Pelgilé du village Tankolon (canton de Boussera), l'un de mes plus riches interlocuteurs, malheureusement disparu.

rassemblement annuel. Le prêtre dépose à cette occasion de l'eau mélangée à du kaolin dans un pot pour que les femmes désireuses d'enfanter y parviennent en s'en aspergeant[10]. Si elles gagnent ce qu'elles voulaient, l'enfant sera dédié au *bir*, en portant son nom (M. Père, 1988, 1 : 258).

Ce trait nous introduit excellemment à la puissance des hauts dignitaires. Le cycle cérémoniel commence à la fin des récoltes (février) jusqu'au moment où le sorgho débute sa croissance (juin : on m'a toujours fait un geste de 50 cm de haut). En 1978, le grand prêtre était du matriclan Kambou, demeurant en Côte-d'Ivoire, ce qui prouve à quel point la résidence est peu décisive en la matière. Il décéda cette même année et l'on devait attendre trois ans pour lui désigner un remplaçant. Sa mort, juste avant le cycle, dut poser beaucoup de questions, parce que le *bir* "n'aime pas les funérailles". Son fils a dû attendre que le *bir* soit "allumé" pour s'y rendre, ce qui a supposé bien des modalités préalables.

Un tel personnage commence à sentir ses interdits au moment des cultures et il cessera de les suivre après l'ouverture publique. Au début, sa première épouse part faire un puits au marigot et elle y puise de l'eau, qu'elle porte dans la chambre du *bir*. Il n'y dormira pas, mais y boira et se purifiera. Sa femme aura recouvert l'orifice du puits d'un canari renversé et elle protègera le tout de terre et de branches. Ainsi on évite les dangers. L'homme ne boira pas avant de s'être lavé. Seule sa femme aura le droit de puiser cette eau.

Quand le sorgho a commencé sa poussée, ses interdits se renforcent encore. Il ne pourra manger alors aucune culture nouvelle : arachide, pois de terre, ignames, céréales. S'il veut manger de la viande, il charge quelqu'un de lui rapporter une ou deux pattes antérieures de boeuf dans un sac bien clos. Les pattes postérieures, il n'en veut pas, le boeuf ayant pu manger des herbes nouvelles et les avoir souillées en les déféquant.

Un tel ensemble d'interdictions (ni passer sous la pluie, ni entrer dans l'eau) s'étendait à tous les *kpam* similaires en période critique, mais pendant les trois semaines avant le sacrifice culminant, il portait sur tous les adhérents : ne tuer aucun animal "ni être vivant ", comme l'oeuf, ni mettre le feu à la savane. On saisira aussitôt deux conséquences : un village des collines où les *birdara*, membres du culte, étaient majoritaires, obligeait pratiquement les non-fidèles à se protéger (sacrifice au culte) ; d'autre part, le grand prêtre, récemment mort, trouvait très malaisément un successeur surtout parmi les jeunes.

L'enfant du bir

Il est choisi parmi les descendants des premiers détenteurs en consultant avec un poulet sacrifié[11]. Oui, l'enfant

10. Tout le monde peut s'asperger, semble-t-il, pas seulement les femmes.

11. Toutes les informations viennent de M. Père, 1988, T2 : 719 et je recommande aussi au lecteur le cliché placé dans le tome 2 : 260. Je la remercie tout spécialement.

est accepté ; non, refusé et on recommence avec un autre poulet... Si la mère s'y oppose, son enfant meurt ; si elle acquiesce, alors il sera voué au culte, dont il présidera tous les rites : sacrifices, danse, défilé. Il trône ainsi à tel marché célèbre comme Sibal avec le balafon face à lui et les deux petits pots en terre cuite (*bilen*). Dès qu'il se lèvera, la musique s'arrêtera et les assistants quitteront le lieu. C'est un être si faste que beaucoup d'hommes lui confie alors arcs et carquois sous le baobab qui l'ombrage.

C'était une année d'initiation (*jɔrɔ*) en 1975 : on débuta par le *bir* avant de l'ouvrir. Une fillette de trois ou quatre ans avait été choisie, qui tint ce rôle à Gbon et à Diulo. Elle portait des parures d'initiée en cauris. Elle poursuivit ensuite son éducation rituelle à Batié-Nord. J'irai vite sur ses interdits, car ce sont exactement les mêmes que ceux des *kpam* du *bir* : éviter l'eau extérieure, boire et se laver avec son eau particulière. La grande souillure pourrait provenir des mouches. Identiquement encore, elle ne doit pas manger de produits récoltés dans l'année en cours. Si les mouches concentrent l'attention, c'est qu'elles mangent des déchets de personnes consommant des cultures de l'année. D'où ces précautions quand on tue un animal : on tranche aussitôt un morceau qu'on ferme dans un sac. Telle sera la nourriture de l'enfant, prise sans compagnie aucune. Elle ne doit ni boire de bière de sorgho, ni faire quoi que ce soit. Elle ira de concert avec les prochains novices suivre son initiation trois mois en brousse, puis retournera à Gbon toujours avec eux au son du tambour d'initiation.

Enfin, elle reviendra dans sa famille pour se marier normalement le temps venu. Il faudra que ce soit avec un homme de matriclan Hien pour enfanter des "enfants du *bir*". De la sorte le culte continuera d'appartenir aux deux matriclans : Hien et Kambou.

En 1976, l'année ayant suivi son départ pour l'initiation à Batié, on la remplaça. Le *bir* désigna sa soeur cadette de deux ans. Pourtant, l'enfant peut très bien être mâle, comme l'était le précédent ; sa mère était la soeur ainée des fillettes antérieures. Il semble que l'enfant soit changé tous les ans. En 1978, il y eut un garçon de quatre ans, qui fit trois fois le tour du marché au lieu de quatre pour les filles.

Au sein du culte, l'enfant représente les petits génies qui dansaient sur la route de Batié. Ce serait ici un enfant qui incarne les jeunes, alors que dans l'initiation, il le fait face aux vieux[12].

"La vache du bir"

A sa naissance, un enfant peut-être "pris" (*hire*) par le *bir* : sans doute cet événement arrive-t-il dans des maisons affiliées au culte. Au cours de consultations ordinaires, le père par exemple, l'aura appris d'un devin. L'homme conduira son fils ainsi auprès de son autel du *bir* et il le lui

12. Dans les deux cas, il a des chances d'appartenir à des patriclans déterminés. On nous a déclaré à Sewera qu'à un "*kpam* de *bir*" de patriclan gbondar succédait un autre de gbadar.

confiera. Un tel enfant, ce sera un *bir-na*, une vache du *bir*, bien qu'on ne l'appelle pas de la sorte directement. On abrège et on le nomme *bir* jusqu'à sa propre initiation. Très peu d'enfants des deux sexes ont ce statut : on les respecte, on leur offre des cadeaux aux marchés du *bir* lors des danses. Si des jumeaux sont ainsi choisis, on donne les deux au *bir*. De même, une femme stérile qui enfin a accouché après des offrandes au culte, on la confie comme "vache du *bir*" aussi. Leurs interdits sont provisoires : ils ne durent que la durée des quatre marchés de sortie de la calebasse. Ils ne boiront pas l'eau qui a "touché les herbes en fleurs". Belle formule, mais qui n'apporte rien de plus sur les interdits déjà repérés. Quand il s'agira de "détacher" (*kpwol*) l'enfant de l'autel et de la puissance, il se rendra chez un maître local du *bir* et sacrifiera chez lui en compagnie de la première épouse, animaux et farine de sorgho avec sauce préparée et consommation.

J'avais exploré cette piste avant de m'apercevoir qu'elle se refermait complètement sur le cas de l'enfant du *bir* : le sujet devait être par définition du patriclan gbondar ou gbadar ! Je l'ai laissée car la description ouvre une autre voie de cette complexité symbolique et complète ce qui précédait avec le "détachement" de l'autel.

L'articulation entre les cycles du *bir* et ceux des marchés

L'organisation du culte étant esquissée, nous pouvons présenter un fait historique central dans la saisie de son rapport aux marchés : la segmentation des patriclans (*kuɔn*).

La segmentation ancienne comme fondatrice d'institutions

Nous devons nous référer à un événement dont parlent encore les anciens : la fondation de leurs deux grands ensembles cérémoniels, l'initiation et le *bir*, leurs deux "têtes" comme nous l'avons dit. Pour eux, à ce moment précis, que nous essayerons de dater, l'un de leurs héros, celui qu'ils nomment "l'homme de Gbomboulora" (Tyol autrefois), a vu la seule initiation ou les deux rites à la fois, pratiquant en cela une sorte de raccourci, que nous aborderons plus tard. Nous pouvons penser que c'est le fondateur de l'initiation, quitte à y revenir historiquement.

Mais l'essentiel n'est pas là pour l'heure : il est dans un autre phénomène moins bien nettement identifié peut-être à travers notre thème. Pour résumer l'opinion des gens de cette région, à cette époque lointaine, comme le faisait admirablement l'un d'entre eux : «alors, tout le monde était devenu gbondar», c'est-à-dire pour nous, sociologues, appartenait désormais à ce premier et unique patriclan. C'est encore pour cette raison que ce clan part en tête à

l'initiation[13]. Par la suite est survenue, bien naturellement[14], une phase de segmentation. Elle a dû être complexe : nous n'en donnerons la trame que pour le patriclan détenteur des deux rites. Après gbondar, on a eu dans le même patriclan, des sous-clans dans l'ordre suivant : sansandar, gbadar, kubalonto ; et c'est toujours leur hiérarchie rituelle dans l'antériorité de ce temps particulier.

Cet événement s'est inscrit comme suit. Le fondateur initial des deux rites les a jugés si forts qu'ils ne pouvaient demeurer ensemble. Aussi a-t-il convoqué chez lui son frère sibling de Kubeo (ou Gbon). Leur père à tous les deux aurait été un *deè* (descendant de captif) du nom de Dagnor Hien. La puissance ainsi ramenée, la seconde "tête", il l'a

13. Au sens strict, ce sont les Wandar, mais ceux-ci ne jouent plus de rôle crucial ensuite. Sans doute ont-ils été les premiers à franchir la Volta Noire ?

14. Etant donné les propriétés de l'organisation sociale lobi.



Autel du marché de Kubeo-Diulo
Cl. M. Fiéloux 1979

établie là. Ce fut le *bir*. Les détenteurs actuels de l'initiation à Gbomboulora (région de Tyol) affirment qu'il l'ont préférée, parce qu'elle était supérieure. Une semblable configuration aurait fait que certains marchés (comme celui du fameux Sibal) dépendent du *bir*, alors que d'autres comme Tyol sont rattachés à l'initiation en cause. De toute façon, de manière passionnante, les deux cultes ressortent comme faits pour attirer les foules au marché (avec la compétition que cela suppose).

Une semblable micro-histoire fragmentée n'a rien d'irréel. Ma contribution personnelle à la datation des migrations lobi et birifor, d'après la généalogie de Batye (nord), précieuse parce que les maîtres de villages et les maîtres de marchés s'y sont confondus en une série de fils agnatiques, atteindrait 1 830 environ (5 générations) pour ces grandes fondations. Elles se recoupent imparfaitement avec celles déjà établies en détail[15]. Sans la segmentation du patriclan, ni d'ailleurs sans celle du matriclan, on ne comprendrait pas du tout la mise en scène rituelle se déroulant encore et où culmine sans doute, plus que dans les mythes, la richesse culturelle de ces peuples[16].

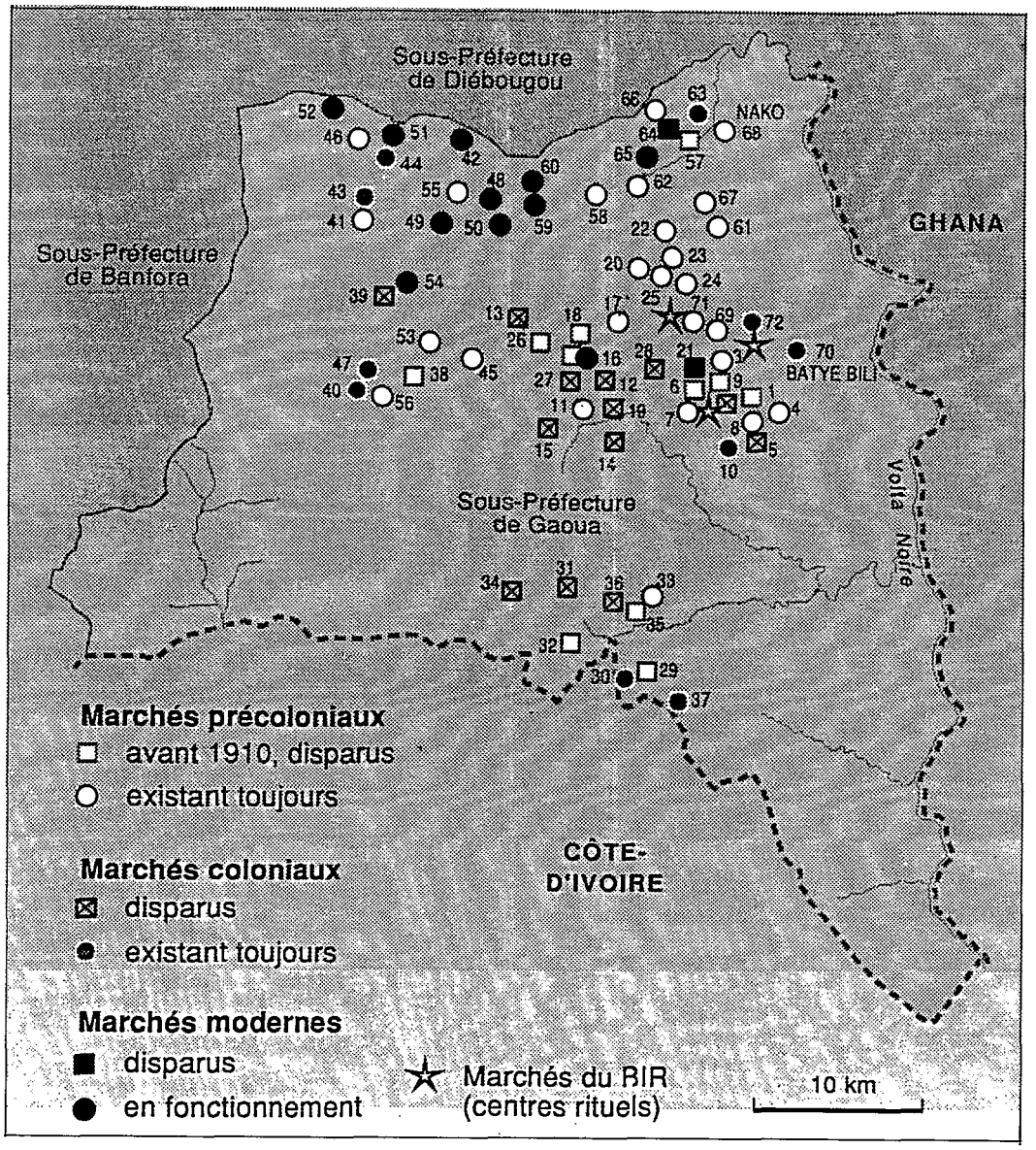
Imaginons-nous à la période d'apogée du *bir*, son ouverture dans la région de Tyol d'où est venu le célèbre chasseur de départ. On venait en 1978 d'annoncer "les cinq marchés du *bir*". Déjà l'un d'eux était "gâté" (*ya koɛ*), c'est-à-dire passé dans un temps irréversible qui nous est commun avec eux. Au troisième, les responsables allaient "l'allumer" au marché de Tyol pour les raisons que nous avons données.

Les gens détenteurs du *bir* à Kubeo vinrent chez leurs pairs complémentaires de Gbadara, le jour du marché de Tyol et ils s'y rendirent de concert. Tous appelèrent les gens de Tyol qui appartenaient au *bir*, puis ils se rassemblèrent devant l'autel du marché[17]. On sacrifia un poulet et de la bière de sorgho. Ils burent et se levèrent. Le joueur de balafon du *bir* fit trois fois le tour du marché, suivi des danseurs. Au marché suivant, les membres du culte qui ont fait des voeux l'année précédente iront à la colline du *bir* pour faire leurs offrandes. Le prêtre du *bir* égorgera leurs victimes, que seuls pourront manger les gens de Gbadar et Kubedar (Gbon) ou bien de tout leur village, même s'ils ne sont pas dans ces deux patriclans. Des deux côtés, chacun tente d'arracher son morceau de viande : batailles dont on ne doit pas garder rancune. Désormais, les interdits commencent à agir pour les adhérents. Certains détails montrent leur marche singulière : on peut très bien récupérer n'importe quand ses boeufs perdus sur la colline , mais "sans regarder l'autel". Quant à la grande journée pour prendre le kaolin, elle conserve un caractère d'épreuve : il faut être quatre, un avec la calebasse, un pour le prendre et deux avec des gourdins ! Les femmes n'osaient pas y aller ; d'ailleurs, on peut très bien s'en faire donner un peu par quelqu'un d'autre.

15. M.Père, 1988 et H. Labouret, 1931 : 28. La première propose des dates plus anciennes que le premier.

16. On s'en convaincra par exemple avec les documents filmés présentés au Colloque sur les funérailles et la divination.

17. Le prêtre du marché de Tyol doit attendre le passage de la calebasse pour récolter son propre sorgho.



Liste des marchés lobi et birifor anciens et modernes et date approximative de fondation (Source : Madeleine Père)

1 Vurbira 1800
2 Gomgobura colonial
3 Wolwola 1840
4 Pilinea Yumbura
6 Jepera
7 Dudu 1930
8 Tiogbalandi 1770
9 Tokpora 1890
10 Kohinora Sansana 1980
11 Holly 1800
12 Dionsera
13 Balantira 1920
14 Gongombili Pabalona 1915
15 Bulkpan 1910
16 Orkpopo 1820
17 Djkando 1860
18 Sidimukar 1880
19 Danhal 1935
20 Hello 1834
21 Djantara 1968
22 Bulora 1900
23 Burumbura 1870
24 Kunkara 1900
25 Hello Gbakonon 1854
26 Gbonka Piron 1920
27 Buli Di 1910
28 Niaboni 1968
29 Kosso You 1900
30 Kosso Tier 1949
31 Dobena 1948
32 Tilpera 1900
33 Midebdo 1900
34 Diartara 1950
35 Djomena 1920
36 Sinaperdwo
37 Dusukura 1945
38 Gbonkolu 1848
39 Natana 1962
40 Buodomena 1969
41 Horonko 1900
42 Bakenawo 1978
43 Tako
44 Djipea 1900
45 Diegbanao 1865
46 Irina 1900
47 Loropéni 1920
48 Kpidara 1974
49 Nyoferera 1977
50 Natera 1980
51 Sinara 1979
52 Tikiro 1974
53 Pokarana 1850
54 Tyosera 1979
55 Dimolo 1884
56 Libira 1902
57 Tyosera 1900
58 Burbura 1900
59 Gbunfara 1974
60 Tikikonao 1986
61 Bomewo 1868
62 Bakpara 1900
63 Pura 1952
64 Todera 1970
65 Lokonao 1986
66 Kpatura 1787
67 Kotenaduo 1852
68 Nako 1900
69 Diulo Kubeo 1834
70 Batye Bili 1915
71 Gbon
72 Dapoera 1915

La séquence du bir dans les cycles de marché

L'un des deux *kpam* (maîtres) du sommet, déclarait qu'il envoyait, lui Gbondar, son fils avec la calebasse à Gbadara (depuis Gbon) et au retour le parcours était inverse. On considère que le transport de la calebasse remplie de kaolin est périlleux et qu'en conséquence, les gens qui la reçoivent, en principe à leur insu, pourraient vous accueillir à coup de flèches. Ce serait pour éviter ce danger qu'on aurait choisi deux patriclans différents (alors que, selon les gens, dans le même patriclan, ce serait trop risqué). L'envoyé de la calebasse sera du patriclan opposé au maître du *bir*. Toutes ces procédures de médiation sont plutôt familières aux Lobi : elles jouent aussi un grand rôle dans le système des matriclans avec divers arbitrages (se prolongeant de nos jours dans les funérailles ou les mariages).

Pour rester proche de l'actualité, nous préciserons que les villages qui en 1978 étaient venus prendre le kaolin du *bir*, furent ceux de Dabura, Binseo, Bumeo, Barkpwerena, Bolala, Bouroum-Bouroum, Doudou, Tyolo, Wolwola et Konkara[18] : soit huit villages, qui représentent le noyau du foyer initial étendu surtout à l'est. Vers le sud, l'institution du culte marque une baisse d'intensité, puisque tous ces marchés ne dansent qu'après la clôture du cycle principal. On ne doit pas oublier non plus que tous les participants au culte enduisent de kaolin selon les phases décrites les murs extérieurs de la maison. La trace de ce dernier indiquerait leur appartenance s'il ne fallait pas distinguer d'eux d'autres maisonnées qui pratiquent ce rite pour de tout autres motifs (patriclan d'initiation) ! Rien n'est jamais tout à fait simple, on le voit, au premier coup d'oeil.

Le mythe, le rite plus encore chez ces peuples et le mouvement social même n'établissent pas d'autre histoire que la leur, *mais ils la posent*. Toute cette charge de sens se concentre dans ce terme de *timir* : le "mot" ou la "coutume" et dans les actions individuelles et collectives qu'il représente : "les choses de l'univers", comme disent les gens.

La sociologie peut servir à traduire par un détour ces réalités. L'organisation de ces sociétés se structure par ses deux pôles supérieur et inférieur, qui sont ici extrêmement variables. Dans un secteur comme celui des marchés que donne cette ligne d'investigation ? Ces maîtres de marché, ces prêtres divers du *bir*, que nous révèlent-ils des dynamiques de cette histoire sociale ?

A petite échelle, ils nous montrent que les innovations peuvent provenir d'acteurs d'abord périphériques dans le système comme ces anciens *dɛà* (descendants de captifs) ; ensuite, que le conflit entre deux cultes est parfois générateur de variété culturelle. La segmentation des clans nous y apparaît comme un fait très relatif à ses protagonistes, suscitant des interprétations opposées.

Sur un temps plus long, ce chemin nous conduit de

18 . On le constate : Batié-Nord n'en fait pas plus partie que par le passé.

l'essor des marchés à une production diversifiée. Les anciens Lobi ont parfaitement enregistré cette grande tendance. Ils la considèrent eux-mêmes comme un gain social : n'est-ce pas ce champ de frontières qu'explore aussi le *bir* à travers les âges ? Leur expérience s'y serait inscrite à la fois dans des cycles de régularité et dans un temps sans retour.

Appendice

Supposons au départ une *indétermination*, au sens où l'ont imaginé beaucoup d'ethnologues après E. Evans-Pritchard (sur la sorcellerie Zande au Soudan)[19] : c'est-à-dire une situation où on ne puisse définir simultanément toutes les composantes. Et appliquons cette hypothèse au culte du *bir* dans sa relation aux marchés durant les cinq semaines d'intensité rituelle. Ne faudrait-il pas un vide social pour en rendre compte ? Mais dans de telles conditions, ce vide ne pourrait rester vide ; car ce serait contraire aux hypothèses ! De fait, il serait aussitôt déterminable, comme vide défini comme absence de matière ou énergie sociale. Sa qualité serait nulle et son temps fini serait de cinq semaines !

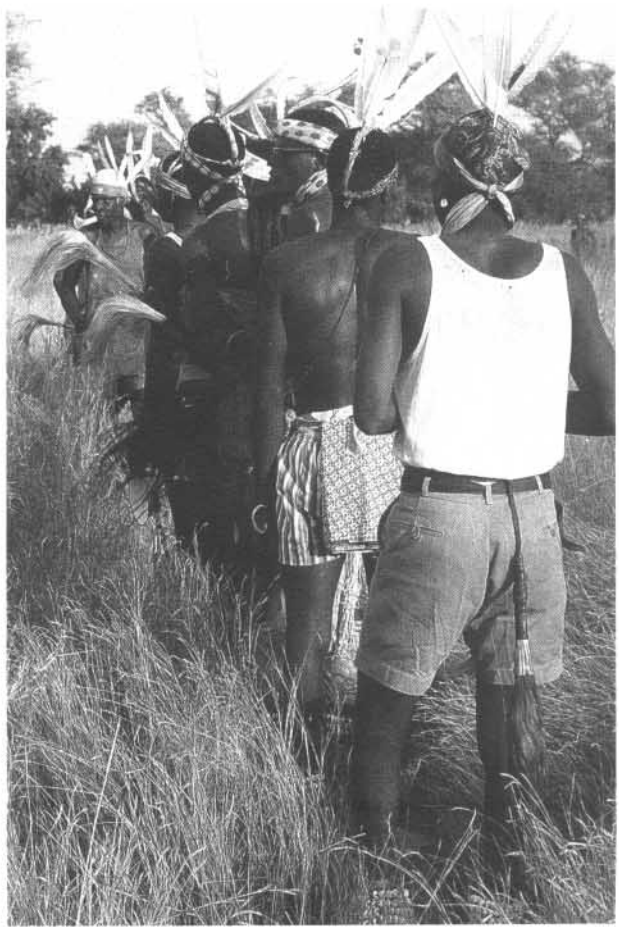
Ne devons-nous pas sauter le pas, comme certains physiciens[20], et concevoir des "énergies de vide" qualifiables cette fois qui viendraient s'insérer dans un vide qualitatif (déterminable seulement après coup) ?

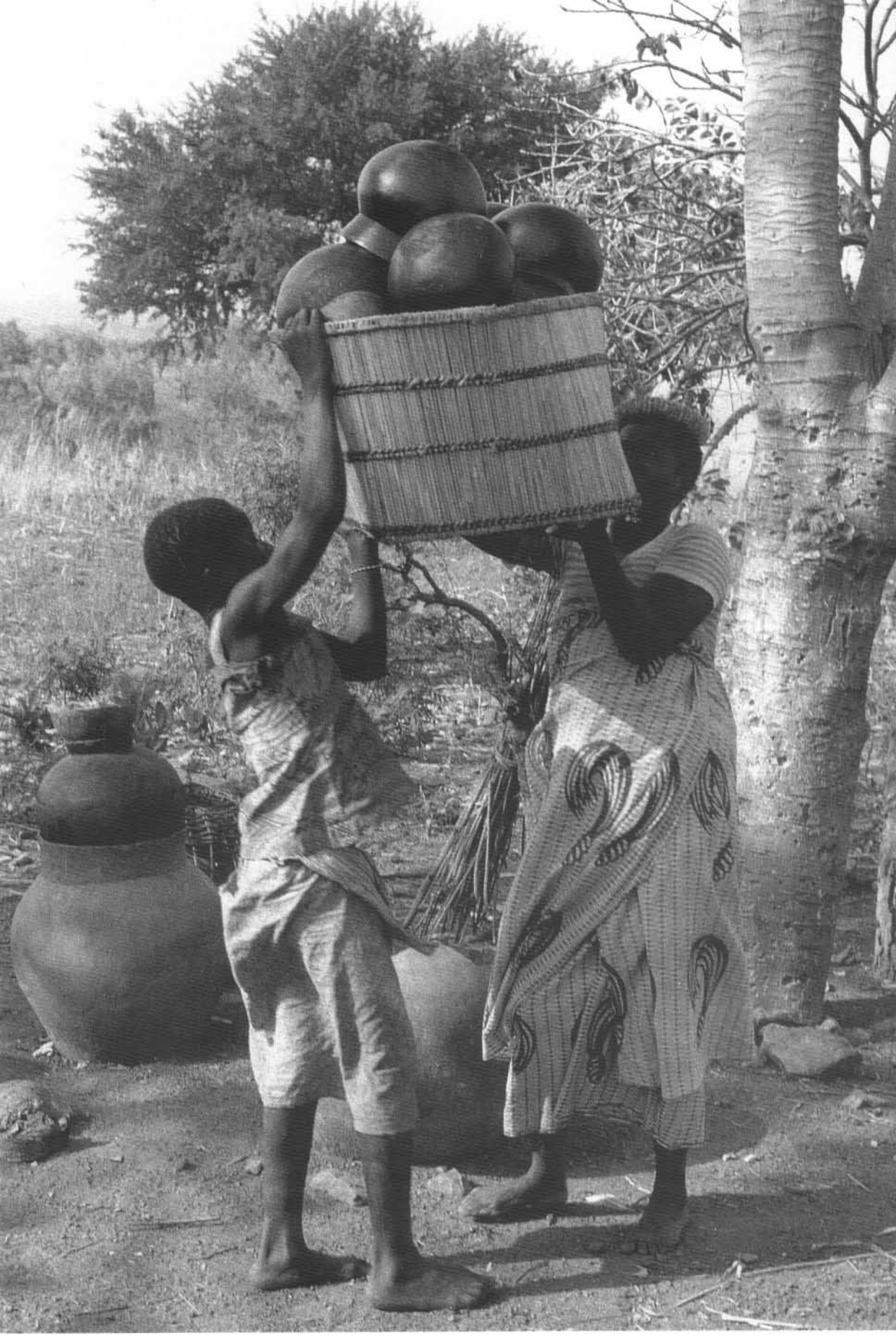
Le sacré de la colline et de la calebasse pourrait s'éclairer par ce modèle dans sa relation au profane. Les Lobi auraient leurs propres conceptions : usage de telles forces humaines ou naturelles, numération dépourvue de zéro, conception des situations "indéterminées" comme *pu* ou *ka* (néfastes), stratégies propres pour les aborder (prévision) et les ramener au faste. Nous, nous tenterions de voir dans la fondation d'un culte comme le *bir* et dans son déroulement critique un vide social accueillant des "fluctuations" périodiques dans un champ dont les forces essentielles seraient idéologiques. S'il est vrai que la relation sociale est interhumaine, la complexité des phénomènes n'empêcherait pas qu'on puisse les désigner et même les dénombrer après coup par unités humaines (300 personnes au marché de Kubeo dans tel rapport qualitatif).

Page de droite : Danse du bir
Marché de Doudou
Cl. M. Fiéloux

19. E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandè*, Paris, Gallimard, 1972.

20. H. Reeves, *Malicorne, réflexions d'un observateur de la nature*, Paris, 1990, 192-193 (Appendice 3 : Fluctuations quantiques et mythologies pythagoriciennes).





Le pays lobi dans les échanges frontaliers modernes

HONORÉ POUYOR SOMÉ

L'expression "Tribus du rameau lobi" employée par H. Labouret est critiquable et critiquée. Mais elle n'en exprime pas moins une certaine difficulté à trouver un chapeau sous lequel ranger toutes les populations des provinces de la Bougouriba et du Poni, que tout rapproche, mais aussi que beaucoup de choses séparent parfois. La barrière linguistique en est une. Aussi est-il important de préciser dans quel sens le mot lobi est employé dans le texte. Il en prend deux sensiblement différents selon le cas. Au sens-large, en tant que groupe le plus important numériquement, il représente l'ensemble. Aussi on peut dire que le pays lobi couvre l'ensemble des deux provinces. Le terme lobi désigne la population de cet ensemble. Par contre au sens-restreint, quand on énumère les différents groupes qui le composent, par exemple : Lobi, Dagara, Birifor, il désigne le groupe ethnique stricto-sensus.

On attribue facilement, mais seulement en partie, le retard et les difficultés économiques des populations rurales de nos pays à l'orientation et aux finalités des productions qui doivent prioritairement suffire à l'auto-consommation. Ce qui laisse peu de marge pour les transactions commerciales et les confine dans une aire d'influence restreinte à tous égards[1]. Cette restriction peut s'imposer lorsque les capacités productrices sont limitées. Mais on pourrait aussi l'interpréter autrement, par exemple par un manque d'opportunité ou de motivation pour autre chose.

Là aussi, les Lobi déroutent l'observateur : s'ils placent facilement leurs productions sur le marché, ils sont paradoxalement absents des circuits de distribution.

Page de gauche : Marché de Loropéni
Cl. T. Spini et G. Antongini 1977

Structures et conception traditionnelles des échanges

Le marché

Nous prenons le terme marché dans sa signification moderne :
. Une clientèle potentielle, des possibilités de vente qui incitent à produire et à spéculer sur un produit donné.

1. I. Drabo, 1989, *Echanges régionaux, commerce frontalier et sécurité alimentaire en Afrique de l'Ouest. Le cas du Burkina Faso avec la Côte-d'Ivoire et le Ghana au niveau de la Province du Poni.* Mémoire de maîtrise en géographie, Université de Ouagadougou, Burkina Faso.

. Une aire désignée et aménagée où se rencontrent vendeurs et acheteurs suivant une périodicité convenue.

Le commerce du tabac et des paniers entre Dagara, Birifor et Lobi

Le tabac de l'enclave wiilé (groupe dagara) au sud-ouest de Gaoua était et est encore particulièrement prisé (question de goût et/ou de savoir faire), par les voisins lobi et birifor. En revanche, les Wiilé ne maîtrisent pas l'art de la confection des grands paniers qu'ils utilisent couramment comme instruments de mesure pour apprécier le volume de leurs récoltes (fig. 1).

Les Wiilé consomment très peu de tabac. La clientèle est constituée généralement de personnes ayant souffert de maux de dents et qui ont été soignées par le tabac. La production est donc essentiellement destinée à l'exportation. Il en va autrement pour les Lobi et les Birifor, pour lesquels malheureusement les raisons profondes de la consommation n'ont pas été abordées faute d'informations suffisantes et vérifiées.

La circulation du tabac dagara en pays lobi et birifor bénéficiait d'une certaine franchise, même au plus fort des conflits qui ont opposé les différents groupes ethniques

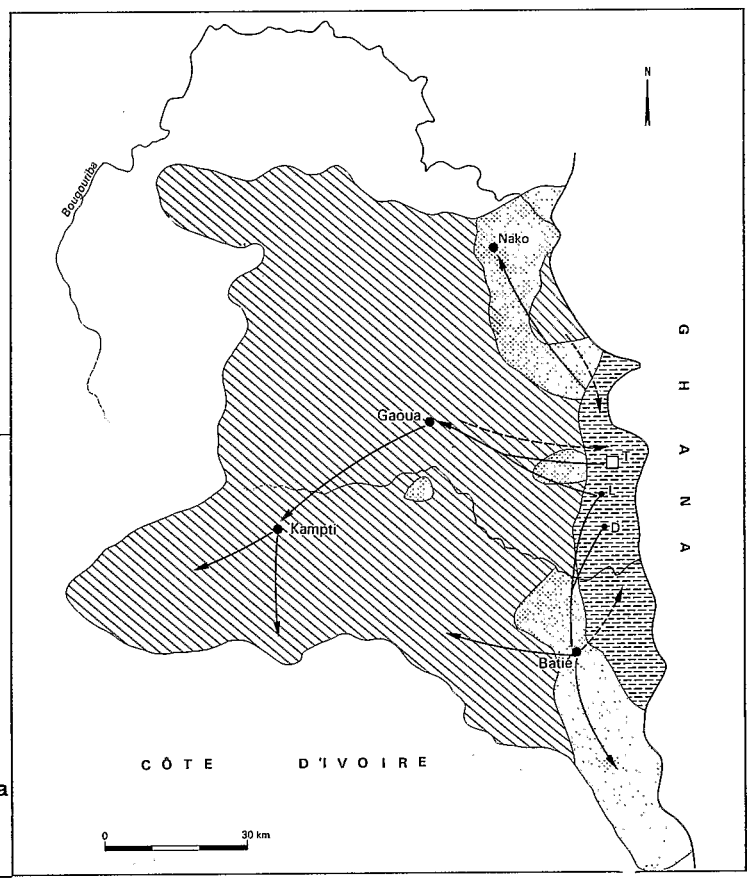
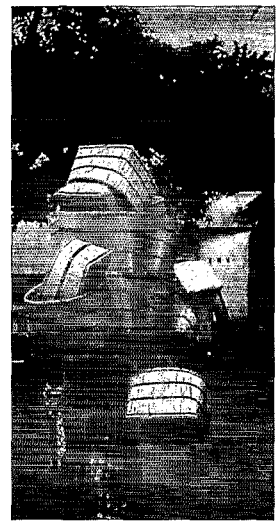


Fig. 1 : Échange entre Wiilé et Lobi-Birifor
Dessin de E. Dabire



pendant et après leur implantation. Les vendeurs de tabac se déplaçaient en groupes armés, mais en fait leur sécurité et celle de leurs biens dépendaient de la notoriété de leur logeur lobi ou birifor. Le nom du logeur servait souvent de sauf-conduit.

Le trajet de Tobo, Legmoin ou Dankana à Kampti, long de 80 à 100 km, selon l'itinéraire suivi, s'effectuait à pied, aller-retour, en plusieurs étapes. Le voyage durait donc de plusieurs semaines à plusieurs mois. A partir du village de son logeur, le vendeur essayait d'atteindre les localités les plus reculées et/ou difficilement accessibles où le produit valait son pesant d'or parce que rare et cher.

Au bout d'un certain temps de séjour, même si la quantité apportée n'est pas écoulée, la marchandise était confiée au logeur qui la gardait jusqu'à ce qu'il trouve des acheteurs. Ils convenaient tous les deux d'un rendez-vous et d'un lieu pour faire les comptes. Cette confiance prenait racine dans la conception du sens de l'honneur qui conférait à la parole donnée une force de loi, sinon plus.

Les échanges inter-ethniques ont résisté à la modernisation, mais la commodité et la facilité d'utilisation de produits concurrents en ont considérablement réduit le marché.

Création et périodicité des marchés

Sur la place de chaque marché traditionnel trônent en évidence, des autels qui rappellent son caractère sacré. En effet, on crée un marché pour conjurer un mauvais sort. Sa prospérité, sa bonne tenue et sa réputation sont attribuées à la bienveillance des divinités tutélaires. Aussi les puissances du marché s'imposent-elles à tout visiteur qui en foule l'aire. Dans de nombreux cas, le fondateur du marché ou celui qui a la charge des autels, prélève chez chaque vendeur une part symbolique sur les produits agricoles apportés au marché avant toute transaction. Les recettes de cette taxe en nature servent à couvrir les frais des sacrifices rituels.

A l'origine, le marché traditionnel répondait à des préoccupations d'ordre socio-culturel. Mais la fonction économique qui n'a jamais été absente, s'est progressivement et rapidement affirmée.

La fixation d'un calendrier de tenue du marché revêt un caractère économique. Le calendrier tient nécessairement compte de celui des marchés des villages voisins. Lorsque deux marchés se tiennent le même jour, le plus actif efface l'autre.

La plupart des marchés (87%) du pays observent une périodicité de 6 jours. Autrement dit, un intervalle de 5 jours francs sépare deux tenues consécutives. Chez les Wiilé du sud-est de Gaoua, le découpage du temps a été calqué sur la succession des principaux marchés, notam-

ment celui de Tantouo. L'ordre établi est le suivant : Tantouo daa (marché de Tantouo) ; Duo daa ; Kpan daa (jour férié) ; Goom daa ; Tompouor daa ; Silom daa ; Tantouo... etc et le cycle recommence.

Si un tel calendrier ne pose pas de problème particulier aux utilisateurs habituels, il présente des inconvénients pour le visiteur des marchés venant de loin. S'il est intéressé par le marché de Silom, comment connaître le jour où il se tient ? Il n'en a aucun moyen, sinon de se rendre sur les lieux, d'y rencontrer à tout hasard quelqu'un qui peut le renseigner, ou d'avoir un repère sur le calendrier grégorien. Par exemple si le marché de Tantouo coïncide avec le lundi 3 décembre, le suivant tombera le dimanche 9 décembre, le troisième le samedi 15. On peut ainsi remonter dans le temps, ou prévoir à long terme suivant la table de correspondance.

Semaine de 6 jours

- Tantouo daa	Lundi 3 décembre
- Douo daa	Mardi 4
- Kpan daa	Mercredi 5
- Goom daa	Jeudi 6
- Tompouor	Vendredi 7
- Silom daa	Samedi 8
- Tantouo daa	Dimanche 9

L'insertion du pays lobi dans l'économie de marché

Monétarisation de l'économie et développement des échanges

L'économie lobi repose encore en grande partie sur l'autoconsommation, mais les échanges s'imposent de plus en plus comme un recours pour faire face aux aléas de la production. On vend par nécessité, qu'il y ait ou non surplus de vivres par rapport aux besoins. Le passage des cauris au franc CFA a profondément modifié l'organisation des rites et des cérémonies coutumières. L'argent fait tout ; les symboles ne lui résistent plus. En outre, les communautés rurales ont été obligées d'engager de nouvelles dépenses : dette contractée pour produire (intrants agricoles) ; frais de scolarité des enfants ; achat de médicaments ; frais de transport etc.

Le marché devient un passage obligé pour vendre ou s'approvisionner. Aussi subit-il des transformations importantes portant sur plusieurs aspects :

- Calendrier et fréquentation
- Volume et nature des produits échangés

Le calendrier et la préparation des marchés

Six marchés ont été alignés sur le calendrier grégorien : Kampti : mardi ; Batié : Mercredi ; Djigoué : Jeudi ; Tobo : Jeudi ; Gaoua : Dimanche ; Legmoin : Dimanche.

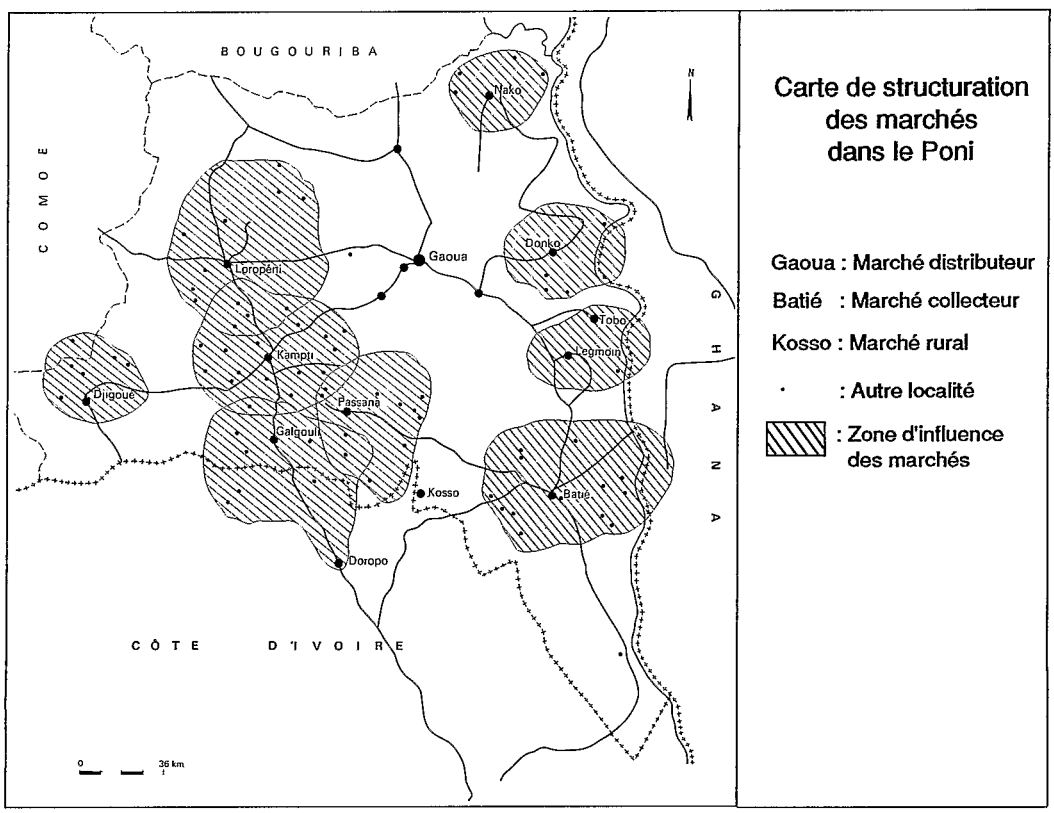
Les plus anciens ont des installations plus ou moins stables et modernes qui justifient l'instauration d'une taxe et d'un contrôle administratifs. De plus, ces marchés élargissent leur zone d'influence par la publicité faite par des visiteurs étrangers (fig. 2).

Le marché rural traditionnel draine l'essentiel de sa clientèle sur un rayon de 20 km maximum, distance qui correspond au maximum du parcours à pied effectué par les femmes chargées de marchandises. Celles-ci représentent, en effet, 98% des producteurs vendeurs. Par ailleurs, 70% des produits vendus au marché s'échangent entre paysans. Les commerçants enlèvent seulement 23% du tonnage mais ils sont le baromètre du marché. Quand ils ne sont pas là, l'animation s'en ressent. Ce sont eux qui apportent les produits manufacturés, qui rompent la monotonie des produits agricoles, qui viennent en véhicules, offrant ainsi les rares occasions de voyager. Pendant les périodes de pénurie alimentaire le commerçant, malgré la mauvaise presse qui le précède à cause des prix prohibitifs qu'il pratique, est souvent la seule lueur d'espoir.

Nature et volume des produits échangés

La part de la production agricole vendue varie entre 5% (céréales et légumineuses) et 25% (igname). Les céréales deviennent des produits commerciaux intéressants à en

Fig. 2 : Carte de structuration des marchés dans le Poni



juger par l'abondance de l'offre immédiatement après la récolte. Mais le comportement du paysan est plutôt irrationnel. Il brade ses céréales pour les racheter deux fois plus cher pendant la période de soudure[2].

L'igname est la culture de rente des Lobi par excellence. Elle suscite un engouement auprès des producteurs et est en partie responsable des migrations récentes. En effet, beaucoup justifient leur déplacement par la recherche de terres propices à la culture de l'igname. Les quantités vendues dépassent en moyenne le quart de la production. Une bonne partie de l'igname commercialisée quitte la province du Poni. Mais si les productions sont largement entrées dans le circuit des échanges modernes, ce n'est pas encore le cas des producteurs (P.H. Somé, 1989).

Les ambiguïtés de la situation du pays lobi

Les Lobi, par idéologie, ne font pas de commerce

"Un bon Lobi ne fait pas de commerce, il se consacre au travail de la terre". Cette réflexion qui n'engage que son auteur peut traduire une réalité sociale. Le commerçant de métier n'est pas bien vu ; c'est un paresseux ! Il faut croire que cette conception idéologique est ici profondément ancrée. En effet, sur 78 commerçants recensés à Batié un jour de marché, on comptait, 74 Mossi (yarcé), 3 Dioula et 1 Lobi.

A leur décharge, les Lobi n'ont pas autant d'atouts que les deux autres ethnies citées pour s'insérer dans les échanges régionaux. Yarcé et Dioula descendent de la famille mandé, commerçante de tradition. Il y a donc un savoir faire, un réseau de relations qui ne s'acquièrent pas en un jour. Par ailleurs, il est établi qu'en Afrique la religion est un passeport ou un handicap pour les affaires. Yarcé et Dioula sont musulmans, les Lobi sont encore très majoritairement animistes.

Position géographique du Poni : avantages et inconvénients

Le Poni est une province enclavée :

. Une seule voie de sortie la relie à la région de Bobo-Dioulasso, dans l'attente d'une rénovation de la route Banfora-Batié.

. Le réseau est plus développé vers la Côte-d'Ivoire. Mais d'une manière générale le réseau routier n'est pas praticable toute l'année. Il se réduit à 17% de ses possibilités pendant la saison pluvieuse.

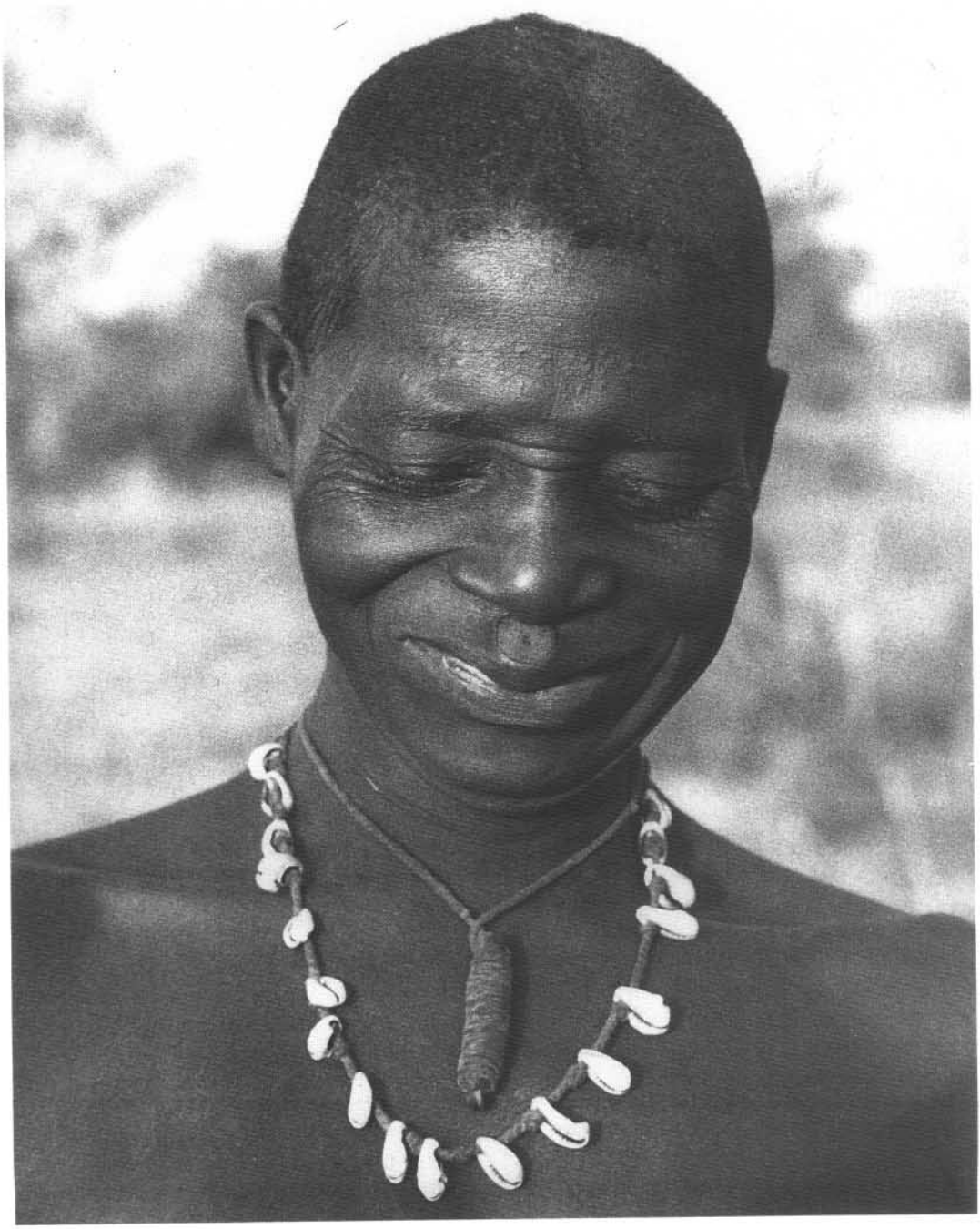
. Avec le Ghana la barrière est naturelle : le Mouhoun sur lequel il n'y a pas de pont. Cette situation favorise un commerce clandestin qui ne développe guère la région. Les

2. D. Oulibaly, 1989, "Etudes sur les obstacles internes à la circulation des céréales au Burkina", in les espaces céréaliers régionaux en Afrique de l'ouest, séminaire de Lomé (Togo), CILSS-OCDE/Club du Sahel, 6-11 nov.

échanges frontaliers exploitent les différences de politique des Etats.
. De plus, le Cedi ghanéen inconvertible donne lieu à toutes sortes de transactions illicites.
. Enfin, autre handicap important, les systèmes douaniers variables entre la Côte-d'Ivoire et le Burkina Faso. Les affinités socio-culturelles facilitent la circulation des personnes et des biens et rendent inopérantes les mesures prises par les différents Etats.

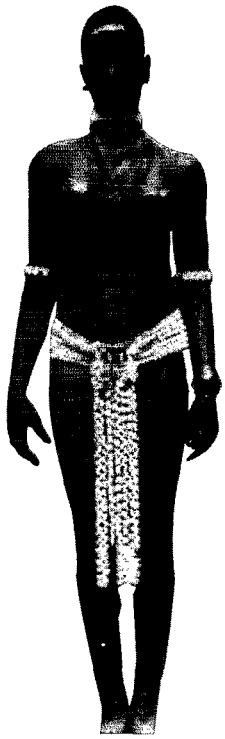
En conclusion, on pourrait dire que le pays lobi a connu une extraordinaire évolution socio-culturelle. Il dispose de grandes potentialités pour un développement futur : les principaux marchés Batié, Galgouli Passana, Kampti, Loropéni, balisent la ceinture de l'igname. Le pays lobi a toutes ses chances devant lui dans la perspective d'une intégration régionale des Etats.





Les cauris du pays lobi*

CLAUDE NURUKYOR SOMDA



Dans la conjoncture actuelle où les pays africains œuvrent à la recherche des voies et moyens adéquats pour obtenir une monnaie démarquée ou tout au moins conférant une plus grande liberté d'action, nous nous proposons d'étudier les reliquats de la monnaie qui sous-tendit l'économie prospère des grands empires de l'Afrique occidentale : les cauris comme réalité fiduciaire actuelle.

«Shells of the species *cypraea moneta* have been in use as money in various parts of world for at least 1000 years. They continued in use, on a limited scale in parts of West Africa and Bengal up to the present century, and are still in use as a regular market currency for small purchases, in at least one West Africa area to this day»[1].

L'exemple "lobi" corrobore cette assertion de Marion Johnson, constituant l'une des rares régions d'Afrique occidentale où les cauris ont encore aujourd'hui force de monnaie.

Après avoir cerné succinctement le vocable lobi, nous tenterons un essai sur les origines des cauris en Afrique occidentale puis nous verrons en deuxième partie, les réalités "lobi" avec les cauris utilisés comme parures, éléments entrant dans diverses pratiques propres aux "Lobi" (dot, funérailles, initiation) et surtout comme moyens de transactions commerciales. Après 1897, la "civilisation" introduit une monnaie nouvelle "forcément bienfaisante". Réussira-t-elle à supplanter le cauri ? Ce sera l'objet de notre troisième partie qui nous servira de porte d'entrée dans l'actualité pour tester la valeur des cauris du "Lobi" et analyser les chances de survie de cette monnaie ancienne.

Page de gauche : Cl. T. Spini et G. Antongini
Ci-dessus : Album de H. Labouret 1912-1924

Les origines des cauris d'Afrique occidentale

Les cauris utilisés en Afrique occidentale sont des coquillages de l'espèce *Cypraea moneta* et *Cypraea annulus*

*. Ce texte est une version revue de la première qui a été publiée dans Notes et Documents voltaïques en 1976.

1. M. Johnson, "The cowrie currencies of West Africa", *Journal of African History*, 1970, XI, 1 : 18.

2. Johnson, *op. cit.* p. 17.

3. Johnson, *op. cit.* p. 20.

tous deux issus de l'océan Indien. *Cypraea moneta* trouve son origine dans les îles Maldives[2] alors que *Cypraea annulus* provient des côtes est de l'Afrique, et de certaines îles des environs de Zanzibar. Il est possible qu'une partie des cauris ait pour origine le Sri Lanka (ex Ceylan)[3].

Cependant, le fait que les populations du Bénin et du Congo acceptèrent, dès les premiers contacts, les cauris introduits par les Portugais comme monnaie au début du XVIe siècle, laisse suggérer que ces populations utilisaient des coquillages similaires.

L'introduction des cauris en Afrique occidentale se serait effectuée par deux routes principales. La première partirait de Sijilmassa et traverserait le Sahara pour aboutir aux bords du fleuve Niger. Les premières traces de cauris utilisés comme monnaie s'observent dès le Moyen Age dans le Haut et Moyen-Niger[4]. Les cauris du Bénin seraient peut-être descendus par ce même fleuve.

Au XIIIe siècle, les cauris sont employés dans les villes de l'ancien Ghana et au XIVe siècle, leur utilisation s'étend à l'empire du Mali avec Gao pour limite extrême, pour atteindre Tombouctou, Djenné et le pays bambara probablement au XVIe siècle[5]. Le mouvement s'amplifie par la suite avec les Hollandais, les Anglais (Royal African Company), les Français (Compagnie des Indes orientales) qui déverseront force cauris en Afrique occidentale.

La deuxième route, maritime cette fois, se révèle plus importante. La première route traversait le désert et le transport des cauris, produits pondéreux, n'était pas aisé. Cette route maritime part des îles Maldives, passe par les côtes orientales de l'Afrique pour atteindre les royaumes du Congo et le golfe de Guinée entre le delta du Niger et Accra. L'arrivée des Européens sur les côtes des Indes intensifie le trafic.

A partir de 1515, le roi du Portugal accorde une licence à des marchands portugais pour transporter cinq cents quintaux de cauris par an de l'Inde pour le commerce de Sao-Tomé. En quelques années deux ou trois mille quintaux furent importés sur la côte africaine dans les royaumes du Bénin et du Kongo où on les utilisait comme monnaie, ce qui équivalait à peu près à cent millions de cauris[6]. Ce transport se développa avec l'expansion de l'aire où les cauris étaient acceptés comme moyen de transaction en Afrique et, avec l'arrivée d'autres Européens, versés dans le trafic du "bois d'ébène". La demande s'accrut et à partir de ce moment, les cauris du Sri Lanka, après son occupation par les Allemands, commencèrent à circuler. En 1717 les marchands français estimaient leurs besoins à trois cent mille livres et l'Europe exportait au total environ cent millions de cauris par an[7].

Au début du XIXe siècle, les Anglais déversèrent environ cent tonnes de cauris par an en Afrique, ce chiffre tomba à six tonnes après l'abolition de la traite des esclava-

4. Johnson, *op. cit.*, p. 17.

5. Johnson, *op. cit.*, p. 17.

6. Johnson, *op. cit.*, p. 20.

7. Johnson, *op. cit.*, p. 20.

ges. Dans les années 1830 avec le commerce de l'huile de palme, la Gold-Coast devint un important pôle commercial. Soixante à cent tonnes de cauris arrivaient annuellement en Gold-Coast, et au moins cinquante tonnes par an parvenaient sur la côte est de la Volta Noire. Entre 1851 et 1869 quand le commerce de l'huile de palme atteint son apogée, plus de trente cinq mille tonnes de cauris gagnaient l'Afrique Occidentale, représentant ainsi à peu près sept cent cinquante millions de cauris[8]. L'importation baissa régulièrement jusqu'à son interdiction totale par la proclamation de 1904[9] qui prohibait l'importation des coquillages vers les colonies.

L'utilisation des cauris s'était généralisée plus ou moins dans toute l'Afrique occidentale. Les exceptions furent les territoires actuels du Sénégal, de la Gambie, de la Guinée Bissau, de la Sierra Léone, du Libéria, d'une grande partie de la Guinée, de tout le sud de la Côte-d'Ivoire. Le pays lobi est donc compris dans l'aire touchée ; mais par quelle route et quand les cauris y sont-ils arrivés ?

Les cauris du pays lobi

Comment les cauris, animaux marins à l'origine, sont-ils parvenus aux Lobi pour devenir un élément essentiel de leur civilisation ? Les cauris occupent une place de choix dans les cérémonies d'initiation (*bágr*, *jɔ́rɔ̀*), dans les funérailles, les pratiques religieuses et matrimoniales, dans les actes importants qui marquent la vie des Lobi.

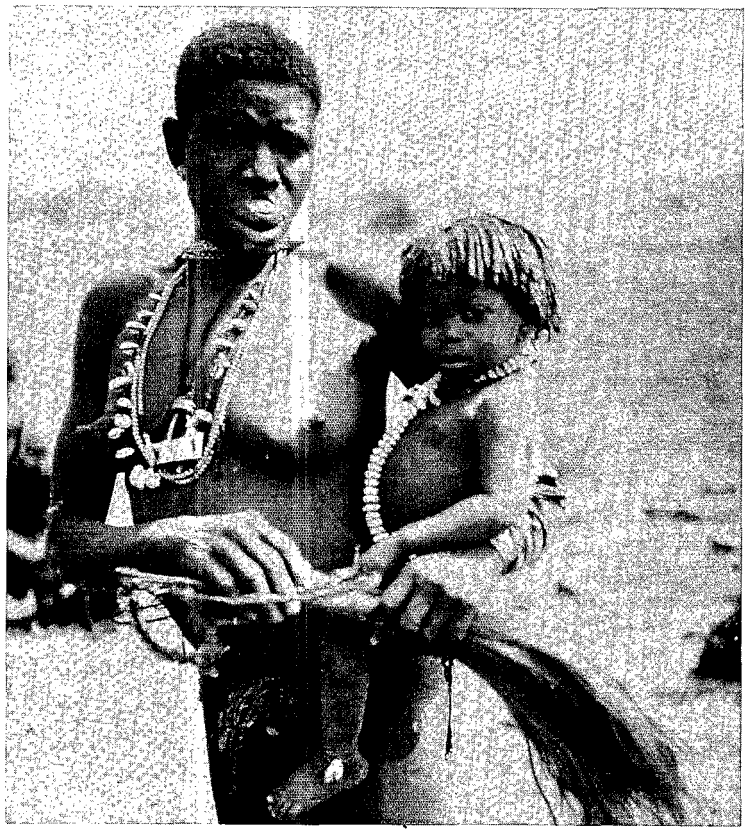
Les cauris de l'océan Indien ou des côtes de l'Afrique orientale n'ont gagné l'intérieur de l'Afrique occidentale qu'au Moyen Age. Les Portugais mentionnent l'utilisation de coquillages comme moyen d'échange par des populations du Bénin. Les Lobi auraient-ils été une de ces populations ou auraient-ils été en contact avec elles ? C'est une hypothèse de recherche, surtout quand des groupes voisins des Lobi comme les Dagara se donnent pour origine "*Ancra*" facilement identifiable à l'actuelle capitale du Ghana : Accra.

L'administrateur colonial H. Labouret reconnaît que «l'introduction des cauris dans cette partie de l'Afrique semble remonter à un passé reculé» (H. Labouret, 193 : 356).

Si l'on retient le mode de calcul des cauris chez les Lobi qui les comptent par cinq, un procédé très proche du système bambara, et l'ancienneté des routes d'introduction des cauris, des zones de relations commerciales possibles du pays lobi avant la présence française, il paraît vraisemblable d'affirmer que les cauris venant du nord atteignirent le pays lobi en premier lieu. Les cauris venant de la côte du sud de l'Afrique occidentale arrivèrent dans la région plus tardivement, mais en plus grande quantité, au point que certains Dagara crurent que les cauris provenaient

8. Johnson, *op. cit.*, p. 34

9. Voir F. Lugard, *Political Memoranda* (Nigeria, 1905) 224 ff.



Cl. A. Heim 1934

des mines du Ghana actuel. Dans l'impossibilité de trancher cette question à l'heure actuelle, de fixer une date d'arrivée précise des cauris, compte tenu des renseignements disponibles, nous allons nous borner à constater la présence des cauris en milieu lobi et tenter une esquisse du rôle dévolu à ces coquillages dans la civilisation lobi.

Les cauris, monnaie presque partout obsolète, occupent encore une place indéniable dans le monde lobi. Ils servent dans la vie quotidienne comme parures, comme objets rituels et comme monnaie.

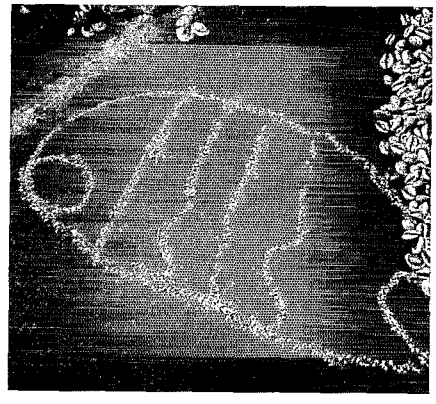
Le costume des femmes lobi, jusque dans les années 65, essentiellement fourni par la nature et basé sur l'utilisation de jeunes pousses arborées et herbacées, pouvait alterner avec des perles et des parures en cauris. L'épouse enfilait les cauris sur des fils de coton et fabriquait ainsi des vêtements de factures diverses. Ainsi des rangées de petits cauris de même dimension entrelacées d'une manière savante, servent de parure : le *sìè-libir* dagara se porte à la ceinture (H. Labouret, 1931, planche XXIII, 2) tandis que le *papii* ou *kyawirè* est utilisé par les jeunes filles. Après avoir enfilé les cauris sur des fils de coton, les femmes les entrelacent en une bande pour se ceindre la tête, et se parent de bracelets ou de colliers en cauris dans les grandes occasions. Bien que faisant office de parures, ces bracelets sont avant tout des talismans.

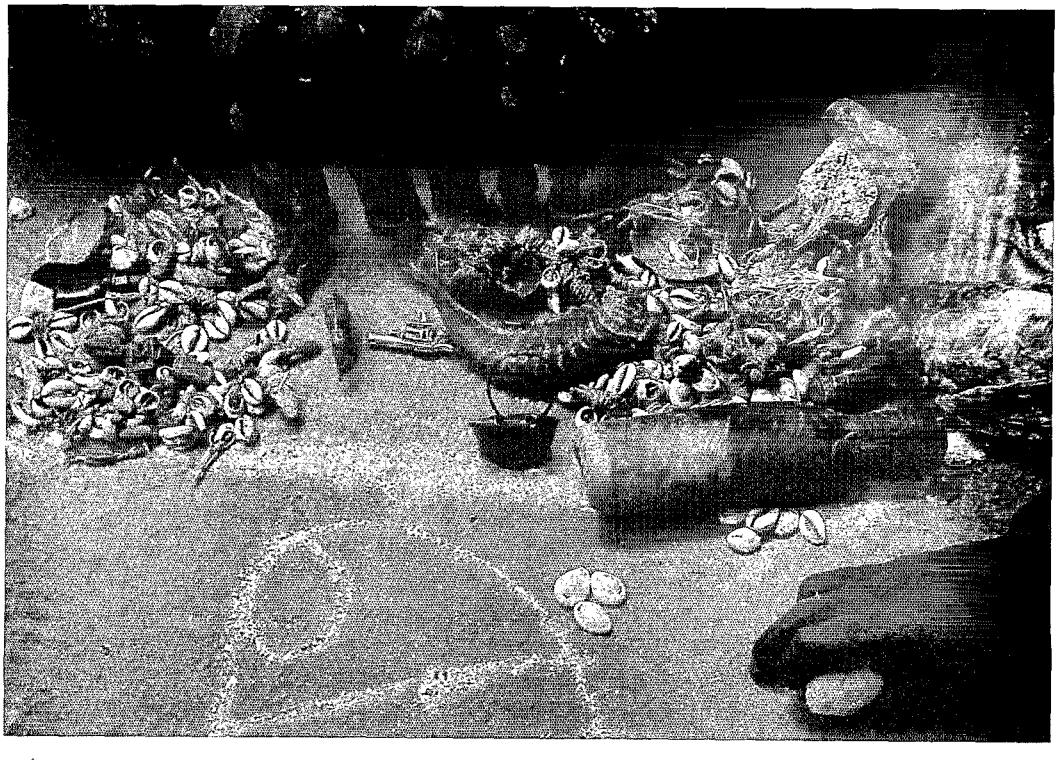
Le port des cauris marque à certaines occasions le deuil chez les Dagara. Un fils qui perd son géniteur, porte un cauri au pied, un époux ou une épouse ayant perdu son conjoint le porte au cou. Les enfants agnatiques, les amis intimes d'un défunt portent aussi des cauris (J. Goody, 1962 : 100). Les maladies ou les accidents relevant du domaine des délits contre la terre imposent une amende versée par les parents du défunt avant les funérailles, comprenant entre autres trois mille cauris.

Dans les dernières obligations rendues à un homme, on retrouve un nombre important de cauris. En effet un Dagara qui va à des funérailles, après avoir effectué les trois ou quatre tours réglementaires selon le sexe du défunt, doit jeter quelques cauris auprès du cadavre exposé. Il en donnera ensuite aux joueurs de balafon. Une certaine quantité de cauris (*kuõrkvɔ̃*) peut être remise à un ami éprouvé pour l'assister dans ses multiples dépenses conjoncturelles. Les bons chanteurs sont aussi récompensés avec des cauris.

En pays lobi certaines statues qui ornent les autels ont les yeux matérialisés par des cauris. Pour la consultation d'un devin (*buɔ́r* lobi, *bágr* dagara) il faut se munir de cinq cauris. Le devin lui-même utilisera ces mêmes coquillages au cours de la séance. Il interprétera la volonté des puissances ou des ancêtres grâce à la position des cauris jetés à terre.

Les cauris de la divination
Cl. T. Spini et G. Antongini





Les frais de consultation n'existent pas dans ce milieu traditionnel, mais les soins accordés à un patient demandent généralement un geste symbolique. Il en est de même pour l'intronisation d'un néophyte dans les fonctions de sacrificateur, de maître d'autel et pour l'entrée dans la société des initiés à une "puissance" reconnue. Le nombre de cauris diffère généralement selon le sexe. Il est de un, trois, soixante, trois cents, trois mille etc. pour les hommes. Un, quatre, quatre vingts, quatre mille etc., pour les femmes.

Les ménagères qui vendent de la bière de mil, du beurre de karité, des galettes, du soumbala etc., doivent déposer régulièrement au moins cinq cauris dans le pot en terre placé sur l'autel de la divinité protectrice du marché, censée favoriser leur commerce. Ces cauris serviront un jour à l'achat d'une poule ou d'une chèvre pour un sacrifice ou pour satisfaire des besoins urgents de la propriétaire. Comme leurs épouses, les maris pratiquent les mêmes opérations rituelles quand ils vendent des produits agricoles, de la volaille ou du bétail avant de dépenser les cauris obtenus par leur vente.



Détail du thílduù de Ghalankithé Nufé Bandajara (région de Kampti)
Cl. D. Bognolo 1987

Les cauris sont utilisés dans diverses cérémonies d'initiations telle par exemple le *jɔrɔ* lobi ou le *bágr* dagara. Au cours du *jɔrɔ*, au moment où les jeunes néophytes boivent l'eau sacrée, vingt cauris sont déposés par les chefs de groupe sur les reins de chacun d'eux. Les nouveaux initiés reviennent parés de cauris le sixième jour qui correspond à la fête de présentation au marché dont relève leur patriclan où ils danseront (H. Labouret, 1931, planche XXVIII, 1 et 2). A la fin des cérémonies, les jeunes initiés ont la tête à moitié rasée et portent deux ou quatre cauris suspendus au lobe de l'oreille (H. Labouret, 1931, id.).

Chez les Dagara, le *bágr*, constitue une occasion de grande accumulation de cauris. Ils ornent la gourde du *báglé*, le jour du *Kaŋmiɛr* quand l'initié est consacré mendiant officiel. La dernière étape du *bágr* voit accourir de nombreux parents et amis qui offrent des cadeaux en cauris ou en bétail aux nouveaux initiés. Les sommes ainsi obtenues peuvent atteindre des millions.

Quand un Dagara assiste à la naissance d'un enfant, il peut déposer dans la maison cinq cauris. L'enfant sera son ami intime, s'il est de sexe masculin, ou sa femme si c'est une fille. L'avis de ce spectateur importe beaucoup au moment du mariage de la jeune fille ; en effet les cauris déposés constituent une dot symbolique qui confère le statut de la femme mariée à la petite fille qui se trouve aussi mise sous la protection des "fétiches" de ses propres parents et de ceux de son mari préssenti.

Le même cas s'observe chez les Lobi lorsqu'un homme cherche une épouse pour son fils. Quand le père apprend qu'une fillette vient de naître, il lui attache au poignet quatre cauris pour signifier aux parents de l'enfant qu'il souhaite qu'elle devienne l'épouse de son fils. Ensuite il prévient celui-ci afin qu'il ne commence les démarches requises pour le mariage.

La dot d'une femme est fournie par le nouveau marié à ses beaux parents. Ce don consacre le mariage. Une partie de cette dot s'acquitte en cauris dont la quantité varie selon les régions, selon les ethnies, selon les "clans", en plus des bœufs, des moutons, des chèvres, poules et pintades dans différents cas.

Les Dagara-Lobr perçoivent en première dot, uniquement des cauris, des poules et des pintades. Cette première tranche atteint généralement 12 000 cauris ; chez les Dagara-Wiilé, elle peut atteindre 28 000 cauris, une fille étant en principe dotée comme l'avait été sa mère. A cela s'ajoutent trois cent soixante cauris qui sont offerts aux *kpímɛ́*, mânes des ancêtres pour sacraliser le mariage et demander la fécondité de la mariée. Dès lors, seul le mari attitré mérite les faveurs sexuelles. Tout autre imprudent qui touche sciemment ou par inadvertance au sexe d'une femme dotée devra verser une amende (*Pá sãn*) pour ré-

parer l'entorse. L'amende peut se chiffrer à 3 000 mille cauris, un bélier, et sept poules chez certains Dagara-Lobr. Les Dian versent 1 000 ou 100 cauris suivant les liens de parenté avec le responsable du délit. Dans toutes les pratiques énumérées, les cauris ont toujours été perçus comme une valeur sûre pouvant servir en toute occasion. Les cauris ont été et demeurent l'unique monnaie traditionnelle du pays lobi. Le terme qui signifie cauri, *líbír* en dagara et birifor, est venu à désigner toute monnaie : le franc, la livre, etc. Quiconque détient des cauris, peut négocier sur la place des marchés qui se tiennent tous les six jours, des outils (poteries, houes, arcs, flèches...), des denrées alimentaires (mil, arachides, patates, haricots...), la volaille, du petit ou gros bétail. Il peut boire de la bière de mil, s'acheter des vêtements et participer au jeu de *gbãẃ* [10].

L'implantation des cauris et ses implications dans les pratiques quotidiennes lobi ne sont plus à démontrer depuis l'arrivée des colonisateurs français en 1897. Pour plus de cohérence nous reportons l'étude du cauri monnaie dans la troisième partie.

Introduction de la monnaie européenne

Les Français, venant de Boromo, arrivent dans la région lobi en avril 1897, dans le souci de relier leurs possessions de la Côte-d'Ivoire aux conquêtes du Soudan. Le pays lobi oppose un esprit d'indépendance farouche et oblige les conquérants à se limiter aux démonstrations et aux manœuvres militaires pour pacifier, "apprivoiser" les autochtones. La politique de la violence alterne avec celle du paternalisme ; "l'apprivoisement" s'avéra être une œuvre de longue haleine. On songe néanmoins aux profits qu'il faut tirer de cette nouvelle conquête, un territoire réputé riche.

Au prix de multiples efforts, l'administration coloniale à coup de cravaches, de fouets et d'amendes, réussit à ouvrir des voies de communication reliant Diébougou, Bobo-Dioulasso, Gaoua, Léo, Boromo, les frontières de la Côte-d'Ivoire et de la Gold-Coast. Une sécurité nouvelle s'instaura et un certain nombre de Dioula sillonnèrent la contrée pour vendre des articles étrangers comme le sel, la kola, la pacotille achetée dans les grands centres, et des outils. Ils se procurèrent en revanche, du bétail, de la volaille, des produits agricoles comme le mil, le riz, etc. Dans les années 1904-1905, un bœuf coûtait 50 francs, les moutons se vendaient à 5 francs, les chèvres 2 ou 3 francs tandis que le poulet pouvait se vendre à 20 ou 30 centimes[11].

Généralement, pendant la colonisation, le système de l'impôt de capitation exigé en argent liquide, obligeait les territoires conquis à sortir de l'autosuffisance, de leur sphère économique pour s'introduire dans le circuit éco-

10. Un jeu de hasard mais aussi d'adresse dans l'étude des chances de succès de l'antagoniste. Il se pratique avec quatre cauris et fait bien des malheureux qui peuvent perdre jusqu'à leurs greniers de mil ou leurs épouses. (voir H. Labouret, 1931, XXVII 8).

11. J.G. 327. *Arch. Dakar*, mémoire du Lt Greigert de la circ. de Diébougou .

nomique international. Dans le cas particulier des Lobi, pour accélérer le processus d'exploitation, certaines cultures de traite furent imposées. La liane gohine a été cultivée sur ordre dans les circonscriptions de Diébougou et de Nako. Chaque père de famille devait entretenir au minimum trois ruches qui fourniraient de la cire. A cela s'ajoutaient le coton, le riz pour ravitailler les postes et garnisons militaires. Ces cultures introduisent petit à petit la monnaie française. La liane gohine donnait du latex pour 4,50 francs le kilogramme, le coton se vendait à 70 francs le kilogramme. Le mil, le riz et la cire valaient alors 50 centimes le kilogramme. Les paysans restaient très indifférents dans la pratique de ces cultures et acceptaient très mal l'argent issu de la vente.

En février 1909, l'impôt en nature ou en cauris fut prohibé, les paysans devaient échanger leurs cauris contre de la monnaie ou vendre leurs biens pour s'en acquitter. Alors naquit un fléau dont le Burkina Faso ressent encore aujourd'hui les conséquences : pour se procurer les liquidités nécessaires au paiement de l'impôt, les indigènes incapables de vendre des produits ou du bétail, déjà rafflés par les *tournées punitives*, se tournèrent vers la colonie voisine, la Gold-Coast. Les départs furent nombreux et concernèrent essentiellement les jeunes qui allaient "acheter l'impôt". Les émigrés ramenaient des vêtements mais surtout de l'argent, en monnaie française ou anglaise.

Le début des travaux du chemin de fer Abidjan-Niger et la politique de développement des plantations en Côte-d'Ivoire nécessitaient une main-d'œuvre importante. Après la Première Guerre mondiale, le départ forcé des travailleurs s'accentua et créa une autre source permettant des revenus perçus en argent.

L'administration française, pour s'installer en force et pouvoir "mater" les Lobi, fit appel à des autochtones qui occupèrent diverses fonctions rémunérées. Ce furent les interprètes, les goumiers, les gardes cercles, les chefs de village, les chefs de canton et autres agents politiques. Par exemple un chef de canton touchait 240 francs par an et avait droit à des primes si sa complicité, dénommée dévouement, était patente. Les travailleurs engagés pour sauver la "mère patrie" envoyaient de temps en temps un maigre pécule à la famille.

C'est ainsi que les monnaies étrangères, en l'occurrence française et anglaise, gagnèrent petit à petit le pays lobi. Vers 1910, environ 20 000 francs circulaient dans le "Cercle du Lobi" parmi les fonctionnaires. Les maisons de commerce qu'étaient Rhor, Prevost, Bain et Picquet, Theysere et Isabaut furent des relais d'introduction de la nouvelle monnaie. Ainsi H. Labouret put écrire en 1923 : «Aujourd'hui les pièces d'argent, les jetons et les billets ont cours à peu près partout». Une analyse des rapports du "Cercle du Lobi" peut nous aider à faire la part des choses. En fait la monnaie française circulait très peu dans le milieu

traditionnel ; l'autochtone échangeait exclusivement ses produits sur les marchés régionaux contre des cauris, comme l'indique le rapport politique de 1925. Les commerçantes lobi perdirent très rapidement pied dans l'arithmétique de ces monnaies nouvelles et refusèrent catégoriquement de céder leurs produits contre des pièces ou des billets. La circulaire n°1710 du 25 juillet 1923 du chef de la colonie donna des instructions formelles au sujet des billets et coupures. Les indigènes devaient obligatoirement les accepter sous peine de sanctions disciplinaires. Pourtant le changement escompté fut minime, presque inexistant. La présence des troupes coloniales, la peur des sanctions administratives, la crainte des coupeurs de route ou des pillards renforcèrent la sécurité précaire de la région, facilitant les transactions commerciales. Le pays lobi jusqu'alors hermétiquement fermé s'ouvrit petit à petit. L'importation des cauris crût très vite. Le cauri, monnaie délaissée dans les régions environnantes, devint la monnaie par excellence des Lobi.

L'ensemble des marchés était dominé par les Dioula, commerçants qui introduisent dans les pays de grandes quantités de cauris. Dix tonnes de coquillages furent introduites dans le Cercle de Gaoua durant le mois de septembre 1946. "Les commerçants se procurent le cauri dans les régions où son usage a cessé en tant que monnaie d'échange à des prix absolument très bas et acquièrent ensuite de gros bénéfices sur les marchés lobi"[12].

Les cauris alors en circulation provenaient d'une importante réserve locale conservée sous terre ; car les Lobi enterraient leurs cauris pour parer aux ruptures de stock. Enterrer des cauris était aussi signe d'aisance sociale et de prestige. Les cauris étaient stockés dans des greniers, des jarres ou dans de grosses poteries. Une partie des coquillages provenait des acheteurs venus des circonscriptions de Bobo, de Houndé, surtout de Diébougou, de Léo, de Boromo, de Ouahabou au moment de la soudure, pour acheter des produits vivriers, du mil, du riz etc. Une enquête menée par l'administrateur Louis Ferreol en juillet 1923 indiquait les prix suivants : 2,5 kg de mil ou de riz paddy valaient 200 à 250 cauris c'est-à-dire 25 ou 30 centimes.

La monnaie introduite par la "civilisation" n'inspirait pas confiance, surtout à cause de l'agiotage qui s'était établi. Lorsque l'administration française, renonçant à la déplorable pratique de saisir des troupeaux pour faire rentrer l'impôt, exigea des versements en numéraire, la valeur du franc ne cessa jamais de varier suivant les périodes de l'année. "L'industrie des changeurs était devenue florissante dans cette zone frontalière". Selon H. Labouret, une bourse régulière se tenait sur les marchés de Dapola et de Nandol, tous deux voisins de la Volta Noire. Les commerçants diula et mandingues habitant Lawra, Wa et Bolè, vendaient des devises contre des cauris en janvier-février au moment du

12. Rap. Police et sûreté, 21 oct. 1946, Bobo-Dioulasso.

paiement de l'impôt. "Les paysans coincés, achetaient les devises à n'importe quel prix pour se débarrasser des gardes de cercle et des chefs de village". Puis à la période favorable les changeurs rachetaient des billets à bas prix avec les coquillages qu'ils avaient acquis à très bon marché quelques semaines auparavant (H. Labouret, 1931 : 363). D'après le rapport n°21 du 13 septembre 1923, les habitants des régions limitrophes : Léo, Fitegue, Kayo et même certains Lobi de Memer, Koper, Ouassa se rendaient avec des cauris sur les marchés voisins de Hamele (Gold-Coast) et les échangeaient contre de l'argent au taux de 2000 cauris pour 5 francs alors que dans le cercle de Gaoua, le taux du jour était de 4000. Ils réalisaient ainsi un bénéfice de cent pour cent.

Analysons le cours évolutif des cauris. En 1888, Binger, traversant des contrées voisines du pays lobi notait l'achat d'articles payés en cauris ; 1000 cauris valaient alors 2 francs. Après l'occupation européenne, le change baissa et se maintint dans le "Cercle du Lobi" aux environs de 800 cauris pour 1 franc. On échangeait des billets, des pièces de 500 contre 4000 cauris.

Après l'armistice et durant la période correspondant à la crise de l'économie française, le franc perdit le peu de crédit qui lui était accordé, "les indigènes considèrent jetons et coupures comme sans valeur et s'en servent uniquement pour acquitter l'impôt et les amendes". Le cours des cauris s'aligna approximativement sur celui de la livre sterling. Le billet de 5 francs vendu à 1000 ou 1200 cauris en 1918 descendit à 500 ou 600 cauris. L'inflation s'accentua et en 1942 l'administrateur Santoni écrivait : «Les transactions se font entièrement en cauris, il est pratiquement impossible d'acheter avec des billets français»[13]. En 1946 le chef de la police et de la sécurité de Bobo-Dioulasso renchérit : «Le grand problème posé dans le Cercle de Gaoua est le trafic du cauri. Employé comme moyen d'échange par les autochtones, il a remplacé pratiquement la monnaie légale sur les marchés, il est impossible de s'acheter quoi que ce soit sans le cauri»[14].

Les populations mirent à nu la machination dont elles furent l'objet dans les débuts de la colonisation et modifièrent leur stratégie en jouant très habilement de la spéculation sur les cauris. Bien sûr les fonctionnaires furent les premières victimes. Ils furent obligés d'échanger une partie de leur argent à des taux dérisoires contre des cauris pour s'approvisionner en denrées alimentaires indispensables. Le taux du cauri varia encore suivant les périodes de l'année. Il s'abaissait lors de la rentrée de l'impôt (janvier-février) à 500 cauris pour 5 francs. Durant les dix autres mois de l'année, le taux était à 50 ou 60 cauris pour la même somme. Dans la région de Gaoua, les pluies facilitaient l'orpaillage, ce qui fit monter encore le cours du cauri jusqu'à 25 ou 30 pour 5 francs. Les orpailleuses n'acceptaient comme mode

13. Tournée du 16 au 22 Juin 1942, archives du CNRST.

14. Rapport police et sûreté n°11717 P.S. transmis au gouverneur de la Côte-d'Ivoire par A. Mehr chef de la police 1946, Archives du CNRST.

de paiement que les cauris. Les prix devinrent impossibles pour les salariés. Les fonctionnaires de Gaoua, dans une pétition adressée à l'administrateur commandant le cercle, se plaignirent de cet état de choses et demandèrent que Gaoua fut placé en deuxième zone et qu'une partie de leur solde fut payée en cauris"[15].

Malgré les menaces de l'administration, "les cauris continuent à constituer la principale monnaie d'échange entre indigènes et il sera bien difficile de mettre fin à cette pratique" pouvait-on lire dans un rapport daté de 1925. L'argent français, pièces et billets, avait complètement disparu. Il était impossible même aux détenteurs de billets de se procurer des cauris, écrit l'administrateur Santoni. Cette situation n'avait que trop duré et l'administration coloniale imposa des mesures draconiennes pour en finir.

Les sanctions contre les cauris

Dès les années 1920, la suppression totale des coquillages monnaie avait été envisagée mais Louis Fortuné Ferreol, alors commandant la circonscription de Diébougou, avait objecté : «La question de la suppression du cauri est difficile à résoudre. Les mœurs, la coutume de l'indigène sont les principaux obstacles et je ne puis dire que je préconise un moyen quelconque pour ralentir ou supprimer la circulation de ce coquillage monnaie»[16].

Les indigènes qui refusaient d'accepter l'argent français dans les marchés furent sanctionnés par une amende de 20 ou 100 francs ou purgeaient quinze jours de prison, telles ces femmes du village de Loto. L'administrateur Leroy «ne voit d'autre remède à cette situation (les cauris) contre laquelle les sanctions ne peuvent rien et favorisent au contraire le marché noir que la mise en circulation d'une nouvelle monnaie de bronze ou autre métal»[17]. Un autre administrateur proposa une méthode plus radicale : «Porter l'impôt de capitation à 5 francs par tête payable, 3 francs en argent et 2 francs en cauris au taux bambara c'est-à-dire 800 cauris pour 1 franc et brûler alors les cauris pour faire de la chaux ; au bout de quatre à cinq ans, le cauri disparaîtra». Ces mesures furent appliquées dans les cercles de Gaoua et de Léo.

La vigilance des agents coloniaux dans l'application de l'une ou l'autre des solutions préconisées n'enraya aucunement le problème. Les cauris furent brûlés en grande partie dans les chefs-lieux de cercle comme Gaoua. Pourtant en 1975/76, date de nos enquêtes, les coquillages monnaie existaient en pays lobi et avaient un cours légal. La pièce de 5 FCFA valait 20 cauris depuis 1959. Sur la place du marché le prix de base était l'unité de 5 cauris. C'est peut-être pour cela que la vie coûtait moins cher dans la région lobi. Les arachides, le tabac à chiquer, les patates, les

15. id.

16. Rap. Politique, Diébougou 1925 CNRST.

17. Rap. de tournée 30 mai au 7 juin 1948, Arch. CNRST.

galettes, le beurre de karité, le soumbala, le piment etc. se vendaient par petits tas pour 5 cauris. Si vous achetiez au marché une épingle ou une aiguille à coudre et que vous tendiez une pièce de 25 FCFA, le colporteur ou le vendeur vous restituait une monnaie de 20 FCFA, plus 10 cauris, mais jamais les centimes comme dans le reste du Burkina Faso.

Un Lobi ou encore plus une femme lobi (en effet c'est généralement elle qui vend) acceptera rarement d'utiliser les sacs ou une tine pour la vente de son mil, riz, haricot, maïs etc. Elle use de préférence d'une calebasse d'une valeur de 20 ou de 100 cauris qu'elle remplira autant de fois que voudra le client, même si ce dernier doit patienter une heure pour faire remplir son sac de 100 Kgs.

La bière de mil se vendait au moment de l'enquête par calebasse de 5 FCFA ou 20 cauris et aussi par pot de 200 cauris ou 50 FCFA suivant les régions. Un poulet coûtait 600 à 1000 cauris (150 à 250 FCFA), la chèvre 12 000 à 15 000 cauris (3.000 à 3.750 FCFA), la vache dans les 8000 FCFA ou 32 000 cauris. L'emploi des cauris rendait la vie donc bien moins chère et avec 100 FCFA en poche, un jeune se sentait à l'aise sur la place du marché, il pouvait

Fig. : Évolution des cours du cauri lobi

en 1888	5 francs valent	2.500 cauris
1900-1918	" " "	4.000 "
1919 en octobre	" " "	600 "
" en novembre	" " "	800 "
" en janvier-fév.	" " "	2.000 "
1920	" " "	4.000 "
1922	" " "	1.500 "
1923 en Haute-Volta	" " "	4.000 "
" en Gold-Coast	" " "	2.000 "
1925	un écu de 5 francs vaut	1.500 cauris
	un billet de 5 francs vaut	700 à 1.000 cauris
1937	5 francs valent	1.000 à 1.200 cauris
1938	" " "	500 à 600 "
1939 en pays lobi	" " "	600 cauris
" en pays bobo	" " "	1.000 cauris
1942	" " "	500 cauris
"	selon la période	ou 50 à 60 cauris
"	" " "	ou 25 à 30 cauris
1960	" " "	20 cauris
1970	" " "	20 cauris
1977 en pays lobi	" " "	20 cauris
à Ouagadougou	" " "	3 cauris
1990 en pays lobi	5 francs CFA valent	5 cauris ou 20 cauris
à Ouagadougou	5 francs CFA valent	1 cauri

* En pays dagara 5 FCFA valent 20 cauris uniquement aux funérailles et au cours de certaines cérémonies rituelles (Bágr) ; 5 FCFA valent 5 cauris dans les autres cas.

manger de la viande de bœuf, boire de la bière de mil, en compagnie, pour peut-être 10 FCFA.

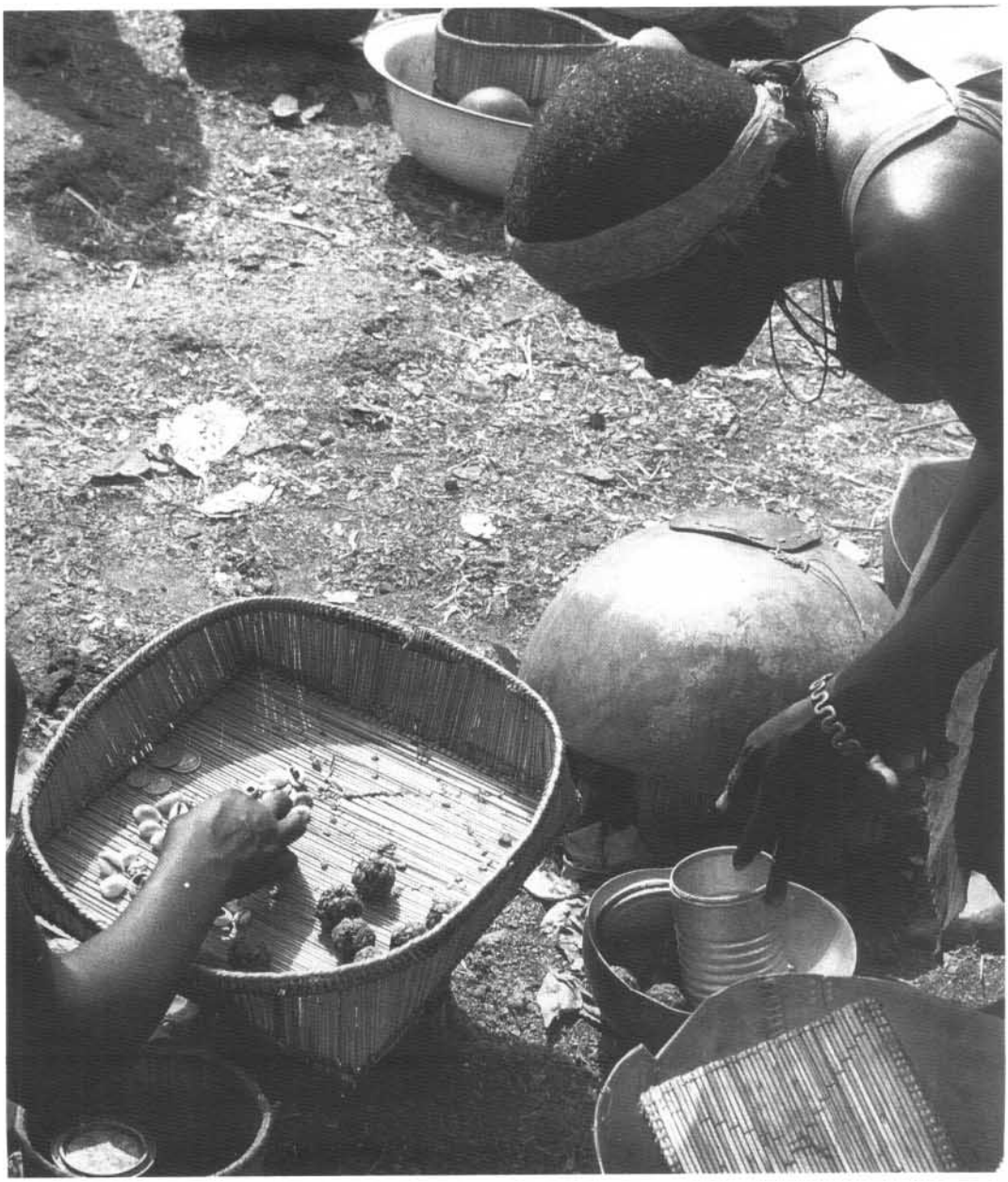
Sans oser dire que le cauri est une monnaie plus sûre que le franc CFA, il n'en demeure pas moins qu'aux yeux des Lobi, c'est une monnaie stable par rapport au franc CFA qui, en moins de cinquante ans a perdu deux cents fois de sa valeur. Cependant quelles sont les chances de survie de la monnaie-coquillage dans la conjoncture actuelle ?

Lors de nos enquêtes, nous avons pu constater que la circulation des coquillages se réduisait, bien que cette monnaie gardait toujours ses valeurs fiduciaire, sa rareté émanant de plusieurs causes, déjà explicitées.

Ce ne serait nullement une prophétie d'affirmer que, dans une dizaine d'années, les Lobi seront amenés à reconsidérer certaines pratiques ancestrales, la rareté du coquillage monnaie devenant critique.

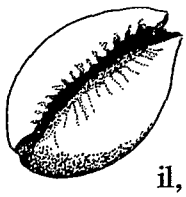
Page de droite : *Compagnie Française de l'Afrique occidentale (Gaoua)*
Cl. J. Suyeux 1955


COMPAGNIE FRANÇAISE DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE



Les cauris en tant que monnaie dans le sud-ouest du Burkina Faso au XXe siècle

JEAN-LOUIS BOUTILLIER



L'économie du sud-ouest burkinabè a depuis longtemps dépassé le stade dit de "subsistance", si elle l'a jamais connu avant son peuplement actuel. Très vite, semble-t-il, après la traversée de la Volta Noire par les premiers groupements lobi, se met en place un petit noyau de marchés qui va se développer en réseau et couvrir l'ensemble des territoires nouvellement occupés, réseau que sous-tend déjà l'existence d'une monnaie commune, le cauri, ce coquillage d'origine indo-pacifique de la famille des "cyprées" que l'on trouve principalement sous deux formes "moneta" et "annulus", très répandues sur tout le continent africain et dont on peut retracer la diffusion dans l'ouest africain à partir du Xe siècle. Longtemps décrite comme une monnaie "archaïque", "primitive" ou "rétrograde", le cauri se voit reconnaître un rôle prééminent dans le développement des économies du sous-continent à partir des années 1960-70, notamment grâce aux travaux de R. Mauny (1961)[1] et M. Johnson (1970).

De fait, le cauri semble bien réunir depuis une époque assez ancienne toutes les caractéristiques d'une véritable monnaie. C'est le moyen de paiement le plus répandu, mais c'est aussi une unité de compte et un étalon de valeur ; enfin, le cauri peut servir à constituer une réserve de valeur soit à titre d'épargne soit en vue de paiements différés. Au sein des sociétés africaines précoloniales, l'économie était étroitement reliée aux autres instances de la vie sociale, parenté, religion, justice, santé, etc. Aussi n'est-il pas surprenant de reconnaître les multiples usages du cauri, son caractère presque sacré dans certaines circonstances et dans certains rituels (N.K.N. Somda, 1976 : 81 et M. Père, 1988 : 166, 179, 195, etc.), autant de traits qui, comme on le sait, auront tendance à survivre à leur rôle strictement monétaire.

Très fréquemment, lorsqu'il s'agit de sociétés à pouvoir centralisé, les monnaies, leurs origines, les modalités de leur circulation sont reconnues comme obéissant à des normes et contrôlées par le pouvoir politique en place ; c'est ainsi que dans l'occident européen , l'on parle du pouvoir

Page de gauche : Vente de soumbala avec cauris et argent CFA. Marché de Doudou Cl. M. Fiéloux 1972

1. R. Mauny, 1961, *Tableau géographique de l'Ouest Africain au Moyen Age, d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, Dakar, IFAN.

régalien de battre la monnaie. En Afrique, aussi, il est fréquent que pouvoir du roi et contrôle de la monnaie soient étroitement associés. En revanche, le statut et le rôle de la monnaie au sein de la société lobi sont radicalement différents et mériteraient certainement une réflexion approfondie. En effet, dans les sociétés de type segmentaire, comme il n'existe pas d'autorité qui soit en mesure d'édicter une quelconque réglementation concernant les monnaies, l'offre et la demande dépendent, d'une part des structures internes de l'économie de la région, d'autre part des rapports commerciaux liant celle-ci avec les régions voisines et lointaines.

Certes un grand nombre de domaines serait encore à explorer mais on va se contenter ici de poser deux questions concernant la période qui a immédiatement suivi la conquête coloniale et qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui, c'est-à-dire celle qui couvre tout le XXe siècle.

En premier lieu, à la différence de la plupart des autres sous-régions de l'Afrique qui abandonnèrent les cauris en tant que monnaie dès les toutes premières années suivant l'occupation par les puissances coloniales, le cauri s'est maintenu dans le Sud-Ouest du Burkina Faso, comme la monnaie la plus largement répandue pendant plus d'un demi siècle : à partir de quand peut-on situer la "démonétisation" du cauri ou plus précisément peut-on repérer les étapes qui ont marqué la coexistence du cauri et de la monnaie coloniale puis l'abandon progressif des cauris dans certaines transactions et la fin de sa prédominance dans la vie économique de la région ? En second lieu, peut-on discerner, soit dans le contexte géopolitique de la région soit dans les structures sociales et culturelles, les raisons qui ont entraîné de façon quasiment unique en Afrique de l'Ouest la persistance de l'utilisation de cauris comme monnaie sur une période aussi longue ?

Dans les quelques documents historiques que l'on peut consulter sur l'époque coloniale, les informations concernant l'utilisation des cauris sont parfois contradictoires et le plus souvent incomplètes. C'est ainsi que dans les premières années de la colonisation, leur utilisation pour le paiement de l'impôt de capitation (F. Iroko, 1987 : 521) semble avoir d'abord été encouragée avant d'être définitivement interdite. Ces diverses attitudes s'expliquent assez aisément : la collecte de cauris par les premiers "commandants" facilitaient leur installation dans la mesure où elle leur permettait d'effectuer les paiements courants ; achat de nourriture, recrutement de personnel, etc., la monnaie française n'étant à cette époque pas reconnue en tant que telle par les populations (J. M. Kambou, 1993). En revanche, très rapidement les inconvénients de l'usage du cauris par l'administration apparurent dans leur pleine dimension : longueur et incertitude dans le comptage des coquillages, poids excessif pour le transport et problèmes de stockage.

En effet si le cauri est aisé de maniement et relativement léger lorsqu'il s'agit de petites quantités, très vite lorsqu'il s'agit de sommes importantes comme par exemple pour l'achat de bétail, les quantités de cauris deviennent vite très encombrantes et difficiles à manipuler (J.M. Kambou, 1993). D'autre part, une autre raison va s'imposer au colonisateur pour refuser puis définitivement proscrire l'usage des cauris : l'intégration des populations nouvellement assujetties dans une économie de type colonial nécessite la diffusion et l'utilisation du franc dans toutes les transactions et dans tous les budgets qui vont marquer dorénavant les rapports entre métropole et colonies : c'est à cette condition nécessaire que l'exploitation de ces territoires sera rendue possible. Enfin, au fur et à mesure que les puissances européennes étendent leur emprise en Afrique de l'Ouest, le cauri en tant que monnaie s'efface devant les devises européennes et la France redoute que les colonies qu'elle crée soient le refuge de tous ces coquillages qui, s'ils ne perdent pas leur valeur localement, ne vont pas manquer d'affluer massivement.

Un document statistique permet de connaître très exactement l'extension de l'usage du cauri dans le Sud-Ouest burkinabè au cours de la période précédant immédiatement l'Indépendance. En effet, sous l'égide de l'ORANA[2] dont le siège est à Dakar et avec la collaboration de l'INSEE-France, une enquête de ménage est réalisée en pays lobi au cours de l'année 1956-57 (J. Causse, J.L. Boutillier, 1961). L'étude de la consommation et des échanges qui concernent 130 unités familiales établit une distinction entre les monnaies, cauris et francs CFA, utilisées pour chacune des transactions, achats et ventes, réalisées par les membres de l'échantillon interrogés au cours de l'enquête. Au total, plus des 2/3 des transactions se font en cauris, les résultats étant encore plus remarquables lorsqu'ils sont analysés produit par produit. En effet, les cauris sont utilisés dans 90% des transactions concernant les produits alimentaires : céréales et produits préparés tels que galettes et beignets, oléagineux (arachide, karité), légumes, condiments, bière de mil, tandis que cette proportion tombe à 66% pour les biens consommables comme le tabac. En revanche, le franc CFA est le plus souvent employé pour les achats de produits importés (tissus, pétrole, etc.) et naturellement pour le paiement des impôts et taxes diverses exigés par l'administration coloniale. Tout se passe donc comme si, au moins jusqu'à l'Indépendance, s'était établie et maintenue une double sphère d'échanges correspondant aux deux types de monnaie, le cauri pour les transactions sur les produits locaux, les dépenses rituelles, les dons et contre- dons villageois, tandis que le franc était réservé aux échanges avec l'extérieur de la zone ou ses représentants dans la zone comme les commerçants et représentants de l'Administration.

Aujourd'hui, dans la province du Poni, le statut du cauri

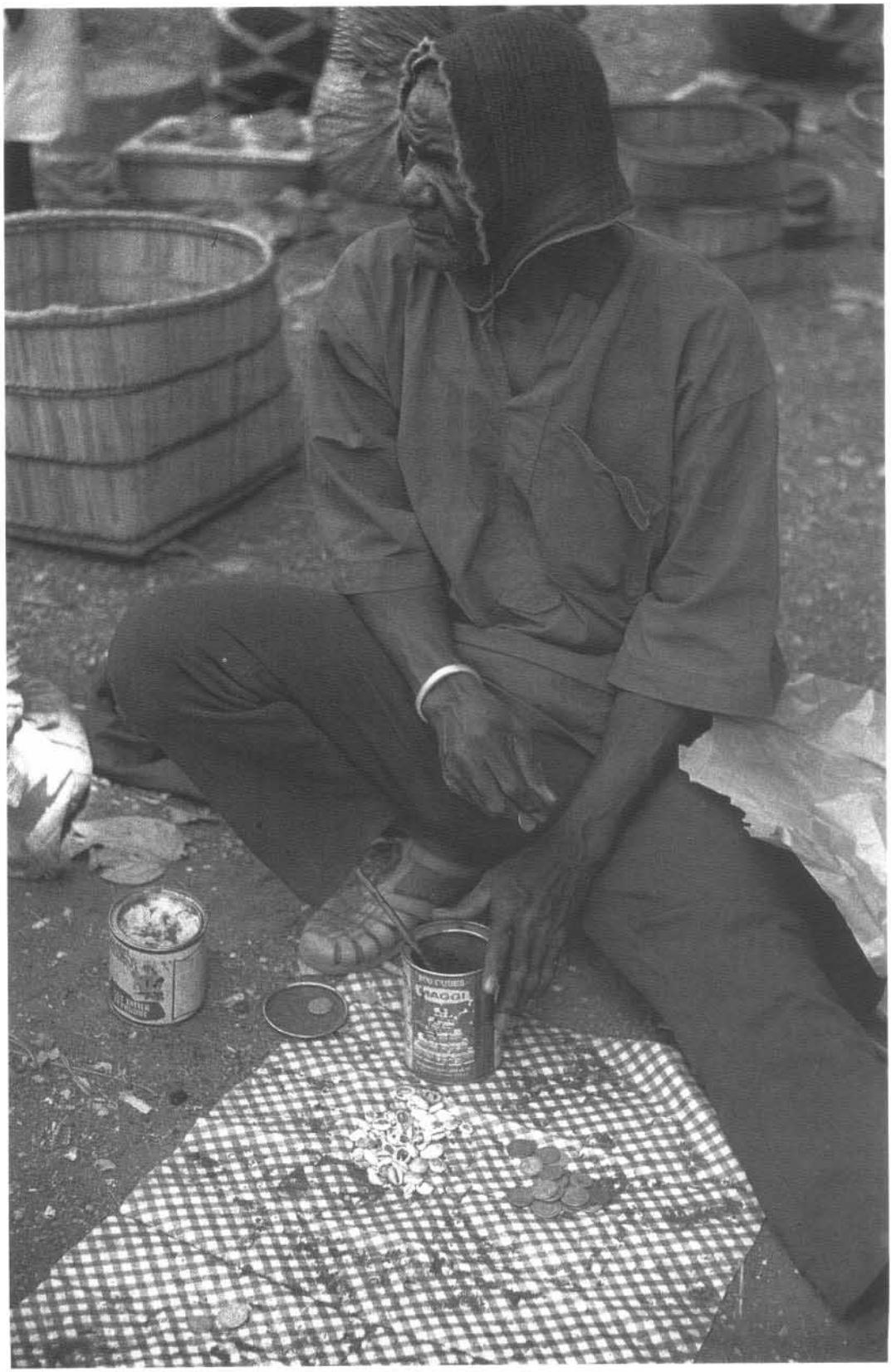
2. Organisme de recherches sur l'alimentation et la nutrition africaine.

s'est radicalement modifié : il est pratiquement absent sur les marchés et son usage se limite dans le domaine économique à de petites transactions comme par exemple, l'achat de tabac en poudre, tandis que sur le plan rituel et social, son usage reste très largement répandu : funérailles, divination, initiation, etc. Cette démonétisation du cauri qui était à peine commencée à la fin des années 1950 et se trouve pratiquement achevée à la fin des années 1980 s'est déroulée de façon accélérée dans les années 1960-70. Mais comment expliquer ces phases de maintien du cauri comme monnaie jusqu'après l'Indépendance et de démonétisation rapide dans les deux ou trois décennies qui ont suivi ? Enfin, à quelle valeur le cauri s'était-il maintenu et sa démonétisation progressive s'est-elle accompagnée, ou a-t-elle été la cause d'un effritement de sa valeur ? Ou au contraire, est-elle restée stable ou s'est-elle valorisée par rapport au franc CFA ?

La première question doit être examinée dans le contexte très particulier qu'a vécu le Sud-Ouest burkinabè pendant les cinquante premières années du XXe siècle, c'est-à-dire en tenant compte des situations conflictuelles qui ont marqué de façon quasi-permanente les périodes



***A** 25 ans d'intervalle vendeurs de tabac au marché*
***Ci-contre** : Cl. J. Suyeux 1954*
***A droite** : Cl. T. Spini et G. Antongini, 1979*


MAGGI

d'occupation puis de domination coloniales. En effet, on ne peut s'empêcher de penser que l'attachement des populations à leur monnaie traditionnelle, les cauris, a été un des domaines où s'est affichée leur résistance aux autorités coloniales. Comment ne pas se rappeler les efforts intenses et persistants de ces dernières pour faire disparaître cette "monnaie indigène" ? Interdictions formelles, saisies et destructions systématiques de stocks de cauris seront les principaux moyens pour tenter d'abolir le cauri en tant que monnaie (M. Père, 1988 : 369). D'ailleurs, le pouvoir colonial français est aidé par les autres pouvoirs coloniaux dans cette stratégie de lutte contre la circulation des cauris : c'est ainsi que les Anglais décrètent en 1904 l'interdiction d'importation de cauris au Nigeria (F. Iroko, 1987 : 557).

Pourtant comme le remarque F. Iroko (ibid. : 576) pour la région de Gaoua : «les différentes mesures pour favoriser le franc se sont révélées inefficaces ou insuffisantes. Dans la vie quotidienne des populations, rien ou presque n'avait changé les habitudes monétaires ; la lenteur des progrès de l'argent français quant à son adoption par les Africains, les crises monétaires fréquentes dues à la pénurie de numéraire ont fortement contribué au maintien des cauris dans les petits échanges». Mais surtout comme le remarque un administrateur colonial dans les années 20 : «C'est tout un système monétaire, avec ce qu'il représente de signe et de symbole pour les Africains, qu'il faudrait détruire» (F. Iroko, 1987 : 582). Mais la résistance va se prolonger et en 1946 le "Commandant" de Gaoua confirme : «Il parait impossible de trouver une solution à ce problème qui pèse lourdement sur l'économie du Cercle de Gaoua».

Après avoir analysé le recul des cauris en tant que monnaie dans de très nombreuses autres régions d'Afrique, F. Iroko souligne à propos du pays lobi : «L'attachement aux cauris et le refus de l'adoption de la monnaie du Blanc étaient une manière de sauvegarder l'indépendance et la souveraineté dont ils jouissaient avant la conquête. Ceux-ci eurent le sentiment que la démonétisation des cauris était une manière de les couper d'un important symbole de leur passé et de leur culture, au profit du franc, monnaie anonyme». D'ailleurs, cette interprétation n'est-elle pas en accord avec ce que l'on observe aujourd'hui quant au maintien du rôle prédominant du cauri, même démonétisé, dans toutes ses autres fonctions sociales et rituelles.

Pour en revenir à un point de vue plus strictement économique, le maintien pendant une grande partie du XXe siècle d'une "zone cauri", géographiquement très limitée, au milieu d'un ensemble de territoires où les monnaies européennes, franc et sterling surtout, ont un monopole absolu soulèvent de nombreuses questions.

En effet, les économistes nous apprennent que la valeur d'une monnaie, comme celle de toute autre marchandise, dépend essentiellement de l'équilibre qui s'établit entre

l'offre et la demande. Or, du côté de l'offre de cauris, la situation s'est transformée de façon très sensible selon les périodes. Au XIXe siècle, l'apport de cauris provenait du négoce des commerçants diula dont les réseaux couvraient le Centre Ouest africain ; aux traitants européens qu'ils allaient rencontrer dans les ports du golfe du Bénin, ils vendaient principalement de l'or (sous la forme de poudre ou de pépites), des esclaves (au moins jusqu'au milieu du XIXe siècle) et de l'huile de palme contre des cauris que ces traitants faisaient venir de l'Océan Indien. C'est avec ces cauris qu'ils allaient commercer en pays lobi pour se procurer surtout l'or qui y était produit en abondance.

Le rapide développement du commerce maritime pendant tout le siècle eut comme conséquence un afflux massif de cauris dont l'offre excessive semble avoir créer une certaine inflation, à des degrés divers selon les zones géographiques. En revanche, à partir de la conquête coloniale, l'arrêt de l'importation des cauris décrété par les autorités coloniales dans les toutes premières années du siècle a tendance à diminuer l'offre de cauris en même temps que le commerce inter-africain se ralentit au profit du commerce de produits importés. Mais en fait cette réduction de l'offre de cauris ne dura que quelques années, car très rapidement, au moins après la Première Guerre Mondiale, les commerçants diula prirent conscience des nouvelles opportunités que leur donnaient le maintien des cauris en tant que monnaie dans le Sud-Ouest burkinabè et sa démonétisation dans la plupart des autres zones ; les y achetant là à très bas prix, ils les transportaient sur les marchés de la région de Gaoua où ils servaient pour acheter toutes sortes de produits , en particulier du beurre de karité, du bétail et de l'or. Ce trafic se révéla extrêmement fructueux et il semble qu'il se fit à assez grande échelle jusque vers les années 1950. Un rapport émanant du service de police de Bobo-Dioulasso révèle que ce trafic portait pendant le seul mois de septembre 1946 sur un montant de 10 tonnes de cauris ! (Somda, 1977 : 83). Pourtant, il semble que ce commerce se soit ralenti puis arrêté dès la fin des années 1950, les stocks de cauris dans les régions où il était démonétisé s'étant considérablement amoindris et ne justifiant plus le temps que les commerçants devaient consacrer à leur collecte et à leur transport.

De son côté, la demande de cauris dépend d'un certain nombre de facteurs qui varient selon les époques dans d'assez vastes proportions. Parmi ces facteurs, il faut relever la plus ou moins grande densité des échanges marchands, l'effectif de la population de la région où circule le cauri en tant que monnaie, les habitudes d'épargne, les usages non fiduciaires du cauri (pratiques rituelles et parures). En analysant l'évolution de certains de ces facteurs peut-on repérer les causes de la démonétisation progressive du cauri dans les années 1970 ?

Effectivement, à partir du moment où les commerçants diula n'approvisionnent plus la région en cauris, s'amorce un déséquilibre entre la demande et l'offre de cauris. Cette dernière se tarit tandis que la demande progresse constamment sous diverses influences. La population croît au taux de 2,5 à 3% par an, ce qui signifie que son effectif double environ tous les trente ans ; à ce rythme, la région a dans les années 1960 quatre fois plus d'habitants qu'en 1900, d'où un besoin de cauris multiplié par quatre, les autres conditions économiques étant supposées constantes. Or, d'autres facteurs jouent dans le même sens ; la paix relative hors des périodes de répression coloniale, l'amélioration dans le réseau des transports, l'augmentation de la demande en provenance de l'extérieur de la zone de certains produits tels que karité, igname, volaille, bétail, a certainement contribué à une élévation des niveaux de vie qui a entraîné, ipso facto, une intensification des échanges marchands et donc une demande accrue de moyens monétaires.

D'autre part, le coquillage "cypréa" est comme tout coquillage assez friable ; il ne résiste pas aux chocs violents, il s'use et se casse au cours des nombreuses manipulations auxquelles les échanges donnent lieu. Il y a aussi les pertes liées aux conditions sociales et rituelles de leur utilisation. Ainsi lorsque les cauris sont stockés à titre d'épargne, ce qui est socialement bien considéré de la part d'un aîné de lignage ou d'une femme âgée, ils sont entassés dans des jarres ou des grands canaris qui sont le plus souvent enterrés en des endroits secrets que le propriétaire connaît et qu'en principe il a signalé à l'un de ses fils. Si le propriétaire meurt à l'improviste, ses héritiers peuvent ne pas retrouver les canaris cachés et les cauris sont définitivement perdus. Enfin, des cauris peuvent être retirés de la circulation pour des périodes plus ou moins longues à l'occasion de certaines de leurs utilisations rituelles. Par exemple, il en est ainsi pour les cauris qui accompagnent les morts et qui sont offerts par les membres de leurs clans. De même, les cauris qui deviennent "amers" parce qu'ils proviennent de la vente de certains produits (M. Fiéloux, 1980 : 166-168) sont retirés de la circulation fiduciaire normale et ne peuvent être recyclés dans les circuits monétaires qu'à l'occasion de circonstances particulières.

Ne faut-il pas invoquer aussi dans les causes de rareté croissante l'extension géographique du territoire occupé par les Lobi, notamment en raison des migrations massives vers la Côte d'Ivoire : expansion démographique, création de nouveaux villages et de nouveaux marchés ne pouvant qu'entraîner l'augmentation des besoins en monnaie (M. Fiéloux, 1980).

Quelles ont été les réactions de la société et de l'économie lobi à ces nouvelles conditions monétaires ? Disposant depuis largement plus d'un demi-siècle de deux monnaies, ils avaient fait un arbitrage en utilisant l'une, le cauri,

monnaie enracinée dans leur passé traditionnel, pour les transactions internes et les usages sociaux et culturels, l'autre, le franc, pour les rapports avec le monde extérieur et celui de la puissance coloniale. Mais dans les années qui suivent l'Indépendance, le contexte sociopolitique subit des transformations radicales ; le départ de l'administration coloniale, la scolarisation, les migrations de groupes familiaux entiers vers la Côte d'Ivoire, les migrations des jeunes partant travailler en ville et sur les plantations du Ghana et de Côte-d'Ivoire font que, pour des catégories de plus en plus importantes de la population, le franc CFA s'est inséré très largement et très profondément dans la vie quotidienne. C'est avec cet argent que l'adolescent prendra le camion ou le taxi-brousse qui l'emmène en migration. A son retour, c'est avec lui qu'il achètera les piles de transistor, ou les pièces du vélo qu'il a ramené de migration. Le franc CFA devient pour les jeunes générations aussi familier et utile que l'était le cauri pour les générations antérieures : peu à peu, il pénètre presque tous les domaines où le cauri était en usage sans que la dualité, cauris monnaie traditionnelle vs franc, monnaie des Blancs, soit encore une référence valable ; le penchant vers la modernité jouant au contraire franchement en faveur du franc, valeur reconnue universellement, correspondant aussi à des formes individualisées de satisfaction des besoins (M. Père, 1988 : 379), tandis que le cauri se trouve cantonné dans des usages de plus en plus étroits, les petits achats comme le tabac, le paiement des services du devin... Les Blancs ne sont plus là pour percevoir l'impôt et infliger des amendes : le pouvoir est à Ouagadougou, de nombreux originaires des provinces du Poni, devenus à leur tour fonctionnaires y sont en poste ainsi que dans toutes les autres régions du Burkina, le franc CFA ne peut plus être identifié à un quelconque pouvoir lointain et nuisible comme il l'était au début du siècle.

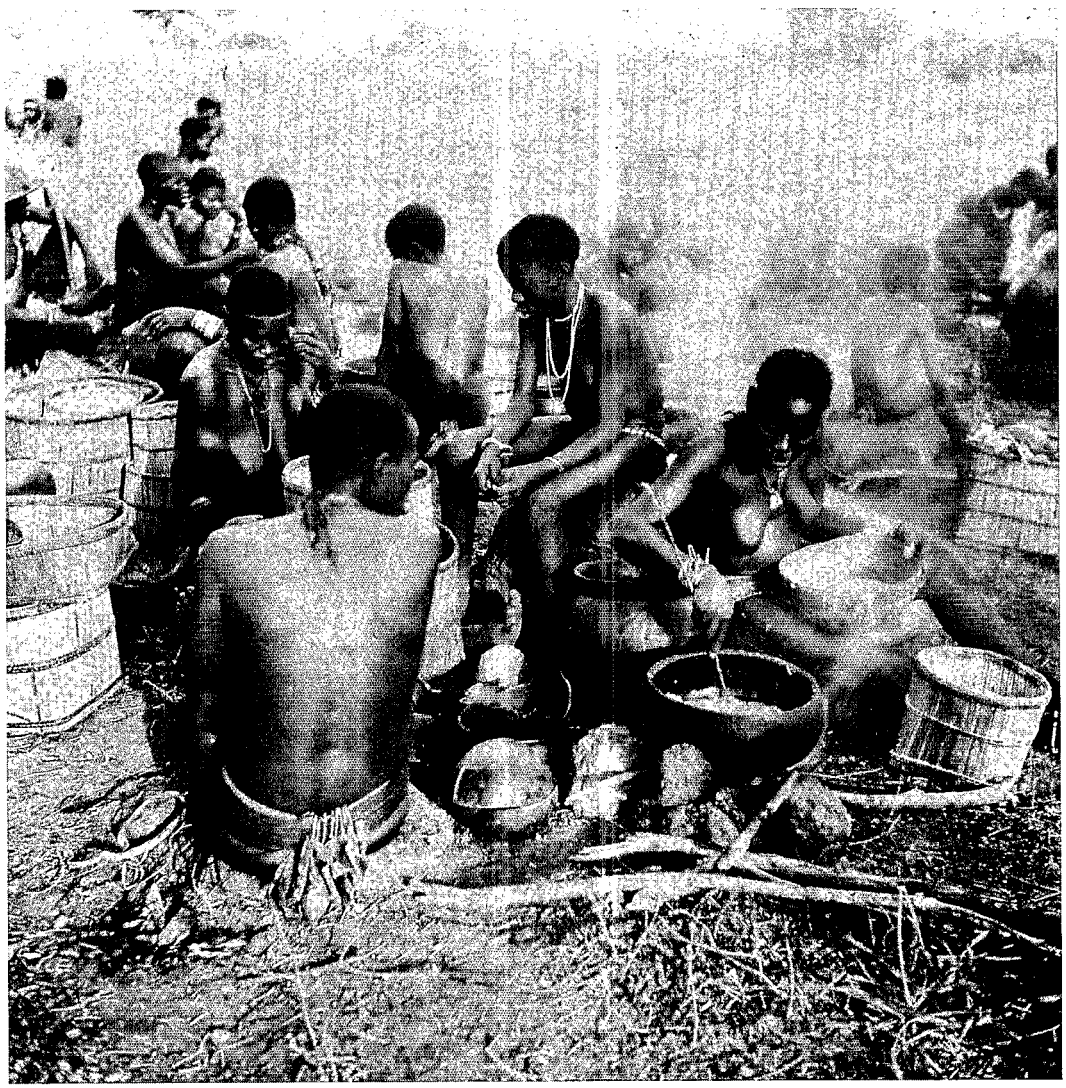
A la fin des années 1960, soit quelques années après l'Indépendance, lorsque la rareté relative mais croissante des cauris commence à se faire sentir dans les villages et sur les marchés, la population plutôt que de changer le rapport entre cauris et francs CFA, 20 cauris pour 5 FCFA, taux de change qui est valable depuis 20 ans, va se tourner de plus en plus fréquemment vers le franc CFA dont le montant en circulation dans la région a énormément augmenté depuis l'Indépendance : argent envoyé ou rapporté par les migrants du Ghana et de Côte d'Ivoire, argent gagné par les fonctionnaires non originaires mais résidents dans ces provinces. Peu à peu, le franc va se substituer aux cauris sur les marchés dans presque tous les domaines : céréales, viandes et volailles, légumes, plats préparés. En revanche, le cauri va conserver presque toutes ses utilisations rituelles. Cette dichotomie qui se crée ainsi entre sphère d'échanges économiques et sphère d'échanges rituels n'est-elle pas l'amorce d'une certaine "laïcisation" des sociétés du

Sud-Ouest burkinabè ? (M. Père, 1988 : 374).

A partir des années 1970, la rareté croissante du cauri va se trouver encore amplifiée par un phénomène nouveau, la réexportation de cauris vers d'autres régions d'Afrique occidentale où il est encore utilisé à des fins rituelles et où il ne se trouve plus qu'en quantités insuffisantes. Ce phénomène, inverse de celui qui s'était passé à partir des années 1920, se prolonge au cours de ces toutes dernières années : il se surajoute aux autres facteurs décrits précédemment pour contribuer à la hausse du cauri par rapport au franc CFA.

Sur un plan plus général, peut-on discerner les conséquences du maintien de la circulation des cauris, puis de leur disparition en tant que signe monétaire dans le Sud-Ouest burkinabé : nuisance ou avantage ? Selon certains auteurs, cette prolongation de l'usage des cauris aurait contribué en quelque sorte à protéger la région des impacts

Le marché de Doudou à 38 ans d'intervalle
***Ci-dessous** : Cl. Heim 1934*
***A droite** : Cl. M. Fiéloux 1972*





défavorables de l'exploitation coloniale, en l'isolant du reste de la sous-région en proie à l'économie de traite :" les Lobi retardèrent de quelques décennies la mise en place de l'économie capitaliste sous sa forme de domination par le marché ; ainsi persistèrent leur monnaie de cauris et leurs coutumes en même temps que leurs propres circuits économiques, puisqu'ils les avaient si vivement défendus" (Bonnafé, Fiéloux, Kambou, 1982 : 137). Pourtant, comme l'a montré le cas des importations de cauris dans les années 1920-40, peut-être faudrait-il nuancer cette assertion dans la mesure où c'est surtout par l'intermédiaire des commerçants diula que l'exploitation a été réalisée et même parfois dans des conditions draconiennes comme dans ce même exemple : orpailleurs et orpailleuses lobi vendant leur or contre des cauris achetés au poids et à vil prix dans les zones où ils avaient perdu toute valeur !

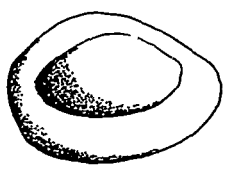
Sur le plan économique, le rôle des cauris en tant que monnaie au XXe siècle dans le Sud-Ouest du Burkina semble correspondre à un certain nombre de paradoxes. Par exemple, l'adage bien connu " la mauvaise monnaie chasse la bonne", peut s'illustrer de façon quelque peu contradictoire selon les deux principales périodes de ce siècle. Jusqu'en 1960, c'est-à-dire pendant toute la période coloniale, il est indubitable que la bonne monnaie a été le cauri et la mauvaise le franc CFA, alors que l'une était un coquillage ordinaire très répandu dans la nature et donc d'un coût de production pratiquement nul et dont la production n'était contrôlée par personne alors que derrière le franc se profilait la vénérable Banque de France et à l'époque une des premières puissances coloniales mondiales. Durant toute cette période, les populations ont combattu le franc qu'elles ont réussi à contenir dans un rôle quasiment marginal, l'histoire leur donnant raison puisque constamment pendant plus de 60 ans, c'est le franc qui s'est dévalué par rapport au cauri (Somda, 1976 : 87) pour terminer en fin de période à une valeur 125 fois plus faible, le cauri se retrouvant à une valeur 50% plus élevée à franc constant.

Évolution du cours du cauri par rapport au franc

En revanche, pendant les trente années qui ont suivi l'Indépendance, c'est-à-dire de 1960 à 1990, le franc CFA

Année / monnaie	1900	1925	1937	1942	1960	1990
franc français	1	6	7	15	25	15
franc CFA	1	6	7	15	125	750
cauris*	800	1600	1400	1500	500	750
* cours du cauri : cf. Somda, 1976 : 90						

va prendre la prééminence devant le cauri sur la scène monétaire ; ce dernier, pratiquement démonétisé va cependant voir sa valeur soutenue par une forte demande émanant de ses multiples rôles dans tous les rituels sociaux et religieux. Son prix non seulement se maintient mais il s'apprécie par rapport au franc CFA qui, en raison de l'inflation élevée des années 1970, continue à se dévaluer à grande vitesse. Cette tendance va se poursuivre au cours de la dernière décennie et les vieux Lobi qui ont épargné en cauris se retrouvent plus riches que ceux qui auraient gardé de l'or ou du CFA. Le cauri se retrouve en 1990 en francs constants à parité égale avec le franc or de 1900, le franc courant ayant perdu 750 fois sa valeur.





Pratiques pastorales et gestion de l'espace villageois en pays lobi

ODILE HOFFMANN

Comment les pratiques pastorales, c'est-à-dire les activités liées à l'élevage, s'organisent-elles dans l'espace ? Existe-t-il une gestion du terroir pastoral, en fonction de quels critères, de quelles connaissances ?

Le thème est vaste, aussi est-il nécessaire de commencer par quelques mises au point. On ne traitera ici que du niveau local, dans le temps et dans l'espace. Dans le temps, il s'agit d'observer le temps court, les cycles quotidiens, saisonniers et éventuellement annuels, sans présumer des tendances à plus long terme que d'autres auteurs sont mieux à même de présenter. Ici, le "temps qu'il fait" (les saisons et les événements climatologiques) se confond alors avec le "temps qui passe" (l'organisation des activités au cours de l'année), alors qu'une approche historique dissocierait au contraire les deux conceptions. Dans l'espace, le niveau local signifie pour nous l'espace approprié par une collectivité villageoise (le *dìthíl*), ainsi que les relations avec les espaces englobants : celui des villages environnants et de la petite région (ici Doropo en Côte d'Ivoire), et éventuellement au-delà : le territoire national en tant qu'espace de migrations, de commercialisation ou de négociations avec les autorités légales.

Dans le cadre de ce colloque, on donne pour connues les principales caractéristiques de l'élevage en pays lobi : cheptel taurin, élevage familial avec prédominance de gardiennage par les enfants, rôle, valeur sociale et rituelle du bétail, etc. On ne développera donc pas ces thèmes. Enfin, on insistera plus sur les pratiques telles qu'elles sont perçues et explicitées par les éleveurs lobi, que sur leur analyse "scientifique" : le climat, les sols, la végétation, nous intéressent ici en tant qu'ils participent à un corpus de connaissances qui fondent les pratiques pastorales quotidiennes. Pour leur analyse "scientifique", on pourra se reporter à Hoffmann, 1985.

Connaissances des ressources et de leur distribution écologique

Les pâturages en pays lobi de Côte-d'Ivoire sont constitués de savanes plus ou moins boisées dites "naturelles"

Page de gauche : Bergers dagara (Pina)
Cl. Bozi Somé 1964

parce que non cultivées (mais sans cesse transformées par les activités humaines telles que les mises à feu, la cueillette ou la chasse), par les jachères d'âges variés, et par les savanes de bas-fonds.

Les ressources pastorales à un moment donné résultent du complexe eau-sol-végétation, la croissance de la végétation étant conditionnée par son approvisionnement en eau et en nutriments, lequel dépend du type de sol.

Les savanes

Le terme même de savane est très polysémique : *hwón* signifie la *brousse* en opposition au village et aux lieux habités, les *savanes herbacées* en opposition aux forêts et formations végétales boisées, *l'herbe* en opposition à l'arbre (*thur*), la feuille (*fa*) ou la liane (*pon*). L'utilisation du terme lui-même recouvre des situations variées : aller à la chasse, aller faire ses besoins, ou simplement aller faire un tour. La signification de *hwón* dépend avant tout du contexte dans lequel ce terme est employé.

Un éleveur lobi de Sorybora distinguait 4 grands types de savanes, qualifiés par l'usage ou la situation topographique : *phɛr hwón*, les savanes des alentours immédiats des maisons et du village, l'aire résidentielle (jachères récentes) ; le *hwón*, les savanes associées aux zones de culture, en général des jachères assez anciennes pour être pâturées, même légèrement ; *kúkú hwón*, les savanes des versants, "naturelles" ou jachères très anciennes (>15-20 ans), utilisées pour les pâturages de saison des pluies, sous la garde des enfants-bergers ; *po hwón*, les savanes de bas-fonds non cultivées et utilisées pour les pâturages de saison sèche.

A chaque type de savanes correspondent des espèces végétales, herbacées ou arbustives, dominantes, fréquentes ou caractéristiques. Ces espèces végétales sont elles-mêmes connues, nommées et répertoriées par les Lobi (O. Hoffmann, 1987). Elles sont de plus évaluées pour leur valeur fourragère, et notamment leur appétibilité, c'est-à-dire leur plus ou moins grande appréciation par les bovins au cours de l'année.

A l'intérieur de chaque catégorie, il existe des distinctions plus fines, fonction des espèces dominantes ou de la structure du peuplement végétal, comme *kpan hwón* (plutôt boisée) ou *pul hwón* (plutôt arbustive).

Autour des villages ou dans les zones de culture, la transformation des savanes est telle qu'il importe peu de savoir sa situation topographique. Ses caractéristiques, entre autres ses potentialités pastorales, dépendent plus du grade et de la nature de l'intervention de l'homme (fréquence et ancienneté de la perturbation, rendues par les termes "*phɛr*" ou "*lɛ*") que des autres données écologiques (type de sol et approvisionnement en eau). Au contraire, en

zones peu ou non perturbées, celles-ci prennent toute leur importance, et sont indicatrices de la valeur agricole ou pastorale d'une savane. Toutefois, même dans le premier cas, la situation topographique est sous-entendue : en effet les villages et aires résidentielles (*phɛr*) sont le plus souvent situés sur les interfluves, et les zones de cultures (*lie* ou *lé*) sur les versants à sols plus argileux (*kpan thii*).

Les sols

On distingue en pays lobi plusieurs types de sols, présentés dans le tableau ci-joint (fig. 1). Ils sont décrits et nommés en fonction de leurs situations topographiques d'une part (plateau, marigot, colline), de leurs caractéristiques propres d'autre part (couleur, texture). Or ces deux facteurs (la topographie et la texture des sols) sont précisément ceux qui conditionnent la circulation de l'eau le long des versants, et donc l'alimentation en eau des plantes.

Les "types édaphiques" scientifiques[1] correspondent d'ailleurs assez bien aux types de sols isolés par les Lobi. Sur les sommets d'interfluve prédominent les processus illuviaux ; l'érosion y est relativement faible et les sols se développent assez profondément (*kpan thii*).

1. Les types édaphiques, établis en fonction de leurs aptitudes et caractéristiques morphogénétiques, ne doivent pas se confondre avec les "types de sols" selon la classification systématique des sols qui privilégie les caractères pédogénétiques, c'est-à-dire les facteurs qui procèdent à la génèse de ces sols.

Fig. 1 : Les types de sols et leurs caractéristiques d'après les Lobi

Nom lobi	Description	Localisation	Aptitudes	Hypothèse de correspondance
Kpanthii (1)	argileux rouge	haut de pente	bonne, surtout pour la culture des céréales	Sol ferrugineux tropical sur granites typique modal (séquence 40)
po thii (2) [+ Noopura = marécage]	noir argileux lourd	bas-fonds	difficile à travailler	
kukul (3)	gravillonnaire dur	sur versant	difficile à travailler	Sol ferralitique sur schistes (séquence 41)
gōgō thii (4) [+bika pourua = caillouteux bika siɛ = rebord puulora = plateaux	argileux nombreux cailloux	sur colline	Terre bonne pour les céréales, à condition qu'il pleuve assez, les cailloux gênent la culture	Sol sur roches vertes
pabulo thii (5)	sableux "mou"	sur versant	facile à travailler. Favorable à la culture d'igname	Sol ferrugineux tropical, lessivé sur granites

(1) kpa = Isoberlinia doka, et par suite endroit boisé, le plus souvent sur plateau.
thil = terre, sol, poussière
(2) po = marigot ; ce type de sol correspondrait aux alluvions «thinuun» (terre ; pâte, viande) décrites par M. Père (1982).
(3) kukul = traduction inconnue ; non incertain
(4) g ō g ō = colline
(5) pabulo de «par» = endroit ; bulo = blanc
[+] = terres inaptes à la culture

Sur les versants, le lessivage des argiles s'accentue le long de la pente ; les sols de haut de versant sont ainsi, en général, plus argileux que ceux de bas de versant. Ces derniers ont les horizons superficiels souvent sableux sur granites (*pabulo thii*) ou sablo-argileux sur schistes (*gõgõ thii*).

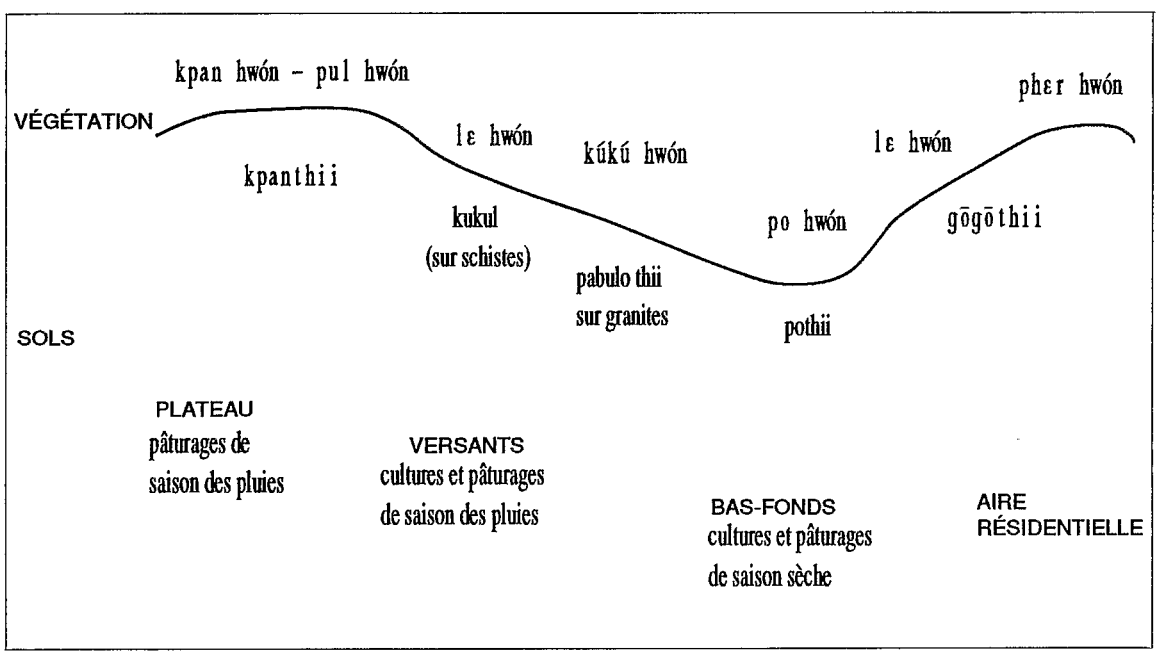
Dans les bas-fonds inondés une partie de l'année, les sols sont le plus souvent hydromorphes, à tendance vertique sur schistes (*po thii*).

Les zones inaptes à l'exploitation sont mentionnées non par le type de sol - inutile à décrire et nommer puisque inutilisé - mais par leurs caractéristiques superficielles : *ñuo para* (marécages), *bika para* et *puulara* (plateaux cuirassés et caillouteux).

La "typologie" lobi des sols met l'accent d'une part sur leur comportement hydrique, leur capacité à retenir et libérer l'eau et à alimenter les plantes ; d'autre part sur leur texture, leur fertilité physique et donc leur comportement et leur résistance au travail agricole (labour, sarclages...) ou au pâturage et piétinement des animaux. La nomenclature utilise quant à elle des termes "symptomatiques" de ces caractéristiques : la topographie et la couleur.

Que ce soit à travers la nomenclature des sols ou celle des principales formations végétales, on retrouve la caractérisation du milieu en fonction de la topographie. Cette connaissance des ressources naturelles, des facteurs écologiques limitants et de leur distribution rend compte d'une "gestion du modelé" ou "gestion des versants", que l'on peut schématiser par une figure (fig. 2). En gros, les Lobi exploitent en priorité les versants pour l'agriculture, les plateaux et les bas-fonds pour la pâture (et depuis peu les

Fig. 2 : Schéma d'une "gestion du modèle" ou "gestion des versants"



bas-fonds également en riziculture), ceci autour d'aires résidentielles sur les sommets d'interfluves. A partir de ce canevas, chaque village organise son terroir en fonction de ses particularités propres : ses ressources naturelles, sa population, ses activités annexes, sa situation géographique par rapport au bourg et aux autres villages, etc.

Connaître, nommer et exploiter les ressources en fonction de leur distribution écologique (ici les versants) suppose également une gestion de l'espace et du temps qui permette la combinaison de plusieurs activités. Les mêmes lieux peuvent être exploités successivement pour deux activités distinctes, l'espace peut être découpé en zones de culture et zones de parcours, ou au contraire comprendre les "zones d'exploitation mixte", etc.

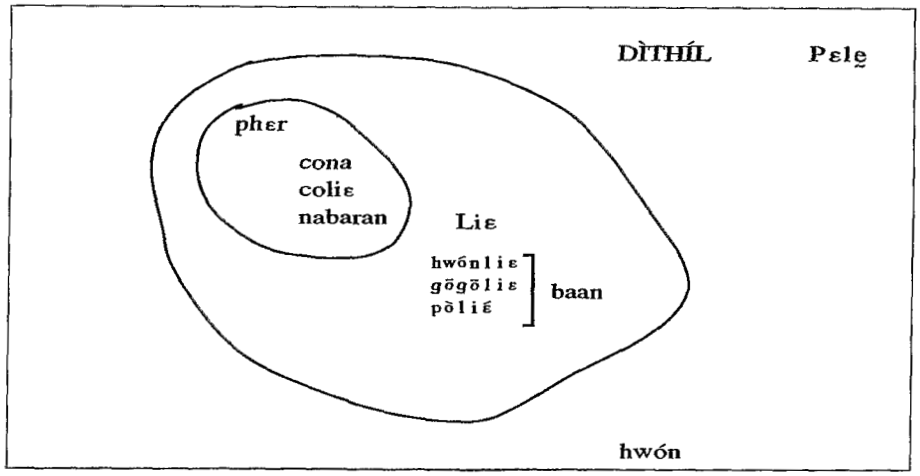
L'exploitation des ressources, la gestion de l'espace et du temps

Le terroir villageois est le lieu de la "gestion à dimensions multiples", puisqu'il intègre l'espace physique à trois dimensions (les distances et le modelé), l'espace-temps (les variations de ressources saisonnières), et l'espace social (usage et appropriation du sol).

Le territoire du village (*dìthíl*) s'oppose aux territoires des villages voisins et au *pɛ̀ l ɛ̃*, espace non-approprié, no man's land autrefois lieu des affrontements armés entre Lobi. A l'intérieur du *dìthíl*, l'aire résidentielle (*phɛr*) abrite les maisons, les champs permanents et les parcs à bétail. Au-delà s'étendent les zones de cultures et "champs de brousse", en portions appropriées individuellement par chaque agriculteur (*baan*). Plus loin encore, s'étend "la brousse" (*hwón*), zone de pâture, chasse, cueillette etc. Les zones proches des marigots sont parfois exploitées pour la culture (*pò l i ɛ́*), mais restent le plus souvent "libres", pour le pâturage de saison sèche.

Un tel schéma (fig. 3), sans être inexact, néglige toute-

Fig.3 : Schéma d'organisation territoriale



fois des aspects fondamentaux de la gestion territoriale : la combinaison entre zones de culture et zones de pâture pour un seul et même cultivateur-éleveur ; l'exploitation du modelé pour profiter des variations de conditions édaphiques (types de sols et dessèchement progressif des formations végétales au cours de la saison sèche) ; l'importance des bas-fonds et cours d'eau et les conflits que provoque leur nouvelle mise en valeur pour la riziculture, etc. L'analyse de l'espace ne dit rien sans celle des pratiques qui l'ont créé et continuent de le façonner quotidiennement, saison après saison.

L'année climatique lobi comprend plusieurs saisons. La saison sèche (*ubulo*), période où tous les végétaux sont secs, période de feux de brousse également (*doothibuo*), s'étend des récoltes du mil, en décembre, aux premières pluies en mars-avril. La première pluie (*thāngbákha*) "balaye les mauvaises choses" ; elles clôt la période d'harmattan (*ubulo gye* ou *jookha gye*) et celle des grosses chaleurs (*suubuo*), en mars. Elle précède la saison des pluies proprement dite (*yuur*), qui débute en avril-mai. En août, il est fréquent d'observer un ralentissement des pluies (*lamhuo* ou *labuo*), avant la dernière pluie de la saison (*howe*), qui fait tomber les graminées avant le retour de la saison sèche. Un tel découpage, exclusivement fondé sur des critères climatiques (pluviométrie, température, vent), définit un climat soudano-guinéen à deux grandes saisons (*ubulo* et *yuur*) et deux petites saisons intermédiaires (*suubuo* et *labuo*), avec une pluviométrie annuelle de 1000mm en moyenne et une température annuelle moyenne de 27°c.

Cependant, plus que les variations de pluviométrie ou de température, ce sont les activités qui rythment l'écoulement du temps et le passage des saisons.

Le calendrier agricole se cale plus ou moins sur le calendrier climatique. Les premières pluies marquent les travaux de préparation du sol des parcelles de céréales. Les semis et les sarclages s'échelonnent (d'abord le maïs, puis le sorgho et enfin le mil) à partir du début de la saison sèche et jusqu'en octobre. A cette date la récolte de maïs a déjà commencé, bientôt suivie par celle des autres céréales. Le cycle cultural de l'arachide est plus ou moins similaire à celui du maïs. Pour les céréales, la saison des travaux se superpose presqu'exactement à la saison des pluies.

Le cycle de l'igname est au contraire décalé dans la saison : la préparation du sol (défrichement et buttage) s'effectue en fin de saison des pluies-début de saison sèche, la plantation en pleine saison sèche, et les récoltes à partir d'août, à la moitié de la saison des pluies.

Avec ce système, les champs de céréales sont occupés de mai à décembre (sans compter la préparation du sol), et ceux d'igname pratiquement toute l'année si l'on considère les secondes récoltes d'ignames tardives, en novembre-décembre. Dans les bas-fonds, les parcelles de riz sont

labourées dès la fin de la saison sèche, semées en juin-juillet et récoltées à la fin de la saison des pluies, en novembre.

Le calendrier pastoral est apparemment beaucoup plus simple. Il se compose de deux grandes périodes : la période de gardiennage, où les troupeaux sont menés au pâturage par de jeunes bergers, en saison des pluies (ou plus exactement en saison des cultures), et la période de divagation de décembre à mai, en saison sèche (ou plus exactement quand les parcelles de céréales sont inoccupées). La correspondance entre les calendriers est évidente, et nécessaire dès lors qu'un même espace est exploité à des fins agricoles et pastorales. L'adéquation entre culture et élevage est cependant loin d'être facile et "mécanique", comme en témoigne la fréquence des dégâts aux cultures occasionnés par les troupeaux dans les périodes "critiques" que sont les périodes de transition de l'un à l'autre système de conduite du troupeau (gardiennage et divagation).

En fin de saison des pluies, les animaux n'ont à brouter que de grandes graminées en partie lignifiées, peu appétibles, et sont attirés par les parcelles de céréales non récoltées ou en cours de récolte. Le manque d'herbe jeune est à l'origine des dégâts aux cultures. En fin de saison sèche, le manque d'herbe également, mais surtout le manque d'eau poussent les troupeaux à pâturer les zones de bas-fonds, et à envahir les parcelles récemment labourées pour la riziculture. Dans les deux cas les dégâts provoquent des conflits entre éleveurs et agriculteurs, mais pas le même type de conflit. En effet les cultivateurs de céréales sont le plus souvent résidents du même village que l'éleveur, éventuellement parents, et parfois également propriétaires d'animaux : tous ces éléments poussent à une résolution du conflit à l'intérieur même du village, selon des modalités diverses (entente directe, médiation du chef de village, remboursement ou compensation, etc.) mais sans sortir des limites (physiques et sociales) du terroir. Le cas est autre avec les riziculteurs, qui sont le plus souvent étrangers au village, étrangers à "la tribu lobi" (en général des mossi), et de plus soutenus par des organismes d'Etat comme la CIDT. Le conflit requiert alors l'intervention de médiateurs extérieurs (chef du village à Doropo, agent de la CIDT, député de Bouna, police...), qui viennent peser sur la logique de fonctionnement et de gestion de l'espace villageois.

Il ne faudrait pas déduire de ce qui précède que les pratiques pastorales se réduisent à éviter les dégâts aux cultures par un gardiennage "obligatoire" en période de travaux agricoles.

Bien au contraire, il existe un ensemble varié de pratiques adaptées à chaque saison, à chaque situation évaluée en fonction des ressources fourragères, de l'état du troupeau, des espaces disponibles, du temps disponible et des capacités à organiser les parcours, tant des éleveurs que des bergers.

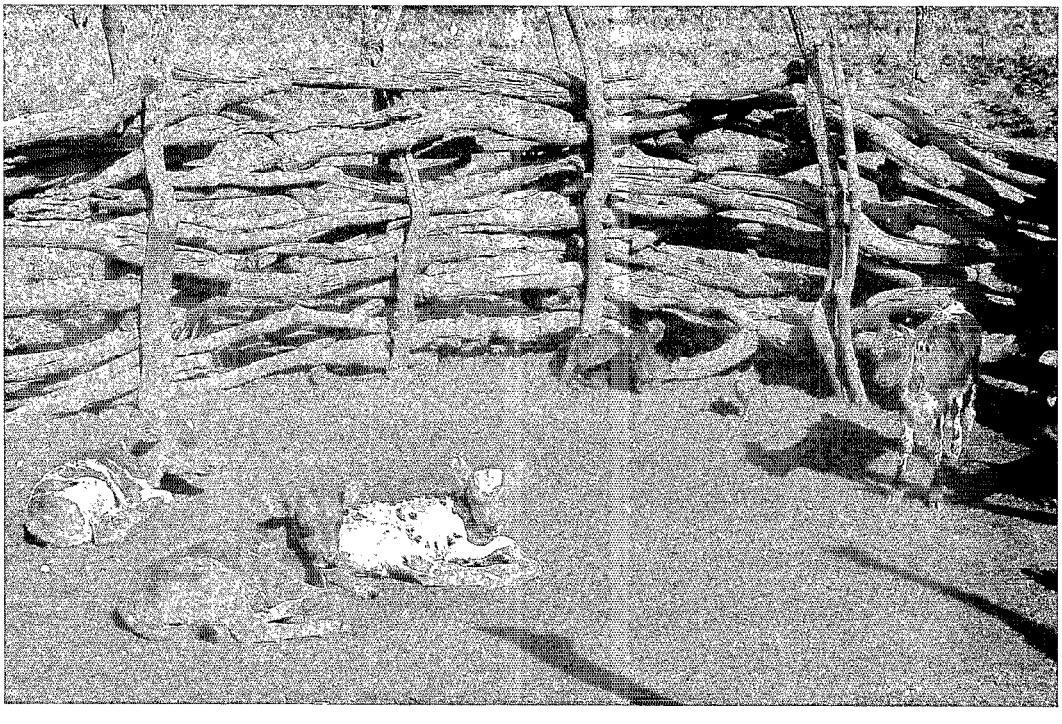
On ne parlera pas ici des soins zootechniques, mais de la gestion des ressources pastorales :
. en saison des pluies, par le gardiennage et les rotations de parcours,
. en saison sèche, par la divagation et les mises à feu progressives des savanes.

Les parcours de saison des pluies

L'emploi du temps du troupeau (et du berger) est grossièrement le même dans tous les villages que l'on a étudiés. A la sortie du parc, vers 8h, les animaux restent un peu brouter autour des maisons (le *phɛr*, pâturage d'appoint avant la mise en culture) ; ensuite le berger les mène au marigot ou au trou d'eau, puis autour des parcelles de culture du propriétaire avant de rejoindre une zone de pâture "sur plateau" où ils stationnent quelques heures. Plus tard ils retournent au marigot, puis autour des maisons ou de nouveau en brousse si les cultures sont déjà avancées. Le retour au parc se fait vers 17 ou 18h.

Chaque éleveur - ou groupe d'éleveurs quand les troupeaux sont conduits en commun - utilise des parcours, ou zones de pâture privilégiées. Si elles ne sont pas officiellement définies (la brousse non cultivée "n'appartient" à personne, ne fait pas partie du *baan*), chacun connaît la direction et les lieux de pâture de tel ou tel troupeau, et n'y mène pas ses propres animaux. Les parcours sont en général assez courts (5 km aller-retour), et d'autant plus courts que les bergers sont jeunes et inexpérimentés.

Bandajara 1978
Cl. T. Spini et G. Antongini



L'abreuvement détermine en partie seulement la direction des parcours puisque les troupeaux boivent à l'aller et au retour du pâturage, dans les marigots proches du village. Un autre élément est plus déterminant du parcours suivi : il s'agit de la localisation des parcelles de culture du propriétaire des animaux. Plus qu'une zone de pâture privilégiée, ce passage près des champs de l'éleveur se présente comme l'occasion pour ce dernier de vérifier si les bêtes sont bien gardées, de discuter avec le berger de l'état des animaux et des pâturages. C'est aussi pour le berger l'occasion d'aider son père un moment, de lui apporter de l'eau ou de la nourriture, de ramener au village des boutures ou des ignames... Les jachères autour du champ principal peuvent aussi être des pâturages d'appoint, surtout au moment critique juste avant les récoltes, alors que l'éleveur craint les dégâts que ses animaux pourraient causer aux autres agriculteurs. Il peut alors travailler au champ tout en participant à la surveillance du troupeau. Enfin le dernier élément qui détermine les zones de pâture est également le plus important : l'exploitation des savanes de bonne valeur pastorale. C'est l'objectif premier du gardiennage. Aussi les parcours sont-ils le plus souvent effectués sur les sommets d'interfluves, non cultivés et couverts de savanes boisées ou arbustives à Andropogonées, graminées productives et bien appréciées du bétail.

Les zones de pâture privilégiées sont choisies par le propriétaire-éleveur, par accord tacite avec les autres villageois. Elles sont relativement stables tout au long de la période de gardiennage. Ce n'est qu'à l'intérieur de ces zones que le berger doit guider les animaux, il n'a en quelque sorte qu'une liberté restreinte de choix des pâturages, d'autant plus qu'en fait le propriétaire intervient aussi à ce niveau : nombreux sont les éleveurs qui accompagnent leurs enfants de temps en temps (de 1 à 3 fois par mois), ou qui vont reconnaître les bons pâturages pour les indiquer ensuite aux enfants. Cependant des rotations de parcours existent réellement pour gérer les ressources pastorales localisées.

Sur les "bonnes terres", le troupeau pâture un endroit, le délaisse pendant 4 jours, y revient pâturer 3 jours de suite, le délaisse à nouveau pour 4 jours, y revient quelques jours puis l'abandonne pour trois semaines au moins. Il y a donc un double rythme : des temps de repos courts (3-4 jours) s'intercalant avec des mises en repos plus longues. Les "bonnes terres" sont les sols plus ou moins argileux de haut de versant ou de plateau, à comportement hydrique favorable et moins sensibles à la dégradation par piétinement que les sols sableux de bas de pente, supportant des savanes arbustives à Hyparrhenia et Andropogon spp. de bonne valeur fourragère.

Sur les "mauvaises terres" - jachères récentes et zones à sols appauvris et moins riches en argile - le rythme est plus

simple : on ne passe qu'une fois, quelques jours de suite, puis on laisse en repos environ trois semaines.

Les rotations de parcours, destinées à favoriser une bonne croissance des repousses de graminées et à éviter leur épuisement, sont donc fonction du type de végétation et des types de sols. Elles sont un élément fondamental du système pastoral lobi, mais varient selon les situations concrètes. A Kamassama, où la pression pastorale est forte, de véritables rotations sont difficiles à mettre en œuvre par manque d'espace ; il s'agit alors plutôt d'allègement ponctuel de la charge en bétail sur telle ou telle portion de savane, par de légers changements de direction à l'intérieur d'une même zone de pâture. A Sorybora en revanche, la moindre pression pastorale permet une plus grande souplesse dans le choix des parcours ; les rotations sont alors mieux respectées mais moins organisées.

Les "parcours" de saison sèche

Le terme de parcours est un peu abusif ; on ne l'utilise ici que pour souligner le rôle actif que jouent l'éleveur et le berger pendant cette saison, contrairement à ce que l'on a souvent dit. Les problèmes de l'élevage en saison sèche sont le manque d'herbe et d'eau. Deux pratiques principales permettent d'y répondre : la divagation des animaux et l'usage des feux de brousse.

La divagation était jadis totale. Après les récoltes, les éleveurs lachaient leurs animaux dont ils suivaient les déplacements de loin en loin, par personnes interposées. Sans surveillance systématique, les troupeaux ne s'éloignent toutefois guère des bas-fonds et des trous d'eau, et restent sur les terroirs des villages environnants. Les accidents, les pertes ou les vols d'animaux sont compensés par le meilleur état général du cheptel, notamment selon des critères zootechniques comme la croissance pondérale des animaux ou le taux de saillies fécondantes. En effet, pendant cette période où l'herbe est rare, seul un troupeau largement dispersé, avec un temps de pâture très long autorisant de multiples déplacements, peut trouver le fourrage nécessaire à son alimentation correcte. Aujourd'hui, sous la pression des organismes de développement d'une part, de la recrudescence des vols et des conflits avec les agriculteurs d'autre part, les éleveurs surveillent plus leurs troupeaux, et pratiquent la "divagation partielle", consistant à réunir le soir une proportion variable du troupeau -"les bêtes que l'on trouve"- et à toujours savoir le localiser.

Divagation partielle ou totale, la saison sèche est toujours une période critique, et la responsabilité de l'éleveur est toujours engagée face aux problèmes d'insuffisance en eau et en herbe.

L'eau est fournie par les marigots ou les trous d'eau, qu'il faut veiller à entretenir pour éviter les accidents. En cas de

pénurie grave, les éleveurs du village, ou de plusieurs villages voisins se concertent pour une exploitation optimale des "gisements" d'eau dans la région. C'est notamment le cas à Baliera, où 4 villages voisins (Sinedouo, Vinverena, Baliera, Tiutiurutiu) coopèrent dans l'exploitation des points d'eau et des pâturages de saison sèche : les pâturages proches d'un marigot vite tarissable sont exploités en premier par tous les troupeaux des environs, laissant en réserve des pâturages autour des points qui seront exploités plus tard dans la saison.

Quant au fourrage, il est disponible soit dans les bas-fonds, soit sur les plateaux et les versants après incendies préalables. Les repousses ont une excellente valeur fourragère mais leur faible volume fourrager nécessite une exploitation extensive.

Les éleveurs se chargent des mises à feu, dégageant des aires de pâture possible grâce aux repousses stimulées par les feux et laissant aux animaux le choix du lieu et du temps de broutage. Plus que de gardiennage de saison sèche, il s'agit d'une "incitation au parcours" à travers la gestion des feux.

Les feux ont des objectifs variés selon l'époque et le lieu du brûlage :

. dès la fin de la saison des pluies, les feux précoces sont allumés autour des champs, des maisons et des parcs à bétail, comme protecteur des feux ultérieurs ;

. les feux de début de saison sèche sont allumés sur les savanes de plateaux, les premières à se dessécher, pour provoquer des repousses fourragères ;

. au cours de la saison sèche, les feux sont allumés progressivement sur tout le terroir au fur et à mesure que les savanes se dessèchent ;

. avec les feux tardifs, en fin de saison sèche, les bas-fonds sont incendiés pour "nettoyer la brousse", éventuellement chasser mais également stimuler les repousses.

A Sorybora, le "calendrier des feux" est exemplaire : d'abord les alentours immédiats du village, puis les plateaux, les versants et enfin les bas-fonds. La faible pression agricole et pastorale évite les conflits d'intérêt autour de zones à double vocation (culture et pâturage), les mises à feu sont collectives, avec même invitation des habitants des villages voisins (Doropo et Kinadouo).

A Baliera, les mises à feu sont plutôt individuelles dans les zones de versants, mais collectives dans les bas-fonds ; elles impliquent alors le village dans son ensemble, un de ses quartiers ou seulement des voisins de parcelles. Le dìdár est au courant, et peut éventuellement intervenir en cas de conflit sur les dates ou les modalités de la mise à feu.

A Kamassama en revanche, la gestion des feux est plutôt individuelle. Après les premiers feux de protection autour des maisons, chacun s'occupe d'incendier les savanes proches de ses parcelles de culture, selon un rythme adapté

à ses besoins (importance du troupeau), à la pluviométrie de l'année (donc le degré de dessiccation de la végétation) et aux caractéristiques des savanes (aux sols plus ou moins argileux). Rappelons que dans ce village la pression agricole et pastorale est très forte, pratiquement tout le terroir est "approprié" par les agriculteurs-éleveurs. Les zones de pâture correspondent alors aux zones de culture, et la conduite des mises à feu est du ressort de chacun.

Chaque village organise son espace et les modalités d'exploitation en fonction de ses ressources propres, naturelles et sociales. Dans tous les cas toutefois, les feux sont d'abord considérés comme un outil de régénération des pâturages et de maintien de l'écosystème des savanes. La progression des hauts de versants vers les bas-fonds qui suit l'assèchement progressif des sols et des formations végétales est partout respectée.

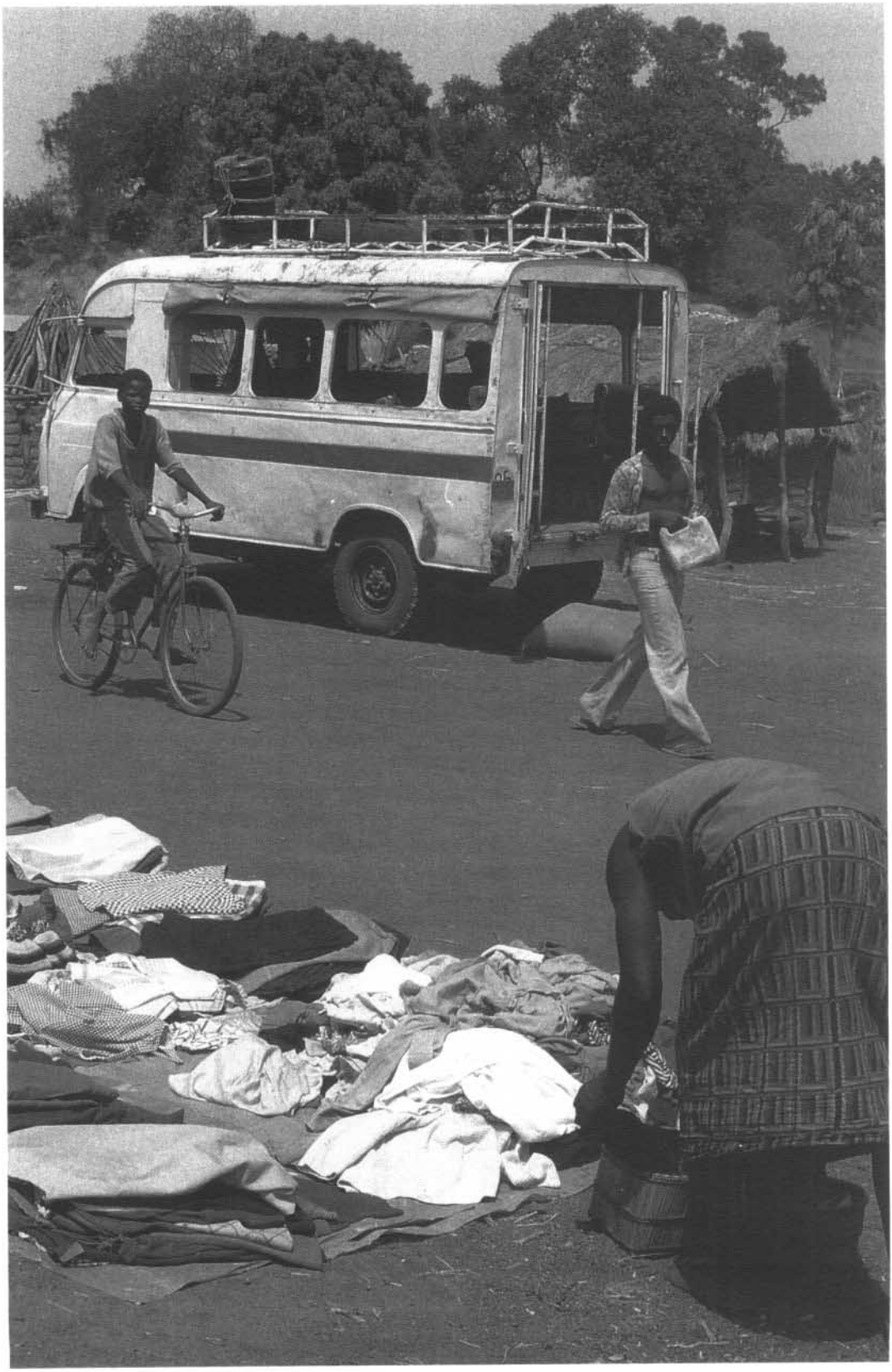
L'analyse des pratiques pastorales met en lumière le jeu constant qui anime et dynamise les modes de gestion de l'espace :

. jeu entre les facteurs dits naturels (disponibilité et qualité des ressources fourragères) et les facteurs dits sociaux (répartition et appropriation des pâturages entre les éleveurs),

. jeu aussi entre des régulations de type individuel -l'éleveur décide du temps, du lieu et du mode de gardiennage- et d'autres de type collectif- les mises à feu, les relations avec les agriculteurs extérieurs au village.

La description et l'analyse ne prétendent pas aboutir à la construction d'un modèle statique de gestion de l'espace pastoral (ou plutôt gestion pastorale de l'espace), puisqu'il existe une combinaison d'éléments qui interagissent différemment selon les années, les effectifs des troupeaux, la pluviométrie, la pression plus ou moins grande des agriculteurs, etc. En pays lobi, la "logique" pastorale existe, même si la plupart des observateurs l'ont en général ignorée ou dévalorisée. Elle est flexible et adaptée aux multiples changements que supporte la société lobi depuis "toujours", dans un contexte de mouvements de population et de migrations chroniques.





La société lobi actuelle et ses problèmes

MADELEINE PERE
F.C.M.

La société lobi, en dépit d'une longue résistance, se trouve maintenant confrontée à un terrible dilemme, face à l'évolution générale qui l'enserre de toutes parts.

Si l'émigration est activée par le faible niveau du développement économique, elle aggrave en retour cette situation, vide les villages de leurs forces vives, laissant vieillards et enfants sur la terre ancestrale qu'ils sont impuissants à cultiver et à faire produire.

Ce processus ne fait qu'accélérer l'éclatement de toutes les structures anciennes, sociales, économiques et religieuses, d'une société segmentaire, sans pouvoir central. Les pouvoirs lignagers eux-mêmes, aussi sacrés soient-ils, deviennent de jour en jour plus impuissants. Les anciens se figent dans un conservatisme aussi respectable que misérable, inexorablement contourné par les jeunes couches lui opposant le plus souvent l'émigration comme seule réponse, au risque d'entraîner la société dans un processus de désintégration irréversible. Les relations sociales elles-mêmes en sont très perturbées à tous les niveaux et dans tous les groupes.

Nous examinerons les différents problèmes que cette société devrait, à notre avis, résoudre au plus tôt si elle veut conserver son identité, face à l'évolution actuelle du monde en général et du monde africain en particulier.

Le faible niveau du développement économique

La courbe de croissance des besoins économiques dépasse de beaucoup celle des ressources, créant un grave déséquilibre et un malaise qui remettent en cause les structures mêmes de la société. Dans ce pays, où les revenus sont essentiellement agricoles, la production était, et reste encore très souvent, limitée aux besoins, surtout alimentaires, de la famille.

Les causes de ces difficultés économiques sont multiples : problèmes de surpeuplement, usure prématurée des sols, en raison d'un système cultural inadapté. Ou bien ce sont les difficultés rencontrées pour accroître les superficies avec des moyens de production archaïques et une

Page de gauche : Marché de Kampti
Cl. T. Spini et G. Antongini 1979

population active en diminution, du fait de l'émigration. D'ailleurs les besoins sont si grands que : «Même si nous cultivions une grande superficie cela ne nous suffirait pas pour tous nos besoins, même moyens»[1].

Certaines coutumes socio-culturelles, qui limitent la libre utilisation et/ou la commercialisation des produits "amers", accentuent encore cette insuffisance. La production du mil, notamment, doit être réservée pour la consommation familiale ; les revenus tirés de la vente du surplus doivent servir à l'acquisition de biens familiaux[2].

Les paysans ne peuvent guère améliorer leur situation économique ; lorsqu'ils ont mis de côté la ration alimentaire, satisfait aux sacrifices coutumiers, acheté un pantalon, le plus souvent usagé parce que moins cher, il ne leur reste plus rien ; d'aucuns n'ont même pas de quoi s'offrir la calebasse de bière dont ils ne peuvent se passer le jour du marché et doivent en emprunter le montant. A plus forte raison ne peut-il être question de s'équiper ou d'investir. Même les rares commodités qui peuvent exister au village leur sont interdites : «on va au moulin, si toutefois on a de l'argent, quand on est pressé ou lorsqu'on reçoit un étranger[3]!»

L'émigration

Grâce aux multiples allées et venues des migrants en Côte-d'Ivoire, les paysans connaissent l'état favorable des terres que l'on peut y exploiter et les facilités relatives que l'on y rencontre : ni impôt ni taxe sur le bétail ; ce qui donne l'impression agréable d'échapper à toutes contraintes, aussi bien traditionnelles qu'administratives.

Les fils indépendants, *leér*, n'attendent souvent que de "recevoir la houe", symbole de leur indépendance économique, pour partir avec toute leur unité de production ; d'autres y sont amenés par la suite, en raison des difficultés rencontrées. Ils partent surtout à la recherche d'argent, qu'ils obtiennent par la culture de produits "froids" (principalement riz, igname), c'est-à-dire non assujettis aux rituels traditionnels des produits "amers" (comme le sorgho et le haricot) ; les intéressés peuvent donc utiliser librement les revenus provenant de la vente.

En plus de cette importante émigration des fils indépendants, devenus chefs de famille, il convient de mentionner les migrations dites saisonnières, mais souvent très prolongées, des fils dépendants, *aleéa*, qui dans bien des cas, ne font que de rares et brèves apparitions au village, par exemple pour y prendre femme ou pour assister aux funérailles d'un parent : «Ici, je reste un an sans pouvoir acheter une chemise, tandis qu'à l'extérieur j'ai un complet à la fin du mois»[4].

Toutes les enquêtes menées auprès d'hommes et de

1. Entretien avec un groupe de jeunes à Malba, 1975.

2. Kambou kẽikhiẽirẽ, Holly 14 mars 1974 ; En maints endroits, cependant, on peut utiliser l'argent du mil pour des besoins profanes, après un rituel de désacralisation tel que le sacrifice d'un bovin. On dit qu'il est "amer" de manger la récolte et c'est pour rendre "doux" l'argent du mil que l'on fait cette offrande. Le chef de famille peut ensuite utiliser comme il veut l'argent qui reste de la vente du mil, après l'achat et le sacrifice de ce bovin. L'esprit de cette coutume est conservé de nos jours par les fonctionnaires qui remettent à leurs parents la totalité de leur première solde, toujours "pour adoucir l'argent du mil" ; après quoi, ils disposent comme ils le veulent des salaires à venir, mais une part devra toujours servir à la famille, notamment pour le paiement des impôts.

3. Une femme à Holly, 14 mars 1974.

4. Compte rendu du premier séminaire des CASAS de la sous-préfecture de Gaoua. Intervention de Kambou Olo,

femmes sur les causes de l'émigration signalent le besoin d'argent pour l'achat, en premier lieu, de vêtements. Etre habillé est devenu un vrai besoin pour les jeunes générations. La nécessité d'être non seulement habillé, mais très bien habillé, ne souffre aucune exception. On reconnaît bien là "la fierté de l'ethnie" qui ne supporte pas d'être en état d'infériorité, même dans le domaine vestimentaire, que pourtant nombre d'Occidentaux trouvent négligeable.

Si le domaine du vêtement, le plus voyant et le plus directement lié à la personne, fut parmi les premiers besoins ressentis, il ne fit qu'ouvrir une brèche par laquelle un grand nombre de biens de consommation, introduits par le commerce en particulier des produits importés, suscitèrent de multiples et nouveaux besoins. En tête de ceux-ci, il faut malheureusement placer l'alcool : on assiste à une augmentation considérable de la consommation de bière de mil dans tous les milieux et, de nos jours du très nocif "patassi" ou alcool de fabrication artisanale.

Il convient d'ajouter les ustensiles en émail ou en plastique, les bicyclettes à rétroviseurs ou autres "gadgets", les transistors, les chaussettes de couleurs vives, les lunettes noires, autant d'accessoires devenus "indispensables".

Le besoin de revenus monétaires n'est pas le seul motif reconnu de l'émigration. Bien d'autres cas de figure sont évoqués par ceux qui voient dans l'émigration une solution miracle aux problèmes de tous ordres qui peuvent se poser aujourd'hui.

Un "cabaret" lobi où l'on boit de la bière de mil
Cl. T. Spini et G. Antongini 1979



. Sa terre est-elle "vieille" ? L'émigration lui procurera de nouvelles et bonnes terres.
. Veut-il cultiver des produits "froids", afin de pouvoir les vendre à son gré ? L'émigration lui procurera, en même temps que des terres appropriées, des débouchés assurés.
. L'émigration est devenue un besoin culturel et, notamment pour les jeunes, une nouvelle et obligatoire initiation ; celui (ou celle) qui ne partirait pas ne serait qu'un affreux poltron, un "sauvage" méprisé des autres, et d'ailleurs, pourquoi lui, dont "les yeux commencent à voir clair", ne connaîtrait-il pas le vaste monde ? L'émigration est sa forme de tourisme.
. Pourquoi travaillerait-il pour son père qui ne lui donne rien et dont il n'héritera pas ? L'émigration lui permettra au moins de s'habiller à son goût.
. A-t-il besoin d'une bicyclette ou d'un transistor pour séduire sa belle ? L'émigration lui permettra de se les procurer.
. Veut-on qu'il épouse cette fille qui ne lui plaît pas, alors qu'il en aime une autre ? L'émigration lui permet de partir avec cette dernière, sans cultiver pour la belle-famille.
. A-t-il des malheurs ? Ses voisins le soupçonnent-ils ? Ses enfants sont-ils décédés ? Les "génies" lui sont-ils favorables ? A lui qui se sent déjà étranger sur une terre qu'il ne considère pas comme lui appartenant, l'émigration donnera l'occasion de se refaire une vie sous des auspices plus cléments, dans un cadre neuf qui convient bien à son âme courageuse de pionnier.

L'éclatement des structures anciennes

Les structures anciennes, qu'elles soient sociales, économiques et même religieuses, trop longtemps figées dans un conservatisme issu du culte des ancêtres, apparaissent trop contraignantes pour les jeunes générations, confrontées au mouvement de l'évolution générale. Ne pouvant ni s'opposer aux structures traditionnelles, ni les modifier, et devenues incapables d'en supporter le joug, elles choisissent souvent "la liberté", c'est-à-dire l'émigration. Mais, en raison de l'ampleur du phénomène, les coutumes, à leur tour, craquent de toutes parts, incapables de résister plus longtemps devant les apports nouveaux ; les conséquences se manifestent à tous les niveaux et, signe manifeste des temps, au champ, durant les cultures, à la place de l'arc et du carquois, c'est un transistor que l'on trouve accroché à la branche d'un arbre.

L'institution matrimoniale

Le mariage traditionnel est de plus en plus battu en brèche, et fréquemment l'émigration est due au fait que les

jeunes ne veulent plus des mariages conclus par les parents, notamment lorsque la fiancée est encore enfant. Même lorsque le mariage préférentiel avec la *thìkumkhèr* (nièce utérine du père) est encore toléré, il est suivi, à brève échéance, par un mariage avec une fiancée choisie par l'intéressé lui-même. Si les familles s'y opposent, l'émigration clandestine reste la meilleure façon d'éviter le conflit.

L'argent

L'introduction du numéraire a joué et joue encore un rôle capital dans ce processus d'éclatement des structures anciennes : «L'argent est venu remplacer les cauris, les cauris sont partis chez eux, car deux rois ne peuvent pas vivre ensemble», dit-on.

Sous la pression des nouveaux besoins, les structures économiques traditionnelles se modifient de jour en jour et les pouvoirs lignagers accusent leur impuissance : «Pour moi, le changement que vous appelez progrès fait que l'on a davantage besoin d'argent qu'avant. Montrez-nous comment faire, quel nœud, pour attraper cet argent devenu plus utile qu'autrefois[5] ?»

La monnaie n'intervient guère à propos du *kuɔn* (patrilignage) dont les incidences se traduisent plutôt en nature, sous forme d'animaux, produits "amers", cauris, que sous forme de numéraire.

Par contre, elle intervient dans la vie de la maison, pour le *thìcaàr* (matrilignage du père) - assumant l'économie de subsistance - et surtout pour le *caàr* (matriclan), chargé d'assurer la reproduction.

La production et le thìcaàr ou matrilignage du père

L'économie de subsistance, dans beaucoup de familles, n'est plus garantie. Le père ne peut plus compter sur le travail de ses fils, même de ses fils non émancipés ; la plupart, comme nous l'avons vu, partent travailler à l'extérieur et "oublient" de revenir. «La vie d'avant était facile ; maintenant, le fils n'appartient plus au papa ; le fils est la force du papa, mais maintenant, il le quitte pour aller à l'étranger»[6]. En partant, ils laissent souvent à leur vieux père, la charge de leurs femmes et de leurs enfants et à leur retour, ils ne leur donnent rien, ou presque rien. Il faut cependant dire à leur décharge que, bien souvent, s'ils ne donnent rien à leur père, c'est tout simplement parce qu'ils n'ont rien pu rapporter ; dans le meilleur des cas, c'est-à-dire s'ils ont trouvé du travail, ils sont généralement peu payés et le coût de la vie étant très cher, surtout en Côte-d'Ivoire, ils n'arrivent pas à faire d'économies. Souvent ils retardent leur retour, pour éviter la honte de rentrer à la maison les mains vides.

5. Compte rendu des journées de rencontre des comités villageois, groupe lobi E, intervention de Kásɔ̀pthé ("Celui qui bouche les tombes").

6. Palé Jɔrnìɪ̀thé, Pelenga, 7 juin 1975.

La production et le caàr ou matriclan

"L'économie de reproduction" se mue peu à peu en "économie monétaire", favorisant encore l'émigration ; l'acquisition des biens meubles et des multiples "gadgets" est devenue tellement indispensable qu'il faut à tout prix se les procurer et donc s'expatrier pour obtenir l'argent nécessaire à leur acquisition. La bicyclette remplace de plus en plus l'arc et le carquois comme symbole de virilité et la besace en peau de chèvre cède partout le pas à la pochette en plastique. De la propriété familiale collective, on glisse insensiblement vers la propriété individuelle : «Je suis allé travailler dix ans en Côte d'Ivoire ; j'ai ramené un vélo et de l'argent, pour moi seul»[7].

Même les jeunes de 10-12 ans tentent l'aventure à l'extérieur et gardent pour eux l'argent gagné, sans le montrer à leur père, se soustrayant aux niveaux de contrôle traditionnels : «Je suis parti seul au Ghana, je suis resté un mois et demi, je cultivais les champs de maïs pour cent cinquante francs CFA par jour. Je suis revenu avec mille cinq francs ; je les ai "mangés", je n'ai rien donné à mon père»[8].

Le plus souvent, cependant, on rapporte de l'argent à la famille, même si l'on en garde une partie pour soi, et cet argent joue un rôle important en matière de mariage en accélérant le versement des compensations matrimoniales. Le taux de celles-ci d'ailleurs a tendance à diminuer, car les bœufs sont devenus difficiles à trouver ; faute d'argent, les paysans, de plus en plus, vendent leurs bœufs : «Autrefois, la dot était de dix bœufs, mais actuellement nous avons réduit à trois. Avec l'évolution, nous avons vendu tous les bœufs ; ce serait difficile maintenant de demander à quelqu'un de trouver dix bœufs pour le prix de la fiancée»[9].

C'est encore par crainte d'être obligés d'acquitter la taxe sur le bétail que les paysans cachent leurs bœufs au lieu de les présenter aux vaccinations, et le cheptel est périodiquement décimé par les épidémies. Le besoin de liquidités détruit progressivement ce capital, traditionnellement réservé aux cultes et aux échanges matrimoniaux.

Cependant, la multiplication des biens de consommation, propriété individuelle, en contradiction avec l'ancienne idéologie égalitariste du groupe, suscite une jalousie destructrice qui s'infiltre partout dès que l'un possède quelque chose ou réussit mieux que l'autre : «Si vous avez beaucoup de bœufs ou même beaucoup de garçons, votre père lui-même en est jaloux. Tu ne travaillais pas aussi bien quand tu étais chez moi, vous dit-il»[10].

La multiplication des accusations de sorcellerie en est un signe manifeste, ces accusations concernent les gens d'un même matriclan, du fait que le *caàr* préside à la succession des biens meubles ; les cas où le neveu utérin, héritier prioritaire est tenu pour responsable de la mort de son oncle maternel, ne sont pas exceptionnels.

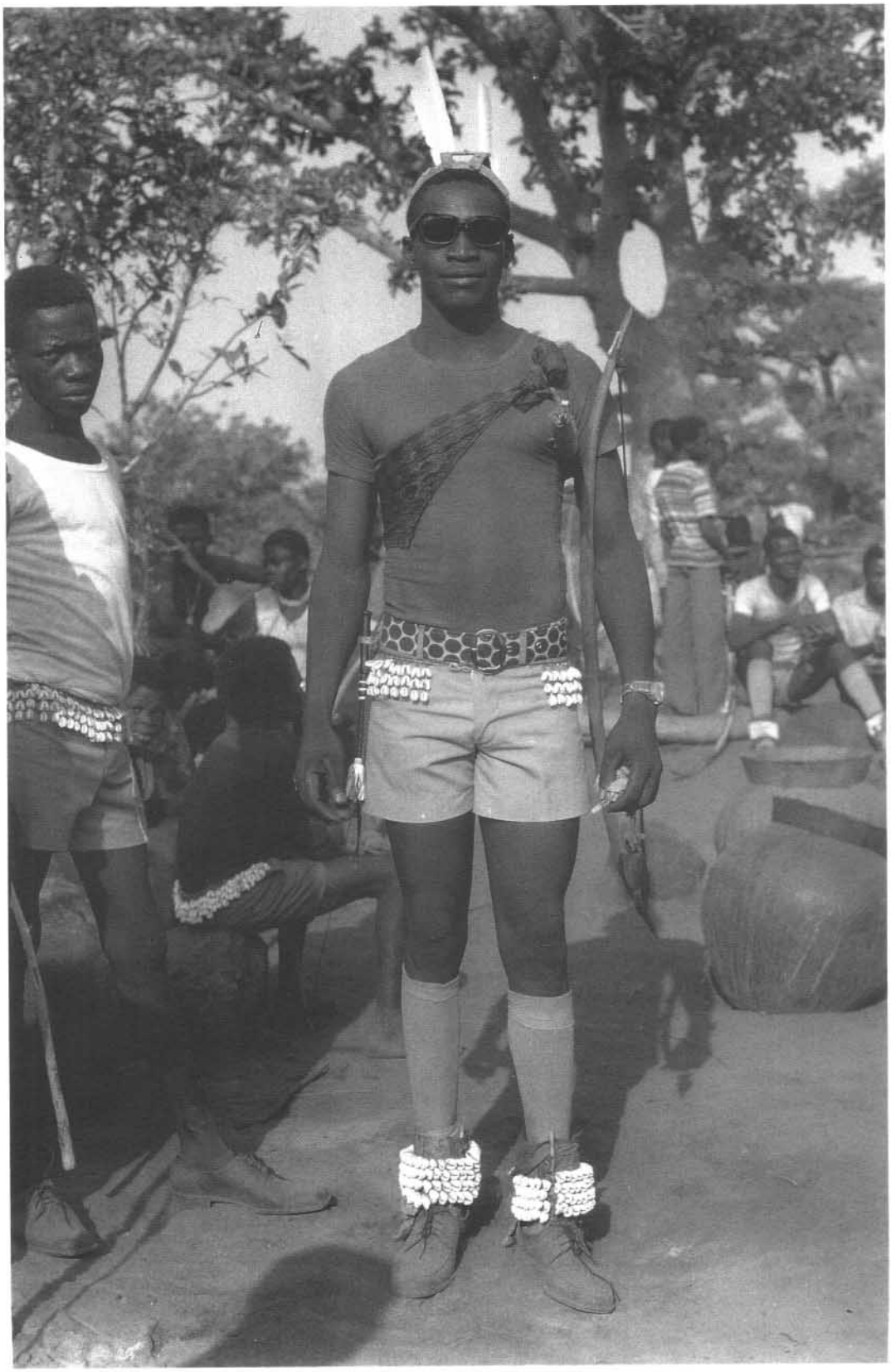
Page de droite :
Un "hyperzazou"
Cl. T. Spini et G. Antongini 1979

7. Compte rendu des journées de rencontre des comités villageois, intervention de Kambou Olo.

8. Entretien avec un enfant de dix-douze ans, à Malba, le 23 mai 1974.

9. Kambou *Sɔ̃ɔbàl* ("abîmer le matriclan"), Holly, 24 mars 1974.

10. Sib *Jũɔrgbũrũ*, Galgouli, 27 juin 1976.



Le mode d'héritage des biens meubles en ligne matrilatérale, a introduit des divisions dans toutes les familles et est partout ressenti comme l'une des plaies de la société. Certains préconisent de donner une partie de la récolte et de l'héritage aux enfants, mais d'autres conseillent la prudence :

«Pour changer les coutumes, il faut bien réfléchir et si on veut monter à un arbre, il faut commencer par le tronc ; si on doit donner l'héritage aux enfants, il y aura des morts, car les neveux garderont rancune et chercheront à se venger»[11].

«Il y aura des flèches, puisqu'il s'agit d'une vieille coutume des ancêtres et les enfants risquent d'être exterminer par sorcellerie»[12].

A cause de ces règles d'héritage, chacun se méfie de ses utérins et les liens affectifs privilégiés, naguère tissés par le matriclan, deviennent eux-mêmes sujets à caution et objets de soupçons. Au contraire, chacun cherche à se rapprocher de ses agnats, car le patrilignage est un facteur d'unité, de soutien et de solidarité pour ses membres.

Changements religieux et rituels

Sans parler des cas de conversion aux religions monothéistes, qui plus fréquents qu'autrefois, restent encore rares, on peut dire qu'une certaine évolution se dessine à l'intérieur des cultes lignagers. Le *jɔ̀rɔ̀* lui-même en est affecté et il n'est pas exceptionnel que "la longue marche", par exemple, au lieu de se faire à pied, se fasse, jusqu'à un certain point proche du lieu d'initiation, en automobile ou par un autre moyen de locomotion. De nombreuses innovations ou dispenses sont maintenant admises et une forme d'initiation accélérée de quelques jours seulement a été introduite à l'usage des scolaires qui y viennent, notamment de Côte-d'Ivoire. Les divisions intervenues en 1965 dans le *jɔ̀rɔ̀* de Batié-Nord lui porte aussi un coup sérieux et de nouveaux lieux initiatiques apparaissent. Les représentations culturelles, toujours très en vigueur, semblent cependant en légère régression ; ainsi, le *thílkhaà* (autel protecteur de la famille) dans certains endroits, a presque disparu.

Les interdits ne sont plus toujours respectés, en particulier dans le domaine de la moralité. L'adultère, faute grave contre la Terre et strictement interdit par les ancêtres, se pratique de plus en plus : «La vie a bien changé : sur le plan moral, c'est la dégradation ; les anciens disaient qu'il viendrait un temps où il n'y aurait plus de honte. Autrefois, celui qui commettait l'adultère avait honte, il se cachait et changeait même de village ; aujourd'hui, il se promène la tête haute»[13].

Le vol, un des plus graves interdits du patrilignage, commence à s'introduire ici et là, sous de multiples formes, dont la plus classique et la plus dangereuse est le vol de bestiaux.

11. Idem, groupe lobi A, intervention de A-múrá ("Qu'il plonge").

12. Idem, p. 16, groupe lobi A, intervention de Thomas.

13. Idem, p. 16, groupe lobi A, intervention de Thomas.

La détérioration des relations sociales

Au village

Les problèmes de mésentente sont partout déplorés et ressentis comme paralysant le développement [14] : «On nous dit de nous réunir, mais les gens se dispersaient un à un ; les villageois ne viennent pas aux réunions parce qu'ils ne sont pas d'accord entre eux»[15].

Dans la famille

En conséquence, l'entraide n'existe plus, même au sein de la famille : «Les frères ne veulent plus s'aider, chacun essayant de produire plus par ses propres moyens ; alors, s'il vient à échouer, il accuse ses voisins de lui avoir jeter un sort»[16]. Le mariage prématuré est aussi cause de désaccord dans les familles et les fiançailles en bas âge sont reconnues comme néfastes. Les compensations matrimoniales semblent avoir une incidence profonde sur les relations du couple : «Les filles sont "dotées" très cher ; or les femmes sont esclaves quand on "dote" à six ou sept bœufs»[17]. Cependant, la "dot" est reconnue comme nécessaire à l'équilibre de la famille : «Si on ne dote pas une femme, au cours d'une discussion avec vous, elle vous dit que vous ne l'avez pas dotée»[18]. On constate que les jeunes ne veulent plus de femmes "proposées", ils veulent choisir leur conjointe, désirent avoir une seule femme et ne pas se marier trop jeunes : «D'ailleurs, plusieurs femmes pour un seul homme, c'est la pauvreté. Moi, par exemple, j'ai cinq femmes que j'ai "dotées" à six bœufs chacune ; cela fait trente bœufs ; avec cela j'aurais pu construire une maison en dur. Mais maintenant, je n'ai rien malgré tout cela, on a parfois envie d'en renvoyer certaines, mais on les laisse... à cause des enfants. Les femmes sont devenues récalcitrantes, elles ne veulent plus obéir au mari ; chacun donc fait à sa tête»[19].

La baisse du taux de natalité est interprétée comme une cause directe de cette détérioration de la qualité des relations à l'extérieur du couple. L'alcool, déjà reconnu comme néfaste aux relations sociales villageoises, l'est spécialement au niveau du couple où il est perçu comme l'un des facteurs de la dénatalité ; hommes et femmes se rejettent mutuellement la responsabilité. La monétarisation aussi contribue à détériorer les bonnes relations entre mari et femme, ce qui se répercute aussitôt au niveau des familles respectives. Peu à peu, un fossé s'est creusé entre les générations, entre parents et enfants : «Nous gardons nos coutumes, mais nous ne pouvons rien faire avec nos enfants aujourd'hui. En tout cas, nous ne pouvons rien faire parce qu'ils n'obéissent plus. Le matin, au lieu de prendre la houe, l'enfant se lave, met de beaux habits, peigne ses cheveux... Alors, je ne me vois pas lui dire d'aller au champ... Il me

14. Compte rendu des journées de rencontre entre les délégués des comités villageois, Gaoua, 19-21 février 1975, intervention du groupe lobi B, p. 18.

15. Compte rendu du 2e séminaire CASAS, p. 15, intervention de Síjièthé ("Celui qui connaît la sorcellerie").

16. Ibid, p. 42, groupe dagara/wiilé A.

17. Ibid, p. 38, groupe birifor B.

18. Ibid, intervention de Cyrille.

19. Somé *Càbuɔ̀*, ("celui qui est pauvre en parents matriclaniques", Kpuèrè, 6 mars 1974.

répondra certainement mal»[20].

D'où vient cet état de choses ? Tout d'abord, le système d'éducation a changé et les valeurs de l'éducation traditionnelle se perdent peu à peu. «Autrefois, les membres de la grande famille participaient à cette éducation des enfants. La famille était composée de plusieurs personnes : anciens, adultes et surtout enfants. On se regroupait autour d'un même plat, on corrigeait les enfants sans demander l'avis des parents. «Actuellement, ce sont les "vieux" qui interdisent ces corrections et sont parfois à la base de certaines mésententes, et voilà pourquoi les enfants sont mal éduqués et n'obéissent plus. L'éducation de la sagesse n'existe plus, parce que la sagesse des anciens aussi n'existe plus. L'enfant n'appartient plus à la grande famille, ni au village, il appartient à un tel ou une telle ; c'est l'individualisme»[21]. La situation économique de la famille, dans certains cas, joue également un rôle sur le respect des parents : «Si le père n'a rien, l'enfant ne respecte pas ses parents. Il faut que le père soit aisé pour maîtriser son enfant, sinon c'est l'exode rural»[22]. Le mariage prématuré du fils, qui lui donne une certaine indépendance, est également signalé comme cause de désobéissance et de manque de respect aux parents : «Autrefois, on se tuait... Les enfants avaient peur et restaient auprès de leur père. Mais maintenant, les enfants voyagent à travers le monde et trouvent que nous n'avons pas la même façon de vivre. l'enfant veut apprendre au père, ce qui va à l'encontre des coutumes et crée la mésentente»[23].

Vis-à-vis de l'extérieur

A force de s'entendre traiter "d'ignorant", de "barbare", de "sauvage", l'autochtone s'est perçu comme tel : «Rares sont ceux qui épousent des femmes à l'étranger, et, même si cela arrive, ces femmes ne viennent jamais ici ; c'est trop "sauvage" et nous avons mauvaise réputation ; elles disent que nous cherchons les bagarres. Si l'homme a vécu toute sa vie à l'étranger, un jour il reviendra ici, en secret, pour mourir, mais ni sa femme ni ses enfants ne viendront[24]. «Maintenant, les jeunes ne veulent plus sortir avec l'arc, le carquois et les flèches ; ils disent que c'est trop "sale". Avant, nous étions comme des sauvages, mais maintenant nous commençons à nous développer»[25].

C'est ainsi que les lobi se sont repliés sur eux-mêmes, n'osant plus rien entreprendre, se sentant ignorant en face du Blanc, seul détenteur du savoir. Il en est résulté une perte de confiance en soi et dans les autres, très préjudiciable à tout effort de développement : «Nous voulons qu'ils nous disent ce qu'il faut faire pour notre développement»[26].

Nous examinerons d'abord l'évolution des structures sociales, puis les changements techno-économiques et, à l'intérieur du mouvement social en cours, nous verrons se dégager une triple dialectique : dialectique des rapports de

20. Intervention d'un vieillard à la réunion de compte rendu du 1er séminaire des comités villageois à Batié, 28 février 1975.

21. Compte rendu du séminaire 1975, groupe dagara A, pp. 42-43.

22. Ibid, groupe birifor B, intervention de Dàkíré, p. 35.

23. Compte rendu du séminaire 1975, groupe birifor B, p. 37.

24. Entretien avec trois hommes à Malba, 21 mai 1974.

25. Compte rendu des journées de rencontre des villageois, 1975, intervention de Sîh

26. Ibid. groupe lobi B.

sexes (place des femmes dans la famille et l'espace villageois) ; dialectique des rapports de générations (aînés/cadets) ; dialectique des rapports de classes sociales (avec l'introduction de l'économie monétaire et de l'agriculture marchande). Nous tenterons ensuite de déterminer les zones de blocage et les points d'accrochage que ces mouvements rencontrent et génèrent.

Évolution des structures sociales

Dans le changement multiforme qui s'esquisse, nous relèverons tout d'abord une évolution des structures sociales vers la patrilinéarité. C'est du moins le souhait exprimé par les hommes dans les diverses réunions et séminaires d'animation rurale. L'autorité paternelle tend à être renforcée dans la famille restreinte, notamment en matière d'éducation des enfants, y compris des filles : «L'homme seul est le premier responsable de sa fille et doit décider pour ce qui est de son avenir»[27]. En matière de formation, l'incidence des coutumes matrilinéaires est reconnue comme étant un frein à l'évolution du pays : «Comme nous sommes de matriclans différents, chacun hésite à faire "réussir" un enfant qui va travailler pour la famille de sa mère c'est-à-dire pour le *càar* : c'est la coutume qui freine l'évolution»[28]. D'autres hésitent à donner une formation à leurs filles, parce qu'ils n'en retireront aucun profit.

A vrai dire c'est dans tous les domaines que le changement est reconnu ou désiré : état civil, alphabétisation, hygiène, habitat, scolarisation, héritage, etc.

«Un vent nouveau souffle sur le pays, il ne faut pas que nous soyons en reste. Evoluons avec notre temps en améliorant nos habitations, en donnant à nos enfants de l'argent de poche et de quoi s'habiller»[29].

Quant à l'implantation relativement récente des Lobi dans leur actuel habitat, deux faits bien significatifs en marquent l'histoire : l'adhésion aux grands cultes (*jɔrɔ, buúr*) et la colonisation. Les premiers engendraient, surtout chez les Lobi et Birifor (les Dagara ne pratiquant plus que le *bàgr*), un mouvement certain de cohésion, confortant le système social en place : hiérarchie, droit d'aînesse, gérontocratie, divination exprimant en toutes choses et à tout moment la volonté des ancêtres. Nous avons déjà signalé le rôle possible du *jɔrɔ* comme point de départ, pour les Lobi, de la filiation patrilinéaire, *kʋɔn* (naissance). Cependant, il faut bien remarquer que pour les Dagara-wiilé et même pour certains Birifor, notamment au Ghana, la filiation matrilinéaire depuis longtemps n'est plus significative et cependant ils ne pratiquent pas (ou plus) le *jɔrɔ*. La colonisation constitua une menace de désintégration, contre laquelle la société chercha à se protéger, en particulier par l'interdit ancestral de suivre la "voie des Blancs".

27. Sow Yssouf, réunion à Kampti, 11 avril 1974.

28. Palé Dabuthé, intervention à la réunion de la subdivision centrale de Gaoua, 19 avril 1974.

29. Kambou Philippe, réunion à Kampti, 24 août 1974.

Dans les sociétés du "rameau lobi", enfin, deux facteurs nous semblent intervenir au premier chef pour déterminer le rythme des changements en cours : d'une part, l'exercice gérontocratique du pouvoir, d'autre part, le poids d'une récente histoire. Le pouvoir, dans la société traditionnelle, est détenu par les aînés de la branche aînée. L'influence sociale est déterminée par la situation lignagère plutôt que par l'âge. L'individu se situe par rapport à ses aînés dont il dépend et par rapport à ses cadets qui dépendent de lui. La dépendance se traduit concrètement par l'importance du pouvoir économique des uns sur les autres.

Ainsi, le pouvoir économique conditionne largement le pouvoir social, dans la mesure où il régule la force de travail, détermine les rapports de production, donne accès au contrôle et à la gestion des biens du lignage. Cela se traduit par l'accès aux femmes, tant pour soi-même que pour ses dépendants. L'accumulation des biens autour de l'aîné et leur redistribution sous son contrôle et son autorité bouclent, avec le versement des compensations matrimoniales qui procurent une épouse, le cycle de reproduction de la structure sociale.

Si la position de la femme est relativement privilégiée dans ces sociétés à prédominance matrilinéaire, il faut remarquer que sa liberté économique repose en grande partie sur les petits commerces qu'elle peut effectuer pour son propre compte, bière de mil, artisanat et parfois céréales. Si la vente des céréales qu'elle effectue sur les marchés pour le compte de son mari, et qui résulte de la division sexuelle du travail, lui prend beaucoup de temps et de fatigue sans rétribution, elle lui confère cependant un rôle indispensable et valorisant qu'elle risque de perdre le jour où la commercialisation se fera sur un mode plus rationnel.

Zone de blocage et point d'ancrage

L'individu reste partagé entre sa propre culture, qui stimule sa fierté naturelle, valorisant la bravoure, l'invincibilité du guerrier ou du chasseur, et son complexe d'infériorité, aggravé encore par la marginalisation dont il fait l'objet et dont il est parfaitement conscient. Son analphabétisme lui pèse et le désir de s'ouvrir aux autres se manifeste par le besoin d'apprendre d'autres langues. L'apprentissage d'une autre langue est une des raisons qui nous a été donnée comme incitation à émigrer. La famille reste divisée au sujet de la scolarisation. Faut-il ou non envoyer les enfants à l'école ? Certains y sont favorables, parce qu'ils espèrent un emploi salarié pour l'enfant qu'ils mettent aujourd'hui à l'école. D'autres s'y opposent, craignant de perdre une force de travail, sachant que l'enfant qui passe par l'école, si peu que ce soit, ne veut plus travailler la terre. L'influence de l'école semble finalement aussi destructurante

pour l'économie du groupe que pour sa culture. Et, au-delà de la "bouche" signifiant l'interdit de suivre la "voie des Blancs", on comprend la réticence du groupe devant le nouveau modèle culturel engendré par la scolarisation ; du reste, les inconvénients de l'école ne sont plus aujourd'hui obligatoirement compensés par l'accès à un emploi salarié. Cependant, la scolarisation s'avère indispensable pour la mise en place des nouvelles structures que chacun souhaite ; beaucoup de villages demandent un dépôt de pharmacie, un groupement villageois, une mutuelle, un dispensaire ou toute autre amélioration. Ceci nécessite un minimum de connaissance pour la tenue, la gestion, la bonne marche de telles entreprises villageoises et il faut bien avoir recours aux scolarisés.

L'individu pâtit de la dépendance totale qui lui est imposée par la volonté paternelle et par la tutelle du *thìkʊ̀ɔ̀n* (patrilignage du père) et /ou du *thicaàr* (matrilignage du père).

Au sein de chaque famille, l'établissement matrimonial des garçons crée un souci obsédant : compensations matrimoniales à trouver, travaux agricoles à effectuer. Le mode d'héritage pousse les fils à quitter les leurs pour s'établir à l'extérieur ; ainsi s'accélère la segmentation des lignages en unités de plus en plus petites et fragiles, pourvoyant l'émigration. On mesure, sur ce point tout particulièrement, l'interaction profonde entre l'organisation socio-familiale et le système de production agricole.

Indiscutablement très dynamique, la société est ouverte aux innovations, au point d'intégrer les étrangers (cas des captifs *dɛà*), de pratiquer les lois de l'hospitalité jusqu'à donner des terres aux migrants d'autres ethnies (cas des Mossi qui s'installent de plus en plus nombreux en pays lobi). Elle a su, malgré l'archaïsme des moyens, tirer de la terre le maximum de productions diversifiées, adoptant même celles de ses voisins qui ne lui étaient pas familières (igname, arachide en particulier). Bien que les erreurs de l'époque coloniale l'aient rendue méfiante face aux innovations, elle adopte celles qui semblent lui apporter des solutions appropriées. Cependant, l'amélioration des techniques agricoles, en particulier, reste encore peu sensible. On peut se demander si la nature du pouvoir n'est pas un facteur de stagnation. Le pouvoir, prévenant tout risque d'atteinte au rapport social dominant, distribue chichement les savoirs. De plus, *cɔ̀dákɔ̀na* (chefs de maison) et *thɛ̀* (pères) ne semblent pas avoir intérêt à un grand développement des techniques car ils risqueraient d'être ensuite dépassés par les résultats de tels changements. On en reste alors au "don de la houe" ; sacralisée, elle est donnée par le père, auquel revient tout le produit du travail.

Le culte des ancêtres, par le biais des devins, ne permet pas, ou très difficilement, de changer les coutumes tradi-

tionnelles, même dans le domaine de la production agricole (utilisation du mil, produits "amers", etc.). Les pratiques religieuses sont profondément affectées par les influences étrangères, sans que s'établissent de nouvelles régulations. L'aspect particulier, toujours différent et secret, de la plupart des cultes lignagers et autres, ainsi que des patrilignages eux-mêmes, en rend difficile la connaissance et l'accès.

Chacun a de plus en plus besoin d'argent et cherche à s'en procurer par tous les moyens : culture de produits "froids", émigration ou travail salarié, refus de travail bénévole au profit de la collectivité villageoise, petits commerces, généralement de boissons. Notons aussi la



Cl. T. Spini et G. Antongini 1979

chasse mercantile, même en période de fermeture, le braconnage et, hélas, le vol de plus en plus fréquent.

La mutation en cours équivaut à une révolution à laquelle certaines couches de la population semblent s'adapter mieux que d'autres. Les femmes, par exemple, bien que gardiennes des traditions, ont su saisir dans les changements ceux qui leur étaient profitables. Elles conservent le bénéfice de leur artisanat et de leurs petits commerces dont elles peuvent disposer librement et ont eu, plus facilement que les hommes, accès aux nouveautés, tissus, objets en émail, plastique, etc. C'est par le canal de leur mère que les jeunes filles obtiennent quelques colifichets ou un peu d'argent de poche.

Ces avantages suscitent ou accentuent une certaine division, sinon une stratification économico-sociale entre les hommes et les femmes d'une part, entre les jeunes et les anciens de l'autre. Les jeunes, du fait de leurs séjours à l'étranger, subissent largement l'influence de la modernité à laquelle ils semblent s'adapter au mieux tandis que les vieux vivent plutôt isolés, repliés sur eux-mêmes, privés de toutes commodités et, somme toute, assez misérables.

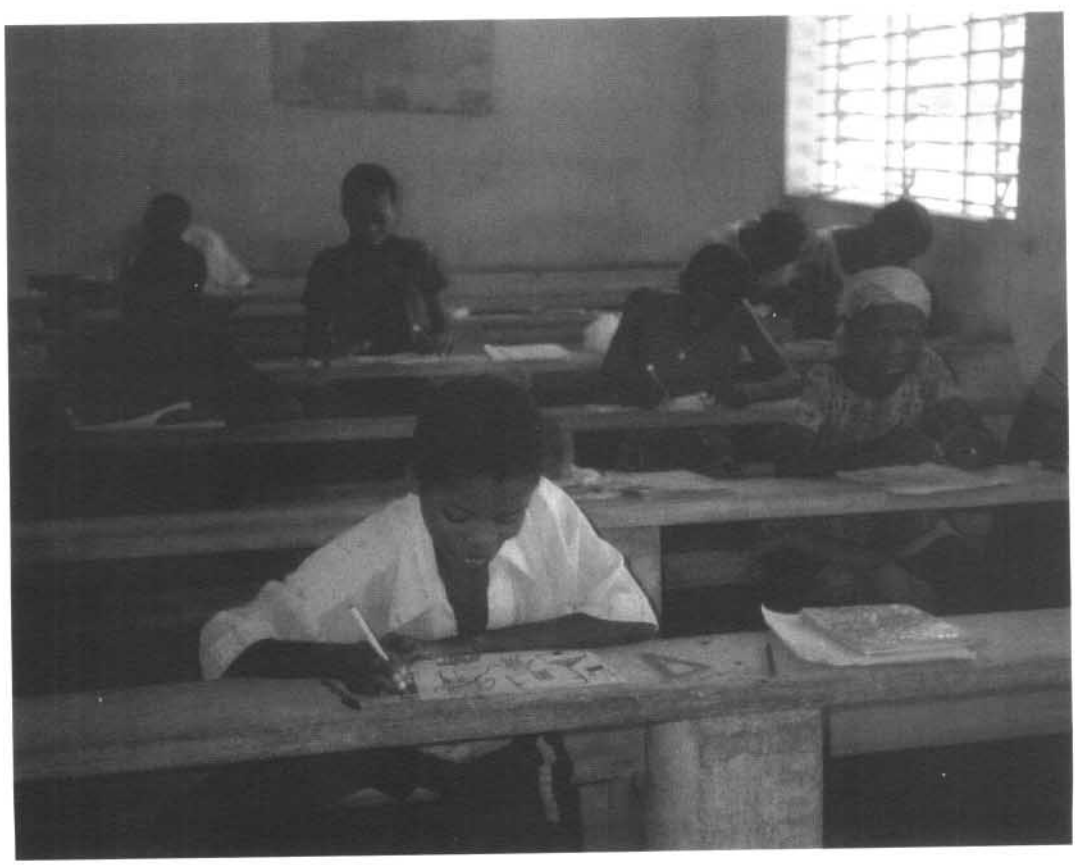
La famille, enfermée dans le double système de "l'économie de reproduction" et de "l'économie religieuse", se limite le plus souvent à la culture de produits "amers", plus valorisés, mais dont elle ne peut disposer librement. Elle ploie sous le fardeau des multiples sacrifices et rituels exigés par le panthéon. Il conviendrait de diversifier les productions vivrières et d'intensifier la culture des produits "froids".

Jusqu'à présent, le nouvel Etat issu de l'Indépendance ne semble pas avoir pleinement reconnu l'identité culturelle lobi, ni répondu entièrement à l'attente et à l'immense espoir qu'elle avait suscités ; l'importante émigration lobi traduit en partie cette frustration. Cependant, la dynamique de la société, avec ses diverses segmentations et ses migrations continuelles, à la recherche de nouvelles terres, en fait un groupe capable de s'adapter à de nouveaux terroirs, à de nouveaux contextes socio-culturels, tout en conservant sa culture et ses valeurs propres.



Cl. T. Spini, G. Antongini

L'invention du Monde



La maladie dessinée ou la maîtrise de l'infortune

MICHÈLE CROS

Dans un colloque sur "la recherche en sciences sociales et l'image" consacré au pays lobi, pourquoi ne pas aborder le thème de la maladie au travers d'images produites par les Lobi eux-mêmes via la mise en oeuvre d'un recueil de données peu usuel. Une première approche de type ethnopsychologie projective - dont il reste à affiner la méthodologie - fut en effet opérée au mois de juin 1990 auprès des 18 élèves de CM2 de la petite école de notre village lobi d'adoption : Gbangbankora (situé à 4 km de Kampti). J'invitais donc ces jeunes à essayer de "dessiner la maladie" dans leur propre salle de classe ; feutres, crayons de couleur, gommes et papier de dessin étant, bien évidemment, mis à leur disposition.

Auparavant lors de plusieurs matinées, ils s'étaient exercés en dessinant des objets familiers, des maisons, des animaux, des hommes, des femmes, des fétiches, la famille lobi, leur propre famille... Pour finir, ils illustrèrent au choix "la maladie chez les Lobi" ou "un fou au village". Afin de compléter ces données, je leur demandais également trois rédactions, sur la famille lobi, la maladie chez les Lobi et un fou au village. Le dernier dessin réalisé devait être aussi accompagné d'un commentaire écrit et repris oralement si nécessaire. La nouveauté du travail, son caractère peu contraignant, mes encouragements répétés, la relative abondance des instruments fournis pour le mener à bien et la coopération tout à la fois manifeste et discrète de l'instituteur et du directeur d'école à cette entreprise contribuèrent à son déroulement harmonieux[1].

D'un corpus qui comprend au total plus de 200 pièces, il sera ici d'abord question des dessins, commentaires et rédactions portant sur la maladie et à titre comparatif sur "le fou au village"[2]. L'objectif étant de saisir ce qu'il en est de la maladie pour de jeunes scolarisés qui vivent dans un petit village de brousse, très traditionnel mais distant de seulement quatre kilomètres d'un dispensaire (par ailleurs peu "fréquenté" par leurs parents). Qu'en savent-ils, comment l'imaginent-ils et quel type d'attitude adoptent-ils face à cette "forme élémentaire de l'événement" selon la définition désormais classique de la maladie ou de l'infortune redevable à M. Augé[3].

Page de gauche : Ecole de Gbangbankora 1990

1. Tous nos remerciements vont aux artistes en herbe : Da Gniéwénami, Da Sié, Noufé Boniré, Pooda Ollo Augustin, Pooda Sié et Ba Fatoumata et aux autres élèves de CM2 qui ont rédigé une rédaction, à leur instituteur, Ouattara Ibrahima et au directeur de l'école de Gbangbankora, Palè Georges. L'aide matérielle apportée par Pooda Tiatouré Désiré et par Pooda Féssité à l'organisation matérielle de ces séances fut également déterminante.

2. Les matériaux qui traitent de la folie feront l'objet de publications autres.

3. Augé, M. & Herzlich, C. (dir.), 1984, *Le sens du mal - Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Editions des archives contemporaines, Paris, 278 p.

Présentation des dessinateurs

Lors de la séance consacrée à "la maladie" et "au fou", 17 élèves étaient présents, dont 8 filles et 9 garçons. Agés de 13,6 ans en moyenne, ils sont tous lobi à l'exception d'un frère et d'une soeur peul dont la famille est implantée aux environs de Gbangbankora depuis plus de vingt ans. Ces Peul sont musulmans alors que les Lobi sont animistes. Toutefois une des filles lobi a des parents chrétiens. Deux frères ont aussi un même père chrétien mais deux mères animistes. Le chef de famille peul et musulman est éleveur et le chef de famille lobi et chrétien est encadreur. Tous les autres pères sont des cultivateurs. Les jeunes appartiennent à des familles polygames où l'on compte en moyenne plus de dix enfants.

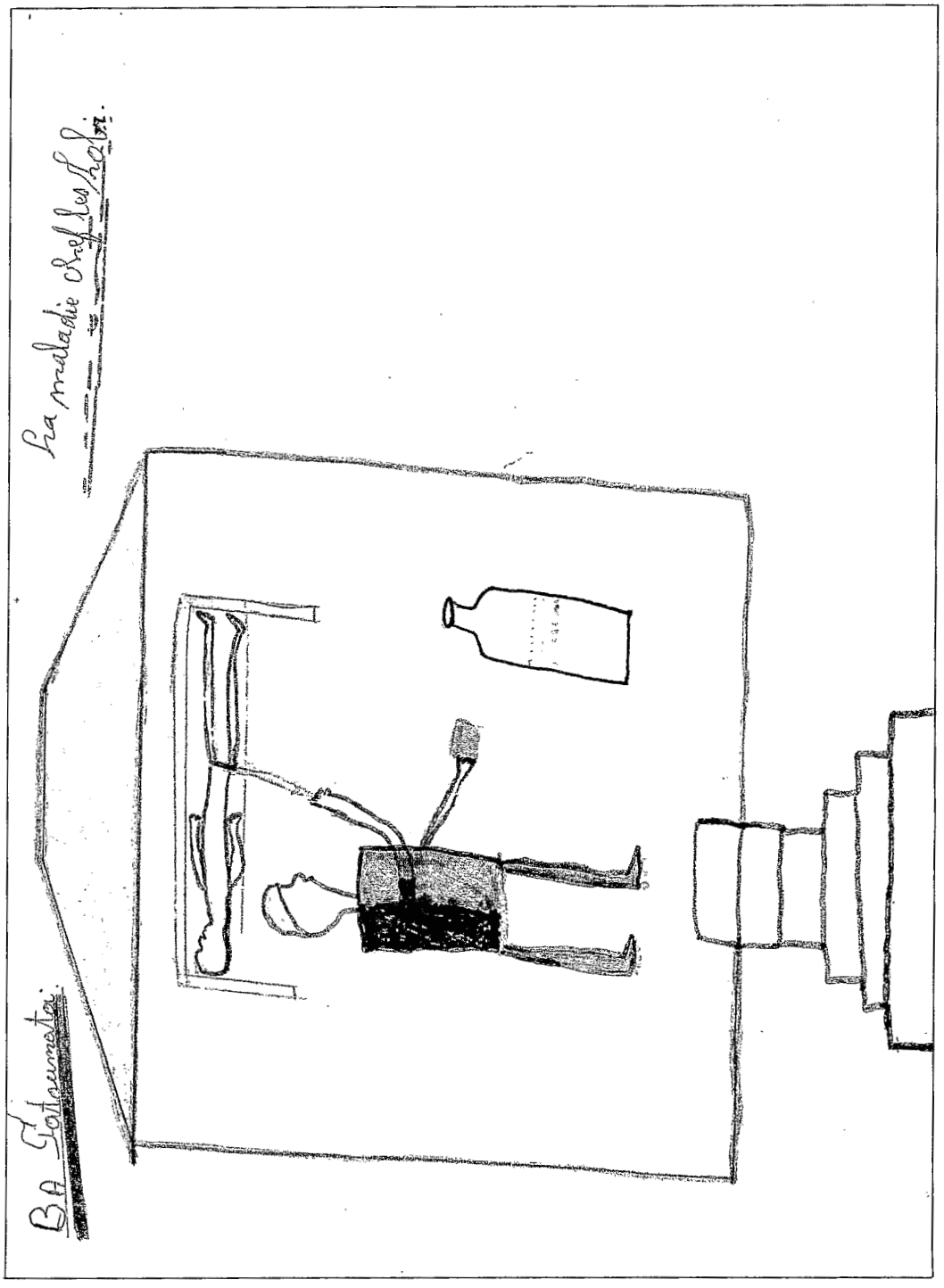
A noter quelques manifestations d'indépendance religieuse dans le groupe des élèves. Une fille de "fétichistes" se déclare chrétienne alors que la fille du couple de chrétiens se dit "non chrétienne"... Le fils d'un homme chrétien mais dont la mère est dite "fétichiste" se prétend chrétien. Ces précisions sont d'autant plus intéressantes que la religion propre des enfants n'était pas demandée. Cette volonté d'indépendance se retrouve dans le suivi "fort libre" des instructions données. Ainsi certains ne rendront qu'une seule rédaction mais deux dessins et commentaires (traitant de la maladie et du fou au village, ou bien deux fois de la maladie)... En majorité ils ont préféré illustrer "le fou au village" (douze dessins) plutôt que "la maladie chez les Lobi" (sept dessins). L'un d'eux a combiné les deux approches en représentant "un malade devenant fou au village".

Faute de place, l'analyse portera ici essentiellement sur les sept dessins et commentaires et dans une moindre mesure - eu égard au thème du colloque - sur les quinze rédactions relatives à la maladie. En fonction des informations disponibles les questions suivantes seront abordées : le type de maladie représentée, l'étiologie de la maladie, l'identité du malade, l'itinéraire thérapeutique emprunté et l'issue de la maladie.

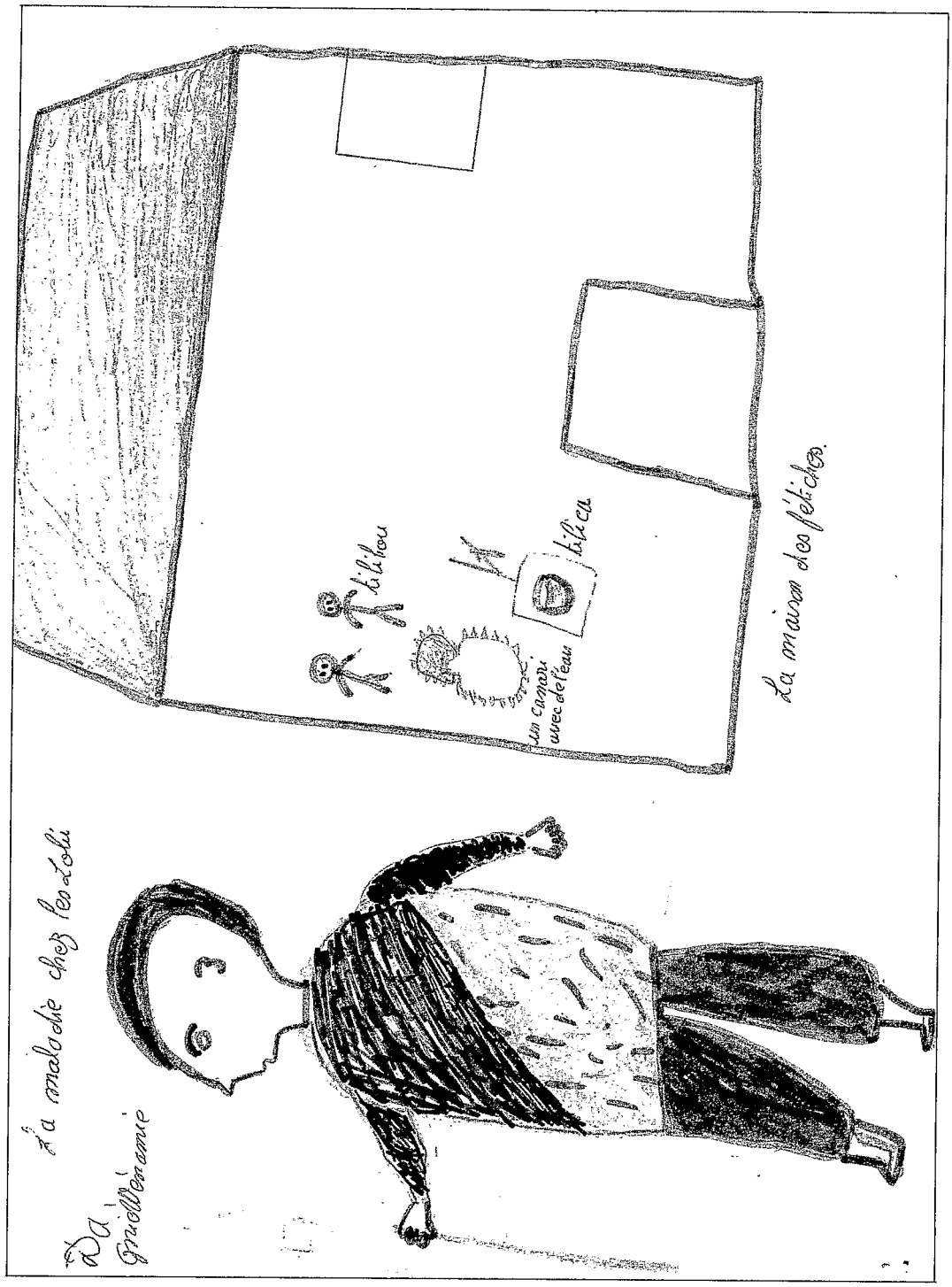
L'identification de la maladie et du malade

Les représentations graphiques mettent en scène la maladie sans référence particulière au type de maladie qui peut illustrer cette thématique. Les commentaires accompagnant ces dessins n'en disent guère plus à l'exception du dessin 6 où la malade souffre explicitement de diarrhée.

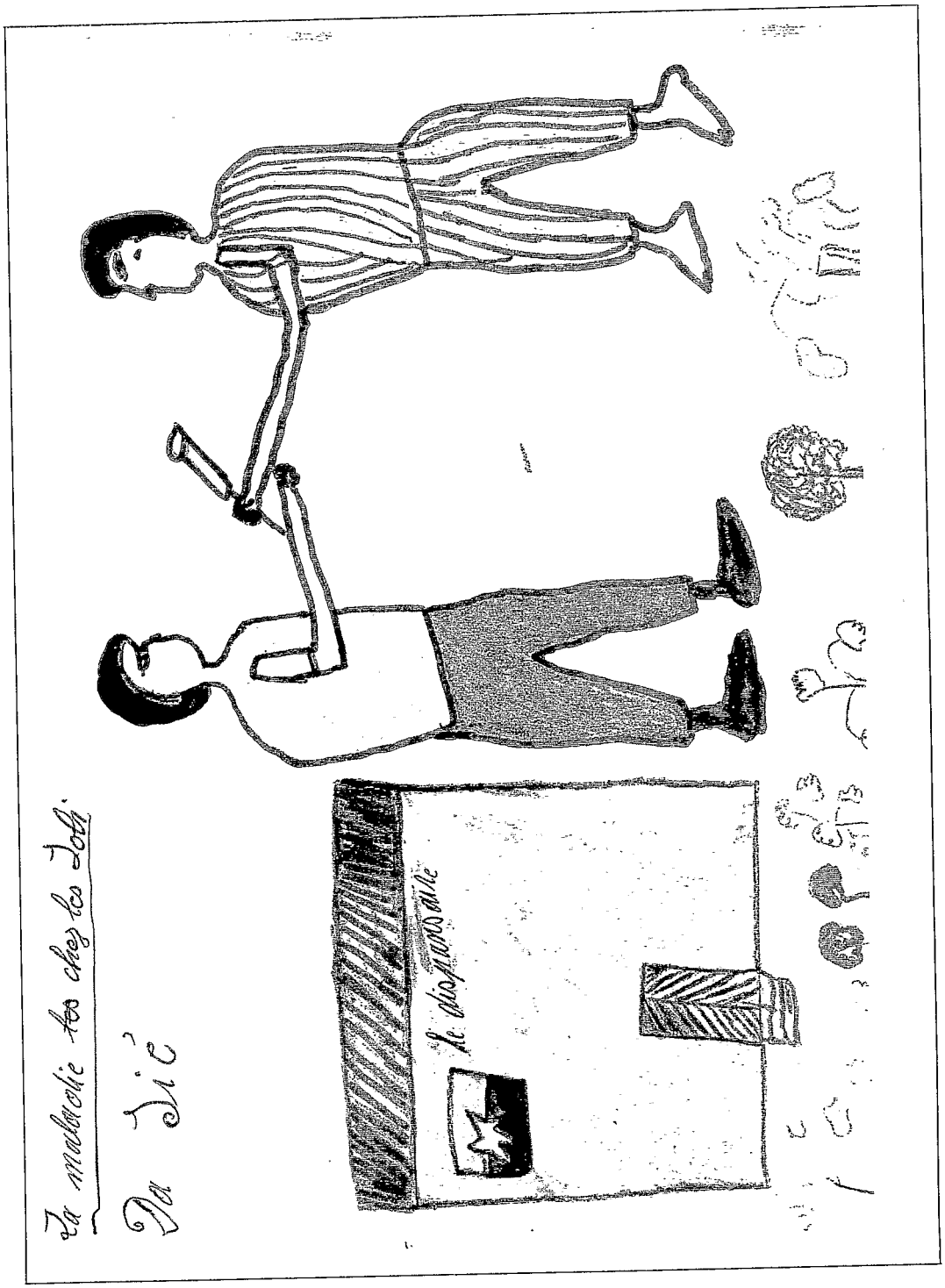
En revanche, dans huit rédactions (dont sept ont été écrites par les garçons) sur quinze, la maladie est nommée ou décrite à l'aide de signes cliniques évocateurs. Plusieurs maladies sont parfois données. Sont évoqués à trois reprises le choléra "qui fait vomir" et la tuberculose, et deux fois



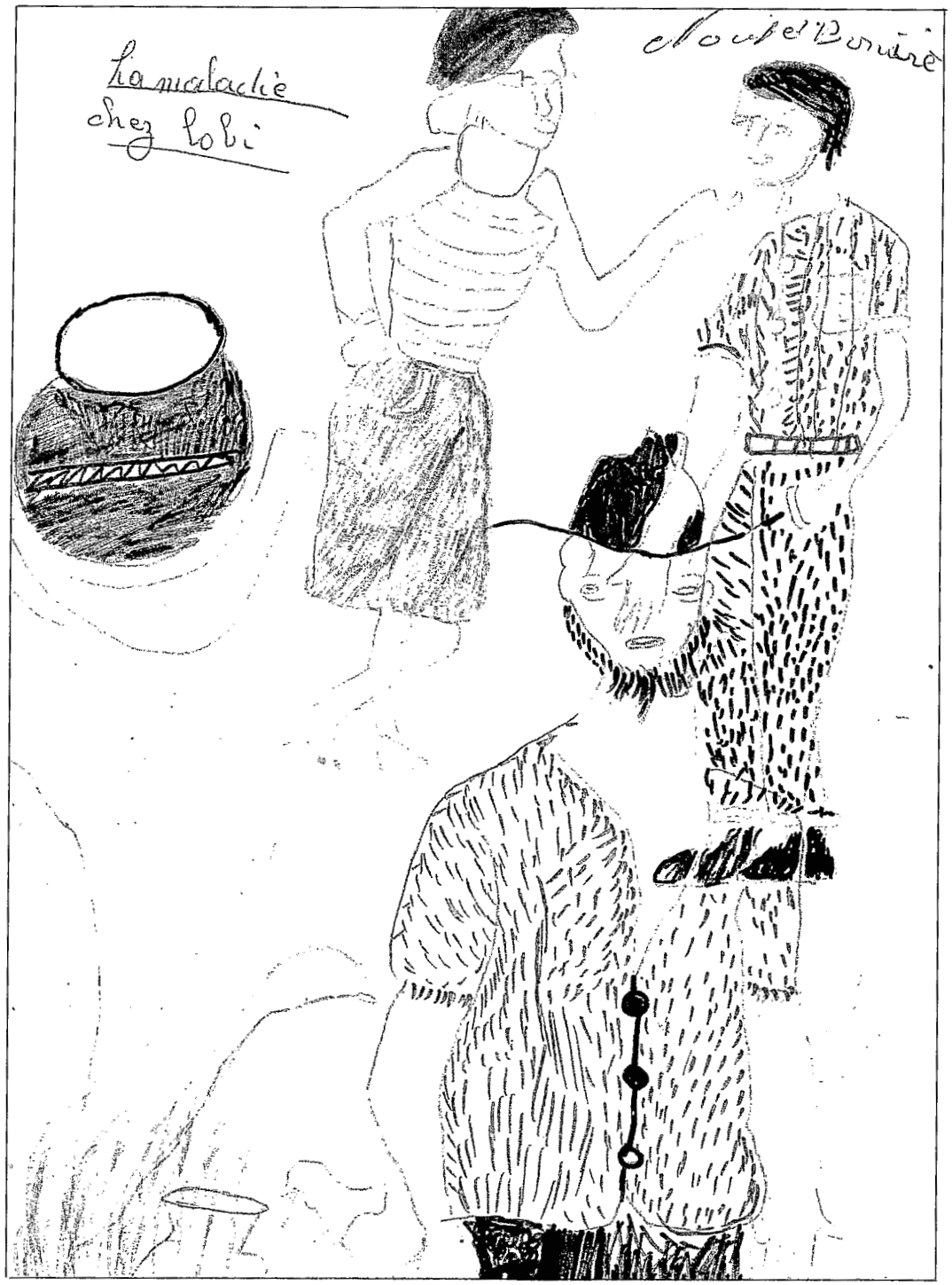
***Dessin 1** (fille) : «Un médecin fait la piqûre. Si le malade a de la chance : il guérira.»*



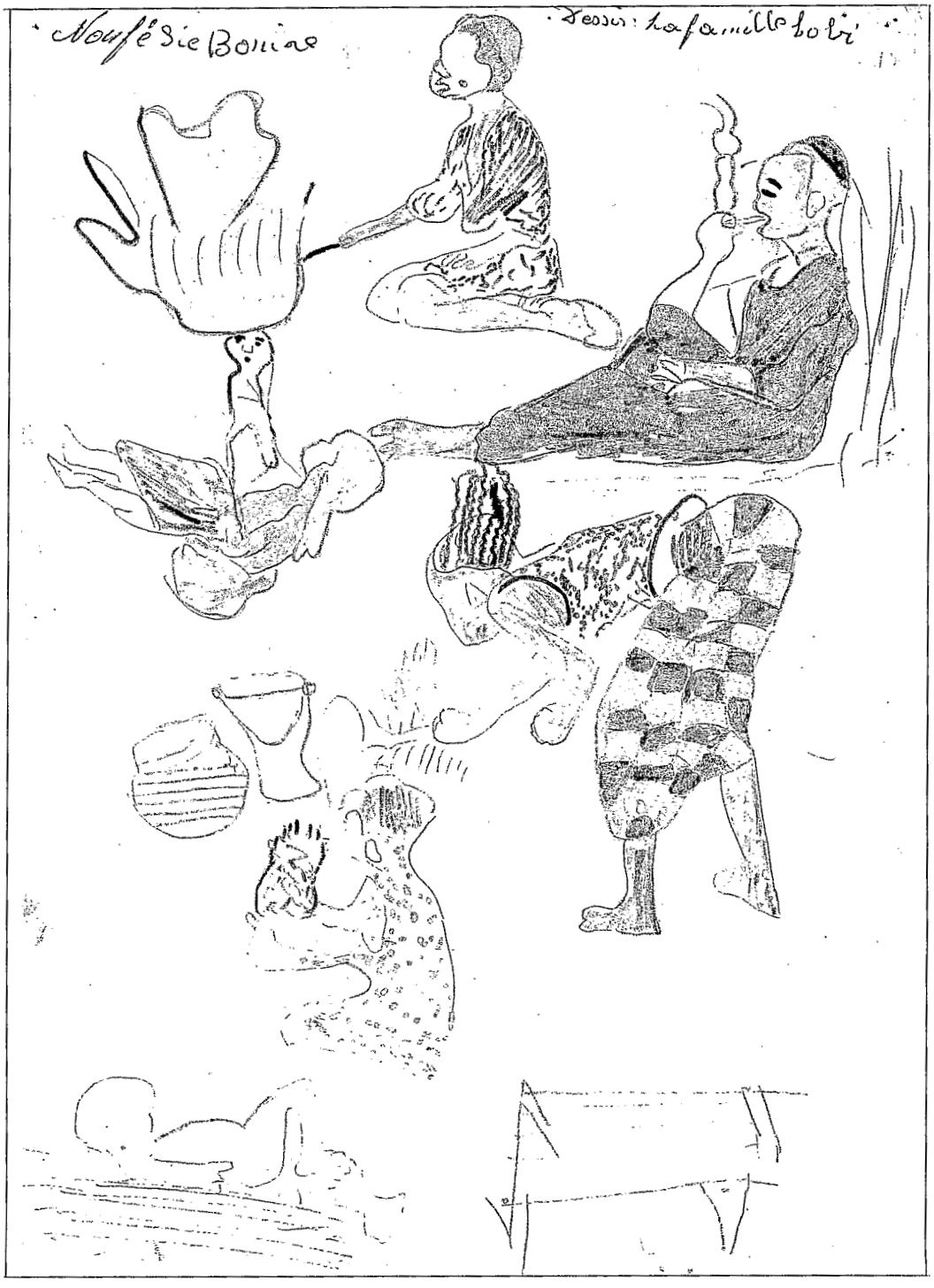
***Dessin 2** (fille) : « Un malade part chez un guérisseur qui lui dit d'aller chercher des racines pour préparer un médicament. S'il le boit, il va guérir. »*



***Dessin 3** (garçon) : « Le malade est amené au dispensaire. Le docteur le vaccine.»*



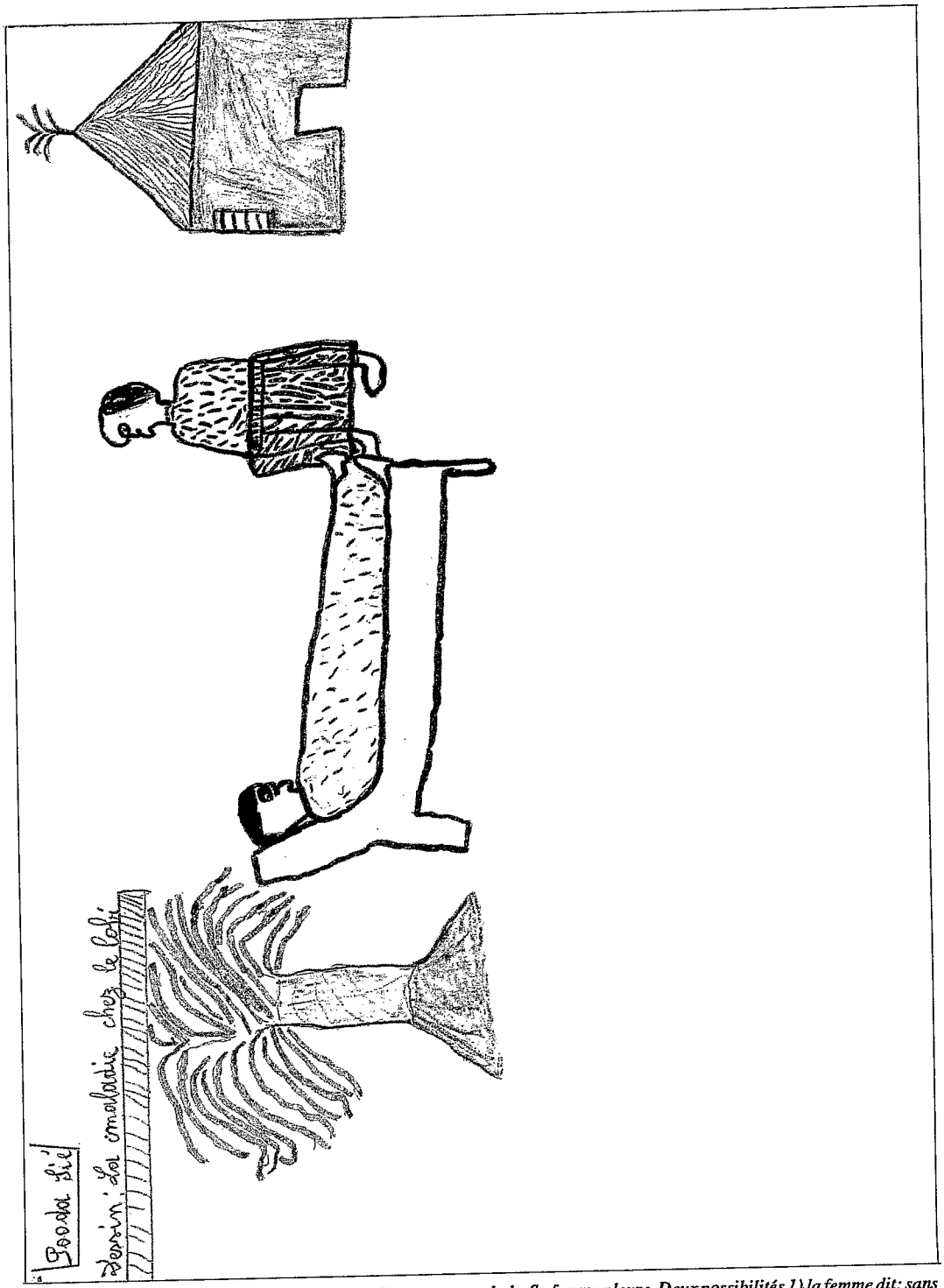
***Dessin 4** (garçon) : « La maladie de mon grand-père a duré plusieurs mois. Les guérisseurs itinérants du Niger ont essayé de le soigner dans sa maison. Il est mort.»*



***Dessin 5** (même auteur que celui du dessin 4) : « Mon grand-père guérisseur devant ses fétiches. Une femme et son enfant malade se présentent. Le médicament est préparé. L'enfant dort. Puis il est guéri.»*



***Dessin 6** (garçon) : « Une fillette atteinte de diarrhée est amenée à l'hôpital. Sa mère veille sur elle. La famille vient la voir. Son père ramène du «médicament indigène». L'infirmière regarde. La malade est guérie.»*



***Dessin 7** (garçon) : « Une maison sans enfant. L'homme est malade. Sa femme pleure. Deux possibilités 1) la femme dit: sans mon mari, que vais-je faire ? 2) l'homme est amené au dispensaire pour être vacciné, la femme dit : s'il meurt, que vais-je faire ?»*

la diarrhée et une "nouvelle maladie mortelle qui fait maigrir". La lèpre apparaît dans une seule rédaction.

Dessins et commentaires ne donnent pas non plus de renseignements sur l'étiologie des maladies. Néanmoins, dans trois rédactions - effectuées une fois de plus par des garçons - des indications sont fournies. Deux semblent refléter précisément le contenu du cours d'hygiène : "à cause du manque de propreté", "si on boit de l'eau contenant des microbes". Un autre garçon, dans une optique plus traditionnelle, souligne la nécessité de faire des sacrifices pendant que le malade est hospitalisé "afin de trouver la cause pour qu'il guérisse vraiment..."

L'identité du malade est par contre plus facilement repérable dans les dessins. Les commentaires permettent cependant de clarifier le sexe et l' âge des malades représentés couchés. Au total cinq hommes adultes et deux fillettes sont donnés à voir. (Les fillettes ont été dessinées par les garçons).

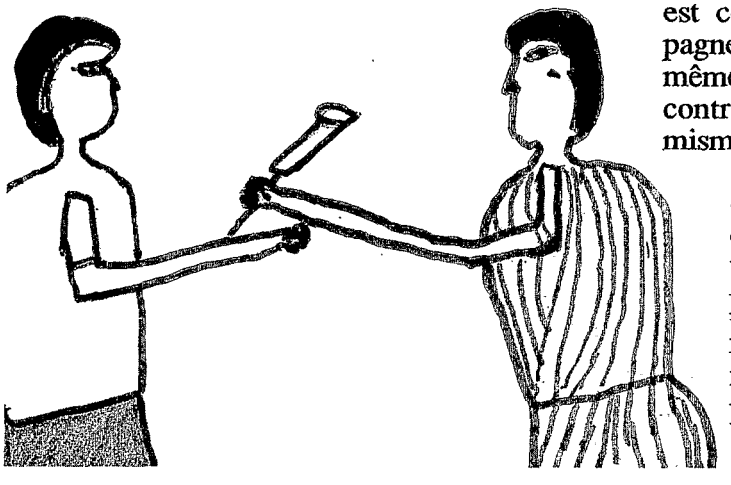
Les rédactions sont plus vagues. Le sujet s'y prête. Il s'agissait bien de traiter de La maladie. Dans huit rédactions (dont cinq faites par des garçons) il est mentionné à propos du malade : "une personne", sans autre précision. Dans trois rédactions le malade est un homme et dans deux cas il s'agit d'une femme. Les deux dernières rédactions n'évoquent pas de malade en tant que tel, l'accent est mis sur "la maladie" ; "si elle t'attaque".

L'itinéraire thérapeutique emprunté

La maladie dessinée a principalement pour cadre la maison ou la cour du guérisseur avec ses fétiches (trois cas) puis à égalité le dispensaire (deux cas) et le domicile du malade (deux cas). Dans cinq représentations graphiques sur sept, la maladie dessinée correspond donc d'abord à l'endroit où on va s'efforcer de la vaincre. Le dessin 1 de par la présence du docteur à domicile participe de cette même volonté. Seul le dessin 7 échappe à cette emprise de la thérapeutique. Les personnages y sont passifs, l'homme est comme "momifié" sous un pagne, et la femme debout n'a même plus de bras. Cette attitude contraste avec l'extrême dynamisme qui prévaut dans tous les autres dessins. Les couleurs choisies dans le dessin 7 sont d'ailleurs peu vives et souvent utilisées sous forme de pointillés. A l'inverse dans les autres dessins, les couleurs chaudes dominent telles le jaune, le rouge, le rose vif et l'orange[4].

4. Une analyse systématique de l'usage des couleurs ne peut être opérée puisque chacun des élèves ne disposait pas d'un jeu complet de feutres et de crayons.

Détail du dessin n°3



Les commentaires des dessins précisent la nature de la thérapeutique mise en oeuvre. Dans le dessin 1, le docteur "vient faire la piqûre", dans le 3 : il vaccine à l'aide d'une grosse seringue. Les guérisseurs quant à eux ne sauraient agir sans les fétiches (bien représentés dans les dessins 2, 4 et 5 et les racines qui vont servir à préparer le médicament. Dans les explications, la nécessité de partir en brousse ramasser les racines choisies par le guérisseur est à chaque fois bien précisée. Le commentaire du dessin 6 apporte des renseignements qu'une seule lecture graphique ne saurait fournir. La scène se passe au dispensaire mais le père de la jeune malade revient avec un médicament indigène et "l'infirmière regarde". C'est donc à la thérapeutique traditionnelle que revient le rôle actif mais au sein du dispensaire! L'idée du traitement à l'occidentale apparait également dans le commentaire du dernier dessin.

Les rédactions ont donné l'occasion aux élèves d'élaborer de véritables scénarios où l'itinéraire thérapeutique emprunté ou qui devrait être emprunté s'avère le plus souvent complexe. Seulement deux élèves n'évoquent pas cette idée de traitement à mettre en oeuvre. Trois garçons dissertent au conditionnel "ce malade devrait être amené au dispensaire". Le recours au dispensaire est finalement souligné (avant seul ou après la pratique du traitement traditionnel) dans douze rédactions sur quinze. Pour une fille, le guérisseur intervient seul en cas de maladie. Deux autres filles mentionnent le recours au féticheur puis en cas de non succès, on part au dispensaire. Une fille fait passer son malade du féticheur au dispensaire pour revenir au féticheur. Chez une autre fille le parcours est très proche. Le malade est amené au féticheur puis au dispensaire avant de revenir au village. Dans la rédaction d'un garçon, l'infirmier vient vacciner à domicile. Enfin l'utilisation du seul dispensaire est évoqué à trois reprises par des filles. Une dernière fille met en avant le passage au dispensaire mais il est suivi d'une visite au guérisseur.

L'issue de la maladie

Bien évidemment les dessins ne sauraient à eux-seuls fournir une indication quant à l'issue de la maladie représentée. Force est cependant de souligner que trois malades de sexe masculin sur sept restent debout dans l'épreuve. Deux des malades couchés sont des fillettes. La maladie dessinée ne concerne pas les femmes adultes.

Une fois de plus, les commentaires permettent d'affiner la compréhension du dessin. Dans trois cas (dessins 2, 5 et 6) le malade - dont les deux fillettes - guérit ; dans un autre cas, il meurt (dessin 4). A noter que le malade qui meurt dans le dessin 4 correspond au guérisseur efficace de la fillette du dessin 5. L'issue de la maladie représentée dans le dessin 1 est seulement probable ; "s'il a la chance, il guérit". Pour le dessin 3, rien n'est précisé mais le malade

debout ne semble pas très atteint. Dans le dessin 7 la situation est plus complexe. Deux possibilités sont évoquées, mais que le malade se rende ou non au dispensaire, la femme pleure à l'idée de rester seule sans son mari, laissant présager l'idée d'une issue dramatique.

Dans les rédactions, quatre malades sont guéris, un s'en sortira "s'il a la chance", trois meurent dont un au dispensaire en raison de l'achat trop tardif d'un médicament. Les deux autres morts sont annoncées sans qu'une tentative de thérapeutique n'aie été mise en oeuvre. Dans quatre cas aucune issue n'est indiquée. Enfin les trois garçons qui s'exprimaient au conditionnel (le malade devrait être amené au dispensaire) agissent de même en la matière (le malade devrait ne pas mourir).

Les stratégies curatives

A ce stade d'analyse des représentations, il reste à croiser les variables : itinéraires thérapeutiques et issue de la maladie pour voir s'il existe des stratégies curatives plus efficaces que d'autres - aux yeux bien sûr de ces jeunes scolarisés.

Le tableau suivant systématise les données recueillies. Les dessins-commentaires et les rédactions sont présentés ensemble mais sous forme d'occurrences. Ainsi le dessin 7 accompagné de deux commentaires quant à l'issue de la

Traitement \ Issue		Guérison effective ou probable	Issue incertaine	Mort	Aucune issue indiquée
Traitement unique	Féticheur	1 D fille 1 D garçon 1 R fille			
	Guérisseur étranger			1 D garçon	
	Dispensaire ou "médecin" à domicile	1 D fille 2 R filles	1 D garçon 1 R fille 3 R garçons		1 D garçon 1 R garçon
Itinéraire complexe	Fin chez le féticheur ou remède indigène	1 D garçon 1 R fille 1 R garçon			
	Fin à la maison				1 R fille
	Fin au dispensaire				1 R fille 1 R garçon
Aucun itinéraire indiqué			1 D garçon	1 R fille 1 R garçon	

La lettre D représente l'occurrence d'un dessin, le lettre R celle d'une rédaction.

maladie compte pour deux occurrences de dessins. Au total on dispose de huit occurrences de dessins dont deux de filles et de quinze occurrences de rédactions dont huit de filles. Les items ont été regroupés pour plus de clarté. Dans la catégorie "itinéraire complexe", seule la thérapeutique finale a été retenue dans la mesure ou l'issue présumée est d'abord fonction de cette dernière[5].

De nombreuses remarques pourraient être faites à la lecture de ce simple tableau. Mais compte tenu de notre problématique initiale, seules quelques pistes seront suivies.

La maîtrise de l'événement maladie y apparaît avec plus de force. Seuls 13 % des occurrences (de D & de R) ne signalent pas de traitement mis en oeuvre pour en avoir raison et 22 % n'indiquent aucune issue. De plus il n'y a pas une seule occurrence qui cumule l'absence de traitement et d'issue. La maladie se prend en charge et un résultat - y compris négatif - est obtenu. Cette maîtrise se donne à voir encore plus clairement dans la production graphique[6]. Lorsque aucun traitement n'est indiqué, l'issue de la maladie est incertaine ou la mort a déjà fait son "travail". En fait tout se passe comme si la gravité de la maladie devait être telle qu'il ne sert à rien de la combattre !

En revanche quand un traitement est essayé (dans vingt occurrences sur vingt trois), une issue (certaine ou probable) est donnée dans 75 % des cas. Parmi les issues indiquées, on note 60 % de guérison, 33 % de résultats incertains et 7 % de mort. L'occurrence de mort donnée dans un dessin est - cela a déjà été souligné - en fait neutralisée car le mort représenté : un vieux guérisseur se trouve aussi à l'origine de la guérison d'une fillette dans un autre dessin (réalisé par le même garçon) qui fait aussi partie de ce corpus.

Les résultats incertains apparaissent essentiellement (quatre occurrences sur cinq) dans les rédactions apparemment plus propres à l'expression d'une pensée nuancée en matière de thérapeutique - d'ailleurs exprimée au conditionnel dans trois rédactions. Enfin cinq des six occurrences (issues incertaines et mort) sont le fait de garçons. Ces derniers sont moins optimistes que les filles en la matière tout du moins. Notons encore que les issues incertaines comme la mort n'émanent pas d'une thérapeutique lobi. Sont indirectement mis en accusation : un guérisseur étranger, le recours au dispensaire ou un "médecin" à domicile. Il en va de même lorsque aucune issue n'est indiquée. Les féticheurs ne sont pas impliqués.

Si sur vingt trois occurrences, le recours au dispensaire est cité douze fois (ne sont pas comptés les cas où il apparaît en début ou au milieu d'un itinéraire complexe) : il n'est suivi de guérison que dans 25 % des cas et ce uniquement par les filles. En revanche lorsque les féticheurs interviennent (seuls ou au terme d'un itinéraire) : dans six occurrences (moitié moins que le dispensaire ou le médecin) : ils sont

5. Une étude plus détaillée doit être entreprise. Ce texte constitue une entrée en la matière.

6. Il en va bien différemment pour la folie. Par exemple sur 12 dessins, la maîtrise thérapeutique de cette affection - via le dispensaire ou le féticheur - n'est donnée à voir que dans 3 représentations graphiques. La folie et notamment la folie violente - celle qui est toujours représentée - ne se prend pas aisément en charge en pays lobi et ce, y compris du côté des thérapeutiques modernes.

crédités d'un succès total soit 100% et ce autant par les filles que par les garçons[7]. Proportionnellement ils interviennent plus dans les dessins que dans les rédactions et témoignent indirectement d'une maîtrise réussie de la maladie plus forte dans l'expression graphique que dans le recours à l'écrit rédactionnel.



Si - écrit oblige peut-être - les agents de santé (qui manient le stylo pour écrire et non pour dessiner) apparaissent en force dans les rédactions, leur efficacité demeure pourtant moindre, au yeux de ces jeunes scolarisés, que celle des féticheurs. Ces derniers ne dessinent pas la maladie mais lors de la consultation de leurs fétiches ne prennent-ils pas soin de «dessiner» à même la terre, à l'aide de kaolin, un espace thérapeutique au sein duquel l'origine profonde de la maladie sera révélée, révélation qui conditionne toute véritable guérison dans une optique traditionnelle ?

Si donc le mode de recours aux soins modernes l'emporte quantitativement - dans la réalité il en va autrement mais l'investigation s'opère à l'école : lieu du "moderne" par excellence[8] et rend probablement compte de cette inversion - l'image du féticheur s'avère toujours dotée d'un extraordinaire capital de confiance. Les divers modes de traitement de la maladie ne s'excluent d'ailleurs pas mais là encore le médicament indigène - même donné dans les locaux du dispensaire - fera utilement pencher la balance ! A charge de la "maladie dessinée" (et autant que faire se peut accompagnée d'un commentaire) d'en témoigner avec vivacité et efficacité[9].

7. Une étude cliniquement plus fine ne peut - faute de place - être ici proposée. La religion suivie, l'initiation tribale effectuée ou non etc., constituent autant de critères qui différencient les réponses données et ce, particulièrement par rapport au «capital de méfiance» attribué aux structures de soins modernes. La faiblesse numérique de notre population ne permettant pas toutefois de grandes extrapolations...

8. Une recherche sur l'utilisation effective du dispensaire de Kampti par les habitants de Gbangbankora est en cours.

9. Bibliographie utilisée en plus des travaux de J. Goody sur *La raison graphique*, (1979) :

D. Anzieu & C. Chabert, 1983, *Les méthodes projectives*, PUF, Paris, 342 p.

P. Arnaud, 1981, «Expressions graphiques et milieu culturel : à propos des dessins réalisés par les jeunes Kurumba», *Journal des Africanistes, 51, 1-2 : 265 - 276.*

L. Corman, 1961, *Le test du dessin de famille*, PUF, Paris, 239 p.

S. Fainzang, 1985, «La maison du blanc : la place du dispensaire dans les stratégies thérapeutiques des Bisa du Burkina», *Sciences Sociales et Santé, Vol. III, n°3-4 : 105-128.*

B. Hours, 1985, *L'Etat sorcier - Santé publique et Société au Cameroun*, l'Harmattan, Paris, 164 p.

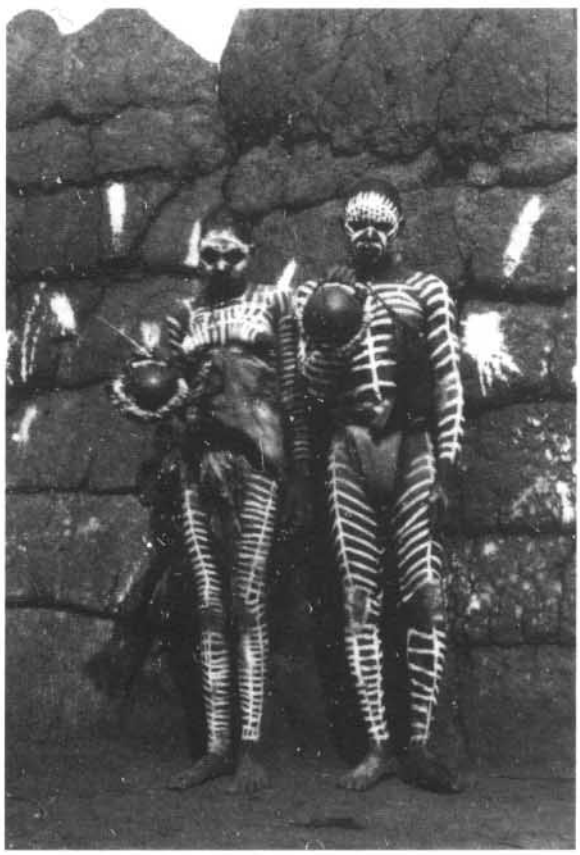
P. Schilder, 1980, *L'image du corps*, Tel Gallimard, Paris, 352 p.

Schweeger-Hefel, A., 1981, «Dessins d'enfants Kurumba de Mengao, Haute-Volta», *Journal des Africanistes, 51, 1-2 : 251 - 264.*

D. Widlocher, 1965, *L'interprétation des dessins d'enfants*, Ed. Dessart, Bruxelles, 286 p.

Page de droite : Ecole de Gbangbankora 1990





Les cérémonies d'initiation du *buùr* (région d'Iridiaka)[1]

CÉCILE DE ROUVILLE

Le *buùr* est un rituel d'initiation lobi destiné à mettre certaines personnes, hommes ou femmes, sous la protection d'une puissance surnaturelle, la divinité du *buùr*. Il les introduit en même temps dans une confrérie locale d'initiés qui ne joue pas, en dehors du *buùr*, de rôle particulier si ce n'est que ses membres ont des obligations mutuelles de solidarité.

Le *buùr* peut se faire à tout âge mais concerne surtout les adultes à partir de quinze ans, les enfants ne subissant généralement qu'une initiation partielle. Il n'est pas obligatoire pour tous, cependant la majorité des gens sont initiés à un moment ou à un autre de leur existence.

Il existe des initiations individuelles. Mais le plus souvent le *buùr* se fait par petits groupes de personnages membres de la même maisonnée (*cuɔ̀r*). Il est organisé par un chef de famille (au sens de chef de maison, *cɔ̀dárkuùn*) sur la demande de son *wáthíl*.

Le *wáthíl* est un génie tutélaire qui se révèle à quelqu'un - homme ou femme - par une apparition insolite en brousse sous la forme généralement d'un animal sauvage ou d'un objet fabriqué par les forgerons (fer de houe, bracelet, etc.) qui lui sert de support. Le devin consulté prescrit la construction d'un autel - appelé également *wáthíl* - associé à cette puissance, à laquelle son "propriétaire" rendra un culte.

Le *wáthíl* d'un chef de famille est construit sur le toit-terrasse de sa maison, au-dessus du sanctuaire domestique (*thílduù*). Plus tard, il demandera - par des signes interprétés par le devin (maladie, accident...) - qu'on lui construise un deuxième autel à l'intérieur de la maison.

La protection assurée par le *wáthíl* est très générale : elle concerne aussi bien la santé que le succès dans les activités économiques, la naissance de nombreux enfants, etc. Elle est d'abord personnelle, mais si le propriétaire de l'autel est un chef de famille elle s'étend à tous les habitants de la maison.

Le *wáthíl* manifeste son désir qu'un *buùr* soit organisé en rendant malade le chef de famille ou un membre de la maisonnée. Le devin consulté à l'occasion de cette maladie révèlera que le *wáthíl* demande un *buùr*, précisera de quel

Page de gauche : Album de photos H. Labouret 1912-1924

1. Cette communication est en partie extraite de notre article publié en 1984

type de *buùr* il s'agit, indiquera quels membres de la maisonnée doivent être initiés (chef de famille, épouses, fils, filles célibataires...) et quel prêtre doit présider à l'initiation. Plusieurs devins seront consultés pour vérifier s'il n'y a pas eu erreur d'interprétation et si le nom de tous les futurs initiés a bien été cité.

Le *buùr* coûte cher car il requiert de grandes quantités de mil pour nourrir les invités et de nombreux animaux pour les sacrifices. Aussi un chef de famille considère-t-il souvent comme un "malheur" la demande que lui adresse son *wáthíl*. Mais il ne peut s'y soustraire sans risquer de tomber à nouveau malade. Toutefois en contrepartie de l'exécution d'un *buùr*, il attend de son *wáthíl* toutes sortes de bienfaits: bonnes récoltes, nombreux enfants, etc. Ces bienfaits attendus sont rappelés à maintes reprises pendant les cérémonies, dans les invocations précédant les sacrifices.

L'aboutissement des cérémonies du *buùr* est la construction de l'autel de la divinité du *buùr* (*buùrthíl*) devant la maison du chef de famille organisateur du *buùr*. "Faire le *buùr*" se dit d'ailleurs en lobiri *fɔ buùr*, litt. "attraper le *buùr*", *buùr* désignant ici la divinité. Cette divinité, représentée par l'autel, va venir seconder le *wáthíl* dans son rôle de protecteur de la maisonnée.



Buùr thíl de Binduté Da, Vourbira 1987. Cl. M. Fiéloux

Les types de *buùr* et les confréries d'initiés

Il existe en pays lobi différents types de *buùr* désignés chacun par un nom propre. Ce nom fait référence à la puissance surnaturelle associée au *buùr* (*Mìirbuùr*, *Dãdabuùr*...)[2] ou exprime une caractéristique particulière du *buùr* : par exemple *Gboroberbuùr* (gourde-se réunir-

2. *Mìirbuùr*, "*buùr* de la Volta Noire" (les Lobi rendent un culte à ce fleuve) ; *Dãdabuùr*, "*buùr* de *Dãda*" (*Dãda* serait le nom donné aux génies de la brousse vivant dans les grottes).

buùr), dans lequel les néophytes portent une gourde avec laquelle ils mendient ; *Napalbuùr* ("*buùr* de la peau"), dans lequel les néophytes portent un sac en peau de bouc. Les types de *buùr* pratiqués et leur fréquence varient d'une région à l'autre. D'après une enquête de P. Meyer menée en 1980-81 dans 35 villages de la région d'Iridiaka, sur 320 *buùr* organisés dans les années précédentes, 91 étaient des *Dãdabuùr*, 74 des *Mirbuùr*, 55 des *Gboroberbuùr*, 45 des *Wièlabuùr*, 32 des *Thãgbabuùr* et 23 des *Wathilbuùr*.

Chaque type de *buùr* comprend un certain nombre de sous-types, variantes locales dont la création est attribuée à un homme sur la demande de son *wáthíl*. Ces variantes locales ne portent pas de nom particulier mais sont désignées par le nom de leur créateur (par exemple *Dakana wo Miìrbuùr*, le "*Miìrbuùr* de *Dakana*"). Elles se distinguent les unes des autres par des traits secondaires, tels que la forme des dessins tracés sur le corps des néophytes, les modalités d'exécution de certains sacrifices, le nombre de cauris portés par les néophytes et la façon de les porter (au cou, aux oreilles ou autour de la taille), le lieu de déroulement des rituels (sur le toit-terrasse de la maison ou à l'extérieur), etc.

Les individus qui ont fait "le même *buùr*" - c'est-à-dire le même sous-type ou la même variante locale - forment une confrérie locale désignée par le terme *buɔ́rcar*, "famille d'initiés". Les membres d'une même confrérie sont des *buɔ́rdárá*. Entre *buɔ́rdárá* le meurtre est interdit ainsi que le vol de biens et le rapt d'épouses. Ces prohibitions, qui assurent la bonne entente au sein de la confrérie, sont identiques à celles qui définissent chez les Lobi les relations entre membres d'un même matriclan ou d'un même patriclan et entre co-villageois. D'une façon générale, une certaine solidarité est la règle entre *buɔ́rdárá* : on doit prévenir son *buɔ́rdaár* s'il est en danger, si l'on voit quelqu'un faire la cour à sa femme ou si on lui vole un boeuf.

Les cérémonies du *buùr*

En 1971 dans la région d'Iridiaka j'ai assisté aux cérémonies de quatre types de *buùr* : un *Wathilbuùr*, un *Mirbuùr*, un *Dãdabuùr* et un *Carbuùr*. Mes observations personnelles, commentées et complétées par les informateurs, m'ont permis de constater que ces quatre types de *buùr* comportaient les mêmes séquences rituelles, que leur déroulement était identique. Par contre des différences étaient observables au niveau des dessins ornant le corps des néophytes, dans les modalités d'exécution de certains sacrifices, dans le lieu de déroulement des rituels (sur la terrasse ou à l'extérieur de la maison), etc. Toutefois ces différences semblent moins liées aux types de *buùr* qu'à leurs variantes locales.

La description suivante, qui s'en tient aux grandes lignes du déroulement des cérémonies, s'applique donc aux quatre types de *buùr* observés. On peut penser qu'elle s'appliquerait également à la plupart des *buùr* pratiqués en pays lobi. Il convient cependant de noter que certains *buùr*, comme le *Gboroberbuùr* et le *Wièlabuùr*, paraissent présenter des différences importantes par rapport à ces quatre *buùr*. Selon M. Père (1988: 325-27), le *Gboroberbuùr* "semble se rapprocher davantage du *bagré* birifor/dagara" ; l'initiation est plus longue et "se fait par groupes importants - 20 à 25 personnes". Le *Wièlabuùr*, pratiqué seulement par certains patriclans, est une initiation individuelle dans laquelle on ne danse pas.

Dans les quatre types de *buùr* observés, l'ensemble des cérémonies se déroulent chez le chef de famille organisateur du *buùr*, à l'exception de la cérémonie de clôture qui a lieu chez le prêtre.

La cérémonie d'ouverture a lieu une année environ avant le début des rites initiatiques (*buùr* proprement dit). Au cours de cette cérémonie, présidée par le prêtre, on rase la tête des futurs initiés et on leur fixe des cauris aux oreilles, au cou ou autour de la taille (suivant les *buùr*). Les cheveux rasés sont déposés dans un trou appelé "trou des initiés" (*buɔ̃rkarwɔ*), creusé près de la maison sur un chemin orienté dans la direction "d'où est venu" le *wáthíl* qui a demandé le *buùr*. Les cheveux sont ensuite recouverts de pierres, d'où l'expression *ɪ̃ buùr*, "appuyer le *buùr*", qui désigne la cérémonie d'ouverture.

A partir de ce rituel le futur initié devient *buùr ɪ̃dar*, "celui qui a appuyé le *buùr*". Il doit, jusqu'au *buùr* proprement dit, garder la tête rasée et observer certains interdits : il ne peut faire de cadeaux à personne et s'il se rend à des funérailles, il ne doit ni manger ni donner des cauris. Il lui est également interdit d'enlever l'épouse d'un autre homme. Ces interdits doivent être observés avec plus de rigueur à partir de la cérémonie du *wìr du taàn* ("bière pour fixer le jour"), qui a lieu une vingtaine de jours avant le *buùr* et au cours de laquelle le prêtre fixe la date du début des rites initiatiques.

Les rites initiatiques, précédés par la préparation de bière de mil, s'étendent sur trois jours.

Le premier jour est appelé *jɔl ko wire*, "jour où l'on tue les poulets (des néophytes)". Les cérémonies commencent le soir à la nuit tombante par la présentation au prêtre des animaux destinés aux sacrifices et des produits vivriers qui serviront à nourrir les néophytes et les membres de la confrérie pendant le *buùr*. Après avoir vérifié que le chef de famille a bien fourni les quantités requises, le prêtre et ses adjoints (membres de la confrérie) conduisent les néophytes au "trou des initiés". Ils enlèvent les pierres sous lesquelles les cheveux rasés des futurs initiés avaient été



Mïrbuùr Peléga, avril 1987
Sacrifice sur la terrasse du responsable du buùr

déposés lors du rituel d'ouverture et placent dans le trou les *thíla*, objets-supports de puissances spirituelles. Les *thíla* comprennent : des objets (statuette, coquille d'huître...) apportés par le prêtre et faisant partie de l'autel principal du *buùr*, un ou plusieurs objets faisant partie du *wáthíl* du chef de famille, une gourde en peau contenant la substance initiatique, des petits canaris qui constitueront l'autel du *buùr* (*buùrthíl*) construit devant la maison à la fin des cérémonies, des gourdes en peau identiques à celles dans lesquelles le devin met ses cauris divinatoires et qui seront remises aux néophytes à la fin du *buùr*. Les *thíla* resteront dans le trou pendant les trois jours du *buùr* et c'est à eux que seront adressés les différents sacrifices.

Après l'installation des *thíla*, le prêtre procède au sacrifice des poulets des néophytes puis enlève les cauris que ces derniers portaient depuis la cérémonie d'ouverture et leur rase la tête. Cauris et cheveux sont déposés dans le trou près des *thíla*. Le prêtre distribue alors aux néophytes de la bière de mil dans laquelle on a mis la substance initiatique. A l'issue de cette cérémonie, ils sont devenus des *bu ɔ̃rphana*, "nouveaux initiés".

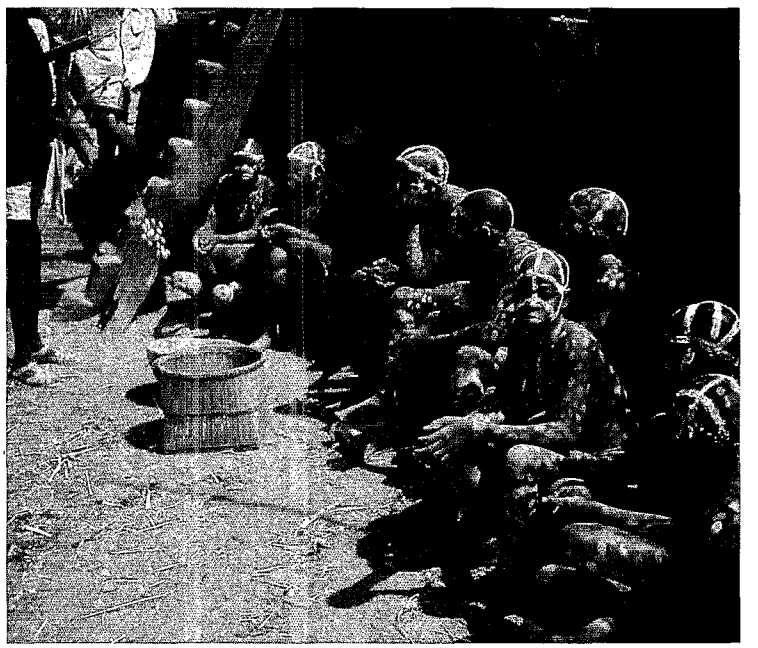
Dans certains *buùr* il n'y a pas de "trou des initiés" : les sacrifices sont faits sur le toit-terrasse de la maison devant le *wáthíl* du chef de famille près duquel on a placé les *thíla*.

Le deuxième jour du *buùr* est appelé *buùr cũcũ wire*, "jour précis du *buùr*". Au cours de la matinée les néophytes

sont conduits à l'intérieur de la maison dans la "chambre des initiés" (*buɔ̃rduù*): il s'agit de la chambre de la première épouse du chef de famille, dans laquelle donne le sanctuaire domestique. Les néophytes reçoivent là un enseignement secret portant sur les interdits (tuer et manger certains animaux) qu'ils devront observer toute leur vie et sur "la façon de faire les sacrifices à l'autel du *buùr*". Puis le prêtre leur fait absorber de la bière de mil dans laquelle on a mis la substance initiatique. Le corps et la tête des néophytes sont ensuite ornés de traits et de points, tracés par des femmes de la confrérie avec du kaolin, de la boue de la Volta Noire ou de l'argile latéritique (suivant les *buùr*). D'après les informateurs, ces dessins figurent le corps tacheté et strié des génies de la brousse (*kɔ̃tɔ̃rsi*) qui ont révélé aux hommes le *buùr* et sont censés être toujours présents, mais invisibles, aux cérémonies.

A partir de ce moment là, les néophytes ne doivent plus parler : leur bouche a été symboliquement scellée par un trait.

Sous la conduite du prêtre, ils sortent alors de la maison en marchant à reculons. Des membres de la confrérie les font asseoir sur les troncs d'arbre servant de bancs près de la porte de la maison, en les soulevant et les abaissant plusieurs fois (trois fois pour un homme, quatre pour une femme). C'est alors que se déroule un rituel simulant des funérailles : devant les néophytes muets, symboliquement morts, dont le corps est exposé tel un cadavre, on place un panier et une grande calebasse destinés à recevoir les cauris, le sel, les graines de pastèque et la viande séchée offerts par les parents et les villageois venus assister au *buùr*. Ces dons, identiques à ceux offerts aux funérailles,



"Enterrement" des initiés
Miìrbuùr Peléga, Avril 1971

sont accompagnés de petits discours adressés aux néophytes, tout comme aux funérailles on fait l'éloge public du défunt.

Ce simulacre de funérailles se termine par l'enterrement symbolique des néophytes. Alors que ceux-ci sont toujours assis près de la porte, des hommes se présentent devant eux à tour de rôle, portant un poulet et vingt cauris destinés, disent-ils, à "enterrer" (*du*) tel ou tel néophyte. Pour un initié adulte de sexe masculin on donne en plus une bande de coton. Les hommes, mariés ou non, et les femmes célibataires sont "enterrés" par un "père" (*thi*), à savoir un homme du sous-matriclan de leur père ; les femmes mariées sont "enterrées" par un "mari" (*ko*), c'est-à-dire par un homme du sous-matriclan de leur mari. Les cauris et la bande de coton seront déposés près des *thíla* et emportés par le prêtre à la fin des cérémonies. Les poulets seront sacrifiés et mangés par le prêtre et ses adjoints.

Pour un enterrement réel des dons identiques sont offerts, par un "père" si le défunt est un homme ou une femme célibataire, par un "mari" s'il s'agit d'une femme mariée. Le poulet est sacrifié près de la tombe par le fossoyeur avant qu'il n'y descende le cadavre.

Après l'enterrement symbolique des néophytes, des membres de la confrérie viennent les relever en les soulevant et les abaissant plusieurs fois. A partir de ce moment là, ils sont libres de leurs mouvements, peuvent s'asseoir et se relever normalement et ont à nouveau le droit de parler. Un repas leur est bientôt servi. Il est alors aux environs de midi.

L'après-midi du deuxième jour aucun rituel particulier n'a lieu et le *buùr* devient à la fois fête et marché. Du village et des villages voisins affluent un grand nombre de gens, hommes et femmes, jeunes et vieux, membres ou non de la confrérie, initiés ou non-initiés. Un véritable petit marché s'organise : des femmes vendent de la bière de mil et des beignets. On rencontre également quelques commerçants, proposant cigarettes, savon et même pneus de bicyclette. A l'ombre des arbres, les vieux, regroupés par village, discutent et boivent en regardant les danseurs. Car toute l'après-midi et jusqu'à une heure avancée de la nuit, les jeunes danseront sans relâche au son du balafon, les meilleurs danseurs trouvant ici l'occasion de se faire remarquer. Dans cette atmosphère de fête se noue une grande part des intrigues amoureuses, prélude au mariage par enlèvement.

Le matin du troisième jour (*buùr pir wire*, "dernier jour du *buùr*") a lieu la "danse de la culture du mil" (*gyu kul bɪna*). Cette danse, à laquelle prennent part les néophytes, les jeunes gens du village, des parents et amis, célèbre les qualités de bon cultivateur du chef de famille.

Il faut souligner que la *gyu kul bɪna* est également dansée aux deuxièmes funérailles (*bòbuùr*) d'un chef de famille défunt. Ceci permet de penser que, dans le contexte





Danse de la culture Miirbuùr
Peléga, 1971

du *buùr*, elle exprime un parallélisme entre celui-ci et les funérailles.

L'après-midi, beaucoup de gens du voisinage viennent à nouveau assister au *buùr*. D'importants rituels se déroulent, en premier lieu le "bain" des néophytes destiné à effacer les dessins tracés sur leur corps. Ceux-ci sont conduits à un trou, distinct du trou des initiés mais creusé de la même manière près de la maison sur le chemin d'où "est venu le *wáthíl*". A tour de rôle chaque néophyte entre dans le trou: le prêtre lui verse de l'eau sur la tête et une femme de la confrérie lui lave entièrement le corps. Puis le prêtre coupe la cordelette (homme) ou la ceinture de fibres (femme) qu'il portait autour de la taille depuis le début des rites initiatiques. Les ceintures et les cordelettes sont laissées dans le trou, qui est rebouché avec de la terre.

Les néophytes sont ensuite conduits dans la "chambre des initiés" où ils vont s'habiller. Ils en ressortent vêtus de leurs plus beaux habits. Au rythme du tambour du *buùr* et accompagnés des membres de la confrérie, ils se rendent en procession près des maisons voisines devant lesquelles ils dansent un moment. Cette phase des cérémonies marque leur "renaissance" initiatique et leur réintégration partielle dans la vie sociale.

A leur retour se déroule, devant la porte de la maison, le rituel de construction de l'autel du *buùr* (*buùrthìl*).

Le reste de l'après-midi est consacré aux danses des jeunes du voisinage, qui dureront jusqu'à la tombée de la nuit.

La cérémonie de clôture (*ju ku wire*, "jour où l'on rase la tête") a lieu quelques jours après. Elle se déroule chez le

prêtre devant l'autel principal du *buùr*. Après la cérémonie, les néophytes s'en retournent chez eux.

Les grades initiatiques

Il existe dans le *buùr* quatre grades initiatiques. Les cérémonies qui viennent d'être décrites donnent accès au premier grade : à l'issue de celles-ci on devient *buɔ̃r*, "initié". Mais on peut au cours de sa vie être initié à plusieurs types de *buùr*. Lorsqu'on a fait trois fois le *buùr* on devient "grand initié", *buɔ̃rkɔ̃tín* (deuxième grade). Toutefois le vrai *buɔ̃rkɔ̃tín* est, pour les Lobi, celui qui possède le médicament du *buùr* (*buùrthɩ̀*), c'est-à-dire la substance initiatique, et qui en tant que tel peut initier des gens. L'acquisition du médicament correspond au troisième grade initiatique, auquel seuls les hommes, semble-t-il, peuvent parvenir.

Pour acquérir le médicament il faut, selon les informateurs, avoir été préalablement désigné par un *wáthíl* pour initier des gens (ce qui implique qu'on a un *buùrthíl* "fort"). La personne désignée se rend alors chez le prêtre détenteur de l'autel principal du *buùr*. Ce dernier, après avoir sacrifié une vache fournie par le futur *buɔ̃rkɔ̃tín*, lui révèle le secret de fabrication du médicament.

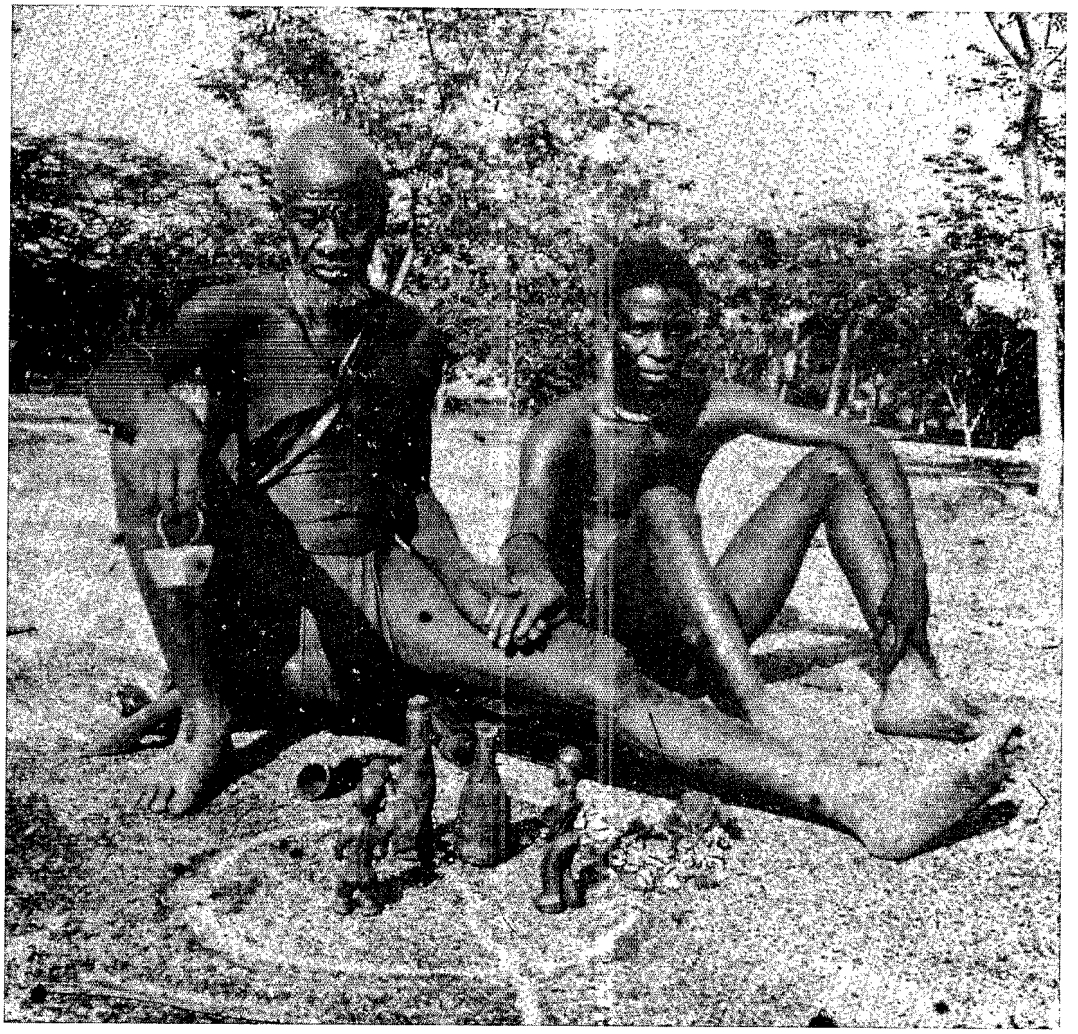
Un quatrième et ultime grade initiatique est atteint par ceux qui ont été désignés trois fois par un *wáthíl* pour initier des gens : ce sont des *buɔ̃rkɔ̃tína* au sens fort du terme. On les appelle, selon les *buùr*, *Mìɩ̀rbuùrkɔ̃tín* ("grand du *Mìɩ̀rbuùr*"), *Dãdabuùrkɔ̃tín* ("grand du *Dãdabuùr*"), etc.

Buùr et divination

Les Lobi désignent par le terme *buùr* non seulement le rituel qui vient d'être décrit mais également la divination. Parallèlement, ils appellent *buɔ̃r* à la fois l'initié au *buùr* et le devin. Quelle relation existe-t-il entre le rituel du *buùr* et la divination ?

Au cours et à l'issue des cérémonies du *buùr* chaque néophyte, homme ou femme, reçoit des objets qui constituent le matériel de base du devin lobi : une clochette en fer (*gyel*), avec laquelle le devin invoque les puissances spirituelles (*thíla*) intervenant dans la consultation, et une petite gourde en peau (*cusi*) contenant cinq cauris, dont se sert le devin pour interroger les *thíla*. C'est avec ce matériel qu'un initié commencera à donner ses consultations si par la suite son *wáthíl* lui demande de devenir devin. D'autres objets (statuettes, pierres, etc.) seront au cours des années rajoutés à ce matériel de base sur la demande du *wáthíl* (Meyer, 1981 : 8-9), ainsi que des cauris donnés par des consultants après avoir obtenu ce qu'ils souhaitaient.

Les néophytes reçoivent leur clochette le premier soir



Album de photos H. Labouret 1912-1924

du *buùr*, après le rituel qui fait d'eux des *buɔrphana*, "nouveaux initiés". Pendant toute la durée du *buùr* ils la portent accrochée à la ceinture, la décrochant pour la faire résonner lorsqu'ils dansent. Les membres de la confrérie présents aux cérémonies portent également leur clochette ainsi que le prêtre et ses adjoints, qui l'utilisent à la fois lors des danses et pour invoquer les *thíla* pendant les sacrifices. Les gourdes en peau destinées aux néophytes sont mises dans le "trou des initiés", où elles resteront jusqu'à la fin du *buùr*. Après les cérémonies, clochettes et gourdes seront déposées dans le sanctuaire domestique près du *wáthíl*.

Les hommes adultes nouvellement initiés reçoivent également un sac (*buɔ́r lɔ́kaàr*), dans lequel le devin met son matériel de divination et qui est fabriqué avec la peau d'une chèvre sacrifiée pendant le *buùr*. Une femme peut aussi en recevoir un, mais le cas est peu fréquent. Un prêtre m'en a donné la raison en disant que "les femmes deviennent rarement devins" et qu'il est donc inutile de leur en donner.

Une personne qui a fait le *buùr* ne devient pas forcément un devin, et en vérité peu d'initiés le deviennent. Selon les informateurs, le *buùr* représentait autrefois une étape nécessaire pour l'accession à la fonction de devin : pour devenir devin il fallait avoir été initié au *buùr*. Les Lobi font aujourd'hui la distinction entre deux catégories de devins : les *buɔ̀r buɔ*, "vrais devins", qui ont été initiés au *buùr*, et les *buɔ̀r khaj*, "devins crus", qui n'ont pas fait le *buùr*. D'après l'enquête de P. Meyer menée en 1980-81 dans la région d'Iridiaka (com. pers.), sur un échantillon de 300 devins, 66% étaient des *buɔ̀r buɔ*, 34 % des *buɔ̀r khaj*. Cette deuxième catégorie, dit-on, n'existait pas autrefois.

Les Lobi considèrent qu'il y a de bons et de mauvais devins aussi bien parmi les "vrais devins" (*buɔ̀r buɔ*) que parmi les "devins crus" (*buɔ̀r khaj*), mais ils estiment que les meilleurs devins se rencontrent parmi les *buɔ̀r buɔ*. Ces informations sont confirmées par P. Meyer (com. pers.), selon lequel le *wáthíl* et le *buùrthíl* intervenant conjointement dans la divination, un devin qui n'a pas de *buùrthíl* (cas du "devin cru") est jugé moins apte qu'un autre à venir à bout d'une consultation difficile.

Qu'il ait fait le *buùr* ou pas, un homme ne devient devin que si son *wáthíl* le lui demande, par des signes interprétés par un devin (P. Meyer, 1981:5). L'entrée en fonction d'un nouveau devin est marquée par une cérémonie au cours de laquelle le futur devin est soumis par un devin à une consultation-test, consistant à découvrir "à quoi pense ce vieux devin et quelle est la raison de la consultation" (P. Meyer, 1981: 7)[3].

En résumé le *buùr* n'est pas, comme le croient certains auteurs, une initiation à la divination. Il constitue seulement une première étape, obligatoire autrefois selon les informateurs, et qui ne l'est plus aujourd'hui, pour l'accession à la fonction de devin.

3. Meyer (1981:6 et com. pers.). La méthode de divination la plus couramment utilisée par les Lobi est celle dans laquelle le devin tient la main du consultant, la réponse (par "oui" ou par "non") aux questions posées étant indiquée par le mouvement que les *thíla* (entités spirituelles) sont censés imprimer aux deux mains jointes. Le devin vérifie ensuite les principaux résultats de la consultation au moyen de cauris. P. Meyer remarque que chez les Lobi la divination «ne demande aucun apprentissage particulier. (...) Car en tant que client, il (le futur devin) a déjà assisté à de nombreuses consultations, observé différents devins pendant leurs rituels relativement simples et même participé de façon active à ceux-ci».



The bagre considered

JACK GOODY

Esther Goody recently spent some time among the LoBirifor, a group rather similar to the LoDagaba with whom I worked in the north-west of Ghana. When she arrived and an effort was being made to introduce her to the community, she was told, 'we Birifor value above all our funerals and our Bagre'. It made me realize that I had not wasted my time in dwelling on those two aspects of society, nor had I chosen them at random.

Variation

I have remarked before that the Bagre is thought of as being one but is in fact many. Or, to phrase it in another way, the actors see it as one, the observer notices the differences. Both are right. The Bagre is one 'cult', though it has no unitary organisation and exists as innumerable 'lodges'; if you are a member of one, you are by and large a member of all. Moreover the rites and recitation are deemed equivalent, even when they are far from being the same.

In any one community, they are thought of as the same and are partly kept that way by the complementary exchange of ritual services; a Speaker has to be called in from another lineage. Just as you do not bury your own dead, so you do not perform (lead) your own Bagre. Nevertheless, variations do occur in the rites but especially in the recitation, which is long and complex. Is the Speaker inventive with the recitation ? Is there time to fill ? As I have argued and tried to demonstrate in publishing two versions and in editing, with my collaborator S. W. D. K. Gandah, many others, the variation is greater between different Speakers but even the same Speaker produces different versions on different occasions. There is no absolutely fixed form either at the level of the individual or of the group, and that is problably characteristic of all those long oral recitations sometimes called myths.

I argue that the differences are not only minor, though they may begin as such. Cumulatively such changes mount up and they produce some very significant differences of content, especially in that part of the recitation less closely

Page de gauche : Females parading around the market

tied to ritual. We have now recorded and transcribed many versions of the Bagre, all from Birifu with the exception of one from Lawra, which is quite different in its construction. We jointly published one of the Birifu versions (1981) but the others await an offer of publication from some source or other. In the earlier (1972) version which I published, an extensive segment of the Black Bagre dealt with the way the first man crossed the river that divides this world from the next and had a meeting with a stranger, who was God himself. In the many versions that we recorded some twenty years later that incident had all but disappeared. A passing reference to the crossing of a river was left, but no-one, without a written text of the earlier recitation, could possibly have reconstructed what had vanished.

However the characteristic of these differences is that the actors do not recognize them as something substantial. For them, individually, there is in theory a model (in the mind?) from which all diverge. The only problem is that for each individual the model is different. One of the reasons for this view is that the versions of different Speakers cannot be put down in writing and compared side by side. That simple technique of editing is the means by which we establish similarity and difference, which is not a matter of definition but of measurement.

Nevertheless some differences the actors do perceive in another light. The version we recorded among the LoDagaba of Lawra contained a long narration, rhythmic but not sung, which recounted the legend of how the Kusiele clan came to the settlement and how they rediscovered the Bagre. While each version contains some justification of why they do these things, this was the only one that combined such an explanation with a tale developed from the usual clan legend.

There is a great diversity of types of knowledge contained in the Bagre recitations. The White Bagre remains much the same, an account of the progression of the rituals themselves with little variation. But the Black differs in many ways. In the Lawra Bagre it seems to consist largely of the rhythmic prose version of the story of the coming of the Kusiele clan to that area. However since our version is incomplete, there may be a recitation closer to the Birifu (LoWiili) ones. The first of these is, as I have remarked, more theocentric than any others from the area, more directed to the words and doings of God. In another version from the Gomble section of Birifu, there is some elaboration of star lore that we do not find in other recorded examples. Indeed we do not in my experience find it elsewhere in LoDagaa culture, although again my experience is not deep enough to be absolutely definitive on this point.

What appears to be happening is that different Speakers elaborate certain themes and underplay others, in a rather individual way. At a more humble level we see such

variation in the way that some may choose to elaborate an account of the technique of making iron, others that of brewing, both techniques having been taught to the first man and his family at the beginning of time. The freedom to elaborate is considerable and is openly encouraged, so that different themes get taken up and 'taught' to the next batch of neophytes.

Secret knowledge

The Bagre is secret knowledge both at the level of formalised action ('ritual') and of formalised language. The inter-relation between these two is complex. The action is accompanied by words (and some silences), since the neophytes who are being initiated have to be told what to do. Those words operate on several levels. There are the informal instructions of the guides, junior initiates who accompany each neophyte, the formal orders from the 'master of ceremonies', the songs that punctuate the proceedings and finally the Bagre recitation itself, one part of which, the White Bagre, or Bag Pla, is itself a kind of summing of events up to that present point in the long series of ceremonies.

Most of this is secret to non-members, who are not allowed 'in the room' (*dipuo*) and cannot be told about what happens there, including the recitation. Nevertheless the Bagre is an occasion for general rejoicing, dancing, drinking, meeting members of the opposite sex, the talk and the company, in all these the settlement as a whole participates.

That is an important part of the meaning of the Bagre to the community. It is a time for music, song, dancing, 'poetry' (recitations), for food, beer, flirting and conversation, in other words the essence of a good 'party' anywhere. Whether people are members or not, they participate in this aspect of the proceedings. The major rewards go to those members who play prominent parts in the rituals and taking these parts is looked forward to with pleasure. However the considerable contributions of grain made by the families of the neophytes go to provide porridge and beer not only for the members, the initiated, but for the uninitiated (*dakume*) as well. But there are other meanings. One is the protection or cure which membership of the Bagre is thought to offer, and which forms the specific



Neophytes with their guides at the final ceremony (Bag gbelme, Bagre of bells)

grounds for incurring the expense needed to put someone through the rites. For there is no set age of entry; most are adolescents but some are children, some adult women and occasionally men. Thirdly, there is the aspect of belonging to a "club" with its "secret" signs, a club which has its own set of roles which people take pride in filling. Fourthly, there is the question of knowledge which the ceremony, and especially the recitation, provides. The ritual knowledge is largely self-contained or self-defeating. By that I mean its relevance is largely confined to the context of the ritual and what it offers as a cure for death, a formula for immortality, turns out to be nothing of the sort. The recitation is another matter. The Bagre deals with the invention of the world, but of the world in which the LoDagaa live, or lived at the beginning of the century, since little effort has gone into incorporating recent changes. The Black mostly deals with how mankind came to know about the things they do, above all the procreation of children, which God himself shows them how to carry out (though more precise knowledge is conveyed by the animals). In the Bagre, the Creator God is in fact represented not altogether differently from the visualisations that we permit ourselves, and precisely in his role as creator, when he is visited by the younger of the two original brothers to find out about the process of creating human beings. He is an old man, smoking a pipe and surrounded by leopards. Verbal representations of God are just permissable, but not pictorial, iconic ones.

The rest of man's knowledge was acquired indirectly through the beings of the wild (*kɔ̃ t ɔ̃mɛ̃*) and a good deal the recitation is taken up with accounts of how mankind learnt



Members searching for the bells hidden under a baobab, the place of the guardian spirit of the clan

to make food, beer, iron, et cetera. However such knowledge is itself not secret nor is it especially accurate. The recitation deals with technology but not on a practical level; the concern is with the origin of things. I have often pondered the question of what knowledge the Bagre recitation imparts. The central theme is the limits of human understanding and action, especially in matters to do with life and death. Man did not make himself; God and the beings of the wild did so. But the beings of the wild can deceive, so too can the Bagre god, who is in some sense a refraction of the Creator God. God does not deceive: his is the right path, but his refractions and creations certainly may. So that although we perform the Bagre to conquer death, that is the focal rite of the first ceremonial sequence, the second teaches us that nothing can save us but that we have to do what we have to do. We perform the Bagre, we sacrifice, for smaller benefits, but mainly because our ancestors did so before us. Starting out by taking an optimistic, salvationist note with the neophytes, the Bagre ends up realistically pessimistic about ultimate realities, offering only perhaps the prospects of the life of an ancestor[1].

That of course is some kind of knowledge, but it is knowledge we knew already. In listening to the recitation, the neophyte learns something about the relationships of divinities to man. Some of this mythical knowledge is known by non-initiates explicitly through folktales, implicitly through leakage. What the Bagre does is to put such knowledge in a wider comprehensive framework, which ties up mythological ends in a particular way. As far as I am aware such a framework is only implicit in wider social interaction outside the myth itself. It is one of a very great number of rearrangements of the puzzle, which in the Bagre is constantly in progress. In ordinary life this plurality of frameworks is implicit and it would be an error to privilege one in relation to others, by arranging the pieces oneself or choosing the framework of one man (the respondent) or one speaker (the recitor). That is why different schema, set within certain broad limits about the relation of man to the beings of the wild and to God, are possible and why neighbouring societies, rather like uninitiated individuals, can operate perfectly well without one. Everybody has mythologies; not everyone has a mythology embodied in a myth.

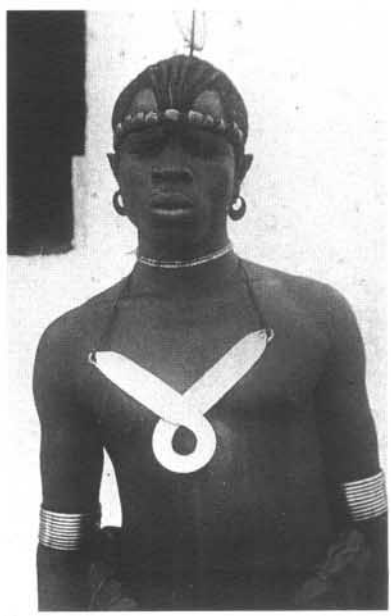
1. It is significant that women are not initiated into the second stage of the Bagre ; they do not take major ritual roles nor do they undergo the process of disillusionment.



1



2



3

1. Cl. A. Hiem 1934 - 2. Cl. H. Labouret (1912-1924) - 3. Cl. Archives d'Outre-Mer (Aix-en-Provence)

Quelques notes sur le culte de *Bãbá*, culte des chasseurs d'éléphants, et l'origine des *taàri* (pendentifs)

DANIELA BOGNOLO

La légende qui rapporte l'origine du culte de *Bãbá* dans la tradition orale des Birifor de Malba, explique comment un chasseur qui avait épargné un vieux lion fut, à cette occasion, mis au fait des secrets d'une puissance capable de tuer les fauves d'un seul coup.

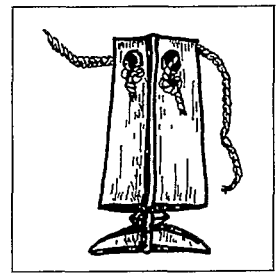
La création d'un autel consacré à cette puissance et l'observation des règles précises de comportement lui auraient permis de s'emparer des remèdes de *Bãbá* en bénéficiant d'une protection particulière. L'autel, bâti avec la terre d'une termitière et composé de la représentation d'un lion, d'une butte et d'un canari toujours rempli d'eau de source, serait devenu le moyen d'honorer *Bãbá* et de transmettre son enseignement.

L'utilisation de certains objets propres à *Bãbá* permettait de distinguer, parmi les chasseurs, ceux qui étaient capables de tuer les éléphants[1]. En effet, ces derniers portaient sur la poitrine un grand pendentif en ivoire, appelé *Komé*, représentant la tête de l'éléphant[2].

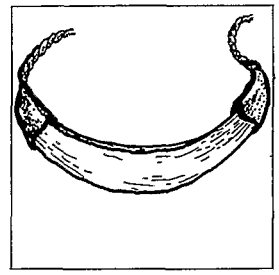
A l'origine, les chasseurs initiés à *Bãbá* étaient presque tous des Thuúnà puis ce culte se répandit dans les autres groupes. Les Lobi furent initiés par les Thuúnà et ils reçurent de ces derniers comme signe distinctif le *Bãbá Kúlón*, insigne des étrangers initiés à ce culte, représentant une défense de l'animal tué[3]. Par la suite les Dagara reçurent le *Thílnumé*, représentation des défenses d'un éléphant en position d'attaque[4]. A leur tour les Birifor adoptèrent le *Katirahonkur*, figurant la trompe et dont le nom signifie "un animal casse tous les arbres de la brousse"[5].

Dans chaque village, on pouvait organiser des battues collectives pour chasser du territoire les éléphants considérés comme dangereux. Cette tâche était confiée, selon les prescriptions des Thuúnà, chefs de terre dans la plus grande partie de la région, aux *bãbádárá* de n'importe quelle ethnie.

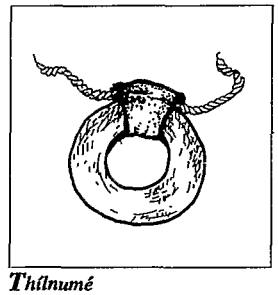
Les chasseurs protégés par *Bãbá* "devaient avoir une très grande pureté de vie" (M. Père, 1988, 1 : 216). Après avoir tué trois éléphants ils avaient le droit d'initier un autre chasseur au culte, mais un seul à la fois. De même pour



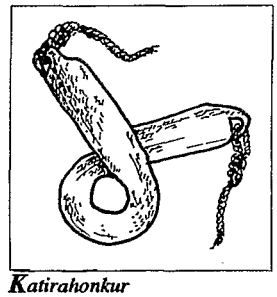
Komé



Bãbá Kúlón



Thílnumé



Katirahonkur

achever son initiation, le néophyte devait se référer aux Thuúnà seuls détenteurs des secrets définitifs sans lesquels aucun chasseur, même le plus courageux, n'aurait pu devenir *bãbádaár* et initier à ce même culte une autre personne.

La première phase comportait un ensemble d'épreuves réalisées pendant une période d'absolue abstinence sexuelle et de pureté alimentaire. La phase suivante impliquait la résidence dans la maison du prêtre thuún pour une longue période pendant laquelle l'initié devait rester exclusivement au service de son maître et travailler ses champs. Cette dernière épreuve surmontée, il pouvait retourner chez lui pour construire l'autel dédié à *Bãbá*. Après avoir tué un premier éléphant, il retournait chez le prêtre, avec les défenses et la queue de l'animal, pour recevoir un bracelet et un pendentif en ivoire dont il se parait pendant les grandes cérémonies, exhibant ainsi son appartenance à la confrérie. Le pendentif devait obligatoirement être fabriqué par un sculpteur qui avait reçu du *bãbádaár* le "remède" permettant de sculpter l'ivoire.

Pour essayer de soustraire ce culte aux Thuúnà, des Lobi et des Birifor imitèrent le *Komé*, s'arrogeant ainsi le droit d'achever l'initiation. Mais ce pouvoir ne leur fut pas reconnu et ces gens furent surnommés ainsi que le pendentif qu'ils portaient : *gnamjouié*, c'est-à-dire "la fausse force qui le tuera". Le mot *gnama* était utilisé, en particulier par les Dioula, pour désigner des individus troubles ou pour identifier des objets capables d'avoir une influence néfaste sur quelqu'un. Ces "faux" pendentifs *taàri* n'auraient pu maintenir leur rôle protecteur et seraient devenus dangereux. Tous ceux qui, non initiés à *Bãbá*, voulaient en porter mouraient d'une mort violente ou tués par les éléphants. Aussi, l'utilisation rituelle de ce type de pendentif fut abandonnée et son emploi fut laissé au "plaisir des richards", dit-on le plus souvent.

Une autre prérogative des vrais *bãbádárá* était le droit d'utilisation des "*phumbii thuunõ*", petites statuettes en ivoire utilisées pour la divination. Seuls certains sculpteurs pouvaient en fabriquer et la plupart d'entre eux étaient des Thuúnà[6].

Autrefois seuls les Thuúnà possédaient le culte de *Bãbá*, qu'ils avaient reçu des Koulango. Tous se rendaient chez ces derniers pour être initiés et connaître les remèdes permettant de tuer les éléphants qui, en ce temps là, détruisaient les cultures. Plus tard, à cause des mariages, ces "secrets" passèrent aux Lobi, mais souvent, «ces derniers se rendaient à la chasse sans avoir terminé l'initiation et pour cette raison ils n'en revenaient pas».

«Djuno Kambou était un Lobi qui habitait à Tobinkoura (Gbabora) sur la route de Kalangbara. Il était connu comme un grand chasseur qui connaissait les remèdes aidant à tuer les fauves, mais il n'avait pas encore terminé son initiation à *Bãbá*. Un jour (c'était en automne 1985), il est parti en

1. Tradition orale sur l'origine du culte recueillie dans les villages de Holly (canton de Perigban), Bonko-Gbalanti (canton de Gaoua), Baringuira (canton de Malba).

2. Kalangbara Brousse (canton de Passena), de Sib Onlaré, sculpteur d'origine thuún. Thuún (pluriel thuúna), nom des *teesɛ̀* en lobiri, M. Père, 1988 : 689.

3. Holly, des anciens du village dont un *bãbádaár* birifor.

4. Legmouin (canton de Legmoin), de Da Dari d'origine dagara, devin guérisseur, et les anciens de Holly d'origine birifor (canton de Perigban).

5. Voir les anciens de Holly, note 3.



Phumbii Thuunõ en ivoire

6. Village de Latara (canton de Kampti), Palé Kouinthé, sculpteur d'origine thuún, fils du *bãbádaár* Sib Foumina.

brousse et n'en est plus revenu. Ses fils ont abandonné la maison de peur que *Bābá* ne les tue. Actuellement, pour trouver *Bābá*, il faut aller jusqu'à Quikona (vers la Côte-d'Ivoire) où vivent toujours des *bābádárá*» (Sib Onlaré, voir note 2).

A Donko, Somé Koumbou, d'origine birifor, possède trois pendentifs *gnamjouié* qui appartenaient à son oncle paternel[7]. Ce dernier après avoir perdu son pouvoir comme détenteur du culte de *Sipue*, l'hippopotame, hérité de son oncle maternel Koko Somé (G. Antongini, T. Spini, 1981 : 197-198), se para avec cet insigne pour essayer de recouvrer un certain prestige. Malgré la fausseté reconnue de ses pendentifs, Koumbou Somé, chef du village et fondateur du marché de Donko, s'en pare encore pendant les grandes réunions, affirmant qu'il ne le fait que par habitude et pour la beauté.

Aux alentours de Gaoua, à Bonko Gbalanti, un sculpteur d'origine birifor, Youl Bounlaré, entretient un grand autel créé par son trisaïeul Sona Palé, premier chef de terre[8]. Cet autel lui aurait été transmis par héritage. On peut y voir deux grandes statues d'éléphants construites, selon l'actuel propriétaire, vers 1850 par son grand-père le *bābádaár* Okuena Palenfo et toujours entretenues. Si on examine attentivement ces statues on peut remarquer que leurs yeux sont faits avec des torches électriques en fer de type militaire. La pénétration coloniale dans la zone ayant commencé vers 1897 avec le capitaine Cazemajou, on peut supposer que cette partie de l'autel fût bâtie après cette date quand le culte de *Bābá* s'était déjà répandu et n'était plus la seule propriété des Thuúnà. Youl Bounlaré affirme garder les secrets de *Bābá* et avoir le droit d'initier n'importe qui.

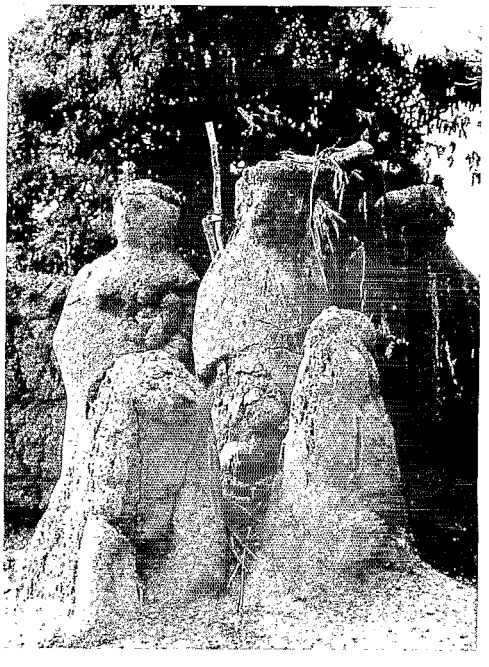
Mais, s'il connaît parfaitement le mythe d'origine du culte et fait la différence entre les pendentifs en ivoire et leur utilisation spécifique, il a affirmé ne pas posséder de pendentifs, refusant de nous montrer d'autres objets liés au culte et de nous autoriser à photographier ce qu'il identifie comme l'autel de *Bābá*.

Près de là, dans le village de Lu, le chef de terre de Bonko, Kiakithé Palé, a hérité de son oncle maternel Leounko Palé, un autel en terre avec les représentations d'un animal, d'un cône, et de trois figures d'ancêtres, dont il n'a pas pu ou voulu donner les noms. Il a identifié l'autel comme étant celui des chasseurs et l'animal comme un lion, mais n'a donné aucune autre explication, affirmant que lui-même n'en avait pas reçue de son oncle.

A Vourbira, dans la maison de Binduté Da, se trouvent deux autels de la chasse,

7. Village de Donko (canton de Batié-Nord), Somé Koumbou d'origine birifor, chef du village et du marché.

8. Bonko-Gbalanti, Youl Bounlaré d'origine birifor, sculpteur, neveu du *bābádaár* Palenfo Okuena.



Autel de Bābá de Kiakithé Palé Village de Lu, 1988

le premier à l'extérieur et le deuxième à l'intérieur de la maison. Ils se différencient entre eux par la forme et le contenu, mais les fils de Binduté les donnent tous deux comme des autels de *Bābá*. La narration de l'initiation de Binduté Da à *Bābá* nous a été faite par ses fils Pascal Kambou et Binathé Kambou[9].

«Avant notre naissance, Binduté reçut des colons, dans le mois de septembre, un fusil pour tuer les animaux qui envahissaient la région.

Un jour des Blancs lui demandèrent de les amener à la chasse aux éléphants. A cette occasion, il tira sur un éléphant sans réussir à le tuer. L'éléphant l'attaqua et le blessa sérieusement. Il fut alors amené à l'hôpital de Gaoua où il resta longtemps. A sa sortie, il décida de s'initier à *Bābá*. Il avait appris qu'à côté de Bouna en Côte-d'Ivoire vivait un vieux chasseur d'éléphant thuún, Djorgna Hien, et se rendit chez lui. L'initiation lui coûta cher : un bœuf, dix poulets, un chien, un chat, de la bière de mil en grande quantité et neuf mois de travail en trois fois dans les champs de Djorgna Hien. Celui-ci lui montra les remèdes de *Bābá*, la façon de se peindre le visage avant d'aller à la chasse à l'éléphant et la chanson à chanter, en faisant trois fois le tour de l'animal tué, avant de commencer le dépeçage.

Binduté Da avait lui-même initié un chasseur dénommé Kodio Kambou. Agé d'environ 55 ans, ce dernier n'a jamais pu terminer son initiation car Binduté est mort avant de pouvoir lui confier ses dernières instructions. Aucun des fils de ce dernier ne peut jusqu'à présent le remplacer dans cette tâche. Aussi Kodio devrait recommencer tout le processus initiatique. Cependant Djorgna étant mort, personne ici ne connaît d'autres *bābádárá*.»

D'après Hien Tehielthé chef de terre de Sewéra, fidèle ami de Binduté, l'histoire de la chasse aux éléphants demandée par l'administration coloniale semble avoir été à l'origine d'un grave conflit entre Binduté Da et Bagor Hien, autre très important *bābádaár* de la région, à la suite duquel les villages de la région de Tiol se seraient divisés.

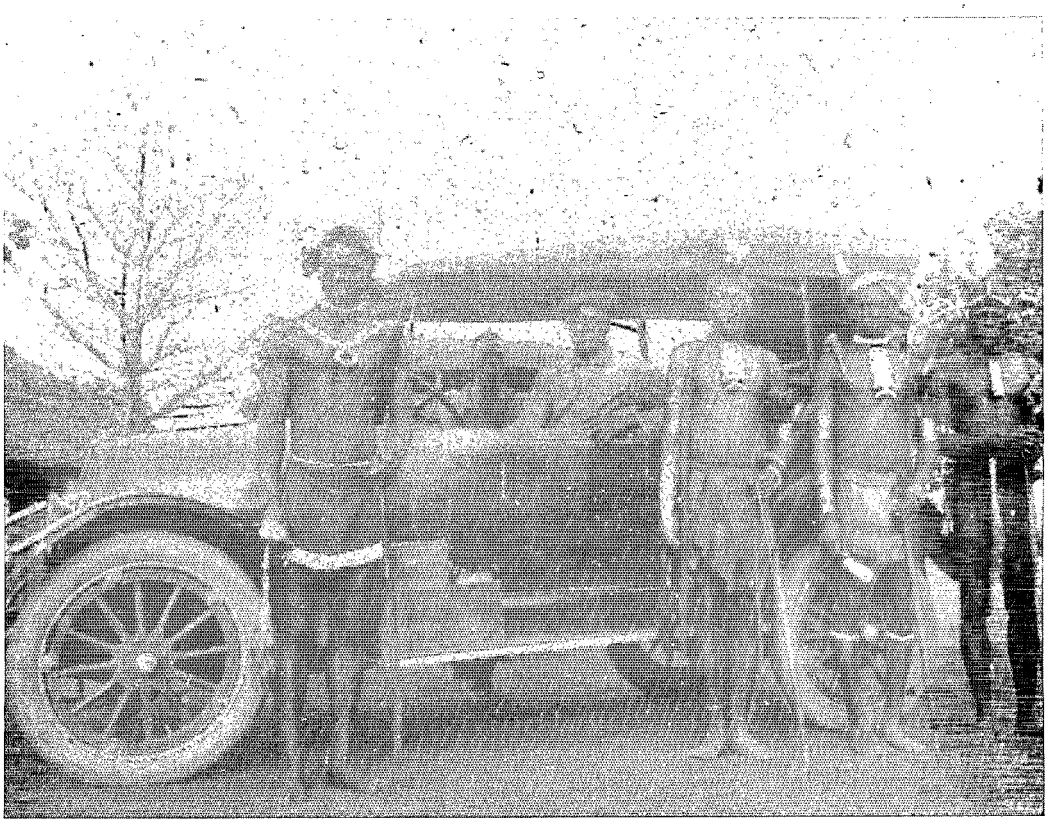
«Bagor Hien avait refusé en effet d'initier Binduté Da au culte de *Bābá*, car, des porteurs avaient été tués par l'éléphant blessé et le "prix du sang coulé" n'avait jamais été payé. Dans l'année précédant le *jɔrɔ*, le sang ne doit pas couler ; il faudrait un trop grand nombre de bœufs pour réparer ce sacrilège. Pour cette raison Binduté Da se fit initier par le chasseur thuún résidant en Côte-d'Ivoire».

L'autel de *Bābá* à l'intérieur de la maison de Binduté Da est constitué par des mâchoires d'éléphants superposées ; mais on ne retrouve pas d'éléments qui ressemblent à ceux d'autres autels déjà vus, alors que celui de Bágor, d'après son fils Ciobor, est bâti avec des défenses posées sur des grandes statues en banco. Cela signifie-t-il que chacun peut construire l'autel de *Bābá* selon son choix ou, mieux, selon les indications reçues par le *bābádaár* initiateur car, il

9. Vourbira (canton d'Iridiaka), Kambou Pascal et Kambou Binaté, d'origine lobi, fils du bābádaár Da Binduté.

s'avère le plus souvent que la vraie force du *thíl* est acquise par l'absorption de son "médicament" et par l'utilisation des objets et des amulettes qui lui sont consacrés ? Parmi ces objets, les *taàri* en ivoire liés au culte de *Bābá* ont sûrement joué un rôle symbolique très important, aujourd'hui amoindri, mais encore bien conservé par la tradition orale.

Album de photos H. Labouret
1912-1924





Bãbá

HONORÉ HIEN

L'origine de *Bãbá*

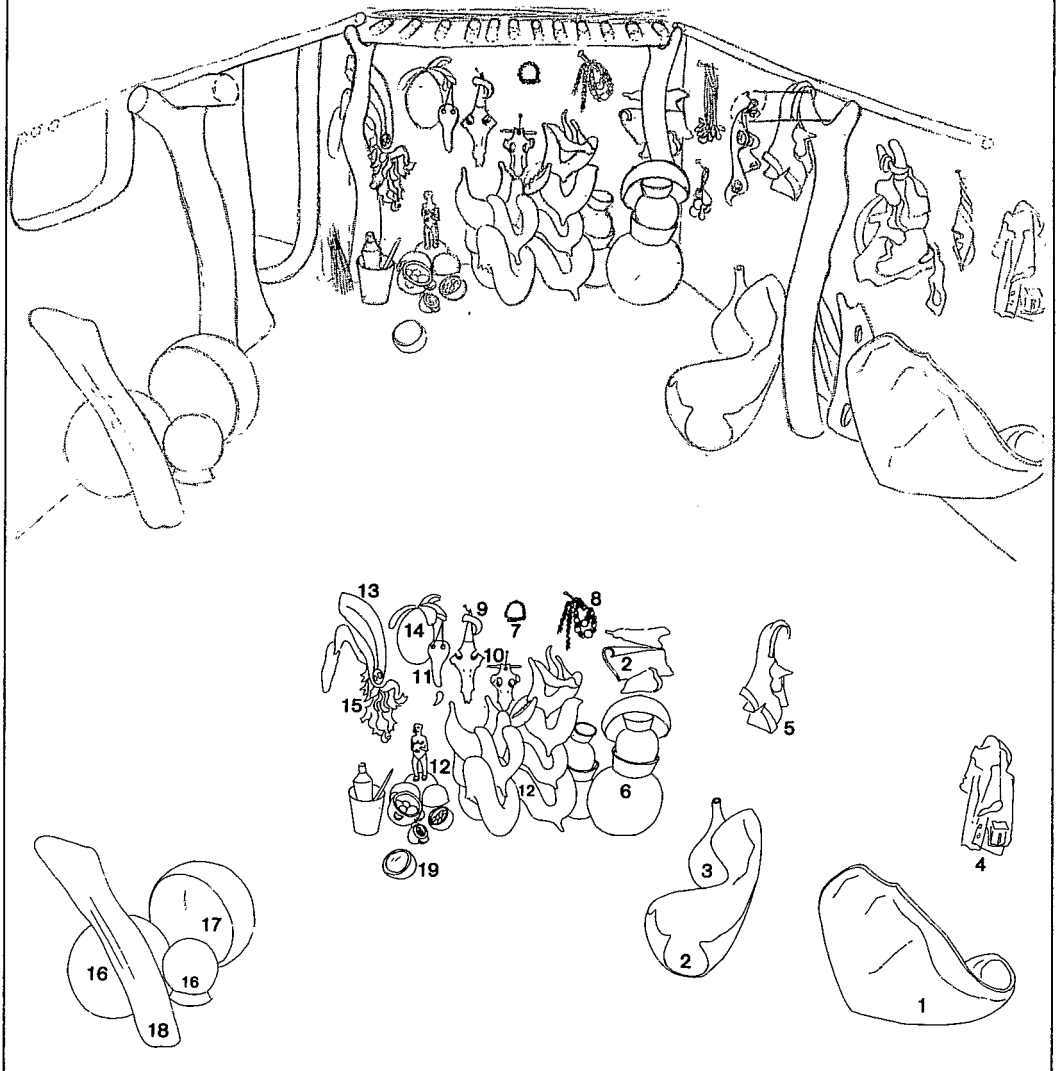
Bãbá est l'un des plus grands *thíl* de la chasse dans le pays lobi. Plusieurs versions sur son origine nous laissent encore perplexes. Certains Lobi disent que *Bãbá* a été découvert par les premiers grands chasseurs lobi et d'autres pensent qu'il provient des Koulango. Ce qui est certain, c'est qu'en *'lobiri*, le mot *bãbá*, morphologiquement ou du point de vue radical, ne correspond à rien et ne renvoie à aucun autre mot étranger. Mais nous savons que *Bãbá* a des variantes dues aux concepts de chaque ethnie et aux différentes interprétations des pouvoirs qu'il détient. C'est grâce aux explications liées aux interdits de *Bãbá* que nous arrivons à savoir que celui qui parle de *Bãbá* ou de *Bãbadaár* (détenteur de *Bãbá*), parle de chasseur d'éléphants. C'est également dans les chants composés par les femmes pour louer la bravoure des hommes que le mot éléphant caractérise et particularise les chasseurs. En effet, les Lobi font la distinction entre les petits chasseurs, dits "chasseurs de tourterelles", et les vrais chasseurs, ceux qui ont déjà tué un éléphant.

Ecoutons plutôt ce récit transmis par des chasseurs de Vourbira :

«Un jour un chasseur partit en brousse à la recherche de gibier. Quand le soleil fut au zénith, la chaleur se fit alors accablante et le chasseur alla se reposer sous un arbre. En regardant devant lui il aperçut sous un autre arbre très grand et bien ombragé un troupeau d'éléphants composé de mâles, de femelles et de petits. A tour de rôle chaque animal prononçait ces mots : "Wèlè-Wèlè!" Aussitôt de grands paniers en tige de mil tombèrent sur le sol et en lieu et place des éléphants se trouvèrent des hommes, des femmes et des enfants qui parlaient et s'amusaient. Notre chasseur, pétrifié, crut d'abord à un rêve mais s'assurant de la réalité des faits, il poussa un cri. Alors, les mystérieux personnages se précipitèrent chacun vers leur panier en disant à haute voix : "Djaakha !" Les paniers bondirent sur les personnes qui toutes redevinrent des éléphants et s'enfuirent. A la suite de leur débandade, il resta sous l'arbre un panier. Le chasseur se dit que les seuls témoins de ce miracle étaient les deux arbres ayant servi d'abri aux éléphants et à lui-même. Il enleva donc leurs racines et emporta le panier au

Page de gauche : Autel de Bãbá de Binduté Da Vourbira. Cl. A. et H. Blom 1980

Chambre de *Bābá*



1. Oreille d'éléphant
2. Peau d'éléphant
3. Bouteille contenant de la poudre à canon
4. Tunique de chasse de Binduté Da
5. Pantalon de chasse de Binduté Da
6. Canaris contenant des cauris
7. Bracelet métallique décoré de cauris
8. *Bābá-thíl* avec les médicaments magiques du *bābá*
9. Corne de bœuf avec le médicament magique de *bābá*
10. Crânes de phacochère et d'antilope
11. Gourde contenant le médicament magique de *bābá*
12. Autel du *bābá* avec : défenses d'éléphants, cornes d'antilopes, figures sculptées en bois, canaris contenant des cauris (provenant des divers sacrifices faits sur l'autel)
13. Trompe d'éléphant
14. Patte d'éléphant
15. Feuilles de gbobarr (Lannea microcarpa, d'après Père 1988 : 635. Après une chasse fructueuse, Binduté Da devait se laver avec une décoction de ces feuilles)
16. Canaris servant à la préparation de la décoction et des médicaments propres à *Bābá*. Derrière se trouvent cachées les pierres de foyers sacrées qui ne pouvaient servir à rien d'autre
17. Calebasse servant à la préparation des produits magiques
18. Os d'éléphants
19. Calebasse servant à se laver après la chasse à l'éléphant

Dessin de Cornelia Shefold, schéma de Klaus Schneider (1991 : 53)

village. Ces éléments entrent dans la préparation du médicament de *Bãbá.*»

Les pouvoirs de *Bãbá*

Bãbá procure au chasseur qui en est le détenteur un pouvoir extraordinaire : la maîtrise de l'éléphant. Un *Bãbadaár* ne fuit jamais devant un éléphant qui attaque. Il va toujours à sa rencontre. Lorsque l'éléphant le charge, il est capable de l'arrêter sur place ou de détourner sa colère contre une autre personne, contre un arbre ou contre une termitière en prononçant des paroles magiques. Pour s'assurer de l'efficacité de son *thíl*, un *bãbadaár* peut engourdir l'éléphant qu'il veut tuer et aller jusqu'à lui arracher une motte de terre collée sur sa peau avant de l'abattre.

Bãbá protège contre les mauvais sorts, les sorciers, les ennemis, les animaux féroces. Il peut guérir plusieurs maladies. *Bãbá* peut à la fois rendre stérile celui ou celle qui transgresse les interdits et guérir la stérilité.

Les interdits de *Bãbá*

Les interdits de *Bãbá* concernent surtout la femme du *Bãbádaár*. Tout contact physique avec les non initiés au *Bãbá* lui est interdit, à plus forte raison un rapport sexuel. Elle ne doit pas s'étendre sur la natte d'autrui ni s'asseoir sur le tabouret de cuisine d'une autre femme et vice versa. La personne qui enfreint la règle doit donner un poulet qui sera sacrifié sur l'autel de *Bãbá* pour la purifier et lui épargner les maladies redoutables dont le *thíl* serait le vecteur.

La femme du *bãbadar* qui néglige intentionnellement ces mesures s'expose à des accidents mortels ou à des accouchements éventuels difficiles voire impossibles.

Pourquoi les interdits de *Bãbá* pèsent-ils tant sur la femme ? Voici ce qu'en dit Binduté Da :

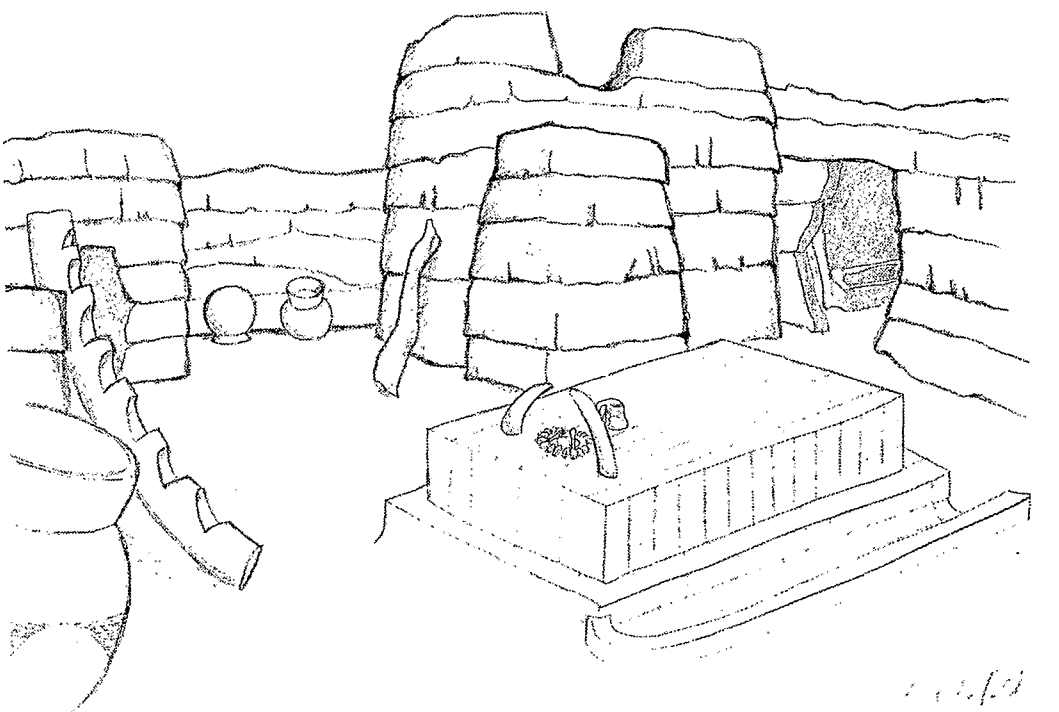
«Il était une fois un homme qui avait deux épouses ; pour cause de mésentente la première fut chassée du foyer conjugal. Cette dernière ne sachant où aller, partit se réfugier dans la forêt et chaque jour elle pleurait en invoquant ses ancêtres afin que ceux-ci l'aident à se venger de son mari. Un éléphant qui était de passage entendit les pleurs de la pauvre femme. Il se transforma rapidement en chasseur et se présenta devant elle. «Qu'as-tu donc à pleurer toute seule dans cette forêt ?» lui demanda t-il ? Elle lui répondit en ces termes : «Mon mari a préféré vivre avec ma coépouse et m'a renvoyée de sa maison. Ne sachant où aller, je suis venue me réfugier en ce lieu peuplé d'animaux». Le chasseur lui posa encore une question : serais-tu contente si ton mari mourait ? Très contente, lui répondit la femme. «Alors j'irai capturer l'âme de ton mari que je

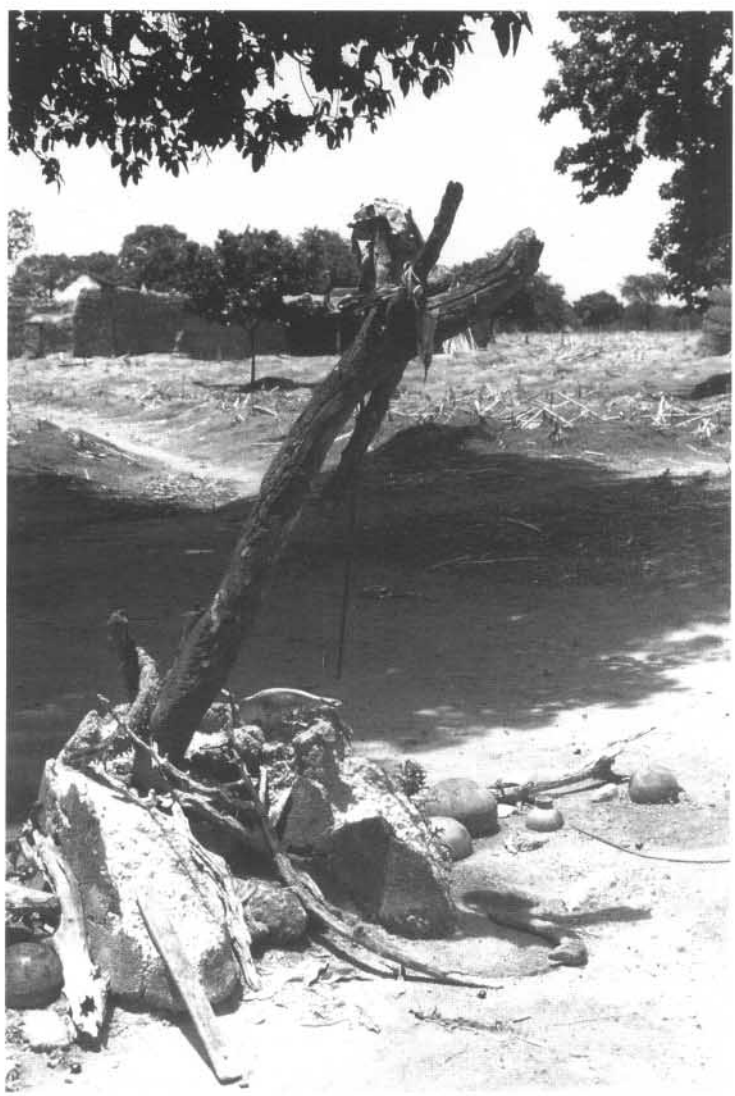
transformerai en éléphant. Prends cette lance et garde la soigneusement avec toi sous cet arbuste. Demain, tu verras défiler tout juste à côté de toi et à la file indienne un troupeau d'éléphants. Tu laisseras passer le premier car celui-ci sera moi-même, et tu enfonceras ta lance de toutes tes forces dans le ventre du deuxième. Celui-là sera ton mari et c'est ainsi que tu le tueras». Le lendemain, au passage du troupeau d'éléphants, la femme, très émue se précipita sur le premier et lui logea la lance dans les boyaux. Dommage ! c'était le chasseur lui-même. Il barrit et dit à la femme : «Tu m'as tué, moi qui suis ton bienfaiteur. Je te maudis en conséquence et tu en souffriras. *Bābá* te punira et tu supporteras tous ses interdits. Personne ne te touchera, ni touchera à ta natte, ou à ton tabouret. Ton mari mourra et tu auras des difficultés pour te remarier car les sacrifices que tu devras faire pour te libérer seront compliqués». C'est depuis ce temps qu'est apparu *Bābá* avec ses interdits qui sont plus strictes pour la femme que pour l'homme.»

L'histoire de ce chasseur ressemble à un conte de fée. Ce qui a été dit sur *Bābá* ne peut être pris au sérieux ni par un homme de science ni par un Occidental qui ne croit qu'à la science et à la technique. Seul l'animiste y croit fermement. Or la science et l'animisme sont diamétralement opposés. L'homme de science parlera de tabous et de superstitions avec raison. Pour débattre de la question de *Bābá*, il faudra accepter l'hypothèse que la science ne peut pas tout expliquer, que le mystère existe, que les Lobi ne sont pas aussi naïfs dans leur répertoire culturel comme on serait tenté de le dire et qu'enfin l'occultisme qui n'est pas une science expérimentale mais une science tout de même anime le pays lobi depuis son origine. Si les Lobi restent attachés à l'occultisme, c'est parce que, dans leur écosystème, des êtres invisibles et des animaux se manifestent réellement à eux à des périodes critiques de leur vie ou dans leurs moments de solitude, tantôt pour leur bonheur, tantôt pour leur malheur. Ce n'est pas pour divulguer un secret quelconque, mais c'est pour dire avec conviction que Bindouté Da avait la maîtrise de l'éléphant[1]. Pour preuve il suffit d'arriver à Gaoua, ou à Gbomblora pour mieux entendre le récit de sa lutte triomphale, au corps à corps, avec un éléphant en 1949 à Dièpèra, et cela grâce au *Bābá*.

Page de droite : Dessin de la tombe de Binduté Da, dessin de Cornelia Schefold

1. Lors des deuxièmes funérailles (*bobuùr*) de Binduté Da, un mime de la chasse à l'éléphant fut exécuté pour l'honorer. Voir article suivant de M. Fiéloux et J. Lombard : "Les Mémoires de Binduté Da".





Le *Bãba* de Lìbìrà (Loropeni)

MADELEINE PERE
F.C.M.

Il se trouve à Lìbìrà un autel de *Bãbá* pour la chasse au gros gibier sur lequel nous avons recueilli le récit suivant de la bouche de feu Hùliénè Wál Khãbú, détenteur de l'autel, décédé récemment :

«Lorsque les ancêtres de Mãbìrɔ, le fondateur de Lìbìra sont venus du Ghana, les enfants, en guise de bagages, étaient chargés de porter les houes. Quand le groupe est arrivé à Gbusɛ̃ebìrɔ̀, aujourd'hui appelé Boulombié, tous étaient fatigués ; ils se sont assis pour prendre un peu de repos et de nourriture sous forme de farine délayée dans de l'eau, puis ils sont repartis. Chemin faisant, les anciens se sont aperçus que les enfants n'avaient plus les houes et ils leur ont demandé ce qu'ils en avaient fait. Ceux-ci se sont rendu compte qu'ils les avaient oubliées à l'étape précédente et ils ont fait demi-tour pour aller les chercher.

C'est alors qu'ils ont rencontré un troupeau d'éléphants et ils ont commencé à leur faire la chasse. Un des garçons a pris un caillou et l'a lancé sur un éléphant qui est tombé. Comme les enfants ne revenaient pas, les pères se sont inquiétés et l'un d'eux est allé voir ce qui les retardait. En cours de route, il a rencontré un des jeunes gens qui venait justement informer leurs parents de ce qui s'était passé et demander de l'aide pour dépecer l'éléphant tombé à terre. Tout le monde est allé dépecer l'animal et boucaner la viande et c'est alors qu'ils ont vu les houes sous les pattes de l'éléphant. Dans son estomac, ils ont trouvé un fer, en forme de flèche à barbes, sur lesquelles les chasseurs, habituellement, mettent le poison et cela les a fortement intrigués. Après plusieurs consultations et divers "arrangements" magico-religieux, ils ont su que c'était un *thíl* spécialisé pour la chasse du gros gibier.

Ce *thíl* a été considéré comme la propriété des enfants et non des pères car ce sont les enfants, en l'occurrence Bɔ́nítʰé Tɛ̃bɔ̀rbì Hiɛ̀n, dit Khàlkpóló et ses frères, qui avaient abattu l'animal dans lequel il se trouvait et ils l'auraient nommé *Bãbá* [ce qui s'explique mal car la signification de ce terme ne semble pas connue en *'lɔbiri]*.

L'autel de Lìbìrà comporte au moins deux localisations, dont l'une à Puúra (Nako) et l'autre à Búrũbúrũu, de même que *Lõphó*, considéré comme son "grand frère". En effet, les Lobi avaient déjà *Lõphó*, utilisé dans tous les types de

Page de gauche :
- En bas, cailloux provenant de l'endroit (région de Hemkoa) où fut abattu l'éléphant dans l'estomac duquel le thíl Bãbá aurait été trouvé sous la forme d'un morceau de fer.
- Le bois fourchu provient de l'arbre dit : "pʰɔ̀rɔ̃bì-kókóluũ" (nom scientifique inconnu) souvent utilisé conjointement avec càbúló (Ficus Thonningii) pour différents autels (wáthíl et autres). Pʰɔ̀rɔ̃bìkókóluũ = touffe de petits pʰɔ̀rɔ̃ où vivent les singes ; pʰɔ̀rɔ̃bì : petits arbres à feuilles larges ; kókó : singes ; luú : touffe bosquet.
- Au sommet du bois fourchu sont accrochés des os provenant d'animaux sacrifiés ainsi qu'une canne en fer.
- Sont épars des poteries et des résidus de bois et autres, attributs d'un ancien autel précédemment installé à Nyɛ̃pìrà (Gaoua) et transféré ultérieurement à Libìrà (Loropeni) mais qui doivent rester sur place près du nouvel autel.

chasse, avant d'avoir *Bãbá*, spécialisé pour la chasse au gros gibier. L'autel portatif de *Bãbá*, sous forme de calebasse, sort toujours à l'extérieur avec le chasseur, tandis que *Lõphó*, généralement représenté par un caillou déposé sous une butte en terre, reste toujours à l'intérieur de la maison, près de la porte, de sorte que l'on ne peut pas rester à l'entrée de la maison. Il faut soit rester à l'extérieur, soit rentrer à l'intérieur. *Lõphó* se prête et s'emprunte mais non *Bãbá*. Pour obtenir les "médicaments" il faut d'abord être initié par l'un ou l'autre membre de la famille "détentrice" du culte.

Pour prétendre à l'initiation, il faut d'abord avoir fait ses preuves en tant que simple chasseur et ainsi avoir déjà tué au moins un éléphant, une biche *tasiɛ̀* (biche rouge), un *tutunà* (bœuf du rat), un *ɓuùsũu* (waterbuck) et un *kalãkɛ̀rɛ̀* (tourterelle rayée). Cependant, les descendants en ligne agnatique de *khàlkpóló*, peuvent, mais eux seuls, être initiés sans avoir, au préalable, tué les animaux énumérés ci-dessus.

L'initiation se pratique chez le postulant lui-même qui doit préalablement en adresser la demande au responsable de *Bãbá*, lequel se rendra au domicile du demandeur pour procéder aux diverses cérémonies. L'initiation comporte plusieurs phases, espacées dans le temps, selon les disponibilités du candidat.

La première partie demande le sacrifice de 14 volailles, poulets, pintades et d'un mouton : c'est le droit d'entrée dans la confrérie des *Bãbádárá*.

La seconde étape, plus importante, est aussi plus exigeante. Les 14 volailles que le postulant doit fournir comme précédemment ne suffisent pas. Aussi, il fait appel à ses parents, amis et à toute la population ; chacun se fait alors un devoir de l'aider par des cadeaux de coqs car il en faut un grand nombre, au moins 40. Il se peut que le responsable ne les sacrifie pas tous mais lui en remette une dizaine qu'il laisse vivants et qui restent la propriété du futur *bãbádaár*. De plus, il faut accomplir le sacrifice d'un mouton et d'un bœuf. Les cérémonies durent deux jours, au terme desquels le postulant devient chasseur à part entière : on lui donne le "médicament" de Bãbá, les interdits à respecter et la calebasse sacrée mais ses fils ne peuvent en hériter et, s'ils veulent être chasseurs, doivent se faire initier comme tout autre candidat. La transmission par voie d'héritage ne se fait qu'à l'intérieur de la famille détentrice du culte.

Après le sacrifice on enlève une part de "bonne viande" pour *Lõphó*, considéré comme l'aîné de *Bãbá*. On donne un poulet au nouvel initié et le reste à la famille de l'initiateur.

De plus, après chaque chasse, tout *bãbádaár* doit remettre à celui qui l'a initié les morceaux réputés "gros" non par leur taille, mais considérés culturellement comme plus importants : base de la nuque, base du dos et morceau de la rate. Une partie est offerte à *Lõphó* et une autre à *Bãbá*. Ces

morceaux de choix sont déposés devant leur autel respectif et ne peuvent être consommés que par un homme, une fillette non pubère ou une femme ménopausée.

La viande, cependant, n'est pas acceptée d'emblée. L'offrande est précédée d'une cérémonie destinée à vérifier que le chasseur n'a rien à se reprocher. A cet effet, le "propriétaire" de *Bābá* sacrifie d'abord un poussin à l'intérieur de la maison. S'il expire sur le dos, les assistants dansent et chantent la chanson secrète de *Bābá*, après quoi, seulement, la viande offerte est acceptée.

Si le poussin a expiré sur le ventre, le prêtre de l'autel en sacrifie un autre et invite le chasseur à s'expliquer publiquement sur sa conduite. Il lui demande la raison de cet échec. Quelles fautes a-t-il pu commettre ? Puis il sacrifie le second volatile à l'extérieur de la maison. Si cette victime expire sur le dos, c'est-à-dire dans la bonne position, le chasseur initié à *Bābá* tire un coup de fusil et commence à chanter la chanson secrète de *Bābá* : tout le monde danse, sauf les non-initiés à ce culte qui doivent se disperser. Avant que le "propriétaire" de *Bābá* n'accepte les trois "gros" morceaux destinés à *Lōphó* et *Bābá*, le chasseur, dans ce deuxième cas, doit "avaler" une bouchée de chaque morceau, que la viande soit cuite ou seulement séchée.

Le "médicament" se présente sous la forme d'un produit à écraser et à utiliser diversement, selon les animaux à tuer. Par exemple, s'il s'agit d'un éléphant, on enduit la balle avec le produit, avant de tirer. Cependant, le "médicament" est surtout actif pour la chasse à l'hippopotame. Le chasseur en enduit l'intérieur de la calebasse de *Bābá* en rayures circulaires et la jette dans l'eau ; il met aussi une partie du produit dans l'eau et la calebasse se met à tournoyer sur l'eau sans tomber au fond. Le chasseur voit alors l'hippopotame apparaître à la surface sans qu'il ne puisse rentrer rapidement sous l'eau. Lorsqu'on tire sur lui, il ne peut pas plonger et il en est ainsi jusqu'à ce qu'il tombe mort au fond du fleuve. Le chasseur saisit la calebasse avec ses dents et plonge ; il coupe la queue de l'animal et la plante en terre sous l'eau, puis il appelle ses compagnons qui plongent à leur tour.

A ce moment, la calebasse de *Bābá* "soulève" l'eau, afin que les hommes puissent descendre au fond et travailler sans être asphyxiés, ni même incommodés ; pendant tout le temps qu'ils dépècent et découpent l'animal, le chasseur tient la calebasse avec ses dents de manière à garder les mains libres pour travailler.

Les interdits sont les suivants :

. ne pas manger la nourriture ou boire la bière de mil préparée par une femme qui a ses menstrues, durant 4 jours;
. ne pas s'asseoir sur le tabouret d'un chasseur initié à ce *cɔcɔ̀ thì l* sous peine de devenir stérile, que l'on soit fille ou garçon, homme ou femme.

. excepté l'enfant du chasseur, personne ne doit toucher la calebasse de chasse qui n'est autre que l'autel portatif de *Bãbá*.
. ne pas manger la variété de biche nommée *bémi*, considérée comme bienfaisante au chasseur. Les *bãbádárá* peuvent cependant la tuer mais ne doivent pas la manger ; de même ils peuvent tuer, mais ne mangent pas une variété de rat, le *kàrãdo* (ou *sàrãdo* ou encore *sãti*). Le *kàrãdò* n'est jamais dans son trou ; c'est l'animal le plus rusé de la brousse et, à ce titre, il mérite le respect. D'ailleurs, le jour où le fondateur de Lìbìrà allant à *Biélɲ-khórà* en a rencontré un sur son chemin, il tua un éléphant. Le *kàrãdò* lui aurait alors dit : «A partir de maintenant, les chasseurs ne doivent plus me tuer car je leur porte chance».

Comme toute autre puissance spirituelle, le *Bãbá* de Lìbìrà est hérité par le fils cadet du détenteur, quel que soit le matriclan de l'héritier. Mais si le fils cadet vient à disparaître, l'autel peut revenir à un aîné, voire à un descendant d'une branche aînée.

Les détenteurs de l'autel actuellement à Lìbìrà ont été successivement :
. *Bɔ́nithé Tẽbɔ̀r-bì Hiɛ̀n*, dit *Khàlkpóló*, inventeur du culte.
. *Deèhĩthé* Wàl Khãbú, dit Mãbìrɔ́, fils de *Khàlkpóló*
. *Sóhĩthé Pɔ̀sɔ̀ Khãbú*, dit *Dàkhànà*, fils de *Mãbìrɔ́*
. *Jɔ̀leérè Bìcìm Nũfé*, fils de *Dàkhànà*
. *Hiliéné Wál Khãbú*, fils de *Jɔ̀téb thé Khãbú*
. *Sígílè thé Khãbír*, fils de *Jɔ̀hál thé Hiɛ̀n* et arrière petit-fils de *Khàlkpóló*.

Chant de chasse

Jɛgbàfuùnunàmi hakɛ aho khɛrnɛ jiè gbàní a do thuɔ̃ khɛrkɛ́ wu faáni	*Jɛgbàfuùnunàmi* est là, on dirait une femme ramassée par le vent, c'est-à-dire une femme délaissée.
kuun ni –n–kaniu fuɔr wu si di na n kpiɛr an wɔ buórɛ́ fáa yaa khàrwè daár gi	Un homme qui passait l'a saluée pensant qu'elle était abandonnée et malheureuse.
Si dù dùmɛ ya, ɔɔ ko gaal ler yaal sà fáa wu le cuɔr si ɔr ɔɔ thɛthɛ tèenanɛ a gal le bəàna, a biɛl dìiá pɛ́ ɔɔ kórà á punó a inà lér na tõbir khewe.	Cependant non, ce n'est pas le cas, mais son mari est parti chercher la richesse (le gros gibier), l'abandonnant à la maison. Elle part, c'est son devoir de sortir dans la nature, prier la terre pour demander que son mari revienne avec la richesse et en bonne santé.

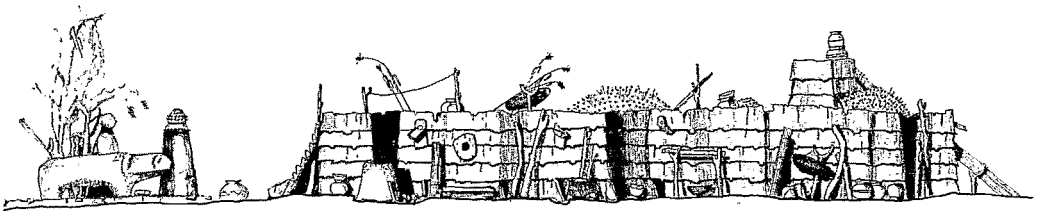
La chanson secrète de *Bãbá*

cɔ́cɔl, afi yi hɔ̃ nṹkɔ̃tĩ́i s'a cà̀, lép fi mà	«Chasseur, si tu vois un gros gibier et que tu fuis, tu as eu peur de la richesse.
cɔ́cɔl, afi yi luu si maar fufi luun nà, lèrfi mà	Chasseur, si tu vois un bosquet et que tu as peur d'y pénétrer, tu as peur de la richesse.
bar khó cɔ́cɔl hálé	Il y a des chasseurs, mangeurs de karité.
pufà cɔ cɔ́lá hulé dikhã́	Il y a aussi des chasseurs de tourterelles.
afi gal a kú pufi, yàmɔ̃ mũ̃sũ̃ fa'li	Si tu vas tuer la tourterelle, quel argent cela peut t'apporter ?
thũ̃ɔ mɛ ná ha fi nímũ̃sũ̃mũ̃, fa n'la ka ɔɔ yèkuúl wɔ'á	Tu n'oses pas aller au devant de ce qui peut t'apporter de l'argent ?
cɔ́cɔl teenanɛ a punu a ka thũ̄gbuu yɛkuul wɔ	Le chasseur doit pouvoir s'approcher de l'éléphant.
cɔcɔl tèenané a púnu a lõ nyuɔnà a ku sipòsò	Le chasseur doit pouvoir aller dans l'eau tuer l'hippopotame.
ɔr duɔ̀n dcɔ́cɔl ké nà púnoni na lé	C'est ce chasseur-là qui peut être riche.
fan-dó bar khó cɔ̀cɔ̀l'a	Il ne faut pas être un chasseur, mangeur de karité.
fan-dó pùfì kúcɔ̀cɔ̀l'a	Il ne faut pas être un chasseur de tourterelles.
fóo fi tù vũ̄u si fia piɛr nũ̄-kɔ̃tin	Il faut accepter d'affronter le gros gibier.
foó fi tu fi gbũ̄ nyuɔn fi ku sipõso	Il faut accepter de plonger dans l'eau pour tuer l'hippopotame.
mi jiré bɔ̃̄biɛl kɛ tibil ná gali s'a punu a ho mãbirɔ̃	Je connais un endroit où il faut aller pour être comme *Mãbìrɔ̃.*
Lõphȭ na Bãbà bəə kɛ́rà fa 'lini lãphó nà ɓãbá	Un endroit pour avoir *Lõphȭ* et *Bãbà.*
ʌe duɔn mãbirɔ pá	C'est chez *Mãbìrɔ́*



Les gens de l'hippopotame

GIOVANNA ANTONGINI, TITO SPINI



« Tu n'auras pas d'autre fidèle que moi». Ce bouleversement du code sémantique du deuxième commandement de la Bible pourrait être proposé comme symbole de l'ensemble des cultes personnels et continuellement personnalisés qui caractérise le système religieux lobi.

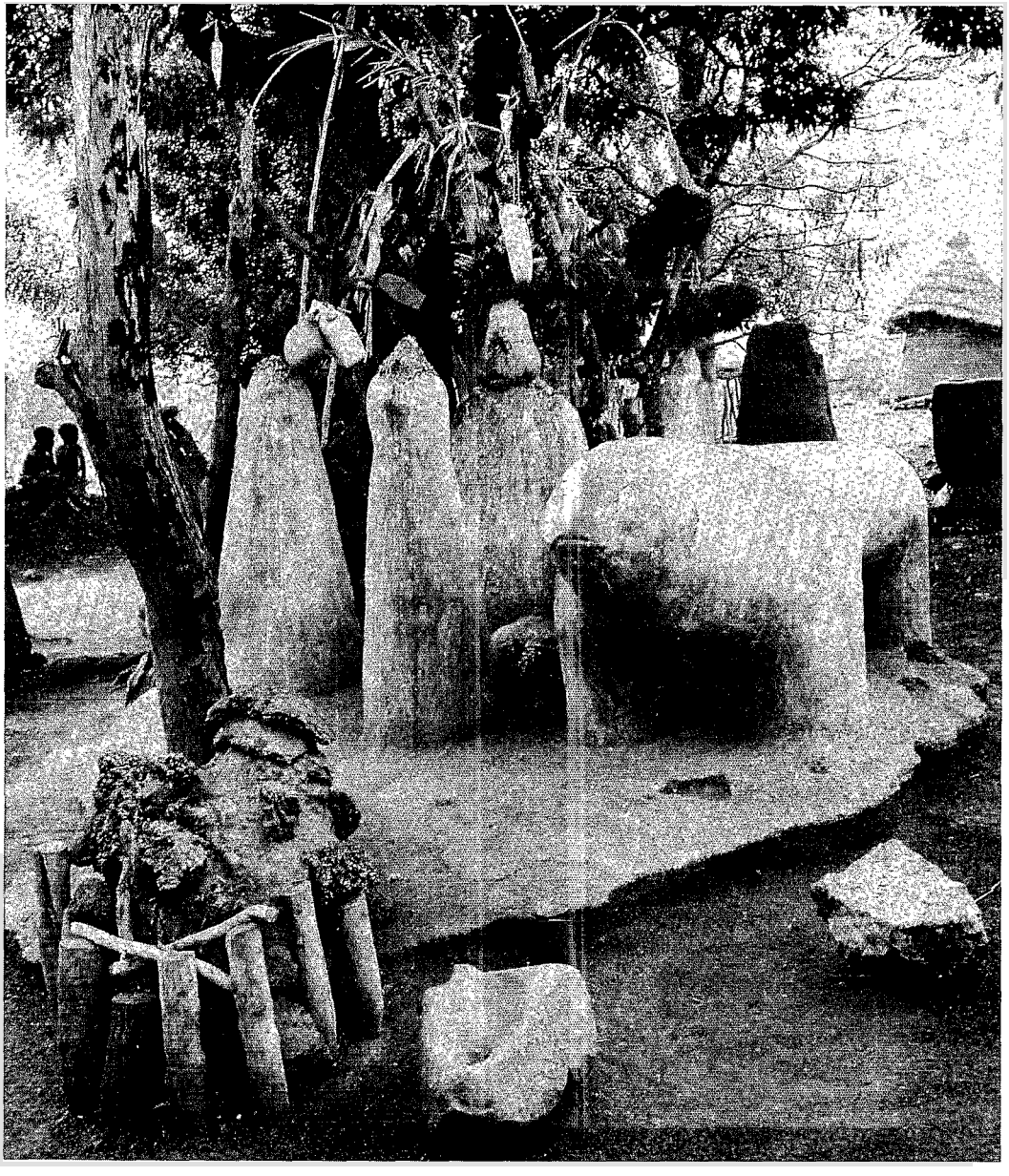
Le fait qu'il n'existe aucune figure hégémonique ne signifie pas du tout absence de pouvoir ou de hiérarchie. Vue l'intime corrélation entre pouvoir religieux et pouvoir politique, on peut voir dans chacun de ces cultes une sorte de tendance à l'équilibre égalitaire qui agit aussi bien sur le territoire que sur l'ensemble de la société.

Notre première rencontre avec le *wáthíl sípòɛ́*, l'autel-hippopotame, remonte à 1977. A Poltianao, aux environs de Kampti, en face de la maison de Tiofere Hien était érigée une grande sculpture en banco, d'environ trois mètres de longueur, en forme d'hippopotame ; à côté, une figure humaine assise, un cône surmonté d'une poterie et d'autres objets de différentes formes et matériaux. La toute première réponse de Tiofere à nos questions fut un conte métaphorique :

«Bedidi, mon oncle maternel, s'en alla à Gongon où il tua un homme, à Gaoua où il tua un homme, à Galgouli où il tua un homme, à Kampti, à Loropéni, à Fofora (...), partout dans le pays lobi, il causa la mort. Bedidi avait un hippopotame qui était son chien, il lui disait "va et tue", en restant dans l'eau l'hippopotame crachait un remède sur la personne et celle-ci mourait». Et après avoir ajouté que cet autel "travaillait" avec la "femme du fleuve" dont une statue était placée à côté de l'entrée de la maison, Tiofere se tut.

A quelques kilomètres de là, à Bandajara, nous avons retrouvé un deuxième autel-hippopotame devant la maison de Gbalankite Nufe qui condescendit à nous en parler seulement après avoir su que Tiofere, qu'il déclara être le "président" des *sípòɛ́dárá* (c'est-à-dire des possesseurs de l'hippopotame) avait déjà accepté de répondre à nos questions. Cet autel, qui pouvait apparaître comme la

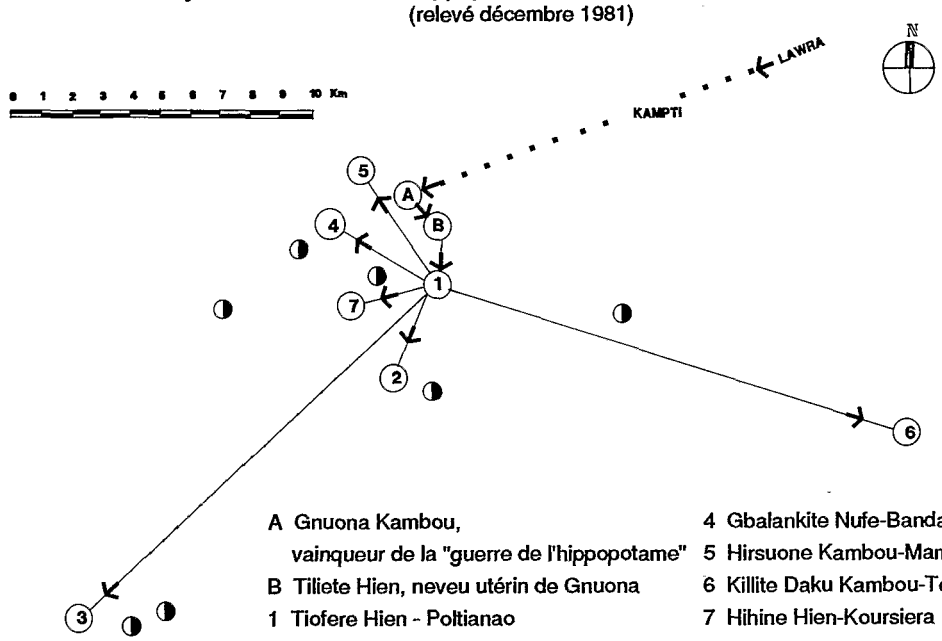
Page de gauche : Autel-hippopotame de Tiofere Hien (Poltianao) 1979



Autel-hippopotame de Gbalankité Nufe (Bandajara)

manifestation d'un culte "individuel-familial" s'est révélé, après plus amples analyses, comme ayant des implications culturelles, historiques et sociales, pour un groupe défini de personnes. Les relations établies entre ces dernières n'étaient pas du tout explicites : le nombre des autels, leur localisation et même leur existence ne nous furent jamais indiqués à l'avance mais nous pouvions discuter de ce que nous découvrions nous-mêmes. En parcourant le territoire, nous avons retrouvé dans un rayon de cinquante kilomètres sept autels-hippopotame et sept autres autels incomplets qui, sur la plate-forme en banco, à côté de la statue et du cône, gardaient une place vide en attendant le moment où le *kuùnkur*, "l'homme à moitié",

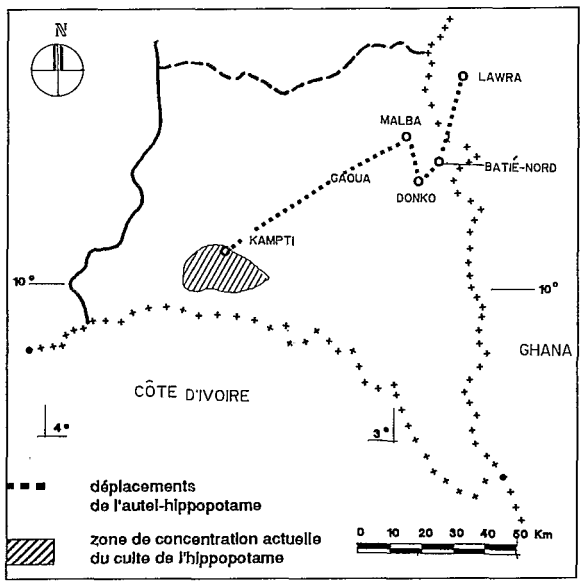
Le rayonnement de l'autel-hippopotame dans l'actuelle zone du culte
(relevé décembre 1981)



A Gnuona Kambou, vainqueur de la "guerre de l'hippopotame"
B Tiliete Hien, neveu utérin de Gnuona
1 Tiofere Hien - Poltianao
2 Gbanquete Hien-Gbantara
3 Djiouno Kambou-Gbabora
4 Gbalankite Nufe-Bandajara
5 Hirsuone Kambou-Mamena
6 Killite Daku Kambou-Tentoura
7 Hihine Hien-Koursiera
◑ "hommes à moitié"

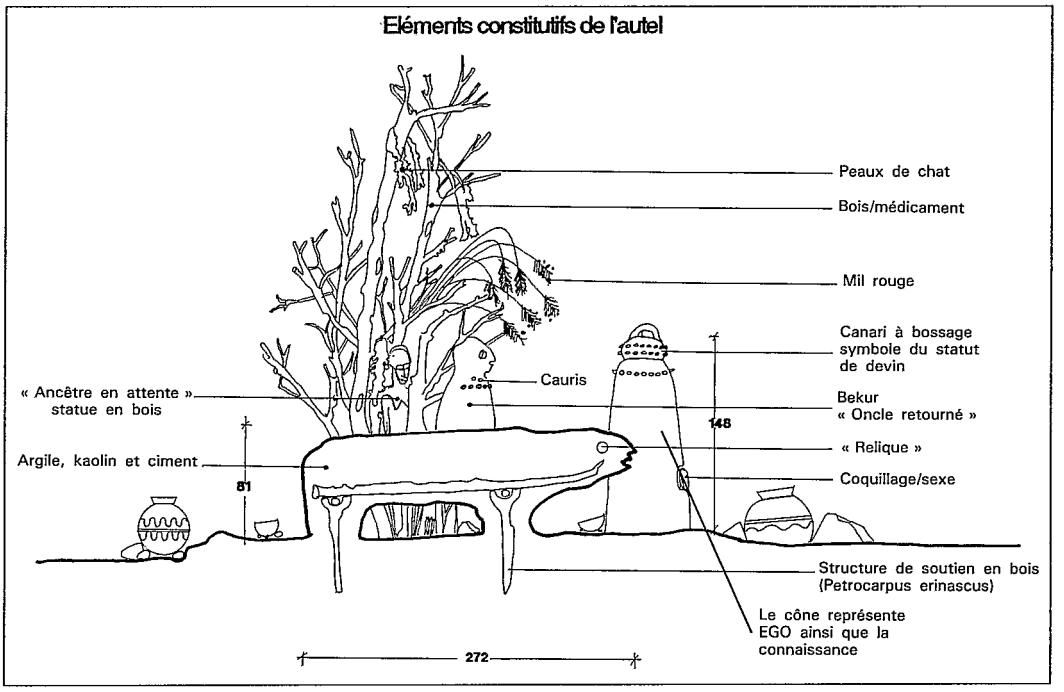
serait suffisamment fort pour y construire son hippopotame.

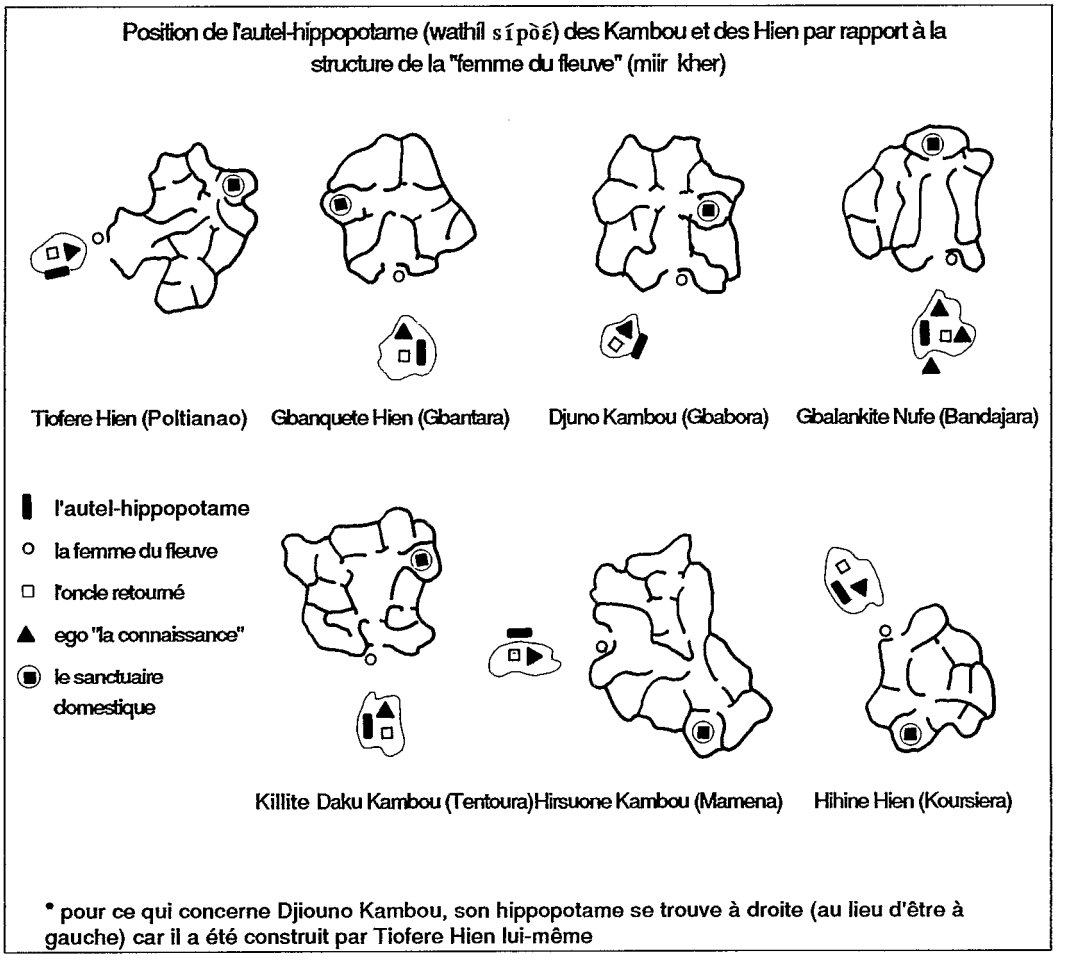
Après chaque découverte d'un nouvel autel-hippopotame nous retournions chez le vieux Tiofere pour lui raconter ce qu'on venait d'apprendre : les histoires personnelles des différents possesseurs, les récits de fondation, etc. On lui proposait nos hypothèses et, selon la traditionnelle méthode d'enseignement africaine qui veut que à bonnes (et insistantes) questions suivent de bonnes réponses, peu à peu Tiofere nous aida à rassembler et à ranger les pièces de la mosaïque qui allait se matérialiser, décelant un agencement méticuleusement organisé, intimement lié au fleuve, la Volta Noire, et à certains rituels initiatiques.



Pour résumer notre parcours parmi "les gens de l'hippopotame", un chemin qui n'a jamais été ni rectiligne ni vide d'obstacles, nous en schématiserons ici les constantes en commençant par les éléments constitutifs de l'autel :

. la figure d'homme assis, appelée *bekur*, est dans six cas le frère de la grand-mère maternelle revenu comme esprit protecteur du possesseur de l'autel ; dans le septième cas la figure attendait encore d'avoir un nom.

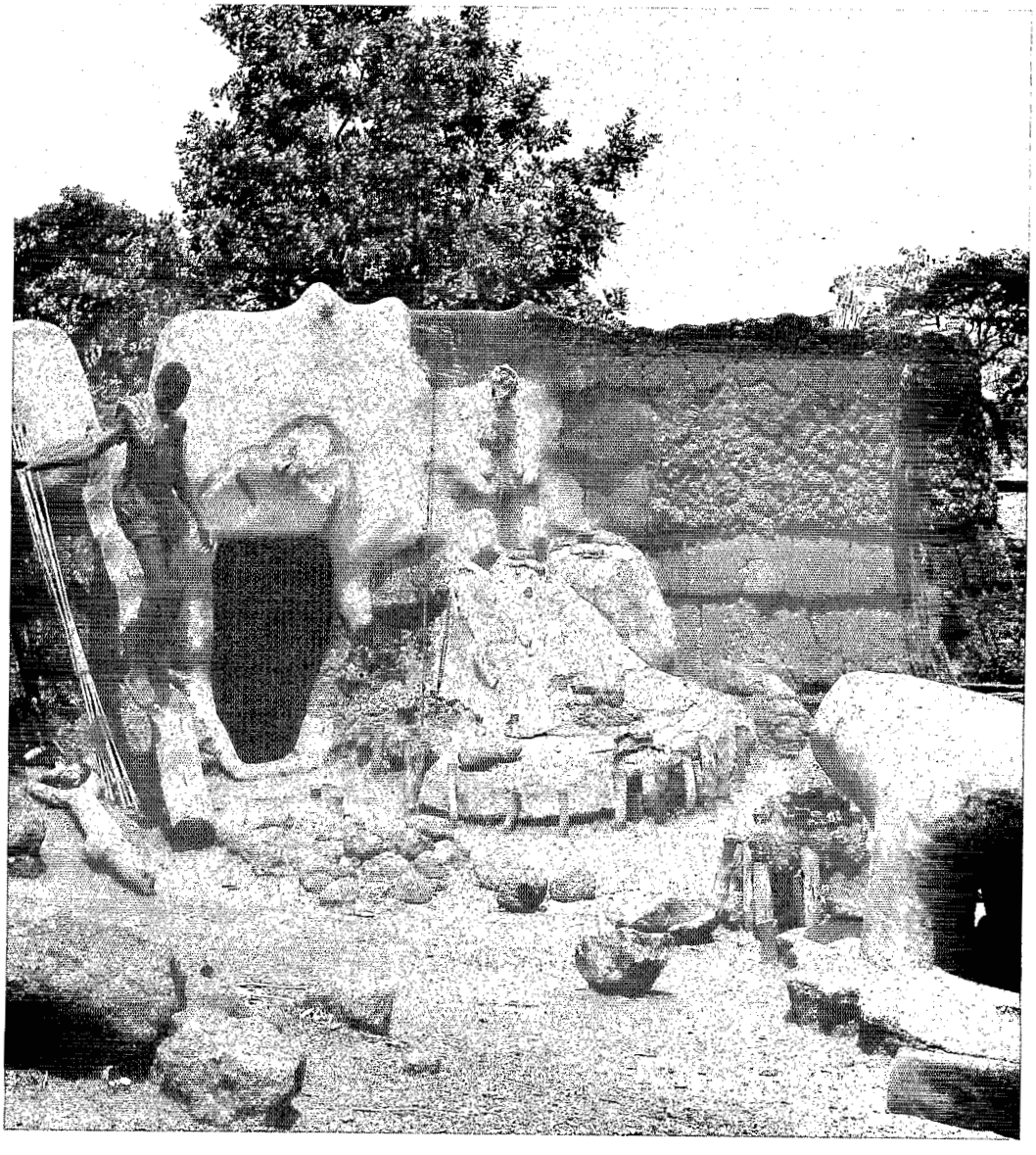




• pour ce qui concerne Djiouno Kambou, son hippopotame se trouve à droite (au lieu d'être à gauche) car il a été construit par Tiofere Hien lui-même

. le cône en banco est en même temps la femme de *bekur*, un coquillage indique le sexe féminin, et Ego, c'est-à-dire le possesseur de l'autel, qui dans la poterie posée dessus garde sa "tête", c'est-à-dire la force, le pouvoir, la connaissance.
. la figure féminine proche de la porte est "la femme du fleuve", une Dagara qui fait passer les voyageurs sur l'autre rive de la Volta ; une prêtresse du *jɔrɔ* ainsi que la première femme mère de tous les Lobi. Aucune de ces définitions n'exclut les autres, les trois peuvent coïncider.
. l'hippopotame symbolise à la fois la Volta Noire et le rôle d'Ego aux cours des cérémonies particulières qui ont lieu sur les bords du fleuve. La position du simulacre animal, par rapport à la figure féminine installée à côté de la porte, doit respecter celle prise par Ego face à la "vieille femme

"Femme du fleuve" de l'autel de Gbalankite Nufe (Bandajara)



du fleuve" pendant les rituels : les Kambou, qui doivent sacrifier un boeuf pourvu de cornes se placent à gauche ; les Hien, qui sacrifient un boeuf sans cornes, à droite (en fait, la statue de l'hippopotame est placée à gauche si l'autel appartient à un Kambou, à droite si le possesseur est un Hien). Sur la nature de ces rituels nous ne pouvons qu'avancer des hypothèses fondées sur les obscures réponses fournies par nos interlocuteurs :

«Lorsqu'on offre un sacrifice au fleuve, l'hippopotame traîne l'objet du sacrifice dans l'eau et le crocodile l'avale. Si tu as commis une faute la femme du fleuve et l'hippopotame te jugent, et si tu es coupable le crocodile t'avale».

Le rôle de l'hippopotame et donc de celui qui possède son autel semble être celui de "gendarme" et de "juge", d'intermédiaire entre l'eau et la terre, c'est-à-dire entre le fleuve et l'intérieur du pays, entre les Dagara-Birifor qui sont aujourd'hui les grands prêtres de l'initiation et les Lobi.

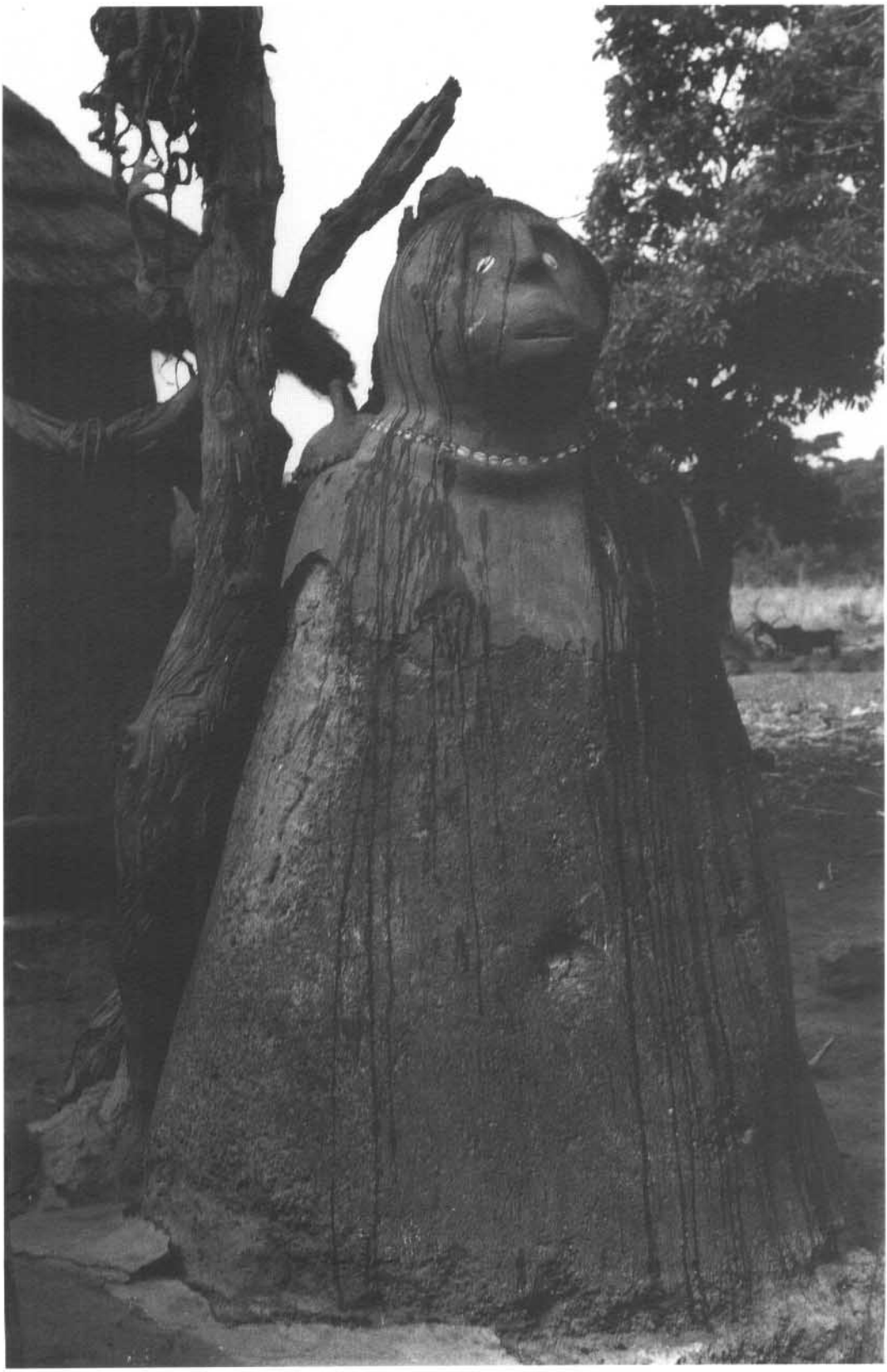
La transmission de l'autel fait l'objet de règles très précises : cet autel s'hérite en ligne utérine et à l'intérieur d'un segment des matriclans Kambou et Hien. Tous les *sípòédárá* sont d'origine dagara ou birifor, quatre d'entre eux sont *dɛà*, terme désignant les individus "achetés" ou "ajoutés" au groupe[1]. L'ensemble des *sípòédárá* forme une structure pyramidale et Tiofere en était à la tête en tant que doyen ayant construit son autel vers 1934 ; la hiérarchie établie entre les autres dépend de l'ancienneté de leurs autels. Sept est un nombre fini aussi bien pour les possesseurs que pour les candidats : seule la mort de l'un des *sípòédárá* peut déclencher un mouvement vertical qui respecte l'ancienneté d'investiture ou de candidature. Le rite de fondation d'un nouvel autel exige la présence du doyen (à l'occasion Tiofere pouvait se faire représenter par son fils aîné qui amenait avec lui la statue simulacre de Bedidi) et des autres *sípòédárá*. Boeufs, moutons, chèvres, poulets, pintades ainsi qu'un chien donné par le père et un chat fourni par un allié clanique sont sacrifiés. A la fin de la cérémonie tous doivent se sauver sans jamais regarder en arrière car : «Personne ne connaît encore le pouvoir du nouveau *sípòé*, comme tout pouvoir inconnu, il peut être très dangereux».

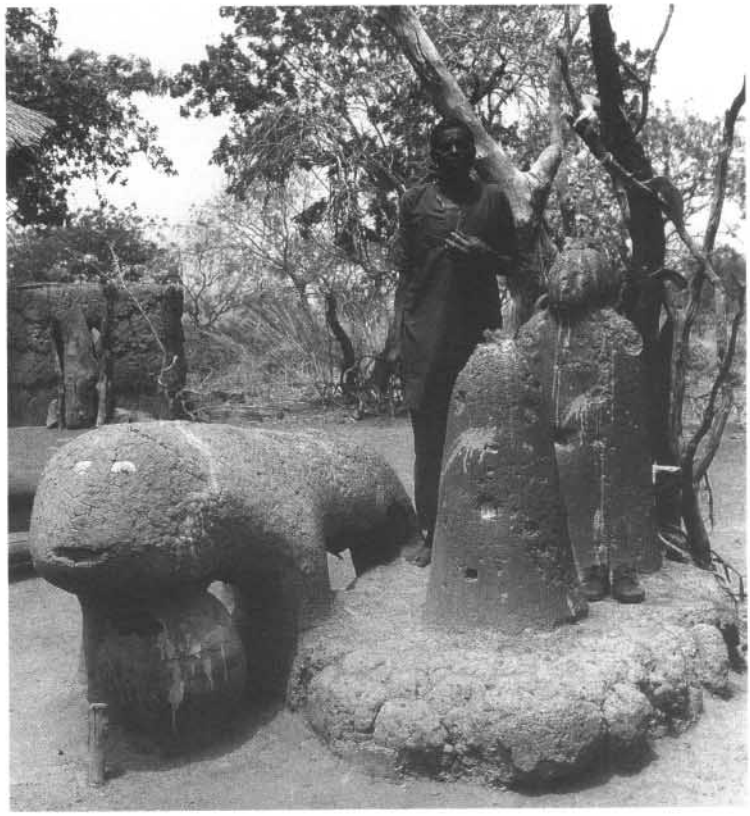
Pour que la force de l'autel ne s'affaiblisse pas, les *sípòédárá* sont souvent obligés de se rendre au fleuve pour puiser de l'eau, de la boue, collecter des coquillages ou d'autres objets qu'ils trouvent dans l'eau où ils doivent entrer en marchant à reculons ; pour chaque objet récolté ils doivent payer le prix fixé (parfois très élevé) par le responsable du lieu choisi.

Bien que le territoire à l'intérieur duquel les *sípòédárá* agissent soit limité, la "zone de référence", à laquelle tout récit se rapporte, est celle située le long de la Volta Noire, considérée par les Lobi comme étant la plus sacrée. Les difficultés pour obtenir des informations explicites sur ce

Page de droite : Bekur de l'autel-hippopotame de Djuno Kambou (Gbabora)

1. Cf. l'article de Pierre Bonnafé dans le chapitre sur "Histoire, peuplement et guerre".





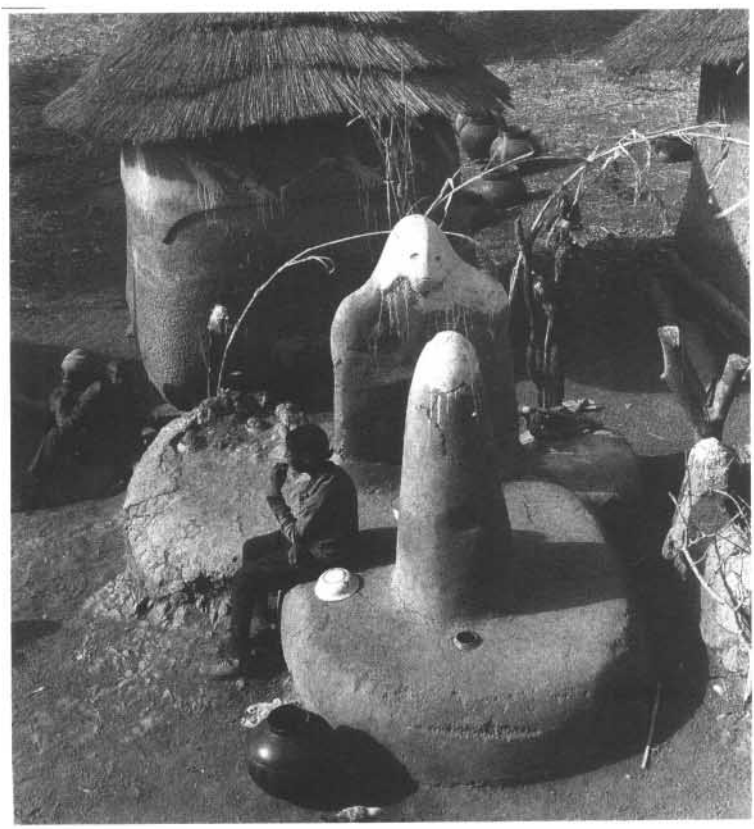
Autel-hippopotame de Hihine Hien (Koursiera)



Les deux veuves de Ghoronvir Hien en face de son autel-hippopotame



Autel-hippopotame
de Hirsuone Hambou (Memena)



Autel "à moitié"
de Dyornite Hien (Bandajara)

tout ce qui touche à cette zone et par sa coïncidence avec l'origine du culte ; le culte du *sípòɛ́* vient du fleuve, le *jɔ́rɔ́*, l'initiation, aussi.

Henri Labouret (1931 : 403-404) relate que vers 1920 un certain Koko Some de Batié-Nord construisit le premier autel-hippopotame après avoir séjourné quelque temps avec les gens du fleuve qui habitaient dans des villages situés au-dessous de l'eau. Grâce à cet autel, Koko devint riche et fameux et, ensuite, ce culte fut pratiqué par les personnes de sa famille et par ses voisins. Enfin, le culte se répandit dans toute la région de Batié-Nord et de là a gagné Malba, Diara et est même descendu dans le sud du pays lobi. En 1979, nous avons réussi à rencontrer un petit-neveu de Koko Some qui vit à Donko (environ 10 kilomètres de Batié). "Il déclara qu'il était un dagara de langue birifor", sa grand-mère maternelle étant une captive dagara achetée avec un boeuf par Napol Some, un Birifor, qui ensuite l'épousa. Au cours de plusieurs entretiens nous avons recueilli un long récit expliquant qu'un Lobi-Dagara, fils d'une captive de guerre, aidé par d'autres Lobi tua le chef du village et s'empara de l'objet, siège du pouvoir lié au culte de l'hippopotame. En définitive, l'autel-hippopotame semble représenter (et très probablement contient matériellement) un "signe de pouvoir" relié à un objet "conquis" pendant une guerre qui a eu lieu sur le fleuve, un pouvoir qui est partagé entre les descendants des deux guerriers vainqueurs : Gnuona Kambou et Fanerepine Hien.

En face de la maison du petit-neveu de Koko Some, un autel à moitié détruit correspond exactement à la description donnée par Labouret. Ainsi se conclut le récit : «Ce que tu vois ici, c'est un hippopotame vide. Quand mon grand-père était vivant, est arrivé un Lobi qui parlait notre langue ; il a tout appris. Il y a des gens qui sont des voleurs, il y a des gens qui apprennent par sorcellerie et d'autres qui demandent d'apprendre. Ce Lobi dont je parle avait un oncle ici dans le village. Ils ont fait la guerre et ont pris l'hippopotame. Ils l'ont emporté à Malba mais là aussi il a disparu, car ils l'ont déplacé ailleurs. Si le lion a un fils, sera-t-il un lion ou aura-t-il une tête de chat ? S'ils ont tué tes parents et t'ont fait esclave, toi esclave, si tu le peux, tu te vengeras en tuant et en faisant à ton tour des esclaves».

A Barenguira (Malba) la maison naguère habitée par Gnuona Kambou, l'un des guerriers vainqueurs de la guerre de l'hippopotame, est aujourd'hui l'une des "grandes maisons" de l'initiation. Les ruines de l'autel sont encore là mais elles n'ont plus aucune fonction car, comme nous l'a dit le vieux prêtre du lieu, «il n'y a plus d'hippopotames ici. Avant, ici et à Batié, il y avait beaucoup d'eau et d'hippopotames ; aujourd'hui l'eau est partie à Kampti et les hippopotames se sont déplacés». Inutile de souligner l'aspect métaphorique du récit : à Kampti il n'y a jamais eu beaucoup d'eau et, encore moins, d'hippopotames.

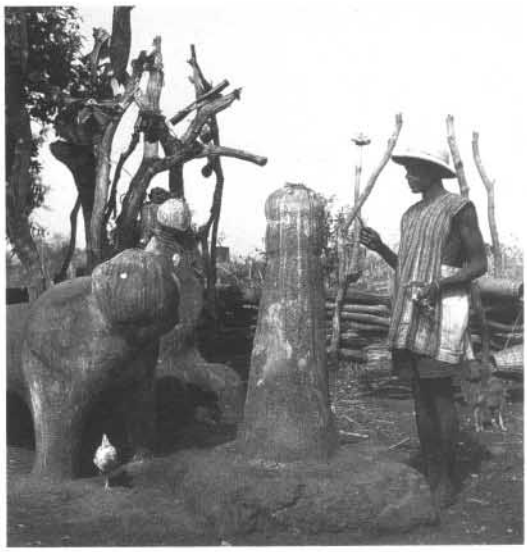
beaucoup d'eau et, encore moins, d'hippopotames.

Analysant le comportement quotidien des *sípòɛ́dárá* et de ceux qui ont recours à leurs fonctions de devins guérisseurs, les sept semblent jouir de prestige plutôt que d'un statut, d'influence plutôt que de pouvoir. A l'intérieur d'un corps de règles communes à tous les *sípòɛ́dárá* , on trouve toujours associées des procédures de divination, de thérapie ou d'initiation qui mettent en jeu une pluralité d'objets liés aux événements qui ont marqué l'existence des différents possesseurs de l'autel. La progressive accumulation d'objets, la modification des éléments qui composent l'autel s'opèrent parallèlement à la progression de l'individu : un autel accompli, puissant, correspond à un individu mûr, sage. Tiofere, en observant deux vieilles photos qu'on lui avait apportées (l'une faite en 1946 par le père Jean Galland, l'autre en 1956 par Jean Suyeux), déclara qu'à ce moment là "il était encore un petit" comme le montrait la dimension de son autel. Chaque *sípòɛ́dára* ajoute ensuite à son autel des éléments reliés à son histoire personnelle. Par exemple, Gbalankite Nufe s'en va toutes les nuits sur une colline ramasser de grosses pierres blanches qu'il accumule auprès du cône qui le représente ; il les charge sur sa tête et sur le chemin du retour il ne peut ni parler, ni s'arrêter, ni regarder en arrière. L'analyse de l'histoire de son groupe a révélé que sa famille avait été soumise pendant la colonisation aux travaux forcés, leur travail consistant précisément à transporter de lourdes pierres pour la construction des routes. Gbalankite, qui déclare que son esprit le tourmente en l'obligeant à faire les "travaux des Blancs", rachète de cette façon les souffrances de ses ancêtres en se substituant à eux.

Tout comme son possesseur, l'autel-hippopotame naît, vit, meurt. Tout comme lui, il se nourrit des aliments qu'on lui offre ainsi que de la matière même dont il est composé et des sacrifices enterrés sous ses fondations. Il peut tomber malade ou être attaqué en sorcellerie : en 1977, Hirsuone Kambou, l'un des *sípòɛ́dárá* , fut obligé de déplacer sa maison à cause des incessantes agressions des sorciers qui avaient provoqué la mort de ses trois femmes et de tous ses enfants. Des rituels de purification furent accomplis aussi bien pour Hirsuone que pour son autel.

La présence des sept *sípòɛ́dárá* et des sept "candidats à la succession" dans une zone assez limitée (plus ou moins un dixième du territoire habité par les Lobi), le fait que ce pouvoir n'intéresse pas tous les membres des matriclans Kambou et Hien mais uniquement un nombre réduit d'individus unis par des liens de parenté utérine et pour cette raison résidant dans des territoires limitrophes, permettent de faire l'hypothèse que d'autres groupes peuvent constituer et gérer différents types d'agrégations qui investiraient d'autres zones du pays lobi, ce qui fragmenterait et en même temps équilibrerait les "systèmes d'autorité" dans cette société sans Etat.









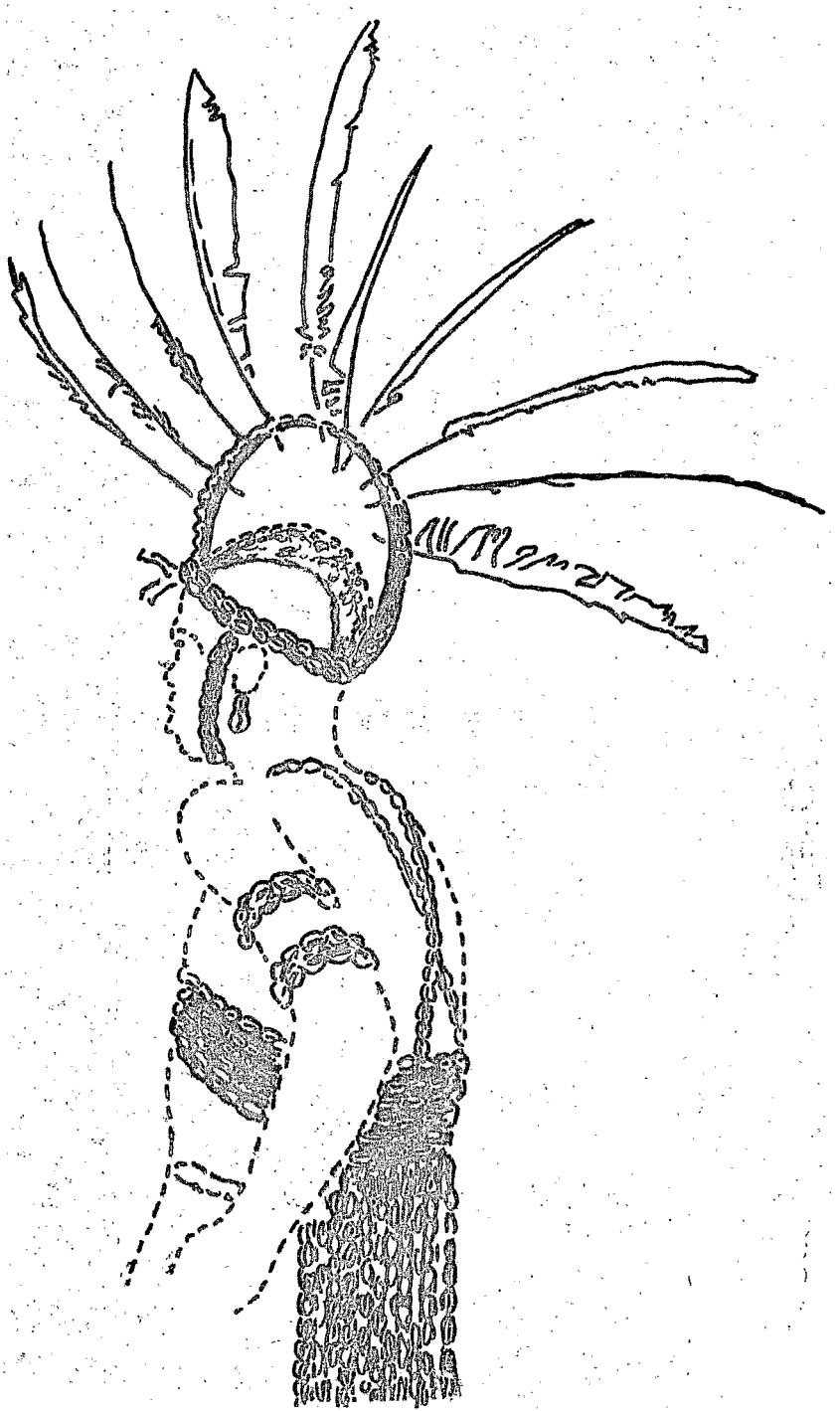
De gauche à droite et de haut en bas :
L'autel-hippopotame de Tiofere Hien en 1946 (Cl. J. Galland), 1956 (Cl. J. Suyeux), 1979 (Cl. T. Spini et G. Antongini), 1983 (Cl. W. Maltinti)

Le 27 octobre 1982, le vieux Tiofere est parti rejoindre ses ancêtres, malheureusement nous n'avons pas eu depuis l'occasion de retourner travailler en pays lobi pour vérifier la dynamique des transformations affectant, de manière concomitante, le "prêtre" et son autel ainsi que le fonctionnement du système d'héritage de cet autel. Une photo (faite par W. Maltinti en 1983) montre son hippopotame décapité, un creux à l'intérieur de la tête atteste que la relique qui y était enfermée a été enlevée ; lors de notre passage en 1985, l'autel n'était plus que des décombres sur lesquels s'ébattaient enfants, chiens et cabris.

Notre relevé des signes de l'hippopotame doit être considéré comme un exemple parmi d'autres. L'étude d'autres signes (comme le lion, l'éléphant ou le caïman) et leur lecture globale feraient ressortir un plan élaboré des "pouvoirs secondaires", engendrant des systèmes de cohésion présents dans tout groupement social y compris les moins structurés. Seule l'intégration totale au groupe, par l'initiation ou par la naissance, permettrait de déchiffrer ce plan qui, en définitive, représente le diagramme de vie d'un peuple.
Faisons recours à la parole du vieux sage Tiofere Hien : «Ce sont des choses qu'on ne peut pas expliquer à celui qui passe. Celui qui reste les apprendra de lui-même en vivant».

Tiofere Hien 1979





Histoire d'un rite de passage : le *jɔrɔ* lobi

TÔ JOSEPH-ANTOINE KAMBOU

Le *jɔrɔ* est une initiation obligatoire des garçons et des filles de 7 à 15 ans, qui subissent ensemble les mêmes rites dans le cadre de leur patriclan (*kuɔn*).

Ces cérémonies, liées au culte de la Volta Noire, ont lieu tous les sept ans. Les centres rituels les plus importants sont Batié-Nord et Nako, situés près du fleuve. C'est là que se déroulent les principaux rites initiatiques, ceux de la mort et de la renaissance. Ces deux centres rituels correspondent aux deux "têtes de pont" à partir desquelles, à la fin du XVIIIe siècle, les Lobi s'implantèrent sur l'actuel territoire du Burkina Faso après avoir franchi la Volta Noire. Le *jɔrɔ* de Nako, qui a lieu une année avant celui de Batié-Nord, concerne les Lobi du nord et de l'ouest, ceux que l'on appelle les *Pábúlódárá*. Le *jɔrɔ* de Batié-Nord intéresse les Lobi de l'est, les *Gõgõdárá* dont les ancêtres seraient passés par Batié-Nord[1].

La marche vers Batié-Nord

Nous sommes en janvier de l'année du *jɔrɔ*, le *baá*, (tambour sacré) a annoncé le départ pour le lieu d'initiation. Les préparatifs matériels sont terminés. Un jour, au moment précis, connu des responsables du *jɔrɔ*, le village, la région entière s'ébranle.

Le soleil vient de se retirer de la scène en laissant derrière lui une lueur rougeâtre et surtout ce brouillard chargé de tiédeur propre au mois de janvier. Vers 18 heures, un son lugubre retentit : c'est un son de flûte, une flûte qui ne se fait entendre qu'en cette circonstance. C'est l'ultime appel au rassemblement devant la maison du prêtre local du *jɔrɔ* (*Suu*). Quelque temps après, les candidats à l'initiation arrivent, accompagnés par leur chef de famille, et dans l'obscurité profonde le tambour du *jɔrɔ* se met à rouler. Lorsque cesse le roulement, le prêtre demande que l'on fasse asseoir les candidats et que les chefs de famille approchent.

Alors commence le premier rite initiatique. Accroupi devant l'autel du *jɔrɔ* situé en face de l'entrée de la maison, le prêtre procède au sacrifice des poulets en

Page de gauche : Initié lobi lors des fêtes septennales du jɔrɔ (région de Batié-Gaoua)

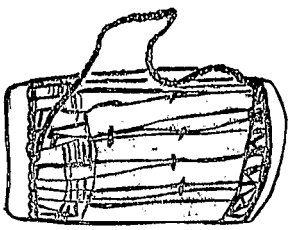
1. Le texte qui suit est extrait d'un Mémoire présenté par J.A. Kambou à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Paris) en 1972 : "Le *jɔrɔ* ou initiation sociale des Lobi dans le sud de la Haute-Volta". Il décrit la phase principale du *jɔrɔ* des *Gõgõdárá* : la marche vers Batié-Nord et les rites de la mort et de la renaissance initiatiques.

demandant protection et un déroulement heureux du *jɔrɔ*. La formule utilisée en cette circonstance comporte l'invocation des ancêtres suivie d'une prière adressée à la divinité du *jɔrɔ*. Le poulet est ensuite égorgé et son sang répandu sur l'autel. Une libation de bière de mil mélangée à de la farine de mil est faite sur l'autel.

Une fois les sacrifices terminées, le prêtre se redresse, s'approche du petit récipient à moitié enfoncé dans l'autel, y plonge sa main, prend de la boue et marque d'un signe le front et la poitrine de chaque candidat. Ce n'est qu'après ce rite que pour la première fois de leur vie les jeunes gens et les jeunes filles lancent le cri de ralliement des initiés "*wii ii wi roo oo wi*".

Les candidats passent la nuit sur la terrasse de la maison du prêtre. Mais ils sont tourmentés par l'angoisse et ont du mal à trouver le sommeil, car pendant qu'ils poussaient leur premier cri de ralliement, ils ont entendu des initiés crier à tue-tête "*Na yiré Kha, â pièr ner*" c'est-à-dire "Vous verrez, il vous attend". Quelle est la nature de ce "IL" et surtout qu'est ce qu'il leur veut : telle est la question tournée et retournée sans réponse durant toute la nuit.

Vers cinq heures du matin, on entend des bruits furtifs : repliement des nattes, rangement des calebasses dans les paniers... L'heure de l'exode a sonné et personne dans le village ne doit voir les candidats partir pour cette aventure. Le prêtre local en tête suivi de ses aides (responsables claniques), des *baá bé* (tambourinaires) et derrière ceux-ci le groupe des candidats, des gardiens (initiés de la promotion précédente) des parents et des femmes portant les provisions et des nattes. Pour aller à Batié-Nord, il y a beaucoup de chemins, bien connus des adultes ; il y a même le *kolâ huo* c'est-à-dire "chemin créé par les étrangers" (grande route). On ne prendra cependant ni chemin, ni grande route, mais on s'enfonce dans la brousse, purement et simplement.



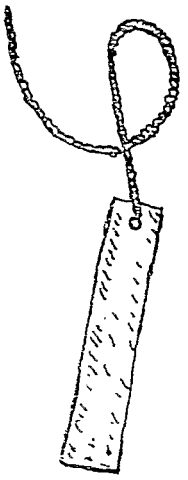
Baá, le tambour sacré

Dès qu'on a traversé les régions bien connues et qu'on s'engage dans des zones plus lointaines, la marche devient forcée. Les *baá bé* entrent en activité, battant du tambour à une cadence régulière, ils invitent de temps à autre les candidats à lancer le cri de ralliement. En traversant un village, le grondement des tambours fait rage, les *wii ii ro oo* des candidats augmentent, le but étant d'avertir les non-initiés de ne point se montrer car ils seraient molestés.

A la tombée du jour, les pèlerins atteignent la première étape : Koubéo, Dioulou ou Gbon (ceci dépend du patriclan). Les responsables de ces villages sont les responsables régionaux du *jɔrɔ*. A cette étape d'autres groupes venus de localités plus éloignées les rejoignent.

On danse au rythme du *baá* (seuls les initiés dansent car les candidats n'ont droit qu'au cri de ralliement). A cette étape la nuit est encore plus angoissante que celle qui a précédé le départ. Outre les menaces réitérées concernant la rencontre des candidats avec ce "Il", un bruit sinistre

trouble la nuit à des intervalles réguliers. Est-ce un lion qui rugit ou un buffle qui beugle, on ne le sait mais c'est un bruit qu'aucun des jeunes ici rassemblés n'a jamais entendu, même ceux d'entre eux dont le village est fréquemment visité par les lions ou traversé par des troupeaux de buffles. Le rhombe est l'auteur de ce bruit. Les Dagara-Wiilé qui ont abandonné le *jɔrɔ* ont cependant conservé le rhombe, devenu un simple jouet. C'est le plus souvent un fer plat de 20 à 30 cm sur 5 cm, avec un trou à l'une des extrémités. On y passe une ficelle de 1 à 2cm et on le fait tournoyer à bout de bras au dessus de la tête.



Rhombe

Les candidats, malgré la fatigue de la marche, n'arrivent pas à dormir. A deux heures du matin tout le monde est debout et la marche reprend. Cette dernière étape est plus rude encore que la précédente. Si les candidats sont soumis à des épreuves épuisantes (marche forcée, coups de fouet pour ceux qui ne manifestent pas d'endurance), le jeûne achève de voler le peu de force qui leur reste : toute cette journée ils n'ont droit à aucune nourriture et si on passe près d'une rivière les initiés font semblant de les laisser aller se désaltérer mais dès que les jeunes néophytes se précipitent dans le lit du marigot, on les en fait sortir à coups de fouet. Ils ne pourront manger et boire qu'une fois arrivés à Batié-Nord. A midi, pour éviter les ardeurs de soleil, la marche est interrompue. Par groupes régionaux, on se met à l'ombre des arbres. Les candidats profitent très peu de cette halte, alors que les initiés rient, et dansent la danse du *jɔrɔ* : ils sont là, assis ou debout, les yeux hagards, les lèvres sèches. Aux dires des initiés, les candidats n'aiment pas cette halte car c'est à ce moment que les règlements de comptes ont lieu. Certains effraient les candidats d'une façon cruelle. Ils leur tirent les oreilles, font semblant de se jeter sur eux comme une bête fauve sur sa proie, et se vengent parfois sur celui dont un parent ou un membre de clan les avait molesté à l'initiation précédente. Les *dyurdyur* (accompagnateurs) seuls interviennent pour empêcher des actes de cruauté.

Vers 15 heures, le son du *baá* qui avait cessé pour permettre aux tambourinaires de se reposer reprend avec plus de frénésie. Le cri de ralliement résonne de tous côtés, la marche reprend. A la tombée du soleil Batié-Nord est atteint.

Les patriclans se reconstituent sous un arbre ou en plein air mais toujours au même endroit, celui occupé par l'ancêtre à la première initiation. Cette nuit passée près de la maison du chef suprême doit être inoubliable pour tout initié. A proprement parler, on ne fait pas de vacarme mais les bruits sinistres perçus la veille du départ du village d'origine augmentent en intensité. Les accompagnateurs, les parents, et tous les initiés s'ingénient à encourager leurs candidats : «Il vous veut, mais n'ayez pas peur, nous sommes là». C'est la phrase très souvent lancée pour écarter ou diminuer la frayeur des néophytes. Les responsables

régionaux, dès leur arrivée, se rendent chez le *Suu i Suu*. Avec ce dernier et ses aides, ils discutent des cérémonies du lendemain. L'officiant et ses aides pour telle ou telle phase des rituels sont désignés. Une fois les instructions données, les responsables régionaux regagnent leur groupe respectif. A leur tour ils communiquent les décisions aux responsables locaux. Ce conseil dure tard dans la nuit.

Le troisième jour, l'aube du matin commence à peine à déchirer les voiles de la nuit que toute la région de Batié-Nord s'anime. Les candidats arrivés de toutes les directions sont là, groupés par paquets, blottis les uns contre les autres pour lutter contre la peur. Ils tremblent de tous leurs membres plus de frayeur que de froid. Ils sont tellement préoccupés par le sort qui sera le leur en ce jour qui se lève qu'ils n'entendent pas les cris de ralliement lancés sur tous les sentiers menant vers le sanctuaire principal : ce sont les localités voisines de Batié-Nord qui arrivent à leur tour avec leurs candidats à initier. De tous côtés les tambours du *jɔrɔ*, se répondant dans un langage de sourd, convergent vers l'unique lieu : Batié. Dans la maison du *Suu i Suu* l'activité est fébrile : on prépare tout ce qui sera nécessaire pour le rite initiatique (couteaux utilisés par les prêtres, paniers destinés à recueillir les vêtements et ornements portés par les candidats, jarres avec lesquelles des femmes iront puiser l'eau de la Volta qui sera absorbée par les néophytes).

Le jour se lève, le quatrième jour, c'est le moment tant attendu. Les candidats venus de loin écarquillent les yeux, ils cherchent ce "il" qui les a tant effrayés dans la nuit : aucune trace. Durant la matinée les vexations recommencent, on a même l'impression qu'on veut les mettre à bout de nerfs. A midi, on leur donne à manger mais, comme la veille au soir, ils ne mangent pas : l'appétit les fuit, les lèvres toujours sèches, ils ne souhaitent que la fin de tout ceci.

Vers 15 heures, des jeunes gens sortant de la maison du *Suu i Suu* prennent une direction bien déterminée. Il était prévu qu'aucun groupe clanique ne devait s'installer là. Ils s'arrêtent non loin du buisson où les femmes ont caché les jarres contenant l'eau de la Volta puisée le matin. Ils creusent un trou dans le sol d'au moins 3 m de diamètre et 50 cm de profondeur. Ils y versent l'eau des jarres : 150 à 200 litres. Un prêtre local vient y jeter un produit roussâtre, une décoction d'écorce d'arbre sans doute, puis se retire. Nous sommes aux environs de 18 h. L'initiation commence.

Le rite de l'eau

Elle se déroule autour de l'eau sacrée.

Les responsables régionaux, entre-temps, ont organisé leur monde. Des émissaires ont même été envoyés auprès du *Suu i Suu* pour savoir à quel moment précis le rite va

commencer. Les mouvements de va-et-vient se multiplient. Bientôt, on remarque dans la pâle lueur du crépuscule des gens qui se faufilent dans les divers groupes. Les roulements de tambour font rage. Dans ce vacarme, une voix forte se fait entendre : "*Naapo*" c'est-à-dire "avancez". La voix vient du groupe des *Tyola* et c'est le responsable régional qui donne cet ordre. On aperçoit alors les candidats, garçons et filles, avancer vers ce point d'eau préparé pour eux, tenus par la main par les accompagnateurs qui les encouragent à ne point trembler. Ces derniers, à l'approche du point d'eau, leur ferment les yeux avec la paume de la main.

Puis les candidats reçoivent l'ordre de se coucher autour de cette petite mare (ceci se fait par patriclan et groupes régionaux). Ils reçoivent aussitôt un second ordre : "*Ni nyo*" c'est-à-dire "Buvez". Les anciens aussitôt lancent des cris d'encouragement invitant les candidats à obéir. Dès qu'ils ont absorbé l'eau, le rite de dépouillement commence : toujours couchés sur le ventre (il leur est interdit de soulever la tête pour voir ce qui se passe), les candidats attendent. Le chef régional aidé de quelques responsables locaux dépose 20 cauris sur le dos de chacun d'eux. Un responsable régional ou local, désigné la veille par le *Suu i Suu*, suivi des aides, passe derrière chacun, trace un signe en forme de croix avec un couteau sur le dos et la nuque du candidat.

Avec ce même couteau, il coupe tout ce que porte le patient : ceinture, boucles d'oreille, colliers, et déchire les culottes de ceux qui en portent. Les aides venant après lui recueillent les cauris et tous les objets et les mettent dans des paniers.

Puis les candidats se relèvent, toujours silencieux. La main dans celle du parrain, chacun se dirige vers la maison du *Suu i Suu* pour le rite de la consécration à la divinité du *jɔrɔ*. Cette cérémonie se déroule vers 22 ou 23 heures.

Le *Suu i Suu*, pendant l'absorption de l'eau sacrée, s'est installé dans le sanctuaire où se trouve l'autel du *jɔrɔ*, identique à celui que l'on voit au village devant la maison du prêtre local. Le geste du *Suu i Suu* sera le même que celui fait par les responsables locaux la veille de la marche vers Batié. La seule différence est que ce chef suprême ne marque pas deux fois les candidats mais une seule fois, sur la poitrine. Chacun des patients, toujours tenu par son parrain, avance à tâtons dans ce réduit obscur. Dès qu'il est près du *Suu i Suu* celui-ci, ayant plongé sa main dans la poterie incrustée dans l'une des extrémités de l'autel et contenant de l'eau et de la boue du fleuve, lui touche la poitrine sans dire mot. Un aide placé à côté écarte le néophyte qui ressort et laisse la place aux autres. Cette consécration se prolonge très tard dans la nuit.

Nous parlons de consécration, il faudrait peut-être dire reconnaissance officielle : après l'absorption de l'eau sacrée, le dépouillement et la marque sur le dos et la nuque, le

yukpor (non initié) est mort. Il est désormais *jɔrbì*. L'acte du responsable suprême le déclare tel officiellement. La consécration à la divinité même, cérémonie qui se déroule trois jours après cette reconnaissance, a lieu à la Volta ou dans l'un de ses affluents.

La réclusion

Sortant du sanctuaire les *jɔrbè* se regroupent par patriclans. Dès le lendemain commence une période de réclusion. "Fils du *jɔrɔ*" au même titre que les anciens initiés, ils ne sont plus tracassés comme les jours précédents. Un certain silence est observé autour d'eux. Ils sont là prostrés, le regard plein de fatigue, ils sont étonnés du changement d'attitude des anciens à leur égard : on ne les menace plus, ceux qui cherchaient à se venger il y a quelques jours sur la route menant à Batié-Nord semblent avoir oublié leurs intentions premières. Seul le mugissement du rhombe continue à troubler leur sommeil pendant la nuit. Durant trois jours ils restent ainsi plongés dans une attitude méditative. Ces trois jours constituent un temps de repos leur permettant de se remettre des fatigues antérieures. Ils mangent et boivent comme ils veulent.

La consécration au fleuve

Le quatrième jour, au matin, débute la consécration au fleuve. Les tambours se répondent de nouveau de loin par groupes régionaux, les *jɔrbè* descendent à la Volta. Chaque groupe se dirige vers le coin du fleuve où les ancêtres ont toujours été pour cette cérémonie. Habituellement, c'est à une embouchure d'un bras du fleuve ou à un passage tracé par les hippopotames. Ils sont aussitôt placés par groupes de 12 à 20 néophytes près de l'eau. Deux vieux ou deux vieilles, les pieds dans l'eau, à l'aide d'une calebasse, aspergent les néophytes. Ce n'est qu'après cette aspersion qu'ils ont le droit de pénétrer dans l'eau pour s'y laver. Nous sommes à une saison où la Volta ne contient pas beaucoup d'eau. Ici ou là on aperçoit des rochers ou des îlots recouverts d'herbes vertes.

Pendant la baignade des *jɔrbè*, un prêtre local se tenant sur un rocher ou un îlot, supplie le fleuve d'accepter ceux qui sont actuellement dans son sein et qui sont à lui. Le bain terminé, tout le monde ressort de l'eau. Les *jɔrbè* prélèvent de la boue sur la berge et s'enduisent le corps. Cette pratique se répètera trois jours de suite. Nous pouvons appeler ces trois autres journées "temps de retraite".

A partir de cette consécration au fleuve, les néophytes entrent dans une phase de mutisme. Ce silence non obligatoire est conseillé car la "bête" rugissant toute la nuit essaie durant ces trois jours de les atteindre partout où ils sont : il vaut donc mieux ne pas se faire repérer. Après leur

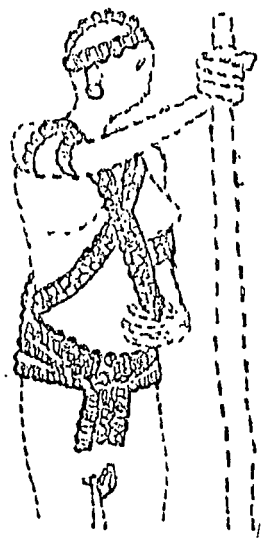
bain matinal dans la Volta, ils regagnent le camp. Ils restent par petits groupes et ne se parlent pas. A les voir à midi, seuls les yeux, parfois luisants de fièvre, permettent de les prendre pour des humains. Ils mangent relativement mal : de la farine de mil délayée dans de l'eau et un morceau de viande provenant des provisions apportées. Durant ces trois jours, ils n'ont pas le droit de se coucher sur une natte mais dorment à même le sol, ou sur quelques feuilles d'arbres qui, depuis le moment où ces jeunes initiés ont été dévêtus, constituent également leurs seuls vêtements.

Le troisième jour, qui correspond au sixième jour de leur présence à Batié-Nord, après le bain du matin, les responsables régionaux et locaux prélèvent de l'argile de la berge du fleuve. Ils l'emporteront chez eux pour alimenter les autels dédiés au *jɔrɔ*, ou se prépare la cérémonie du lendemain : l'imposition des noms. Les *jɔrbè*, une fois revenus de la rivière, sont rasés complètement. Chacun recueille sa chevelure et l'enveloppe dans une large feuille puis la dépose dans un coin pour le lendemain.

Imposition du nom d'initié

Le lendemain (septième jour), le bain est pris, mais cette fois-ci, les *jɔrbè* ne s'enduisent pas d'argile. Tous ensemble, sur les ordres d'un responsable local, ils saluent le fleuve par des cris *Suu yo o o o* (3 fois pour les garçons, 4 pour les filles) et se retirent au camp. Avant que midi sonne, les responsables locaux procèdent à l'imposition du nom. Chaque *jɔrbì* a en main sa chevelure enveloppée dans une feuille et un cauri dans la bouche. Il creuse un trou dans le sol à l'aide d'un caillou pris au hasard et, debout, il attend le passage du responsable régional ou local. Celui-ci passant devant chaque *jɔrbì*, lui demande son nom de naissance ; pour répondre le néophyte se courbe et tout en donnant son nom, il crache le cauri dans le petit trou déjà creusé. Dès que le responsable a prononcé le nom qu'il portera désormais, il dépose le paquet contenant ses cheveux dans le trou, recouvre le tout avec de la terre, et place le caillou par dessus.

Il est une ou deux heures de l'après-midi lorsque l'imposition des noms s'achève. Un repas rapide est pris et, par groupes régionaux, on s'avance devant la maison du *Suu i Suu*, qui est assis sous un arbre devant la porte. L'acclamation entendue au fleuve est reprise en son nouveau, *Suu Yo o o o*. C'est l'heure de la séparation. Le *Suu i Suu* prononce les dernières bénédictions : «Retournez en paix, que le chemin soit sans incident, que le Fleuve vous accompagne». La marche du retour commence aussitôt.





Quelque chose de nouveau à l'initiation

MICHEL DIEU



Comment pourrait-on parler des Lobi et de leur pays, de l'histoire de leur peuplement, du rôle de la guerre, de leur appropriation sociale de l'espace, de leur architecture, de leur culture matérielle, de leur organisation économique et sociale, de leurs conceptions religieuses, de leur esthétique, comment pourrait-on tenter un panorama aussi large et complet de la société lobi sans dire au moins un mot du grand rituel initiatique collectif qui, tous les sept ans, mobilise toute la société (tout le pays même puisque y participent

plusieurs ethnies) et pour ainsi dire la conforte, la régénère dans son intégrité en manifestant de façon visible sur le terrain l'agencement synchronique de ses éléments tout autant que le rappel précis de l'historique de sa mise en place. Oui ! Comment ne pas parler du *jɔrɔ* puisqu'il faut bien l'appeler par son nom, et comment en parler, puisque c'est interdit et qu'il n'est pas d'interdit plus strictement respecté que cette consigne absolue de silence qui frappe tout initié vis-à-vis de tous les non-initiés ?Et pour celui qui vous parle le paradoxe est encore plus inconfortable. Est-il pensable de profiter de ma double qualité d'étranger et d'initié pour déchirer le voile du secret ? Je ne le pense pas et ne vais pas trahir l'exceptionnelle preuve de confiance dont m'ont gratifié tous ceux qui m'ont permis de participer à cette initiation, en mars-avril 1976. Au demeurant, quelques pans du secret sont déjà tombés puisqu'un certain nombre d'indications sur le *jɔrɔ* figurent çà et là dans la littérature anthropologique notamment dans les thèses de C. de Rouville et de M. Père. Mais ce que je puis peut-être apporter de neuf ce sont d'une part, les impressions d'un participant pas tout à fait comme les autres et d'autre part, la réaction des autres participants à cette intrusion étrangère que je constituais de façon fort voyante.

En tant que linguiste, je suis habitué à parler de sujets totalement impersonnels, voire purement abstraits et formels ; je ne suis guère entraîné à parler de moi-même et vous prie de bien vouloir excuser ce moi trop présent à mon goût dans cette communication.

La première question qui se pose est de savoir comment je me suis trouvé participer à cette initiation. Ce qui est sûr c'est que je n'en ai pas fait la demande. C'est Binduté Da qui m'en fit la proposition, par l'intermédiaire d'un de ses fils qui était mon informateur de référence. Il faut dire que j'étais venu travailler chez lui pour la première fois cinq ans auparavant, en 1971, revenu pendant près de six mois en 1973, réinstallé chez lui pour la troisième fois donc, en ce début de 1976. Je n'étais donc pas un inconnu. Binduté connaissait même mes parents qui avaient passé une nuit chez lui en juillet 1973.

Et puis, sans que je le sache au départ, j'étais installé dans un lieu important du *jɔrɔ*, tout près de grandes maisons par lesquelles doivent obligatoirement passer les initiés, à deux pas aussi du marché de Tyol qui joue un rôle central dans le calendrier et le déroulement du rituel. Alors sans doute risquais-je d'assister à un certain nombre d'événements qu'on ne pourrait pas m'expliquer ou qu'il n'aurait pas fallu que je visse. Il était peut-être plus simple et plus sûr pour moi comme pour mon hôte d'éviter tous les problèmes en m'intégrant au *jɔrɔ*. Le seul argument qu'on m'ait laissé entendre est le suivant : les fils de Bindouté que j'employais comme informateur ou interprète allaient être occupés pendant quinze jours et plus par les affaires du



jɔ̀rɔ̀ : je ne pourrais donc pas travailler durant tout ce temps. Mieux valait donc que je les suive à l'initiation si cela m'intéressait.

Je n'en sais pas plus sur les raisons du privilège qui m'était accordé, ni sur les contacts que Binduté dut prendre pour s'assurer de l'accord des responsables qualifiés, contacts auxquels il ne fit que cette sobre allusion : "Le *jɔ̀rɔ̀* n'est pas l'affaire d'un seul."

Dans les quelques phrases qu'il m'adressa avant mon départ pour les lieux de l'initiation, il s'attarda plus à me rassurer - tout se passerait bien, je reviendrais en bonne santé, il n'y aurait aucun problème - qu'à me mettre en garde. Il savait que mon métier consistait à fixer les affaires des Lobi "*lobi timir*" par écrit. Il me demandait seulement de ne pas publier de livre avant sa mort.

Et c'est ainsi que je me retrouve en cette soirée du 2 mars 1976 dans la longue file des futurs initiés en route vers les lieux sacrés. La file serpente entre les collines sans qu'on puisse voir en même temps sa tête et sa queue. Sur fond de soleil couchant, il se dégage une extraordinaire impression d'unité, d'ordre et de puissance paisible qui contrastent avec les foules habituelles des marchés ou des danses, où s'expriment dans le tumulte l'individualisme joyeusement pagailleur, l'indépendance expansive, les rivalités sourcilleuses.

La nuit tous les *jākùmá* sont gris et je suis au milieu de la proche famille de Bindouté, futurs initiés comme moi et accompagnateurs. Je ne suscite donc aucun intérêt particulier. Tout au plus une femme se moque-t-elle de ma façon de marcher : "Le grand enfant fait des tout petits pas mais il avance quand même". Il est vrai que je suis un mauvais marcheur et que ma principale inquiétude en ce moment est de savoir si je serai physiquement capable d'effectuer ce

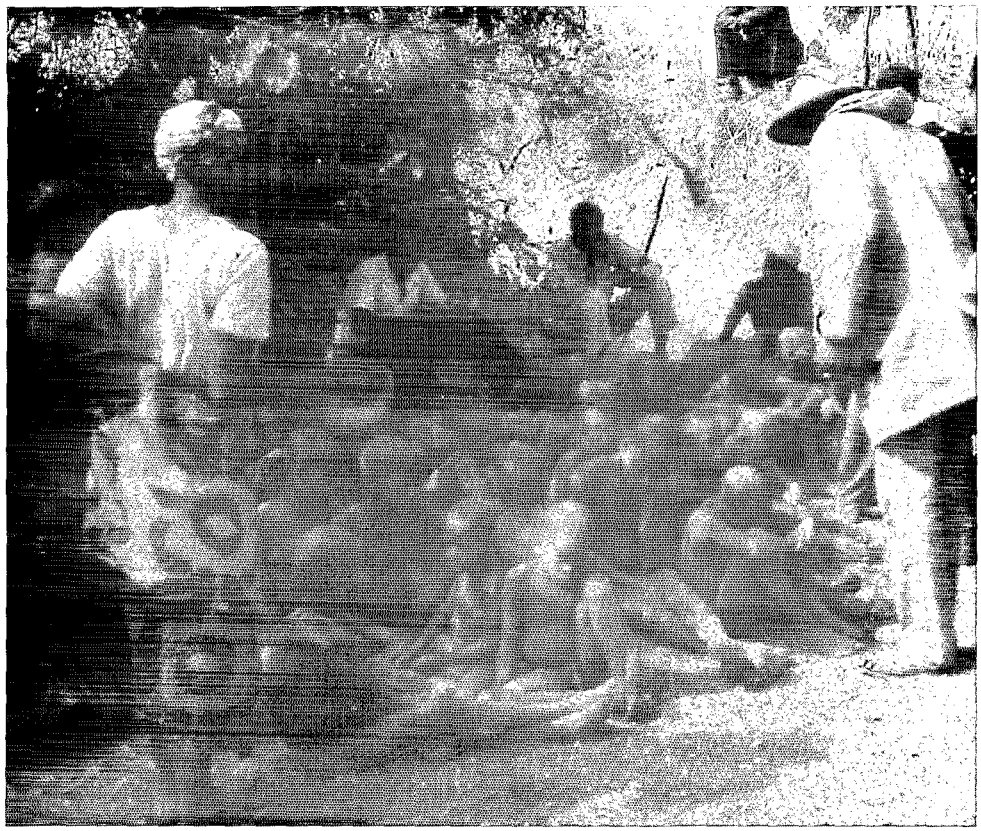
parcours dont on m'a dit qu'il était long jusqu'aux lieux sacrés. De fait, nous marcherons trois heures, franchissant de nombreux fossés et marigots, côtoyant des feux de brousse, cherchant un chemin dont on nous faisait croire qu'il était perdu, avant d'atteindre notre première étape, aux abords d'une grande maison. On s'installe pour un repos de quelques heures sur des nattes, auprès de feux qui réchauffent un peu l'air de la nuit.

Nous reprenons la route alors qu'il fait encore nuit. Mais à l'étape suivante, dans une vallée où les files se regroupent, il fait bien jour et je ne puis m'empêcher de me demander comment ma présence va être ressentie par ceux qui ne me connaissent pas. A mon grand étonnement, absolument personne ne semble me porter une attention particulière, aucune explication n'est requise, aucune palabre ne s'élève. Sans doute est-il clair pour tout le monde que si je suis là, c'est que j'ai été autorisé à y être, que je remplis les conditions rituelles requises et qu'aucune contestation n'est de mise. Et il en sera toujours ainsi tout au long de mon séjour aux lieux sacrés. Seule réaction particulière ce matin là, celle d'un ancien combattant qui vient me serrer la main et me faire comprendre qu'il est heureux qu'un Blanc s'intéresse aux affaires des Lobi.

Nous arriverons aux lieux sacrés en fin de matinée, ou du moins en bordure des lieux, dans un fossé où nous sommes regroupés par sous-patriclan, à plat ventre par terre, ou en tous cas yeux baissés à terre. Vers 7 heures du soir les enfants, groupe par groupe, sortent en file du fossé et s'approchent de l'endroit où ils boiront le médicament, temps fort de l'initiation qui va les voir mourir puis renaître à une nouvelle vie. Vers 20h30 une grande clameur monte dans la nuit. Les enfants sont devenus les *jɔrbé pana*, les nouveaux initiés, et j'entends pour la première fois le cri du *jɔrɔ*. Car je ne suis pas allé boire avec le gros de la troupe. On m'a mis dans le groupe des "élèves", c'est-à-dire avec ceux qui ne peuvent pas passer près de huit semaines en brousse et pour lesquels est organisée une initiation raccourcie qui ne les mobilisera que cinq jours. Et pour nous, la prise du médicament, ce ne sera que le lendemain matin, non pas à l'air libre comme pour la multitude, mais dans une maison.

Quand on boit le médicament pour mourir puis renaître, il faut être nu comme notre mère nous a fait : pas même de bague ou de bracelet. Alors, le lendemain matin, au moment crucial où je dois absorber le médicament, je suis nu comme un ver. Ma blanche nudité doit plus gêner l'assistance qu'elle ne me gêne moi-même car dès que je me relève un des hommes présents tend devant moi un pagne comme un paravent pour me dérober aux regards des enfants qui me suivent et viennent boire à leur tour.

Dès cet instant, je suis un *jɔrbi* à part entière, ce qui me donne la possibilité d'aller de groupe en groupe observer



comment se passe l'entraînement des nouveaux initiés. Une dizaine de groupes s'exercent chacun de leur côté, les uns à danser bien en cadence la danse du cultivateur, les autres à battre le tambour, d'autres encore à pousser le cri par lequel il convient que tout nouvel initié salue tous ceux qui ont été initiés avant lui. Jamais ma présence n'induira de réaction de méfiance, de retrait ou de défense. On se moque plutôt, dans la bonne humeur générale, de mon incapacité à danser ou à battre correctement le tambour.

Bien plus, jamais sur les lieux sacrés l'utilisation de mon magnétophone et de mon appareil photographique n'a posé le moindre problème. J'ai pu photographier les moments les plus "dangereux" du rituel sans aucune contrainte. Cela semble indiquer qu'il y a, un peu comme en droit pénal français, une interprétation restrictive des interdits : il y a des actes ou comportements strictement interdits, et ce qui n'est pas expressément interdit est permis.

Je n'ai enregistré que trois réactions négatives à mes photos :

- la première, celle d'un tailleur de dents que je photographiais dans l'exercice de ses fonctions, et qui prétendit que, son burin étant son fétiche personnel, il fallait que je le dédommage ;

- la seconde, celle d'un futur gendre chargé comme une femme pour aider sa belle famille, qui se trouvait par hasard



dans le champ de mon objectif alors que je photographiais une file d'arrivants et leurs accompagnateurs. Le *tè kun* n'appréciait sans doute pas d'être pris dans cette situation qui suscite toujours moquerie de la part des autres jeunes gens. Son cas fut vite réglé par un surcroît de railleries et quolibets qui lui clouèrent la bouche ;

- la troisième réaction négative eut lieu bien plus tard, le jour même de la rentrée des initiés au marché de Tyol. J'avais photographié le grand *thíl* qui doit précéder les initiés dans leurs déplacements, et les accompagnateurs protestèrent avec véhémence. De l'explication qui s'en suivit il ressortit qu'ils étaient obligés de protester dès lors qu'ils m'avaient vu prendre les photos, pour dégager leur responsabilité personnelle si par la suite je montrais ces photos à des non-initiés. Le plus étonnant de l'histoire c'est que j'avais commis une fausse manoeuvre - mauvais chargement de la pellicule - ce qui fait que ces photos contestées ne furent de fait jamais prises.

Pour en revenir au déroulement chronologique, le lendemain de l'absorption du médicament, c'est le bain dans la Volta. Nous partons vers 9 heures ; la marche dure deux heures et quart, le bain une petite heure, ce qui fait que le retour s'effectue en plein sous le soleil de midi sur un chemin où l'ombre est rare. Ce fut pour moi sans conteste, la partie la plus dure de cette initiation. J'attrapai une insolation lourde de conséquences puisque, hors d'état de marcher quelques heures plus tard, je ne pus pas partir avec

le groupe des élèves pour réintégrer le village selon le protocole accéléré, et que je dus donc attendre comme tous les autres enfants non élèves dix jours supplémentaires, car le patriclan auquel j'appartiens en tant qu'enfant de Bindouté ouvre les cérémonies en buvant en premier, mais doit aussi les fermer en rentrant en dernier.

Ce contre-temps propice me permit d'assister au passage de tous les patriclans qui continuèrent à arriver les uns après les autres pendant les jours qui suivirent. Il me donnera également l'occasion de comprendre que ma présence posait quand même quelques problèmes à certains.

L'incident se produisit le 8 au soir. Je m'étais installé auprès d'un de nos instructeurs, nos "vachers" comme on dit en lobi, qui avait appelé auprès de lui une des *jɔrbi* parmi les plus grandes, une jeune fille de 15 ou 16 ans. Nous étions assis sur une natte à trois ou quatre mètres de plusieurs autres groupes pareillement constitués de vachers et de *jɔrbi*. C'est ainsi que l'on apprend les interdits, par petits groupes, chaque soir. C'est qu'il y en a beaucoup à mémoriser et de divers types : les interdits du patriclan, qu'on doit respecter toute sa vie, ceux qui ne durent que jusqu'à la prochaine initiation, dans sept ans ; il y a les interdits bénins et ceux dont la sanction est la mort ; il y a les interdits alimentaires, les interdits sexuels, ceux qui touchent aux bonnes manières et notamment aux manières de table, ceux qui frappent les gestes qui rappelleraient de trop près des moments du rite initiatique, etc.

La leçon se déroulait sans problème, moi pointant sur mon carnet, la fille récitant de son mieux, lorsque soudain surgit le père de la fille qui l'attrape par le bras et l'entraîne au loin sans explication. L'acte est inadmissible, tous les vachers sont bien d'accord, car il bafoue leur autorité qui est entière sur leur *jɔrbi*. D'autant que l'homme refuse de dire pourquoi il a agi ainsi.

On apprendra plus tard par son petit frère que c'est parce que je me suis assis à côté de sa fille, sans qu'on en sache plus. Les vachers envisagent de refuser de s'occuper de ses quatre enfants s'il ne s'explique pas davantage.

L'affaire durera encore 6 jours. On saura en définitive qu'une vieille femme, dont on se demande bien ce qu'elle fait ici puisqu'elle n'a ni enfant ni petit enfant à initier, aurait été dire à l'homme que le Blanc emportait sa grande fille en brousse. D'où sa réaction, qui reste cependant fautive, car il aurait dû croire non point la vieille bavarde mais ce qu'il voyait de ses yeux, et par dessus tout, faire confiance aux vachers. L'homme se montrant plein de repentir et, semble-t-il, déjà puni par la maladie qui entretemps a frappé deux de ses enfants, l'affaire n'ira pas plus loin. Sur les conseils d'un vieux sage, on préfèrera oublier toutes les querelles qui se sont produites aux lieux sacrés, les laisser derrière soi en repartant vers le village, et ne pas même parler de l'incident à Binduté qui ne manquerait pas

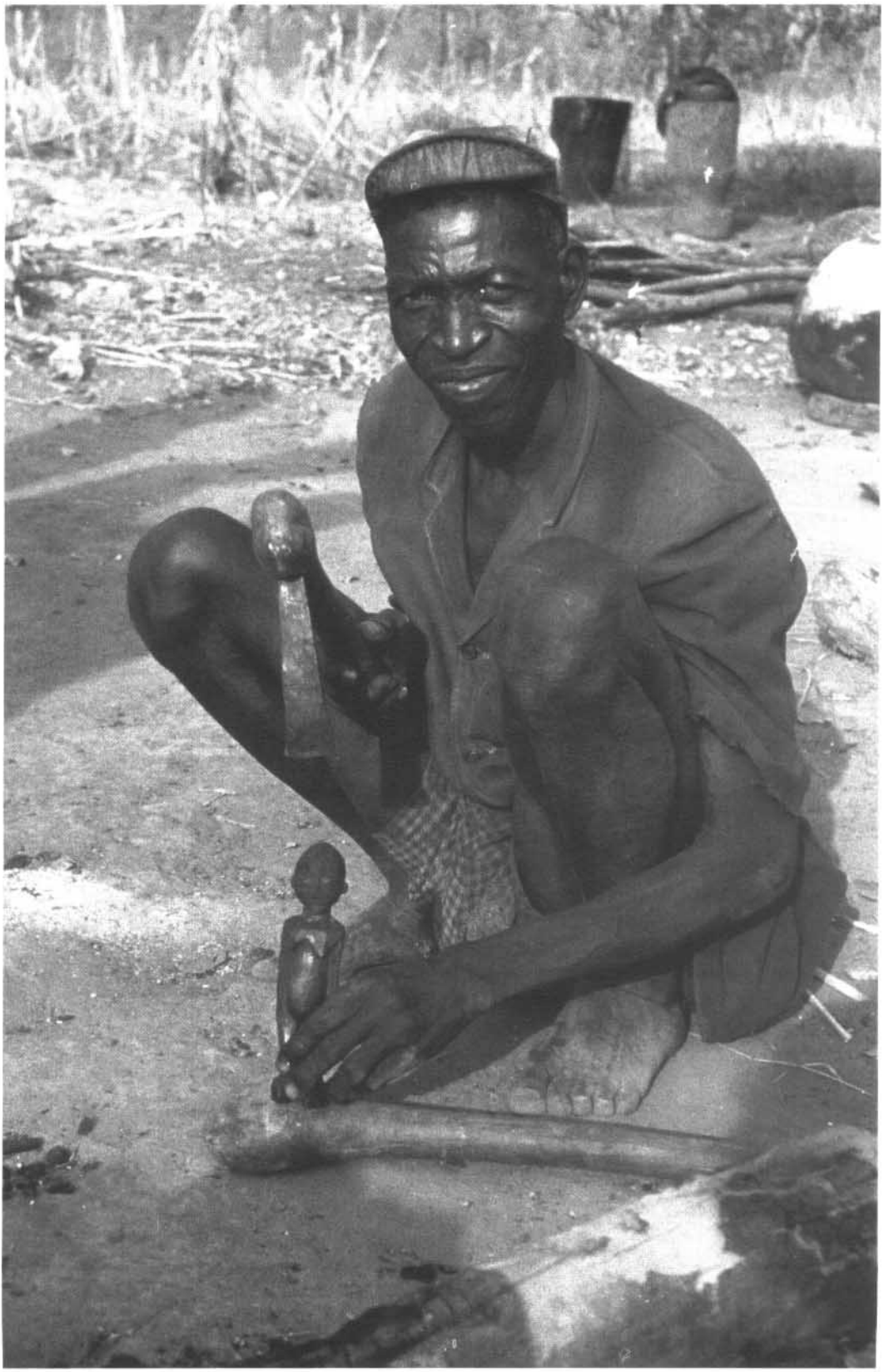
de faire battre la vieille par qui tout le scandale est arrivé...

En dehors de cette "affaire", un autre fait révèle la façon dont certains peuvent percevoir cet étranger qui se mêle à eux dans leurs rites les plus secrets : quelques-uns commencent à me saluer du nom de *yuuwielte*, ce qui mot à mot signifie tête-casseur, c'est-à-dire celui qui est venu prendre leurs secrets et pourra après leur casser la tête.

Il ne s'agit là que d'un nom d'essai comme chacun peut en proposer un pour tout nouveau *jɔ̀rbi* de sa connaissance. Mais en réalité c'est au père qu'il revient de choisir le nom ; et pour moi Bindouté a déjà fait son choix. Il sera dévoilé un matin devant le *cɔ̀daárkuùn* de la grande maison auquel nous sommes allés remettre les présents (deux bouteilles de bière et un tube d'aspirine et de nivaquine) envoyés par Binduté. Je m'appellerai désormais *jɔ̀rpate* que l'on peut traduire par "nouveau venu au *jɔ̀rɔ̀*" ou "quelque chose de nouveau au *jɔ̀rɔ̀*."







Art lobi : lecture et connaissance

DANIELA BOGNOLO

Le but de cette recherche, conduite sur le terrain de 1980 à 1990, était la définition des principales caractéristiques ethnostylistiques de la statuaire communément dite "lobi" mais qui se réfère en réalité à plusieurs ethnies appartenant à la même aire culturelle.

Dans le domaine de l'art africain, la fonction informatrice des objets peut-être transformée par leur beauté et leur rareté qui les fait considérer seulement du point de vue esthétique, comme cela avait été le cas pour les statues baoulé, ou par leur valeur d'abstraction et leur singularité, comme pour les reliquaires bakota.

Dans ces deux cas, l'analyse critique portant sur les fonctions de ces objets ne peut être conduite. Ces objets ne sont pas situés dans la culture qui les a produits et la valeur esthétique qui leur est attribuée peut être étrangère au groupe concerné.

Utiliser, au contraire, les objets comme source d'information, soit directe soit indirecte, pour acquérir une connaissance a été la ligne choisie pour le développement de cette recherche. Les critères adoptés pour l'identification des détails qui déterminent les caractéristiques stylistiques ont pourtant nécessité une enquête spécifique sur la fonction et la signification des expressions artistiques.

Notre travail sur le potentiel d'information donnée par les objets se situe à deux niveaux :
. repérer les éléments récurrents (axe A) ;
. sélectionner l'ensemble des informations se rapportant à la forme et à l'emploi de l'objet (axe B).

Le premier aspect mis en évidence est que l'expression artistique lobi ne se fonde pas exclusivement sur le rapport transcendant entre l'œuvre et son créateur, mais se concrétise, dans une information pragmatique, le rapport entre l'œuvre et celui qui la commande.

De là découle la nécessité d'approcher la signification symbolique des objets en remontant jusqu'à leurs archétypes, c'est-à-dire jusqu'à l'origine de leur création et de leur motivation d'emploi.

Les éléments pour cette identification sont empruntés à la tradition orale, là où la perpétuation d'un message donné et la connaissance de son origine sont à considérer comme propres à la culture du groupe qui les utilise. Si nous

Page de gauche : Noufe Tihire, Loutianao sculpteur lobi 1928-1989 (canton de Pasena)

examinons, d'une façon approfondie, les données mises au jour dans cette étude et comme l'ont déjà remarqué T. Spini et G. Antongini (1981 : 35-50), le pays est organisé par un système de signes dont la connaissance permet à l'individu de se situer à chaque instant dans le territoire et lui offre la possibilité de diposer de points de repère grâce auxquels il pourra agir par rapport aux règles sociales et aux différentes puissances afin de se conduire en parfaite harmonie avec la communauté où il vit. L'ensemble des éléments utilisés dans ce but, c'est-à-dire tous les signes visibles liés à la surnature et auxquels chaque individu se réfère pour ses pratiques religieuses, va du plus simple objet trouvé jusqu'à la plus complexe expression plastique représentée par la statuaire. Il n'existe pas d'objets fabriqués à des fins décoratives ou d'agrément, car chaque réalisation est le produit d'une nécessité à caractère socio-religieuse. Et chacun de ces objets détient pour l'individu qui le possède et pour sa communauté une importance relative à son aptitude à jouer le rôle qu'on attend de lui. Ces signes, ces objets, appelés d'une manière générale *thíla* (puissances) (Père M., 1988 : 37 et Meyer P., 1981a : 22), sont placés à l'intérieur ou à l'extérieur de la maison, selon leurs fonctions.

La statuaire, en tant que source quotidienne d'information, peut d'une certaine façon être considérée comme l'essence figurée des principes culturels et son étude permet d'acquérir la compétence nécessaire pour la lecture des signes et l'origine de leurs différences.

La forme représente de cette façon la parole, c'est-à-dire le moyen à travers lequel un peuple sans écriture, perpétue dans le temps l'enseignement de ses lois sociales et de ses croyances religieuses.

Thíla à l'intérieur d'une maison lobi. Bandiagara (canton de Kampti)



L'étude de l'origine de ces différences peut faire ressortir des éléments d'analyse pour la compréhension des singularités existant entre les individus et entre les groupes. La rupture dans ce que l'on a appelé "la monotonie du pareil" s'opère grâce à l'acquisition d'un savoir et à sa diffusion contrôlée. L'individu, détenteur de ce savoir et du pouvoir qui lui est associé, peut se reconnaître comme membre à part entière de sa communauté, tout en cherchant à s'identifier dans ce qui fait sa différence. L'analyse formelle, fondée sur la mise en relation de la forme et de la fonction, indissociables



Thila à l'extérieur d'une maison lobi Koursiera (canton de Kampti)

du contexte spécifié, a déterminé un système de classification stylistique des œuvres plastiques à propos desquelles on pourra ensuite apporter des jugements esthétiques.

L'enquête s'est déroulée selon deux axes principaux (axes A et B, déjà cités), comprenant les éléments suivants :

Axe A

1. Données nécessaires à la connaissance de l' utilisation des signes (localisation, utilisation, contrôle, jouissance).
2. Données nécessaires à la recherche de la signification des signes (statut du détenteur de connaissance, système de transmission).

Axe B

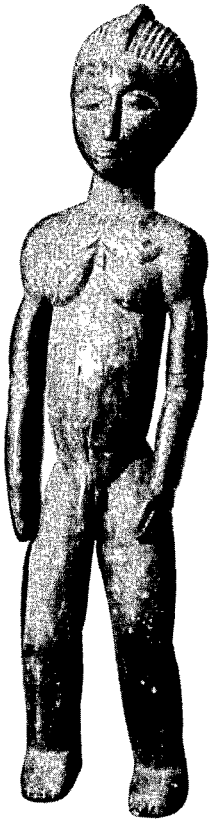
Eléments analysés pour la lecture de la statuaire : 1 - forme (dimension, matériel, patine) 2 - fonction (action, message, utilisation) 3 - connaissance (statut du propriétaire, valeur du signe et sa transmission).

Selon cette méthode, la statuaire lobi a pu être classée en quatre grand groupes déterminés par son utilisation dans la société (axe A.1), vérifiés à travers l'analyse de la forme et de la fonction (axe B.1 et 2) et confirmés par les données nécessaires à la connaissance de ses significations (axe A.2 et B.3).

Pour faciliter la lecture de cette étude, tous les termes

vernaculaires des différentes ethnies, ont été transcrits dans leurs équivalents en lobiri, mais dans les définitions des catégories de la statuaire, nous indiquons les termes de chaque groupe.

Le passé



Grand ancêtre thuùn

Le premier groupe se réfère aux messages propres de la culture ancestrale transmis dans le présent. Il comprend les représentations des grands ancêtres et les interdits qui leur correspondent.

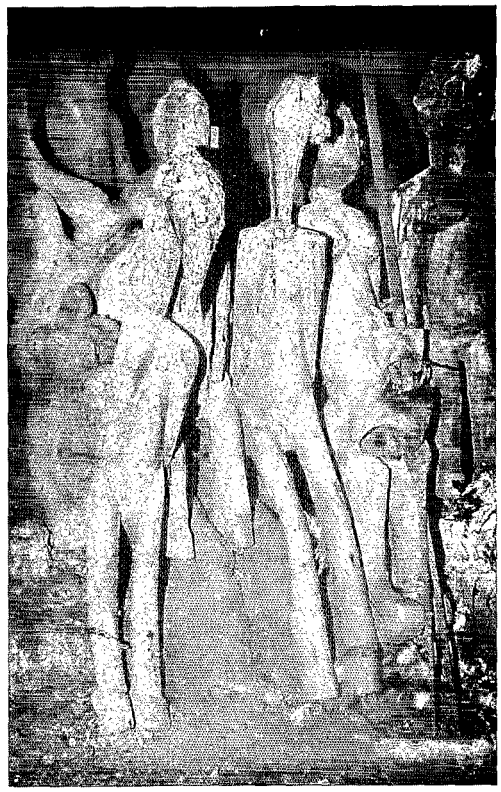
Les grands ancêtres, *Kōthila* (L)/*Kpímé* (D)/*Nimbèrè* (B) sont ceux dont la mémoire est transmise, en tant que fondateurs d'un patriclan *kuɔn* (L)/*Dɔglú* (D)/*Tió* (B). Les représentations, en position "tranquille ou au repos", comme elles sont souvent définies, se trouvent dans les maisons sanctuaires identifiées avec le nom de *cɔkɔ̃tína*, c'est-à-dire les maisons originaires de chaque patriclan mineur (Père M., 1988 : 110-114). Elles ne peuvent être déplacées dans d'autres endroits parce que ce sont des éléments auxquels on se réfère pour transmettre la connaissance des situations qui ont déterminé les segmentations des patriclans. Pour cette raison, on les dit "plantés sur place". Leur contrôle est confié à un responsable, le *cɔkɔ̃tĩndaár* qui transmettra cette tâche à l'un de ses fils (Fiéloux M., 1980 : 43). La vue de ces objets est interdite aux non-initiés :

«...Quelqu'un devait aller vers Malba, mais il ne pouvait pas marcher. On me demanda de l'amener à mobylette. C'était le temps du *jɔrɔ* et les initiés étaient passés depuis quelques jours. Quand j'arrivai là-bas, je vis une grande maison et une multitude de personnes dispersées sur la colline. On me dit que, si je le voulais, je pouvais monter sur la terrasse de la maison mais que je ne devais pas y entrer parce que la vue des grands "fétiches" m'aurait aveuglé. J'ai préféré monter sur la colline et attendre sous un arbre» (Boro Issa, Fulse - Directeur de l'école de Boussera).

Les statues des grands ancêtres, toujours de grande taille, sont réalisées par un sculpteur auquel, à l'intérieur de l'ethnie, on reconnaît un haut degré d'initiation. Coupées dans le bois propre au patriclan du *kuɔn*, leur forme respecte le schéma de la construction propre à l'ethnie et suivant une iconologie précise propose des éléments minimaux nécessaires à l'accomplissement de leur fonction d'information.

«...Celle là est la représentation de Ithé Kambou, notre grand ancêtre. Il a la coiffure *yú-kpinbè* (tête d'ancêtre) portée par tous les grands guérisseurs» (Ontoré Kambou, Birifor responsable de l'autel du *Tió* des Kou à Holly).

L'action de ces représentations est continue dans le temps.



Animaux sacrés dagara Legmoin (canton de Legmoin)

Les animaux, (L)/*Ciírú* (D)/*Khiru* (B)
Outre les interdits communs aux membres de la communauté, les animaux sacrés, esprits tutélaires du *kuɔn*, sont ceux qui ont occupé une place importante dans la dynamique historique d'un groupe, suite aux conventions de protection réciproque intervenues entre l'animal concerné et le fondateur de ce groupe (de Rouville C., 1987 : 183).

Leur représentation se trouve à côté des grands ancêtres, et dans les différents autels familiaux où leur présence rappelle qu'il faut observer les interdits découlant du pacte. Dans ces derniers lieux, leurs représentations de taille plus réduite, en bois ou en terre, apparaissent comme des copies des grandes représentations nées de l'alliance établie avec un ancêtre mythique. Pour cette raison, on peut les considérer comme des animaux sacrés du *kuɔn* et, comme tels, de même que pour les représentations des grands ancêtres, leur action est continue dans le temps :

«...Lors d'une grande sécheresse, des hommes et des animaux moururent en grand nombre. Un chef de famille, avec d'autres hommes, s'absenta longtemps de la maison pour chercher de l'eau, mais tous les marigots étaient secs. A un certain moment, rencontrant une tortue d'eau et s'approchant pour la tuer il se rendit compte qu'elle était installée sur une grande source qui pouvait donner de l'eau en abondance. Tous purent se désaltérer et depuis la tortue est devenue notre *sjienu* (interdit) ; plus personne dans la famille ne consomme sa chair. Elle nous a sauvé de la soif, nous devons la protéger...» (Kam Gnouna, Dyan-Dolo).

Le présent historique

Ce deuxième groupe se réfère aux connaissances du présent historique comme moyen de définition du noyau familial et en même temps, comme élément de tutelle pour ses membres. En font partie les figurations des ancêtres communs et certaines puissances du devin.

Les ancêtres communs (*Khĩdídaára* (L)/*Kpíndá* (D)/*Kouiné* (B), c'est-à-dire tous ceux qui ont franchi les différentes étapes du processus d'ancestralisation (interrogatoire du mort, deuxième funéraille, etc.) et sont devenus des ancêtres reconnus dans le "pays des morts" ;

Ancêtres communs dans un thílduù dyan (Dolo, canton de Diebougou)



généralement, il s'agit d'aieuls patri ou matriclaniques.

Leurs représentations, de taille moyenne, souvent enrichies avec les ornements qui ont caractérisé le rôle par lequel ils se sont distingués dans la communauté, sont placées dans le *thíl/duù*, chambre située à l'intérieur de la maison et réservée aux divinités (Antongini G., Spini T., 1981 : 167). Par exemple, un Dagara de Legmoin montre l'une de ses statues, disant :

«...Voilà la figure de *bi-Yonko-Da*, mon grand-père ; il porte une calebasse sur la tête car c'était un grand chasseur...» (Da Darí).

Pour leur réalisation, on s'adresse au sculpteur du *thìcaàr* qui doit conserver les éléments anatomiques principaux propres au style ethnique, tout en y apportant des éléments empruntés aux autres styles, du fait des relations interethniques :

«...Autrefois les Lobi ne faisaient pas de statuettes avec une queue à la coiffure, mais tous les Thuúnà en faisaient. Maintenant tout est changé, Thuúnà et Lobi sont pareils. Sa

mère est une Sib, il est Lobi, mais c'est moi qui lui ai appris à travailler, ainsi il fait presque tout comme moi et comme travaillait mon père...» (Palé Kouinthé, sculpteur thúun-Latara).

Ces représentations sont respectées et honorées tant qu'elles sont reconnues comme des éléments utiles à la définition du groupe des vivants. Selon le système d'héritage, elles seront transmises de père à fils, comme des éléments auxquels on peut se référer dans l'ensemble des relations de parenté propre à un individu.

Elles seront abandonnées lorsque plus personne n'invoquera ces mêmes ancêtres, c'est-à-dire, compte tenu de la faible mémoire généalogique, au bout de 3 à 4 générations. Traditionnellement, elles sont ensevelies sous les ruines du *thíl/duù* volontairement détruit dans ce but (aujourd'hui, elles sont le plus souvent, vendues). Le respect sera alors dirigé vers les représentations d'ancêtres plus puissants, c'est-à-dire plus utiles à la définition du groupe des vivants :

«...Quand Bassolé, le frère de mon père, mourut, des disputes éclatèrent dans la famille et les parents se sont séparés. A présent la grand-mère paternelle est morte ; la maison se vide, mais personne n'a pris les "fétiches" parce que les problèmes n'ont pas été réglés. Aujourd'hui, quelqu'un est venu nous dire que le toit du *thíl/duù* est tombé en ensevelissant tout. Ils l'ont fait tomber parce que personne ne pouvait prendre les "fétiches" ; mon père est trop vieux pour régler les problèmes et ses neveux vivant en Côte-d'Ivoire n'ont pas le temps de venir, c'est pour cela qu'ils ont fait tomber le toit» (Ini Youl, Birifor-Gaoua).

Les petites statuettes *Thíl biá* (L) *Bitibè* (D) *Bùtìbà* (B). Elles représentent la puissance acquise lors d'un *buùr* et à travers laquelle un devin pourra exercer. Ce dernier utilise leurs représentations comme moyen d'interrogation au cours du dialogue qui se développe avec l'interprétation de signes particuliers : position des cauris, mouvements de la main, de la natte, rythme en progression des cercles dans l'eau, dessin avec le kaolin etc.

La divination est, en pays lobi, la méthode la plus répandue pour remonter aux causes d'un problème et chaque *buɔ̃rdaãr* (devin) ne se séparera jamais, même en voyage, de ses instruments de consultation, y compris les statuettes, qu'il gardera dans son *buɔ̃r-lokaár*, sac en peau de chèvre, avec des cauris blancs, et du *buɔ̃r-cusù*, sachet sacré qu'il a reçu au moment du *buùr* (de Rouville C., 1984 : 85 et 92).

«...Il y en a des grandes et des petites, mais les petites sont les plus efficaces ; on les appelle *tò-hine* (assieds-toi et voit). Elles sont noires car elles sont les plus fortes...» (Palé Kayé, Birifor-Helo).



Ci-contre : Pumbìì thuún

Ci-dessous : Utilisation des thílbià pour une divination. Naumpoura (canton de Djigoué)



La fonction de ces statuettes, en raison de leur utilisation strictement personnelle, est limitée dans le temps, elle s'achève avec la fin du rôle du devin, due à un renoncement à sa fonction ou à son décès.

Chaque devin peut ajouter à la première puissance acquise dans un *buùr* d'autres puissances reçues grâce à son initiation à d'autres *buùr*. Ces dernières puissances peuvent être réalisées en matériaux différents et fournies directement par l'initiateur. Lui-même ou l'un de ses descendants, peut les récupérer en cas de décès du devin initié par lui. Les autres, posées sur la tombe, deviendront le signe symbolisant le statut du défunt.

Le présent

Le troisième groupe décrit le comportement public et privé agissant du présent vers le passé comme moyen d'interprétation des événements quotidiens. Il comprend les objets auxquels chaque individu se réfère pour observer des lois sociales et religieuses.

Ces objets jouent le rôle de médiateurs dans la demande de protections ancestrales. En font partie les doubles et les objets rituels sacrés.

Les représentations du double *Thíl Thuú* (L)*/Tii Siè* (D)*/Tib Siéé* (B), sont des figurations anthropomorphes utilisées pour se référer à certains problèmes familiaux.

L'existence de chacun est marquée par une succession d'événements déterminés par des lois sociales et des lois divines découlant de la sphère du conscient et de l'inconscient. Dans la nécessité d'observer en même temps ces deux forces, l'homme fractionne son "moi", ou mieux, crée son double. Il s'ensuit que, tandis que la partie qui assimile les forces sociales et les respecte est nécessairement matérielle, c'est-à-dire humaine, celle qui perçoit les puissances divines et en est dominée est logiquement immatérielle, c'est-à-dire, surhumaine, et par elle on peut interpréter certaines situations :

«...Tous les hommes rêvent, car le rêve est un moyen utilisé par les génies pour prévenir l'homme de ce qui va lui arriver...» (Somé Koumbou, Birifor-Leb).

La figuration symbolique de la situation objective qu'un individu est en train de vivre, représentée par les différentes positions et les gestes de ces statuettes, est posée dans le *thíl/duù* à côté des statues des ancêtres. Dans son rôle de médiatrice elle sera utilisée pour aider les divinités à résoudre des difficultés imprévues (Meyer P., 1981b : 22)

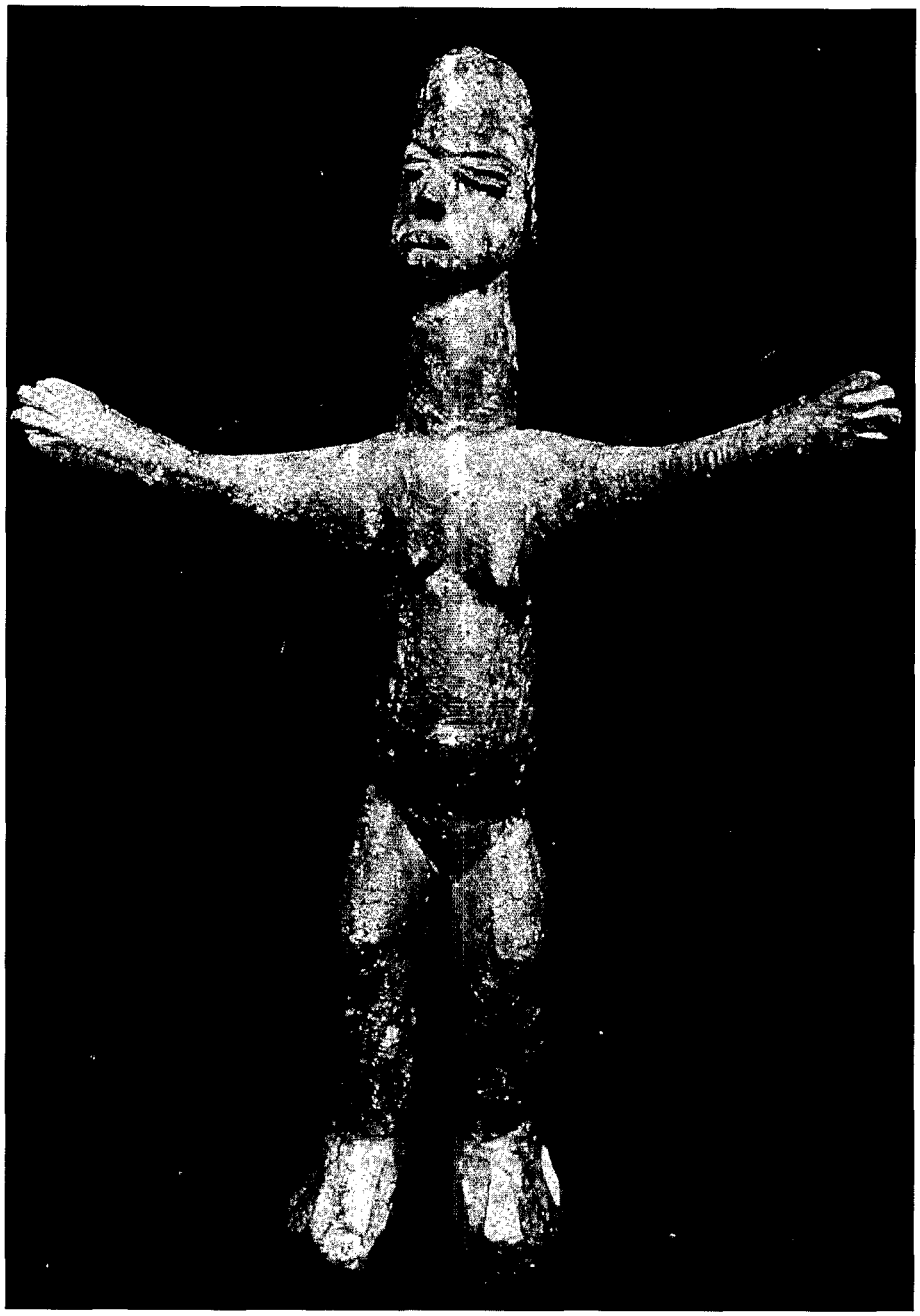
«..."*A laaregné*" se dit de la femme qui pleure aux funérailles en ouvrant ses bras pour arrêter le mauvais sort. Pour une femme, un décès signifie qu'il y aura des problèmes dans son *caàr*, mais aussi dans son *kuɔn*, c'est

pour ça qu'elle lève les deux bras.» (Ini Youl, Birifor-Gaoua).

Le plus souvent, on s'adresse au sculpteur de la maison ou, à défaut, à l'un des sculpteurs de son propre *caàr*, mais il n'existe pas de règles strictes.

La fonction de ces représentations peut donc être considérée comme limitée dans le temps à cause de la spécificité des raisons qui en sont à l'origine. De même, après la mort du propriétaire, un de ses doubles pourra le représenter dans son rôle d'ancêtre.

Tib Siéé birifor à laaregné



Les objets rituels sacrés *Thíl Thiẽ* (L)/*Tibé Tiĩ* (D)/ *Tiboõ* (B).

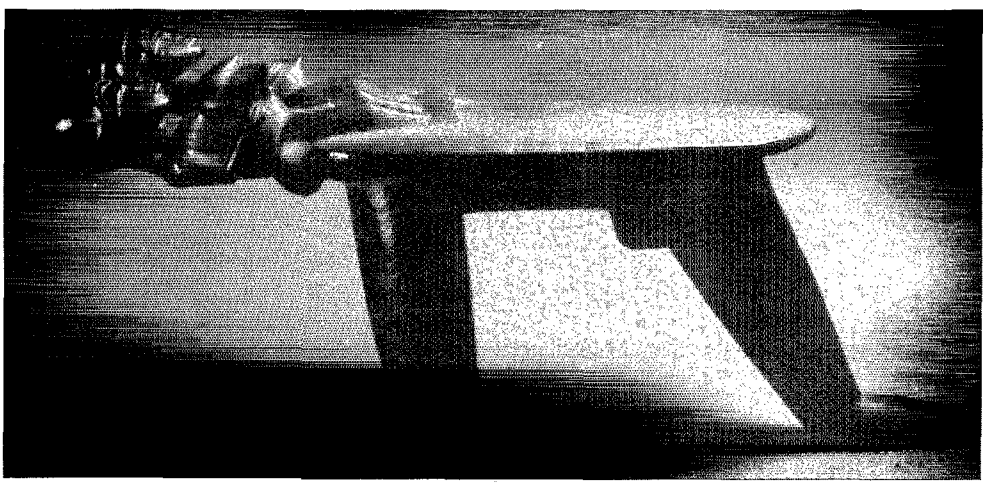
A travers leur utilisation, l'individu témoigne son respect envers les doctrines ancestrales et assure la continuité d'un état de tutelle.

La nécessité de considérer ses actions en harmonie avec les forces surnaturelles oblige le sujet, à l'occasion des grands rassemblements (les funérailles, les grands déplacements initiatiques ; les rituels de bravoure, les rencontres avec d'autres *buɔ̃rdárá*), à se munir d'objets consacrés qui assurent la présence de divinités connues et le mettent en sécurité.

Réalisés dans différents matériaux, ils mettent donc en évidence la conduite de l'individu et soulignent son rôle dans la société : les objets sacrés sont commandés et transmis en ligne patrilinéaire et matrilinéaire, à l'intérieur de sa propre descendance. Aussi, si leur utilisation exclusivement personnelle peut les faire juger comme des objets ayant une action limitée dans le temps, leur fonction éducative et de tutelle doit les faire considérer comme des éléments culturels dotés d'une valeur continue :

«...Un père dont le fils fait le *jɔ̃rɔ̀* doit fabriquer un *dàcaá* (tabouret) qui le protègera pendant tout le voyage. Grâce à cet objet, il pourra s'asseoir n'importe où, sans offenser la terre et les *kɔ̃tɛɛ́* qu'il ne connaît pas. Chaque père doit en avoir un, car ses fils en auront besoin» (Palé Kouinthé, Thúun-Latara).

Tabouret utilisé lors du jɔ̃rɔ̀



Le futur

Le quatrième groupe se réfère à la connaissance personnelle agissant, du présent vers le futur, correspondant à un développement de cette connaissance, puisqu'elle apporte avec elle des éléments de la dynamique sociale.

Dans ce cas, l'intermédiaire est l'individu même qui, déclarant sa consécration à certaines puissances, réaffirme le privilège d'une connaissance secrète acquise à travers des rituels particuliers qui l'obligent à observer de nombreux interdits et que, selon sa volonté, il pourra transmettre pour la perpétuer.

La fonction de ce groupe est donc de différencier, de développer et d'accroître la connaissance, mais, en même temps, de maintenir un contrôle sur ce qui peut dériver de sa détention. Dans ce groupe sont comprises les représentations des puissances extraordinaires et des amulettes de protection.



Kɔ̃tɛɛ́ thíl dokpà lobi

Les puissances extraordinaires *Kɔ̃tɛɛ́* (L)/*Kɔ̃tɔ̃blé* (D)/*Kɔ̃tɔ̃n* (B), sont toutes les entités auxquelles on attribue la possibilité de se révéler pour transmettre à l'homme un savoir particulier qui le fera exceller à l'intérieur du groupe en lui confiant un rôle particulier dans la société (de Rouville C., 1984 : 88).

Certaines de ces entités surnaturelles, esprits et forces inconnues, seraient engendrées par les individus morts de manière violente ou qui, suite à différentes motivations révélées pendant les interrogatoires du cadavre n'ont pu bénéficier de deuxièmes funérailles (Antongini G., Spini T., 1981 : 169). Ces entités, ne pouvant être pour les dites raisons associées aux puissances claniques normales, possèdent un lieu de culte réservé souvent bâti à l'extérieur de la maison, qui prend le nom de *thíl/cuɔ̃r*.

Leur aspect, dicté par l'esprit même, se concrétise dans un ensemble de créations imaginaires qui décrivent les différentes compétences : c'est, par exemple, le cas de la statue Janus qui témoigne de la capacité de pénétrer dans le monde de l'obscur :

«... *Thíl dokpà* est très fort, on ne peut l'acquérir qu'après avoir franchi beaucoup d'épreuves, tu dois faire beaucoup de sacrifices. Avec lui tu deviens fort et tu peux voir partout» (Oumbouré Kambou, Thúuni - Loubana Nampoura).

Les amulettes ***taàri*** (L)/*Sighra* (D)/*Fafo* (B), sont tous les petits objets qui témoignent de la consécration d'un individu à une puissance précise dans le but de bénéficier de protections et privilèges particuliers :

«...Constamment menacés par les entreprises de leurs ennemis ou les attaques des puissances surnaturelles, les indigènes du groupe lobi portent presque tous sur eux des

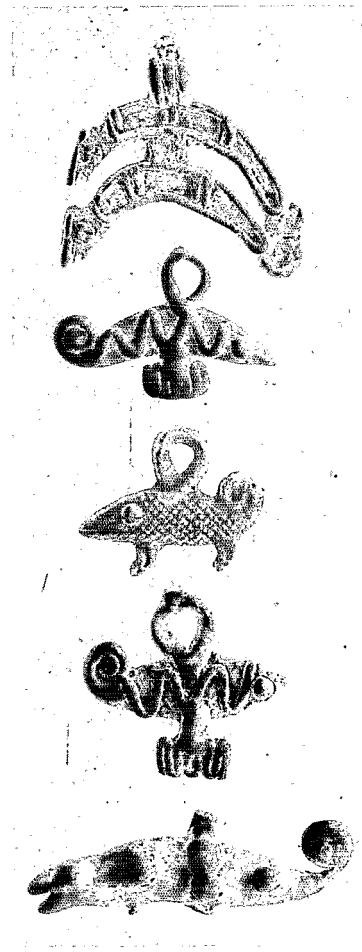
amulettes protectrices généralement consacrées par des rites magiques et un sacrifice sanglant.» (H. Labouret, 1931 : 471).

Soit pour leur fonction de protection particulière, soit pour leur utilisation strictement personnelle, l'action de tous ces signes est à considérer comme limitée dans le temps et dans le groupe. Une fois hérités, toutefois, ils peuvent assumer différentes fonctions : posés sur le tombeau du propriétaire défunt ils deviendront des éléments commémoratifs, ou des symboles spécifiques qui seront alors utilisés dans la construction d'un nouvel autel, à eux dédié.

Thulan, le caméléon, est sûrement l'amulette la plus répandue en pays lobi. Le statisme de cet animal, sa vitesse dans le changement de couleur, sa persévérance et l'insoupçonnable témérité dans l'affrontement d'une situation difficile, lui donnent la réputation d'être important et mystérieux. Utiliser sa représentation signifie s'emparer de ses caractéristiques. Sa fonction dissuasive varie selon les diverses significations qu'on veut lui attribuer ; formes et matériaux sont choisis en conséquence :

«...Quand tu vois un caméléon c'est la fortune qui arrive ; mais si tu vois deux caméléons s'accoupler alors c'est une grande malchance pour ta maison : tous tes fils peuvent mourir. Je porte sur moi ce double *hirethulan* (caméléon brillant = bronze jaune) parce que tous ceux qui veulent me jeter le sort, s'en vont quand ils le voient» (Wattara Nabeo, Pougouli-Ouen).

«Sie était petit, il ne mangeait jamais et son ventre était enflé. Je suis allée chez un devin qui m'a dit de lui mettre ce *thulan* à son cou, c'est pour le faire devenir plus fort» (Thesarme Da, Lobi-Djantara).



Différents types d'amulettes représentant le caméléon (thulan)

On peut en conclure que, pour témoigner de son observation du passé, l'individu fait appel à la représentation du présent ; pour souligner son engagement dans le quotidien il utilise celle du passé et, pour qualifier sa propre évolution personnelle, il se voue à la figuration du futur.

De tout cela découlent fondamentalement trois types de représentations.

Le premier type, d'information et vulgarisation, se réfère au passé, témoigne de la sauvegarde de l'héritage culturel et détermine le comportement social du groupe.

Le deuxième type, spéculatif et d'observation, à partir de la connaissance acquise, confirme l'acceptation des lois et contribue à construire l'équilibre de l'individu au sein de la société.

Le troisième type, de protection et de contrôle, lié aux cultes personnels, souligne la connaissance individuelle et détermine l'évolution culturelle du groupe.

Passé, présent et futur se concrétisent en un ensemble d'expressions plastiques qui, de patrimoine personnel, évoluent en culture collective. Leur aliénation ou leur abandon se réaliseront seulement au présent, c'est-à-dire quand leur fonction sera considérée comme conclue.

La représentation d'un ancêtre, en tant que patrimoine du groupe, ne sera jamais abandonnée tant que ses descendants garderont sa mémoire, tandis que certaines représentations personnelles (comme les doubles) pourront l'être. Par contre, les figures des puissances acquises d'une manière non héréditaire ne seront abandonnées que si leur présence n'est plus reconnue à l'intérieur du groupe considéré.

Si on considère l'aspect extérieur de ces représentations, on peut noter que celles qui appartiennent au premier groupe, en se projetant du passé au présent, ne peuvent ni être changées, ni modifiées ou moins encore enrichies de nouveaux signes et que leur iconologie reste toujours celle transmise par la tradition ancestrale. Les représentations du deuxième groupe, en raison de leur référence au présent historique, peuvent être modifiées mais seulement à travers l'introduction de détails minimaux qui servent à les reconnaître. Dans le troisième groupe, l'introduction des éléments d'actualité démontre par leur variabilité, l'évolution du temps historique. Les représentations du dernier groupe, celles qui vont du présent au futur, et qui sont les interprétations fondant une connaissance nouvelle et transmissible, seront nécessairement innovatrices et s'enrichiront naturellement d'une série de signes, de lecture difficile, qui témoigneront de la dynamique sociale et de l'affirmation de l'identité de l'individu dans sa communauté.

Après avoir effectué ces différents classements notre démarche a consisté à identifier les styles des différentes ethnies.

L'étude formelle, établie à partir de l'analyse morphologique (forme, esthétique, signe)[1] nous conduit à utiliser une méthode de lecture qui a permis, à partir du schéma de construction déterminé par l'équilibre et les rythmes des masses sculptées ou non, la définition des caractéristiques constantes, relatives aux styles ethniques ou styles théoriques. Cette méthode de lecture a prévu :

. l'étude des proportions générales établies dans le rapport tronc-membres, abdomen-dos, visage-tête, partant de l'application des règles anthropométriques générales ;

. l'analyse des éléments anatomiques principaux (tête, visage, cou, membres) ;

. l'analyse des détails anatomiques (bouche, nez, yeux, oreilles, nombril, seins, sexe) ;

. l'identification des éléments secondaires (coiffure, coiffe, scarifications, accessoires et ornements).

A l'intérieur de styles ethniques ont été mis au point les

1. L. Perrois, 1977, *Problèmes d'analyse de la sculpture traditionnelle du Gabon.* Orstom, Paris IDT, 32, 124p.

solutions créées par les différents matriclans qui forment le tissu géographique des centres de style, avec la présence dans le même territoire de foyers stylistiques propres aux patriclans. Le foyer stylistique, qui se transmet par le *kuɔn* en fonction de ses déplacements sur le territoire (parcours initiatique), serait donc à considérer comme vertical, mais statique. Par contre le centre de style, s'il limite son développement à un territoire défini, serait à considérer comme horizontal mais dynamique. Alors que le patriclan crée les foyers stylistiques ou école de style, le matriclan se charge de leur diffusion et de leur modification.

Dans le premier cas, les constantes qui déterminent l'école de style, avec la présence de variations dans la personnalisation des détails anatomiques, gardent les caractères des solutions globales et créent "la dorsale" de l'école.

Dans le deuxième cas, c'est la reproduction de ces détails anatomiques, développée sur des schémas de constructions différents, qui crée d'autres solutions auxquelles s'ajouteront les modifications sollicitées par des apports culturels innovateurs.

Les relations inter-ethniques, conséquences des nouvelles formes d'alliance, se traduisent par l'introduction des modifications qui pourront devenir une des caractéristiques des nouveaux foyers stylistiques. De là, la nécessité d'examiner l'élément plastique non seulement comme la somme de ses composantes, mais aussi selon son milieu culturel et physique.

La vérification du style supposé s'appuie sur l'individualisation des éléments secondaires qui, en tant que patrimoine des différentes cultures, confirment l'appartenance aux différents groupes et mettent en évidence les influences réciproques. Parmi ces éléments, on observe les coiffures, plus ou moins compliquées, qui se réfèrent presque toujours aux figures masculines et varient selon l'ethnie. Les coiffures à calotte *yú-búlõni*, utilisée par les Lobi sont les plus simples ; par contre les plus compliquées sont les *yú-thúrnani*, à casque tressé avec une petite queue, utilisée par les Thúunà.

Ces variantes sont explicitées par la tradition orale :

«...Les Pougouli et les Gan mettent des capuches sur la tête ; mais les Gan, portent un chapeau particulièrement pointu. Tu dois couvrir ta tête pour que ta force ne s'échappe pas, ou ne nuise...» (Logobani Ouattará, Pougouli-Ouen).

«...Seuls les Birifor et les Dagara mettent une calebasse sur la tête car ce sont eux qui gardent les remèdes pour les *cɔcɔla*...(ou grands chasseurs)» (Da Dombo, Dagari-Legmouin).

«...Les femmes ne portent pas de coiffure. La femme enceinte doit se raser la tête car, de cette façon-là, ceux qui mangent le double ne peuvent pas trouver l'enfant dans son ventre ;... la veuve doit se raser la tête parce que le double





De gauche à droite : Représentation du thil des grands chasseurs ou cócóla (détail) (Musée de l'Homme)
Chasseur avec calebasse de cócóla, Cl. A. Heim, 1934

de son mari, ne la reconnaîtra pas et ne pourra pas l'attraper» (Datinthe Hien, Lobi-Djlegnuora).

De cette façon se déclenche une lecture à double parcours où l'hypothèse de l'appartenance stylistique aboutit à la détermination territoriale de la pièce examinée. Ainsi l'analyse morphologique nous a permis de définir le style ethnique, l'étude sur les unités de parenté, de déterminer les centres de style entretenus par les matriclans et l'étude sur les groupes agnatiques, d'identifier les différents styles patriclaniques ou foyers stylistiques.

Est-ce à dire que, dans cette aire culturelle, il existe autant de styles de sculptures que de patriclans ? Il faut se souvenir que les dizaines (actuellement moins de 200 recensés) de patriclans ne sont rien d'autre que les segments des quatre matrilignages initiaux, alliés deux à deux et qui, rapportés aux ethnies, déterminent les styles. Sans doute peut-on supposer qu'à l'origine, chaque ethnie, ou même, chaque segment d'un matriclan, pratiquait son propre style de sculpture reconnaissable par différents traits morphologiques à l'origine des principaux centres de style. Par la suite, grâce au jeu des alliances, les styles, comme nous l'avons vu, ont pu être adoptés par n'importe quelle ethnie.

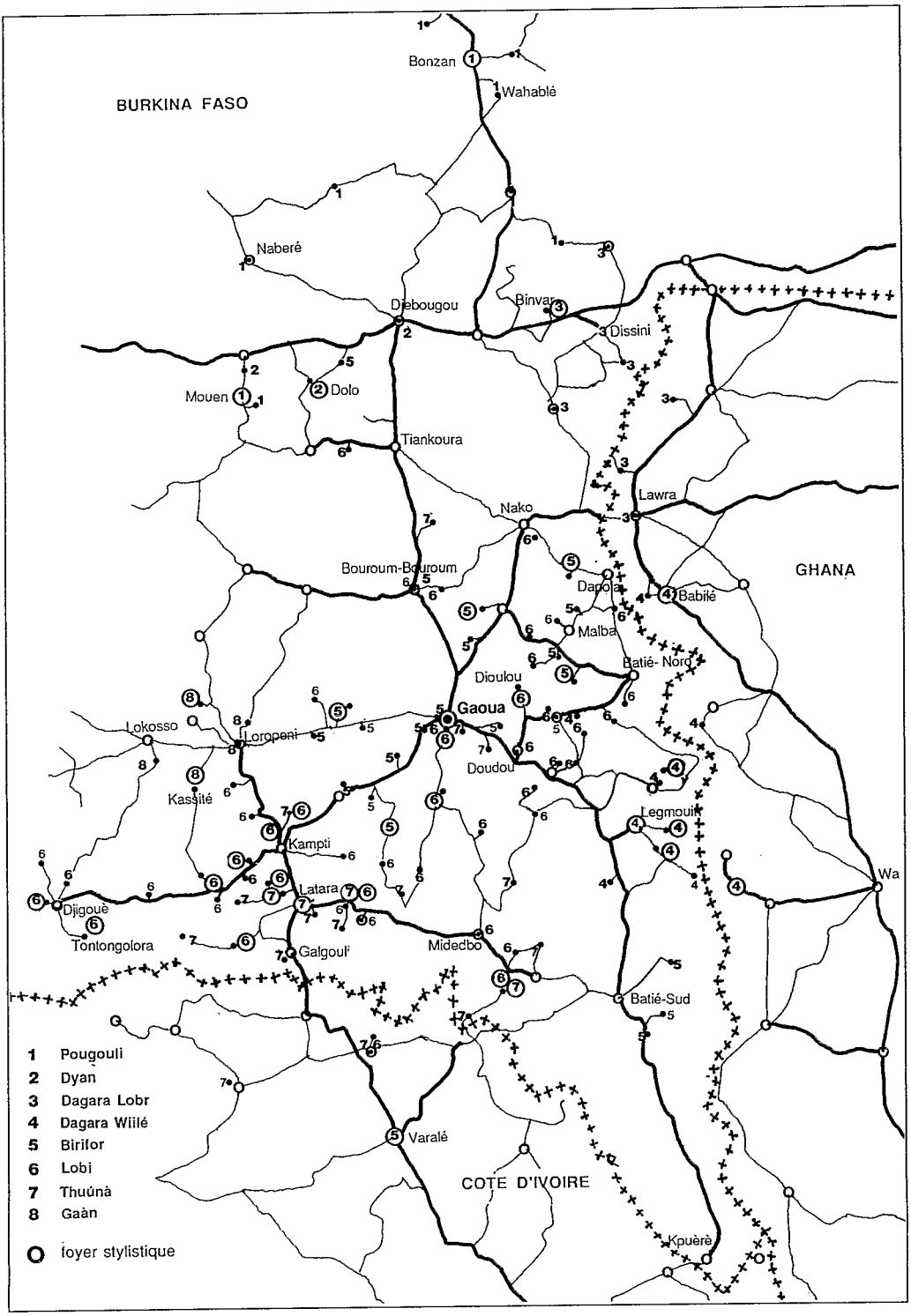
Au cours de cette étude, nous avons recensé 126 sculpteurs traditionnels représentant, d'une façon suffisamment acceptable, l'expansion des centres de style. Entre ces derniers nous avons identifié 36 foyers stylistiques dont 27 toujours actifs :

. deux foyers pougouli : à Bonzan pour les Nebué et à Ouen pour les Ouattarà ;

. un foyer dyan : à Dolo pour les Kam (aujourd'hui épuisé) ;

. six foyers birifor : à Minkoro pour les Youl/Palé (aujourd'hui épuisé), à Kodioro Pelénti pour les Hien, à Bonko Gbalanti pour les Palé, à Mpeion pour les Kambou,

à Bagara pour les Da/Somé et à Varalé (Côte-d'Ivoire) pour les Sib ;
. sept foyers dagara : à Binvar pour les Da/Meda, à Dikpéré pour les Hien, à Legmouin pour les Somé (aujourd'hui épuisé), à Ndakor pour les Da/Somé (actuellement non



utilisé), à Babilé (Ghana) pour les Wiilé, à Mandare (Ghana) pour les Da et à Boyntyon pour les figures en banco des Dagara Wiilé ;

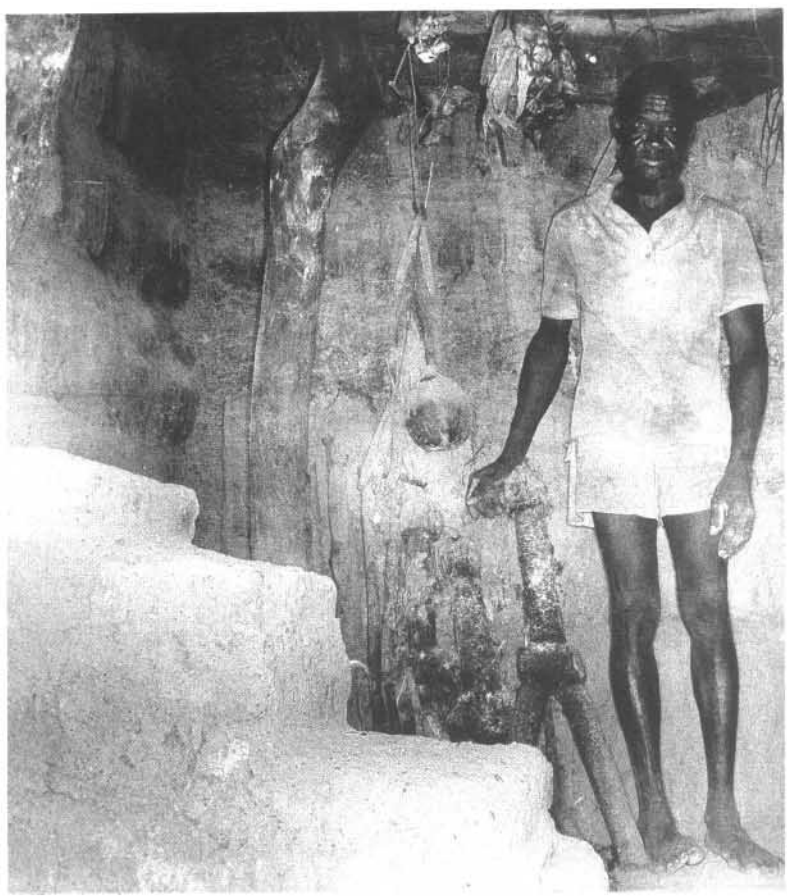
. deux foyers gan : à Kassité pour les Farama (actuellement non actifs) et à Moungounsi pour les sculptures en banco de la famille royale Farama ;

. quatorze foyers lobi : à Bakpoulona pour les Palé, à Gongombili pour les Somé (aujourd'hui épuisé), à Yolonguira et à Saramassi Lobi (sous-foyer ou dérivation) pour les Kambiré, à Tontongolora (très important foyer aujourd'hui épuisé) et à Loutianao pour les Noufe, à Dianaperoudou (aujourd'hui épuisé) et à Thinkiro pour les Da, à Koursiera un pour les Hien et un pour les Sib, à Nagboungira (aujourd'hui épuisé), à Niamena et à Bossoura (sous-foyer ou dérivation) pour les Kambou et à Dioluo pour les Palenfo (aujourd'hui épuisé) ;

. quatre foyers thúunà : à Latara pour les Sib/Palé, à Amenbiri et à Outianao (sous-foyer ou dérivation) pour les Da et à Gotakpoula pour les Noufe.

Page de droite : Album de photos H. Labouret 1912-1924





La statuaire lobi et dagara du Burkina Faso, question d'esthétique

ROGER SOMÉ

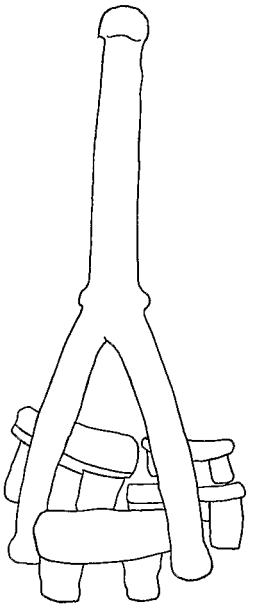
En pays lobi et dagara, la pratique de l'activité sculpturale qui est exclusivement masculine, permet de produire aussi bien des outils (manche à pioche ou à hache) que des "objets" destinés à la pratique religieuse de ces populations. Dans ce dernier cas, on pourrait se demander s'il s'agit toujours d'une activité artisanale ou d'une production artistique (nous y reviendrons). Ce qui est certain, c'est que grâce à cette activité, il existe une statuaire lobi et dagara d'une importante diversité. Chez les Lobi, on peut compter autant de catégories de statues qu'il y a de gestes fondamentaux accomplis par la société, comme si les comportements sociaux devaient être matérialisés. Par contre, chez les Dagara, ne sont connus que trois types de statues: la représentation des génies de la brousse (*kɔ̃ tɔmɛ̀*), celle des ancêtres (*kpímɛ́*) et celle d'êtres surnaturels (*bɛ́ti ibɛ́*) qui remplissent des fonctions multiples. D'où vient cette différence[1] ?

Les Dagara ont-ils moins d'imagination que les Lobi ? Ou possédaient-ils, et possèdent-ils toujours, des "objets" qu'ils refuseraient de montrer ? Mais il est établi que les Lobi, encore jaloux de leur patrimoine culturel, sont restés plus conservateurs que les Dagara ; ils se sont opposés à toute pénétration étrangère surtout lorsqu'elle était susceptible d'altérer leurs pratiques culturelles. Les Dagara se seraient-ils dépossédés de leurs "objets" à la suite, en particulier, de leur conversion massive au christianisme ? Mais ceci n'est vrai qu'en partie car tous les Dagara ne se sont pas convertis. Enfin, peut-on établir une assimilation des statues dagara avec celles des Lobi ?

Toutes ces interrogations sont des hypothèses de travail qui trouveront leur développement ailleurs. Contentons nous, pour nous limiter à la question esthétique, de constater que l'approche purement et uniquement esthétique (souvent défendue) de l'art africain en général, conduit à certaines généralisations qui voilent des différences réelles. Il est aussi possible que certaines dénominations génériques des populations et les emprunts de style, d'une société à une autre, favorisent ces généralisations (F. Warin 1989). Dans le cas des Lobi et des Dagara, le catalogue de

Page de gauche : Un chef de famille dagara tenant l'effigie de son père défunt Kpankpiré 1986, Cl. F. Warin

1. Lorsque nous donnons les versions 'lobiri (langue des Lobi) et dagara (langue des Dagara) d'un terme au même moment, celles-ci sont séparées l'une de l'autre par une barre oblique; la première version étant en lobiri.



Représentation des ancêtres masculins sous la forme d'un Y renversé et des ancêtres féminins par des tabourets.

l'exposition : *The pleasure of collecting African art* [2], apporte la preuve irréfutable d'une confusion, née certainement du fait qu'en général est considéré comme lobi, tout ce qui relève de l'espace géographique appellé le «rameau lobi». En effet, dans ce catalogue, la statue d'ancêtre dagara (*kpiín-dáá*) a été attribuée aux Lobi alors que celle-ci n'existe pas chez eux. S'ils vénèrent les ancêtres, ces derniers ne sont pas représentés, du moins pas sous la forme d'un Y renversé.

La question esthétique ci-dessus évoquée suscite chez nous certaines interrogations parmi lesquelles, celle de la possibilité de constituer une esthétique des "objets" africains. En nous limitant ici aux populations lobi et dagara, nous voudrions nous demander si l'élément esthétique est quelque chose d'intrinsèque au procès de production des statues lobi et dagara. En d'autres termes, est-il possible d'analyser les statues lobi et dagara sous un angle purement esthétique ?

Symbolisme et figuration

Quand on parle de la statuaire, ce qui vient généralement à l'esprit, c'est la statue en tant que représentation d'une figure humaine ou animale. Ainsi, on parle de statues anthropomorphes et de statues zoomorphes. Mais toute représentation n'a pas nécessairement une forme déterminée. Dans le cas de la représentation symbolique, la figure ou la forme peut être inexistante, du moins, elle ne peut pas, en tant que telle, nous dire ce qu'elle représente.

Historiquement, le symbole a été conçu comme étant la représentation d'une nature invisible à laquelle aucune forme n'est adéquate. En d'autres termes, le symbole est la présentation sensible, l'apparition ou encore, comme l'a montré Jean-Pierre Vernant, la "présentification" de l'invisible[3]. Le symbole rend visible l'invisible qui, comme tel, ne peut avoir une forme déterminée parce que l'homme est incapable de la connaître. Le caractère inaccessible de l'invisible pour l'homme, a suscité l'apparition d'un système de relations entre l'univers de l'invisible et le monde du visible. Ce système de relations est la religion dont «l'art constitue la première interprétation figurative». De son côté, l'art commence par les «phénomènes de la nature en qui l'homme pressent l'existence de l'Absolu», du divin «qu'il se représente et qu'il représente pour cette raison sous la forme d'objets naturels»[4].

Cette "représentation" du divin par des objets de la nature appartient à l'expression d'un symbolisme considéré comme le commencement de l'art et que l'on retrouve chez les Lobi et les Dagara. L'analyse du symbolisme que nous empruntons à Hegel est comparable à celle de J.P. Vernant sur la "présentification" du divin. Cette "présentification" selon l'auteur est l'opération par laquelle ce qui n'a jamais

2. In the Harrie Heinemans Collection : the Netherlands, 1986 : 56.

3. "De la présentification" de l'invisible à l'imitation de l'apparence". *Images, Revue d'esthétique*, nouvelle série, N. 7 : 41-49

4. G. W. F. Hegel, *Esthétique T. II*, éd. Flammarion, Paris, 1979 : 25.

été vu devient visible par l'intermédiaire d'un objet matériel considéré comme étant l'image du divin en tant qu'être "invisible".

Le symbolisme

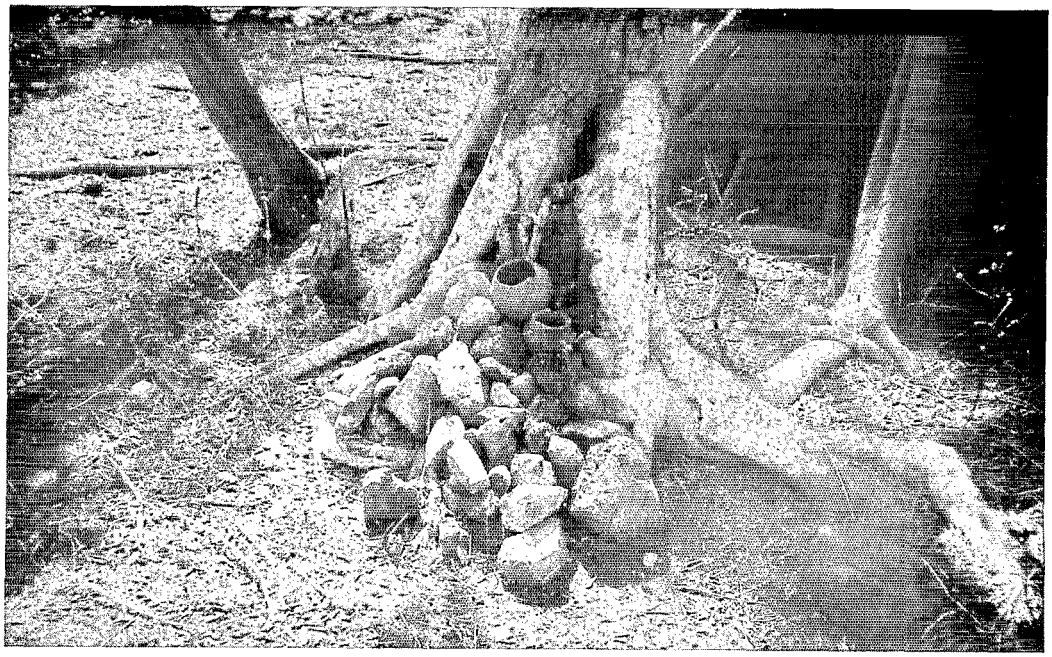
Le symbolisme traité ici correspond à ce qu'il est convenu d'appeler le «symbolisme inconscient». Dans ce système de représentation, le représentant ou symbole apparaît comme «une chose extérieure, une donnée directe» qui s'adresse «directement à notre intuition»[5]. Cette donnée directe qui s'adresse à l'intuition lobi et dagara c'est la terre (*dìì/ tẽg*) à laquelle est consacré un autel (*dìthíl/ tẽgãn*) ; de même la voûte céleste (*thãgbá/sáá*) bénéficie aussi d'une présentification pour ne citer que ces deux exemples.

En effet, la terre, considérée par les Lobi et les Dagara comme une divinité, est symbolisée, dans la plupart des cas, par un arbre sacré planté souvent à proximité de la maison du fondateur du village, première personne à occuper les lieux. Au pied de cet arbre, on dépose une ou plusieurs pierres et un pot contenant de l'eau. Cet ensemble d'éléments naturels perceptibles, est le symbole qui "présentifie" la divinité-Terre. Ce symbole est un support matériel qui permet aux hommes de communiquer avec la Terre qui étend son pouvoir sur le territoire villageois, protège les habitants, veille sur leur bien-être aussi longtemps que ses interdits sont respectés. Les interdits prescrits par la divinité sont des règles morales qui régissent la vie sociale.

De la même manière que la divinité-Terre, la divinité-Ciel est "présentifiée" sous forme d'éléments naturels qui sont quelquefois un peu plus élaborés.

5. G.W.F. Hegel, *L'art symbolique*, Aubier - Montaigne, Paris, 1964 : 13-14.

Tẽgaãn : autel de la terre dagara. Nãouble-tẽg 1990



Chez les Lobi, la divinité-Ciel (*thãgbá*) est considérée comme le créateur de la terre et de tout ce qui existe. Il apparaît comme le dieu suprême qui décide de la destinée de toute chose. Il semble que ce dieu soit tellement éloigné de l'homme, si inapprochable que seules certaines de ces manifestations peuvent être représentées, par exemple la foudre. Chez les Lobi, *thãgbá-foudre* est symbolisé de deux façons : «Le plus souvent par une latte de bois, surmontée de tiges sèches d'une herbe nommée falciè» et quelquefois par un autel «en forme de cône, qui se trouve toujours à l'extérieur de la maison» (M. Père, 1988 : 226-227).

Chez les Dagara, cette divinité, appelée *sáá* (terme qui désigne aussi bien la pluie, la foudre que le tonnerre), est "présentifiée" sous forme de pieu traversé par une cheville de bois prélevée sur un arbre foudroyé. Le tout est fiché en terre à proximité de la maison, de préférence au bord ou à l'intérieur du *símãn* (alentours immédiats de la maison). Sous sa forme symbolique, cette divinité est appelée couramment *dáwé ŕá* (bois fendu) sous entendu *sáá-da-wé ŕá* (bois fendu par la foudre), c'est-à-dire bois foudroyé. Comme toute divinité, elle reçoit des sacrifices propitiatoires et expiatoires chaque fois que cela est nécessaire.

Malgré les nuances observables dans la "présentification" de la divinité-Ciel chez les Lobi et les Dagara, on notera que les éléments constitutifs de cette symbolique viennent directement de la nature et ne subissent pas, ou très peu, de modifications humaines comme dans le cas de celle de la divinité-Terre. Cette naturalité est ce qui détermine le caractère symbolique de leur paraître à la différence d'autres divinités qui sont rendues sensibles grâce à la figuration.

La figuration

Parmi les représentations faites par les Lobi et les Dagara, la figuration est la forme la plus élevée des manifestations "artistiques" de ces peuples. "L'art lobi" est connu essentiellement à travers les statues qui, aujourd'hui, sont drainées par le marché de l'art, principalement en Europe et aux Etats-Unis. La caractéristique la plus marquante de cette figuration est, nous semble-t-il, l'évocation, voire l'allégorie. Cette allégorie paraît si forte qu'une statue lobi peut contenir deux niveaux de lecture. Le premier niveau est conforme à ce que nous laisse percevoir l'apparence de la statue. Cette première interprétation n'apporte pas, le plus souvent, la vraie signification de l'oeuvre. Celle-ci est à chercher dans le deuxième degré d'interprétation. A ce titre, par exemple, la statue appelée "maternité lobi" et celle dénommée "bêtise lobi", sont en réalité des *bathéba* ou *bùthìbè*, selon les variations dialectales, ayant pour mission de favoriser respectivement la fécondité d'une femme et l'acquisition d'une épouse[6]. Tout se passe comme s'il suffisait que l'être humain imite les gestes

6. Pour la signification des "oeuvres d'art lobi", on consultera avec intérêt le catalogue de l'exposition du Rietberg Museum, P. Meyer : 1981. Malheureusement, ce document qui nous paraît important en tant que premier et unique ouvrage ayant véritablement abordé l'art lobi, n'est pas disponible en version française et reste ainsi inaccessible, du moins, pour les non-germanophones.

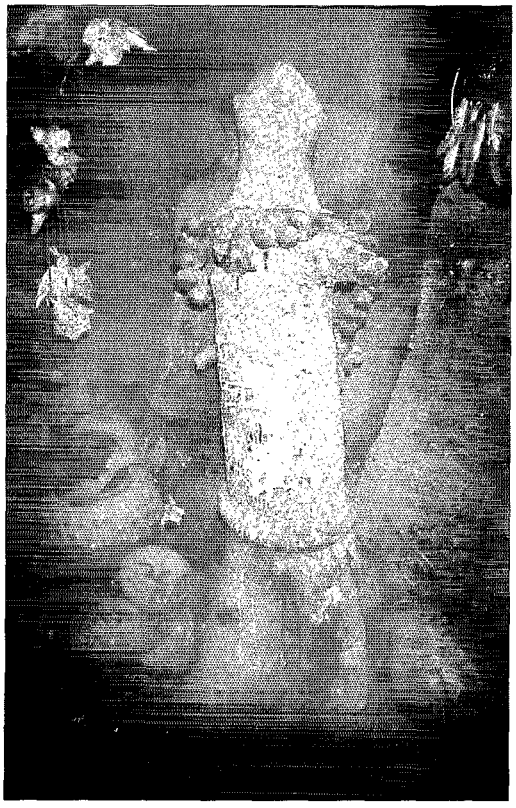
accomplis par la statue pour voir son désir se réaliser. On a l'impression que la statue, en soi, possède des facultés pédagogiques, cognitives et qu'elle a pour but de procurer à l'homme la connaissance. Mais, il ne s'agit que d'une impression car il y a en elle des forces divines. Ce sont ces forces qui procurent à l'homme la femme qu'il ne trouve pas comme épouse et à la femme, l'enfant qu'elle n'arrive pas à concevoir.

Par ailleurs, les statuettes destinées à la divination, dénommées *kɔ̃ t ɔmɛ̀* en dagara et *kɔ̃ t ɔ̃ r s i* en 'lobiri, jouent essentiellement le rôle du médecin à travers le devin. Ces statuettes représentent, dit-on, les génies de la brousse qui connaissent les plantes médicinales. Détenues par un devin, elles sont chargées, grâce à l'esprit du génie qui les habite, de détecter les raisons d'un malheur ou d'une maladie. La cause peut être due à la transgression d'un interdit propre à une divinité, transgression effectuée par le patient ou par un membre de sa famille. Dans ce cas, la prescription sera un ou des sacrifices offerts à la divinité concernée en guise de réparation. Dans le cas d'une véritable maladie infectieuse ou virale, le devin, toujours par la voix des *kɔ̃ t ɔmɛ̀* , indiquera au malade le remède adéquat, composé, le plus souvent, de feuilles et/ou de racines d'arbres ou de plantes.

Pour nous résumer, "l'art"[7] chez les Lobi et les Dagara a essentiellement une fonction sociale ; il joue un rôle de

7. Nous utilisons les guillemets pour montrer que l'usage du concept, *art*, pour désigner la sculpture lobi et dagara, comme beaucoup d'autres sculptures africaines d'ailleurs, nous paraît inadéquat.

Kɔ̃ t ɔmɛ̀, pays dagara-lobr 1988. Génies de la brousse, masculin et féminin





contrôle social. Pour les sociétés lobi et dagara, l'art, entendu comme la présentation sensible, et/ou "présentification" des divinités, engendre un pouvoir de nature religieux qui assure l'ordre et la cohésion de la société. C'est dans un tel contexte que l'on se demande si une analyse d'ordre esthétique des "objets" lobi et dagara est possible. Existe-t-il dans le processus de production des "oeuvres", une préoccupation esthétique?

La question esthétique dans "l'art lobi et dagara"

Découvertes dans les années 60, les statues attribuées aux Lobi, parmi lesquelles on compte quelques rares statues dagara, sont, aujourd'hui, répandues au-delà des frontières du pays d'origine, notamment en Europe et aux Etats-Unis. Ces statues sont considérées à l'intérieur de ces aires culturelles comme étant de "l'art". Ainsi on parle "d'art lobi" au même titre que de l'art de tout autre peuple ; (il n'est jamais question "d'art dagara" parce que la sculpture de cette population est restée méconnue, d'autant plus que les rares statues qui ont pu rejoindre le monde occidental, sont attribuées aux Lobi). En tout cas, depuis l'exposition faite par J. Kerchache en 1960 et surtout celle réalisée par le Rietberg Museum de Zürich en 1981 dont le catalogue a été rédigé par Piet Meyer, l'expression "art lobi" est rentrée dans le vocabulaire des ethnologues et amateurs d'art. Cependant, nos enquêtes et l'observation des statues dans leur contexte d'origine, nous ont révélé que la sculpture lobi et dagara n'est pas, pour ces populations, de l'art. Si les producteurs des "objets" concernés ne reconnaissent pas ceux-ci comme étant de l'art, est-il approprié de parler d'esthétique[8] chez les Lobi et les Dagara ?

Les limites d'une conception de l'esthétique lobi/dagara

Par définition, l'esthétique est la théorie de l'art ou étude de l'ensemble des beaux-arts sous l'angle de la critique qui intègre la dimension de la beauté. A cette définition générale, pourrait s'ajouter la définition kantienne qui aborde l'esthétique (si on met de côté la problématique de la création traitée dans la théorie du génie), sous l'angle de la subjectivité, autrement dit, dans le rapport sujet/objet. Cette relation se traduit chez Kant par l'attitude du sujet en face de l'objet ou de l'oeuvre d'art. Kant appelle cette attitude, jugement esthétique[9]. Mais avant de considérer la conception kantienne dans notre étude, voyons déjà à partir de la définition générale, s'il est approprié de parler, de la manière la plus rigoureuse possible, d'une esthétique lobi et dagara.

8. Nous établissons une nette distinction entre le concept d'esthétique qui désigne de façon générale cette science qui a pour objet le beau et le terme esthétique, employé dans le langage courant. Lorsque nous parlons d'esthétique, nous pensons à cette discipline philosophique comprise comme science, fondée à la fin de la première moitié du XVIIIème siècle par A. G. Baumgarten et développée par E. Kant et G. W. F. Hegel principalement. Dans la mesure où le beau s'applique, outre à la nature, à l'art, l'inexistence de ce dernier concept dans les langues des sociétés auxquelles appartiennent les productions étudiées, rend problématique la reconnaissance d'une esthétique chez les Lobi et les Dagara au sens rigoureux du terme. Notre propos vise à montrer qu'il existe des obstacles épistémologiques à une telle reconnaissance.

9. Sur l'analyse conceptuelle de l'esthétique, voir notre article: "Esthétiques africaines" ou "Esthétique africaine" (1990) et J.P. Vernant, 1984.

La limite conceptuelle

La dénomination d'art lobi est attestée dans quelques écrits réalisés, essentiellement, par des Européens ; mais ces textes pourraient ne pas présenter le véritable point de vue des Lobi bien que certains textes soient fondés sur des enquêtes faites en milieu lobi. En tout cas, ce qu'on appelle de l'art, semble ne pas l'être pour les Lobi car il n'existe pas en lobiri, un équivalent du concept art tout comme en dagara d'ailleurs. On pourrait penser que l'absence du concept d'art en 'lobiri et en dagara ne suffit pas à infirmer l'existence d'un point de vue esthétique au sein de ces populations. Mais on oublie ainsi que d'une part, l'esthétique est une science qui s'applique d'abord et principalement à l'art en tant qu'il est objet de beauté et, d'autre part, il ne s'agit pas simplement de l'inexistence de termes en 'lobiri et en dagara. On pourrait, s'il ne s'agissait que de cela, par une étude linguistique approfondie, trouver une expression ou un groupe d'expressions, capable de traduire le terme art. Mais on est en présence d'une véritable absence du concept sous lequel seraient subsumées les différentes activités. En 'lobiri et en dagara, il n'existe ni la notion d'art ni une autre pouvant déterminer ce que nous appelons communément beaux-arts. Cette absence du concept, nous semble être une reconnaissance tacite de la part de la société entière que l'art, tel que les conçoivent les Occidentaux, ne présente aucune réalité pour elle. Ceci veut dire que si l'art en tant que tel avait une certaine "valeur" pour les Lobi et les Dagara, il y aurait, sans doute, dans leur langage, un terme pour le désigner.

Outre l'absence d'une notion d'art chez les Lobi et les Dagara, il faut souligner celle désignant des activités classées dans la catégorie des beaux-arts. Ainsi, si la sculpture en 'lobiri et en dagara est clairement définie : *thèli/pɛ̃nṵ*, ainsi que la danse : *bɪna/bɪnɛ̀*, la peinture et le cinéma sont absents aussi bien quant au mot qu'à la chose même. Pour ce qui concerne la littérature, la musique, et le théâtre, leur terminologie reste problématique : quel terme lobi ou dagara permet de déterminer cet ensemble qui regroupe les contes et les devinettes racontés un soir autour du feu ou au clair de lune, les récits des différents mythes sur l'existence de l'univers que nous livrent les vieux (aînés) et les différentes méthodes d'éducation des enfants ?

Faut-il admettre les termes désignant la chanson (*nìè* et *yiélú*) ou ceux signifiant le fait de jouer d'un instrument de musique (*biin* et *mwi ɛ̀ rṵ*) comme étant la notion consacrée pour déterminer la musique ?

Enfin, peut-on considérer les termes *'moli* et *di ɛ̀nṵ* comme désignant le théâtre quand on sait que celui-ci correspond plus exactement à l'idée d'un jeu quelconque plutôt qu'à celle du théâtre qui suppose une pièce écrite, un metteur en scène, un décor, des acteurs et des spectateurs ?

Toutes ces questions d'ordre conceptuel et terminologique doivent être posées avant d'aborder la question d'une esthétique lobi et dagara. Il nous semble difficile de parler d'une esthétique pour des populations qui, même si elles produisent des "objets" considérés comme oeuvres d'art, ne les perçoivent pas comme telles. Comment envisager la question esthétique de ces "objets" sans basculer dans le jugement intéressé des marchands d'art qui voient en ceux-ci l'expression de "hautes valeurs esthétiques" comme on a coutume de le lire dans les catalogues de vente de ce qu'on appelle, en général, "Art primitif" ?

La notion de la beauté chez les Lobi et les Dagara comme signe possible d'une conception de l'esthétique

Contrairement à la notion d'art, celle de la beauté a un nom en lobiri et en dagara. Ceci semble contradictoire avec ce que nous venons de dire. En effet, comment peut-on affirmer l'impossibilité d'une conception de l'esthétique au sein de populations qui, par ailleurs, sont sensibles au beau ?

En lobiri, le terme *bɔɔwɛ* est utilisé pour désigner la beauté. Mais la notion de beau n'est pas le seul sens qui lui est assigné. A celui-ci, s'ajoute l'idée de moralité. Ainsi, *kuun bʋɔ* (bel homme) signifie que l'individu dont il s'agit, est physiquement beau ou fait preuve de bonne moralité. Dans cette expression, le beau et le bien se confondent. Lorsqu'on dit par exemple : *Fi/ĩbìsaan bɔ̀ri* (quel bel enfant !), cela implique aussi bien la beauté physique de l'individu que sa bonne moralité et son bon caractère. Ici, le mot *bɔ̀ri* est une déclinaison du terme *bɔɔrɛ̀*, dérivé de *bɔɔwɛ* et qui désigne à la fois le beau et le bien.

Il y a aussi dans la notion de beauté telle que l'utilisent les Lobi, l'idée de l'utile. C'est dans ce sens que lorsqu'on dit : *bʋ̀thìba bʋɔ* (une belle statuette), il ne s'agit pas de la beauté des formes mais de l'efficacité rituelle de la statuette. Autrement dit, affirmer que celle-ci est belle, c'est affirmer qu'elle répond à sa finalité, à sa destination qui est, en un mot, l'utile.

La copénétration de la moralité et de la beauté du point de vue conceptuel pourrait pousser à croire que le propos qui consiste à nier l'esthétique, comme discipline philosophique, chez les Lobi et les Dagara, n'est pas juste lorsqu'on pense au *Kalos kagathos* des Grecs. Il est vrai que chez Platon par exemple, le bien participe du beau et inversement. Mais cette idée, aussi importante qu'elle puisse paraître, dans l'histoire de la philosophie, ne suffit pas, à elle seule, pour infirmer notre propos. De toute manière, à l'époque de Platon et d'Aristote, on ne peut parler que d'esthétique avant la lettre. Mais avant de conclure notre analyse, il convient d'examiner la question telle qu'elle se présente chez les Dagara.

En dagara, la beauté se dit de deux manières : *pɔ̀lṍ* et *vìɛ́lṍ*.

- Dans *pɔ̀lṍ*, l'idée qui y est contenue, est celle de la beauté physique en tant qu'elle intègre en elle la notion de croissance. Le mot *pɔ̀lṍ*, grâce à sa polysémie, est utilisé pour désigner soit le paraître de tout être, soit sa croissance ou enfin les deux choses à la fois. Ainsi, dans l'expression : *à pɔ̀l-bílé pɔ̀lá* (le jeune homme est beau), le terme *pɔ̀lbílé* est un mot, composé de *pɔ̀l* qui désigne de façon générale ce qui est jeune et de *bílé* qui signifie petit. Mot à mot, *pɔ̀lbílé* veut dire jeune petit. Appliqué à notre exemple, il prend le sens de jeune homme car, chaque fois qu'il n'y a pas un nom qui précède le terme *pɔ̀l* afin de déterminer la nature de l'être dont il s'agit, *bílé* perd son sens générique et acquiert celui spécifique de petit de l'homme. Par conséquent, *à pɔ̀lbílé* (le jeune homme) et *pɔ̀lbílé* (jeune homme) sont des formes d'expression utilisées toujours relativement à l'homme. Quant à l'expression *pɔ̀lá*, elle indique le mode d'être du paraître du jeune homme, ce qu'est son aspect physique. Celui-ci, comme le laisse entendre le terme dagara, est beau. Ceci veut dire que l'individu a une belle stature (souvent une grande taille), qu'il a une constitution musculaire apparente qui suggère en lui l'incarnation de la force physique et qu'il a de l'élégance. Dans cet exemple, la répétition du terme *pɔ̀l* marque bien l'ambivalence de celui-ci. Cette ambivalence se manifeste à travers l'idée de croissance et celle de beauté que l'on retrouve toutes deux dans une seule notion. En revanche, quand on dit : *à dʊ̀ṍ pɔ̀lá* (la jarre est belle), il s'agit uniquement du paraître de l'objet en question et cela vaut pour tous les êtres inanimés. Ici, l'idée de croissance n'est nullement impliquée. En définitive, le contour sémantique du concept de *pɔ̀lṍ* (beauté) se précise selon qu'il désigne un être inanimé ou animé. Lorsqu'il s'agit d'êtres doués d'âme au sens aristotélicien du terme, *pɔ̀lṍ* peut signifier aussi bien la beauté que la croissance. Par contre, quand il détermine des objets inertes, il prend un sens unique qui est celui de la beauté.

- A côté de cette première définition de la notion de beauté chez les Dagara, il y a une deuxième que l'on peut considérer comme étant complémentaire de la première. Cette deuxième définition, nous la trouvons dans le terme *vìɛ́lṍ*. Ce mot, comme le premier, a plusieurs sens. D'une part, il signifie propreté et de l'autre, bien. Mais le bien et le propre expriment deux idées difficilement dissociables.

La propreté, considérée relativement à l'esprit, est une qualité morale et comme telle, elle est un attribut du bien. En revanche, lorsqu'elle qualifie une matière, elle relève du beau. C'est pourquoi, lorsqu'on dit : *yó vlá* (un beau canari) ceci peut désigner soit la propreté du canari, soit son utilité en ce sens qu'il sert convenablement à ce pour quoi il a été fait. Par exemple, s'il s'agit d'un canari à dolo, l'expression

ici voudrait dire que le canari a la faculté de conserver la boisson pendant une certaine durée (trois jours au maximum), qualité que tous les canaris de ce genre n'ont pas toujours. Par contre, quand *vlá* désigne une personne, il détermine uniquement la bonne moralité de l'individu. Par conséquent, la distinction entre *pɔ̀lṹ* et *vìélṹ* est tout à fait nette. Cette distinction est d'autant plus marquée qu'il n'est pas possible d'employer *vìélṹ* pour déterminer la beauté corporelle d'une personne. Par ailleurs, cette distinction est perceptible à travers la possibilité qu'il y a d'affirmer et de nier à la fois dans une même phrase, en utilisant les deux termes, la "beauté" d'un individu. Ainsi, dire : *à dèb ɲá pɔ̀lá kè bè vìélɛ* (cet homme est beau et pas beau) est une manière d'affirmer la beauté physique de l'individu et de nier par la même occasion qu'il ne l'est pas parce qu'il a un mauvais caractère. A la place de la répétition du mot beau, on pourrait mettre bien car la négation de la beauté signifie ici une négation de la moralité de l'individu. En substance, cette phrase dit que si l'homme dont il est question nous offre l'occasion d'admirer une belle corporéité, il est néanmoins susceptible de faire tout le mal possible. Du coup un tel homme, malgré sa belle apparence, est déconsidéré par la société dagara car, pour elle, la moralité prime sur la beauté du corps. Alors, beauté et moralité apparaissent comme deux notions qui participent l'une de l'autre car, chez les Dagara, un bel homme l'est véritablement lorsque cette beauté s'accompagne d'une bonne moralité (il en est de même chez les Lobi).

Au terme de cette analyse conceptuelle, peut-on continuer d'affirmer l'absence d'une esthétique lobi et dagara ? La notion de la beauté est bien concevable au sein des deux sociétés comme nous avons tenté de le montrer. Mais cette conception notionnelle n'autorise pas pour autant à parler d'esthétique. De plus, cette notion de beauté ne s'applique en aucune façon à la matière de l'esthétique qui est l'art. L'analyse, ici faite, permet de constater que lorsqu'il s'agit des "objets" considérés comme appartenant au domaine de l'art, la notion de beauté, quand elle est utilisée relativement à ces "objets", signifie utile et non pas beau. Par conséquent, si une certaine idée de "l'esthétique" existe, elle ne peut être qu'une esthétique socio-culturelle qui ne correspond en rien à la science esthétique ou à l'esthétique philosophique qui s'applique, principalement, non pas aux hommes et aux objets de la vie quotidienne pensés relativement à l'utile, mais à l'art[10].

La question et sa réserve

Cette étude essaie de dégager non pas une conception lobi et dagara de l'esthétique mais d'examiner les conditions selon lesquelles le discours esthétique, au sens

10. Sur la naissance et l'histoire de l'esthétique, le lecteur intéressé trouvera de plus larges développements et des "chemins qui mènent" à la réflexion, outre *L'esthétique* (4 vol.) de Hegel, dans les ouvrages suivants :
T.W. Adorno, 1989, *Théorie esthétique*, Klincksieck, Paris.
A.G. Baumgarten, 1988, *Esthétique*, l'herne, Paris.
W. Benjamin, 1983 - *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*. Essai II, Denoël, Paris.
1985 - *Origine du drame baroque allemand*, Flammarion, Paris.
1986 - *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, Flammarion, Paris.
E. Cassirer, 1966 - *La philosophie des lumières*, Fayard, Paris.
M. Heidegger, 1980 - *L'origine de l'œuvre d'art, chemins qui ne mènent nulle part*, Idées/ Gallimard, Paris.
1983 - *La provenance de l'art et la destination de la pensée*. Cahier de l'herne-Heidegger, l'herne, Paris.
E. Kant, 1982 - *Critique de la faculté de juges*, J. Vrin, Paris.

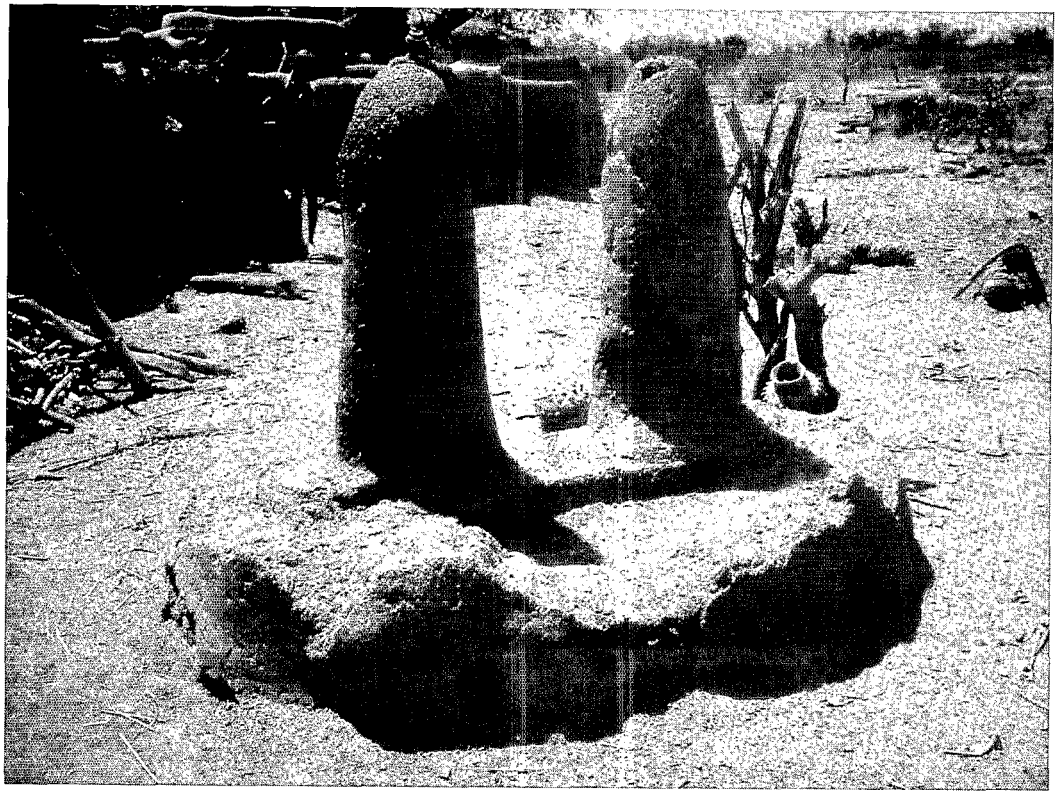
philosophique du terme, est possible au sein des deux peuples. Les philosophes nous objecteront qu'il n'est pas juste de nier totalement l'existence d'une esthétique chez ces peuples quand on sait que dans l'histoire de la philosophie, de grands auteurs (Benjamin, Hegel, Heidegger) ont fondé une assez grande partie de leur réflexion esthétique sur le rapport de l'art et de la religion. Cet argument qui n'a pas été abordé dans cette étude, constitue la réserve de la question, quoique celle-ci n'est valable que dans la mesure où les statues lobi et dagara sont reconnues par les populations elles-mêmes comme étant de l'art. Toutefois, il est établi que l'art commence avec la religion. Qu'il s'agisse de Benjamin, de Hegel ou de Heidegger, l'art véritable est, avant tout, religieux. Par conséquent, si les statues lobi et dagara sont des "objets" de culte, et elles le sont, il nous paraît difficile de ne pas les considérer comme étant des oeuvres d'art, même si les populations concernées ne les reconnaissent pas comme telles. A partir de là, tout discours (qu'il soit oral ou écrit) qui pourrait s'établir entre ces statues et les pratiques religieuses, serait considéré comme esthétique. Seulement, cette esthétique sera, ou bien une esthétique lobi et dagara mais inconsciente parce que le discours formulé, ainsi que les statues et les pratiques religieuses, appartiennent à ces populations ; ou bien une esthétique qui reste occidentale et qui, à certains égards, s'applique à un contexte différent du sien. Ainsi se pose la question de l'esthétique comme réflexion sur l'art chez les Lobi et les Dagara. Cette question s'applique presque à tous les peuples d'Afrique. A partir du moment où les "objets" étudiés appartiennent à un contexte culturel différent de celui duquel proviennent la méthode d'investigation et les éléments d'analyse, la meilleure question que l'on doit se poser est, nous semble-t-il, de s'interroger sur les conditions de possibilité du discours que l'on tente de formuler. En tout cas, celui qui consisterait à voir d'emblée à travers les statues lobi et dagara (ainsi qu'il en a été pour d'autres peuples africains), l'expression esthétique de ces populations, n'est pas, selon nous, une démarche convenable. Il est possible que les statues lobi comme celles des Dagara, telles qu'elles se présentent, provoquent en quelque sujet du "plaisir" ou du "déplaisir", de la terreur ou de l'indifférence. Mais ce sentiment, même s'il peut être considéré comme esthétique, ne sera jamais l'expression d'un sentiment esthétique lobi et dagara. Nous retrouvons ici, l'esthétique sous sa forme kantienne, l'une de celles qui ne permettent pas de parler d'une esthétique lobi et dagara parce que ces catégories ne peuvent pas s'appliquer aux statues dont il est ici question. L'une de ces catégories est la possibilité de "l'exposition" des oeuvres d'art. Selon cette catégorie, il est impossible de parler d'esthétique pour les peuples concernés parce que, d'une part ceux-ci ne reconnaissent pas les statues comme étant de l'art et d'autre part

celles-ci ne sont pas "exposables". Sur cette question, on nous dira qu'il existe des statues en pays lobi et dagara qui sont visibles par toute personne. Ceci est vrai. Mais les installer en vue de tous n'est pas encore une "exposition". La place qu'elles occupent, répond à une nécessité : si le *yáthíl* ou le *dáá-kpáárá* (l'autel du marché) est en vue de toute personne, c'est parce qu'il est là pour protéger l'ensemble de la population qui anime le marché. Son lieu ne peut être autre que la place du marché. De même, le *thilkhaà* ou le *dagnìwr* (l'autel de la famille) n'est véritablement efficace qu'installé en face de la porte d'entrée de la maison et pas ailleurs. Ces "objets" qui sont en permanence en vue de tout le monde, ne sont pas destinés à être vus ; ils ne sont pas exposés. C'est purement et simplement par accident qu'ils sont vus.

L'exposition comme catégorie esthétique mérite de plus amples développements mais nous suspendons ici notre propos car cette étude n'a pas un caractère exhaustif. Nous avons volontairement examiné ici quelques arguments qui permettent d'introduire une question qui s'étend au-delà des limites du pays lobi et dagara. Cette question est celle de la possibilité de tenir un discours esthétique sur les arts africains en général. Plusieurs questions mériteraient d'être davantage développées, il est vrai. Mais il ne nous est pas possible, dans les limites de cette analyse, de tout examiner.

Ci-dessous : Gnɔ̃wi l (autel de la famille) appellation spécifique de ce type de dagnìwr, 1990

Page de droite : Buthibɛ, Gaoua 1955, Cl. J. Suyeux







Cl. J. Suyeux

La Mort et les Ancêtres

«Faire une image
matérielle
de quelque chose
d'immatériel,
de divin,
de surnaturel,
associé avec l'esprit,
le souffle,
l'anima,
l'âme
présente
des problèmes évidents.»

Icônes et iconoclasme en Afrique : l'image des ancêtres

JACK GOODY

L'Afrique est souvent considérée comme un continent d'icônes, de masques, de sculptures et de fétiches. Dans les musées, ces objets sont parfois éclaboussés des restes de sacrifices sanglants, montrant qu'ils faisaient activement partie d'un culte et n'avaient pas seulement une valeur esthétique. Les sculptures figuratives de l'Afrique en particulier prédominent dans de nombreuses collections d'art non-européen et ont exercé une grande influence sur les peintres européens eux-mêmes au début du siècle ; le cas bien connu du masque fang acquis par Derain et admiré par Picasso en est un bon exemple.

Malgré la fréquence des formes figuratives à trois dimensions, il y a des lacunes intéressantes dans leur distribution. Ceci est évident pour les représentations en métal et jusqu'à un certain point pour la sculpture sur bois qui est plus fréquente dans les régions de forêts. Mais il y a des régions et des populations où l'art figuratif n'existe pas du tout ou existe seulement dans des contextes restreints, ce qui indique un problème plus vaste. Parmi les Frafra (y compris les Tallensi) du Ghana du Nord, on ne trouve pour ainsi dire pas d'art figuratif et il n'y en a pas beaucoup non plus chez d'autres peuples de la région, y compris les LoDagaa et les Gonja avec qui j'ai travaillé. D'autre part, leurs proches voisins à l'ouest, les Senufo de la Côte-d'Ivoire, sont renommés pour la richesse de leurs traditions sculpturales.

Un facteur de cette inégalité a été l'influence des idées sur la notion de représentation qui proviennent des religions du Proche-Orient. L'attitude du judaïsme est stipulée dans le commandement de l'Ancien Testament, à savoir «Tu ne te feras pas d'image taillée, ni aucune figure de ce qui est en haut dans le ciel, ou de ce qui est en bas sur la terre, ou de ce qui est dans les eaux au dessous de la terre.» Cette injonction fut strictement suivie par l'islam, quoique peut-être seulement par des auteurs plus tardifs du hadith pour qui les tentatives de représenter la création de Dieu en peinture étaient sacrilèges. Bien qu'il y eut des périodes dans l'histoire des sociétés musulmanes où cette prohibition fut négligée, en général l'islam a rejeté les représentations, surtout dans les masques, se limitant à des dessins abstraits,

y compris les rythmes dansants de leurs arabesques et de leur calligraphie. Le mot a toujours été préféré à l'image.

Une tendance semblable se retrouve dans certaines branches du christianisme, qui se fondaient sur la même source biblique. Toute la valeur prêtée aux images fut rehaussée par les iconoclastes orientaux du VIIIe siècle, c'est-à-dire après la naissance de l'islam et dans une sphère où il était parvenu à dominer. Les iconoclastes s'opposaient aux images dans les lieux du culte ; de toute façon, les images à trois dimensions étaient non seulement trop réalistes mais ressemblaient aux statues païennes. L'un des aspects remarquables de l'histoire de la culture européenne est la disparition virtuelle de la sculpture dans les premiers siècles du christianisme. Le problème des images religieuses dans les lieux du culte reste posé beaucoup plus longtemps. Pendant les XVIe et XVIIe siècles, certains réformateurs entreprirent de nettoyer les églises des représentations qui s'y trouvaient, bien que souvent leurs efforts eussent pour effet la prolifération de variétés séculières dans les domiciles. D'autres allèrent plus loin encore dans leur objection aux images, simplifiant les tombes dans les cimetières, abolissant les théâtres, défendant les rites traditionnels, créant ce qui à certains points de vue constituait un désert culturel, en rejetant une grande partie des riches manifestations artistiques développées par la société.

De telles doctrines, importées du Nord, eurent sur l'Afrique des répercussions diverses. Alors que certains auteurs ont signalé que les arts visuels et autres continuèrent à se manifester dans l'islam, les adhérents de cette religion détruisirent de nombreuses "idoles" parce qu'elles représentaient des dieux païens. Mais ces figures étaient aussi des images de la "réalité", quoique réalité divine, qu'en elle-même il n'était pas permis de recréer. A proprement parler, aucune représentation des créations de Dieu n'est admissible, puisqu'elle est en un sens une re-création, mais Dieu lui-même présentait un cas extrême.

Et le danger ne venait pas seulement de l'islam. Dans le passé, les chrétiens et leurs convertis avaient détruit beaucoup de produits de l'art africain, surtout parce que, selon eux, ils représentaient des faux dieux, des fétiches, des démons. Ici encore, une sorte d'iconoclasme pénétrait le continent africain, venant du Nord et de l'Ouest. Il ne s'agissait pas seulement d'anéantir les dieux des "autres". Certaines branches protestantes du christianisme s'opposèrent à toute notion de représentation du divin, excepté à des fins "éducatives", et ainsi refusaient toute icône de ce genre en partie pour des raisons théologiques, en partie parce qu'elles constituaient un luxe inutile.

Ces problèmes intellectuels plus larges, associés à l'iconoclasme, sont au nombre de trois. Premièrement, la création même d'images peut sembler redoubler l'acte unique de la Création elle-même. Deuxièmement, les

images religieuses soulèvent la question spécifique : comment traduire l'immatériel, le spirituel, dans une forme "humaine" ? Si nous voulons communiquer avec le divin, il est difficile de ne pas créer Dieu à l'image de l'humanité. Mais en tout cas, le problème spécifique des images religieuses admet la représentation profane tout en évitant la représentation sacrée. Troisièmement, il y a la situation spéciale du Très Haut, de la représentation non pas de la Création, mais du Créateur lui-même.

Cela revient à dire que cette iconophobie n'a pas seulement pour propos de rejeter les images de faux dieux, elle a aussi un aspect plus philosophique de rejet de toutes les images de la divinité et parfois de tout ce que la divinité a créé. Ce sont là des tendances très répandues, parfois sous-jacentes, dans les cultures humaines. Dans le cas de la divinité, le problème est clair. Faire une image matérielle de quelque chose d'immatériel, de divin, de surnaturel, associé avec l'esprit, le souffle, *l'anima*, l'âme, présente des problèmes évidents.

Comment tous ces problèmes cognitifs sous-jacents à la compréhension de la divinité ont-ils affecté les sociétés africaines indigènes ? Ailleurs ces problèmes nous sont connus par des sources écrites, parce qu'elles nous fournissent non seulement un dossier, mais aussi un texte, qui est souvent plus explicite en ces matières que dans le cas des cultures orales. En Afrique, il nous faut trouver des façons d'examiner les significations implicites plutôt qu'explicites.

La situation dans ce continent est complexe. Personne ne prendrait l'iconoclasme comme une caractéristique de ces cultures qui, du point de vue européen, se distinguent par l'idolâtrie, l'animisme (même les arbres font l'objet d'un culte) et surtout par le fétichisme, à la fois dans son sens original portugais et dans celui que les marxistes ont donné à ce mot. Tous ces attributs, sans parler du culte des ancêtres, de la Terre, d'autre agents, indiqueraient, d'après certains, des niveaux plus bas de la spiritualité.

Mais ce qui est curieux à propos de l'Afrique, c'est que le Dieu Suprême indigène, que nous avons coutume d'appeler le Très Haut et celui qui est identifié avec Allah et Jéhovah par les acteurs eux-mêmes, et souvent aussi par les musulmans et les chrétiens, ne prend que rarement la forme humaine. Il n'a pas de représentations, d'images, d'icônes et, à de rares exceptions près, on ne lui donne même pas un autel, un point d'appui matériel, même pas une branche ou un caillou. Il est vrai que d'autres divinités sont considérées par certains comme ce qu'Evans-Pritchard appelle des "réfractions" de l'Esprit ou du Très Haut, mais cette expression ne souligne peut-être pas assez leur propre rang individuel, étant donné que pour la plupart des gens, le plus fréquemment, ces autres êtres sont les agents les plus importants, bien plus que les Saints Patrons du

catholicisme populaire méditerranéen. En contraste avec les sacrifices constamment offerts à ces "réfractions", on n'approche pas en général directement le Dieu Suprême. Les disciples des religions du Livre se distinguent, dans la région d'Afrique occidentale où j'ai travaillé, ainsi que dans beaucoup d'autres, comme des gens qui "*pure Na-angmin*", ce qui se traduit localement par "ceux qui prient Dieu", mais serait plus exactement rendu par "ceux qui saluent Dieu", le saluent comme on le ferait pour un aîné, en lui parlant (ce que nous appelerions la prière), peut-être en lui faisant de petits cadeaux. Dans les religions locales, il existe rarement une voie de communication quelconque avec Dieu, que ce soit par des paroles ou des dons, puisqu'il n'y a ni sanctuaire ni autel. Il est certain qu'on ne lui offre pas de sacrifices de la même manière qu'à de moindres immortels.

Ce que je suggère ici, c'est que l'attitude africaine envers le Très Haut montre quelques-unes des complexités, j'ajouterai des contradictions nécessaires, que soulève le processus de conception de l'immatériel. Pourquoi les religions africaines font-elles preuve de cette répugnance à s'approcher du Dieu Créateur, même avec des requêtes verbales ? La réponse réside en partie dans ce que les philosophes et théologiens appellent le problème du mal. Pourquoi un dieu parfait crée-t-il un monde imparfait et refuse-t-il ensuite de redresser les torts ? Parce qu'à l'encontre de ses "réfractions", il s'est en grande partie retiré des affaires humaines. Mais il y a un autre aspect de la question.

Dans leur discussion sur les êtres surnaturels, les freudiens et les anthropologues ont parlé du mécanisme de la projection. L'homme est censé créer les dieux à son image, renversant ainsi la conception théiste. Ce faisant, il se trouve amené à donner une forme à ce qui est informe, un corps à ce qui est incorporel. Sous certaines réserves, les Africains évitent de donner une forme au Très Haut, qui s'est d'ailleurs en grande partie retiré des affaires humaines. Ceci peut servir dans le cas d'agents moins importants, mais les contradictions inhérentes au procédé peuvent être résolues, ou du moins atténuées, en évitant de donner des formes au Très Haut. C'est le cas pour l'islam qui défend toute représentation de la divinité et va même plus loin en suivant l'exemple du judaïsme et refusant en principe de représenter aucune de ses créations.

Dans le christianisme, il existe des autels consacrés à un aspect de la divinité souvent dépeint, mais rarement aux deux autres. En Afrique, non seulement il n'y a pas de représentation concrète du Très Haut, sauf des formes très vaguement envisagées[1], mais il n'y a pas d'autel non plus. L'inconcevable n'est pas conçu.

Je ne considère pas cette tendance aniconique comme le seul facteur pertinent. Il y a aussi le continuel désir de représenter, de trouver un moyen de concevoir et de

1. Un vieillard avec ses animaux dans le Bagre (voir Goody, 1972).

communiquer, d'amener même le Très Haut dans nos vies. Mais elle parait être un élément majeur dans le cas spécial du Dieu Créateur. Y a-t-il aucune trace du même facteur à l'oeuvre dans la conceptualisation des deux autres niveaux majeurs d'êtres surnaturels, à savoir les ancêtres et les divinités moindres ? J'insiste ici plus spécialement sur le Ghana, puisque mon argument porte sur les différences de conception parmi des peuples voisins. Les sanctuaires d'ancêtres montrent une rangée intéressante dans leur diversité, depuis les figures quasi-anthropomorphes des LoDagaa jusqu'aux tabourets personnels des Asante et aux vases "abstraits" des Tallensi. Les premiers représentent le mort d'une façon générale, les seconds sont pénétrés de ses fluides corporels, les derniers n'établissent aucun rapport personnel quel qu'il soit. Une série semblable existe pour les divinités, bien que, malgré la croyance populaire, celles-ci semblent avoir été rarement représentées dans la sculpture africaine, quoiqu'elles aient toutes des autels "abstraits" où a lieu la communication. La plupart des masques et figures se rapportent à des soi-disants esprits de la brousse, à ce que j'appelle "des êtres sauvages". Une fois de plus, avec toutes les divinités, il y a un problème quand il s'agit de représenter le surnaturel dans une forme trop précise, non pas de donner à l'immatériel un corrélatif matériel, vu que l'argile, le bois, les pierres ou les coquillages fournissent un point d'appui pour le culte, mais de lui donner une forme qui ressemble à des êtres vivants. L'existence d'une telle ambivalence, qu'elle soit explicite ou implicite, peut amener un groupe à choisir tel mode d'action, un autre, tel autre, chacun étant sujet à des changements avec le temps. Ces possibilités alternatives d'action, implantées dans la logique de la situation, pourraient donc expliquer à la fois la distribution dans des régions voisines de formes abstraites et d'images figuratives servant au culte des ancêtres, aussi bien que l'accent différent mis par ces sociétés sur toute image représentative. En conséquence, les injonctions islamiques et chrétiennes de détruire les images de leurs dieux peuvent avoir trouvé un écho dans la pensée des habitants et leur avoir semblé plus acceptables qu'il ne parait à première vue. En d'autres termes, leur résistance peut avoir été déjà minée par l'ambivalence pré-existante sur la représentation de l'immatériel.

Je me sers du verbe "représenter" ou du terme "représentatif" pour des images peintes ou sculptées ressemblant plus ou moins à des êtres vivants. Chez les LoDagaa, j'ai trouvé dans leurs discussions savantes la préoccupation constante de savoir si "les dieux" (*ngmini)* étaient doués de "vie" (*nyovuor*, littéralement, le souffle). Les plantes évidemment ne possèdent pas la vie dans ce sens, mais on discutait au sujet d'êtres surnaturels qui se retrouvent dans le *Bagre*. A un certain point de ma première transcription publiée dans *Le Mythe du Bagre* (1972), l'autel

de la Terre se met à parler et à protester contre les hommes qui lui frappent sur la peau avec des pierres au moment du sacrifice. Mon collaborateur, S.W.D.K. Gandah, éclata de rire à cet incident, qui montre un objet/agent d'une façon tout à fait atypique, comme ayant le "souffle". Les "êtres sauvages" (*kontome*) possèdent en effet ces attributs et il semble naturel qu'ils parlent à l'homme au cours d'une récitation. Ils sont après tout des intermédiaires, ressemblant un peu à des hommes ou à des femmes, vivant dans les montagnes et les rivières, faisant paître des animaux sauvages tels leurs troupeaux, enseignant à l'homme les traits fondamentaux de sa culture et communiquant avec lui quand il s'engage dans la divination qu'ils lui ont apprise. Eux seuls chez les LoDagaa sont doués de formes humaines. La représentation et le "souffle" se touchent ici de près.

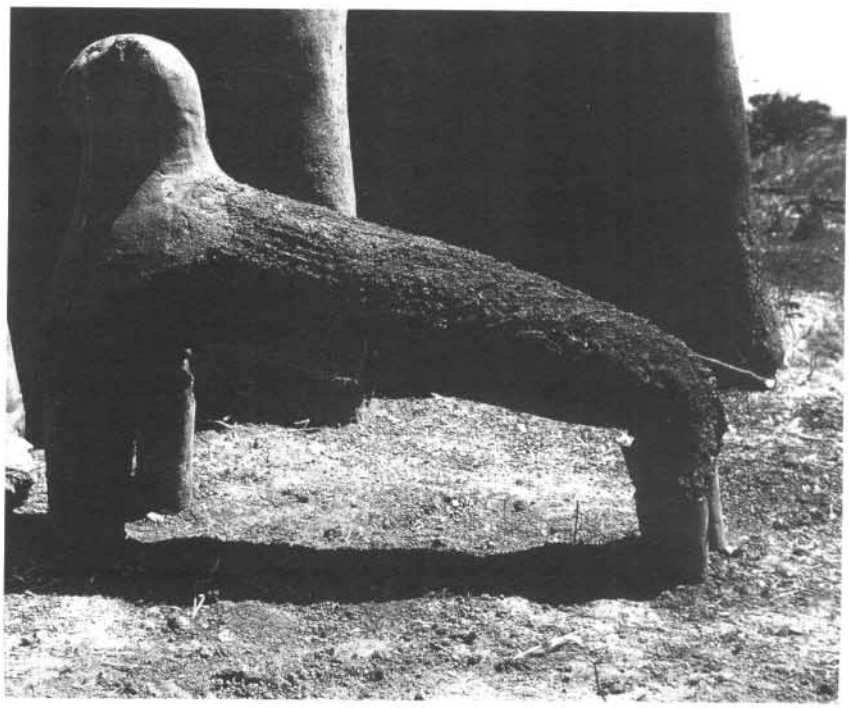
Les effets de l'ambivalence envers la représentation des choses créées et la présence divine se révèlent à un niveau plus explicite que celui de l'individu ou de la société. Je me suis servi exprès du terme "région", vu que les grandes différences se situent moins entre les sociétés qu'entre les groupes de sociétés. Elles ne s'étendent pas au niveau d'une seule "culture" mais d'une "région de culture", dont les limites changent avec le temps. Il n'est pas très utile d'expliquer cette distribution en termes de diffusion, bien qu'évidemment les pratiques de groupes voisins aient eu par leur interaction des effets réciproques. Ces pratiques ne sont pas simplement transmises sans question d'une génération à l'autre, mais l'ambivalence envers elles signifie qu'elles sont particulièrement sujettes à la sélection, résultat de l'interaction entre les facteurs internes et externes.

La répugnance à créer des représentations de divinités, qui se retrouve dans de nombreuses cultures, aussi bien que la distribution inégale de cultures qui produisent une forme quelconque d'image à trois dimensions, suggèrent que nous sommes peut-être en présence d'attitudes implicites aniconiques ou même iconoclastiques, semblables à celles d'un type plus manifeste qui se présente dans l'histoire de sociétés européennes et autres, dotées d'écriture. D'attitudes, c'est-à-dire, qui hésitent à fournir une image de la déité, parfois de tout corrélatif objectif et parfois de toute représentation de l'unique acte de la Création par Dieu. Ou bien qui veulent détruire les images des autres, que ce soit d'autres religions, d'autres dynasties ou d'autres classes, surtout de celles qui jouissent du luxe. La présence de telles attitudes peut fournir une dynamique pour les différences que nous trouvons entre les groupes et les régions voisines, ainsi que nous offrir un autre exemple où les cultures écrites rendent explicites les contradictions et les problèmes qui sont implicites dans les cultures orales[2].

2. Une version plus complète de cette communication a été publiée dans les Annales.



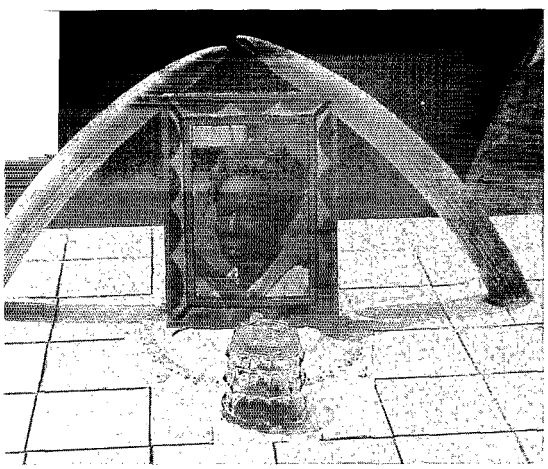
***Ci-contre** : Autel des ancêtres dans le sanctuaire du prêtre birifor 1969-1970*
***Ci-dessous** : Autel clanique birifor 1969-1970*





A propos du tournage et de la réalisation des "Mémoires de Binduté Da"

MICHÈLE FIÉLOUX, JACQUES LOMBARD



Sans doute, est-ce parce que la part essentielle de ce rituel, le *bòbuùr*, trouve sa plus forte expression dans l'imaginaire que nous avons essayé d'en faire un film, un film qui ne transcrit pas "une réalité", mais qui cherche plutôt à se laisser porter par un récit, un mouvement, des émotions, des rêves qui ont vu naître, se forger, se fixer l'épopée d'un homme[1].

Ce rite, accompli plusieurs mois après l'enterrement, est réservé aux personnes, hommes et femmes, considérées comme des *kɔ̃tina* (anciens) ; terme qui se réfère au degré d'initiation auquel chacun est parvenu. Le niveau minimum est de cinq initiations septennales (*jɔrɔ*) à compter de celle où le néophyte accède au statut de "berger" ou d'éducateur (soit vers 14-17 ans). Aussi tous y parviennent à l'âge mûr. Les femmes, après la ménopause, et les hommes après avoir acquis une relative autonomie économique et religieuse. Le cinquième degré de l'initiation ouvre l'accès à la connaissance la plus large pour l'ensemble des enseignements transmis (mythes d'origine, mémoires du clan, etc.). Cependant, on distingue parmi les *kɔ̃tina*, ceux qui ont atteint le sommet de la hiérarchie, ayant vécu plus de neuf *jɔrɔ*, et qui sont reconnus comme des aînés de lignage. La complexité des rites funéraires renvoie à ces niveaux de différenciation sociale. On honore l'aîné en accomplissant avant le *bòbuùr* proprement dit un autre rite appelé "*bòbuùr khaà*" (amer).

Les variations fondamentales dans le *bòbuùr* sont induites par le sexe, la personnalité, le statut, la richesse, les activités

Page de gauche : Binduté Da, Cl. A. et H. Blom 1983

Ci-dessus : La photo de Binduté Da mise sur son tombeau avec une couronne de défenses, 1987

1. *Les Mémoires de Binduté Da*, 16mm, couleur, 52', co-produit par la Sept, Orstom et Atria, 1990.

du défunt qui qualifient le rituel et lui donne son contenu. Chaque *bòbuùr* est donc le *bòbuùr* particulier d'un individu particulier. D'autre part, la spécificité culturelle de chaque clan (et sous-clan) et de chaque région ne permet pas de donner une description générale de ce rite. On le découvre dans toute son originalité et sa complexité par rapport à une personne, à des clans (patri et matri) et à une aire territoriale précisés[2].

A sa manière, le *bòbuùr* est une véritable "fiction" de l'histoire de vie du défunt. Cette fiction est le produit d'une construction regroupant plusieurs séquences particulièrement choisies parmi un grand nombre d'autres sujets possibles et obéissant à deux principes fondamentaux :

. une théorie qui permet de décrire le passage délicat, dangereux, d'un monde à un autre ; du monde des vivants au monde des morts et vice versa. Cette logique qui active les principes essentiels d'organisation de la société lobi, s'opère par l'intermédiaire d'une métaphore empruntée au processus de transformation du mil.

. une forme d'expression, une épopée qui s'appuyant sur des images, des objets, des reliques, des mimes, va permettre l'élaboration d'une représentation définitive du futur ancêtre.

Le départ du futur ancêtre vers le pays des morts (*khĩdiduɔ̀*) favorisant une lecture quasi immédiate des principes de fonctionnement de la société est aussi le moment d'une évocation du monde lobi sous une forme merveilleuse, stéréotypée, ce monde même qui va accueillir le défunt en passe de devenir un ancêtre.

Dans "les Mémoires de Binduté Da", nous avons délibérément fait le choix "d'ouvrir" l'histoire de Binduté le plus largement possible, sans nous limiter aux seuls thèmes retenus dans le cadre du *bòbuùr*. Il nous semblait important d'essayer de montrer, de cette manière, comment s'opérait le découpage entre le destin complexe et contradictoire de Binduté Da, comme celui de tout homme, et ce qu'on choisissait d'en montrer ou d'en dire.

Ce film s'appuie sur deux éléments essentiels : les séquences du rituel qui introduisent certains épisodes de l'histoire de vie de Binduté Da et l'unité narrative bâtie à partir des récits tranmis par les fils aînés. Nous avons voulu laisser la place la plus large à l'imaginaire, à l'occasion de chaque épisode de sa vie qui pouvait être ou pas des séquences du rituel, essayant de cette manière de plonger le spectateur dans l'évocation la plus approfondie possible, dont on pouvait supposer qu'elle nourrissait à des niveaux divers les mémoires et les imaginations de tous les participants, "décentrant" de cette manière le rituel de sa logique linéaire ou temporelle et donc simplement sociale. En ce sens, à travers l'évocation apportée par les fils, et avec les bancs-titres, composés pour une large part à partir de

2. Voir J. Goody (1962)

l'album de famille, nous avons tenté de livrer une matière élaborée certes, mais dont la charge émotive restait relativement intacte, en nous gardant donc, dans la mesure du possible, d'un regard extérieur et critique.

L'un des fondements du rituel n'apparait pas dans les "Mémoires de Binduté Da". En effet, le mil, en tant que plante la plus anciennement cultivée, considérée comme "amère" et sacrée et servant de principe d'identité clanique, est liée aux Lobi "par un rapport symbolique et mystique", selon l'expression de G. Balandier (1985 : 64)[3]. Le processus de transformation du mil devient, comme nous l'avons vu, la métaphore de toutes les transformations qui affectent de manière synchronique le défunt et ses proches : séparation des "doubles", levée de deuil, etc. L'ensemble de ces étapes constitue la cérémonie dans son unité de temps. Tout se passe pendant que les graines de mil détachées de l'épi deviennent farine, puis farine délayée dans de l'eau froide non salée, puis bière de mil non fermentée et fermentée, puis tourteau prélevé après la première ou la seconde cuisson, etc. Progressivement, le défunt perd la parcelle de vie et de pouvoir qu'il détenait encore depuis son enterrement pour devenir un mort achevé, prêt à entrer dans le pays des morts. Parallèlement, les proches du défunt (en particulier le veuf ou la veuve), dans un itinéraire inverse, passent de la mort jouée, symbolique, à la vie retrouvée.

En effet, la veuve est considérée pendant la période de deuil comme la jumelle du mort (*khĩdí*). Elle est donc provisoirement installée dans le même état, parée comme "un cadavre vivant", le corps blanchi avec du kaolin, et traitée comme un *khĩdí*. Elle vit à part, avec ses propres ustensiles pour se nourrir, sa calebasse pour boire, et excepté les très jeunes enfants, personne ne partage son repas. De plus, en tant que jumelle, elle possède une force ambivalente qui se manifeste au moment de la récolte du mil, puisque sa seule présence dans le champ suffit à accroître ou à diminuer le nombre d'épis. Aussi lui fait-on subir, à cette occasion, un rite destiné aux vrais jumeaux, avec quelques variantes. Cette notion de gémellité renvoie à une représentation des composantes de la personne. Le double (*thuú*) est un élément vital constitutif de l'être qui survit après la mort (et même dans l'au-delà). On ne peut dissocier le destin d'un homme de celui de son double. Plusieurs années de vie commune tissent entre les époux des liens entre les *thuú* qu'il faut définitivement rompre au cours du *bòbuùr*. Les doubles à force de se côtoyer, de s'unir, de s'imprégner, deviennent indissociables, comme "deux éléments bien ajustés l'un à l'autre". La veuve, considérée comme plus vulnérable que le veuf, doit redoubler de précaution (poudre de kaolin, feuilles de karité nouées autour des reins, etc.) pour se prémunir contre le défunt, qui maintient des droits sexuels jusqu'à la fin du *bòbuùr*. Le risque encouru est d'enfanter une maladie

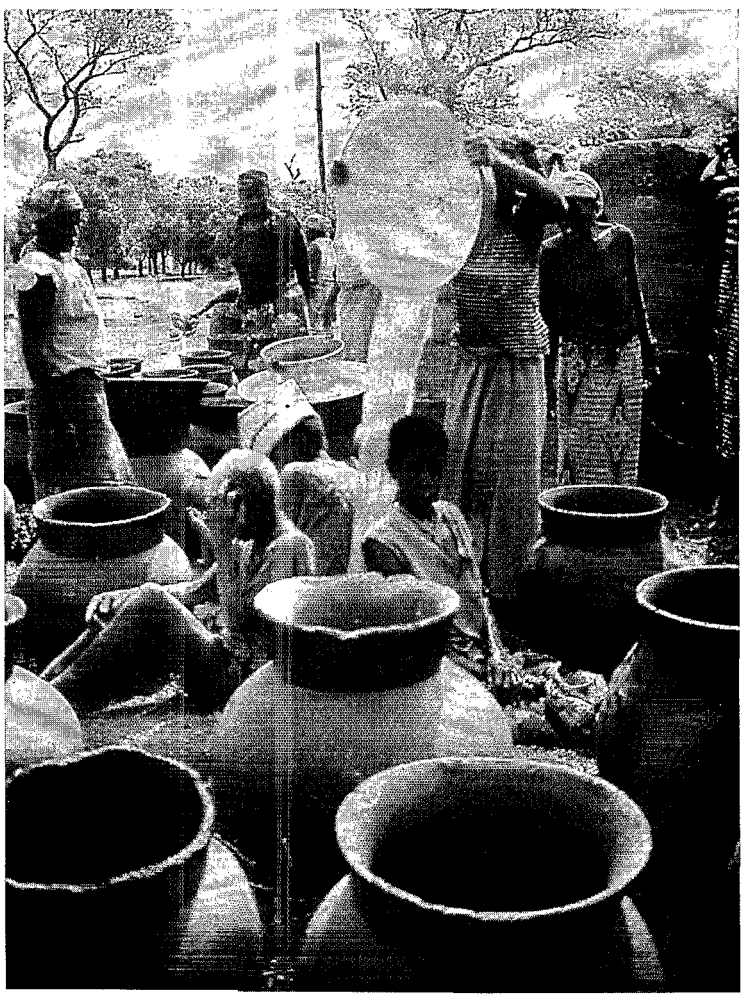
3. G. Balandier, *Anthropologiques*, biblio, essais, livre de poche, 1985 (réédition de 1974, PUF).



Jarre enterrée à mi-corps, représentant le défunt 1987

mortelle, un ventre qui ne cesse d'enfler, une fausse grossesse. D'autre part, la veuve est considérée comme souillée par toutes les empreintes du mort (odeur, transpiration.). Au cours du *bòbuùr*, on procède donc à une double opération de purification et de séparation, mais le rite est simplifié si le "mariage" est conclu depuis peu. Dans ce cas, la veuve se lave à la rivière, mais ne se couvre pas le corps de kaolin. De même, on ne l'adosse pas à la jarre enterrée représentant le défunt et personne ne lui verse de l'eau "pure", pour initier la dissociation des doubles et la séparation des univers mort/vivant.

Au moment de la germination du mil, les veufs cessent partiellement de porter le deuil, c'est-à-dire de se couvrir le corps de kaolin. De même, le défunt cesse d'être errant (perd sa faculté à se venger des vivants) et revient s'installer chez lui, où il retrouve sa famille et ses proches venus de l'au-delà (père, mère, frères, soeurs..), dans une reconstitution provisoire et irréelle du lignage. Enfin, le rite s'achève quand le défunt commence son voyage vers "le pays des morts" (*khĩdiduɔ̀*). La bière de mil, répartie tout



Rite de purification des deux veuves les plus anciennes par le rang du mariage 1987

au long du rite entre certains acteurs, est alors offerte, sans façon, à toute l'assistance. Parmi les étapes intermédiaires de la transformation synchrone de ces éléments primordiaux mil/mort/ vivant, nous avons retenu ces deux opérations décisives pour l'avenir du défunt, qui se déroulent dans l'imaginaire, ou hors de la vue des participants :

. Les parents venus du "pays des morts" rendent le mort semblable à eux avant de repartir avec lui. Leur présence est indispensable. Aussi on ne les chasse pas comme on le fait pour les morts "encore vivants", pendant la période intermédiaire entre l'enterrement et le *bòbuùr*, en maculant de cendre le col des jarres. Au contraire, on craint de les contrarier au point qu'ils ne s'emparent de longs bâtons pour casser les jarres ou les renverser, ou pire qu'ils n'arrêtent la fermentation du mil. Eux seuls peuvent donner à la bière au petit matin du second jour le goût aigre qu'elle doit avoir avant le dépot de la levure. Les ancêtres "jouent" avec leur parent mort dans la jarre-relique, le frottent avec le tourteau, afin qu'il change de couleur et prenne celle des morts "achevés" (rouge braise, "fluorescent", visible la nuit), devenant semblable à eux, confondu, pour commencer son voyage vers le pays des morts. Le changement de couleur et donc d'univers assure la transformation du goût. La fermentation de la bière peut avoir lieu. Comme bien d'autres signes, la couleur du beurre de karité, la résistance des jarres à la cuisson..., le "goût" de la bière sert d'objet divinatoire.

. Une opération similaire est menée dans le monde des vivants. En effet, les proches parents du mort (dans le cas du *bòbuùr* de Binduté Da, trois femmes) procèdent à la toilette de la "canne" (*gbuu*) du défunt, objet personnalisé ayant servi à la construction d'un lieu de culte provisoire appelé "défunt" (*khĩdí*), en "imitant" les techniques employées précédemment par les propres ancêtres du mort. Cependant, à la place du "mil du défunt" (provenant du grenier de l'intéressé) utilisé dans le premier cas, on puise dans le mil que l'on pourrait qualifier de familial (au sens large), gardé dans les paniers offerts par les proches du mort, veuve, enfants, parents utérins. Dès le départ du défunt vers l'au-delà, départ signalé par le cri de l'initiation qui ouvre la route des ancêtres, les responsables lavent le *gbuu* dans la bière, enlèvant à l'aide du tourteau toute trace sacrificielle (plumes, sang). Le lendemain, la canne, mise sur le seuil de la porte, à l'extérieur de la maison, change de nom (de *gbuu* devient *gbal*, terme intraduisible) et dans le même temps de nature. Comme le dit un Lobi «Quand j'entends le mot *gbal*, je sais que le défunt est bien parti vers l'au-delà». Cet objet cesse d'être l'image d'un mort inachevé dont le *bòbuùr* n'a pas été entièrement accompli. Il représente un défunt en voie d'ancestralisation. Le dernier jour du *bòbuùr*, un gendre du défunt va jeter cette canne, le *gbal*, dans la maison où le défunt a décidé de vivre avant

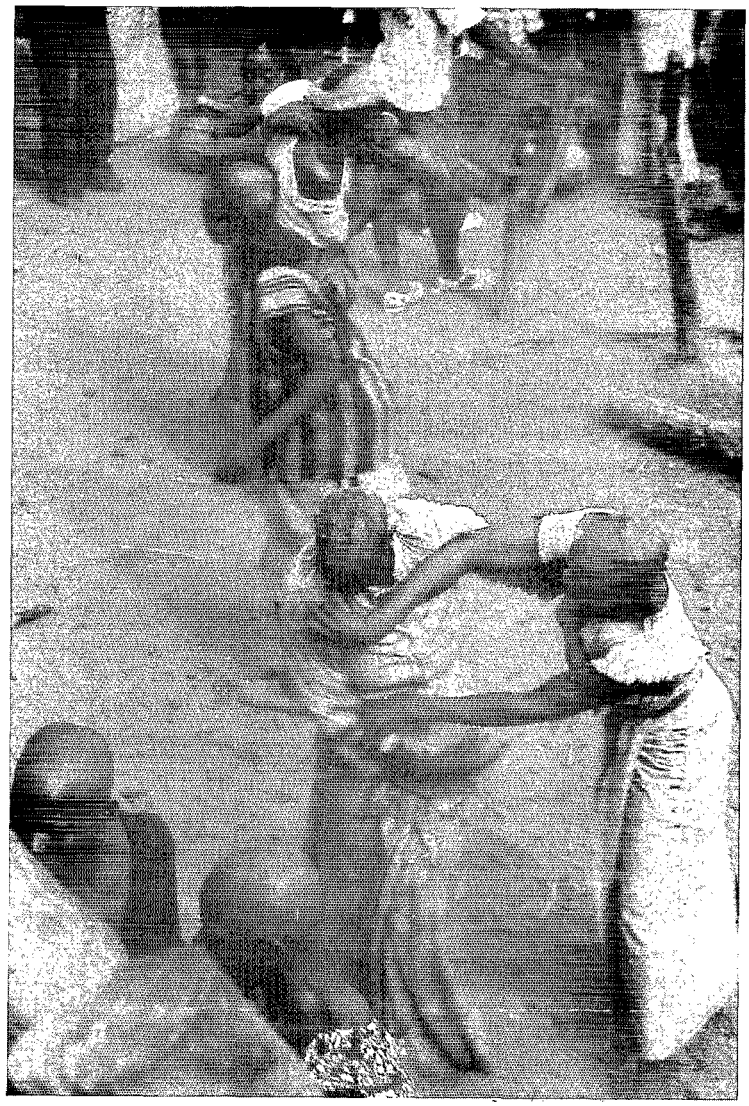
d'accéder au statut d'ancêtre. En général, l'homme (dont le propre désir est exprimé par un devin) reste dans sa propre maison (ou éventuellement dans celle d'un parent de même patriclan, *kuɔ̀n*), alors que la femme retourne chez ses propres parents. Le moment venu, plusieurs années après le *bòbuùr*, on construit un lieu de culte appelé "père" ou "mère" sur le modèle de celui qui a été construit pendant le rite du *bòbuùr* (M. Fiéloux, 1980 : 52). Ce rite est donc l'une des dernières étapes de la fabrication de l'ancêtre.

La séquence sur la "bataille de mil", qui concerne les membres de la même unité de production et de consommation, est une représentation du mil comme principe d'unité et de regroupement. Aussi, toute personne étrangère à ce groupe se tient à l'écart, précisant, au besoin, "je ne mange pas de ce mil-là". Les veuves, les fils, les filles, ceux qui appartiennent à la grande maison, s'arment de tourteaux, gardés dans la jarre-relique, et des restes "du



Le gbal est mis à l'extérieur de la maison, sur le seuil de la porte. Les parents viennent saluer le défunt en jetant des cauris.

repas du mort"[4] pour se combattre. Ils se maculent avec le mil du chef de famille qui servant de projectile préfigure l'éclatement et la dispersion de la maisonnée. C'est aussi la dernière occasion pour les parents de règler quelques conflits (pour certains jamais avoués) en toute impunité. On s'en prend tout particulièrement à ceux qui ont "usé" le père, pour avoir retenu son attention, lui avoir donné des soucis ou avoir bénéficié de sa générosité. Chacun se prépare à la vengeance, pour faire absorber du mil, de gré ou de force, à l'épouse préférée, au fils prodigue, etc. Dans le même sens, juste après l'enterrement, les proches du défunt, les veuves et les enfants, doivent manger une boulette de farine délayée dans de l'eau froide non salée, nourriture crue et fade, signifiant leur condition d'orphelins, le malheur d'avoir perdu un parent nourricier. Chacun doit finir sa boulette, vivre sa tristesse jusqu'à la lie, pour s'imprégner de l'idée de cette perte irréparable.



"La bataille de mil" 1987

4. Un repas a été offert au défunt devant l'autel qui le représente juste avant son départ vers le "pays des morts", 1987.

Enfin le mil, souvent associé aux graines de pastèque dans les rites majeurs, comme deux éléments primordiaux découverts "par des fourmis rouges", figurant peut-être la complémentarité des sexes, intervient, à certaines étapes du *bòbuùr*, pour son rôle symbolique dans le système de reproduction. Ainsi, pendant la période de veuvage, le corps dé-sexualisé de la femme ne doit être fécondé d'aucune manière et donc certains travaux concernant le mil (représentant ici le sperme) ne peuvent être effectués par elle. Dans la région de Kampti la veuve ne moud pas le mil, (G. Antongini, T. Spini, 1981) alors qu'elle semble y être autorisée dans la région d'Iridiaka. Par contre, elle doit s'interdire d'aller dans les champs de son défunt mari, où elle ne peut semer (ne peut féconder la terre ou le grain, pas plus qu'elle ne peut l'être elle-même), récolter, porter les paniers de récolte. Enfin, elle ne peut préparer de la bière de mil ou en vendre. Une veuve ne peut entrer dans le champ de mil que pour y subir le rite réservé aux jumeaux, recevant à cette occasion le sorgho utilisé dans le rite du *tuon* dont l'une des premières fonctions est par analogie de dissocier ou de dé-gémelliser.

Dans les "Mémoires de Binduté Da", on découvre une partie de ce rite du *tuon* (terme spécifique), considéré comme décisif pour la levée de deuil. Les lobi le comparent au rite de purification des meurtriers (*khɛ̀lɛ̀*), dans la mesure où il détermine la dissociation des doubles, des *thuú*. Le meurtrier peut attraper la maladie du *khɛ̀l* (enflure du corps comme le mort dans sa tombe) si on ne lui fait pas le rite (P. Bonnafé, M. Fiéloux, 1984). De même, les veufs subissent, en pareil cas, une maladie spécifique appelée *khikhɛ́rko*, dont les symptomes sont précisément décrits[5] : douleur et raideur des jambes, maux de reins, et en phase finale, stérilité. Comme l'a montré M. Cros[6], le fonctionnement des reins est fondamental dans l'appareil reproducteur. En ce sens le rite du *tuon* tend à "dissocier les *thuú*", pour séparer le mort du vivant, et permettre à la veuve de "libérer ses reins", de redevenir un être unique, sexué, et dotée si possible, de capacité de procréation. L'objet cultuel principal, une petite calebasse, tenue dans le creux de la main, symbole du sexe féminin, contient des éléments métaphoriques : un morceau des reins du bélier sacrifié (figurant la fonction reproductrice de l'homme et la copulation), de la pâte de mil de forme phallique "trempée" dans une sauce de pastèques. D'autre part, la spécificité de la calebasse est liée au "médicament" dont elle est enduite et qui sert également à soigner la maladie *khikhɛ́rko*. La spécialiste du rite, gardienne de la petite calebasse, passe cet objet autour des reins de la veuve sans la toucher. L'assistance est chargée de surveiller l'opération. Si la calebasse touche les reins de la veuve, ou si le mil régurgité par elle pendant le rite effleure une partie de son corps, le

5. Cette même maladie peut-être subie en cas de transgression des interdits du veuvage.

6. Voir M. Cros, 1990 et l'article suivant.

travail du deuil sera considéré comme défait, et les *thuú* encore "gémellisés". Enfin, les reins de l'animal sacrifié sont consommés par la spécialiste de la calebasse qui épuise ainsi le sens du rite.

Ce rite, dernière étape de la levée de deuil, a été précédé par toute une série de gestes, de pratiques, signifiant "la rupture", "la cassure franche", irrémédiable et la diminution progressive des dangers liés au veuvage. Après l'épreuve dite "du beurre de karité", conçue comme un acte divinatoire permettant de démasquer les réels sentiments d'une veuve, on peut enlever tout signe de deuil, feuilles de karité, traces de kaolin, vêtements usagés, etc. et se purifier abondamment. Autre scénario de rupture, le rite de "l'arc brisé", effectué sur le seuil de la porte, pour redoubler le sens, exprimer la disparition d'un homme dans le lieu de la maison le plus étroitement associé à sa personne.

Le rite du *bòbuùr* met en scène des images du mort, des séries d'images, dont certaines, à la fin du rite, seront détruites, sorties de la maison, déposées dans d'autres lieux, ou tout simplement laissées en l'état, mais désignées autrement. Chaque image est donc l'objet d'un traitement particulier.

On peut distinguer, semble-t-il, deux séries d'images ou de représentations du défunt :

a) celles qui représentent "l'être vivant" qui doit se transformer pour devenir un mort "achevé", complet , un ancêtre.

b) celles qui servent à représenter le défunt dans ses différents rôles sociaux, dans ses traits les plus remarquables, de façon à aboutir à son "portrait" d'ancêtre.

En effet, juste après l'enterrement, on constitue deux sortes de reliques. Tout d'abord on représente son être encore animé, son *thuú*, par une relique désignée du même nom que les premières funérailles (*bií* ; de *biír* : pleurer. M. Père, 1988 : 167). Cette relique "chaude", dangereuse qui représente l'irruption de la mort et que personne ne peut toucher directement (on utilise des feuilles de karité pour la prendre) est fabriquée avec différents objets utilisés pendant l'enterrement: un morceau de la natte linceul dans laquelle on avait enveloppé le mort pour l'interroger sur les causes de sa mort [7]; un morceau du bois du brancard, un bout de la corde végétale servant à consolider le brancard, quelques cauris provenant du viatique du mort...

La seconde catégorie de reliques est constituée par les objets les plus personnalisés du défunt. L'homme est représenté par ses armes (de chasse ou de guerre) : carquois, arc, bracelet de tir, flèches, sa besace en peau de chèvre. On choisit ce qui détient encore son empreinte: son dernier arc, le carquois qu'il portait le plus souvent. De même, on prend la besace en peau la plus usée. La femme est représentée par certains ustensiles ménagers (louche, pot à eau...) et par les

7. Voir la photo p. 446 et 457. Ce même type d'interrogatoire - utilisant le mort comme un objet divinatoire - se pratique encore, sauf exception. Ainsi Binduté Da, compte tenu de sa fonction de chef de canton, ne fut pas soumis à cet interrogatoire public, le jour de son enterrement.

poteries de prestige qu'elle a pu accumuler (héritage, achat...) au cours de sa vie. Notons que deux sortes de poteries sont l'objet d'un traitement spécial (le pot contenant le beurre de karité et le pot contenant l'eau aigre, les deux marquant la condition d'épouse: on les casse sur la tombe le jour même de l'enterrement).

Ces deux types de reliques n'ont pas la même portée symbolique. Le *bií*, plus que les objets du mort, représentant une force vitale encore vive, peut être utilisé comme un objet magique pour nuire à la famille du défunt, ou à son groupe matrilinéaire, conformément aux pratiques de vengeance. Aussi on cache soigneusement cette relique dans la charpente de la maison, la changeant, si besoin est, de place chaque jour pour empêcher qu'elle ne soit dérobée. Dans un tel cas, on ne pourrait célébrer le *bòbuùr* et le défunt devenu errant priverait sa famille de sa protection... Par contre, le départ du défunt vers l'au-delà modifie l'usage et la matière de la relique, qui devient un objet neutre, privé de vie, de force, si "froid" qu'il peut être jeté, comme tout autre objet embarrassant ou usagé.

Les différents rôles du défunt, retenus parmi d'autres, s'organisent à travers un certain nombre de séquences :

. La jarre enterrée à mi-corps et toutes les jarres disposées autour forment une épure de la structure familiale: on peut compter les épouses et les enfants, les parents utérins qui sont les héritiers prioritaires de certains biens, les parents paternels, les amis proches. L'importance de la famille s'apprécie ainsi à l'oeil nu, et on fait tout de suite la distinction entre les grandes familles et les familles plus modestes, en général monogames. Le nombre de jarres de bière de mil préparée avec le mil du défunt pour honorer l'assistance donne également une idée du "personnage". Cette séquence prolonge, complète celle de la maison, dont la grandeur est un signe de réussite, de force, de capacité de défense. Aussi, dans "Les Mémoires de Binduté Da", nous avons cherché à entrelacer ces différentes images du mort avec le récit de sa vie. On commence à parler du défunt, au moment où l'on découvre sa maison, bien que l'effet soit un peu râté, n'ayant pu filmer la maison d'assez haut, pour faire découvrir son imposante masse et son architecture si particulière. Par ailleurs, on s'est servi du livret de famille pour exprimer sous une autre forme l'importance de cette famille. Enfin, l'image d'une femme nettoyant sa jarre, ou malaxant la farine, rendait la jarre presque vivante. On a montré la jarre enterrée, le défunt présent parmi les siens, quand on parlait plus spécialement de lui. Par exemple, on entend : "sa mère l'aimait beaucoup", sur cette relique.

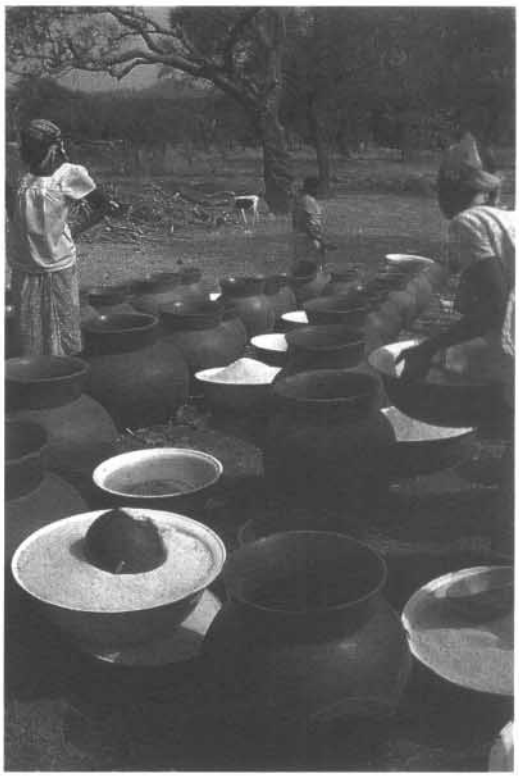
. De même les deux photos disposées sur le tombeau "moderne" de Binduté Da sont des "images" particulières de l'ancêtre. Une photo en tirailleur, une autre en chasseur, emblématique de l'homme dans sa perfection. C'est pourquoi nous avons choisi d'utiliser ces deux "images" pour

commencer et finir l'histoire de sa vie. Le film s'achève avec l'image du jeune homme partant vers la Volta Noire, jeune homme plus proche de ses pères, rejoignant le monde de ses ancêtres auxquels il allait se mêler. Nous enchaînons alors sur d'autres images de Binduté Da à différents âges, en évitant de le montrer dans son rôle de chef de canton, puisqu'il s'agit là d'un raccourci de toutes les séquences choisies pour exalter les meilleures valeurs lobi présentes chez cet homme. A l'évidence, on ne peut accueillir un chef de canton dans l'au-delà alors que les défunts partent chargés de leurs affaires, de leurs outils, de leurs instruments de musique... pour rejoindre leurs ancêtres et mener leur vie de toujours dans un monde que l'on se représente exclusivement composé de Lobi, chasseurs, agriculteurs, musiciens, danseurs, se livrant à toutes ces activités stéréotypées qui font l'identité des Lobi face aux influences extérieures.

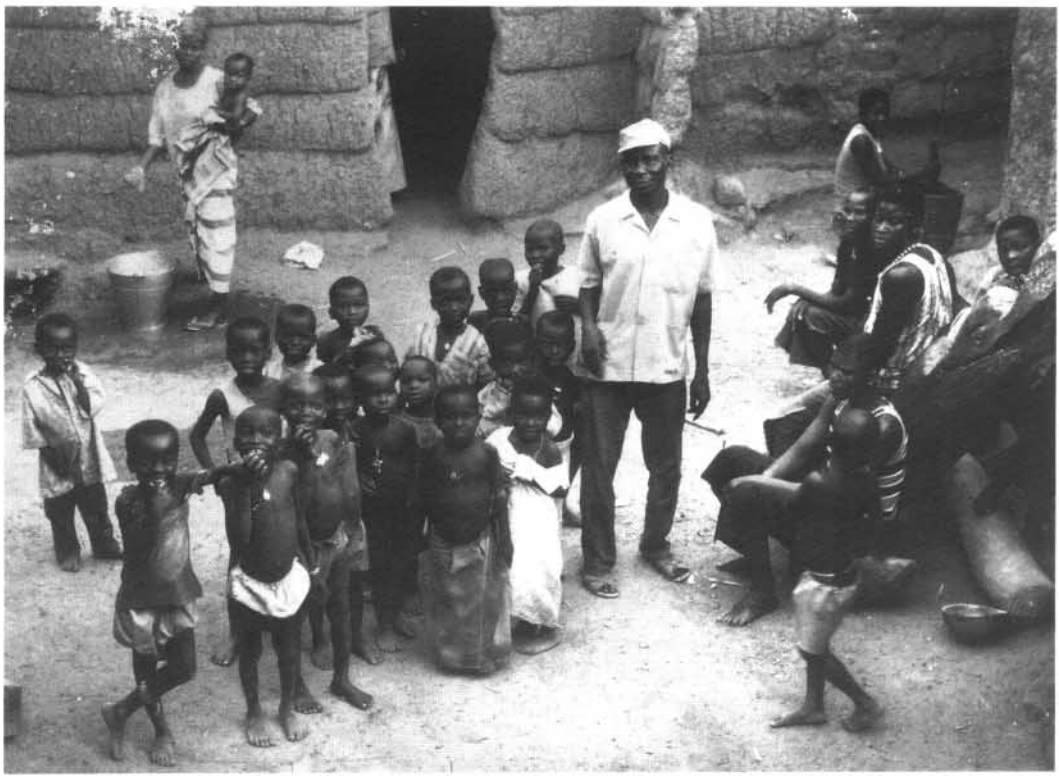
On pourrait ajouter toute une série de séquences, chacune également significative, et qui constitue une "image" du défunt: la bataille de mil, le nombre des animaux sacrifiés, la quantité de bière de mil préparée pour l'assistance, la réputation des musiciens appelés à évoquer d'une manière sensible les qualités du disparu, le choix des chants et des danses exécutés, etc.

La fiction, la mise en scène, le mime des principales activités du défunt dressent une sorte de bilan de sa vie, jamais établi au hasard. La hiérarchie entre les morts est rendue publique. Pour la femme, l'essentiel du mime a lieu pendant l'enterrement : travail domestique (la recherche du bois), commerce, artisanat (poterie,vannerie), orpaillage, fabrication de beignets, de bière de mil. Quand elle a acquis des boeufs grâce à l'une ou l'autre de ses activités, on en sacrifie un en spécifiant l'activité exercée : "le boeuf de l'or, ou de la poterie", etc. Le mime a aussi pour fonction de renouveler la solidarité nécessaire entre les gens du même groupe. Ainsi les orpailleuses d'un même village doivent se réunir pour aller chercher de l'or pendant que la défunte attend à l'ombre d'un arbre. Puis, devant elle, l'une des orpailleuses, choisie pour sa corpulence, casse la grande calebasse que la défunte réservait à l'orpaillage afin que chacune puisse en avoir un morceau, utilisé comme "porte-bonheur" sur les lieux d'extraction. Celle qui refuse de recevoir l'insigne de son appartenance au groupe sera menacée d'infortune. La malchance, dans ce cas, peut-être considérée comme une procédure juridique d'exclusion. Il en est de même pour les hommes dans leur propre domaine d'activités. Ainsi un guerrier, membre de la même confrérie que le défunt, "s'affaiblit" s'il n'honore pas son semblable en le faisant revivre à travers ses exploits. Peu à peu, il perdra toute assurance, se croyant menacé par le défunt, venant le hanter dans ses rêves (comme le *thuú* de la victime, celui de son meurtrier avant le rite de purification), si bien

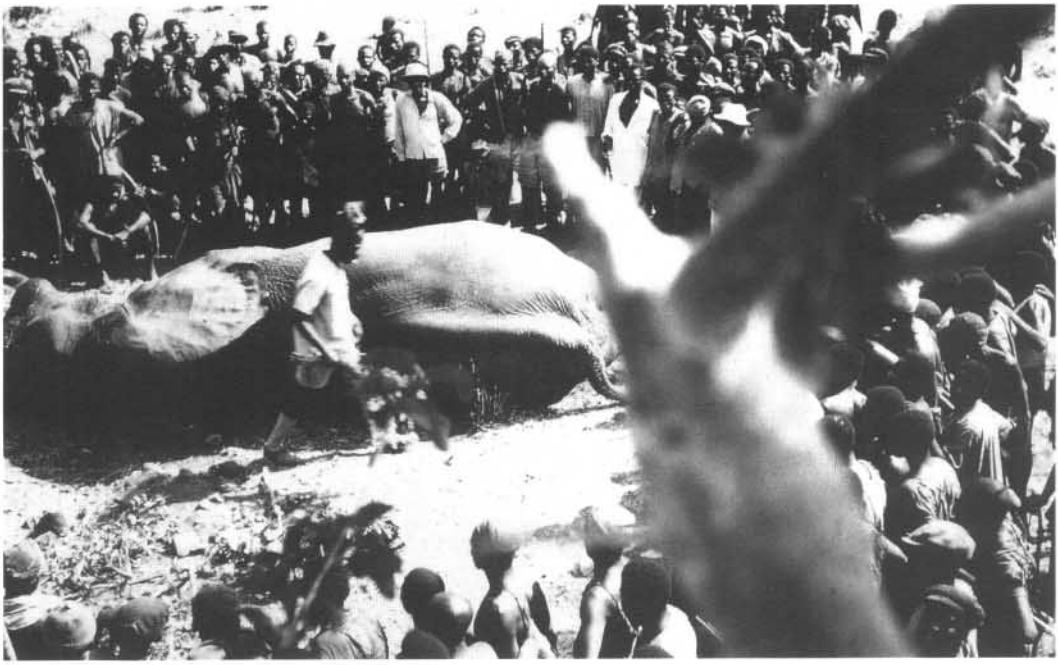
















Binduté Da faisant le rite de protection après avoir tué l'éléphant. H. Laborde 1958
Les fils amis, les veuves, les proches parents de Binduté Da tournent autour de l'autel provisoire de Bábá, mis à l'extérieur de la maison en disant le chant secret de Bábá





qu'il finira par ne plus se reconnaître lui-même comme appartenant à la même confrérie.

L'essentiel des scènes mimées pendant le *bòbuùr* ont pour acteurs des hommes remarquables dans des rôles et des activités auxquels peu de femmes ont accès. Cependant, ces mimes, propres à chaque période de l'histoire lobi, se sont adaptés aux transformations de la société. On a vu que le guerrier, "l'homme amer", a cédé sa place de héros (et bien souvent associé à ce statut, de ravisseur de femmes) à l'infatigable cultivateur, puisque les derniers *khèldárá*, témoins d'une époque révolue, disparaissent. De même, le grand chasseur, autre modèle de l'homme accompli, distinct pour tout lobi du modeste chasseur "de tourterelles rouges", n'est plus représenté par la confrérie de ses semblables. Ainsi, lors du *bòbuùr* de Binduté Da, chasseur d'éléphants prestigieux, détenteur de l'autel de Bãba[8], aucun chasseur de la région ne pouvait prétendre l'égaler et par dérision, on rappela que celui qui fut appelé à mimer la chasse n'avait tué qu'un éléphanteau... Cependant, dans d'autres domaines, les activités traditionnelles des hommes trouvent encore leur véritable expression. Il en est ainsi pour les devins, les guérisseurs, les musiciens.

La séquence sur la chasse à l'éléphant nous semble particulièrement intéressante à analyser. On a fabriqué une image parfaite, irréfutable, de "l'homme amer", invincible, capable de défier la mort en s'approchant de l'animal sauvage, sortant indemne de situations jugées désespérées (de même pour le chef de canton, ce qui permettait aussi d'évoquer de manière indirecte ce choix de vie), prouvant que pureté et force pouvaient culminer dans ce rapport privilégié avec la mort. Une telle séquence est délicate à réaliser. Il s'agit moins de montrer le mime que la façon dont les proches du défunt vivent ce moment où ils prennent la place du disparu pour le rendre présent. Le jeu est subtil et les règles pas toujours clairement énoncées. Les fils font ce que leur père attend d'eux tout en essayant de prouver qu'ils peuvent le remplacer ou continuer sur la même voie. Pour certains d'entre eux, le mime était le prétexte d'une rencontre intime, personnelle avec le défunt. Chacun semblait en attendre une sorte de révélation, une grande émotion, l'évocation d'un souvenir d'enfant, un message secret... Aussi on notait une vive tension au moment de tirer sur l'animal représentant l'éléphant, puique la cible ne pouvait être touchée que par le fils désigné, élu par le père, comme l'un de ses héritiers spirituels. Nous avons été au-delà de ce qui pouvait être observé dans la réalité. Au lieu de montrer la poule servant de simulacre, nous avons introduit le film d'une chasse à l'éléphant tourné dans cette même région en 1953[9], en l'accompagnant du récit d'une journée de chasse de Binduté Da et de l'un de ses fils, et du chant secret de Bãba, que les femmes du chasseur ne doivent chanter qu'en certaines circonstances.

8. Voir article de Honoré Hien, fils de Binduté Da,décrivant l'autel de chasse de ce dernier.

9. Ce film avait été réalisé par J. Suyeux.

Au fond, Binduté Da était un homme public à l'intérieur de sa propre famille, en raison de l'importance de sa descendance et donc de la multiplicité, à travers tous les membres de sa famille, de toutes ces mémoires, ces images, ces expériences diverses, qui nourrissent ce personnage et son histoire. On peut dire, malgré la diversité de ces perspectives, que peu à peu au cours du *bòbuùr*, dans la performance même du rituel, un consensus s'est établi entre tous, contribuant à une image unique, partagée, dans laquelle chacun en définitive se retrouvait et sur laquelle plus jamais on ne reviendrait.

Peut-être est-ce là le sens de cette cérémonie : une négociation subtile et secrète, organisée entre tous ceux qui ont partagé concrètement l'intimité du défunt, chacun s'enrichissant de la part de l'autre pour enfin aboutir à un seul et même ancêtre, garant au travers de cette "statue" qui lui était élevée de leur avenir à tous.

Album de photo de Binduté Da

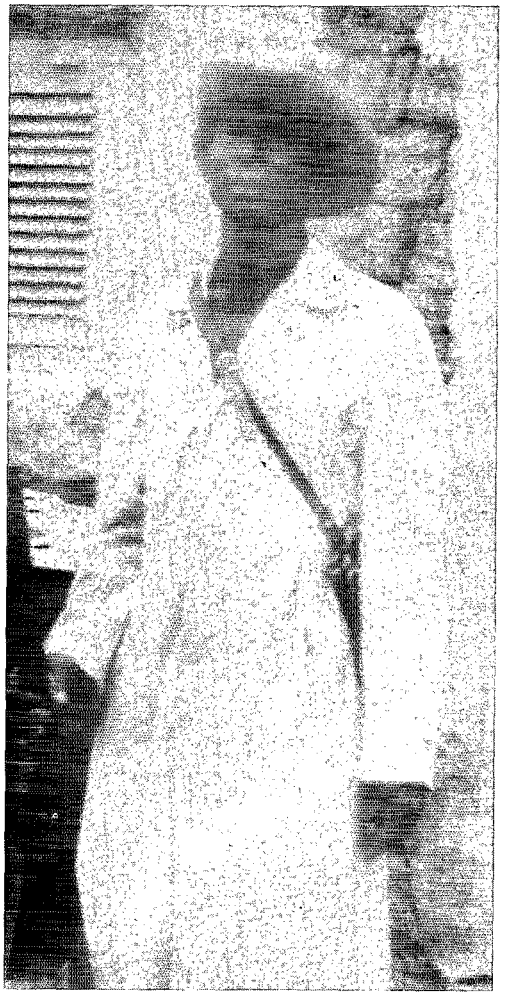
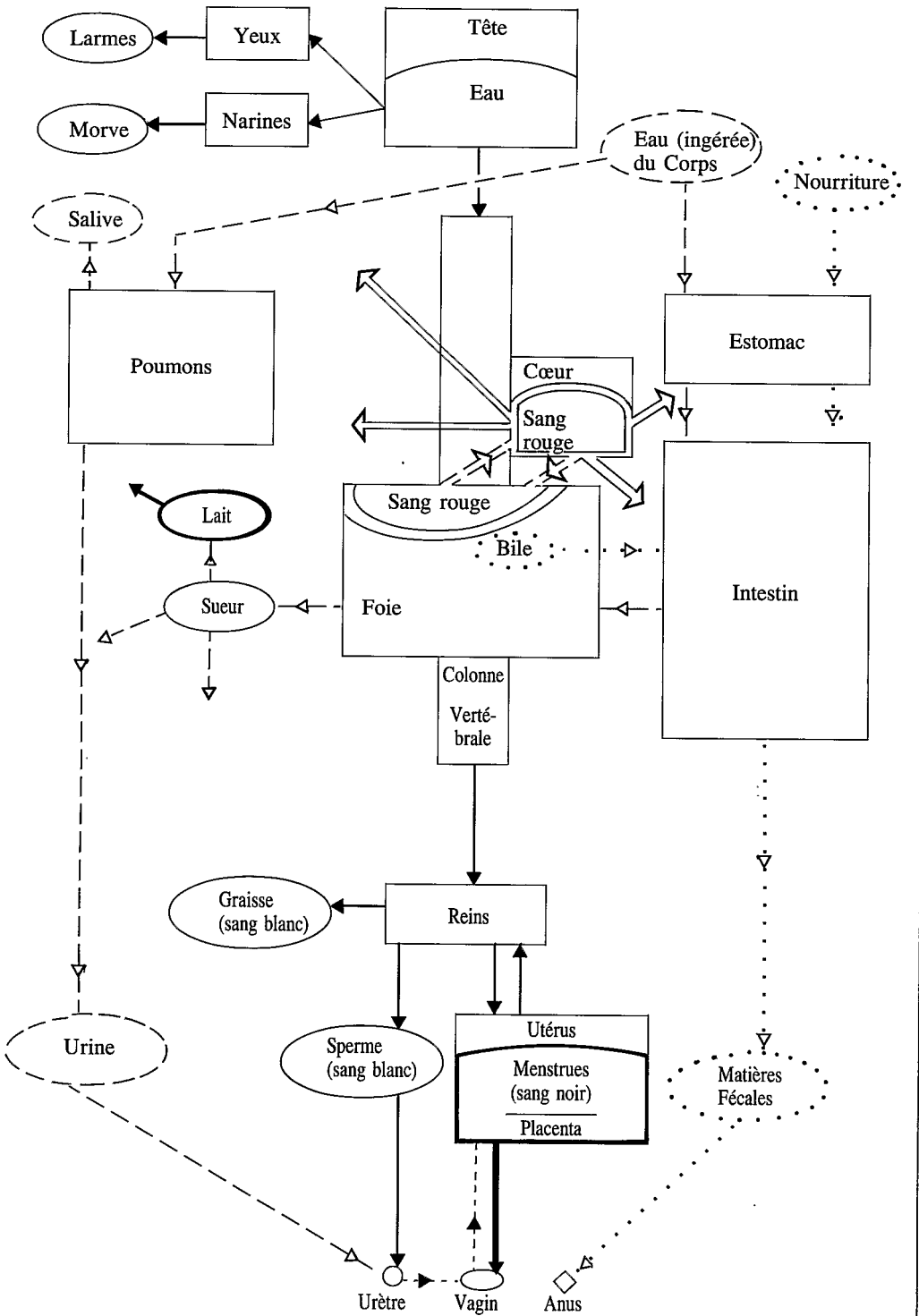


Fig. 1 : Représentation graphique de la circulation des substances corporelles



La vision métaphorique de la gestation ou la mécanique rénale

MICHÈLE CROS

A l'origine de cet article : une observation consignée par M. Fiéloux à l'occasion du film qu'elle a réalisée avec J. Lombard lors du *bòbuùr* (les secondes funérailles) de Binduté Da en pays lobi. Il s'agit d'une «partie de la séquence rituelle dénommée *tuon* (...) considérée comme décisive pour la levée du deuil. Une petite calebasse passe autour des reins de la veuve sans la toucher, sépare les corps, les doubles, et libère les reins de la veuve, lui permettant de redevenir un être unique, sexué, et doté si possible de capacité de procréation[1].»

Le film donne à voir le rituel mais la compréhension de celui ci implique de passer à un autre type d'investigation, probablement plus classique. Il va s'agir de s'interroger sur la signification symbolique de ces reins dont l'évocation est récurrente lors du *bòbuùr*. Cette approche conduira à mettre en évidence une véritable "mécanique rénale" censée jouer un rôle majeur dans l'activité sexuelle et ses retombées fécondes. Pour illustrer la thématique de la recherche sociale et de l'image, la vision métaphorique de la gestation des Lobi - telle qu'elle nous apparaît au travers de notre investigation ethnographique[2] - sera donnée à voir ou à "méditer" au moyen de représentations graphiques.

La dynamique de la circulation des humeurs

En deçà de toutes ces questions, se trouve un ensemble de nécessités physiologiques élémentaires : la gestation, la procréation, la mise au monde... D'où vient l'homme ? D'abord d'une femme, d'un ventre de femme, des entrailles d'une femme. C'est là que l'embryon prend forme ; l'expression lobi désignant la première grossesse met en scène les reins. On explique : «La jeune femme a les reins coupés» (Labouret, 1931 : 276). S'il s'agit d'une femme déjà mère, on dira : «Elle a le ventre». On retrouve ces reins ou ce bas du dos dans une autre expression valable pour les deux sexes : «Etre stérile, c'est avoir les reins bloqués» (*si kier)*. Que viennent à nouveau faire ces reins ? Dans la mesure où les reins bloqués sont à l'origine de la stérilité , les reins ouverts seraient-ils porteurs de fécondité ?

1 Cette citation est tirée de l'article de M. Fiéloux et J. Lombard : "A propos des Mémoires de Binduté Da".

2. Les entretiens concernant ces questions ont été principalement effectués en 1984 et en 1986 dans la région de Kampti auprès de Pooda Maurice Djenliré, de Pooda Niémoko et des devins-guérisseurs Kambou Wathil Djindjiré et surtout Da Kilour avec l'aide de Kambou Sami Lékimpté.

Pour tester cette hypothèse - qui n'en est plus vraiment une[3] - pour élucider cette vision métaphorique de la gestation, je vais m'appuyer sur une sorte d'esquisse topographique de l'anatomie corporelle moyennant l'observation de la dynamique de la circulation des humeurs.

Comme le montre la figure 1, le plus important ici, c'est bien évidemment la place stratégique occupée par les reins, lieu où se transmue une soi-disant "eau de la tête" en sang blanc pour les hommes et en sang noir des menstrues pour les femmes, voire encore en placenta si la semence de l'homme "coagule" dans l'utérus.

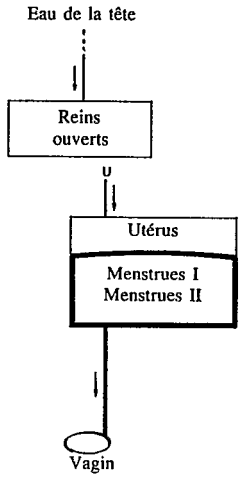


Fig. 2 : Première ouverture des reins de la femme en sens descendant (le U fait office de symbole de conjonction)

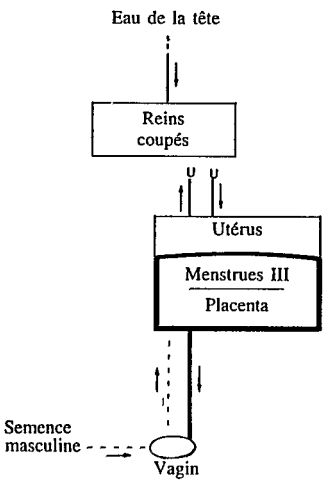


Fig. 3 : Seconde ouverture des reins de la femme en sens ascendant

"Ouverture des reins" et fécondité

A noter l'existence de plusieurs types de menstruation : les premières règles d'une jeune fille (menstrues I) et le retour de couches (menstrues II). Ce sont des écoulements sanguins d'origine uniquement féminine. La jeune mère ne reprend pas de relations sexuelles avec son mari avant en principe son retour de couches. On observe aussi les menstrues (III) de la femme déjà mère qui sont au contraire d'origine masculine. La semence n'a pu s'épaissir dans son ventre. Elle reste à l'état liquide et s'élimine sous forme de sang noir (M. Cros, 1987 & 1990 b). Dans ces conditions il semble possible de postuler l'existence d'un système en feed-back qui relierait les reins à l'utérus et entrerait en action en deux temps (fig. 2 et 3).

Tout se passe au niveau des représentations - ainsi le donne à penser l'investigation ethno-linguistique tout du moins - comme si les signes de première grossesse attestaient du frayage en sens inverse. Dans ces conditions, non seulement l'utérus serait conjoint avec les reins (1° ouverture) mais de plus les reins deviendraient encore réceptifs au contenu de l'utérus (2° ouverture) et notamment à la semence dont la présence déclenche un effet de levain ou de ferment. A charge de la substance féminine d'effectuer la transsubstantiation en contribuant tout d'abord à l'épaississement du sang blanc de l'homme.

Au travers de l'image lobi des "reins coupés", c'est-à-dire ouverts en sens ascendant (selon notre mise en forme systématique), donc perméables à la semence, il serait pris acte de la mise en fonctionnement de ce système rétroactif de la procréation. Mais toute femme arrivée à un âge certain se révèle inféconde. L'alimentation désormais inutile de son sexe n'est plus en principe assurée. Peu à peu elle devient ou redevient aménorrhéique. Au terme d'un parcours génésique, dans un ultime chambardement physiologique, les reins de la femme se retrouveraient usés, rouillés, n'arriveraient plus à s'entrouvrir et obstrueraient ce faisant tout écoulement dans l'utérus voisin et par suite toute transformation de son eau, voire du sang blanc de son

3. Cf. notre recherche plus générale sur la procréation chez les Lobi in Cros, 1990 a.

partenaire. Nous pourrions évoquer l'image de "reins clôturés", image non lobi mais qui s'harmonise symboliquement avec les conceptions idéelles recueillies sur le "terrain".

Pour résumer, le parcours génésique se présenterait ainsi (fig. 4) :

Parcours génésique

Reins fermés
• aménorrhée initiale
↓
Reins ouverts (sens descendant)
• menstrues I (et II)
↓
Reins coupés (sens ascendant)
• grossesse(s)
• menstrues III
↓
Reins "clôturés"
• aménorrhée terminale (ménopause)

Fig. 4 : Le parcours génésique

"Blocage des reins" et stérilité

Rappelons qu'en revanche la stérilité correspond pour les Lobi aux "reins bloqués". Plusieurs cas de figure sont à étudier. La représentation graphique de ces dérèglements permet (ou devrait permettre) d'en mieux comprendre la mécanique interne.

Dans la figure 5 représentant les reins bloqués chez l'homme, la semence n'est plus élaborée de manière satisfaisante, sinon même évacuée. Le sang blanc est "gâté" (le symbole de la disjonction est utilisé comme "verrou").

Par contre, ce même symptome chez la femme (fig. 6) provoque la fermeture du système de communication reliant l'utérus aux reins. Le passage de la sécrétion féminine devant permettre la prise du sang s'avère impossible. Selon le sens ascendant ou descendant du blocage, les manifestations de la stérilité seraient accompagnées d'aménorrhées ou de ménorragies.

A l'origine de ces blocages se trouveraient le plus souvent des transgressions d'interdits. Mais la mécanique ici induite n'est rien sans le discours qui la sous-tend et la

Fig. 5 : Les reins bloqués chez l'homme

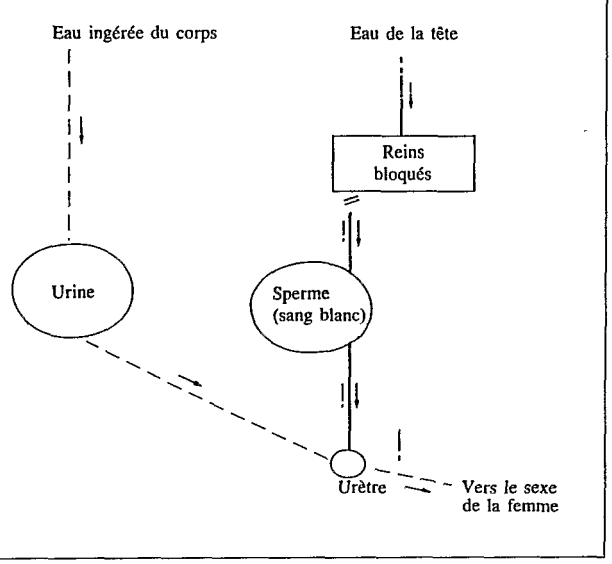
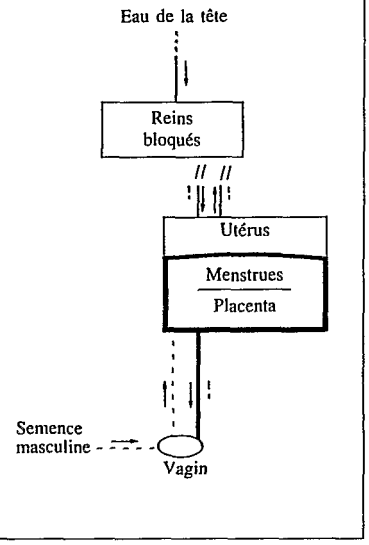


Fig. 6 : Les reins bloqués chez la femme



légitime idéologiquement. La représentation graphique aide seulement à la matérialisation de cette "vision métaphorique de la gestation" et donc à mieux en comprendre les ressorts implicites. Dans le cas présent, elle permet de rendre compte de la position centrale qu'occupent les reins dans les représentations sexuelles des Lobi.

Manipulations rénales et aléas du mariage

Ainsi par exemple il existe une "queue fétiche" appelée par les Lobi *si wiel* : (reins paralysés). Cette queue serait spécialisée notamment dans les affaires d'adultère du point de vue tant répressif que préventif. Un homme jaloux peut "lancer" cette queue à la façon d'un sort jeté. La victime de l'attaque, en principe, ne tarde pas à souffrir de la maladie du *si wiel*. L'homme jaloux peut agir préventivement en déposant une "touche" du médicament de cette queue fétiche sur les reins de sa femme. S'il l'a mise au courant de cette manœuvre, la femme face à un soupirant est tenue d'avouer : «Je suis gâtée par le *si wiel*...». Si l'amoureux n'en tient pas compte alors la queue *si wiel* passera à l'assaut.

Le tableau clinique relatif à l'attaque de cette queue *si wiel* correspond avant tout à une paralysie des reins comme son nom l'indique. Celle-ci entraine une série de manifestations pathologiques. La personne a de plus en plus de mal à marcher et elle maigrit. Avec des reins paralysés, la puissance sexuelle de l'homme est de plus dite "morte", sa semence est qualifiée de "glacée". Il en va de même pour la femme dont les reins sont paralysés. «L'homme verse mais en vain». L'utérus de la femme est dit "glacé». Dans ces situations l'homme et la femme se retrouvent stériles. Rappelons que justement pour les Lobi «être stérile c'est avoir les reins bloqués : *si kier*» à la suite ou non de ce type d'attaque.

Cette stérilité-sanction fonctionne également comme issue fatale de la maladie qui s'abat en cas de transgression d'interdits du veuvage. Evoquant la petite calebasse qui passe autour des reins de la veuve lors des secondes funérailles, M. Fiéloux souligne : «la spécificité de cette petite calebasse est liée au médicament dont elle est enduite. Ce médicament composé de plantes sert également à soigner la maladie contractée en cas de transgression des interdits du veuvage (interdits sexuels ou alimentaires) (...). Les symptômes de la maladie sont localisés au niveau des reins qui sont dit "cassés". Le malade marche courbé et s'il n'est pas soigné, il risque de devenir stérile». La maladie dite des veuves touche directement l'organe de la "vision" métaphorique de la gestation dans l'optique lobi. Resterait à savoir si elle frappe particulièrement les veuves aux reins marqués de l'estampille du médicament de la queue *si wiel* du défunt ?

"Libération des reins" et secondes funérailles

Pour reprendre à nouveau la séquence rituelle du *bòbuùr* de Binduté Da, le passage de la calebasse autour des reins de la veuve "libère" (selon l'expression retranscrite par M. Fiéloux) ces derniers, c'est à dire les ouvre à nouveau après les avoir fermés symboliquement en demandant à la veuve de respecter la règle de continence jusqu'à ces secondes funérailles.

En cas de non-respect de cette règle, M. Fiéloux souligne «Le risque encouru (si la veuve était prise) est d'enfanter une maladie mortelle, un ventre qui ne cesse d'enfler, une fausse grossesse». Cette affection n'est pas sans évoquer le *thil pemere* ou la grossesse du fétiche ou mauvaise grossesse infligée par les esprits tutélaires (*thila*) pour punir certains transgresseurs d'interdits. Les hommes peuvent aussi en être atteint. L'issue de cette affection serait mortelle (M. Cros, 1990a : 158).

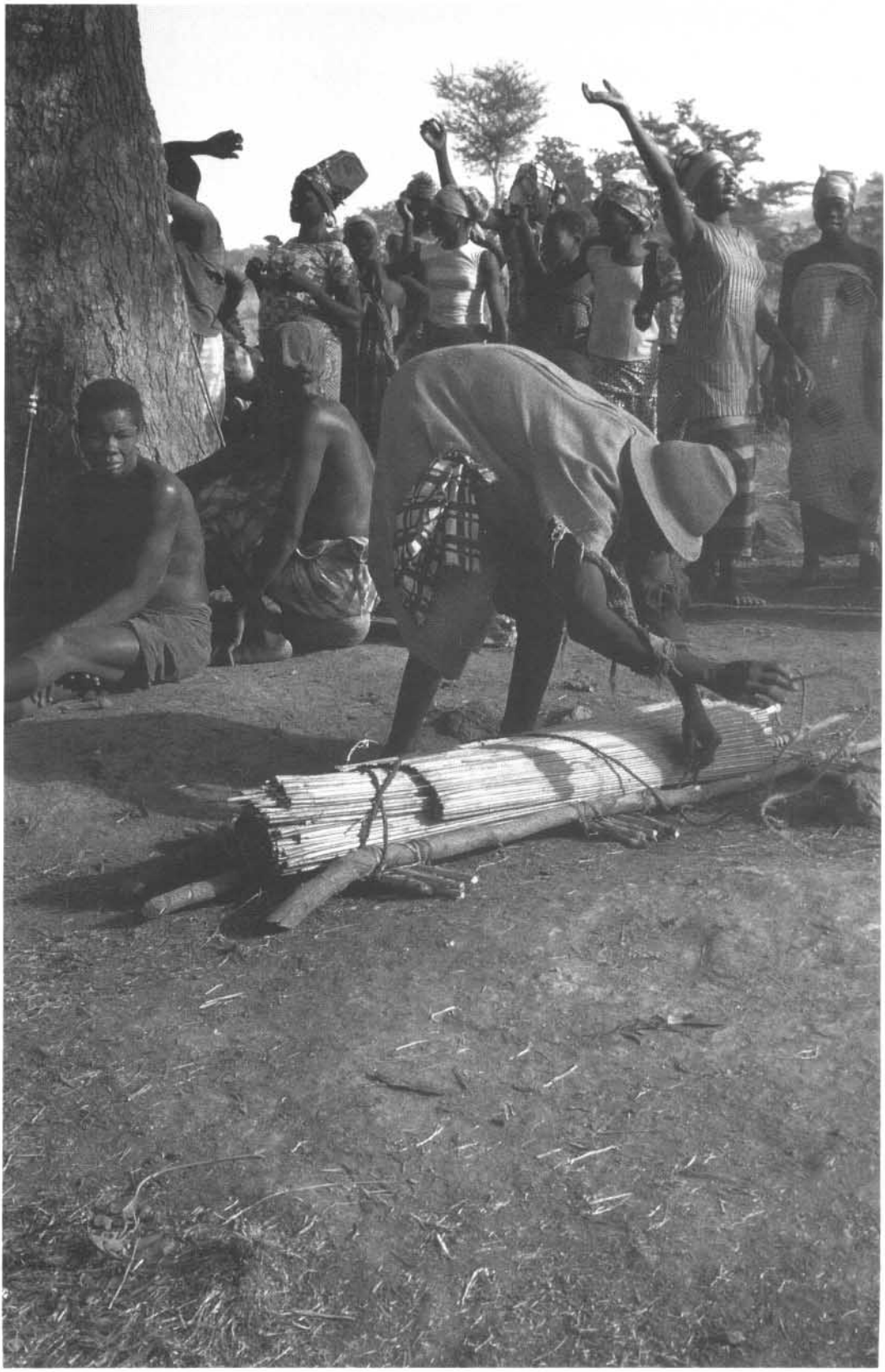
Ainsi tout se passe comme si les reins de la veuve étaient et restaient "liés" au défunt de par leur mariage, quitte pour celui-ci à se les "lier" de façon plus étroite au temps de son vivant à l'aide du médicament de la queue des "reins paralysés". La "libération" de ces reins, c'est-à-dire l'éventuelle utilisation non dangereuse de leur pouvoir fécond par un autre homme, ne pouvant s'effectuer qu'à partir du moment de la réelle dissolution des liens du mariage, c'est-à-dire lors des secondes funérailles[4]. Par rapport à la "clôture" biologique des reins attestée par l'aménorrhée définitive de la ménopause, il serait ici question d'une "clôture rituelle" prenant fin lors de cette "libération des reins" opérée à l'aide de la petite calebasse.

A la séquence rituelle filmée à l'occasion du *bòbuùr* de Binduté Da de valider *a posteriori* ce début de compréhension de la mécanique rénale dont nous avions perçu l'importance sémantique (grâce aux expressions lobi : reins coupés pour la première grossesse ; reins paralysés pour la queue *si wiel* et reins bloqués pour la stérilité) et donc symbolique, tout en ignorant qu'elle jouait un rôle aussi fondamental dans les rites de mort. Rites effectués non seulement pour la paix des vivants[5] mais encore dans le cas présent pour leur fécondité ultérieure.

De fait, avant le bobur, le temps n'est pas ou n'est plus à la reproduction sexuée. Ce serait plutôt celui de la gestation idéologique du futur ancêtre...

4. A. de Surgy, 1989 : «Le deuil du conjoint en pays Euhé», *Systèmes de pensées en Afrique Noire, le deuil et ses rites*, n°9 : 123.

5. L.V. Thomas, 1982 : *La mort africaine, idéologie funéraire en Afrique Noire*, Payot, Paris, 272 p.
1985 : *Rites de mort*, Fayard, Paris, 294 p.



La figure de l'ancêtre : mémoire et sacralisation

DANIELA BOGNOLO

Dans la complexité de la vie quotidienne, où l'observation des préceptes du passé est nécessaire à l'individu pour se conduire correctement, la mémoire des ancêtres qui ont joué un rôle particulier dans la société devient le moyen le plus simple et le plus adapté pour transmettre, au fil du temps, l'histoire des traditions culturelles du groupe. C'est grâce à cette connaissance qu'un individu pourra vraiment se considérer comme intégré dans la communauté où il vit.

Les représentations auxquelles on fait appel sont d'une part celles des *kuɔ̀ thí la* des grands ancêtres fondateurs des différents patriclans (*kuɔ̀n*) situées dans la "maison originelle" (*cɔ̀kɔ̃̀ tin*) de chacun des groupes et d'autre part celles des *kɔ̀ thí la* des ancêtres d'un lignage, situées dans l'autel domestique de chaque chef de maison. Ces derniers ancêtres sont reconnus comme tels quand ils ont franchi différentes étapes (interrogatoire du mort, deuxième funéraille, etc.) ; ils sont alors dignes de se rendre au *khĩ̀ di duò*, pays des morts, pour se joindre aux grands ancêtres (M. Père, 1988 : 332).

Le fait de se manifester à un membre de la famille ou à un de ses descendants, confirme leur transformation en *khĩ̀ di dà rà* (morts favorablement accueillis parmi les ancêtres) en provoquant leur sacralisation, avec tout le respect qui en découle de la part de tous les membres de leur groupe (G. Antongini, T. Spini, 1981 : 129).

Leurs représentations, sculptées dans le bois propre au *kuɔ̀n* par un sculpteur auquel est reconnu un haut degré d'initiation, seront "posées" dans le *thílduù*, chambre des puissances située à l'intérieur de la maison et réorganisée à cette occasion. Avant de pouvoir hériter de cette puissance et de sa représentation (*kɔ̀ thi l*), un homme, dans les trois années suivant la célébration du *bòbuùr* de son père, doit procéder à la sacralisation de la mémoire du défunt, en "construisant" à l'intérieur de la maison de ce dernier, un autel appelé *thré* (père) (M. Fiéloux, 1980 : 52). Auparavant, il doit consulter un devin pour savoir si son père désire qu'on le représente. Si tout est favorable, le fils pourra avancer dans la "création" de sa mémoire, en le représentant avec un bois fourchu, appelé *gbuù*, et non avec

Page de gauche : Préparation du brancard pour l'interrogatoire du mort, Boussera Cl. M. Fiéloux 1980

une statuette. La coupe de cette branche est confiée aux parents de la maison du défunt chargés du déroulement de la cérémonie (C. de Rouville, 1987 : 178).

Après la consultation, le fils doit prévenir l'oncle paternel de ses intentions. Celui-ci lui fixera un laps de temps pour préparer tout le nécessaire et lui remettra le bœuf né de la *thi-nà*, vache du père, gardée dans son troupeau, pour cette raison. Cette cérémonie, comparable à un *bòbuùr* (M. Fiéloux, 1980 : 52), mais concernant un groupe plus restreint, commence avec la sacralisation du *gbuù*.

Le frère du défunt se rend, avec la fourche en bois, sur un chemin très fréquenté et considéré, en raison de son importance, comme une route des ancêtres et là, en présence du membre le plus âgé du *tìkuòn* (patrilignage mineur), il sacrifie un poussin. Si le sacrifice est accepté, le *gbuù* sera amené à l'intérieur de la maison et déposé dans un coin sombre proche du lieu où les femmes écrasent le mil (C. de Rouville, 1987 : 56, 178). A partir de ce moment tous ceux qui désirent honorer le défunt lui apportent, selon leur sexe, un poulet ou une pintade.

Le fils qui, le premier, a proposé la sacralisation de la mémoire du père doit tout d'abord déposer à côté du *gbuù* le crâne et la mâchoire du bœuf sacrifié, les assistants pouvant ensuite accomplir des sacrifices à l'extérieur de la maison, car ni sang ni plumes ne doivent tomber sur le *gbuù*.

Les animaux sacrifiés seront découpés, dans le sens de la longueur, et partagés entre les fils et l'oncle paternel qui remettra leurs parts aux alliés du *thicaàr* (matriclan du père). La cérémonie se termine avec la consommation du gâteau de mil par tous les assistants, ce qui signifie l'officialisation de l'autel du père sur lequel, à partir de ce moment, seront réglés tous les problèmes de la maison.

Après avoir construit cet autel, le *thré*, il faut attendre plusieurs années pour réaliser une statuette à travers laquelle on pourra lire le rôle et l'importance que l'ancêtre détenait de son vivant. D'habitude, cette période est considérée comme nécessaire au défunt pour devenir un véritable ancêtre et pour trouver sa place parmi les autres.

Quand il se manifestera une autre fois à l'un de ses fils ou à l'un de ses neveux, toujours par l'intermédiaire d'un rêve ou d'une maladie inexplicable, l'intéressé, après avoir consulté un devin, devra se rendre à la maison matriclanique du mort pour faire savoir que l'ancêtre demande à être "mis au monde", ce qui signifie que sa force sera désormais représentée par une statuette.

Toute la famille sera à nouveau rassemblée pour vérifier si dans la période qui a suivi la création du *thré*, quelqu'un a commis des infractions non réparées qui ont entamé la mémoire du défunt. Cette vérification étant faite, on peut décider si le temps de le considérer comme un "Grand" est venu. Pendant ce temps, l'intéressé (fils ou neveu) prépare

les offrandes nécessaires à cette deuxième étape, qui est la réorganisation du *thílduù*.

Selon la tradition relevée auprès d'un informateur birifor de la région de Malba, dans le *tiò* (*kuɔn*) des Youl/Palé, si le conseil de famille décide que la mémoire de l'ancêtre peut être définitivement sacralisée, on fait de nouveau appel à ceux qui, dans le passé, avaient été appelés pour "faire entrer" la représentation de *wathíl Thãgbá*[1] dans le *thílduù* du défunt du vivant de ce dernier.

On bâtit un *thílduù* en utilisant le petit mortier à condiments pour écraser des herbes particulières qui seront agglomérées à la terre avec laquelle on modèlera la représentation de *wathíl Kõtin*. Le même mortier qui, à la suite de cette cérémonie deviendra sacré, ne pourra plus sortir de cette pièce et constituera, par sa présence et son utilisation dans la préparation des remèdes, un lien direct avec le monde du divin.

Au moment de cette réorganisation du *thílduù*, ce mortier, utilisé pour créer l'autel, devra être transporté en dehors du *thílduù* par les personnes mêmes qui l'avaient construit. De cette façon, le caractère sacré du lieu et de tout ce qui y est contenu, sera interrompu. Une fois à l'extérieur de la maison, soulevé avec la seule force des dents par l'intéressé, le mortier sera transporté jusqu'au lieu choisi pour installer la représentation de l'ancêtre.

Après la réussite de cette épreuve de force, d'autres exploits seront réalisés par certains des membres des deux groupes de parenté (*cáar* et *kuón*) du défunt. Ceux-ci, tous *thíldárá* réputés (détenteurs de *thílà*), sont choisis pour leur aptitude à commettre des actes extraordinaires, comme par exemple tuer un bœuf en dansant autour de l'animal sans jamais le toucher. L'ensemble de ces manifestations sert à sacraliser la mémoire de l'ancêtre et à le transformer en une présence tangible qui permettra de perpétuer son être et de le faire participer à l'histoire de son groupe. Puis le parent commanditaire du rite chargera le sculpteur lié au *thìcaàr* (matriclan du père) de l'ancêtre de réaliser une statuette avec tous les attributs qui permettront de reconnaître le rôle que le mort avait tenu dans la société. Cette statue sera posée dans un *thílduù* particulier, où les jeunes appartenant au même *kuòn* seront conduits pendant l'initiation. Comme nous l'avons vu précédemment (Art lobi : lecture et connaissance), tant que la mémoire d'un ancêtre est reconnue comme un élément utile à la définition du groupe des vivants, sa représentation est respectée et honorée. Au moment où sa généalogie s'arrête, faute de descendants directs, la statuette qui le représente est abandonnée.

Les deux récits suivants montrent le processus de mémorisation et de sacralisation de deux ancêtres birifor et dagara : Kou-Jina Kambou, du *tiò* (*kuòn*) des Kou, et Bahion Somé du *doglu* (*kuòn*) des Zeón.

1. Rappelons que le *wathíl Thãgbá* situé sur la terrasse de la maison, est le premier autel domestique d'un homme. Une partie de cet autel sera ensuite installée dans le *thílduù* à l'intérieur de la maison ; on l'appellera *wathíl Kõtin*.

Kou-Jina Kambou, ancêtre mythique birifor[1]

«Autrefois advint une grande disette ; les greniers étaient vides et les animaux s'étaient éloignés de leurs chemins habituels.

A Vaàla les gens mouraient et pour cela Koùnbiè, chef des chasseurs, rassembla les hommes pour une grande battue de chasse. Les gens arrivèrent de tous les côtés, de Kho, de Dossa, de Kpiel (Kpélé), de Bou et de Godjé (Godjir) ; tous partirent vers la forêt espérant trouver les traces des animaux.

Kounbié était un Da, fils de Ithé Kambou, le chef de tous.

Les Kambou venant de Lawa (Ghana), après un séjour à Dapla (Dapola), s'établirent finalement à Vaàlà. Parmi eux se trouvait Kou-Jina Kambou, fils de Kpbure Da et de Pòobena Kambou, sœur de Ithé.

Kounbié était donc avec son cousin Kou-Jina quand ils arrivèrent sur une colline d'où il virent vers la plaine une forêt épaisse. Au-delà, près d'un marigot, de grands animaux s'abreuvaient et mangeaient une sorte de terre blanche qui indiquait une zone riche en sel.

Kounbié comprit que c'était un bon terrain de chasse et, en accord avec Kou-Jina, décida d'y retourner avec leurs femmes : Kpassirami Kambou son épouse, sœur de Kou-Jina et Irakua Da, sa sœur, et épouse de Kou-Jina. Il en fut ainsi. En arrivant ils ne trouvèrent personne. Ils s'installèrent sur la colline d'où il pouvaient contrôler le marigot et les animaux qui allaient s'y abreuver.

Mais cette terre appartenait aux Thuúnà et, alors que Kounbié et Kou-Jina étaient à la chasse pour suivre des *koba* (walpies), des Thuúnà, poursuivant une poule qui becquetait, traversèrent le fleuve et rencontrèrent les femmes. Ils leur demandèrent tout de suite ce qui les avait amenées dans la forêt et les femmes répondirent que c'étaient leurs maris, lesquels avaient ensuite continué leur chemin à la poursuite des *koba* ; en les attendant, elles construisaient des abris de feuillage.

Les Thuùnà dirent aux femmes d'appeler leurs maris, mais elles répondirent qu'ils étaient déjà loin dans la forêt. Elles leur proposèrent de les attendre et leur offrirent de l'eau à boire.

Les Thuùnà refusèrent en disant qu'ils avaient seulement suivi une poule et qu'ils n'étaient pas venus pour faire des salutations ; ayant dit cela, ils partirent.

Leurs maris à peine revenus, les femmes leur rapportèrent ce qui c'était passé. Ceux-ci décidèrent de sécher la viande des animaux et de rentrer à Vaàlà. Mais Kounbié dit à Kou-Jina de rester là pour surveiller la place, lui promettant de revenir avec d'autres gens. Mais, de Vaàlà, il ne revint pas.

Pendant ce temps les fils de Kou-Jina, jouant le long du marigot, entendirent des voix d'enfants. Ils partirent les

1. Tradition recueillie à Holly, de Ontoré Kambou et des anciens du village, 16 février 1988.

rejoindre et devinrent amis. De cette façon les fils permirent aux pères de se connaître. Kou-Jina et sa famille furent acceptés sur la terre des Thuùnà qui s'offrirent de faire les sacrifices nécessaires pour qu'ils puissent bâtir leur maison. Les Thuùnà demandèrent à Kou-Jina de sacrifier aux puissances du lieu, un poulet, une poule, un mouton, une chèvre et un bœuf.

L'oncle maternel de Kou-Jina étant encore vivant, celui-ci partit à Vaàlà lui demander le bœuf pour les sacrifices et les Thuúnà le sacrifièrent sur la petite colline où Kou-Jina et Kounbié s'étaient tout d'abord installés.

L'amitié avec les Thuùnà devint par la suite si solide que ces derniers décidèrent de révéler à Kou-Jina tout ce qu'il fallait connaître pour honorer *Tengan*, la puissance de la colline, première de toutes les puissances. Dès lors, les Kambou eurent le droit de faire les sacrifices eux mêmes. Plusieurs familles arrivèrent en ce lieu qui fut appelé Hòlí à cause de sa terre blanche et riche en sel et Kou-Jina en fut nommé chef. Il donna au premier fils né sur cette terre le nom de son oncle maternel Ithé, qui n'avait jamais quitté Vaàlà. Quand ils devinrent vieux, Ithé et sa femme décidèrent de rejoindre leur neveu pour emmener leur petite-fille Lentene, née de Kounbié et de Kpassirami, sœur de Kou-Jina, et affermir, grâce au mariage avec Ithé Da, son *santar* (matriclan du père) à Hòlí. Ithé était tellement malade qu'il fut transporté jusqu'à Hòlí en hamac.

A la mort de son père Kpbure Da, suivie de celle de son oncle, Kou-Jina choisit un lieu où installer le *san* (autel du père). Mais les vieux thuúnà, qui souhaitaient aussi que la mémoire de Ithé Kambou soit gardée, lui donnèrent la grande statue de *thib-soa*, avec la coiffure portée par les guérisseurs, car Ithé Kambou était aussi un guérisseur. Pour l'honorer ils bâtirent l'autel avec son *kpin* (représentation de l'ancêtre) et celui de Kpbure Da, et les plantèrent dans la terre pour souligner leur appartenance au territoire.

Kpbure Da était un grand guérisseur et les femmes qui perdaient un enfant où qui n'arrivaient pas à accoucher se rendaient chez lui. Il connaissait les remèdes pour les *damana* (les revenants) et avait transmis à Kou-Jina ses pouvoirs. Celui-ci les avait transmis à son fils. Pour cette raison, Kpbure fut représenté avec la tête tournée à droite. Par la suite la représentation de Pòobena fut installée, par son fils, dans le *tìbdjé* (chambre des puissances) à côté de celle de son frère ; celle de la femme de Ithé, mère de Irakua eut sa place à côté de la porte du *tìbdjé* parce qu'elle devait continuer à surveiller sa famille et, en cas de danger, prévenir les autres.

Pòobena n'avait jamais pu supporter ni le départ de son fils ni la mort de son frère loin de sa maison. C'est pour cela qu'elle demanda (par l'intermédiaire du devin) à être représentée avec un grand poids sur sa tête tournée à la recherche de ceux qu'elle avait perdus.

Kou-Jina mourut à son tour. Il était déjà mort depuis longtemps quand son fils Ithé grimpa un jour sur la colline sacrée et en descendit atteint de folie. Il détruisit tous les greniers et éparpilla le mil ; il tua tous ses bœufs et offrit la viande à n'importe qui, il donna de la nourriture aux poulets et jeta ses biens dans l'eau du marigot.

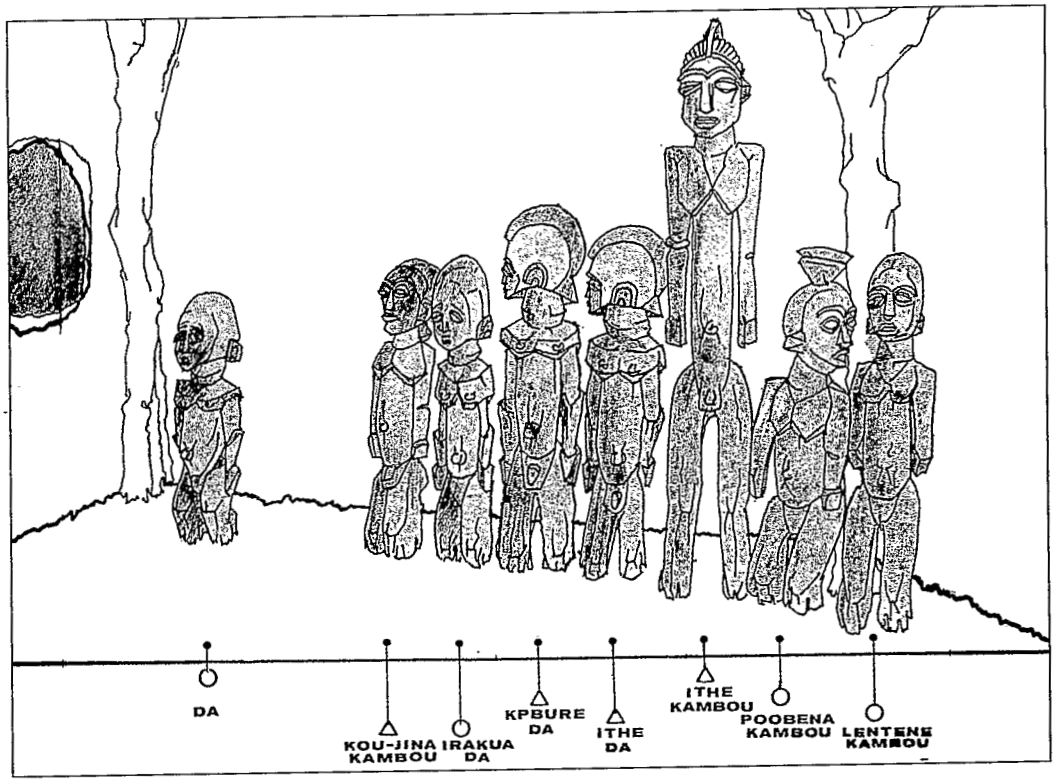
Des vieux devins qui connaissaient le remède pour ce type de maladie lui dirent que le moment d'honorer son père était arrivé et lui indiquèrent ce qu'il devait faire. Ithé, fit les sacrifices nécessaires, installa les statues de son père Kou-Jina et de sa mère Irakua Da.

Après sa mort, mon père Gbangbathé "posa" le *Kpin* de Ithé. Il le fit représenter comme Kpbuere, avec la tête tournée, et l'installa à côté de ce dernier. Ensuite il "posa", à côté de Pòobena, la statue de Lentene, sa mère, qui appartenait à la grande maison des Kambou.

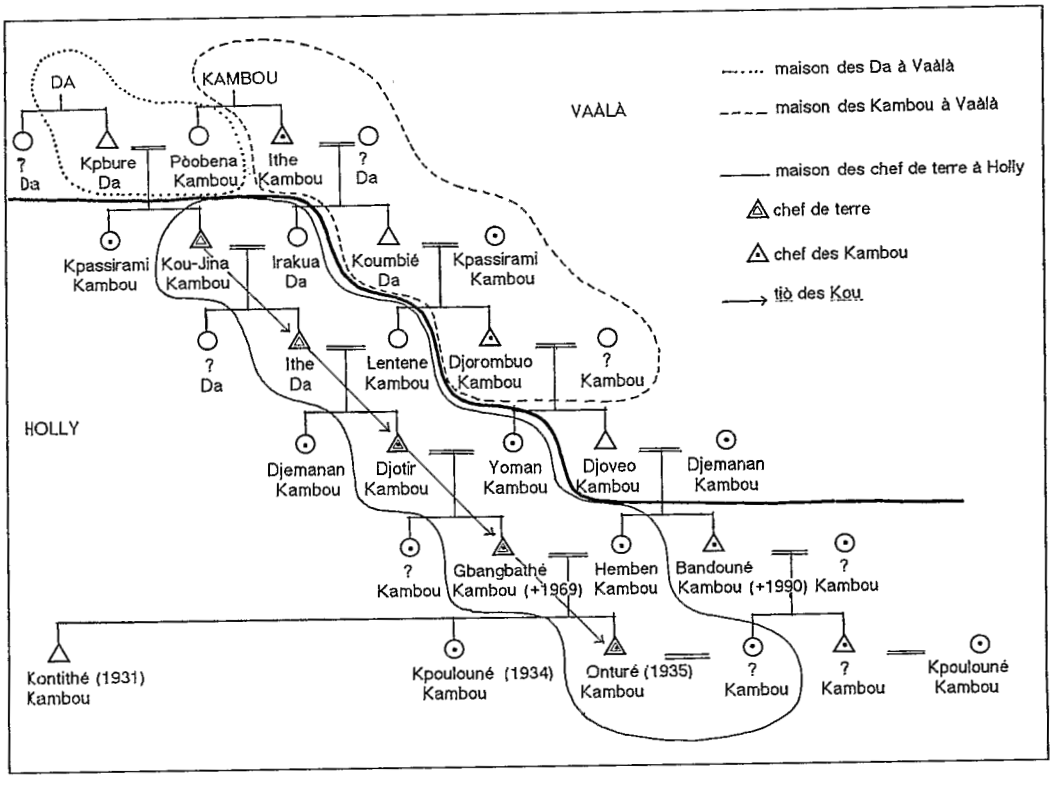
Gbangbathé, Kambou de père Da, se maria avec Hemben Kambou, sœur de Bandouné Kambou actuel chef de terre,



Chambre contentant les représentations des ancêtres du tiò des Kou, du village de Holly



Dessin des représentations des ancêtres du tiò des Kou (village de Holly)



Généalogie croisée du tiò des Kou

selon la tradition des ancêtres ; mon fils devra aussi la respecter afin que notre *tiò* puisse se perpétuer.

Quand il faudra installer leurs kouiné (représentations) on ira chez Gnonkithé Kambou, après le marigot, derrière Holly Kékó. Gnonkithé est le seul à pouvoir travailler pour nous Kambou, mais il est très vieux et dans la maison plus personne ne coupe le *baàra* (karité, bois du *tiò* utilisé pour les représentations des ancêtres).

Aujourd'hui il s'est déplacé vers Kampti. Pour aller chez lui, il faut beaucoup marcher et traverser un marigot ; mais il est très vieux et je ne sais pas si on pourra installer le *kpin* de mon père.»

Bahion Zéon Somé, ancêtre mythique dagara[2]

«Autrefois le chef de famille Bahion (Zéon) Somé partit vers la Volta Noire. Arrivé sur place, il disparut dans l'eau. Ses gens l'attendirent en vain et, ne le voyant pas revenir, le crurent mort et organisèrent ses funérailles. Mais trois ans après, il revint dans son village. Tout le monde courut à sa rencontre et lui demanda où il était passé pendant tout ce temps, disant qu'ils l'avaient cru mort et, à cause de cela, avaient déjà fait ses funérailles. Il ne répondit pas, et se laissa glisser contre le mur de la maison, là où il s'adossait habituellement. Il était comme fou.

Alors ses parents l'amenèrent chez un devin qui leur révéla que les puissances du fleuve l'avaient attrapé. Ils se rendirent aussi chez d'autres devins, et tous disaient la même chose. Un jour un devin qui n'était pas de la région, lui révéla que pour guérir il aurait dû honorer les puissances que lui-même avait connues dans le fleuve. Quelqu'un fut appelé pour installer à son intention *Mwinn,* la puissance sur laquelle il aurait du sacrifier les poulets.

Mwinn (*Thãgba* des Lobi) seul peut décider si les puissances qui vous habitent peuvent être représentées. Il parle à travers les poulets sacrifiés. Les sacrifices furent acceptés et Bahion bâtit sur la terrasse de sa maison les "figures" qu'il avait vues dans le fleuve.

Dans la chambre située au-dessous, il "posa" *Mwinn-le* (petit *mwinn*) et les deux couples qui l'avaient accueilli dans le fleuve, l'une à droite et l'autre à gauche et, ensuite, la grande figure de *Naa*, le bœuf, qui représente l'hippopotame, avec son gardien sur son dos. De l'autre côté, il installa *Jeba*, le chien, qui est le caïman et plaça tout devant *Ohua*, l'iguane, qui est le chat. Enfin, au milieu, il installa les *man-kõtómé* (génies de l'eau), deux hommes et deux femmes, tels qu'il les avait connus. Il fit cela tout seul et quand il eut terminé, il interrogea les *man-kõtómé* sur ce qu'il devait faire.

Les *man-kõtómé* lui dirent qu'il aurait dû suspendre, à l'intérieur de l'autel, *Mu* la ficelle, pour relier la terrasse de

2. Tradition recueillie à Legmouin de Naà Somé, 2 décembre 1989.

sa maison à la terre et, de cette façon, eux-mêmes à *Mwinn*. A cette ficelle il aurait dû suspendre trois fruits de *káklá* (Afzelia africana) dont le bois, plongé dans la bière de mil, aurait enivré tout le monde sauf lui qui, après l'avoir goûté, aurait pu voir beaucoup de choses. Ceci serait devenu son signe distinctif. Ceux qui le verraient comprendraient qu'il y avait là un devin capable de communiquer avec les ancêtres oubliés. Avec le temps, il aurait dû apprendre tout cela à l'un de ses fils et ce dernier à l'un des siens.

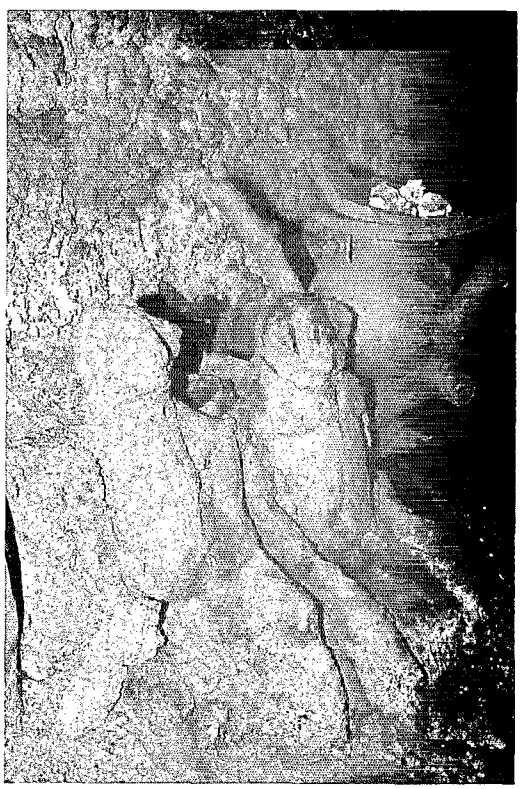
Bahion Zéon Somé transmit ses pouvoirs à son fils Ma-Ira Somé et celui-ci à Darkina Somé duquel moi, Naa Somé, je les ai reçus. A mon tour, je les transmettrais à l'un de mes fils, mais je ne pourrai pas le choisir, car ce seront les *kõtómé* eux-mêmes qui, ma mort venue, décideront qui devra me succéder.

A la mort de Bahion, son fils Ma-Ira "posa" son *kpinda* (représentation de l'ancêtre) au milieu des *burma*, les oiseaux, totem de Zéon, notre *doglú* (patriclan). Par la suite, Darkina "posa" le *kpinda* de Ma-Ira à côté de celui de Bahion et moi j'ai "posé" celui de Darkina à côté de celui de Ma-Ira.

Le moment venu, un de mes fils installera mon *kpinda* à côté de celui de Darkina et prendra *ba-daa* pour nous appeler. Darkina m'a donné *Ba-daa*, la tête sur piquet, sculptée dans le *ba*, bois de notre *doglú* avec laquelle nous tous nous pouvons deviner les choses cachées. C'est la tête de Bahion Zéon, lui même l'a commandée et l'a confiée à

A gauche : Kõtomé sur la terrasse, Legmoin
A droite : Couple du fleuve dans "la chambre des puissances" (Tibé dié)



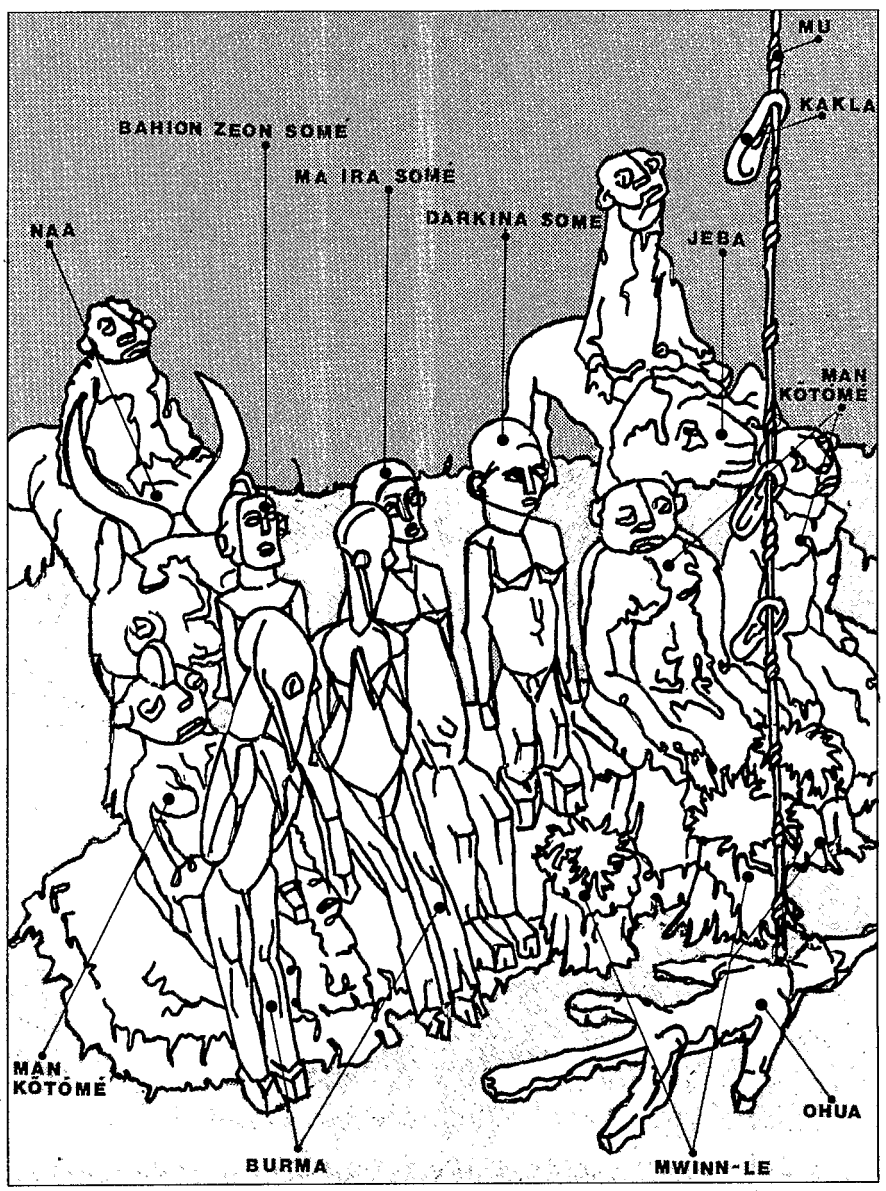


Ma-Ira qui l'a donnée à Darkina qui me l'a transmise. Et, après moi, ce sera un de mes fils qui l'aura».

D'habitude chez les Dagara, les *kpiime* (représentations des grands ancêtres) et les *kpinda* (représentations des ancêtres directs) sont faits avec des branches fourchues dans lesquelles on peut entrevoir une forme humaine. Dans l'autel des Zéon, on trouve comme représentations des ancêtres, des statuettes en bois. Il a été répondu à la question posée sur leur différence de forme que tous les ancêtres représentés ici avaient été choisis par les mêmes *kõtómé* de Bahion, d'où la nécessité de les représenter avec le même bois propre au *doglú*, mais d'une manière spécifique.

Page de droite : Interrogatoire du mort
Cl. J. Suyeux, 1956

Dessin de la "chambre des puissances" (Tibé dié) des Zéon (Legmoin)

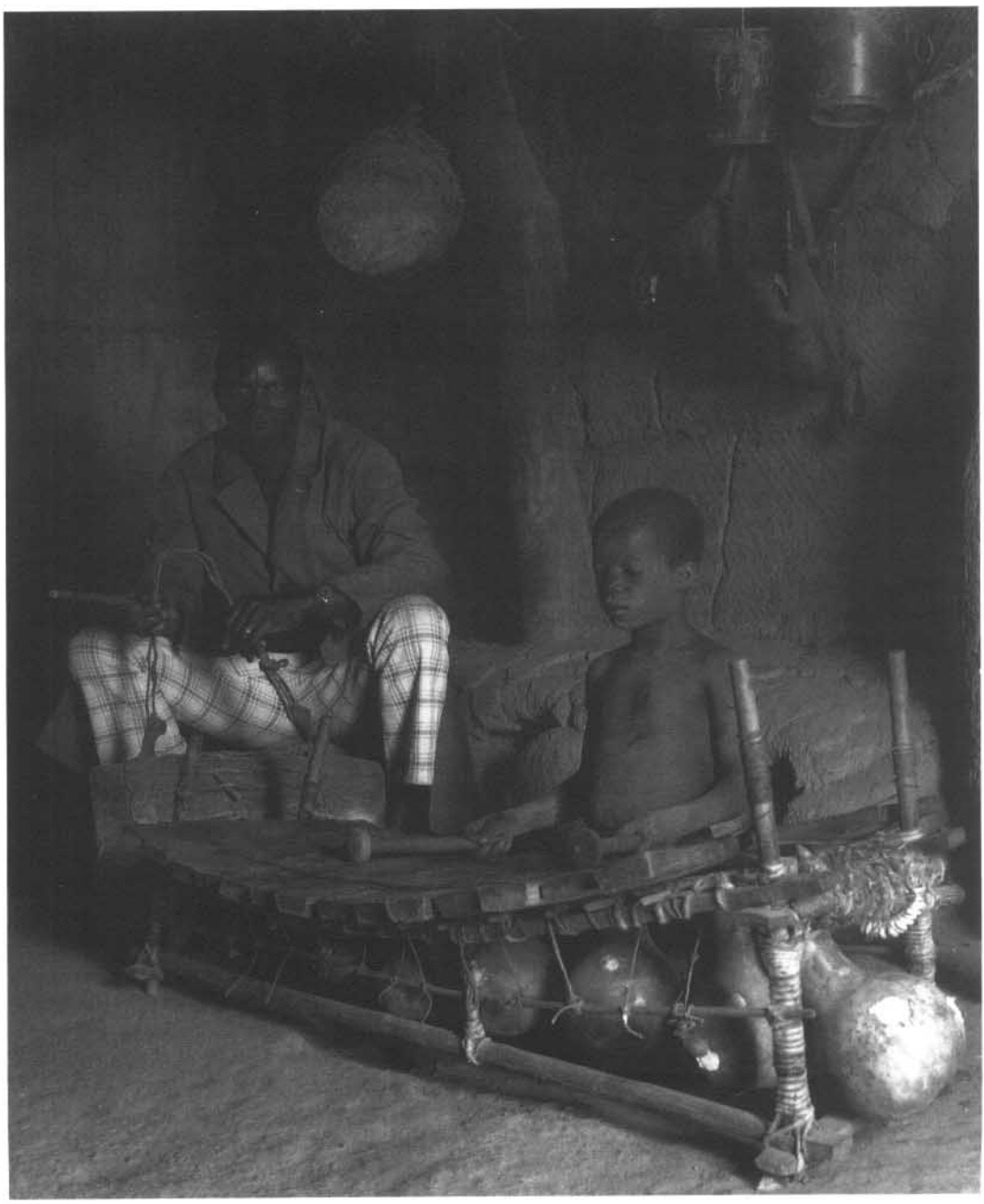






Cl. A. Heim

La Musique



Le xylophone à résonateurs multiples des Lobi

DANIÈLE BRANGER

Esquisse descriptive et comparative

Introduction historique

Le xylophone, dont le nom inspiré du grec *xulon* (bois) date de la seconde moitié du XIXe siècle est probablement d'origine sud-asiatique : on le trouve représenté sur une sculpture javanaise du XIVe siècle, époque à laquelle il aurait pénétré en Afrique noire par le Mozambique ; il fut ensuite importé en Amérique centrale par les esclaves[1]. Sous ses formes les plus primitives, c'est-à-dire une série de lames accordées que l'on frappe avec des mailloches, il ne se rencontre plus que sur le continent africain où il s'est développé hors de toute influence extérieure. Il a été découvert par des explorateurs dans la seconde moitié du XVIe siècle. Delafosse en 1923[2] décrit en Haute Volta des xylophones lobi géants, rectilignes fixés verticalement. «Certains, dit-il peuvent mesurer 2m50 de haut et obliger le musicien à se mouvoir sur une échelle».

Les références à cet instrument sont nombreuses. En ethnomusicologie il fut l'objet de multiples études. Actuellement des travaux de recherche portent sur la systématique des échelles musicales d'Afrique centrale, à partir de xylophones de diverses populations. Quelle que soit la forme de l'instrument, le principe est celui de plusieurs lames de bois de hauteur de son variable, celle-ci étant déterminée par la longueur, la largeur et l'épaisseur de chaque lame. Le xylophone semble être un ancien instrument utilisé principalement par les guérisseurs. Cet emploi subsisterait encore en pays lobi. Dans les cas de possession, le musicien doit retrouver l'air (frapper la touche) qui a mis la personne en transe : elle se met à danser et quand elle tombe d'épuisement, le (mauvais) génie l'a quittée.

L'évolution de l'instrument semble avoir été la suivante :

Xylophone sur fosse ou xylophone à lames libres : les lames (ou touches) sont indépendantes entre elles et indépendantes de leur support, le musicien le transporte démonté et ne le remonte que lorsqu'il veut l'utiliser.

Xylophone sur cadre ou xylophone à lames fixes : les lames étant normalement fixées sur un cadre, support en bois de forme rectangulaire ou semi-circulaire (le clavier

Page de gauche : L'apprentissage dans le vestibule - espace masculin de la maison
Cl. T. Spini et G. Antongini

1. A.M. Jones, 1964, Africa & Indonesia, *The evidence of the xylophone and others musical and cultural factors* et F. R. Tranchefort, 1980, *Les instruments de musique dans le monde*. Seuil, Paris (2 vol.).

2. Institut français d'Anthropologie, séance du 19 décembre 1923 in *l'Anthropologie* t. XXXIII : 549-550.

est alors souvent incurvé), ce cadre est ou bien posé à terre, ou bien tenu en suspension par une lanière que le musicien passe derrière son cou. Le xylophone à résonateurs multiples appartient à cette catégorie. Il fera l'objet de la présente étude.

Le terme couramment employé pour désigner cet instrument est *balafon*. En fait, *bala*, radical, désigne le xylophone sur cadre des Malinké (Guinée, Mali), utilisé principalement par les griots. Ce radical se retrouve dans d'autres expressions *balafo* : jouer du *bala*, et *balafola* : celui qui joue du *bala*. Francisé, il est devenu balafon, terme véhiculé dans les régions voisines pour désigner d'autres types de xylophones. Chaque région a gardé sa propre appellation en langue vernaculaire.

La dénomination locale est très importante lorsqu'on entreprend d'étudier l'instrument, car une différence d'appellation peut correspondre ou bien à une facture différente, ou bien à une fonction différente et, par là-même, à un répertoire différent. Parfois la facture est la même, seule l'appellation change. Pourquoi ? En Afrique, les musiques traditionnelles sont fonctionnelles, cela signifie qu'à telle musique (tel répertoire) correspond tel type d'instrument et aussi telle formation instrumentale. Si la fonction de la musique est différente, l'appellation change, tout comme la désignation de l'instrument qui la produit.

Ainsi en pays lobi, le xylophone est appelé *yolon* en lobiri. A partir de ce terme nous avons des variantes : *yolonbuo* "xylophone des funérailles" et *buryolon*, "xylophone du *buùr*", rituel d'initiation. Le "xylophone des funérailles" est joué seul, il comporte quatorze lames. Les xylophones du *buùr* sont toujours joués par paire. Ils peuvent comporter quatorze lames, mais deux ne sont pas jouées car douze lames suffisent pour la musique du *buùr* : en général le musicien les soustrait.

L'ensemble des lames porte un nom général *yolon bie* "les enfants du xylophone" et chaque lame porte un nom particulier. Ce nom suggère un son plus ou moins aigu ou grave ou bien fait référence à des animaux.

Dans son étude sur "le xylophone chez les Sara du Moyen Chari", S. de Ganay (1942) rapporte que ce sont les calebasses et non les lames qui portent un nom. Elle ajoute : «la sixième, litt. "aveugle", on considère que cette calebasse commande toutes les autres, il est important qu'elle ne se casse pas et reçoit à cet effet un peu de sang sacrificiel»[3].

Pour ce qui est du xylophone lobi, la lame (n°8) appelée "trou ouvert" serait la plus importante : «C'est cette lame dont le son va le plus loin et que l'on frappe en premier pour prévenir qu'il y a quelque chose ici». Elle est jouée seule et répétée plusieurs fois avant que le musicien ne commence véritablement à jouer.

Le xylophone est un instrument polyphonique. Par instrument polyphonique il faut entendre «un instrument à

3. Ganay Solange de - 1942 - Le xylophone chez les Sara du Moyen Chari. *Journal de la Société des Africanistes*, vol. XII.



1. kpankpan : le chef
2. belkuhu : la grande flûte (de guerre)
3. kjin : la pintade
4. jolo : la poule
5. jolo n'khèr : sœur de la poule
6. kpankpan n'khèr : sœur du chef kpankpan
7. belkuhu n'khèr : sœur de la grande flûte belkuhu
8. kaar cu : "trou ouvert"
9. jolbuu : le poussin
10. diflier : lame morte (quand on joue on ne touche jamais cette lame)
11. kaarcubuu : "petit trou ouvert"
12. kaarcubuu kpakpaar : "voisin du petit trou ouvert"
13. titi : (onomatopée)
14. kuyolmbiri (litt. ku : couverture, yolo bri : lames ou touches de jolo, c'est la dernière des touches, celle qui "ferme".

***Dénomination** des touches par les musiciens du village de Gongombili.*
Cl. T. Spini et G. Antongini. Dans leur ouvrage 1981 : 38, les lames portent des noms différents, recueillis dans la région de Kampti.

vocation mélodique c'est-à-dire où les hauteurs relèvent d'une échelle (ou gamme)[4] prédéterminée et où les deux mains du musicien exécutent des parties mélodiquement et rythmiquement différentes». (Arom 1985 : 177)[5]

L'accord des instruments ou la qualité des sons choisis n'est pas uniforme. De même, la comparaison des sons produits par un seul et même type fait apparaître des différences qui sont souvent dues au choix des matières ou plus particulièrement à la forme et à la construction de l'instrument.

Choix des matières

La fabrication du xylophone à résonateurs représente un travail d'une haute technicité. Le bois utilisé varie selon les techniques locales et la sonorité désirée. En règle générale, le bois tendre et léger donne un son mat tandis que le bois dur a une sonorité plus cristalline. Avant de le travailler, on assèche le bois au maximum, ce qui entraîne des altérations de la sonorité des bois tendres. C'est pourquoi on choisit plutôt du bois dur genre ébène ; le support par contre est le plus souvent en bois clair, tendre et léger, par conséquent non sonore[6].

Construction des xylophones

Le xylophone sur fosse

Les lames sont simplement posées sur une fosse

4. Echelle musicale : série de sons disposés dans un ordre descendant (ou ascendant).

5. Arom Simba, 1985, *Polyphonies et polyrythmies instrumentales d'Afrique centrale : structure et méthodologie*. Selaf, Paris, 905 p., 2 vol., (Ethnomusicologie 1).

6. Par exemple le bois de l'arbre djié (*Pterocarous erinasceus*) pour les lames, et celui de l'arbre *halantcha* pour le cadre.



Xylophone sur fosse, Gaoua 1981

rectangulaire creusée dans le sol et qui fait office de résonateur ; elles reposent parallèlement en travers de deux troncs d'arbre (d'où l'appellation "xylophone sur fosse"). Les lames du xylophone, vu à Gaoua en 1981, étaient maintenues côte à côte par une corde plus ou moins tendue. Parfois ce sont des petites chevilles plantées à la verticale dans les troncs d'arbre qui maintiennent en place les lames.

Chez les Malinké, précise G. Rouget (1969 : 73)[7], cet instrument est réservé aux enfants. Ils l'utilisent pour éloigner les oiseaux et les singes des plantations et pour se divertir. Celui de Gaoua était utilisé par les enfants pour qu'ils apprennent à jouer.

Le xylophone sur cadre et à résonateurs

La longueur des lames peut varier de 25 à 40 cm. Après les opérations d'asséchage et de séchage, les lames sont travaillées. En creusant plus ou moins le milieu de la lame à la manière d'une arche on abaisse la hauteur du son, on peut également pour l'accordage effiler les extrémités des lames. Ces lames sont maintenues par laçage. Elles reposent sur deux lianes tendues perpendiculairement et qui s'enroulent autour d'elles. Chaque lame est munie d'une caisse de résonance propre, constituée par une calebasse[8] ouverte à son sommet, la plus petite étant placée sous la touche la plus courte.

Le xylophone des funérailles possède 14 lames, mais l'une d'elles, appelée *diflier* littéralement "lame morte" en lobiri, n'a pas de calebasse. Cette lame n'est pas jouée.

Le xylophone africain n'a pas une couleur sonore

7. Rouget Gilbert, 1969, «Sur les xylophones equiheptatoniques Malinke». *Revue de musicologie*, t. 55, n°1 : 48-76.

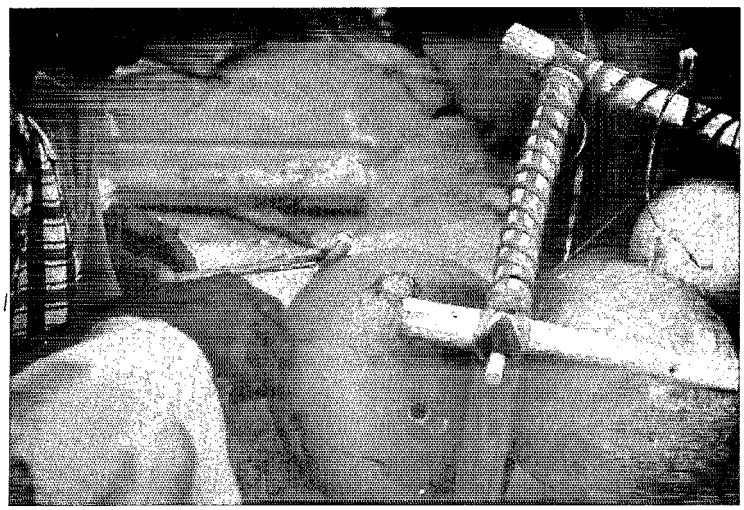
8. Famille des *cucurbitacées Lagenaria vulgaris*, cette espèce comprend plusieurs variétés dont les fruits sont de dimension variable et de forme différente. Le fruit, une fois mûr est séché et vidé ; les autochtones se servent de l'enveloppe dure et très consistante pour divers usages domestiques et pour fabriquer certains instruments de musique (le couor, tambour lobi recouvert d'une peau de chèvre ou d'iguane, le bende, tambour mossi).

homogène. Chaque note vibre, le son n'est pas pur, il est en quelque sorte "brouillé" ou encore pourrait-on dire, "épais", "rugueux" à cause des mirlitons, des bruisseurs et des sonnailles attachées au poignet du musicien. Ceci est un trait particulier aux musiques africaines. En effet le "luthier" et le musicien (qui sont bien souvent une seule et même personne), se contentent rarement des sons produits par l'élément vibrateur de leur instrument (en l'occurrence pour le xylophone, la lame). Ainsi que le note André Gide dans "Le retour du Tchad" (1980 : 86) «par horreur du son net et un besoin de le troubler et de noyer son contour, il y surimpose d'autres timbres pour en colorer et enrichir les sonorités initiales».

Chaque calebasse est percée d'un orifice foré avec un fer blanchi à chaud et obturé au moyen de résine, avec une fine membrane, fragment de toile d'araignée ou plus exactement l'enveloppe ovigère d'une araignée, pellicule avec laquelle l'araignée recouvre ses œufs. Autrefois, on faisait trois trous, mais aujourd'hui on se limite à deux et on utilise le simple papier à cigarette, cette espèce d'araignée se faisant



Construction du xylophone à résonateurs multiples : chaque lame est munie d'une caisse de résonnance propre constituée par une calebasse
Ouagadougou 1985



Pose de la membrane sur l'orifice
Ouagadougou 1985

rare[9]. Le mouvement d'air provoqué par la vibration des touches, produit en se répercutant sur cette pellicule, une vibration analogue à celle du mirliton.

Les résonateurs sont suspendus à une distance donnée sous les lames, de préférence en leur milieu. Une touche frappée isolément produit un son faible (d'où le non *diflier*, lame morte, de la touche qui n'a pas de résonateur). Si on lui ajoute une calebasse appropriée, la touche produit un son clair et plus puissant.

Le rôle de la calebasse est de servir de caisse de résonance c'est-à-dire d'amplificateur du son produit par les touches. Elle n'influence en aucun cas sa hauteur. Il faut que les calebasses une fois séchées et évidées aient un volume d'air qui amplifie au mieux les oscillations de la lame correspondante. En d'autres termes, comme le précise Olga Boone (1936), «chaque calebasse est choisie et coupée de telle sorte que la fréquence de la colonne d'air qu'elle contient soit la même que celle de la touche placée au-dessus»[10]. En fait, dans la construction du xylophone, le musicien applique cette loi de façon très empirique. Chaque lame porte un nom et il connait parfaitement l'écart qui doit exister entre chacune d'elles.

Le rôle de la membrane est de produire un son accessoire comparable à celui du mirliton, il ne modifie en rien le son fondamental produit par les touches.

L'accord du xylophone à résonateurs

Les touches (ou lames) ne sont pas disposées n'importe comment. Pour les xylophones sur cadre, l'accordage se fait au moment de la pose et de l'assemblage. Le musicien frappe avec les doigts sur les touches et puis les déplace, les invertit jusqu'à obtenir la succession de tons souhaitée. Pour les xylophones sur fosse l'accordage se fait de la même manière, au moment de l'utilisation. L'échelle musicale est souvent perçue comme une série successive de sons disposés dans un ordre descendant. Dans la pratique, l'accordage se fait la plupart du temps de l'aigu au grave. (D'ailleurs, aux termes d'aigu et de grave se substituent les termes de "petit" et de "gros". Plus une note est haute, plus elle est considérée comme "petite", plus elle est grave, plus elle est considérée comme "grosse"). Dans certaines régions d'Afrique, le musicien commence par la touche la plus aiguë et accorde de proche en proche vers le grave, par contre en pays cerma (Goin) (sud-ouest du Burkina Faso), le musicien accorde en partant de la gauche, c'est-à-dire des lames les plus grandes, qui correspondent aux sons les plus graves (Soma, 1988 : 470)[11]. Dans d'autres régions, l'accord se fait à partir du son de la touche centrale. Ainsi, chez les Tchopi (Afrique orientale), c'est à partir de la touche qui donne le son *hombe*, située au centre, qu'on accorde de proche en proche les autres. *Hombe* est la note de référence

9. Ce n'est pas l'araignée courante, il s'agit d'une araignée plate, de brousse, qui tisse sa toile dans les rochers.

10. Boone Olga, 1936, *Les xylophones du Congo belge*. Annales du Musée du Congo belge.

11. Soma Etienne Yarmon, 1988, *Les instruments de musique du pays cerma (goin), sud-ouest Burkina Faso*. Anthropos. 83 : 469-483.

qui assume la fonction de diapason et sur la hauteur de laquelle tous les instruments d'un même ensemble sont accordés (Tracey, 1948)[12]. Par contre chez les Malinke, G. Rouget (1969 : 67/8) précise que l'unique manière d'accorder un xylophone neuf est de l'ajuster sur un autre servant de modèle. C'est aussi ce que j'ai constaté chez un musicien diula.

Quelle que soit la technique utilisée, une grande importance est donnée à l'accordage. Sur quel principe se fonde-t-il ? Cela reste encore à découvrir. Si les sons produits par l'instrument sont comparables pour l'oreille du musicien à ceux d'une voix, la mélodie qu'il fait entendre devra être interprétée en terme de paroles : c'est là qu'apparaîtra sa véritable fonction dans la société.

La voix des ancêtres

Que signifie la musique pour ceux qui la jouent et pour ceux qui l'écoutent ? Quelles sont les valeurs qui président à sa pratique, à sa création, à sa perpétuation ?

Dans la pensée des Lobi, cet instrument existe depuis toujours. Il vient de leurs ancêtres et par là-même bénéficie du respect qui leur est dévolu. Il est l'objet de soins constants et de rites particuliers, scrupuleusement respectés, depuis l'instant où l'on va abattre l'arbre dont on débitera le bois pour faire les lames, jusqu'à la consécration de l'instrument, et lors de ses diverses utilisations.

G. Antongini et T. Spini rapportant les propos d'un musicien, écrivent : «Le *yelle* est un instrument très ancien, les enfants peuvent s'amuser à jouer le *yelle*, mais un vrai musicien ne doit pas plaisanter avec cet instrument. Quand on m'appelle pour des funérailles ou pour toute festivité, avant de partir je dois faire un sacrifice aux grands[13] joueurs de *yelle* pour qu'ils me disent si je fais bien d'y aller»[14].

Le xylophone est également l'objet de croyances. Lorsqu'un xylophoniste vient à mourir, son fils joue lui-même quelque notes sur le xylophone du défunt afin que le son qui fait sortir l'esprit du mort, attire cet esprit dans son propre instrument et non dans celui d'un étranger. Les cauris que l'on peut voir sous certains instruments auraient un rôle protecteur : repousser l'étranger qui voudrait jouer sur l'instrument d'autrui. La qualité de virtuose s'acquiert de façons très diverses dont certaines révèlent l'intervention directe des puissances surnaturelles. Mais la plupart du temps on "naît" musicien. Il arrive, m'a-t-on affirmé, qu'un enfant naisse avec les cals entre l'index et le médium.

«L'art lui-même, écrivait Léopold Sedar Senghor (1964 : 238) n'est qu'une technique artisanale parmi d'autres, la plus efficace pour s'identifier à l'Ancêtre et s'intégrer à la force vitale de Dieu. Car celle-ci est liée à la force de vie qui est en Afrique noire le bien suprême». Puis il ajoute : «Parce que technique intégrale, l'art n'est pas divisé contre

12. Tracey Hugues, 1948, réed. 1970, *Chopi musicians, their music, poetry and instruments.* Oxford University Press, London.

13. "Grands" pris évidemment au sens de vieux, d'anciens qui sont décédés (ses "ancêtres") car tout "ancien" est inévitablement un bon joueur de xylophone.

14. G. Antongini et T. Spini (1981 : 136) traduction de l'italien.

lui-même plus précisément, les arts en Afrique noire sont liés l'un à l'autre, les uns aux autres, le poème est lié à la musique, la musique à la danse, la danse à la sculpture et celle-ci à la peinture»[15].

S. Arom, quelques années plus tard écrivait : «La musique est précisément le moyen dont dispose l'homme pour établir le contact avec les forces surnaturelles et le maintenir, pour avoir prise sur elles et se les rendre favorables»[16].

En pays Lobi, on ne saurait concevoir de funérailles sans xylophones. Citant Jack Goody (1967 : 74), G. Antongini et T. Spini (1981 : 136), écrivaient : «L'espace pour lequel l'homme se doit obligatoirement d'être un partenaire de funérailles (à l'exception bien entendu d'un parent ou d'un membre de son groupe (un allié), se définit grosso modo, par la distance à laquelle il peut entendre le son du xylophone». Puis : «C'est le cri d'une femme, un cri aigu, de tête, modulé rythmiquement par les battements de sa main sur la bouche, qui annonce le décès, appelle au rassemblement de tous les parents et amis afin qu'ils viennent saluer le défunt. De la maison du mort les femmes courent en criant jusqu'aux abords du *dithil*, autel de la terre, et là elles s'arrêtent en transmettant aux femmes du *dithil* voisin qui à leur tour le propage»[17]. L'instrument est partie intégrante du rituel, il y joue un rôle indispensable et primordial : c'est le son du xylophone qui avertit que la cérémonie funèbre est commencée.

Autrefois, pour les funérailles d'un homme on commençait par jouer la pièce intitulée *deeri*[18] : cette musique était jouée sans accompagnement. Quand on entendait cette musique, on savait qu'un homme était décédé, «on se tenait sur ses gardes, car les parents pouvaient lancer des flèches». Puis on jouait les pièces *gompaar*, *bonkontana* et *bamba*, c'est à l'occasion de la pièce *bamba* que le musicien joue des *sokpaar* (proverbes en lobiri).

Si c'est une femme, on ne joue pas le *deeri*, on joue le morceau "*bamba* femme" (*khèrbamba*). Ainsi, où que vous soyez, vous savez qu'une femme est décédée. Si c'est un grand chasseur, on commence par jouer la pièce intitulée *colcolbir* avant de jouer les autres morceaux.

Autrefois, pour le décès d'un chef de famille on commençait à jouer les proverbes (*sokpaar*) sur la terrasse, puis le musicien descendait avec son instrument dans la cour et continuait à jouer. Bien après que le mort soit enterré, les gens viennent parler au défunt devant le xylophone. Certains viennent pour louer le mort, d'autres pour le dénigrer. Le musicien peut rester plusieurs jours, ce qui est le gage de funérailles réussies (autrefois, c'était trois jours pour un homme et quatre pour une femme).

Quand les vieilles femmes commencent à somnoler, les hommes âgés et sérieux choisissent ce moment pour parler avec le défunt. On raconte le passé du mort, la façon dont il s'y prenait pour tuer le gibier, pour combattre le clan

15. L. S. Senghor, 1958, rééd., Liberté, négritude et humanisme, Seuil, Paris : 238.

16. S. Arom, 1974, "De la chasse au piège considérée comme liturgie". *The world of Music* XVI/4 p. 16-17.

17. G. Antongini et T. Spini (1981 : 136), traduction de l'italien.

18. *Deeri* n'a pas de traduction en français ; d'après notre informateur, cela a un rapport avec la chasse et les guerres tribales.

ennemi ou pour éviter les flèches. Le xylophoniste accompagne seul les paroles de celui qui déclame, il n'y a ni tambour ni percussion.

A chaque événement nécessitant une participation musicale, correspond un répertoire particulier, c'est-à-dire un certain nombre de pièces musicales dont l'exécution nécessite une formation spécifique à tel ou tel type de manifestation.

Si le défunt est un initié, on jouera la musique du *jɔ̀rɔ̀* lors des funérailles, devant l'autel de son patriclan (*kuon*) pour que ses ancêtres sachent à quel groupe appartient celui qui va les rejoindre. D'ailleurs, les instruments utilisés lors du *jɔ̀rɔ̀* sont réservés à ce rituel. Les tambours *kpukpun* et *ba* et la flûte *gbal* sont conservés dans la maison (*cokotin*) où les prêtres claniques *kotin*, abritent le *kuonthil*[19]. Ils ne sont sortis qu'exceptionnellement pour les funérailles d'un initié âgé. Pour les funérailles, le xylophone est accompagné d'un tambour à deux peaux et d'un "bâton de rythme" qui est un manche de daba (pioche traditionnelle). Le xylophone ne doit pas sortir, la musique est toujours jouée devant la porte de l'habitation (dans la cour ou sur la terrasse) ou près de l'arbre auprès duquel on expose le corps.

Si l'on joue une musique de funérailles simplement pour se divertir, le xylophone est seulement accompagné d'un tambour et on joue cette musique à l'extérieur, c'est-à-dire dans le village ou sur la place du marché. «C'est un peu comme jeter du mil devant la porte, m'expliquait Charles Lie Pale, ce geste signifie qu'il y a un décès dans la famille, on ne doit pas le faire sans raison...»

Les significations associées à une musique donnée font partie de toute la tradition musicale. Elles doivent être apprises en même temps que la technique et le répertoire. En entendant au loin une musique de xylophone, un Lobi peut dire qu'il y a un décès là-bas, simplement parce qu'il a identifié le rythme particulier qui correspond à cet événement. Un seul critère lui suffit pour caractériser le fait.

Les pièces musicales jouées ou susceptibles d'être jouées lors des funérailles varient d'un village, d'une communauté, voire d'un clan à l'autre. Elles dépendent aussi de la personnalité ou de la requête du défunt tout comme de la compétence et/ou de la virtuosité du musicien : ne sont citées dans cette étude que les principales.

Instrument de prédilection des griots, le xylophone est de toutes les manifestations, qu'elles soient saisonnières, rituelles ou religieuses. La place privilégiée occupée par la musique et plus précisément par le xylophone dans le rituel funéraire est due d'une part à la signification même de cet événement pour la société lobi, d'autre part au rôle et au statut de l'instrument dans cette même société. Il est évident qu'une étude parachevée du xylophone à résonateurs des Lobi ne saurait être envisagée autrement que dans sa globalité.

19. C. de Rouville (1987 : 183) : *"Le kuonthil* esprit tutélaire du *kuon* a pour support des autels désignés par le même terme. L'autel principal se trouve dans la plus ancienne zone d'implantation du groupe, où celui ci est partiellement localisé. Il est démultiplié en autels secondaires dépendant de l'autel principal".



Nani Palé : chanteur - compositeur - balafoniste et poète lobi, 1925-1985

JEANNE-MARIE KAMBOU-FERRAND, NORBERT KAMBOU

Depuis l'arrêt au temps colonial des guerres claniques dont on magnifiait certains guerriers pour leurs hauts faits et leur bravoure, il n'y eut plus en pays lobi un homme aussi célèbre que Nani Palé. Sa notoriété traversa les frontières du Burkina Faso, à la suite des émigrants lobi. Les groupes lobi d'Abidjan le sollicitèrent souvent pour animer leurs fêtes, et ses passages dans les villages et les centres urbains du Burkina Faso créaient des occasions de rencontres joyeuses pour les Lobi. Partout les Lobi adulaient leur héros, qui ne gagna jamais de guerre autre que celle si éminente du balafon[1]. Il arrivait à ses admirateurs d'affirmer que son xylophone était enchanté. Sa musique assurément se fit enchanteresse, au point qu'une de ses compositions servit d'indicatif d'ouverture et d'arrêt des émissions de la radio nationale de l'ancienne Haute Volta deux décennies durant (dans les années soixante et soixante-dix).

Pourtant, rien au départ ne destinait ce Lobi du commun à une si prodigieuse carrière, hormis peut-être les avatars de la vie qu'il sut exploiter positivement. Son surnom, Nani, procède de la contraction d'un constat : "*Dii na ni toore*" signifie en effet "la vie est dure". Et elle le fut pour Nani.

L'homme

Nani Palé naquit vers 1925 à Ponalatéon, dans le cercle de Gaoua, à une époque où le pouvoir colonial projetait le "grand nettoyage" du croissant infernal qui englobait les régions allant de Ponalatéon à Kampti en passant par Batié. Là avaient migré de nombreux opposants fuyant les abords immédiats des postes militaires. Le ménage policier se fit à coups de canon et de fusils mitrailleurs en 1929 et 1930[2]. Ce fut dans ce climat agité de guerre coloniale que le petit Konfaaté Palé, le futur Nani migra en compagnie de sa mère Kokpierna Palé, d'origine birifor. Ils s'installèrent à Dobèna, village lobi du canton de Midebdouo. Fuyaient-ils devant la progression des colonnes de répression française comme le firent les nombreux habitants des villages "cassés" par les militaires ? A moins que ce départ ne tint à la séparation des parents. L'on ne sait en effet pourquoi son

Page de gauche : Nani Hien, Kampti 1979
Cl. T. Spini et G. Antongini

1. Sur le balafon, consulter l'article de D. Branger.

2. Voir dans ce volume l'article sur "guerre et résistance" de J.M. Kambou-Ferrand.

père Sikpilè Da ne les suivit pas, ni comment le petit garçon devint aveugle.

Dans une société vouée à l'agriculture, le handicap du jeune Konfaaté le ravalait au rang des parasites sociaux. Pour échapper à un sort si funeste, il ne lui restait pas grand choix que celui d'embrasser le seul métier, que ses sens aiguisés en compensation, dit-on, de la perte de la vision étaient susceptibles de mener à bien : le métier de musicien. Aux alentours de ses années de puberté, le jeune garçon intégra la société des Hommes lobi, là où fonctionne la logique des adultes, au travers de l'initiation ethnique du *jɔrɔ*.[3] Au cours du rite d'imposition des prénoms, celui de Konfaaté lui fut donné ou confirmé [il a pu en effet le recevoir très jeune lors de la pré-initiation réservée aux enfants de moins de 7 ans]. Son prénom d'initié Konfaaté signifie : celui qui met les enfants au monde pour les voir disparaître. Sans doute ce choix faisait-il allusion à une probable forte mortalité des enfants de sa mère. En effet, les prénoms d'initiés des Lobi content toujours en un mot un épisode souvent dramatique de l'histoire de la famille ou d'un de ses membres. Ces prénoms lancent presque toujours un défi à des voisins malveillants, à un clan ennemi, etc. Les prénoms reçus au *jɔrɔ*, qui occultent définitivement les prénoms de rang donnés à la naissance aux enfants de même mère[4], peuvent être comme dans le cas présent une supplique adressée aux ancêtres, implorant de leur part une protection. Faire porter ce prénom à un enfant était aussi censé conjurer le mauvais sort. Plus tard, à l'âge où l'adolescent se métamorphose en homme, Konfaaté s'adjugea un prénom d'homme : "*kuun iri*". Celui-ci, librement choisi, était la contraction d'une métaphore philosophique. Dans le cas présent, Nani proclame que la vie est dure, cruelle même, mais qu'il se fait fort de l'affronter.

Décidé à se former au métier honorifique de joueur de balafon, Nani entreprit très tôt d'acquérir la connaissance des gammes par une écoute attentive des sonorités émises par les lames du xylophone sous les coups modulés des maillets, et par la pratique d'exercices de style dès qu'un "balafoniste" consentait à lui prêter son instrument. Ainsi se déroule le plus souvent l'apprentissage des jeunes, qui peuvent aussi s'exercer sur les lames de xylophone posées à même le sol, au-dessus d'une escavation faisant caisse de résonance. Ceux qui manifestent de réels talents peuvent bénéficier de l'enseignement d'un xylophoniste réputé. C'est ainsi que Nani se mit à l'école d'un chanteur-compositeur xylophoniste, alors au fait de sa notoriété, Teejan Palé. Dans la société lobi, le célibat ne sied guère à un homme digne, et surtout pas à un artiste dont la notoriété grandissait. Nani prit femme en la personne de la belle et discrète Fohelana Kambiré, née vers 1930 d'un père appartenant au sous-matriclan des Tioyé. Il leur naquit une

3. Voir dans ce volume les articles de Michel Dieu et de Joseph-Antoine Kambou sur le *jɔrɔ*, l'initiation lobi.

4. Les noms de familles, qui sont des noms claniques (Kambou, Palé, Da, Hien, etc.) se transmettent par la mère. De même les enfants d'une même mère reçoivent à leur naissance un prénom de rang qui disparaîtra avec l'imposition du prénom d'initié. Prénoms de rang : Filles : Yéri, *Hɔhɔ*, Ini, Gbini, *Toto* etc. Garçons : Sié Sansan, Ollo, etc.

fille. Puis, l'acharnement du sort ayant ravi à Nani ses proches parents de Dobèna, il résolut de s'installer auprès de son neveu André Da, au village de Niobini proche de Gaoua. Il s'y éteignit deux ans après, le 16 octobre 1982, créant un immense vide dans le monde musical lobi, toujours à la recherche d'un successeur. Des honneurs officiels lui furent rendus sur les ondes de la radio nationale que son art avait servi durant tant d'années. Ses deuxièmes et dernières funérailles furent organisées selon la tradition courant mars 1983. Quelques années plus tard, les autorités provinciales du Poni baptisèrent le théâtre populaire de la ville de Gaoua : théâtre populaire Nani Palé.

Le métier de chanteur-compositeur-"balafoniste" dans la société lobi

Le métier de chanteur-compositeur en pays lobi vaut aux artistes les honneurs, mais aussi la crainte des populations, chacun appréhendant d'être un jour victime de leurs mélopées sentencieuses. Cet art attire aussi bien les femmes que les hommes, la différence résidant dans l'exclusivité du jeu instrumental, celui du balafon étant notamment réservé aux hommes. La maintenance du xylophone est d'ailleurs entourée de rites complexes.

Les femmes compositrices de chansons abordent le plus souvent des thèmes liés aux rapports entre les jeunes gens, ou à la vie maritale dans laquelle les belles-mères tiennent presque toujours le rôle peu envié d'importunes ou encore celui plus fâcheux de sorcières. A la fin des années cinquante, époque ou l'immigration en Gold-Coast ou en Côte-d'Ivoire doublait le rôle du *jɔrɔ* en s'apparentant à une initiation à la vie moderne, de nombreuses chansons féminines exaltaient les qualités des migrants, magnifiant la nouvelle vie qui avait cours en Basse Côte-d'Ivoire ou à Kumassi. Certaines, à la lumière d'expériences malheureuses prenaient le contre-pied, ne trouvant pas de mots assez durs pour désigner la superficialité des changements qu'apportait le modernisme.

De nos jours encore, ces chansons féminines, qui s'adaptent toujours à "l'air du temps" accompagnent les mouvements répétitifs des jeunes femmes écrasant le grain aux aurores, pour leur donner du coeur à l'ouvrage. Elles rythment aussi les "danses lancées" ou *djii*[5] des jeunes filles lors des fêtes ou celles des petites filles à la veillée du soir.

Pareilles aux chansons composées par les hommes, ces chants féminins abordent aussi les thèmes généraux de la vie sociale. Ainsi, les chansons de Nani brossent un panorama socio-historique de la vie des Lobi. Dans une société politiquement acéphale, sans nulle caste, et donc sans griots, le chanteur-compositeur remplit d'une certaine manière le rôle de dépositaire de la conscience populaire.

5. Le *djii* est une danse pratiquée uniquement par les fillettes et les jeunes filles. Les chansons sont rythmées par des claquements de mains. Les filles forment un demi-cercle à tour de rôle ; l'une d'elles se tient au milieu, danse et se jette à plusieurs reprises dans les bras de ses compagnes qui la lancent en l'air. Tout l'art de ce jeu consiste à retomber avec souplesse et à alterner les temps dansés et les jets en l'air.

On s'adresse à lui lorsqu'on souhaite qu'une affaire ou une histoire soit connue du public et perpétuée par-delà les générations. Chez les Lobi, un consensus s'est forgé autour de leur fonction, faisant d'eux la voix autorisée à clamer tout haut les entorses à la vie sociale que les fautifs voudraient étouffer.

Les chansons de Nani Palé

Ainsi, apparaît Nani Palé à tous les Lobi, le héraut dont la voix porte au loin leur culture à travers la musique, mais aussi le contempteur des adeptes des déviances, nuisibles à l'harmonie sociale. Les chansons de Nani, c'est la voix nostalgique des ancêtres, rappelant aux enfants prodigues les voies humanistes des us et coutumes à eux légués. «*Di gbangarɛya, dira gbangarɛ, lɔbɛni hinɛ karyɛsi hana ni* !». «Les temps ont changé, le temps de nos ancêtres est révolu, Lobi constatez la misère qui est la nôtre», chante Nani. Mais aussitôt, il rappelle ses concitoyens à l'ordre. Certes, le temps de nos ancêtres est révolu, mais ce n'est pas une raison pour faire fi de leurs bonnes manières.

Les chansons de Nani, c'est l'histoire des Lobi du demi-siècle écoulé, contée sans complaisance aux jeunes et aux anciens devenus amnésiques. Le mot qui revient le plus souvent est *doyɛ*, homonyme de *karyɛ*, signifiant misère, souffrance. Souffrance physique des populations soumises aux corvées, les bras armés du Blanc étant ici les chefs de cantons, les représentants cupides et voleurs, les agents subalternes abusant de leur pouvoir pour pressurer les gens. Souffrance morale des colonisés, qui assistaient impuissants au minage des valeurs de leur société. Enfin, misère absolue pour leurs descendants et les témoins de cette période de la force, happés dans le tourbillon du modernisme. A ce propos, Nani dresse un véritable réquisitoire à l'encontre des politiciens menteurs, des anciens combattants fanfarons, des guérisseurs âpres au gain mués en sorciers, des fonctionnaires occidentalisés, des jeunes gens avides de la vie factice des villes et qui désertent les villages, etc.

Mais Nani, intelligent et perspicace, ne loge pas tous ses personnages à la même enseigne, distinguant les victimes d'une vie devenue implacable de ceux qui voguent volontairement dans le sens du courant qu'elle imprime. Pour ne citer que quelques exemples des multiples cas sociaux traités par l'artiste, nous rappellerons le cas de ceux qui, selon Nani, capitulent, terrassés par la misère économique et l'acharnement du sort. Ainsi en est-il de *Hɛ̀bakɔ*. «*A fi dà Hɛ̀bakɔ́ɔ cɔ̀ ũũna'ndofi daara*». Quand tu vas chez *Hɛ̀bakɔ*, les lamentations sans fin t'ôtent le sommeil. Il y a ceux qui adoptent un comportement ridicule, comme parade pour camoufler leurs agissements associaux, sans s'inquiéter du tord que leur mode de vie peut causer à

leur entourage. C'est le cas de *Thèfùrɔ*, ce retraité de l'armée française, avare au point de dormir sur une peau de boeuf brute : «*khɛ̃ɛ sā daáryi s'a phina lúu* ? ; est-ce là un pensionné qui dort sur une peau ?»[6]. Il y a ceux, nombreux, qui ont si bien assimilé les "manières des Blancs" qu'ils en perdent la pratique de l'hospitalité traditionnelle. Ainsi Roger, agent de la santé à Abidjan, qui eut la malencontreuse idée de recevoir Nani comme un Blanc, en lui servant une collation faite de salade verte. Ce met insolite provoqua chez son visiteur des colliques si violentes qu'il soupçonna une tentative d'empoisonnement. «*Sàlatí bíré wu cúu s'a gba thíi pɛ́rí áa di pháan mi pɛ̀ɛn'khi di kɔ̃tina bo*». «Ils ont préparé de la salade simple (entendez sans viande) en l'assaisonnant de poison, afin que mes intestins éclatent et que j'en périsse. Mais les ancêtres veillaient et m'ont tiré d'affaire». Plus loin, fuse une des nombreuses injures, parfois d'une incroyable grossièreté, dont Nani agonit son hôte. «Roger *you Kanmanaan a ho kinndi nansi*».[7] Il comparait la tête chauve de Roger à la terrasse bosselée d'une maison de mort etc... "La chanson de Roger" était si injurieuse, que certains Lobi s'étonnèrent que le malheureux n'eût pas attenté à sa vie. Autrefois semble-t-il, il en fallait moins pour déclencher une bataille ou à défaut, provoquer le suicide pour honte, de celui dont le nom était ainsi à jamais "gâté". C'est peu dire de l'impact de ce pouvoir de régulation des moeurs sociales que détenaient les chanteurs-compositeurs dans la société traditionnelle lobi. Aveugle et sans défense aucune, Nani se faisait brosser le portrait de ses sujets d'étude. Dès lors il s'acharnait sur ces indélicats, manifestant parfois une étrange cruauté à l'encontre de ceux qui s'en étaient plus précisément pris à sa personne.

Mais il serait éminemment injuste de laisser croire que Nani Palé fut une méchante personne. La malveillance qu'il manifestait parfois à l'égard des malappris ressortait d'un de ses principes qui voulait que l'individu sût d'abord lutter, pour assurer sa propre défense, afin de se donner les moyens de participer efficacement à celle du groupe social. Car malgré le regard nostalgique qu'il portait sur le passé, et le constat de la dureté de la vie, il affichait un optimisme à tous égards. La lutte libère et nul n'a le droit de démissionner devant l'adversité. Aussi, incitait-il ses concitoyens à s'unir et à se fixer comme ultime objectif la quête d'un équilibre social. Celui-ci passant nécessairement par la préservation des bonnes moeurs ancestrales associées aux aspects positifs de la vie moderne. Pour ce faire chacun devait épauler ceux qui s'adonnaient honnêtement à la recherche du bien commun ; tel Khifithé, le chef de canton de Nako, qui ne récolte que déboires et inimitiés de la part de ses administrés (cf. la chanson en annexe).

Nani moraliste, historien, philosophe de la société lobi, mais aussi et encore Nani poète. Ayant vécu sa vie durant dans le village lobi reculé de Dobèna, il y pratiqua une

6. Le nommé *Thèfùrɔ* est avare au point de préférer dormir sur une peau de bœuf séchée, donc dure et inconfortable, au lieu de s'acheter une natte comme tout un chacun. Pour un ancien combattant qui touche une pension et devrait, en principe, accéder à une vie matérielle améliorée, il se déconsidère totalement. L'avarice est en effet considérée par les Lobi comme un défaut majeur, car elle empêche la circulation des biens et pervertit les relations sociales.

7. Sur l'habitat, se référer dans ce volume à l'article de G. Antongini et T. Spini. Les femmes lobi mettent une fierté particulière à damer et à polir leurs terrasses, où se déroule la vie de la famille après le coucher du soleil. La maison d'un mort est soit abandonnée et, de ce fait, les intempéries abîment rapidement les terrasses, soit encore habitée, mais la chambre du défunt reste inoccupée et donc mal entretenue. Dans ce cas également la terrasse ne tarde pas à s'affaisser et à se bosseler.

langue lobi pure, indemne d'emprunts au français ou au diula, exception faite bien sûr des termes liés aux techniques d'importation. Nani surclassait de loin ses confrères "balafonistes" par la manière très particulière et imagée dont il chantait chaque histoire. Archéologue des mots et expressions obsolètes, il savait jouer de leur sens, les associant à des onomatopées dramatiques ou lyriques pour accroître leur portée. Il composait ses chansons sous forme de scénario, jouant sur les rappels, les redites, les images ridicules, l'ensemble étant chanté dans une mélodie circonstanciée, dramatique, sentencieuse ou romantique dans le but avéré de créer des émotions et d'établir une communion de pensée avec les auditeurs. Ces derniers, subjugués par les messages si ludiquement délivrés, exprimaient le plus souvent leurs sentiments séance tenante. Des *hɔɔ hɔɔ* d'acquiescement ponctuaient chaque phrase. Certaines femmes pleuraient, les hommes se contentant de crisper leur visage, lorsque "*Dɔyɛ*-la misère" ainsi dépeinte recoupait par trop celle de leur propre vie. Tantôt un mot égrillard soulevait des cascades de rires ; tandis que les plus jeunes, emportés par la musique du balafon, rythmée par les tambours, s'élançaient dans une danse vive toute de force et de souplesse calculée.

La conclusion à cette approche de la riche oeuvre musicale de Nani Palé et l'impact sans précédant qu'elle eut sur les Lobi de partout, Burkina Faso et Côte-d'Ivoire, nous la trouvons dans cette phrase que chaque Lobi connaît et répète : «*Nani wab irè, a jɔrè the a iré sa ho thugbu*» - «Le nom de Nani est grand, multiple, son nom est connu comme celui de l'éléphant». Ce qui revient à dire que le nom de Nani est aussi connu et sa réputation aussi immense chez les humains que celui de l'éléphant dans la gent animale.

Lorsque Nani Palé s'éteignit à Gaoua le 16 octobre 1982, ce ne fut pas une bibliothèque qui brûla, mais un gigantesque musée de la culture lobi et burkinabè qui fut livré aux flammes éternelles. Que fit-on depuis pour préserver son oeuvre à l'intention des générations futures ?

La chanson de Khifithé[8]

Dɔɔyɛ yaa ! dɔɔyɛ yaa !
Wu yini dɔɔyɛ an-kurak´a dɔɔyɛ n-kurɛ
Dɔɔyɛ a n-ku´amɔ̃ dɔɔyɛ yi
Wu yini dɔɔyɛ a n-kurak´a si dɔɔyɛ n-kurɛ lo

Chagrin hélas ! chagrin hélas
On dit que le chagrin ne tue pas. Le chagrin malheureusement tue.
Comment le chagrin ne tuerait-il pas. C'est le chagrin.
On dit que le chagrin ne tue pas. Mais le chagrin malheureusement tue.

8. Chanson composée par Nani Palé, transcrite en 'lobiri et traduite par Norbert Kambou.

Nakɔ jamana Wu laari khələlələ
Nakɔ khifithe Wutiro yire dɔɔyɛ yi
Nakɔ jamano wu cuuni dɔɔyɛ kpakpa

Le chef de Nako, on le déteste furieusement
Le chef de Nako, on le jalouse. Voilà son chagrin.
Le chef de Nako, à qui l'on a causé un chagrin si amer.

Adii na will benie yi yaa
Adii na Wil benie fi n-bi cuɔr
Fi cuu benie cuɔr si fi khɔ̃ yaa

Dès l'aube du jour, ce sont des lamentations
Dès l'aube du jour, tu pleures dans ta demeure
Tu pleures chaque jour et tu en dépéris

Gahu kumãda ka pɛ fɔr jamana nakɛ mɛ̃
Di na n-do´laarɛ mɛ̃ di Wun-yi fi khe
Gahu kumãda ka pɛ fɔr ; fa yurak´a yaa
Di Wun-yi ĩ khe kper ; di Wun-yi fi hɛlalɔ
Fi hɛlalɔ thaar bɛ. Wuyini fi hɛlalɔ thaar Wo

Le commandant de Gaoua t'a installé chef
Voilà un objet de haine et une cause du désir de ta mort.
C'est le commandant de Gaoua qui t'a fait chef
Tu n'as pas usurpé ta place
On veut que tu meures absolument
On veut que tu te soustraies (des humains)
On veut que tu te retires
On veut que tu quittes ainsi les humains

Si mɔ̃ fa cuu yɛ, khifithe ya dimɔ̃ facuuyɛ
Fi hana gbɛb yɛ, di Wu ha na thuur fi
Fi ha na gal lɔɔ, Wu bir ´lo kpaan lele
Si mɔ̃ fa cuu lɔbɛra di phã si wu fáa fi
Fi ha na diir yɛ, di Wu bir na suur fi
Si mɔ̃ fa cuu ´lɔbɛkɛ, si Wu faa fi ya

Quel bien leur feras-tu ? Hé ! Khifithé,
Quelle conduite adopteras-tu à leur égard ?
Pendant que tu es en train de les arranger
Ils sont en train de t'ensorceler
Pendant que tu es en train d'aller au champ,
ils te suivent encore à la trace.
Que feras-tu pour ces gens-là pour qu'ils te laissent en paix ?
Tu es en train de les conseiller, alors qu'ils médisent de toi
Que peux-tu faire pour que ces gens se taisent ?

Akpabuɔr una lɔna cuɔ̃r di n-fiil fi
Di Wu gba bunɔ Sɔ̃suɔnthunɔ̃ di Wu miɛ fi
Fi ka jurɛ yimɔ̃n-thuur fini di fin-kpa yɛ buur kã ?

Si tu amènes un devin dans ta concession, il te flatte
On t'indique des sacrifices malpropres (qui ne résolvent pas tes problèmes)
Ne seraient ce pas eux qui t'ensorcellent, alors même que tu les consultes ?

Thimi buloke nan-kathũ a nyaafi diira
Di mɔ̃ fa na n-do thimi bulo jamana yaa

Les mesquineries ont fini par te dégoûter dans le pays
Mais que peux-tu faire contre les mesquineries, chef ?

Jamana Wu ir ni n-phe a ho sijolorakɛ
Aĩtɛ ka hana thimĩir di fi ní Wɔr hùɔ
Di ka gba na kɔ̃ diphã̃ yaa, afu fi na koe

Le nom du chef est aussi vulgaire que celui de l'épervier
Si quelqu'un a un contentieux et que tu lui indiques la conduite à tenir
Quand il prend le chemin du retour à la maison, hélas ! il te critique.

Fa n-tu ga ; jamana a wu nan-yĩ nɛ̃nɛ̃ fan-tu ga
AWa lɔ̃ cùɔr fan-tú yuu ga
ĩtɛ n-gilɛ le yɔɔ, fi giil kɛ yɔɔ sinibile kha
Agilɛ le phiil ɓo, fa n-tú a lɔ̃ ga

Chef, s'ils viennent maintenant, n'accepte plus
S'ils veulent entrer dans ta maison, n'accepte jamais
Que la personne s'arrête là-bas au loin, que tu t'arrêtes
ici, loin, et vous allez échanger les salutations
Qu'elle s'arrête là-bas dehors d'abord,
N'accepte pas qu'elle entre.

Thũthuur a n-kobaal´a yaa
Thũthuur a n-kola´a yaay
Jamana fi ji ga

L'ensorceleur n'a pas de signes distinctifs malheureusement.
L'ensorceleur n'est pas tacheté malheureusement.
Chef, pour que tu le reconnaisses.

A ĩtɛ do om bunɔ̃ kpĩi, si fa n-tú ga
ombunɔ̃ nɛ̃nɛ̃ wu n-thɔ̃. A a thuur na thĩi
si fi jo diphã̃ si wu kanɔɔ, anyaal ya
jamana, a fi yi tibil di tɔ na gbɔrɔ̃ fi dɔdɔdɔ
jamana a fi yi tibil di tɔna lɔ̃fi kalyɔɔ
s´a fa dʊ thúu yuu ga, ɔr n-hɛba fi s´akʊ wo
ya

Même si l'individu est un frère utérin n'accepte pas
Maintenant c'est un frère utérin qu'on envoie précisément
Pour qu'il t'ensorcelle avec un médicament
Afin que tu sois faible et qu'ils te terrassent, quel chagrin !
Chef, si tu vois quelqu'un qui s'approche de toi très près

Chef si tu vois quelqu'un qui s'approche de toi jusqu'à tes pieds
Si jamais tu ne fais pas attention, c'est lui qui se colle à toi pour te tuer à coup sûr.

Hɛhɛbtibil kalyɔɔ a n-ha dɔdɔ
A ji lãlaar na yire kĩi si fa´la na so´a yaa

L'homme soumois est le plus souvent proche de ton voisinage
Tu reconnais ton ennemi à vue d'œil
et tu n'as pas les moyens de le dénoncer malheureusement

A lã láar kalyɔɔ̀ a n-ha dɔdɔ
Di n-cʊʊ fi di n-lõ fi na pi
Si di n-dã na Waal

Il paraît que l'ennemi se trouve le plus souvent dans le voisinage immédiat
Lorsqu'il finit de te faire du mal
Il vient ensuite s'apitoyer sur toi

Nakɔ jamana wʊ yi ni a bɔɔrɛ
Wʊ yi a hananɛ fãga a jɔ jamana diira
Di wʊna a khe diphã si wʊ gba dii

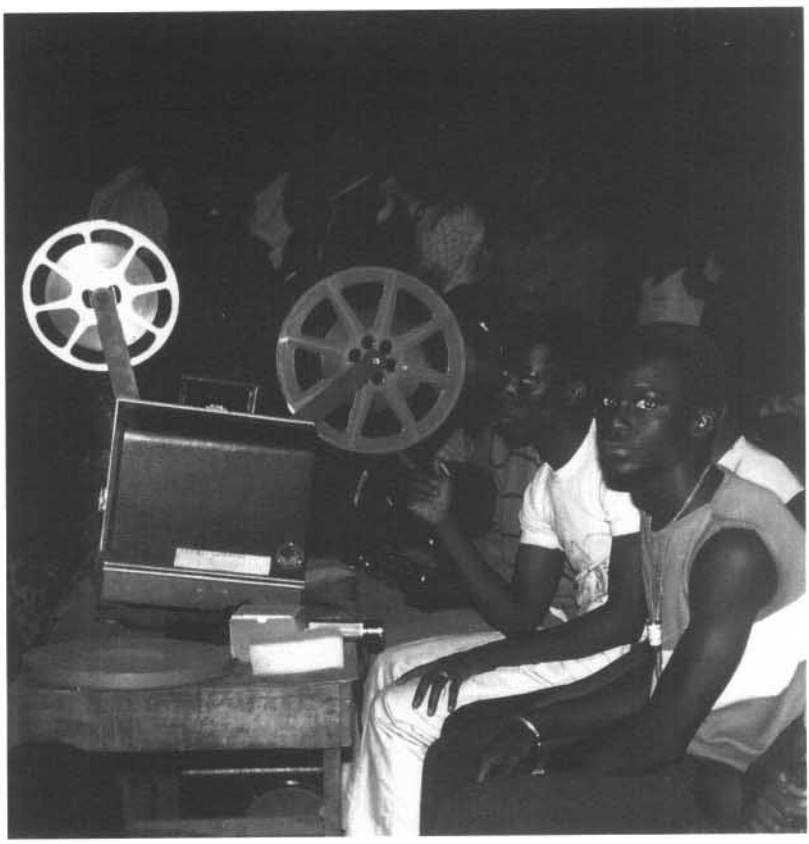
On dit que le chef de Nako est bon
On dit qu'il est le plus puissant des chefs dans la région
C'est pourquoi, ils veulent sa mort afin de s'emparer du pouvoir

Da we yi, a ni jirɛ ni siɛr khifithe
Mi yi dikhõo na hale a limni hil di ba lo
ɔɔ, ni kʊni jamana ni ka jire

Hé ! Da ! Si vous avez un peu d'esprit laissez Khifithé vivre
Je vous dis qu'un jour viendra, il vous délivrera d'une dette, cela vaudrait mieux pour vous
Oui, si vous tuez le chef, vous aurez vraiment perdu

Di ni yi ni kʊɔ s´a gba khɛra
Ʊkha a ka kʊ s´a gba khɛrara ya ?
Di mɔ̃ ni yi ni kʊɔ s´a gba wo ya ?

Vous dites que vous le tuerez pour prendre ses femmes ?
A-t-il tué quelqu'un pour avoir ses femmes ?
Pourquoi voulez-vous alors le tuer pour vous emparer de ses femmes ?



Méthode d'enquête et Edition Audio-visuelle



Informal learning of adult roles in Baale

ESTHER GOODY

Baale children must learn both social and practical skills. These are seldom "taught" in a formal sense, but rather learned through both play and work. Much play is built around both social and practical skills. Play merges increasingly with work as children grow older. Growing skills permit a child to work in a very independent way much of the time, and adults organise children's labour so as to encourage this. This seems to give children pride in both work and in autonomy. Baale folk hold that "laziness is death", but this is not an austere work ethic; challenge, companionship and carefully supported competence make work a major source of satisfaction. Children also learn to manage and direct their anger through play. Controlled anger is an important element in adult autonomy. Cooperation and autonomy are central to Baale adulthood. They are equally valued; equally necessary to both the individual and the community[1].

Informal learning

The study of informal learning is important because it can provide a window onto learning processes that are elusive. Recent accounts of learning stress the fact that human infants are "preadapted for social engagement" [2]; are uniquely adapted to relate to those who respond contingently to their actions[3]; and are actively involved in the construction of their knowledge[4]. If we accept this view then learning occurs constantly. Further, it is embeded in everyday activities and interactions. By definition, the study of such learning processes must be done in the contexts of everyday life. Here the anthropologist has the advantage over psychologists and educationalists by whom learning contexts tend to be treated as discrete objects of study. Linguists and psychologists recognise that early learning - of language, motor control and sociality -occurs in the course of the maturation of the infant within the family. But in western society the school-oriented perspective leads to the assumption that such informal learning is unimportant for children and adolescents. We tend to equate learning with literacy, and assign this to school experience.

1. This paper was written to accompany a video film drawn from extensive filming of children's activities in Baale, northern Ghana. This work is part of an ongoing research project on patterns of informal learning in four northern Ghana societies. Video film is being used as a basis for fine-grained analysis of activities and interaction; it is also central to the systematic comparison of material across these four societies. The argument presented in this paper draws on the analysis of this visual material, as well as on other anthropological data. The poor quality of the photographs with this paper is due to their being taken from single frames of video film. However the argument depends so much on visual representation that it was decided to include them, despite the poor quality.

2. L. Murray, and C.Travarthan, 1985 : 212 "Emotional regulation of interactions between two-month-olds and their mothers", in *Social perception in infants*, (eds) T. Field and N. Fox, Ablex, Norwood, NJ.

3. J. Watson, 1979, "Perception of contingency as a determinant of social responsiveness" in *The origins of human responsiveness* (ed.) E. Thoman, Erlbaum, Hillside, NJ.

4. F. Gearing and L. Sangree, (eds.) 1979, *Toward a cultural theory of education and schooling*, Mouton, The Hague.

There are two ways in which this is problematic. First, it ignores the learning which occurs outside of school: learning of attitudes, norms and social roles. And secondly, in ignoring informal learning, we do not take as problematic the social dimensions, affective and interactional, of the pedagogical process. It is only through understanding these that we may hope to address the question of why certain categories of children fail to learn literacy in school. A better understanding of informal learning might permit more effective schooling.

Parameters of informal learning

Current theoretical work sees all learners as 'active agents selecting options within a probabilistically constructed, socioculturally, ecologically patterned process'[5]. Where the learner is an active agent, it is clear that *attention* is a critical factor in learning. On one level this is obvious to any parent or teacher. The child who ignores what is being taught is insulated against learning it. But attention operates in more subtle ways. Here I want to consider two factors: motivation and focus. Motivation, for the present purpose, can be taken as a positive intention to do, or avoid doing something. But this is itself complex. Why does a child "want" to learn? A simple answer is that the child wants to learn things which seem related to goals which are personally important, and which are seen as attainable. This is where 'focus' becomes relevant. Goals and their attainability are both culturally and socially constructed. Admired and powerful adults and older children focus the child's attention on certain skills and roles as desirable. This need not be explicit; probably it is usually implicit due to the child's wish to resemble admired figures. Within a particular socio-cultural setting activities "naturally" occur which are defined as appropriate, i.e. attainable, for this child. Here the activities themselves act to focus the child's attention on some aspect of a skill or role which is within its capabilities. Often this focussing occurs through the child's participation. A mother finds a small pot so that her four-year old daughter can accompany her to the well for water. Learning to balance this pot is a matter of pride for the little girl, and as she grows stronger and taller she is given larger pots to carry. It is a matter of astonishment to the inept European that a teen-age girl can carry the huge and heavy pots on which the household depends for its water supply. But the necessary skills have been acquired so gradually that for the Baale girl this is "perfectly natural". In this example, the motivation to learn to carry a water pot was supplied by the child's wish to be able to do things "like her mother", "like a real woman". The skill she needs is developed over time through the careful grading of the

5. M.A. Pitman, R.A. Eisikovits, and M.L.Dobbert, 1989, *Culture acquisition: a holistic approach to human learning*, Praeger, New York.

difficulty of the task to her strength and coordination. The same pattern is seen in the thoughtful selection of a basket that is small enough so that, when filled with maize cobs, it will not be too heavy for an eight-year old to carry. Here the role of the "expert" - the mother, other women and older girls - is clearly critical. I have seen a woman quickly intervene when a girl was about to try to carry too large a basket. Perhaps she was concerned that the girl not injure herself; perhaps she was more concerned to prevent the spilling of the load, and the time and effort involved in gathering up the maize cobs. But the consequence of such interventions is that a child learns through successfully participating in an activity judged valuable by the community.

These instances are clear examples of what psychologists term "scaffolding": the organisation of an activity so that the novice/child participates jointly with an expert/adult and gradually developes the understanding and skills necessary to carry out the task independently.The child participates in the total process, but her competence may at first be very limited. As her skill grows, she takes over more and more responsibility. In these examples, the task as a whole is managed by older women, and suitable sub-tasks are assigned to children of different ages according to their strength and skill. Observations of daily life in Baale provide innumerable examples. For instance, Bmankwon, a skilled potter, takes time from fashioning a water jar to finish off her 8 year old daughter's crude pot. She assigns to 14 year old Bufer the task of preparing the clay by trampling, and includes Bufer's simple bowls among those for firing and sale. This is also an example of the decomposition of the overall task into smaller units which can be mastered separately by those of different capacities. This bringing of the division of labour into the learning process has been described for Daboya weavers[6] and Liberian tailors (Lave 1977)[7]. In all these cases attention, motivation and focussing are social processes and not simply attributes of an individual child.

The scaffolding by adults of a child's learning of skills is very obvious, and clearly fundamental to role learning. But scaffolding occurs in two other related ways that are just as important. Children's participation in the basic activities of their world - in ritual, in family and community disputes, and of course in production - which could be called ecological or situational scaffolding is one; the other is play. These types of scaffolding are not intentional or planned. They are particularly important in providing a window on children's own active construction of their knowledge. Indeed it is play which permits us to see how situational scaffolding is understood and built upon by children in making sense of their world. In play certain roles, certain skills, are focussed on, elaborated, practiced.

6. E. Goody, 1982, "Daboya weavers : relations of production, dependence and reciprocity", in from Craft to industry, ed. E. Goody, *Cambridge University Press*, Cambridge.

7. J. Lave, 1977, "Cognitive consequences of traditional apprenticeship training in West Africa", *Anthropology and education quarterly*, 8 (3), 177, 80.

Play and work in the informal learning of adult roles

Observation and imitation



1. Two four-year old girls : will they one day have breasts too ?

Probably there is no time when a Baale child's awareness of itself is separated from sexual identity. Two girls of four exploring their own and each other's breasts have just wandered away from a group of older girls who are playing clapping and tossing games, and singing about boy friends. They are oblivious, however, of the older girls, or of the women standing around. It is their own potential sexuality they are intregued by (photo 1).

Four-year old Sei follows his father everywhere, often to his annoyance. One morning when his father was hoeing earth for building I noticed that Sei had found himself a hoe and was also silently scraping up earth. Although his father apparently ignores Sei, he works around him, and doesn't disturb his intense concentration. Sei's earth is included, without comment, in the final pile. Even at this early age, being allowed to use a hoe, and being able to use it, are emblems of being "like father", and thus of masculinity. What is very clear from this film is that Sei is concentrating intently on managing the hoe, planning the direction of his work in relation to his father's path - and not particularly interested in his father's approval or attention. It is the task itself which fascinates him; though obviously the task is inseparable from his father's role (photo 2).



2. Sei is intent on managing the large hoe so he can dig earth with his father.

Both these scenes illustrate the force of sex roles for focussing attention, and suggest their potential power for motivation. Sei's hoeing already shows a surprising level of skill.

Girls' play also focusses attention on role skills. Until the coming of grinding machines, women spent hours on most days grinding grain into flour, for porridge or for brewing beer. There is a grinding machine in Baale, but women often don't have the money to use it, and every *Yir* still has one or more grinding stones in use. This is a skill which little girls all seem to be fascinated by, and which they all play at endlessly. The three daughters of Kulpora, aged 2, 4 and 7, all shared the same pretend grinding slab, but each "worked" with her own grinding stone to turn sand into "flour", at her own level of skill (photo 3).



3. These three sisters are "working" together to grind flour as their mother does on the large grinding slab inside the Yir.

The video shows that while the two-year old only manages to hold and push the stone intermittently, the four-year old has understood the grinding process, and the need to carefully collect the flour as it is pushed out in front of the grinding stone. The seven-year old however has mastered the flicking of the grain from the sides of the grinding slab back under the stone, and uses song to give rhythm to her movements. Clearly even such young children are paying very close attention to the grinding process. However, caught in this film is the way in which their play together

serves not only to perfect their skills, but also to make more visible to them the components of those skills.

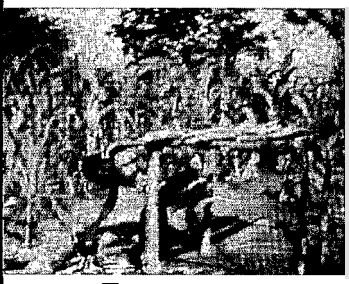
Both play and work link participation in basic productive activities to motivation to become competent in adult roles. Indeed so closely interwoven are these threads that it is difficult to know where best to enter the pattern. Very young children seek to emulate adults of their own sex in ways that are exploratory of their own capacities [two girls exploring each others' breasts]. Or they may try to carry out tasks along side adults even when they are ignored [Sammy's younger son hoeing earth for building; little girl 'sorting leaves' for soup with grandmother]. At first, as with four-year old Sei, their work is not sought by adults, but it is clearly being offered. At the same age these children hang around older children who are playing at adult skills. They are partially included in these activities, often because the older children are also acting as their caretakers: sometimes because they are given roles to play in the game, as with the younger two sisters grinding flour [3 sisters playing at grinding flour].

Games of the older children are themselves often merged with productive work.This is particularly evident during the period when crops are ripening and must be guarded against hungry animals and birds. This is a community which knows hunger in the weeks before the ripening of the first maize and the maturing of new yams. In July 1989, these same children were often lethargic from hunger, and there was neither porridge or yams to go with the soup. The ripening of new crops means more than one meal a day, and every meal, however small is eagerly devoured. Both children and adults speak of this period of the farming year with great affection.

However it is also the time when birds and animals threaten the maturing crops. Children are vital participants in the constant battle with these predators. They are sent to the fields at dawn, to remain until the sun is high, and to return in mid-afternoon till dusk. For the farmer, the problem is how to keep the children alert and actively patrolling the extensive fields. It is recognised that a single child will soon slip away to join friends in a neighbouring field. So two or three are sent together whenever possible. And most important, they are given food to cook there in the field. At the beginning of this period there are no new crops to be eaten in this way. Instead dried beans and maize kernels are boiled on tiny fires. Even these are delighted in. But when the first maize cobs are mature enough to roast, and when new yams are ready, there is real excitement about the day's expedition. Now the fields become the main playground for



4. This boy and his 'sister' (father's brother's daughter) are patrolling the maize field, scaring away birds and monkeys.



5. Kobina cooks a piece of yam on the children's improvised kitchen fire, hidden in the high maize.



6. A girl and younger nieghbour boy play-wrestling after a snack of maize roasted while guarding crops.



7. These tiny kitchens behind Bisen Yir are used each evening by three girls (8, 9 and 10 years old) who may take two hours to cook minute portions of porridge and soup which they share with their 'husbands'.



8. The girls of Choweli Yir are pretending that their friends from neighbouring Gbolo Yir are visitors from another village. Together the friends prepare a meal to welcome the 'visitors'.

the children, and they are likely to be found there even in mid-day, roasting maize, boiling yam, and playing games or practicing dances. Older children organise the cooking and the games, but individuals come and go between neighbouring farms. Again the social exchange is as important as the food (photos 4, 5, 6).

For the boys, this time also provides a valued link with older youths and men who have heavier tasks. They tend to spend their time on these fields, running errands, and later sharing the mid-afternoon meal prepared for them in the farm by teen-age sisters.

Here they will plant a few yams of their own - eagerly inspected almost daily to see if they are yet mature. And near-by they may clear several tiny patches for their own maize and some ground nuts. Again these crops are real ones; and of course they belong entirely to their youthful farmers.

Only a few cows are now kept in the village, in contrast to the large herds of twenty years ago. At that time boys were sent to herd the cattle, and had informal gangs with their own leaders based on contests of wrestling skill. These leaders would organise raids on the ripening crops in village farms. It is said that if a farmer caught the raider he dared not refuse him the yams or maize for fear of retaliation by the gang of "cow boys". Such raids were thus apparently semi-legitimate. The farmers depended on the cow boys to care for their cattle, and the boys considered that this entitled them to take food when they wished. By taking the food without asking, the farmer the cow boys were asserting their autonomy as independent productive members of the community, and no doubt also implicitly asserting their power in a society where men refuse to take orders from other men.

But the skills involved in production are themselves the subject of elaborate play routines. The three little girls grinding 'flour' are doing what every Baale girl does. No less common is the sight of small girls cooking on tiny fires built against a compound wall, or sheltered by tree trunks in the field (photos 7, 8).

The girls who spend so much time "cooking" in this way are cooking real food, and sharing and eating it is a very important part of the game. By the time they are 11 or 12 they are quite skilled in making soups and the rather complex process of making porridge. Now they are often asked to make part of a family meal, as well as joining in other domestic tasks. They say they no longer play at cooking behind the *Yir* because they have real work to do. The low mud partitions and fireplaces that demarcate the kitchens behind Bisen *Yir* were made by girls 'too old' to play at cooking, each for her own younger sister.

By the time a girl is 13 or 14, she is likely to be sent to cook for the men and boys working on the farm. Bufer (13)

often cooks on the farm of one of her older half-brothers, Sammy or Dumah (photo 9).

There are several levels of skill required of Bufer: she has to be able to prepare soup ingredients, grind them, and make soup; she has to cook the yams or porridge; and she has to synchronise both operations. (Any cook knows that the timing is often the most difficult part of preparing a meal.) And now she is cooking for several hungry men and boys, no longer play amounts in tiny pots and portions. Bufer also does much of the cooking at home. Women expect to turn over routine cooking to their daughters by the time they are 12 or 13. This frees them for other tasks, and ensures that their daughters are accomplished cooks by the time they marry (photos 10a, 10b).



9. Bufer mashes the seasoning for the soup she is cooking to accompany pounded yams for the meal that ends a long day's farming for men and boys.

When did Bufer 'learn' to cook ? When is cooking 'play' and when does it become 'work' ? When is cooking 'pretence' and when is it 'real' ?

Of course these questions would not be asked by Baale folk themselves. Indeed at each age I would argue that their cooking is in every sense real for them. At first they are intent on being able to make a fire and then to control it by finding suitable sticks so that the fire is hot enough to really boil water. Then they beg real leaves or okra from their mothers and make soup. They consult and advise each other about the progress of their soups, and the seriousness of the task is evident from the pictures. And here lies the significance of the fact that one always finds two or three girls cooking together. Of course it is more fun that way, but their lending and borrowing of ustensils and firewood shows that this is real interdependence. A girl does not have to be able to carry out the whole process on her own at this stage; she has the support and advice of her fellow cooks. And if the soup is watery and the okra half-raw, it is still real soup. But the next time she will try cooking it longer, or cutting the vegetables in smaller pieces. When they have confidence in their skills they begin to share their meals with boys of their own play group - teasing each other that these are their husbands. And their frank comments about too much pepper or not enough salt challenge the girls to perfect their skills even further. At the same time, of course,





10a and 10b. Men and boys quickly finish a large pot of soup and many servings of yam which Bufer has cooked entirely alone in the farm. Men, boys and Bufer eat separately.

the girls are given similar tasks by their mothers at home - tending the cooking fire, preparing vegetables, grinding peppers, leaves and tomatoes. So there is never a sharp break between the chores at home and the skills that are practiced in play cooking. And both at home and at play both preparation, and sharing and eating the food are profoundly social activities. Mothers, older sisters and peers lend ingredients, ustensils and advice; and the enjoyment of the resulting meal is evident, as is the keen interest of their boy friends who hang around hopefully as the preparations proceed.

In Baale one of the most important things that both boys and girls must learn is how to manage relations with peers. Among the cow herders, wrestling acted to establish a recognised hierarchy. A boy who was beaten had to accept this. Any complaint at home would be ignored by the adults, but it would mean another fight, and if he were really weaker, another defeat. The one rule, then as now, was that no weapons should be used. This is not trivial. Today there seems to be a pattern in children's fighting: a dispute quickly becomes a wrestling match; this may end in a stand-off, or in one party putting the other down. They may then separate and joke, or turn to other things. But often they become really angry, and one picks up any potential weapon - Jujeer fighting with Kojo on the farm siezed a cutlass (photo 11).



11. The disagreement between Jujeer and Kojo over sharing groundnuts began with a dispute. This led to wrestling, and then each boy siezed a weapon. When one of the men took away the weapons, they faught angrily with fists. (By supper time they were friends again).

This is the signal for adults to intervene by taking away the weapon - though this may be difficult. By now the level of anger is high, and if he cannot get at his weapon the aggressor usually runs off - into the fields or his house. I have seen this with both boys and girls of 8-12 years. After a period of withdrawal, the child usualy returns, though the whole sequence can easily start again. What is interesting is that children do not seem to fight alone, away from others who can, and do, intervene. And those who were opponents one day can be chasing parrots or cooking together the next. Indeed Kojo, the instigator of the violent fight with Jujeer in the farm, rushed to his defence a few later in a confrontation between the children of Choweli *Yir* and those of neighbouring Kwabina *Yir*. It seems that Baale children need to learn to use aggression as well as to control it. And it is striking that when wrestling turns to fighting, adults do not intervene unless someone siezes a weapon. In discussing the fights I happened to observe, it seems that the siezure of weapons is not related to either long-standing grudges or to malicious personalities. Rather, it is the child who feels he is in the right, and yet -being smaller- is loosing a fight, who grabs a stick or cutlass in order to assert his or her rights. It is this escalation that adults refuse to permit, and not the settlement of quarrels through physical fighting. The child has to learn that you must assert your rights, if necessary by fighting for them. But if fighting proves you to be the

weaker one, either you have to leave the group or accept the superior position of your fellow.

Both boys and girls wrestle and fight, though this is far more frequent for boys. For them it is the basis of adolescent peer relations, now including such activities as gambling with cowries for maize to sell, expeditions to neighbouring villages as farm laborers, and dancing at funerals. And ultimately of the relations between men which recognise the autonomy of each individual to offer his labour and support to other men in exchange for reciprocal services. Relations between girls are less oriented towards preserving autonomy, but this is still important for them, as it is for women. Among themselves women are outspoken in defence of their interests, and careful to avoid trespassing on the rights of others. This is paralleled by women's need for reciprocal services in the lengthy processing of food stuffs such as leeri seeds, and in planting and harvesting. Successful adults of both sexes must be able to balance independence and interdependence.

The material on informal learning in Baale strongly supports the view that children are active agents in constructing their learning. The process of scaffolding involves the child doing a task together with "experts" who carry it through while the child gains skills necessary to take responsibility for it herself. Much of this scaffolding in Baale occurs when the child participates in real activities - from funerals, to domestic chores, to agricultural production. But role play is another very important context for scaffolding. Here children practice what they already know, have freedom for trial and error, and are supported by older or more practiced peers. Indeed, the distinction between "work" and "play" is not easy to maintain. The children cooking for their "husbands" or for "visitors" are cooking real food, and they really eat it. Other children don't hang around in hopes of a share of pretend food. And equally real are the skills which the children learn - how to hoe and weed, how to cook porridge without lumps and make the soup sweet, and how to keep the baby happy while you are busy making supper. But they are also learning less tangible skills - of sharing, reciprocity, and the management of anger. What is particularly striking is the high level of motivation to become skillful at adult roles which is evident in both work and play.

Perhaps most fundamental of all they are learning how to "do", to "be", Birifor for males and females in a way that grows out of working and playing with their peers, kin and neighbours. Just as it is impossible to be a man or woman alone, separate from others, so learning to be men and women depends on playing and working with others.

De la méthode d'enquête à l'édition audio-visuelle

JEAN-PAUL COLLYEN

Le bloc-notes audio-visuel

Le film super-8 d'abord, puis la vidéo ultra-légère (les caméscopes V-8, VHS C, Hi-8, super VHS) ont techniquement révolutionné la prise de vue et la prise de son sur le terrain. Il se pourrait bien que les caméscopes révolutionnent aussi les méthodes d'enquête, tant en ce qui concerne l'ethnographie, la muséographie, que le travail social.

Le seul vrai conseil que l'on puisse donner à quelqu'un qui veut participer à la vie sociale d'un groupe humain pour essayer de la comprendre étant de manifester une insatiable curiosité en tous les domaines, on comprend immédiatement l'intérêt du recours à l'enregistrement audio-visuel. Cela ne signifie pas qu'il faille demander à une communauté de supporter en permanence une sorte d'observateur-voyeur qui les "yeute" à travers une petite boîte noire et qui "perche" tous leurs propos grâce à un micro fixé sur une sorte de canne à pêche. Mais il est évident que la possibilité d'archiver l'image et le son avec autant de facilité qu'on le fait pour le son seul avec un magnétophone va transformer une bonne partie des carnets de terrain en cassettes de terrain. La supériorité sur l'écrit est évidente : vous tous qui avez essayé de noter en observant, savez combien on rate de détails, notamment dans l'obervation des rituels, à cause de l'impossibilité de satisfaire à cette injonction contra-dictoire. En bien des domaines, la qualité des traces, des restes conservés par l'ethnographe après le moment de l'enquête devrait être améliorée.

Il paraît donc logique de penser que la vidéo ultra-légère va permettre un nouveau développement de l'ethnographie. Mais cette évolution n'est pas non plus inéluctable car une découverte technique ne peut seule modifier les pratiques de recherche. Il suffit de prendre l'exemple de la photographie. C'est une banalité de dire qu'une photo contient une infinité d'informations. Mais malgré son faible coût, elle reste fort peu employée par les chercheurs et les photothèques ont pris une allure quelque peu passéiste avant même de s'être réellement développées.

Le grand souci que l'ethnographie a manifesté pour l'image s'est surtout traduit par la constitution de collection d'objets. C'était la grande époque de la muséographie : on faisait des collections pour enregistrer les produits d'une civilisation. Sans évoquer les questions éthiques soulevées par cette pratique d'acquisition d'objets, on peut s'étonner qu'on ait préféré acquérir les pièces (on parlait de culture matérielle, des paniers

de semailles aux masques sacrés) plutôt que de les photographier ou de les filmer en action.

C'est seulement en Allemagne, à l'institut de Göttingen, qu'un emploi résolu des techniques cinématographiques pour constituer les archives de l'humanité a été décidé. Dans la recherche anthropologique, la photographie et la cinématographie sont restées marginales : le chercheur reste avant tout quelqu'un qui manie le papier et le crayon. La vidéo ultra-légère n'est donc promise à un avenir brillant qu'à condition que les progrès techniques aillent de pair avec un changement de mentalité dans le "monde de la recherche".

Si la caméra ne crée pas l'anthropologie visuelle, elle ne construit pas davantage l'objet d'étude sur le terrain et ne dispense en rien le chercheur de réfléchir. Il ne s'agit pas, en effet d'engranger inlassablement des pièces détachées, mais de cerner un ensemble où apparaissent des cohérences. Si le cinéaste n'a pas, comme disait Mauss, "le sens des faits et de leurs rapports entre eux", il est incapable de réaliser un carnet de notes audio-visuelles utilisables, soit par lui, soit par autrui. Le risque d'effet pervers de la vidéo n'est pas à négliger. Les enseignants des écoles de cinéma, par exemple, ont remarqué que lorsque, les travaux de réalisation étaient demandés en film super-8, les étudiants avaient tendance à réfléchir avant de tourner davantage qu'ils ne le font aujourd'hui avec les techniques bien meilleur marché de la vidéo 8.

La description

Outre l'information manifeste, le carnet de notes audio-visuelles contient d'intéressantes informations latentes, même dans de simples entretiens : les relations entre la forme de la question et la réponse, la gêne dans les relations d'enquête, la peine du chercheur pour obtenir un renseignement, etc. L'analyse de ces informations latentes permet de pousser l'enquête plus avant.

Quelques précautions

Techniques

La faiblesse des caméscopes réside surtout dans la prise de son. On ne peut pratiquement rien faire de bon avec le micro fixe de l'appareil. En revanche, les pistes son étant excellentes, il y a moyen d'enregistrer un son de très bonne qualité avec trois types d'appareils : un ensemble émetteur-récepteur, des micros-cravates, un micro sur perche et suspension. La meilleure solution est la dernière : le micro sur perche, qui permet à un opérateur distinct du cameraman d'aller chercher le son où il se trouve. Les amateurs négligent beaucoup le son. Il faut dire que prendre du son exige encore davantage de confiance de la part des personnes enregistrées que la prise de vue. En ce qui concerne cette prise de son sur perche, ce qui tue souvent le film ethnographique, c'est l'absence de coupe-vent. Il est vrai qu'un bon coupe-vent (ils ont actuellement l'aspect

d'un chien Yorkshire) est moins discret que l'appareil de prise de vue et qu'un micro placé à plus d'un mètre d'une bouche parlante ne permet pas une reproduction satisfaisante de la voix du personnage. Le micro-cravate est intéressant s'il y a un personnage principal qui parle ou chante et si on peut laisser sur une autre piste le son de la caméra pour avoir un son d'ambiance.

On peut aussi utiliser un micro-émetteur qui présente l'avantage sur les deux autres techniques de ne pas exiger de fil entre le micro et la caméra. L'inconvénient est ici d'ordre économique : l'ensemble émetteur-récepteur professionnel coûte plus cher que la caméra. Mais il y a moyen de bricoler des ensembles moins coûteux à partir de gadgets vendus dans le commerce. Souvent, quand on filme avec un caméscope, comme le son et l'image sont enregistrés par le même appareil, on oublie d'enregistrer une petite réserve de son d'ambiance sans gros-plans sonores, ce qui rend tout mixage difficile.

L'identification des données

Il importe de ne pas oublier de dater et de localiser les données. Le souci d'économie qui fait effacer des bandes peu coûteuses au risque de perdre une information précieuse, peut s'avérer pernicieux. On ne se trompe jamais en considérant les traductions comme problématiques. Il est tentant, pour assurer une diffusion plus large en évitant des sous-titrages coûteux, de recueillir des témoignages et avis immédiats dans la langue d'un groupe dominant ou dans une langue d'origine coloniale mais c'est au prix d'un appauvrissement considérable. Celui qui est interrogé simplifie pour le Blanc, traduit par exemple en diula "international" ou emploie des mots faussés par l'usage missionnaire et ou colonial (gri-gri, fétiche, charlatan, etc.). Même des mots en apparence plus neutres, comme initiation, ancêtre, peuvent receler des pièges ou masquer les nuances les plus intéressantes. La traduction est toujours un dilemme : faut-il traduire peu ou beaucoup ? En principe, il vaut mieux rester aussi près que possible du mot à mot. Mais la vitesse de défilement d'un film ne permet pas de réfléchir au sens d'un sous-titre. Dès lors qu'il s'agit d'édition audio-visuelle, une simplification (assortie d'une perte toujours regrettable) est inévitable. Quand, par exemple, un chanteur minyanka s'écrie "Lenworo, lenworo", ce qui est le nom d'un petit serpent vert, de brousse, n'importe quel Minyanka comprend toute une série de choses : il s'agit d'un chant de guerre, le serpent n'est qu'une métaphore désignant le guerrier habile à se cacher dans les herbes, etc.

Une catégorie particulière de bloc-notes : le carnet audio-visuel de repérage, très utile pour choisir les personnages, les sites, l'habitat, les lieux élevés qui permettent une saisie de l'espace. Je vous montre l'exemple d'un rituel de possession filmé au Togo (Les Filles du Vaudou)[1]. Le repérage du film s'est effectué en vidéo-8 (Sony CCD 200) après une enquête sur le terrain en compagnie de Marc Augé qui y avait effectué une longue recherche, vingt ans auparavant. Le film a ensuite été tourné en 16 mm. En matière de bloc-notes, il faut plaider

1. J. P. Collyen et C. de Clippel, 1990, Les Filles du Vaudou. En colloboration avec *M. Augé et* J. P. Dozon, 16 mm couleur, 25 minutes. Productions : Acmé-RTBF-La SEPT-ORSTOM.

pour un intérêt tous azimuts car on sait bien que la réalité sociale se refuse obstinément à se laisser découper en tranches pour répondre aux sacro-saints chapitres de la monographie ou aux obsessions des chercheurs. Des informations recueillies à l'occasion d'une activité artisanale peuvent très bien éclairer des prescriptions religieuses et vice versa, une pratique musicale peut ne trouver l'expli-cation de sa forme que dans la théorie de la personne, les rites funéraires peuvent renvoyer aux pratiques de maternage, etc.

Evidemment, cet intérêt tous azimuts ne doit pas être un intérêt dispersé. Il faut être méthodique et indiquer sur la bande vidéo (souvent il y a un titrage électronique, un dateur et un micro de narration) le maximun de renseignements.

Retenons les conseils d'un anthropologue qui, sans avoir eu de grande pratique de terrain, reste sans doute, dans le domaine français en tous cas, le meilleur conseiller. Marcel Mauss disait :

«Les travaux ethnographiques offrent trop souvent l'aspect d'une caricature ; tel qui s'intéresse à la muséographie négligera, en effet, tout ce qui n'est pas culture matérielle ; tel autre, spécialisé dans l'étude des religions, ne verra que cultes, sanctuaires et magie ; un autre observera l'organisation sociale et ne parlera que clans et totems ; un autre encore ne recherchera que les phénomènes économiques. L'observateur doit avant tout respecter les proportions des différents phénomènes sociaux» (Mauss, p.14)[2].

La publication

Actuellement, le meilleur moyen de publication audio-visuelle reste le film 16 mm. Cela changera peut-être avec la haute définition, quand le visionnage de la vidéo en salle obscure atteindra une qualité satisfaisante. Mais les chercheurs qui se risquent sans préparation au maniement du "16" s'exposent à bien des déboires. En raison de l'incroyable sous-développement de l'audio-visuel dans les universités et les institutions de recherche, on doit bien constater la mauvaise qualité technique de la plupart des films tournés par des anthropologues maniant eux-mêmes la caméra. Mauvaise qualité bien compréhensible puisque ces films sont réalisés (souvent au prix de sacrifices personnels qui frisent l'abnégation) dans des conditions difficiles, par des cinéastes autodidactes. Maniant l'outil une fois l'an, ils ne peuvent le maîtriser ni progresser dans ce qui est tout de même un métier. Malgré leurs efforts pour obtenir, presque envers et contre tout, les moyens de tourner, ils ne parviennent que très rarement à réunir le minimum de conditions nécessaires (en formation personnelle, en temps, en équipement et en ressources financières), pour produire un film digne de ce nom. Les prises de vue sont maladroites, pleines de défauts de réglage, mal cadrées, prisonnières du tripode ou instables, n'offrant ni de véritables plans-séquences significatifs, ni la variété de plans permettant un montage cohérent. La matière brute est abondante mais à la fois répétitive et "trouée" en raison du non-respect des règles de continuité narrative.

2. M. Mauss , 1967 (1ère éd.1947), *Manuel d'ethnographie*, Payot, PBP.

L'enregistrement du son, la plupart du temps défectueux, pâtit de la mauvaise qualité des micros et des magnétophones, de l'absence de coupe-vent, des erreurs de placement du preneur de son, de la méconnaissance du rapport image-son. Enfin, la lourdeur stylistique du commentaire, le jargon, la mauvaise diction, le mépris de l'intelligibilité (règle première d'un art de la communication) et l'imprécision du mixage, achèvent - le mot convient - le travail. Quand au contenu du commentaire, généralement dense et informatif, il est le plus souvent très factuel et à vocation encyclopédique. On y sent rarement vibrer les idées et les interrogations qui sont pourtant au coeur du projet anthropologique. Dès qu'il s'agit de "publier"pour rendre compte de certains aspects indicibles de la vie sociale, ou pour compléter une recherche écrite approfondie, l'amateurisme n'est plus admissible. Un film ou une vidéo qui puisse être projeté à la télévision ou diffusé en salle, coûte cher : entre 1.000.000 et 1.300.000 F pour une heure de documentaire de bonne qualité. Retenons la phrase de Louis Malle : «Les documentaires, c'est l'enfer. D'abord parce qu'on ne vous donne pas l'argent, ensuite personne ne va les voir, et enfin, cela prend un temps considérable». (Cl. Devarrieux et M.C. de Navacelle, p.22)[3].

A ce compte-là, la question de l'amortissement se pose inévitablement.

La nécessité d'amortir le film et donc de lui trouver un public pose immédiatement le problème de la vulgarisation et de ses malentendus. Il faudrait bien qu'une nouvelle "nouvelle vague" déferle sur le documentaire car la vulgarisation telle qu'elle est aujourd'hui envisagée, repose sur un quiproquo initial : aux yeux d'un public affamé de films documentaires de qualité et même selon certains chercheurs, un film devrait tout dire, devrait couvrir l'ensemble d'un problème et donner le maximum d'informations. Or un film qui, à la différence d'un livre, entraîne le spectateur dans une vitesse de défilement qu'il ne contrôle pas, ne peut jamais être qu'une invitation à penser.

Un bon film anthropologique doit être à mon sens un tant soit peu provocant et dérangeant : il n'a pas à fournir un discours clos dans lequel toutes les contradictions et toutes les ambiguïtés seraient masquées.

La recherche, avec ses nuances et ses doutes ayant la réputation de "passer" mal à la télévision, entre elle et les téléspectateurs, des médiateurs autodidactes se sont glissés qui croient ou affectent de croire qu'on peut acquérir des connaissances sans peine. Les oeuvres de vulgarisation prennent alors l'allure de sortes de fiches-cuisine du savoir, ou plutôt d'aliments pré-cuisinés et faciles à digérer. Les chercheurs refusant, avec raison, les simplifications, on se passe tout simplement de leurs services.

Mais les torts sont partagés : si ces médiateurs manifestent souvent une balourdise certaine en prétendant savoir distinguer facilement l'esssentiel du superflu, le chercheur se donne, lui, trop souvent le droit de mépriser les questions triviales d'un public non spécialisé, alors même que le démontage de ces questions sont la justification de la recherche anthropologique.

3. Cl. Devarrieux et de M. C. de Navacelle, 1988, *Cinéma du Réel*, Autrement.

LES FILMS PRÉSENTÉS AU COLLOQUE

Père Blandin, 1990 : *Par la brousse et la forêt : des funérailles à Téhini (Côte-d'Ivoire)*, 16 mm, n/b, source : Procure des Missions Africaines de Lyon.

A. Robillard, 1954 : *Le village de Haute Volta*, 16 mm, n/b. Source : Ministère de l'Education Nationale.

Guy Le Moal, 1954 : *Un regard sur les gestes de la parure*, 16 mm. Documents Voltaïques (CNRS, audio-visuel).

Georges Savonnet, 1966: *Le bagre*, 16 mm, couleur, 17', Ministère de la Coopération, Comité du film ethnographique. Source : CNRS audio-visuel. Voir texte suivant.

Jacques Dumas, 1972 : *Les tribus du rameau lobi*, 16 mm couleur, 52', (film diffusé sur A2 en 1977, enregistré à l'INA dans la rubrique : Genre, Information politique et sociale).

Alberto Moravia et Dacia Maraini, 1976 : *La donna lobi*, 16 mm, RAI.

Walter Marti et Reny Mertens, 1988 : *Pour écrire un mot*, 16 mm, couleur, 112'. Source : Téléproduction. Zurich.

Jim Rosselini : *L'arc musical de Diro*, 16 mm, couleur, 13'. Source : CNRST-Ouagadougou, Burkina Faso.

Stanislas Meda, 1989 : *Koligure ou la gardienne des champs*, 16 mm, couleur. Source : Atria Scop.

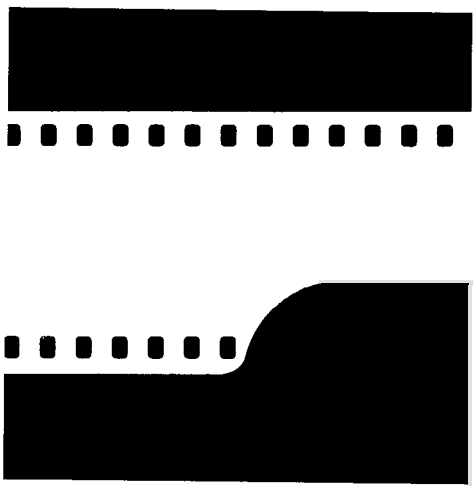
Michèle Fiéloux, Jacques Lombard, 1990: *Les Mémoires de Binduté Da*, 16 mm, couleur, 52'. La Sept, Orstom et Atria film. Source Orstom-Audio-visuel.

Piet Meyer, 1990 : *Les funérailles de Miisuõnthé Hien*, Super 8.

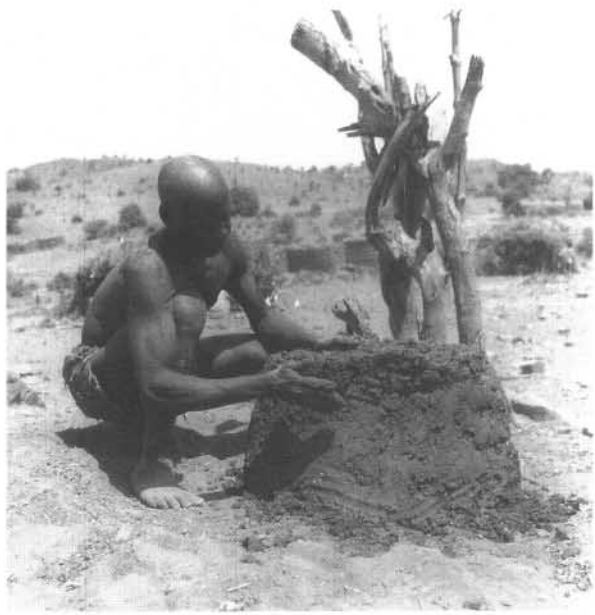
Piet Meyer, 1990 : *Le devin Banyela Hien*, Super 8.

Piet Meyer, 1990 : *L'entrée de deux Birifor dans l'autel khaar*, Super 8.

Georges Savonnet, 1990 : *Voyage en zigzag dans le temps et dans l'espace en pays lobi (1954 -1981)*. Voir texte suivant.



Le Regard des Voyageurs





Le *bagré* de Kwenoma-Sansana en avril 1966

GEORGES SAVONNET

C'est au début de l'année 1964 que Binduté Da, chef du canton d'Iridiaka, m'informe de la prochaine "sortie du *bagré*" qui doit se dérouler courant avril chez lui à Vourbira. Il souhaite que je filme la totalité de ce rituel car, me précise-t-il "dans quelques années les coutumes lobi vont disparaître ; il serait bon que, plus tard, nos petits enfants et les suivants puissent voir ce que faisaient leurs ancêtres".

Cette demande n'était nullement insolite de la part de Binduté Da que j'avais rencontré pour la première fois en août 1954. Par la suite, à l'issue de chacune de mes enquêtes sur le terrain, je ne manquais jamais de le rencontrer et de l'interroger sur les multiples informations que je venais de reccueillir mais qui nécessitaient des éclaircissements approfondis. Calmement et avec beaucoup de patience, il expliquait la coutume, l'organisation sociale économique et religieuse des Lobi ; en retour il m'interrogeait sur le but de mes recherches. Ayant bien connu Henri Labouret et lu son ouvrage *Les tribus du rameau lobi*, il comprit l'utilité de mes enquêtes pour une meilleure connaissance des populations lobi. Dès lors, il aida, encouragea tout chercheur qui s'intéressait aux Lobi, le sollicitant parfois à enregistrer leurs musiques et chants et à filmer leurs activités...

La veille du jour prévu pour la sortie des initiés au *bagré*, le calme qui régnait dans la cour de Binduté, l'absence des multiples activités qui précèdent une telle fête, présageaient une mauvaise nouvelle. En effet, le décès très récent d'un de ses enfants interdisait pendant quelques jours le déroulement du rituel. Ayant été informé que nous ne pourrions pas attendre la fin de ce délai, tristement, Binduté nous proposa alors de filmer à Kwénoma-Sansana (village situé à environ deux kilomètres de là) un autre *bagré* qui commençait le lendemain matin.

Les conditions de tournage du film et de l'enregistrement du son furent excellentes dans la mesure où notre cicerone, après avoir expliqué à l'assistance les raisons de notre présence, l'invita à pratiquer son rituel en ignorant totalement nos faits et gestes.

Les instructions furent suivies à la lettre et pendant trois jours, le reportage fut exécuté dans des conditions excel-

Page de gauche : Mars 1964 Sansana, région de Gaoua
en haut : Le chef de famille façonne l'autel du Bagré
en bas : Le lendemain du Bagré il s'endort sur son autel

lentes, sans artifice de notre part : seule la séquence sur la partie divinatoire du rituel qui se déroulait à l'intérieur de la maison, fut, par manque d'éclairage suffisant, reproduite et filmée à l'extérieur.

Binduté Da qui, tout au long du tournage signala au cinéaste les actions ou les scènes les plus importantes du rituel, participa par la suite à Ouagadougou au montage initial du film et à sa sonorisation ; plus tard le montage définitif fut réalisé dans les laboratoires du musée de l'Homme à Paris.

Voyage en zig-zag dans le temps et dans l'espace en pays lobi (1954-1981)

GEORGES SAVONNET

Ce document vidéo rassemble sous une forme très condensée (30 minutes) 22 séquences filmées chez les Lobi de Haute-Volta[1] et du Nord-Est ivoirien. C'est au cours de cette période d'une trentaine d'années que la société lobi qui, jusqu'en 1954-55 "se refusait à suivre la voie des Blancs"[2], s'ouvre lentement et timidement au changement sans renier toutefois les règles fondamentales de sa propre culture.

Pour présenter ce document, j'ai cru bon d'utiliser la fiction : un voyageur métropolitain débarque pour la première fois à Ouagadougou, fin décembre 1954, quelques jours avant l'inauguration du chemin de fer Abidjan-Ouagadougou et, par la suite, circule en "pays lobi", observant et notant (avec sa caméra) les faits et gestes des populations rencontrées qui l'étonnent.

Les fêtes de l'inauguration du chemin de fer sont une des occasions privilégiées pour les Blancs et leur famille vivant à Ouagadougou (et pour notre voyageur) de découvrir à travers les danses folkloriques organisées sur la place de la gare, la musique et les gestes des danseurs mossi, bobo, dagara, lobi... qu'ils n'ont guère l'occasion de visiter dans leur village. Ainsi, c'est par la mémorisation de ces images de danse, que le citadin blanc va dorénavant se représenter chacun des "groupes indigènes" comme on les dénommait autrefois...

Mais notre voyageur veut en savoir plus : il prend la route du Sud-Ouest et arrive dans le pays lobi qu'on lui a décrit comme dangereux, où la flèche est un moyen dissuasif pour limiter la curiosité du Blanc.

En effet, le long des pistes, il observe que chaque Lobi, rencontré porte immanquablement avec lui son arc et son carquois. Par contre, il ne remarque aucun signe d'hostilité, dans son regard mais plutôt une certaine gêne et même de la crainte. Il est vrai qu'à cette époque ses rapports avec les Blancs sont rares et peu chaleureux : c'est l'administrateur qui recense les populations et les troupeaux, exige l'impôt, c'est le gendarme qui enquête ou emprisonne, c'est le médecin qui les oblige à recevoir une piqûre...



Gaoua 1955

1. J'utilise le nom de Haute-Volta au lieu de celui de Burkina Faso, dénomination donnée à cet Etat en 1984.

2. Expression utilisée par Madeleine Père dans sa thèse sur les populations lobi (1988).

Notre voyageur est surtout admiratif devant le spectacle de ces longues théories de femmes ceintes seulement d'un cache-sexe de feuilles et transportant sur la tête de volumineux paniers de vannerie ou de lourds canaris de bière de mil qu'elles vont vendre au marché voisin. Nombre d'entre elles portent un labret inséré dans chacune des lèvres ; certaines d'entre elles ont le corps badigeonné de blanc (il apprendra plus tard que le blanc est le signe du deuil). Charmé, il assiste parfois à leurs longues ablutions dans le ruisseau et s'étonne de leurs gestes empreints d'une certaine coquetterie. Par contre, les marchés le déçoivent dans la mesure où ils sont peu approvisionnés en objets artisanaux, où on lui refuse souvent ses pièces de monnaie, les transactions se faisant surtout à l'aide de cauris.

Rassuré maintenant par ces premiers contacts, il s'enhardit à visiter au sud de Kampti l'extérieur d'une petite ferme sous le regard inquiet du chef de maison portant simplement un cache-sexe en peau.

Plus tard, en avril, il assiste, en pays dagara, à la préparation d'un champ par un groupe d'une vingtaine de paysans (amis ou parents du chef d'exploitation). Ils travaillent dans une ambiance joyeuse de compétitivité et par la suite se désaltèrent longuement avec la bière de mil préparée par les femmes dans de grandes jarres.

A Damiéra, village lobi du sud de Gaoua, il assiste par hasard à la préparation d'une cinquantaine de jarres de bière de mil qui sera offerte le lendemain aux invités du *bagré*[3], rituel de sortie des initiés auquel il sera lui-même convié.

De passage dans la région du Nako, il est intrigué par une longue bande de cotonnade blanche tendue au dessus de la terrasse d'une ferme birifor, à Komo. C'est le signe des funérailles d'une femme. Discrètement, il assiste tout au long de la journée au déroulement de la cérémonie : hommages oraux prononcés par les hommes devant la défunte, laquelle est installée en position assise à côté de l'entrée de la maison, sacrifices de poulets sur les autels et surtout il essaie de comprendre la méthode utilisée pour interroger la défunte : le corps serré dans une natte de paille porté sur la tête de deux hommes s'incline soit à droite soit à gauche après chaque question posée par le chef de terre[4].

Début mai, alors que les averses ont bien alimenté les ruisseaux, il assiste au nord d'Iridiaka à une activité singulière réservée aux femmes : l'orpaillage. Les colluvions recueillies au fond d'un puits profond de 3 à 4 mètres sont transportées au bord du marigot et soumises à plusieurs lavages successifs et élimination des éléments les plus lourds. En fin de compte, il reste au fond de la calebasse qui sert de batée quelques paillettes dorées délicatement recueillies dans la tige d'une plume de calao.

Mai est aussi la période des sarclages et des semailles intercalaires du haricot à travers les pousses de mil, sorgho

3. Ce rituel a été filmé plus tard à Kwenoma-Sansana et a été projeté au cours du colloque.

4. Voir l'article paru dans les *Notes Africaines*, n°108, IFAN, Dakar, pp. 119-125.

ou maïs. Apanage des femmes, les semailles sont pratiquées à la houe ou au "bâton à fouir". Cette dernière pratique qui n'oblige pas la femme à se courber vers le sol met en valeur le geste harmonieux de la semeuse qui ouvre le sol au bâton, y jette adroitement la semence et l'enterre délicatement au pied.

A travers les images des funérailles d'un paysan lobi à Konzié (N.E. ivoirien), apparaissent en 1972 de nombreux signes de changement : tous les participants sont habillés à l'européenne, les jeunes arborent les lunettes de soleil, le défunt tient un poste de radio entre ses mains, une délégation politique défile devant le catafalque sous la bannière du R. D. A.[5] en tête. Toutefois, on remarque que les femmes du défunt ont su associer la tradition au moderne : elles portent sur leur jupe l'indispensable ceinture de feuilles (signe, semble-t-il, du deuil). Mais d'autres marques de la tradition apparaissent ici : hommages oraux des hommes au disparu, offrandes de poulets, pintades destinées à être sacrifiées sur les autels, confection d'un brancard destiné à l'interrogatoire du défunt, enfin, mime d'une scène de chasse pour rappeler les succès cynégétiques du disparu.

L'entrée du paysan lobi du Nord-Est ivoirien dans une économie de marché n'a nullement changé et amélioré ses pratiques culturales : l'ouverture des nouveaux champs de brousse est toujours précédée par l'incendie des herbes sèches et la destruction des arbres inutiles par le feu, les buttes à ignames sont construites manuellement, la récolte et le transport des tubercules sont faits par petite quantité jusqu'au marché voisin qui, lui, s'est profondément transformé et offre maintenant de nombreux produits manufacturés. Enfin le transport des passagers par camions permet aux femmes d'accéder au marché avec leurs produits, sans fatigue.

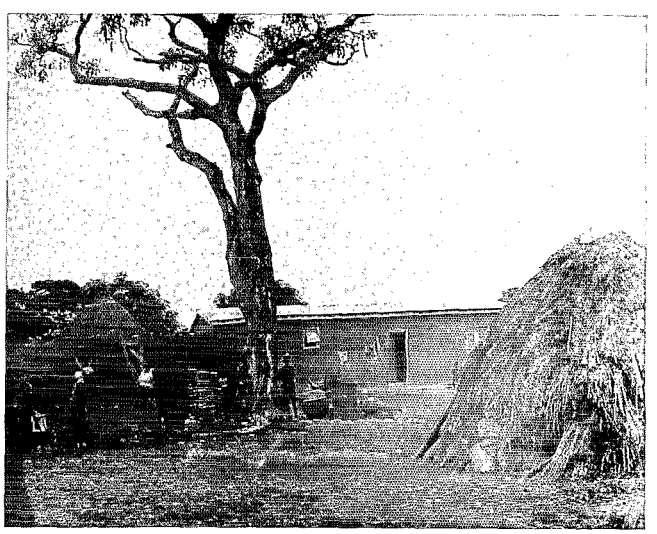
En 1972, l'enrichissement des Lobi de Côte-d'Ivoire se traduit souvent par l'abandon de la maison traditionnelle de terre battue, et par la construction d'une demeure en parpaings de ciment recouverte d'un toit de tôle. Ce nouveau type d'habitation est devenu ici le symbole de la réussite économique.

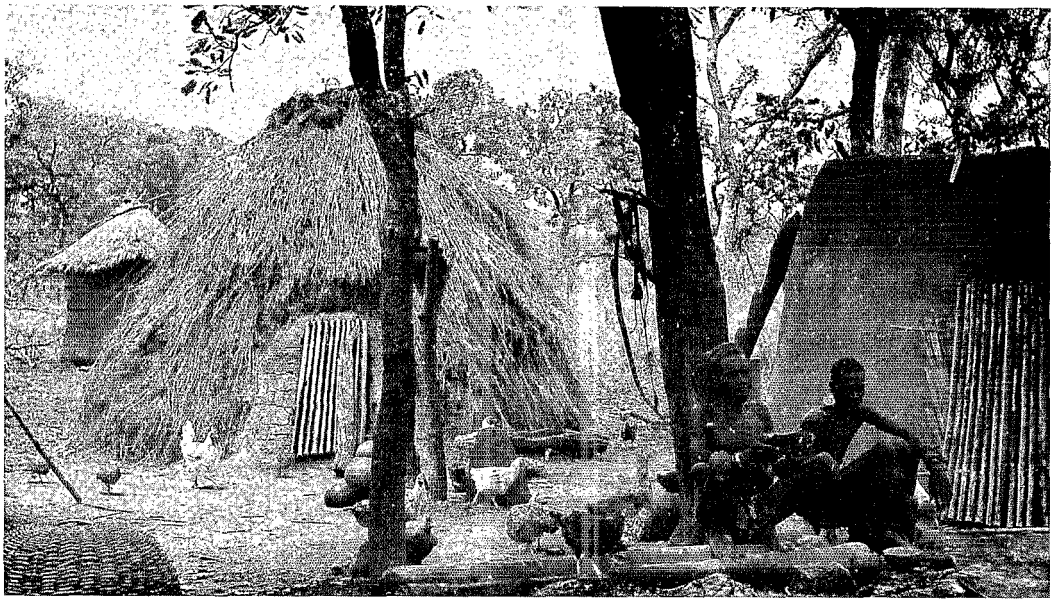
En Haute-Volta, par contre, la taille de la maison traditionnelle de la famille lobi est fonction, non pas de la richesse, mais plutôt du prestige de son chef.

L'immense terrasse de la demeure de Binduté Da à Vourbira traduit sa réussite

5. R. D. A. = Rassemblement Démocratique Africain.

Ondéfidouo, Côte-d'Ivoire, 1978





Au bord de la route Bouna-Tehini, Côte-d'Ivoire 1955

sociale : 113 personnes au recensement de 1973, dont 20 femmes, 63 enfants présents et 20 adultes vivent sous son toit. La réussite sociale assez exceptionnelle de cet ancien militaire tient au fait qu'il a assumé pendant une trentaine d'années les fonctions de chef de canton, à la satisfaction des différentes administrations mais aussi des populations dont il a su conserver la confiance. Le lit de justice qu'il préside sous les manguiers est l'une des fonctions qu'il pratiqua avec beaucoup de probité, et qui fut sans nul doute l'une des bases de la paix qu'il sut instaurer entre familles et clans rivaux.

La construction par les Lobi de hutte de paille au cours de leurs migrations correspond à un interdit d'édifier, au cours de la première année de leur installation, une demeure en terre battue. Après ce délai, ils peuvent "construire en dur". Ici, en pays koulango, à Saye, nous assistons en 1962 au regroupement autoritaire des populations rurales le long des axes routiers. Dans leur nouveau quartier, les Lobi tentent de poursuivre leurs activités habituelles.

L'une d'entre elles consiste pour les hommes à récolter les nids de termites souterrains et de les donner en pâture aux couvées.

L'autre intéresse la réfection d'un toit de chaume abritant un grenier extérieur et nécessitant une grande habileté.

En pays koulango, le lit de justice destiné à régler les différends entre Lobi, est présidé par le chef de village d'accueil qui les résout selon les règles coutumières locales.

Pour le paysan lobi, la petite sécheresse de printemps est d'autant plus redoutée qu'elle peut anéantir en quelques jours tous ses espoirs en stoppant toute germination des semis ou la croissance des fragiles plantules. A Pora, en Haute-Volta, on cherche à juguler le désastre en alimentant en priorité la mare aux silures sacrés par l'eau boueuse

puisée au fond du puits, mais aussi en sacrifiant un poulet noir à la croisée des chemins située à l'est du village. Ici, la demande du chef de terre a été entendue : le poulet a péri sur le dos...

En mai 1972, la brève apparition à Vourbira d'un groupe de futurs initiés au *bagré* (hommes et femmes portant une simple ceinture de feuilles) venant mendier sa nourriture, exprime bien la vitalité des traditions sacrées qui font partie intégrante de la vie quotidienne.

En avril 1966, le retour à Pora des jeunes initiés au *jɔrɔ*, parés de leurs colliers de cauris et de plumes de kalao, apparaît comme une fête prestigieuse dans la mesure ou chaque *jɔrbé* est devenu un Lobi à part entière après avoir découvert tout au long de la période initiatique de nouvelles pratiques sociales et religieuses qu'il devra appliquer dorénavant ainsi que les règles fondamentales qui régissent la société lobi.





En 1985, un séjour de plusieurs mois passés dans le N.E. ivoirien (préfecture de Bondoukou et Bouna) m'a permis de découvrir une société lobi en pleine mutation dans laquelle les générations nées en Côte-d'Ivoire semblent avoir abandonné leur culture initiale, pour embrasser un genre de vie plus moderne.

Ces profonds changements sont la conséquence de multiples facteurs, parmi lesquels nous retiendrons : une activité agricole qui ne laisse aucun temps libre au paysan pour exercer ses activités sociales et religieuses, l'école où le jeune Lobi découvre l'existence d'un monde nouveau qu'il tente de mieux connaître en émigrant (nombreux) dans les villes, la priorité chez les jeunes de la recherche de l'argent pour satisfaire leurs nouveaux besoins, l'influence exercée par les sectes religieuses protestantes (et tout spécialement l'Eglise apostolique de la foi), dont les dogmes cadrent mieux avec les aspirations des jeunes à une vie plus indépendante.

Ainsi, en cette fin du XXe siècle assiste-t-on à un début de partition de la société lobi en deux populations : l'une au Burkina Faso, très conservatrice, l'autre en Côte-d'Ivoire ayant opté pour une économie de marché, et qui, si ce processus se poursuit, n'auront bientôt plus que la langue comme point commun...



Fragments du carnet de voyage en pays lobi (1934)

ARNOLD HEIM (1882- 1965)



Lors de l'hommage qui lui fut rendu le jour de ses 80 ans (20 mars 1962) par l'un de ses collègues et ami, A. Heim apparaît à la fois comme un géologue spécialiste du territoire hélvétique et d'autres régions du monde (Himalaya, etc.) et comme un esprit curieux, intéressé par les sciences naturelles et par tout ce qui concerne les activités humaines. Ainsi, relatant leur voyage commun en Himalaya en 1936, A. Gansser remarque : «Pendant huit mois, A. Heim, alors âgé de 54 ans, travaillait sans répit... on pouvait le voir cueillir une fleur rare et en faire une description minutieuse. Si à ce moment là un oiseau chantait, il notait prestement la musique qu'il entendait...»[1].

En 1934, A. Heim, arrive en Haute-Volta pour une mission exploratrice des zones aurifères dans la région lobi d'Iridiaka et de Boussera. Dans son journal, il note [2] :

«Nous arrivons à Gaoua, le centre du pays lobi... Nous rendîmes visite au directeur d'une société minière chargée de l'exploitation aurifère dans cette région. M. Ditler et son épouse, originaires d'Alsace et parlant un peu le suisse-allemand, nous reçurent avec une joie sincère et nous servirent du café délicieux, avec du lait concentré suisse, du beurre, du mil et des papayes fraiches...

J'appris que l'on aurait trouvé dans la région lobi une pépite de 1/10/15 cm pesant plusieurs kg et que, jusqu'à présent, les indigènes cherchent de l'or... Ils en vendent au marché qui se tient tous les cinq jours. Les commerçants l'échangent contre les cauris (...) et les Lobi refusent de recevoir de l'argent français.

M. Ditler eut l'amabilité de demander à certains de ses hommes de nous montrer comment ils tiraient à l'arc. Chaque homme porte toujours avec lui un arc et des flèches empoisonnées, sans lesquelles il ne songerait à s'éloigner de sa maison. L'arc mesure un mètre et la corde est très

Arnold Heim
le jour de ses 80 ans

1. A. Gansser, «Arnold Heim als geologe», journal de la Fondation suisse pour les explorations alpines, 1962, vol IV, 19 : 63 - 65.

2. A. Heim, *Negro Sahara - vonder Guineakusle zum Mittelmeen.* Verlag Hans Huber, Bern, 1934.

tendue. Le carquois, fait en peau de bœuf, porté sur l'épaule gauche à l'aide d'une lanière, contient de 15 à 25 flèches. Chacune, d'une longueur d'environ 4 cm, est faite d'une tige de mil et d'une pointe en fer, pesant en moyenne 100 g, enduite d'un poison à base de plantes. Selon H. Labouret, on en utilise plusieurs mais le plus souvent ce sont les graines du *Strophantus hispidus*, ou la sève d'une euphorbe...

J'ai pu constater moi-même l'efficacité d'une telle arme. Une flèche tirée à 50 m s'enfonce de 5 cm dans un arbre et il faut un couteau pour l'en retirer. Une flèche tirée en diagonale a une portée de 120 m. J'assistais à cette démonstration sans prendre de grande précaution contre le soleil que je ne craignais plus depuis mes séjours au Mexique et à Sumatra, où je ne portais qu'un léger chapeau de paille. Mais on dit qu'en Afrique, on ne prend jamais assez de précautions. M. Ditler nous a raconté qu'un Européen venait de succomber brutalement d'une insolation. On me conseilla de boucher les trous d'aération de mon panama (...).

Nous avons été invités à déjeuner chez l'administrateur Vincent, qui nous présenta à d'autres fonctionnaires. Dans un pays aussi grand que la Suisse et n'ayant que seize Blancs, les femmes comprises, de telles rencontres offrent toujours un intérêt particulier.

M. Vincent s'entend à merveille avec les Lobi. Il leur reconnaît comme grande vertu de ne jamais voler, sauf exception et remarque qu'on se sent en sécurité auprès d'eux à condition de les traiter justement.

Comment faire comprendre aux Lobi qu'ils sont maintenant imposables pour 6 FF par personne et qu'on peut les obliger à travailler, à construire des routes, pour un salaire minimal dont ils ignorent encore la vraie valeur ? Est-ce vrai que, durant les cinq dernières années, la population lobi a diminué de moitié, car les Lobi préférèrent traverser la Volta Noire pour s'enfuir au Ghana où l'imposition est indirecte ?

Dans l'après-midi, nous sommes allés dans la région d'Iridiaka où la société minière a construit un barrage pour les orpailleurs... En plus des lieux d'extraction de l'or actuellement abandonnés, nous nous sommes intéressés aux habitations lobi, dont l'architecture n'a pas été transformée par la civilisation. Ce ne sont ni des villages ordinaires, ni des maisons ordinaires, mais de massives constructions en terre, de forme carrée, renforcées par des poutres et habitées par de grandes famille. Une partie de ce labyrinthe sert d'étable aux moutons, aux chèvres et aux bœufs. Je n'ai pas vu de chevaux. Le mode de répartition des maisons empêche qu'il y ait un chef et une organisation sociale globale[3]. Il y a à peine quelques années, ils se combattaient et s'entretuaient à l'aide de flèches...

A la tombée du jour, nous voyons arriver des Lobi dont le plus grand nombre porte des tatouages, tous différents, sur la poitrine, le ventre et le visage. Des femmes ont un

3. Notons que A. Heim reprend les idées de H. Labouret sur l'absence d'organisation sociale lobi (1931).

soleil rayonnant dessiné autour du nombril et toutes portent un labret... Ici, on perce les lèvres des fillettes de 4 ans pour y mettre ensuite des disques en bois, en terre ou en pierre.

Les femmes portent comme unique vêtement une ceinture en fibres tressées, à laquelle elles attachent des feuilles vertes. Encore plus original est le costume de l'homme, qui coince son prépuce dans une ceinture, comme je l'avais vu faire notamment par les indigènes des Nouvelles-Hébrides...

Sur le chemin du retour à Gaoua, nous fîmes une intéressante rencontre : un groupe d'hommes et de garçons réunis au pied d'un baobab pour enlever du corps de la gazelle qu'ils venaient de tuer la chair empoisonnée autour de la flèche.

Arriva le jour où il fallut prendre congé de Gaoua si hospitalière, après y avoir passé la troisième nuit.

A 6 h du matin, le soldat de première classe, mis à notre disposition par l'administrateur comme guide, était déjà prêt... C'était un grand Mossi, habillé d'un pantalon blanc, de bottes et d'un chapeau rouge, portant (je ne sais pourquoi) un fusil. Heureusement, il était connu des indigènes à qui il ne faisait pas peur...

Nous voulûmes visiter une mine de cuivre située dans la région de Boussera. Il fallut marcher à travers les champs de mil et les hautes herbes de la savane pour découvrir un petit puits à moitié en ruine et un grand tas de minerais de cuivre... Pourquoi était-il abandonné ? Peut -être à cause de l'abondance de cuivre en provenance de la Rhodésie qui faisait baisser le cours mondial ?

De retour à Boussera, nous allions vivre l'événement le plus passionnant de notre voyage. Notre soldat fit appeler le chef de canton, un vieux Lobi avec une petite barbe, qui avait l'air d'un mendiant ou d'un clochard, avec son vieux pantalon et malgré la chaleur, son manteau d'hiver ayant appartenu à un colon. Il portait en plus un vieux chapeau dont la couleur d'origine avait sans doute été blanche. Sans aucun doute, avec de tels atours, il devait impressionner les sauvages nus. Il nous apprend que tout près de là un homme d'une grande famille était mort et que beaucoup de monde était venu à son enterrement...

Ce sont de grands hommes magnifiques, ces Lobi, et aucun ne ressemble à un autre. Malgré une nourriture peu variée, ils se sont superbement développés... Leur attitude envers nous est très naturelle. Chacun a son propre style, sa coiffure, ses bijoux, sa coiffe. Ils ne sont uniformisés que par le port des mêmes armes. On voit aussi des poignards fixés au poignet... Certains portent une sorte de massue avec un embout pointu en fer, qui peut percer mortellement le crâne d'un ennemi.

L'un est chauve, l'autre a les cheveux tressés, le troisième ne porte qu'une énorme coiffe artificielle. Les plus impressionnants sont les hommes dont les cheveux sont

tressés, brillants de graisse, enduits de beurre de karité et de terre glaise. Seuls les hommes se coiffent ainsi, alors que les femmes gardent des cheveux très courts.

Pendant que je suivais la scène de l'interrogatoire du mort avec mon rolleiflex, mon collègue questionnait le garde sur le sens de cette pratique. Celui-ci lui dit qu'en cas de mort par empoisonnement, le mort pouvait désigner son meurtrier. Souvent le jugement, prononcé par le féticheur, condamnait un innocent. Pour cette raison, l'administrateur avait interdit qu'on y ait recours (sauf pour aujourd'hui).

Avec beaucoup de peine, je suis arrivé à me frayer un chemin entre les femmes entourant le cadavre adossé à un arbre. Il portait un chapeau fait avec une calebasse. Son arc était posé entre ses genoux et son carquois dans ses bras. Au moment où je l'observais, j'aperçus l'un des invités en train de briser une flèche et de la mettre dans un pot en terre. Des bracelets, des colliers de cauris, un plumeau, un jeune coq étaient suspendus à une branche de l'arc au dessus du cadavre. Les marmites et les pots posés à ses pieds sont déjà remplis de cauris. Chaque invité vient rendre hommage au mort en jetant quelques cauris dans l'un des pots. D'autres pots posés à côté étaient remplis de mil. On accepte aussi des volailles en offrande.

Tardivement, des colonnes de Lobi viennent à travers champs... En signe de deuil, les hommes ont peint en blanc[4] le côté droit de la poitrine, ainsi que le bras ou même la jambe. Ce sont des sauvages, nous dit le garde, car il y a à peine cinq ans, on tuait tout étranger venant dans cette région, et en 1930 une sanglante révolte eut lieu contre les colonisateurs français...

Sur la vie des Lobi, il faut encore ajouter ceci. Normalement, un homme épouse deux femmes, mais le nombre d'épouses et d'enfants dépend de la capacité de l'homme à les nourrir. Le fait qu'il y ait plus de femmes que d'hommes chez les Lobi s'explique par les accidents ou les guerres dont les hommes peuvent être victimes ainsi que par la division du travail. D'autre part, le frère aîné du défunt hérite des veuves. Les femmes sont chères, environ 10.000 cauris et trois ou quatre bœufs. Quand l'homme fonde une famille, il construit à côté de sa propre pièce une autre chambre destiné à sa première épouse et en construit une autre pour la seconde, etc. De cette façon, la maison s'agrandit et devient une grande ferme pouvant accueillir des dizaines de personnes...

Nous sommes obligés de nous arrêter pour la nuit dans un village près de Nako. Il n'y avait plus rien à manger, sauf des papayes et des oranges qui venaient d'être cueillies. Que voulions nous de plus ? Nous étions très heureux d'avoir vu ces Lobi considérés comme de vrais sauvages. Mais pourrions-nous dire qu'ils étaient tels ? N'avaient-ils pas été déférents et aimables envers nous ? Cette question me rappelle la remarque faite par mon collègue, Dr Max

4. Probablement avec du kaolin.

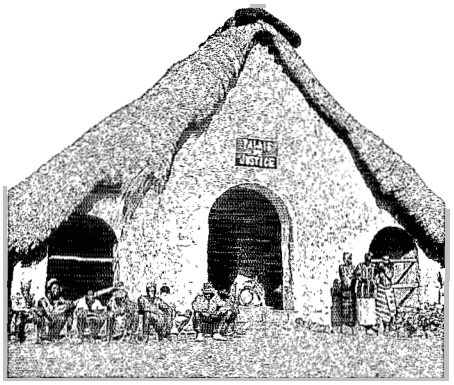
Mulberg, à une dame toute parfumée qui s'enquérait auprès de lui de la vie des sauvages, "qu'en dehors de l'Europe, il n'en avait pas rencontrés».





Carnets de juge (1953-1956)

JEAN SUYEUX



J'ai été juge de paix à compétence restreinte dans le pays lobi de juillet 1953 à mai 1956, cumulant les fonctions de procureur de la République, de juge d'instruction et de président de Tribunal. Je me saisissais, instruisais les dossiers, les classais ou les renvoyais devant ma juridiction, selon une procédure calquée sur celle de la métropole. Triple juge en une seule personne, j'étais tenu d'appliquer des textes répressifs venus du Code Napoléonien qui punissait des mêmes sanctions qu'à Aurillac ou Plougastel Daoulas, l'adultère, le port d'armes, l'utilisation de fausses monnaies, l'outrage à la pudeur, le défaut de carte d'identité, l'exercice illégal de la médecine, l'interprétation des rêves, etc. Il m'était interdit de me référer aux coutumes locales, domaine réservé du Tribunal indigène. Si j'avais appliqué le Code, la moitié de mes "justiciables" auraient dû être poursuivis et condamnés.

Pendant mon séjour, j'ai tenu un carnet de notes, pris 1500 photographies, tourné un film d'une heure et quart en 16mm kodachrome, essayant de fixer les gens, les événements, les émotions de mon univers quotidien. Si les habitants du cercle se laissaient volontiers photographier et filmer dans leur environnement même lorsque celui-ci participait à des manifestations présentées comme secrètes, j'obtenais rarement des informations au moment où j'impressionnais ma pellicule. C'est en montrant les images développées que certaines explications m'ont été données. Plusieurs photos prises pour le plaisir ou pour illustrer un moment de mes activités de juge n'ont été décryptées que trente ans plus tard, lorsqu'un fils de Binduté Da en a pris connaissance dans ma maison d'Enghien.

Septembre 1953 : le condamné à mort de Gaoua

Devant la prison de Gaoua, un beau vieillard avec une barbe blanche de prophète, semble tout droit sorti de Green Pastures, la comédie musicale biblique hollywoodienne. Il



se plante devant moi au garde à vous, la main à la hauteur du front et sort de sa tunique une lettre écrite au crayon : «Monsieur le Gouverneur, j'ai été condamné en1916 à la peine de mort par le tribunal indigène. Je compte plus de 36 ans comme détenu. Actuellement plus qu'à moitié inanimé, j'ai l'honneur de solliciter très respectueusement ma libération conditionnelle. Signé Nadio Sandiou». Il ajoute qu'il est fatigué d'être en prison, que sa vie est bientôt finie et qu'il voudrait revoir son village avant de mourir. «Son village c'est Gaoua, intervient le brigadier des gardes. Il le voit tous les jours. Il sort quand il veut et va souvent dormir dans la maison de son fils».

-«Je ne le vois pas vraiment tant que je ne suis pas libre», répond le vieil homme.

Je lui dis que je transmettrai sa lettre à Dakar. Combien d'administrateurs et de juges lui ont fait cette promesse avant moi. Il sourit comme s'il avait encore quelque chose à espérer.

De Dakar (où se trouvait le dossier) à Paris, du ministère de la Place Vendôme au palais de l'Elysée, la requête de Nadio Sandiou finit par arriver sur le bureau du président de la République qui lui accorda sa grâce. Il était mort depuis un an lorsque mon successeur fut chargé de la lui transmettre.

Octobre 1953 : les cauris

Deux femmes se sont battues au marché de Gaoua pour vingt cauris que la plus jeune qui a de beaux seins ronds avec trois lignes de tatouages en pointillés s'évasant vers le haut à partir du mamelon, devait à l'autre, une marchande de beignets, aux lèvres alourdies de labrets. Après discussion, elle avait accepté de donner les coquillages, ajoutant : «Prends-les si tu l'oses, ils sont amers». La marchande avait alors invité sa débitrice à l'accompagner chez un prêtre qui saurait par un sacrifice approprié écarter le danger. Celle-ci refusa, puis comme l'autre insistait, lui montra une amulette en bois caché sous son pagne. «Attention il te clouera le bec». Dans son PV, le gendarme a qualifié l'affaire de «menaces de mort avec ordre».

Art. 305 du code pénal. Six mois à deux ans de prison, l'amulette nommée Malsé ayant la réputation d'être très méchante. C'est beaucoup pour une querelle au marché. Je change le délit en contravention de 3ème classe. Art. 383, p. 1 du code pénal qui punit de 4 000 à 24 000 F d'amendes et (ou) d'un emprisonnement de huit jours au plus les auteurs et complices de rixes, voies de fait et violences légères.

Pas besoin d'audience, c'est-à-dire d'extrait de casier judiciaire, de tapis vert sur la grande table du tribunal, de clochette et de "kilo kilo" (le juge, le juge). Circonstances atténuantes et mille francs CFA d'amende pour la fille à l'amulette qui devra rembourser sa dette. En cauris froids,



inoffensifs cauris du commerce, précise l'interprète.

En 1953, on estime qu'il circule 300 à 400 millions de cauris valant au cours actuel qui est plus de cent fois supérieur à celui pratiqué au début du siècle, entre 60 et 80 millions de francs CFA. Tolérés par l'administration, ils sont mal vus par les douaniers du cercle qui les taxent selon leur humeur au taux d'importation des devises, des bijoux ou des matériaux de construction (catégorie chaux) lorsqu'ils en saisissent de grandes quantités. De leur côté, les infirmiers du SGHMP et du Service de l'élevage viennentde temps à autre se plaindre à mon tribunal d'avoir du mal à se ravitailler sur les marchés de brousse s'ils ne payent pas leurs achats en coquillages. Ils invoquent l'art. 30 paragraphe 2 du code pénal qui punit d'amende et de huit jours de prison en cas de récidive «ceux qui refusent de recevoir espèces et monnaies nationales ni fausses ni altérées» et me demandent de faire appliquer la loi. J'arbitre consciencieusement les PV que l'on m'adresse, condamnant fraudeurs (presque toujours "inconnus fugitifs") et marchands "franc-phobes" à des amendes qu'ils ne payent pas ou payent en cauris. Certains agents spéciaux (c'est ainsi que se nomment outre-mer les commis du Trésor) acceptent en effet les coquillages qu'ils convertissent en francs CFA pour que l'Etat reçoive son dû.

Mars 1954 : fétiches à Gnobini

Une pièce obscure empuantie de guano de chauve-souris, contre un mur les divinités protectrices du foyer : *marke*, petit animal de terre séchée, *ykoum* et *pouma*, fragments de bois noircis et canaris dentelés, *kuunkhá*, l'homme brave qui monte la garde contre les voleurs, *kagouri*, l'arbitre de la foi conjugale. De l'autre côté, une noce fantasque à la Douanier Rousseau, trois statuettes aux masques de cauris, des crocodiles, des pythons, des salamandres, onduleux, noués à s'y confondre aux longs bras serpentins du trio.

Coiffé d'une calebasse à pointe (figurine effilée le guidant à la chasse à la manière d'un radar), engoncé dans une redingote de drap brun à boutons dorés, Bita Hien, le prêtre des lieux m'accueille en agitant vers le plafond une clochette en cuivre. Trois poulets que je lui offre sont égorgés sur l'autel de la noce aquatique et le dernier, en tombant sur le dos, montre que le sacrifice est accepté.

Depuis deux mois, dans la paillote que j'habite au nord du plateau, en attendant que soit terminée la résidence du



juge, des incidents auxquels je n'avais d'abord pas prêté attention se produisaient : cauchemars répétant jusqu'à l'obsession des scènes d'auto-cannibalisme (loup et proie, je me dévore moi-même), invasion de papillons de nuit, *lolos*, âmes errantes refoulées du pays des morts, pannes inexplicables du réfrigérateur à pétrole, grignotage des murs et de la toiture par des armées de termites et de mouches maçonnes et découverte, quelques jours plus tôt, sous la terrasse où je me suis barricadé, d'un sachet contenant une pommade noirâtre à l'odeur graisseuse et aigrelette très déplaisante. «Un voleur l'a apporté» expliqua Lontan, le jeune Birifor qui me servait de marmiton. Il n'y avait rien à voler dans la maison mais ce voleur n'en voulait pas à nos biens. C'est ma vie qui l'intéressait. Lontan ajouta que l'avertissement était clair. Nous aurions dû nous méfier du danger depuis les premiers rêves. Il y a dans la région des sorciers incapables de maîtriser leur boulimie qui se nourrissent de leur propre chair lorsqu'ils manquent de victimes. C'était le sort qui m'était promis.

Lontan avait pour père un grand possesseur de fétiches demeurant à Gnobini, dans la lointaine banlieue de Gaoua. Nous lui rendîmes visite. Sacrifice des poulets, quelques gorgées d'eau de mil crachotées sur le nez des crocodiles, tintement répété de la clochette. Le dieu de Bita Hien rendit son verdict. La situation était grave. Il fallait sans attendre faire appel à un devin. Je lui remis 200 francs CFA et pris une demi douzaine de photos des statues.

Les photographies que j'avais prises chez Bita Hien excitèrent la curiosité d'un ethnologue qui rapprocha la figuration de Tangba en hydrosaurien de la croyance alchimique, popularisée par R. Flud, que les crocodiles naissent du choc de l'éclair frappant l'eau. Vision universaliste des mythes pour le Père Girault de la Mission de Legmoin qui reconnut dans le groupe de statues des *koton wab* (serpent) et *koton iba* (crocodile) proches cousins des petits génies dagara tenant leurs forces de Wen (le dieu ciel). Ces protecteurs aux fonctions multiples spécialisés dans la guérison des enfants, sont signalés par Labouret en 1931 dans son ouvrage sur *les Tribus du rameau lobi* et sont eux aussi enfantés par la foudre (principe mâle) pénétrant le fleuve ou la terre (principes femelles). En 1981, la même photographie fut exposée à Zurich au Museum Rietberg sous le nom de fétiche Dakin (peut-être déformation du lobi *dakon*) divinité relativement courante du panthéon domestique lobi passant pour être très efficace contre les voleurs, les sorciers et les adultères. Bita Hien, chez qui je retournai en 1972, me donna une toute autre explication. S'étant gravement brûlé la main en cuisinant sur un feu de bois des filets d'un crocodile tué près du Poni, il avait, pour hâter la cicatrisation de la plaie, élevé dans sa chambre de fétiches un autel à Tangba, associant le dieu-foudre et le crocodile dans une même sculpture. Lorsque je suis venu le consulter, il m'a immédiatement conduit devant cet autel, sachant les liens qui unissent chez les peuples du cercle les juges et les hydrosauriens. En pure perte.

Mai 1954 : *bikimbir* à Hello

Au marché de Hello, photo d'une femme allaitant son enfant. Lorsqu'elle m'est revenue de France, développée, j'ai remarqué la cordelette qui reliait les pieds de l'enfant. Un revenant, un *bikimkir*, m'a expliqué le chef de canton d'Iridiaka, mort et né plusieurs fois. Sa mère n'a pas eu de chance. Un premier accouchement difficile, un bébé souffrant qui refusait le sein. Le devin consulté par les parents a vite trouvé l'explication : c'est un "enfant mauvais", habité par l'âme d'une personne décédée qui n'a pas voulu rejoindre, quelque part au delà de la Volta Noire, le pays des morts. N'ayant pu de son vivant régler un conflit qui l'opposait à la femme, le revenant a manigancé une vengeance posthume avec l'aide d'un petit génie de brousse aux longs

cheveux noirs et au sexe indéterminé qui l'a guidé vers le bosquet où la femme avait l'habitude de cueillir les feuilles de sa parure. Invisible dans une goutte de rosée, il a attendu le moment propice pour la féconder. Quinze jours plus tard, elle était enceinte.

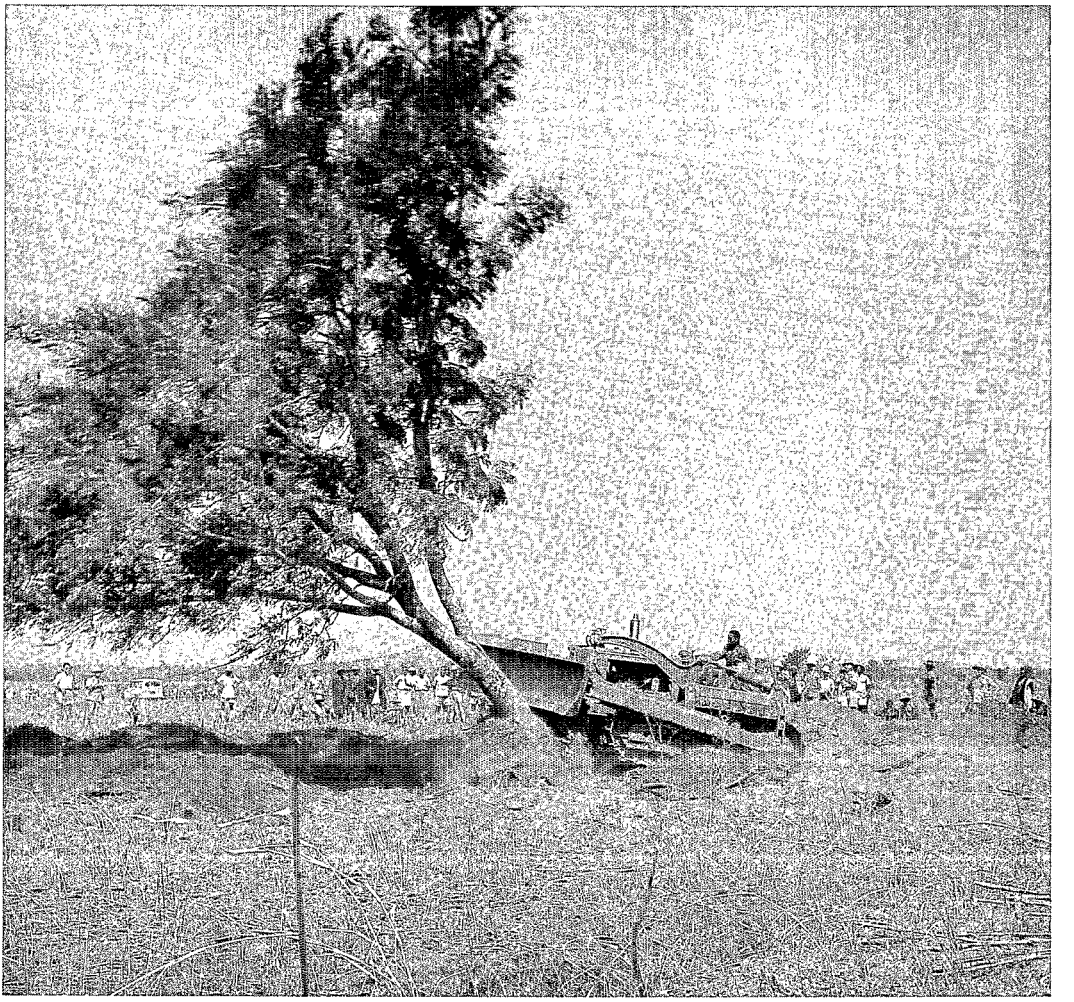


Les sacrifices ordonnés après que la mère eût raconté son histoire n'avaient pas empêché l'enfant de mourir. Ils n'avaient pas non plus interrompu la malédiction du revenant. Un second enfant, quelques mois plus tard, avait montré par des signes indéniables (colères incessantes, voracité, maigreur) qu'il servait à son tour d'enveloppe charnelle à l'âme errante. Pour l'empêcher de "partir" et mettre fin au cycle des réincarnations maléfiques, on l'avait attaché avec une cordelette tressée avec une fibre spéciale. Mais l'enfant continuait à être dangereux pour son entourage. C'est seulement lors du décès de sa mère, décès qu'il avait provoqué, que l'on apprit en interrogeant le cadavre qu'elle n'avait pas dit la vérité au sujet du conflit qui l'opposait au défunt. L'affaire allait-elle, après ces échecs successifs de la magie, aboutir à mon tribunal ? Heureusement, en pays lobi, la parole des morts est rarement mise en doute et l'explication posthume de la femme permit une réconciliation avec le fantôme qui, apaisé, rejoignit le pays de ses ancêtres. L'enfant délié survécut.

Février 1955 : bulldozers et génies à cheveux rouges

En 1954, le gouvernement de la Haute-Volta décide d'installer une rizière dans la vaste plaine qui borde le village de Malba. Une équipe de géomètres délimite les lieux. Cinq bulldozers venus de Bobo Dioulasso aplanissent le terrain et le débroussaillent.

D'abord assez mal accueilli (les Birifor qui peuplent la région sont très attachés à leurs cultures traditionnelles : mil et maïs), le projet finit par être accepté par le chef de canton Hompite Pale qui se fait attribuer la plus grande parcelle (3 ha), mais les machines vont se heurter à d'autres difficultés. Depuis la grande bataille qui opposa les habitants du canton aux militaires de la conquête, un interdit a été mis sur ceux qui seraient tentés d'adopter les "manières des Blancs". Il n'y a à Malba ni école ni dispensaire, les prospections médicales et vétérinaires sont boudées. On dit même que les chevaux apparus avec les occupants sont frappés de maux mystérieux lorsqu'ils entrent dans le canton. Autres ennemis de la modernité, les petits génies à grosse tête et aux cheveux rouges qui logent dans les grands arbres, baobabs, karité, néré, dont l'aménagement de la plaine exige la disparition. Malheur à ceux qui les "voient". Par bataillons de 5 ou 6, ces génies doués d'une force colossale les rouent de coups et leur couvrent la tête d'un médicament qui rend fou. Très attachés à leurs perchoirs (le même sang irrigue diables et arbres), ils en défendent l'accès avec férocité. Impossible aux buldozers d'en approcher. Il faut négocier leur départ. C'est le chef de canton qui s'en charge. Moyennant finances, il fait procéder (ce n'est pas lui qui officie mais le prêtre de la terre) aux



rites de délocalisation prévus par la coutume. Sacrifice de coqs, projections sur les arbres de cendres de fumées obtenues en calcinant certaines racines, dont l'odeur est insupportable aux génies. La plupart déguerpissent et les travaux peuvent reprendre.

Avril 1955 : Petite Forêt de Boroum Boroum

Boroum Boroum. Devant une maison, une statue en terre séchée monte la garde. Homme en buste coiffé d'un vaste béret noir en croûte de termitière. Très souvent des fétiches rencontrés au cours de promenades ont fait surgir des images familières : un poème de Michaux, des dessins de Cocteau (les Eugène du Potomac), une illustration tirée d'un vieil ouvrage de démonologie. Celui-ci au regard sage et malicieux évoque des vacances anciennes dans un petit village du Béarn. Arrive son propriétaire, comme lui parcheminé et portant un béret basque. La ressemblance est frappante. Il s'assied près du fétiche et me demande de les

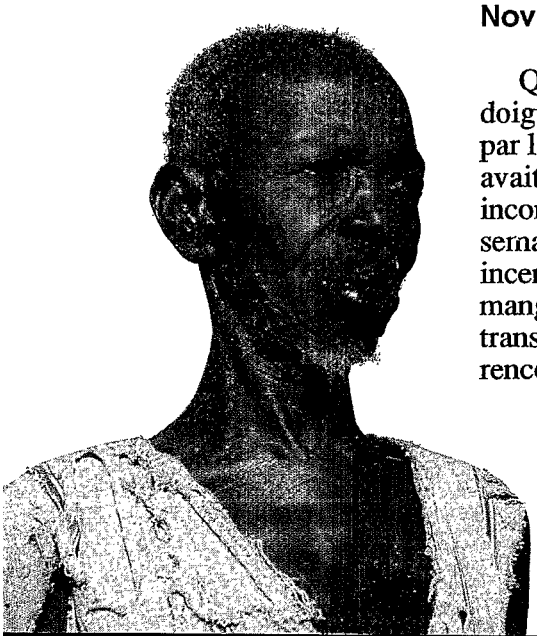


photographier ensemble. Petite Forêt, c'est ainsi qu'il nomme la statuette, est creuse et sert d'habitation au protecteur de la famille, un dieu vigilant qui sort chaque soir par le trou du nombril pour faire des rondes. En quelque sorte le double de l'enveloppe sculptée partant à la chasse des doubles des sorciers nocturnes. Nourri convenablement de sang de volaille et de bière de mil, Petite Forêt remplit sa fonction à la satisfaction générale. «Elle vieillit en même temps que moi, m'explique son propriétaire qui remodèle de temps à autre la statuette, tassant les épaules, rajoutant quelques rides au visage. Lorsque je mourrai on la détruira. Son double m'accompagnera sur le chemin qui mène au pays de mes ancêtres, quelque part du côté de la Volta-Noire». D'autres statuettes que j'ai vu exposées à l'extérieur comme à l'intérieur des maisons reproduisent plus ou moins fidèlement les traits, ou la silhouette de ceux qui les ont façonnées, parfois même ceux de personnages ayant marqué l'histoire récente du pays.

Comme je l'ai déjà dit, mes notes et mes photos n'avaient d'autre propos que de saisir dans l'instant un univers quotidien dont le sens m'échappait presque toujours. Très souvent, le juge que j'étais a été mis à l'épreuve des dieux, des génies, des sorciers, à l'occasion de conflits que j'étais tenu de régler dans le cadre de lois fixées par la métropole. Singulière coexistence de deux mondes que tout apparemment opposait. L'archaïsme plus d'une fois m'apparut du côté de Descartes et le mouvement chez les dieux que je voyais naître, se développer, vieillir - comme Petite Forêt et le *thíl*-hippopotame de Kampti - , acquérir des pouvoirs nouveaux, perdre leurs forces, disparaître, mourir, renaître lorsque les circonstances l'exigeaient.

La transmission orale des traditions, l'usage qui en était fait dans mon tribunal permettait de répondre aux problèmes apparemment insolubles en mettant au jour des vérités circonstancielles, souvent contradictoires. Si je

faisais prêter serment à un menteur "professionnel" sur un dieu redouté, celui-ci perdait aussitôt tout pouvoir pour se réveiller quelques semaines plus tard sous les ablutions sanglantes offertes par un mari jaloux pour empêcher sa femme de le tromper. Des voleurs de poulets contre qui étaient réclamées des peines sévères, se voyaient au moment même où l'enquête prouvait leur culpabilité, conférer un statut religieux qui abolissait le délit. Des gens venaient s'accuser de crimes imaginaires pour en masquer d'autres, bien réels ceux-là, que ce subterfuge me faisait connaître et qui échappaient presque toujours à ma compétence ou dont les auteurs ne pouvaient être appréhendés. Détournant au profit du religieux (comme le firent au dépend de l'art Picabia et Duchamp un demi siècle plus tôt) des objets et des concepts ayant chez nous d'autres usages, les Lobi se jouaient avec humour et pragmatisme de nos certitudes. Une bouteille vide de Perrier suspendue à une cordelette pouvait, selon les cas, remplacer le miroir d'eau de la divination, dissuader les esprits malfaisants de s'introduire dans les marmites ou cuisait la bière de mil. Une écumoire brandie comme un poing par un fétiche au regard mort, protégeait par le pouvoir de ses trous multiples de certaines épidémies. D'autres maladies comme la lèpre faisaient partie de l'arsenal dissuasif d'une statuette en bois représentant le Médecin Général Le Rouzic, qui la combattit avec succès dans les années 1930. Surnommé Genanar, il est présent dans de nombreux foyers (j'en ai photographié une bonne vingtaine dans des environnements très différents), coiffé d'un képi, assis nu sur une chaise, et tenant contre sa bouche un objet cylindrique interprété tantôt comme un sifflet, tantôt comme un verre de bière. Tout est inversé dans ce dieu très populaire : son sexe (féminin), ses fonctions (il ne guérit pas la lèpre, il la donne).



Novembre 1955 : le sorcier de Dakpola

Quinze ans plus tôt, la femme de M. a eu deux doigts de la main droite tranchés d'un coup de sabre par le chef de canton de Legmoin parce qu'elle lui avait volé des ignames. En 1951, une maladie inconnue emporta la raison de leur fils unique. Et la semaine dernière, les habitants de Dakpola ont incendié la maison de M. qu'ils accusent d'être un mangeur d'âmes. Les nuits de pleine lune, il se transforme en vipère rouge et attaque les gens qu'il rencontre. Dans cette région peuplée de Dagara, les métamorphoses d'êtres humains en animaux sont, paraît-il, assez courantes : femme-lion protégeant le troupeau du mari contre d'autres lions, "bandits la brousse" se glissant dans la peau de petits éléphants rouges pour piller les

greniers à mil, ou de hyènes pour razzier les chèvres.

Donc M., un vieil homme au visage émacié, a fait 50 km à pied pour venir se plaindre des menaces qui pèsent sur lui. S'il ne quitte pas le canton, les villageois lui briseront les membres à coups de gourdins avant de l'abandonner sur une termitière. Il me dit qu'il n'est pas un sorcier et n'a jamais fait de mal, sous quelque forme que ce soit. Pas une seule fois, il ne s'est changé en serpent.

Pour les gens de Dakpola que je vais interroger sur place, M. n'a encore tué personne, mais le village, averti par son devin du danger qu'il présente ne veut courir aucun risque. M. doit s'éloigner au plus vite. Malheureusement, il ne veut rien entendre et exige de surcroît une indemnité pour sa maison incendiée.

Comme chacun reste sur sa position et qu'une contre-expertise magique est paraît-il impossible, je n'ai plus qu'un recours, le code pénal et la demi douzaine de textes, tous porteurs de la peine de mort qui sanctionnent l'incendie volontaire et la tentative de meurtre. Réponse dérisoire à un problème qui me dépasse mais dont l'absurdité détend l'atmosphère et permet d'aboutir à un compromis. M. sera dédommagé et quittera le canton. S'il récidive, je demande qu'on l'amène au tribunal, sous sa forme vipérine dans un bocal bien bouché.

Janvier 1956 : l'enlèvement de femmes à Doudou

Rapport annuel pour l'année 1955. Sur les 295 condamnés au cours des deux dernières années pour des délits de droit commun (essentiellement rapts de femmes, vols de bétail, coups et blessures, tentatives de meurtres...), près du tiers (84) l'a été par défaut. Depuis mon arrivée, dans les sept cantons "chauds" du cercle, à cheval sur les subdivisions de Gaoua, Kampti et Batie, plus de 150 "bandits la brousse" recherchés par diverses polices du territoire, tiennent le maquis.

A Bobo Dioulasso est arrivé un nouveau procureur qui décide de mettre fin à cette situation. La justice des Blancs ne doit pas être bafouée plus longtemps, écrit-il à l'administrateur de Gaoua auquel il enjoint de faire exécuter les 150 mandats d'arrêt. Les chefs de canton des zones concernées approuvent, dans l'ensemble, cette initiative, notamment mon vieil ami Binduté Da, qui compte dans son canton d'Iridiaka le quart des personnes recherchées. Ils craignent que les victimes, lassées de faire appel en vain à la justice des Blancs, ne s'en remettent comme au bon vieux temps à celle des armes. Mais, comme l'administrateur, ils savent aussi que, dans le contexte politique actuel, les mesures préconisées par le procureur de Bobo ont peu de chance de se réaliser.

Lorsqu'en 1952, le commandant de cercle de Gaoua,

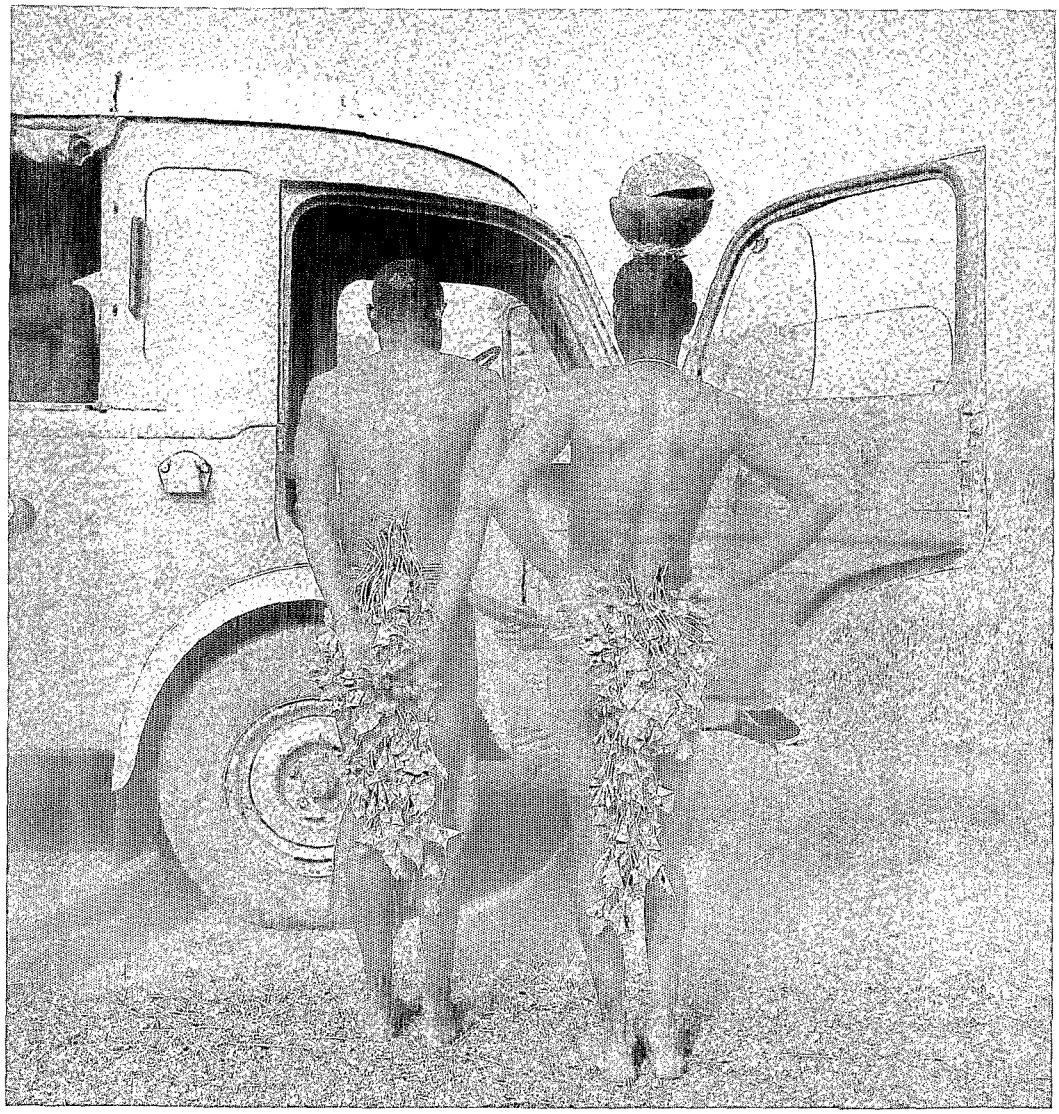
Courton, a voulu interpeller sur le marché de Doudou un certain Lewa, originaire du village voisin de Sanwara, soupçonné d'un vol mineur, l'opération à laquelle participaient l'adjoint du cercle, le gendarme, le chef de la sécurité de Bobo et d'importantes forces armées s'est soldée par le fléchage de cinq personnes (l'administrateur, le chef de sûreté, deux gardes et le représentant de Binduté Da). Lewa qui ne fut pas inculpé par la justice, court toujours.

Faute de moyens appropriés (il n'est heureusement pas question de faire intervenir des militaires), les 150 mandats, distribués au hasard dans les zones "incontrôlées" font retour à leur expéditeur avec les mentions habituelles : inconnu, décédé, enfui en Gold Coast, injoignable.

Fin janvier 1956, le vol de 22 moutons par trois "bandits la brousse" de Sanwara conduit dans mon tribunal le propriétaire des animaux accompagné de quelques membres de la famille. Ils me font comprendre que leur patience est à bout (c'est le second vol dont ils sont victimes). Si je n'interviens pas, les flèches parleront. La victime m'apprend que l'un des voleurs a été vu plusieurs fois au marché de Doudou. Avec l'aide de sa famille et de ses amis, nous pourrons peut-être l'arrêter. J'écarte cette solution qui risque de ranimer d'anciennes rancœurs et décide de me rendre sur les lieux, sans autre arme que mon rolleiflex.

Depuis deux ans, j'ai photographié régulièrement les grands marchés des environs de Gaoua, notamment celui de Doudou où le rollei et son verre dépoli qui montre des images inversées se faisant et se défaisant ont vite apprivoisé les gens, qui ont à leur tour apprivoisé l'appareil. J'ai photographié plusieurs centaines de marchandes et des acheteuses, très souvent à leur demande. Curieuses et amicales, elles choisissaient la pose, tantôt feignant d'ignorer l'objectif, tantôt dialoguant avec lui, participant à mes côtés à la mise en scène, donnant le signal du déclic. Songeuses, hiératiques, tendres, riant presque toujours pour me dire leur complicité dans ce jeu qui nous faisait oublier nos personnages respectifs. De son côté, le chef du marché de Doudou, que j'avais aussi photographié plusieurs fois, s'était toujours montré très accueillant. Avec son aide, mon rollei et un peu de chance, nous pourrons peut-être mettre la main sur le voleur.

Départ de bon matin, avec l'interprète Onguile Some, le chauffeur et le propriétaire des animaux dans la cabine avancée qui est aussitôt entourée d'une foule curieuse. Le voleur n'est pas là (sans doute a-t-il eu vent de notre visite) mais sa femme est aperçue dans le quartier des marchandes de paniers. «Emmenons-la, propose le propriétaire des moutons. Son mari n'a pas d'autre épouse pour lui faire la cuisine. Il viendra se rendre.» C'est aussi l'avis du chef du marché et d'Onguile. Le piège de l'appareil photo fonctionne sans incident. La femme nous suit jusqu'à la voiture.



Demi cercle dans l'herbe brûlée. Derrière nous des bras s'agitent joyeusement. Le chauffeur accélère. Opération réussie. A Gaoua, j'interroge notre captive. Elle prétend ne rien savoir du vol, son mari est un honnête cultivateur. Je la confie pour la nuit au représentant du chef de canton.

Huit heures le lendemain. Je prends mon thé sur ma terrasse. Arrive un cycliste qui cale sa machine contre le mur. Il me salue et se lance dans un discours traduit par le marmiton, qui l'interrompt plusieurs fois pour me regarder d'un air ahuri. «Il dit que vous avez enlevé sa femme au marché de Doudou. Il veut savoir pourquoi». Je réponds que l'homme est un "bandit la brousse" et nous partons pour le tribunal où nous attend le propriétaire des moutons. «Ce n'est pas un de mes voleurs» dit-il en l'apercevant. Quelques minutes plus tard, la "prisonnière" reconnaît pourtant son mari.

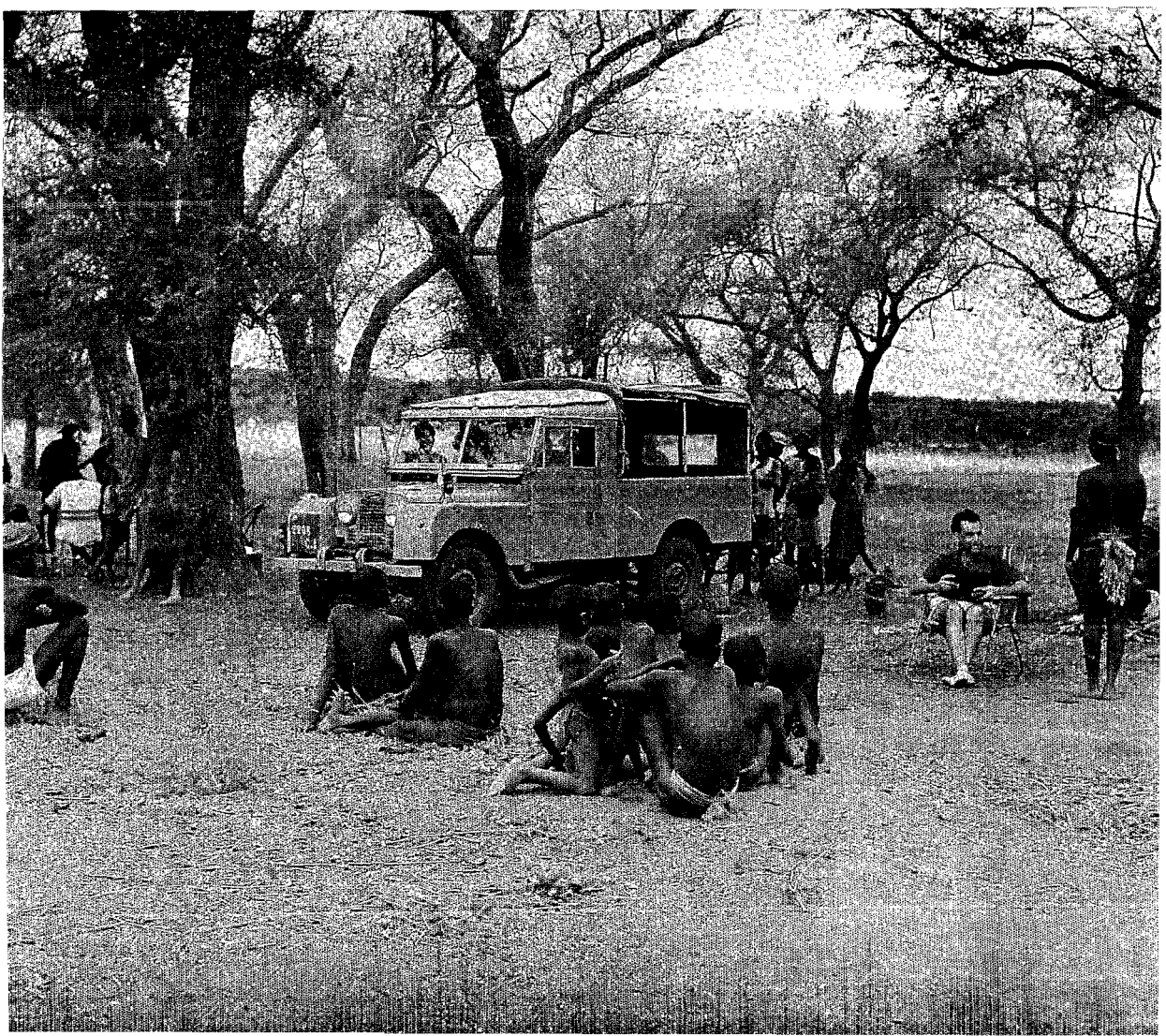
Alors ?

Alors, dit l'interprète, nous nous sommes trompés de femme.

J'ai une folle envie de rire mais me compose un visage sévère pour reprocher au propriétaire des moutons de nous avoir ridiculisés. Une discussion s'engage entre lui et le cycliste d'où il ressort qu'avant de l'épouser, la femme a été mariée au voleur. Le propriétaire des moutons ignorait son divorce et son remariage. Il ne me reste plus qu'à faire reconduire le trio à Doudou mais le cycliste m'apostrophe d'un ton jovial :

«Juge, vous êtes comme les Lobi, vous enlevez les femmes. J'ai compris, je vais vous amener celle du voleur et vous me rendrez la mienne». Le propriétaire des moutons approuve : «Comme ça, chacun aura son dû, lui sa femme, moi mon troupeau.»

Passant outre aux objections du greffier qui parle de détention illégale, je donne le feu vert au cycliste qui enfourche sa machine et dévale à toute vitesse vers le





village. Il revient le lendemain soir avec une très jeune femme vêtue d'un pagne jaune qu'il a capturée alors qu'elle allait chercher de l'eau. Cette fois c'est la bonne. Je distribue des taxes à témoins au cycliste et à son épouse et note sur un PV les déclarations de la femme au pagne jaune qui n'ignore manifestement rien des activités de son mari. Elle dormira au dispensaire en attendant qu'il vienne se constituer prisonnier. Ce qui se produit trois jours plus tard. Les deux frères qui sont célibataires arrivent à leur tour. On me dit que cette solidarité est toute naturelle, étant donné les liens de sang qui unissent les trois voleurs. L'un pourtant n'est pas un "vrai" frère, si j'en crois le registre de recensement.

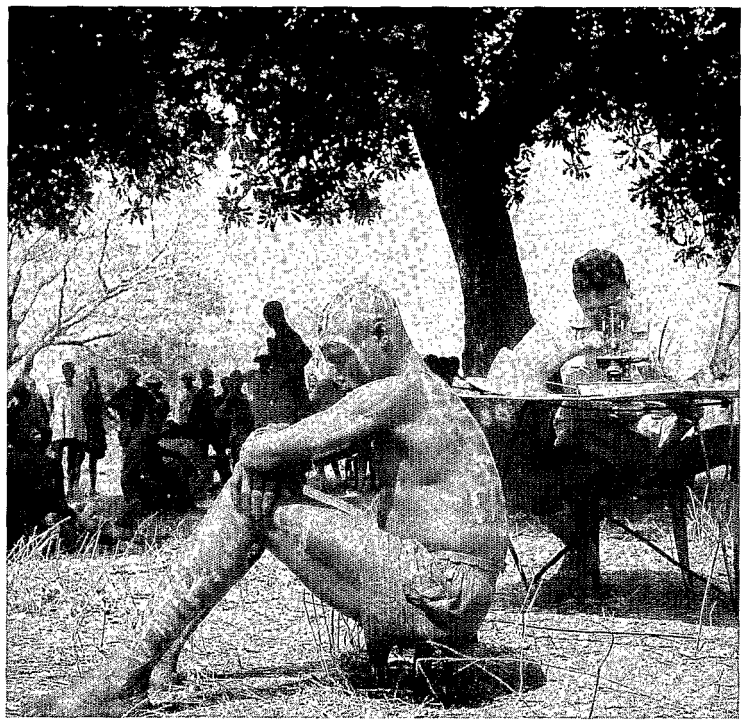
Fort de ce premier succès, je remets au gendarme la liste d'une vingtaine d'épouses de "bandits la brousse", fréquentant régulièrement les marchés des environs, lui donnant mandat de me les amener pour "audition". Trois sont interpellées mais deux maris seulement tombent dans le piège. Puis plus rien. Les femmes aussi prennent le maquis.

N'est pas Lobi qui veut. La complexité du tissu social et l'enchevêtrement des alliances, impossibles à réduire aux seuls liens de matriclan dont parle Labouret (mais dont on ne veut rien me dire), m'empêche d'étendre le champ des enlèvements de femmes sans risquer de déclencher des vendettas. Ce qui n'est pas exactement le rôle d'un juge, même animé de bonnes intentions. Dans quatre mois, je rentre définitivement en France. Mon successeur se débrouillera avec la pile de mandats d'arrêt.

Mars 1956 : un bagré à Kpuere

Kpuere à l'extrême sud du cercle, aux confins de la Gold Coast et de la Côte-d'Ivoire. Un territoire peuplé d'environ 1600 Birifor isolés du chef-lieu de la subdivision (Batié-Sud) six mois par an, l'unique route y conduisant étant coupée par les pluies. Pas d'école ni de dispensaire. Un campement a été mis en 1951 au service d'un infirmier du SGHMP qui fait face avec des moyens de fortune à une situation sanitaire inquiétante. L'équipe dirigée par le nouveau médecin de Gaoua qui se rend à Kpuere en janvier 1956 est renforcée par un groupe d'infirmiers venant de Bobo Dioulasso et dispose d'un matériel de détection convenable (microscopes, centrifugeuses, etc.). Dès l'aube, cinq tables et une tente sont installées. La population, bien moins réticente qu'on ne le prétend, commence à arriver. Soudain, débouche de la plaine une centaine d'hommes et de femmes, au crâne couvert d'une croûte de kaolin. Leur visage et leur corps sont décorés de traits blancs ou rouges.





Ils portent d'épaisses jupes en feuilles et s'avancent en file indienne, courbés, rythmant leur marche du claquement sec des cauris dans la gourde qu'ils tiennent à la main. A chaque pas, ils se redressent, prenant appui du talon sur le sol et projettant derrière eux un petit nuage de poussière. Ce sont les membres du grand bagré, un culte initiatique qui réunit pendant un an dans une retraite semée d'épreuves des Birifor de la région venus après consultation d'un devin, chercher des réponses à leurs problèmes. Les règles strictes de l'initiation leur interdisent tout contact avec des non-initiés et la fréquentation des lieux et cérémonies publics (marchés, funérailles, danses et chants des cultures, etc.). Fragilisés par leur retraite, ils offrent une moindre résistance que les non-initiés aux dangers physiques et psychiques du monde environnant. S'ils tombent malades ou sont victimes d'un accident, ce sera de leur faute. Ils auront transgressé un tabou et l'ensemble des initiés en subira les conséquences. Lorsqu'un décès survient au cours d'un grand bagré, le cadavre est sorti de la maison commune par un trou creusé dans le mur opposé à la porte d'entrée et enterré discrètement sans exposition ni interrogatoire.

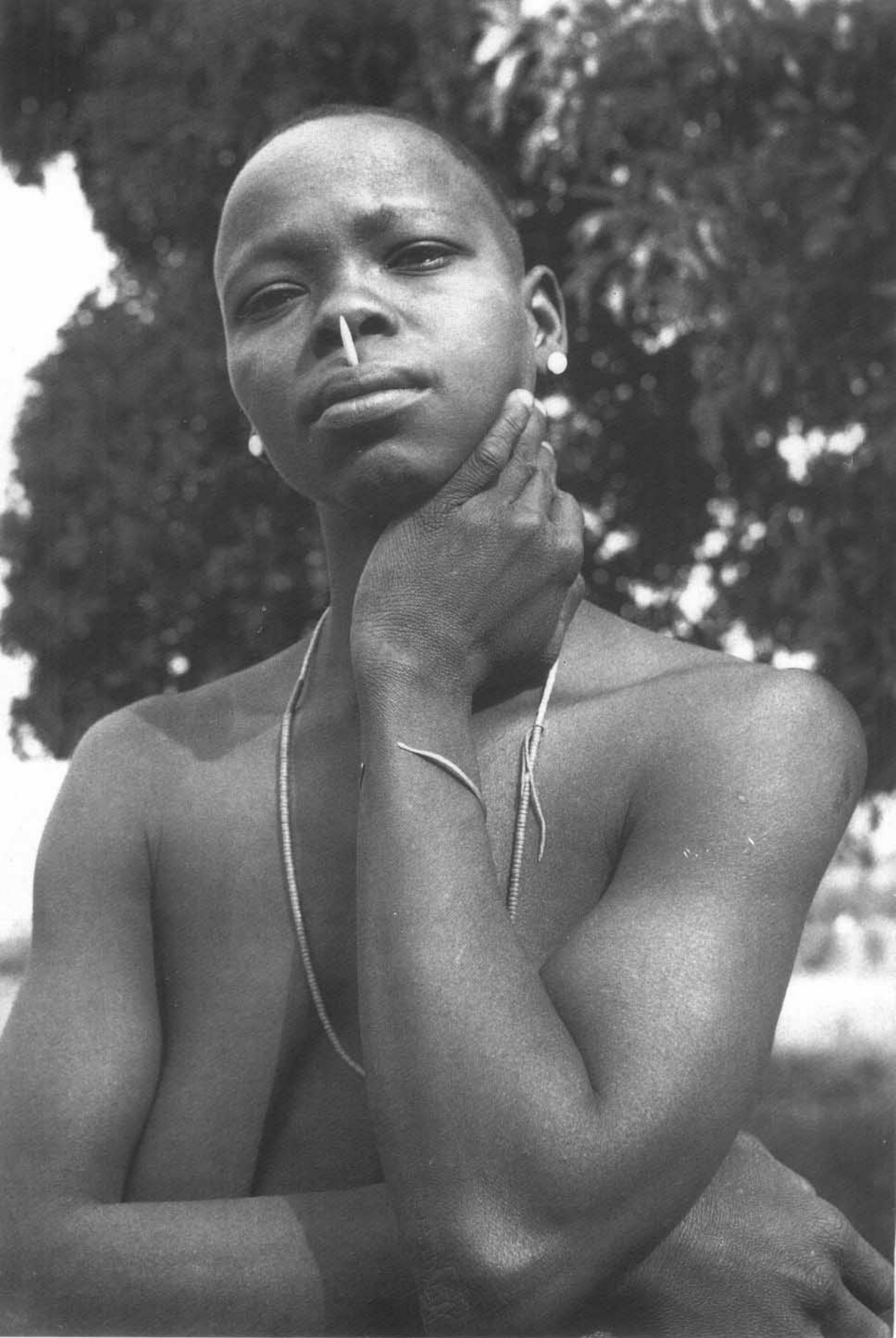
Leur venue à la prospection est un signe encourageant. La médecine des Blancs est perçue comme un élément faisant partie de leur système de protection. Sans un mot, ils s'alignent devant les infirmiers, le poing droit fermé devant leur bouche comme un filtre, et se prêtent de bonne grâce aux examens. Bilan très lourd en fin de journée : 37 % de pianiques, près de 50 % de personnes atteintes d'onchocercose, plus de 11% de lépreux sur l'ensemble de

la population visitée. Des infirmiers resteront sur place pour assurer le suivi des traitements. Quatre mois plus tard, ces mêmes initiés m'inviteront à filmer les rites de rentrée dans le monde, qui se déroulent dans une ambiance de fête au milieu d'une foule nombreuse.

Me rappelant alors la prospection de janvier, un des prêtres du bagré, longtemps opposant à l'administration, se félicite des résultats spectaculaires obtenus grâce à la pénicilline contre le pian. Il s'est fait depuis un zélé défenseur du service de lutte contre les grandes endémies, répétant inlassablement aux Birifor du canton : «Ce n'est pas en gardant votre lèpre que vous embêterez le Blanc. Ni en vous laissant ronger par elle que vous lui ferez votre plus belle grimace».









Une rencontre avec des sculpteurs lobi

HENRI GEORGES VIDAL

En février 1988 eut lieu ma première rencontre avec les sculpteurs traditionnels du pays lobi.

Pour la première fois j'entendais prononcer ce nom et voyais une sculpture de cette région. Ce fut, en fait, presque des retrouvailles. Depuis mon enfance, j'étais attiré par ces sociétés dites "exotiques".

Grâce à Madeleine Père je pus séjourner près de Loropéni chez le sculpteur Bofouté Kambou et découvrir un peu sa vie et son travail.

Depuis je reviens chaque année renouveler les rencontres.

Il faudrait sans doute tenter d'expliquer le sens de cette aventure et chercher à en dégager les causes et peut-être les conséquences. Pour ce faire, il me faudrait remonter à ma prime jeunesse, évoquer les éléments perturbateurs qui depuis toujours m'ont obligé à aller de l'avant, à la recherche, souvent inconsciente, de quelque chose que j'ignore encore ; les inquiétudes devant un monde incompréhensible et souvent hostile, l'absence surtout de réponses satisfaisantes aux questions que pose l'univers. Il me faudrait raconter les rencontres avec les autres cultures, au Maghreb, en Orient, en Inde. Enfin cette approche lente des sociétés traditionnelles de la région de Gaoua.

C'est à ce point que devrait commencer ma réflexion mais ceci est au-delà de mes capacités et peut-être même de ma recherche. Je suis sculpteur avant tout, aussi ma quête passe-t-elle en toutes circonstances, que je le veuille ou non, par mon travail de sculpteur. C'est au travers de mes sculptures que je l'espère pourra se lire le sens de ces rencontres[1].

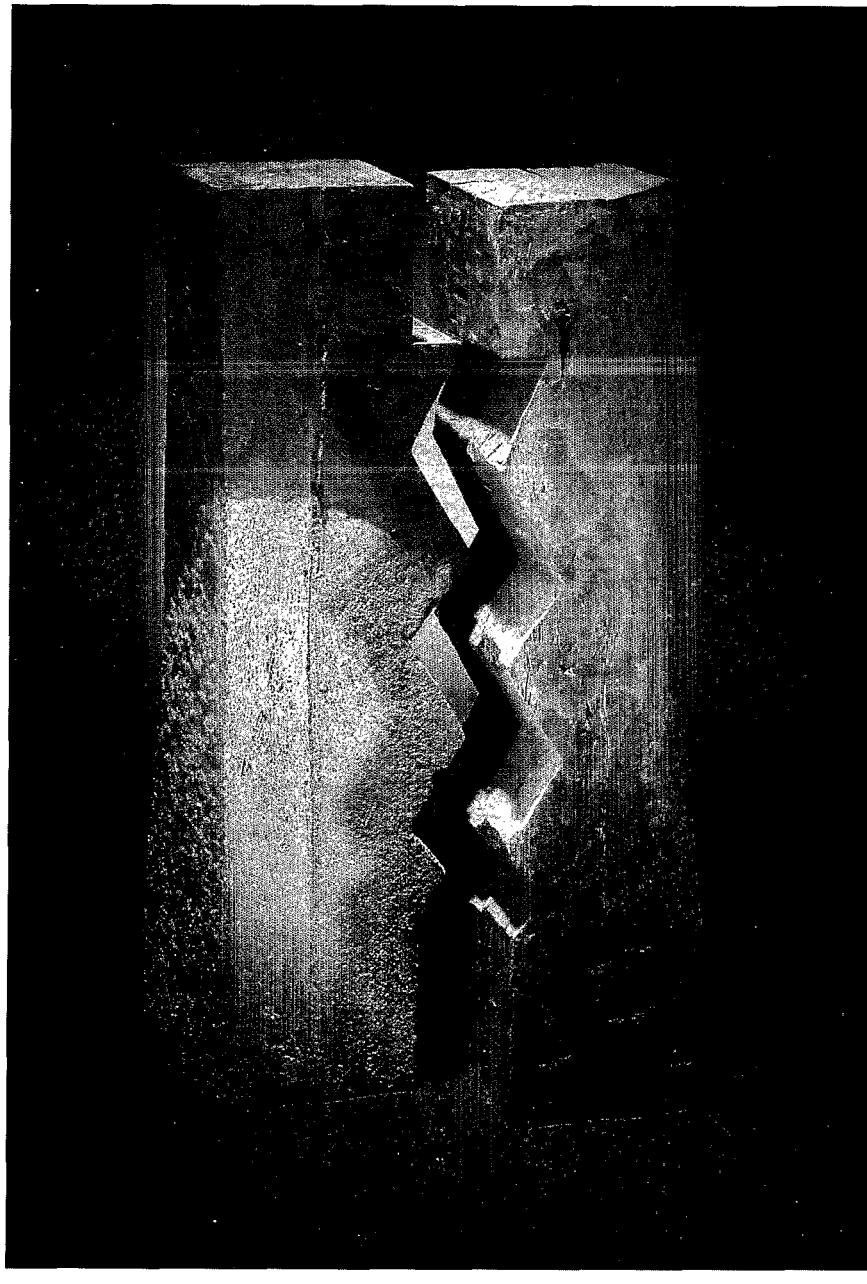
Une terrible interrogation n'en est pas moins présente en permanence à mon esprit ; d'autant que la question peut-être posée à chaque humain de cette planète aujourd'hui, quant à sa propre culture, à ses valeurs propres. Que va devenir la culture traditionnelle de la région lobi et particulièrement la sculpture ? Comment va-t-elle assimiler la toute puissante culture ou peut-être "non culture" apportée brutalement par l'Occident ?

Si je ne puis formuler clairement le sens de cette aventure c'est que le secret en est peut-être caché chez les Lobi.

Surtout sensible à l'esthétique épurée à l'extrême de la

1. Catalogue de l'exposition du Musée Bourdelle (28 mai 1991), "Prix Bourdelle 1989". Les sculptures présentées - dont les deux ci-jointes - sont toutes intitulées Fragments, d'une œuvre en devenir.

sculpture lobi, je n'ai jamais été tenté dans mon propre travail par une copie formelle. La rencontre se situe à un autre niveau que je me garderai de définir. Une phrase de Christian Zervos trouvée "par hasard" me semble pouvoir évoquer le champ de rencontre avec mes amis lobi : "Non des inspirations directes mais des relations de sensibilité".





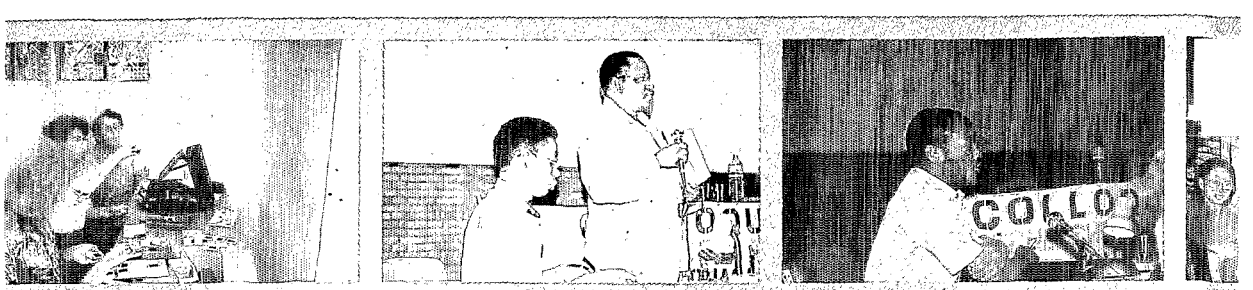
EN GUISE DE CONCLUSION

ÊTRE LOBI, ÇA SE MÉRITE

L'organisation de ce colloque démontre, s'il en était besoin, l'intérêt croissant manifesté par les chercheurs en sciences sociales dans l'étude de la société lobi et des groupes voisins. Pourtant, aux yeux de ces derniers, un paradoxe subsiste. En dépit des travaux universitaires, qui ont largement renouvelé les connaissances sur la région depuis *Les tribus du rameau lobi* d'Henri Labouret (1931), les thèses contenues dans cet ouvrage demeurent, pour une grande part du public, le fondement du savoir sur ces populations. Ainsi, la définition des termes "le Lobi", "le pays lobi", les "Lobi" s'impose en préalable à tout discours. Nous l'avons constaté dans les exposés du colloque, leur emploi a souvent embarrassé les chercheurs, obligeant les auteurs les plus consciencieux à de laborieux mais nécessaires détours introductifs. L'utilisation de ces mots sans explication préalable peut en effet créer des confusions chez le lecteur et entretenir la susceptibilité de certains intellectuels du Sud-Ouest burkinabè, prompts à accuser d'indélicatesse, voire d'usurpation d'identité, les utilisateurs lobi de ces vocables. Pour notre part, les appellations lobi ou pays lobi, employées sans guillemets, font référence à l'ethnie lobi, la présence de guillemets englobant les voisins, conformément à la dénomination courante.

Par-delà la construction des Etats africains modernes, la réalité ethnique vécue dans le quotidien demeure prégnante. Au Burkina, comme en Côte-d'Ivoire, il n'est pas toujours facile pour un "Lobi" d'assumer son idendité, face à une image extérieure fortement négative. A ce titre, aucun "Lobi" quadragénaire n'a pu participer à ce colloque sans avoir été à un moment donné étreint par une sournoise angoisse.

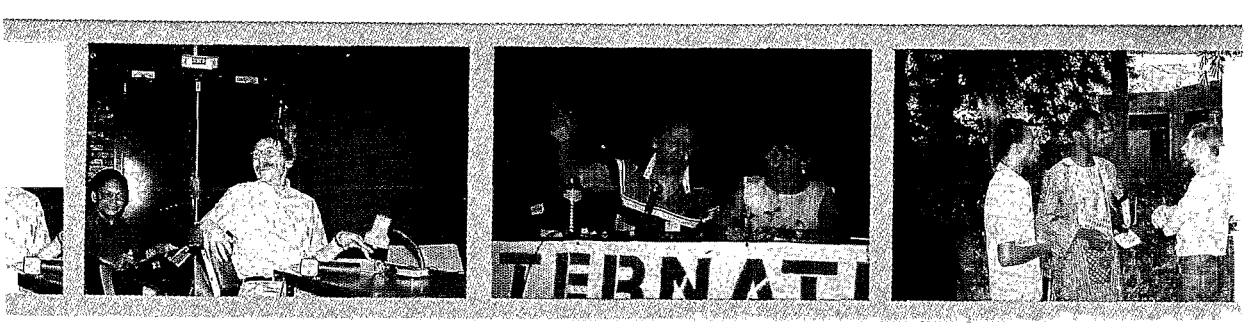
Rapidement, en effet, le plaisir qui présida à sa préparation, s'estompa à mesure qu'un certain type d'images projetées recréa en chacun la vision d'un monde "lobi" souvent occulté. Hormis les



terribles photographies de prisonniers ayant suscité chez tous les participants colère et indignation, la séquence, "le regard des voyageurs", fut la plus chargée d'émotions, engendrant des sentiments ambigus. D'une part, elle étalait au grand jour les images archétypales et dérangeantes du "Lobi" tel qu'il est perçu par l'opinion publique. D'autre part, les clichés décrivant les gestes de la vie quotidienne réveillaient chez beaucoup la nostalgie de valeurs révolues. Par exemple, les commentaires émerveillés que nous avons surpris sur la plastique des jeunes corps féminins, parés de leurs atours traditionnels, nous ont paru manifester un regret furtif du rôle dissimulateur du pagne que les campagnes anti-feuilles des collégiens avaient pourtant imposé dans les années soixante.

Fidèles à leur habitude de garder leurs distances face aux interprétations que font les scientifiques de leur société, les participants "lobi" commentèrent les exposés avec un humour doublé d'une sincère reconnaissance : humour et étonnement devant le savoir du Blanc qui métamorphose les faits et gestes les plus anodins de leur vie en de savantes théories scientifiques, passerelles vers l'universalité ; reconnaissance envers les chercheurs dont les travaux, salutaires pour leur image torturée, constituent souvent pour les jeunes scolarisés, la seule école d'apprentissage des fondements de leur société. Il n'empêche qu'au cours du colloque, la science occidentale leur parut parfois indiscrète. Ces moments furent marqués par une gêne polie et de discrètes recommandations de réserve transmises par onomatopées les uns aux autres. Parfois aussi, les "Lobi" ne se reconnaissaient pas dans la description que les chercheurs faisaient de leurs modes de vie. Sans doute cela tenait-il aux termes d'une expression étrangère à leur pratique, mais bien davantage, pour la plupart, aux logiques dissemblables.

Cependant, l'agacement des "Lobi" provient des stéréotypes qui les présentent sous un "faux jour". Dans les collections de photos anciennes ou à vocation touristique, "le Lobi" est souvent réduit au paysan-guerrier, l'arc bandé, posté à l'affût du voisin malveillant ; la femme, Vénus callipyge, "vêtue" de feuilles, n'apparaît que sous ses aspects les plus caricatutaux : jeunes filles aux poitrines agressives, ou vieilles femmes aux lèvres étirées par des labrets. Les maisons ? De belliqueuses forteresses érigées à "portée de flèches" (formule consacrée), dressées en sentinelles pour défier l'ennemi. Rarement, parmi ces images, quelques collines profilées



dans le lointain et la tendre verdure d'une saison d'hivernage viennent-elles adoucir cette agressivité savamment traquée par l'objectif.

Ces représentations, on ne peut plus désobligeantes, suscitent chez les "Lobi" des sentiments mitigés. Le caractère guerrier de leurs ancêtres serait assez valorisant si les étrangers n'avaient la fâcheuse habitude de n'en retenir que son côté asocial, clef de voûte, selon eux, d'un régime politique de totale anarchie qui prévalait dans la région et qui pour de nombreux contemporains continue d'imprégner la mentalité des "Lobi". Les jeunes en tirent fierté. Certains participants au colloque ne firent-ils pas des projets de pièces de théâtre et de films où serait magnifié ce trait spécifique qui aurait guidé la longue résistance des anciens à la colonisation française ?

Il demeure pourtant en chacun une sorte de gêne face à la récurrence des idées figées sur la dite marginalité des "Lobi". De ce point de vue, la littérature, aussi bien écrite qu'orale, fait preuve d'une remarquable constance. La résistance entêtée des "Lobi" à la colonisation suscitait à la fois l'ire et le respect des administrateurs chargés de soumettre "ces êtres aux sentiments grossiers et féroces" (A.N C-I 5.EE.9 1/3), dont les "vertus sont le meurtre, le vol, le rapt, et la guerre pratiquée en guise de jeu" (A.N C-I 5.EE 10). A cette époque, un fonctionnaire envoyé en poste en "pays lobi" assimilait cette affectation à une sanction. Longtemps, les agents de l'Etat voltaïque considérèrent le "pays lobi" comme le bout du monde, une sorte de butoir du "monde civilisé", dont l'unique avantage résidait dans l'abondance de ses vivres. Bien après les indépendances africaines, la littérature coloniale continuait d'opérer ses ravages dans les mentalités, le "Lobi" demeurant ce Huron crédité d'agissements insolites et risibles. Nous ne donnerons que deux exemples de cet état d'esprit général. Les scènes décrites se déroulent à vingt ans d'intervalle. Au milieu des années soixante-dix au cours d'un repas, un ambassadeur voltaïque donna ce conseil avisé à ses convives : «Si vous voyagez en "pays lobi", ne mangez jamais de la sauce d'oseille de guinée». Selon lui, pour rendre cette denrée plus tendre, les femmes "lobi" auraient trouvé un moyen imparable consistant à porter, la journée durant, les feuilles d'oseille en guise de parure autour des reins. Septembre 1992, en France, au cours d'une réunion amicale de Burkinabè, le mot lobi fut prononcé au hasard de la conversation. Aussitôt, un des participants, ancien responsable politique crut utile de préciser : «Les "Lobi" ? Ce sont





les Indiens du Burkina. Ils ont longtemps combattu les Blancs avec des flèches, c'est idiot. Actuellement encore lorsque deux "Lobi" se croisent chacun bande son arc, défie l'autre du regard, prêt à lui décocher une flèche» etc. Mais oû se situe donc ce "pays lobi" imaginaire ?

Les "Lobi" traitent souvent ces sottises avec un mépris altier. Ces moqueries ne prêteraient à aucune conséquence, si certaines personnalités ou hommes politiques n'en usaient pour jeter la suspicion sur cette région souvent cataloguée, à tort, comme le bastion d'une opposition atavique au pouvoir central, entretenant du même coup chez ses ressortissants le sentiment d'être "mal aimés". On peut affirmer qu'hier comme aujourd'hui, les "Lobi" se trouvent confrontés à une image extérieure étrangement ossifiée et d'un négativisme affligeant. De nos jours encore, en parcourant le "pays lobi", les étrangers africains aussi bien que les touristes européens s'étonnent de constater que le modernisme est aussi passé par là. Ils expriment leur déception de ne point rencontrer d'hommes "arborant l'arc en guise de parure virile" (formule consacrée), de femmes ceintes de feuilles, les lèvres déformées par d'impressionnants plateaux. Où sont donc passés les derniers sauvages de l'Afrique ? A défaut de les trouver en l'état, on entretient le mythe. Et chacun sait combien les mythes ont la vie dure. Nous posons quant à nous la question de savoir si le mythe s'applique aux Lobi proprement dits, aux populations de la province du Poni, ou à l'ensemble des ressortissants du Sud-Ouest burkinabè ? Quant aux organisateurs du colloque, c'est en se fondant sur la forte interpénétration culturelle de ces ethnies qu'ils n'ont voulu écarter aucune d'elles du champs des interventions. Initiative heureuse qui enrichit ce colloque de communications variées sur les Birifor, les Dagara, et les Lobi des trois pays limitrophes : Burkina Faso, Côte-d'Ivoire et Ghana.

Les appellations "le Lobi" et son synonyme "le pays lobi", tout droit sortis du glossaire colonial, s'appliquaient à l'ancien "Cercle du Lobi" qui englobe de nos jours les provinces de la Bougouriba (Diébougou) et du Poni (Gaoua), région habitée par six ethnies qu'Henri Labouret regroupa sous le célèbre vocable de "Tribus du rameau lobi". Les coloniaux avaient, en effet, l'habitude de faire coïncider les circonscriptions administratives avec les territoires ethniques, et de désigner celles-ci par le nom d'une ethnie, en général la plus importante ou la plus méritante politiquement. Il faut noter cependant, qu'en dépit de curieux apparentements établis



entre les populations du "Cercle du Lobi", fondés sur des critères désormais contestés, et l'existence attestée d'un tronc culturel commun à toutes, les administrateurs reconnaissaient une identité propre à chaque groupe ethnique. De celle-ci découlaient, à leurs yeux, des "qualités" érigées en critères de classification, où le degré de résistance d'un groupe à la colonisation le désignait comme la référence du primitivisme. A ce jeu, les Lobi, auxquels était assimilé le petit groupe téguessié, détinrent constamment la palme d'or de la barbarie, proches des Birifor certes, mais loin derrière les Gan que leur organisation en chefferie propulsa à la première place de peuples civilisés.

La question qui se pose à l'historien est donc de savoir pourquoi et comment le qualificatif lobi fut définitivement associé à la région et continue d'être utilisé pour désigner l'ensemble des peuples de cette contrée. S'il avait fallu s'en tenir aux critères de nombre ou de discipline, appliqués ailleurs par les coloniaux, le Sud-Ouest burkinabè se fût appelé "pays dagara"[1] ou "pays gan". Hors des références habituelles, force nous est de recourir à l'histoire des premières heures de la conquête coloniale pour y chercher une explication, en relation avec la situation politique et les rapports de force qui prévalaient entre les habitants.

Lorsqu'ils atteignirent la région en 1897, les Français furent chaleureusement accueillis par les Diula. Ces derniers, conquérants malheureux tenus en échec par les Birifor et les Wilé, après de vaines tentatives pour pénétrer chez les Lobi, s'étaient établis à Lokhosso et à Loto, soumettant les Gan, les Dian, les Dagara et les Pougouli à la pression de leurs pillages. S'étant présenté comme "le chef de Koubo, de Lokhosso et des territoires du Lobi", Barkatou Watara signa le traité de protectorat français (H. Labouret, 1931).

Dès lors, la collaboration des Diula avec la puissance coloniale ne se démentit plus. Fournissant guides et interprètes, les Diula furent sans conteste à l'origine du sens élargi des termes de "Lobi" et de "pays lobi". Et cela pour des raisons simples : avant la conquête française les Lobi avaient réussi à les maintenir aux marches de leur région convoitée car réputée pour son or. Aussi devinrent-ils aux yeux de ces conquérants la difficulté absolue, l'inaccessible. Sous la présence française, les Lobi n'amendèrent pas davantage leur conduite, se taillant ainsi une solide réputation de mauvaises têtes portée au loin par les caravanes des marchands

1. Dans sa thèse sur les Dagara (Institut catholique, Paris 1989), Somé J.Mukasa donne le chiffre d'un million de Dagara à travers le monde dont 300.998 pour le Burkina, faisant de ces derniers la population la plus importante du Sud-Ouest.





diula et abondamment entretenue par les rapports politiques inquiets des administrateurs.

L'habitude d'appeler "Lobi" les ressortissants du Sud-Ouest burkinabè trouve sans doute aussi sa justification dans le fond des pratiques culturelles communes aux groupes ethniques : organisations socio-politiques, rites religieux, civilisation matérielle, sans oublier leur difficile soumission à la colonisation. Assez curieusement, cet aspect n'apparaît pas dans les rapports administratifs où chaque groupe ethnique se trouve bien particularisé ; ce terme connaîtrait plutôt un usage populaire, les ressortissants du Sud-Ouest se l'étant approprié à moins qu'ils n'aient été à l'origine de sa définition. Mais dans les textes administratifs, si "le Lobi" ou "le pays lobi" désignaient la région toute entière, la mention "le pays lobi proprement dit" particularisait le territoire de l'ethnie lobi.

Quoiqu'on fasse, ces termes porteront toujours le handicap de leurs origines. Il nous semble que le chercheur en sciences sociales ne peut ignorer la connotation régionale contenue dans "le pays lobi" ou cette supra-identité de "lobi" commune aux ethnies de la région. Du point de vue méthodologique, il lui revient d'aviser le lecteur de ses choix scripturaux pour éviter toute équivoque, l'absence de guillemets pouvant signifier, comme nous l'indiquions plus haut, que l'on se réfère à l'ethnie lobi. Lorsqu'à l'étranger, un Birifor ou un Dian se dit "Lobi", il ne souffre pas forcément d'une amnésie identitaire. En s'appropriant cette identité supra-ethnique, il pose en fait un acte de solidarité. Il souscrit à un ensemble de valeurs qui s'enracinent dans l'histoire et dans le fond commun d'institutions et de culture ayant régulé les relations et les échanges inter-ethniques régionaux des siècles durant.

Certains intellectuels du Sud-Ouest burkinabè "historicides" s'offusquent de l'usage fait de cette supra-identité et proposent que l'on traite en toutes circonstances les ethnies de la région par isolats. Le critère, à leurs yeux incontournable de ce "séparatisme", serait linguistique. S'il est vrai qu'aucun chercheur ne songerait, de ce point de vue, à assimiler un Lobi à un Birifor, peut-on pour autant affirmer que le critère de la langue soit suffisant comme fondement d'une identité ethnique de tout temps multiforme ? La modernité aurait-elle à ce point éloigné ces censeurs de la mémoire des peuples de la région ? La réponse à cette question pourrait se trouver dans la réflexion de ce paysan lobi qui, se fondant sur son



expérience d'ancien émigré en Côte-d'Ivoire, déclare : «L'appellation de "lobi" s'apparentant pour l'étranger davantage à un ensemble d'attributs, à ses yeux négatifs, qu'à l'entité ethnique originelle, se déclarer "Lobi" réclame parfois du courage. De ce fait, être "Lobi", de nos jours, ça se mérite».

JEANNE-MARIE KAMBOU-FERRAND



BIBLIOGRAPHIE GENERALE

ANTONGINI, G. (en coll. avec T. Spini)

1977 «La casa di Tiofere. Avvio di una ricerca etnografica in paese lobi», *L'Uomo*, 1 (2) : 265-293.

1979 «Abitare dogon Abitare lobi. Campione di rilevazione etnografica comparata», *Materiali*, 1 : 1-15.

1980 «Presenze e oggetti : la costruzione dell' ambiente dei Lobi (Alto Volta)», *Storia Della Città*, XIV : 7-46.

1981a *Il cammino degli antenati. I Lobi dell' Alto Volta*, Laterza, Bari, 239 p.

1981b "L'elisse catartica : note sulla divinazione Lobi", *Ricerca Folkorica*, n°4 Brescia.

1982 "Una casa d'ombra", in figure d'ombra, officine edizione, Roma.

1989 "Abitazioni tradizionale, l'identità di un popolo", *Cooperazione*, XIV, 85, Roma.

1990 *Il campo dei segni. Territori funzionali e metafisici di culture africane*, Centro Studi Archeologia Africana, Milano, catalogue d'exposition, 19 p.

BEAUTHEAC, N.

1977 «Lettre de Bouna : les Lobi condamnés au progrès», in *Le Monde* du 15-16 mai.

BECUWE, J.

1982 *Eléments de phonologie et de grammaire du lobiri, (parler de Bouna, Côte-d'Ivoire)*, thèse de doctorat de 3ème cycle, Univ. de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, Institut national des langues et civilisations orientales, 479 p.

BENOIT, D. ; LEVI, P. ; PAPAIL, J. & al.

1981 *Enquête démographique en pays lobi-dagara (Haute-Volta 1976)*, Orstom, section de démographie, document de travail n°13.

BENOIT, D. ; LEVI, P. ; PILON, M.

1986 *Caractéristiques des migrations et de la nuptialité en pays lobi-dagara (Haute-Volta, 1976)*, Orstom.

BERTHO, J.

1952 «Nouvelles ruines de pierres en pays Lobi», *Notes Africaines*, IFAN, 54 : 33-34.

BOGNOLO, D.

1983 «I Lobi dell'Alto Volta», *Archètipo*, Milano, 0 : 27-37.

1986 «Ricordo di Logobani, scultore pougouli», Archètipo, Centro Studi Archeologia Africana, Milano, 2 : 40-47.

1987 «Talking about Africa... karité history», *Quintessenza*, Curt Georgi Imnes, Milano, 9 : 54-59.

1988 «Thila», *Archètipo*, Centro Studi Archeologia Africana, Milano, 1 : 25-40.

1990a «Le jeu des "fétiches". Signification, usage et rôle des "fétiches" des populations Lobi du Burkina Faso», *Arts d'Afrique Noire*, 75 : 21-31 ; 76 : 19-28.

1990b «Le Musée provincial du Poni au Burkina Faso», *Arts d'Afrique Noire*, 78 : 9-12.

1992 «Les Taàri du Bãba : histoire des pendentifs en ivoire liés au culte des chasseurs d'éléphants», *Arts d'Afrique Noire.*

BONNAFÉ, P.

1974 *Compte rendu de la mission effectuée dans le pays lobi*, Ouagadougou, CVRS, 11 p. dact.

1978 (en coll. avec Fiéloux, M.) «Rapport de mission en pays lobi», *Notes et Documents Voltaïques*, Ouagadougou, 11 (2) : 59-71.

1981 «Marchés, captifs et guerre au XIXe siècle», in G. Antongini et T. Spini *Il cammino degli antenati. I Lobi dell' Alto Volta*, Laterza : 20-25.

1982 (en coll. avec Fiéloux, M. & Kambou, J.M.) «Un vent de folie ? Le conflit armé dans une population sans Etat : les Lobi de Haute-Volta», in *Guerres de lignages et guerres d'Etats en Afrique*, dir. par J. Bazin et E.Terray, Paris, Editions des Archives Contemporaines : 73-141.

1984 (en coll. avec Fiéloux, M.) «Le dédain de la mort et la force du cadavre. Souillure et purification d'un meutrier lobi», *Etudes Rurales*, 95-96 : 63-87.

1991 «Le sexe social dans deux sociétés africaines comparées», in *Journal des Anthropologues*, 45 : 39-43.

1992 «L'évolution sociale de deux peuples africains», *Rencontre interdisciplinaire de Nanterre*, Paris X, 10 p.

BOUTILLIER, J. L.

1961 (en coll. avec Causse, J.) *Une enquête de ménage en pays lobi (Haute-Volta), 1956-57*, INSEE, Paris, 23 p.

1964 «Les structures foncières en Haute-Volta», *Etudes Voltaïques*, IFAN-Orstom, 5 : 10-182.

1969 «La ville de Bouna de l'époque précoloniale à aujourd'hui», *Cahiers Orstom*, Série Sciences Humaines, vol. VI (2) :3-20.

1971 «La cité marchande de Bouna dans l'ensemble économique ouest-africain pré-colonial», in C. Meillassoux ed., *The development of indigeneous trade and markets in West Africa*, Londres, IAI : 240-252.

1975 «Les trois esclaves de Bouna», in *l'Esclavage en Afrique précolonial*, C. Meillassoux ed., Paris, Maspero : 253-280.

1993 *Bouna, royaume de la savane ivoirienne. Princes, marchands et paysans*, Paris, Karthala, 390 p.

CHARLES, L.

1911 «Les Lobi», *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, Paris, 2 : 278-292.

CHAUDRON

1902 *Les Etats de Bouna*, Abidjan, Archives nationales de la Côte-d'Ivoire, 4 cahiers.

1907 «Notes sur le pays bouna, dans la haute Côte-d'Ivoire», *Revue des troupes coloniales*, 6 (1) : 583-594 et 6 (2) : 39-63.

COULIBALY, B.

s.d. *Les rêves en pays lobi*, Sébikhotane, Ecole normale William Ponty, 68p.

CROS, M.

1984 (en coll. avec Dory, D.) «Pour une approche écologique des guerres lobi», *Cultures et Développement*, Louvain, vol. XVI (3-4) : 465-484.

1987a «Une lecture de la société lobi à travers sa vision du sang dans l'exercice de

la vengeance», *Cahiers d'Anthropologie et Biométrie Humaine*, V (3-4) : 231-249.

1987b «La gestion de quelques déchets féminins chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte-d'Ivoire», *Bulletin d'Ethnomédecine*, n°39 : 85-95.

1987c «Le scolarisé : épouvantail de l'ethnologue classique aux prises avec le contrôle des témoignages», *Bulletin de l'Association Française des Anthropologues*, T. 1, *29*-30 : 113-118.

1988 «Transgressions d'interdits et hématuries», *Tribune Médicale*, 272 : 16-21.

1989 «Un exemple d'indépendance et de résistance religieuse : les hommes et les dieux lobi», *Mondes en Développement*, 17, 65 : 59-65.

1990a «Le tabou de la menstruation en pays lobi et huli», *Tabous* n°14 de la *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie. La pensée sauvage* : 83-100.

1990b «Le sida comme nouvel avatar du tabou du sang», CEEIEC-RIP, *Infirmière enseignante*, 120° année, 4 : 11-14.

1990c «De quelques troubles physio et psychopathologiques liés au sang versé chez les Lobi de l'Ouest africain», *Neuro-Psy*, n° sur l'ethnopsychiatrie, V (10) : 544-549.

1990d «La production sacrificielle des territoires cynégétiques. A propos de l'ethnogéographie des Lobi», communication présentée au colloque sur les Ethnogéographies, à Talence CEGET/CNRS.

1990e *Anthropologie du sang en Afrique - Essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte-d'Ivoire*. Préface du Professeur Jean Bernard, Paris, L'Harmattan, 298 p.

1991a «Les nourritures d'identité ou comment devenir Lobi», in S. Lallemand dir. *Grossesse et petite enfance en Afrique Noire et à Madagascar*, l'Harmattan.

1991b *Représentations culturelles des maladies mentales et de l'épilepsie, pratiques et itinéraires thérapeutiques des Lobi du Burkina Faso*, Projet d'appui à la santé mentale, Ministère de la Santé et de l'Action sociale, Ouagadougou, ronéoté, 107 p.

DA, M.B.

1975 *Les Lobi, essai géographique d'ethnie en Haute-Volta*, thèse de 3è cycle, Université de Nice.

DABIRE, D. R. K.

1989 *La condition de la femme dagara. Une infériorité institutionalisée*, Mémoire de licence de sociologie, Pontificia universitas grégoriana, Roma.

DALLAIRE, L.

1978 *Inventaire essentiellement descriptif des conditions socio-économiques de la région de Gaoua - Haute-Volta*, Ouagadougou, Habitat et aménagement des établissements humains en zones rurales, 61 p., ronéoté.

DELAFOSSE, M.

1903 «La délimitation de la frontière entre la Côte-d'Ivoire et le deuxième territoire militaire de la Côte-d'Or anglaise», *Afrique Française*, 8 : 250-256.

1908 *Les frontières de la Côte-d'Ivoire, de la Côte-d'Or et du Soudan*, Paris, Masson, 256 p.

1912 *Haut-Sénégal-Niger*, 3t., Paris, E. Larose.

1913 «A propos des ruines de constructions en pierres maçonnées existant dans le Lobi (bassin de la Volta Noire)», *Comptes rendus des séances de l'Institut Français d'Anthropologie*, 11 : 214-227.

DELPLANQUE, A.
1976 *Phonologie transformationelle du dagara*, thèse de 3ème cycle, Univ. de la Sorbonne Nouvelle, Inalco Paris III.
1983 «Phonologie transformationnelle du dagara (Langue voltaïque du Burkina Faso)», *SELAF* (Bibliothèque n°99 -100), Paris.

DERY, G.
1987 *Inheritance and marriage among the Dagaaba of northern Ghana*, B.A. sociology with geography, University of Legon, Ghana.

DIALLO, E.
1978 «Le chasseur lobi, une étude ethno-sociologique», *Acta ethnologica et linguistica* (série Africana), Vienne, 43 : 9-78.

DIEU, M.
1972 *Analyse de la terminologie de la parenté consanguine lobi*, Paris, doc., multigr.

DOMERGUE, D.
1977 «L'échec d'une conquête : le pays lobi (1900-1926)», *Bulletin de l'IFAN*, 39 (3), B : 532-553.

DORY, D.
1984a *Recherches sur l'hétérogénéité des paysages du Lobi*, mémoire de maîtrise de géographie, Université de Paris I.
1984b «Entre la découverte et la domination : le Lobi (1800-1960). Eléments d'histoire de la géographie coloniale», *Bulletin de l'Association des Géographes Français*, 506 : 373-382.
1984c (en coll. avec Cros M.) «Pour une approche écologique des guerres lobi», *Cultures et Développement*, Louvain, vol. XVI (3-4) : 465-484.
1988a «La production socioculturelle des paysages tropicaux», *Travaux et Documents de Géographie Tropicale*, Bordeaux, 61 : 233-243.
1988b «Le géographe, le paysage et l'informateur», *Bulletin de l'Association Française des Anthropologues*, 34 : 27-32.

ERBS, A.
1975 *Croyances et rites dans la religion birifor*, Paris, diplôme de l'EPHE, 163 p.
1977 *Rites et mythes chez les Birifor patrilinéaires*, Paris, thèse de doctorat de 3è cycle, EHESS.
1984 *Psychanalyse de la religion à travers les rites et les mythes birifor*, thèse de doctorat d'Etat ès lettres et sciences humaines, 2 tomes, Université de Paris V.

FIELOUX, M.
1971 *Etude des villages pilotes de la zone Kolodio-Bineda*, Orstom, doc. ronéo, 100 p.
1976 «Les migrations lobi en Côte-d'Ivoire : archaïsme ou création sociale ?», in J.L. Amselle dir., *Les migrations africaines*, Dossiers Africains, Paris, Maspero : 43-61.
1978 (en coll. avec Bonnafé P.) «Rapport de mission en pays lobi», *Notes et Documents Voltaïques*, Ouagadougou, 11 (2) : 59-71.
1980 *Les sentiers de la nuit ; les migrations rurales lobi de la Haute-Volta vers la Côte-d'Ivoire*, Travaux et documents Orstom., n°110, 199p.

1981 «Migration et Production», in G. Antongini et T. Spini, *Il cammino degli antenati. I Lobi dell'Alto Volta*, Laterza : 17-20.
1982 (en coll. avec Bonnafé, P.& Kambou-Ferrand, J.M.) «Un vent de folie ? Le conflit armé dans une population sans Etat : les Lobi de Haute-Volta», in *Guerres de lignages et guerres d'Etats en Afrique*, dir. par J. Bazin et E.Terray, Paris, Editions des Archives Contemporaines : 73-141.
1984 (en coll. avec Bonnafé, P.) «Le dédain de la mort et la force du cadavre. Souillure et purification d'un meutrier lobi», *Etudes Rurales*, 95-96 : 63-87.
1990a (en coll. avec Lombard, J.) «Les Mémoires de Binduté Da», un film documentaire 16mm couleur, 52'. Producteur la Sept/Orstom et Atria Films.
1990b (en coll. avec Lombard, J.) «Burkina Faso, en pays lobi, tournage du film, Les Mémoires de Binduté Da», *Journal des Anthropologues*, 42 : 135-138
1992 (en coll. avec Lombard, J.) «Faire la place la plus grande à l'imaginaire», *Cinémaction*, 64 : 192-197.
1993 *Biwanté, récit autobiographique d'un Lobi du Burkina-Faso*, Paris, Karthala.

FOURNIER, A. ; HOFFMANN, O. ; DEVINEAU, J.L.
1982 «Variations de la phytomasse herbacée le long d'une toposéquence en zone soudano-guinéenne, Ouango-Fitini (Côte-d'Ivoire)», *Bulletin de l'IFAN*, T. 44, A, 1-2 : 71-77.

GENTIL, P.
1944 «Fabrication du dolo, méthode lobi», *Notes Africaines*, IFAN, 23 : 16-17.

GIRAULT, L.
1958 «Concrétisation de l'expression de la douleur chez les Dagara-Wiile», *Notes Africaines*, IFAN, 77 : 15-16.
1959 «Essai sur la religion des Dagara», *Bulletin de l'IFAN*, 21 : 329-356.
1960 «Processions rogatoires en pays dagara», *Notes Africaines*, 88 : 119-120.
1962 «Notes sur la langue dagara», *Documents linguistiques* n°1, Univ. de Dakar.
1963 «Le verbe en dagara et les familles de verbes dérivés», *actes du 2ème colloque international de linguistique négro-africaine*, Dakar, 12-16 avril 1962, West African language survey, 173-181.
1967 *Description phonologique de la langue dagara*, Dakar Université, Documents linguistiques, n°12.

GOODY, E.N.
1961 *Kinship, marriage and the developmental cycle among Gonja of Northern Ghana*, Ph. D. thesis, University of Cambridge.
1962 «Conjugal Separation and Divorce among the Gonja of Northern Ghana», in *Marriage and Tribal Societies* (ed.), M. Fortes, Cambridge University Press, Cambridge.
1966a «The Fostering of Children in Ghana : A preliminary Report», *Ghana of Sociology* 2 : 26-33.
1966b (with J.R. Goody) «Cross-cousin Marriage in Northern Ghana», *Man* NS 1 : 343-55.
1967 (with J.R. Goody) «The circulation of women and children in Northern Ghana», *Man* NS 2 : 226-48.
1969 Kinship Fostering in Gonja : Deprivation or Advantage ? in *Socialization : The Approach from Social Anthropology* (ed.), P. Mayer, London, Tavistock.
1973 *Contexts of Kinship : An Essay in the Familly Sociology of the Gonja of Northern Ghana*, Cambridge University Press. Cambridge.

1974 (edited, with introduction) *The Ga Family and Social Change*, by G. Azu, African Studien Centrum, Leiden.

1982a «Daboya weavers: Relations of production, dependency and reciprocity» in E.N. Goody (ed.), *From craft to industry*, Cambridge University Press, Cambridge.

1982b Edited with substantive Introduction and chapter, *From Craft to Industry : The ethnography of proto-industrial cloth production*, Cambridge University Press, Cambridge. Vol. 10, Cambridge Papers in Social Anthropology.

1982c *Parenthood and Social Reproduction : Fostering and occupational roles in West Africa*, Cambridge University Press. This book was awarded the Amorey Talbot Prize for African Anthropology, 1982.

1984a «Parental strategies : calculation or sentiment ? Fostering practices among West Africans», in H. Medick and D. Sabean (eds.), *Family and Kinship : Material Interest and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge. Also published as : «Eltern-Strategien : Kalkul oder Gefühl ? Pflegekind-schafts-Brache west-afrikanischer Familien» in H. Medick und D. Sabean (eds.), *Emotionen und materielle Interessen*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen.

1991 «The learning of prosocial behaviour in small-scale egalitarian societies : an anthropological view», in R.A. Hinde and Jo Groebel (eds), *Cooperation and Prosocial behaviour*, Cambridge University Press, Cambridge.

GOODY, J. & GANDAH, J.W.D.K.

1981 *Une récitation du Bagré*, Paris, Armand Colin.

GOODY, J.

1953 «A Note on the Penetration of Islam into the West of the Northern Territories of the Gold Coast», *Transactions of the Gold Coast and Togo Historical Society*, I, 45.

1956 *The Social Organisation of the LoWiili*, London, 2è éd. 1967, London, Oxford University press.

1957 «Fields of Social Control among the LoDagaba», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXXVII : 75-104.

1958 «The Developmental Cycle in Domestic Groups», *Cambridge Papers in Social Anthropology*, Cambridge I : 53-91.

1958 *The Ethnology of the Northern Territories of the Gold Coast, West of the White Volta*, London.

1959a «Death and Social Control among the LoDagaa», *Man*, LIX : 134-38.

1959b «The mother's brother and the sister's son in West Africa» [Curle Prize Essay], *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXXIX : 61-88.

1961a «The classification of Double Descent Systems», *Current Anthropology*, II : 3-12 ; 21-24.

1961b Edition and preface : D. Tait, *The Konkomba of Northern Ghana*, Oxford.

1962a «LoDagaa Rituals of Death», *New Society*, VII : 18-19.

1962b *Death, Property and the Ancestors : A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*, Stanford, California.

1964 «The Mande and the Akan Hinterland», *The Historian in Tropical Africa*, ed. J. Vansina et al., London : 193-218.

1966a Introduction with T.M. Mustapha : «Wenchi and its Inhabitants», and with C.Y. Boateng : *The History and Traditions of Nkoranza. Ashanti and the North-West*, eds. J. Goody and K. Arhin, Legon, Ghana.

1966b Edition and introduction : J.C. Dougah, *Wa and its People*, Local Studies Series, I, Legon, Ghana, i-ii.
1966c (with Goody, E.N.) «Cross-cousin Marriage in Northern Ghana», *Man* NS 1 : 343-55.
1967a «The Over-Kingdom of Gonja», West African Kingdoms, eds. D. Forde and P. Kaberry, Oxford : 179-205
1967b Preface : *The Social Organisation of the LoWiili*, 2nd ed., Oxford.
1967c (with Goody E.N.) «The circulation of women and children in Northern Ghana», *Man* NS 2 : 226-48.
1968 «Restricted Literacy in Northern Ghana», Literacy in Tradit*ional Societies*, Cambridge : 198-241; 261-64.
1968 (With I. Wilks) «Writing in Gonja», *Literacy in Trational Societies*, Cambridge : 241-258.
1968 (With I. Wilks) «A Library in Northern Ghana», *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge : 259-261.
1969 «Normative, Recollected and Actual Marriage Payments among the LoWiili of Northern Ghana 1951-1961», Africa XXXIX, Silima 54-61, *Ghana Notes and Queries*, X, 29-32.
1970 «Marriage Policy and Incorporation in Northern Ghana», *From Tribe to Nation in Africa, Studies in Incorporation Process* : 114-149, eds. R. Cohen and J. Middleton, Scranton, Pennsylvania.
1971 *Technology, Tradition and the State in Africa*, Oxford, paperback, Cambridge, 1980.
1972 *The Myth of the Bagre*, London.
1973 «Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia», J. Goody and S.J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, 1-58.
1974 «Introduction and Polygyny, Economy and the Role of Women», *The Character of Kinship*, ed. J. Goody, Cambridge : 175-90.
1977 «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : la transmission du Bagre», L'*Homme* XVII : 29-52.
1977 Tradizione orale e ricostruzione del passato nel Ghana del Nord, *Quaderni Storici, XXXV* : 481-492.
1978 *Population and Polity in the Voltaic Region. The Evolution of Social Systems*, eds. J. Friedman and M.J. Rowlands, London.
1979 *La raison graphique - La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit, 275 p.
1981a «Sacrifice among the LoDagaa and Elsewhere : A Comparative Comment on Implicit Questions and Explicit Rejections», *Systèmes de pensées en Afrique Noire*, EPHE, Ve section, Cahier V : 9-22.
1981b (with Gandah, K.) *Une récitation du Bagré*, Paris, Armand Colin.
1982 *Cooking, Class and Cuisine : A Study in Comparative Sociology*, Cambridge, French ed, 1984.
1990/91 The political systems of the Tallensi and their Neighbours 1888-1915, *Cambridge Anthropology*, 14, 2 : 1-25.

GRIVOT, R.
1945 «Cognagui, Lobi, et Somba sont-ils de même origine?», *Notes Africaines*, IFAN, 26.

GUILHEM, H. & HEBERT, J.
1961 *Précis d'histoire de la Haute-Volta*, Paris, Ligel, 127 p.

HAUMANT, J.C.
1929 *Les Lobi et leurs coutumes*, Paris, PUF, 180 p.

HEBERT, J. & HIEN, V.
1968-69 «Les prénoms théophores dagara», *Revue Anthropos* : 63-64.

HEBERT, J. & al.
1976 *Esquisse d'une monographique historique du pays dagara*, Diébougou (Haute-Volta), 269 p. ronéoté.

HIEN, W. D.
1944 *Le Lobi et sa caste de forgeron*, Sébikhotane, Ecole normale William Ponty, IFAN, Dakar, XI-C-401, 108 p.
1956 «La légende du strophantus en pays Wiilé du cercle de Diébougou», *Notes Africaines*, 72 : 102-106.

HOFFMANN, O.
1980 *Structures et dynamiques des pâturages dans le nord-est de la Côte-d'Ivoire*, DEA, Université Bordeaux III, sous la direction de J. Koechlin, 97 p.
1982 (en coll. avec Fournier, A. et Deveneau, J.L.) «Variations de la phytomasse herbacée le long d'une toposéquence en zone soudano-guinéenne, Ouango-Fitini (Côte-d'Ivoire)», *Bulletin de l'IFAN*, T. 44, A, 1-2 : 71-77.
1983 *Nature des constituants dans la désignation des plantes en Lobiri*, mémoire de licence de linguistique, Paris V.
1984 «Dynamique de la végétation des savanes pâturées dans le nord-est de la Côte-d'Ivoire, en pays Lobi ; recherche d'indicateurs de perturbation», *Ann. Univ. Abidjan*, série E (Ecologie), T. XVII : 7-46.
1985 *Pratiques pastorales et dynamique du couvert végétal en pays lobi (nord-est de la Côte-d'Ivoire)*, Orstom, Coll. Travaux et Documents n°189, 355 p.
1987 *Les plantes en pays lobi (Burkina Faso et Côte-d'Ivoire) ; Lexique des noms lobi-latin et latin-lobi*, IEMVT, Etudes et Synthèses, n°22, 155 p.

HOLAS, B.
1948 «Le divorce chez les Dagari (Haute-Volta)», *Notes Africaines*, 39 : 1-2.
1952 «Une énigme en pays Lobi», *Encyclopédie mensuelle d'Outre-Mer* : 334-345.
1953 «Et les flèches entrent en jeu... schéma d'un combat coutumier en pays lobi», *Notes Africaines*, 57 : 16-20.
1975 *Image de la mère dans l'art ivoirien*, Abidjan, Dakar, Nouvelles éditions africaines, 122 p.

HUBERT, H.
1919 «La carte géologique des environs de Gaoua», *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF* : 325-336.

IBOS
1939 «La société lobi», *Revue des troupes coloniales*, n°258 : 54-64 et n°260 : 249-269.

IROKO, F.
1987 *Les cauris en Afrique occidentale du Xe au XXe siècle*, thèse, Paris.

JOHNSON, M.
1970 «The cowrie currency of West Africa», *Journal of African History* XI, 1 : 17-49; et XI, 3 : 197-214.

KAMBIRE, S.
1974 *Funérailles lobi,* Ouagadougou, mémoire de l'ENA, 17 p. dact.

KAMBOU, C.
1969 *La femme dans le cercle de Gaoua et sa promotion,* Ouagadougou, mémoire de l'ENA, 17 p. dact..

KAMBOU-FERRAND, J. M.
1970-71 *La pénétration française en pays Lobi 1897-1920,* Paris, Université de Paris I, (Mémoire de maîtrise) 127 p.
1981 «Conquête du pays lobi et résistance des populations», in G. Antongini et T. Spini, *Il cammino degli antenati. I Lobi dell' Alto Volta,* Laterza, 10-13.
1982 (en coll. avec Bonnafé, P. et Fiéloux M.) «Un vent de folie ? Le conflit armé dans une population sans Etat : les Lobi de Haute-Volta», in *Guerres de lignages et guerres d'Etats en Afrique,* dir. par J. Bazin et E.Terray, Paris, Editions des Archives Contemporaines : 73-141.
1993 *Peuples voltaïques et conquête coloniale* (1885-1914), thèse de doctorat de l'Université de Paris I, L'Harmattan, Paris, 390 p.

KAMBOU, T. J. A.
1972 *Le Dyoro ou initiation sociale au sud de la Haute-Volta,* Paris, diplôme EPHE, 6è section, 198 p.

KAMBOU, S. A.
1979 «Ce jour-là à Gbangbakora», *LObservateur,* n°1639, Ouagadougou.

KERHARO, J. & BOUSQUET, A.
1948 «La chasse en Côte-d'Ivoire et en Haute-Volta : rites, plantes, fétiches, et poison de flèches», *Acta Tropica,* 6, 3 : 193-220.
1950a *Plantes médicinales et toxiques de la Côte-d'Ivoire-Haute-Volta,* Paris, Vigot, 295 p.
1950b *Sorciers, guérisseurs et féticheurs de la Côte-d'Ivoire-Haute-Volta,* Paris, Vigot, 144 p.

KIETHEGA, J.B.
1983 *L'or de la Volta noire,* Paris, Karthala, 247 p.

KUUKURE, E.
1985 The destiny of man, *European University studies,* série 23, Frankfurt am Main, Bern Newyork Lang.

LABOURET, H.
1916a «Cérémonie du Daguéo chez les Dian de la circonscription de Diébougou (Haut-Sénégal-Niger)», *Annuaire et mémoires du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF* : 317-324.
1916b «La guerre dans ses rapports avec les croyances religieuses des populations du cercle de Gaoua», *Annuaire et mémoires du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF* : 289-304.

1916c «La terre dans ses rapports avec les croyances religieuses chez les populations du cercle de Gaoua», *Annuaire et mémoires du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF* : 305-316.
1917 «La chasse et la pêche dans leurs rapports avec les croyances religieuses parmi les populations du Lobi», *Annuaire et mémoires du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF* : 224-276.
1920a «Mariage et polygamie parmi les Dagari et les Oulé», *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, T. I, 4 : 277-283.
1920b «Le mystère des ruines du Lobi», *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, t. I, 3 : 177-196.
1921 «Mutilations labiales et dentaires parmi les populations du Lobi», *Anthropologie*, T. XXXI, 1-2 : 95-105.
1923 «Langage tambouriné et sifflé», *Annuaire et ménoires du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF* : 120-159.
1925a «Les bandes de Samori dans la Haute-Côte-d'Ivoire, la Côte d'Or et le pays lobi», *Afrique française*, suppl. 8 : 340-355.
1925b «La Côte-d'Or anglaise et l'AOF», *Géographie*, 43 : 451-467.
1925c «L'or du Lobi», *Afrique française*, suppl. 3 : 68-73.
1927a «Plan de monographie régionale», *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, 10, 3-4 : 477-545, 549-591.
1927b «Quelques aspects de la magie africaine», *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, 10, 3-4 : 477-545.
1929 «La parenté à plaisanterie», *Africa*, 2 : 244-253 .
1930 «La main-d'œuvre dans l'Ouest africain», *l'afrique française* : 240-250.
1931 *Les tribus du rameau lobi*, Paris, Institut d'Ethnologie, VII, 510 p.
1941 *Paysans d'Afrique occidentale*, Paris, Gallimard (coll. Le paysan et la terre), 340p.
1946 *Histoire des Noirs d'Afrique*, Paris, PUF (coll. Que sais-je ? 241).
1951 «Le cycle de l'araignée», *Notes africaines*, IFAN, 50, p. 43.
1952 «A propos des labrets en verre de quelques peuplades voltaïques (Sénoufo-Lobi-Birifor)», *Bulletin de l'IFAN*, XIV, 4 : 1385-1401.
1958 «Nouvelle notes sur les tribus du rameau Lobi : leurs migrations, leur évolution, leurs parlers et ceux de leurs voisins», *Mémoires IFAN*, 54.

LAMOTHE, C.
1964 *Esquisse du système verbal lobi*, Dakar, IFAN (coll. Document linguistique, 2)
1966 *Esquisse du système grammatical lobi*, Paris, CNRS, Ouagadougou, CVRS (coll. Recherches Voltaïques IV), 224 p.

LOMBARD, J.
1990a (en coll. avec Fiéloux M.) «Les Mémoires de Binduté Da», un film documentaire 16mm couleur, 52'. Producteurs la Sept/Orstom et Atria Films.
1990b (en coll. avec Fiéloux, M.) «Burkina Faso, en pays lobi, tournage du film, Les Mémoires de Binduté Da», *Journal des Anthropologues*, 42 : 135-138
1992 (en coll. avec Fiéloux, M.) «Faire la place la plus grande à l'imaginaire», *Cinémaction*, 64 : 192-197.

MANESSY, G.
1963 «Rapport sur les langues voltaïques», *Actes du second colloque international de linguistique négro-africaine*, Dakar, 12-16 avril 1962, Université de Dakar, *West African langages survey* : 239-266.

1972 «Les noms domestiques dans les langues voltaïques», Thoma, J.M.C. und L. Bernot (éd.), *Langues et techniques nature et société*, t. 1, Approche linguistique : 301-320.
1979 *Contribution à la classification généalogique des langues voltaïques*, SELAF, Langues et civilisations à tradition orale, t.37, Paris.
1982 «Matériaux linguistiques pour servir à l'histoire des populations du sud-ouest de la Haute-Volta», *Sprache und Geschichte in Afrika* 4 : 95-164.
1975 «Les langues oti-volta, Classification généalogique d'un groupe de langues voltaïques», SELAF, Tradition orale, n° 15, Paris.

MARCELLIN, L.
1939 «Une cérémonie funèbre chez les Lobi de la Volta Noire», *Sciences et voyages*, 46 : 211-215.

MAZER, A.
1961 «Sevrage et mortalité infantile en pays lobi», *Bulletin de l'Institut national d'hygiène*, 16 (1) : 127-137.

Mc CALL, D.
1981 «Probing Lo Bir History», *Le sol, la parole et l'écrit. Mélanges en hommage à Raymond Maunay*, T.1 : 361-373.

MEDA, T. N.
1967-73 *Koroza Dagara kuor yele nibèrè na man a*, Diocèse de Diébougou (Burkina Faso).

MEYER, P.
1976-77 «La divination dans la région de Wourbira-Gbomboulora», *Notes et Documents Voltaïques* : 114-116.
1978 *Untersuchungen zur Divination bei den Lobi im südwestlichen Ober-Volta*, Lizentiatsarbeit (M.A.), unpublished, University of Basel, 168p.
1979 «Die Wirklichkeit des Uebernatürlichen. Aspekte des religiösen Systems der Lobi in Westafrika», *Neue Zürcher Zeitung*, Zürich, 103 : 67-68.
1981a *Kunst und Religion der Lobi*, Museum Rietberg, Zürich, 184p.
1981b «Art et Religion des Lobi», *Arts d'Afrique Noire*, 39 : 16-22.
1981 Kunst der Lobi. *Du, no.lo*, Zürich, 85-86.
1981 «A pair of figures», Susan Vogel (ed.), For Spirits and Kings, *African Art from the Paul and Ruth Tishman Collection*, New York, 30-32.
1991 «Divination among the Lobi of Burkina Faso», in P.M.Peek, ed., *African Divination Systems*. Indiana University Press : 91-100.

MENSAH, A. A.
1982 «Gyil, the Dagara-Lobi xylophone», *Journal of African studies*, vol 9 (3).

MIEHE, G.
1992 «Kulturwöter als Zeugen der Regionalgeschicte : Die Bezeichnungen für kauri, kamel, Gewehr und Mais in den sprachen des 'rameau lobi' (Burkina Faso)», *Festschrift für Hans Mukarovsley*, Ebermann, E. et E. Sommer auer (ed.), Wien.

MOMO, E.P.
s.d. *Monographie du village de Nako, subdivision de Gaoua, cercle de Gaoua,*

Ouagadougou, CVRS, 7 p. mult.

NIGNAN, B.F.
1976 *Le matriarcat en pays lobi et ses fonctions*, Ouagadougou, mémoire de l'ENA, manus. dact. 14p.

OUATTARA, L.
1945 *L'alimentation en pays lobi*, Sébikhotane, Ecole normale William Ponty, IFAN, Dakar, I-C.I. 27, 48 p.

OUEDRAOGO, I. T.
1971 *Quelques traits principaux de la vie coutumière en pays lobi*, Ouagadougou, Mémoire de l'ENA, manus. dact., 22 p.

PALE, A. F.
1969 «Origine des manifestations pendant les obsèques funèbres en pays lobi», *Afrique Nouvelle*, 1142, Dakar, Sénégal.

PALE, O. F.
1976 *Introduction d'une culture de rapport dans une agriculture traditionnelle : la culture du coton en pays lobi (Haute-Volta)*, Strasbourg, Centre de géographie appliquée, mémoire de maîtrise, 99 p.
1980 «Connaissance du milieu et développement rural au sud-ouest de la Haute-Volta : les problèmes d'intégration du paysan lobi dans l'agriculture moderne», Strasbourg, thèse 3è cycle, Univ. Louis-Pasteur, 208 p.

PALEY, P. & HERBERT, J.
1962 «Une famille ethnique, les Gan, les Dorobé, les Komono», *Bulletin de l'IFAN*, 24 (3-4), série B : 414-448.

PATERNOT, M.
1954 *Lumière sur la Volta chez les Dagari*, Association des missionnaires d'Afrique, Paris. Première édition, 1946, Lyon, éd. de la Grande France.

PERE, M.
1973 *Animation féminine dans une société villageoise traditionnelle. Le centre de Gaoua en pays lobi (Haute-Volta)*, Paris, diplôme de l'EPHE, VIe section.
1988 *Les Lobi, tradition et changement*, Burkina Faso (thèse d'Etat), Laval, édition Siloë, 2 vol, 922 p.
1992 «Vers la fin du mystère des ruines du lobi», *Journal des Africanistes*, t 62, fascicule 1.

PERSON, Y.
1979 «Les Lobi et leurs voisins», *Les Voltaïques*, Atlas de Côte-d'Ivoire, Abidjan, Ministère du Plan/Paris, Orstom, carte B2a : groupes culturels et ethniques.

PLATEAU, F.
1945 *Funérailles et croyances en pays lobi*, Ouagadougou, CVRS, manus. dact., 11 p.
1947 *Condition de la femme en pays lobi*, Paris, mémoire ENFOM, 19 p.

POLE, L. M.
1974 «Iron Smelting in Northern Ghana», *National Museums of Ghana Ocasional Papers*, numbers 6-8 : 5-40.
1975 «Iron-Working Apparatus and Techniques : Upper Region of Ghana», *West African Journal of Archaeology*, Vol. 5 : 11-39.

PRADEAU, C.
1970 «Kokolibou en pays Dagara», *Etudes rurales*, n°37-39.

PREAULT, P.
1973 *Organisations paysannes et développement régional ou incidence des organisations paysannes sur l'efficacité et la rentabilité des projets de développement rural*, thèse de 3ème cycle, EHESS, Paris.

PUTIERE, H.
1959 *Family influence in marriage according to the Dagaaba people and the code of Canon Law*, thèse, Urbanian University, Roma.

RATTRAY, R.S.
1932 *The Tribes of the Ashanti Hinterland*, Oxford.

REY, D.
1974 *Les Lobi*, catalogue d'exposition, Paris, galerie Jacques Kerchache, 63 p.

ROUVILLE, C. (de)
1981 «Aspects généraux de l'organisation sociale des Lobi», G. Antongini et T. Spini, *Il Cammino degli Antenati, I Lobi dell' Alto Volta*, Bari, Laterza : 13-17.
1984 «Les cérémonies d'initiation du bur chez les Lobi de la région d'Iridiaka (Burkina Faso)», *Journal des Africanistes*, 54 (2) : 75-98.
1985 (en coll. avec Méda, L.) *Les populations de la région du Poni*, Ouagadougou, Autorité des Aménagements des vallées des Volta, 125 p., .
1987 Organisation sociale des *Lobi. Une société bilinéaire du Burkina Faso et de Côte-d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 256 p.

RUELLE
1904 «Notes anthropologiques, ethnographiques et sociologiques sur quelques populations noires du deuxième territoire militaire de l'Afrique Occidentale Française», *L'anthropologie* 15 : 657-703.
1905 «Notes sur des ruines d'habitations en pierre de l'AOF», *Bulletin de géographie historique et description* 1 : 466-472.

SABELLI, F.
1986 *Le pouvoir des lignages en Afrique, la reproduction sociale des communautés du Nord-Ghana*, Paris, L'Harmattan.

SAVONNET, G.
1962 «Colonisation du pays koulango (Haute-Côte-d'Ivoire) par les Lobi de Haute-Volta», *Cahiers d'Outre-Mer*, XV : 25-46.
1965 «Interrogatoire d'une défunte chez les Lobi de Pora (Haute-Volta)», *Notes Africaines*, IFAN Dakar 108 : 119-124.
1970 «Pina, étude d'un terroir de front pionnier en pays dagari (Haute-Volta)»,

Atlas des structures agraires au sud du Sahara, n°4, ORSTOM, Paris, 64p.

1972 «Quelques notes sur l'utilisation de la flore arborée et arbustive en pays lobi au sud de Gaoua», *Notes et documents voltaïques*, CVRS Ouagadougou : 29-35.

1974 «Notes sur quelques découvertes archéologiques en pays wilé (Haute-Volta)», *Notes et Documents Voltaïques*, CVRS, Ouagadougou : 16-27.

1976 «Les Birifor de Diépla et sa région, insulaires du rameau lobi (Haute-Volta)», *Atlas des structures agraires au sud du Sahara*, n°12 Orstom Paris, 169 p.

1979 «Structures sociales et organisation de l'espace (exemples empruntés à la Haute-Volta)» : 39-44 et «Interventions planifiées en milieu rural d'Afrique noire et incompréhension paysanne» : 507-512, *in Actes du Colloque de Ouagadougou* (4-8 déc. 1978) : *Maîtrise de l'espace agraire et développement en Afrique tropicale*. Logique paysanne et rationalité technique. Mémoire de l'Orstom 69, Paris.

1980a *Lobi et koulango de la région de Bouna*, compte-rendu d'enquêtes sur le terrain, Orstom, nov.-déc. 1979, doc. multigr., 40p.

1980b «L'arbre, le fruit et le petit berger du Lobi», *L'Arbre, Cahiers Orstom*, série Sciences Humaines, Paris, vol. XVII (3-4) : 227-234.

1986a «Le paysan gan et l'archéologue ou inventaire partiel des ruines du pays lobi-gan (Burkina-Faso et Côte-d'Ivoire)», *Cahiers Orstom*, série Sciences Humaines 22 (1) : 57-82.

1986b *Installation des Lobi dans le Nord-Est ivoirien et développement agro-pastoral*, rapport d'enquête socio-géographique sur le terrain en 1985, Orstom, Paris et Abidjan et CIDT, Abidjan, 79 p., multigr.

1989 «Aux deux rives de l'Atlantique, le fait migratoire en pays lobi et dans l'Etat de Bahia», *Tropique lieux et liens*, Orstom : 532-544.

SAVONNET, G. & GUYOT, C.

1986 *Etat et société au Burkina. Essai sur le politique africain*, Paris, Karthala, 227 p.

SCHMITZ-CLIVER, G.

1979 «Schmiede in Westafrika. Ihre soziale Stellung in traditionnellen Gesellschaften», *Kulturanthropologische Studien 4*, Hohenschäftlarn.

SCHNEIDER, K.

1986 «Sakrale Töpferei der Lobi in Burkina Faso», *Paideuma*, vol. 32 : 207-238.

1988a *Handwerk und materialisierte Kultur der Lobi in Burkina Faso*, Steiner, Stuttgart, (Studien zur Kulturkunde, vol. 94), 409 p.

1988b «Matten - und Korbherstellung. Bemerkungen zum dominierenden Frauenhandwerk der Birifor in Burkina Faso», *Paideuma*, vol. 34:165-183.

1988c «Handwerk als Schüssel zur Kultur», *Forschung* 4 : 11-17, Frankfurt.

1989 «Gefährliches Gold. 5000 Jahre Gold und Keramik aus Afrika», Köln : 69-73.

1990 «Das Gold der Lobi. Aspekte historischer und ethnologischer Interpretation», *Paideuma*, vol. 36:277-290.

1990 «Der Tod des Elefantenjägers», *Baessler-Archiv, Neue Folge*, Bd. 38 : 425-448. (Avec Daniela Peulen).

1991a Aspekte der Töpferei der Lobi in Burkina Faso, Bonn. (Töpferei - und Keramikforschung, Bd. 2).

1991b *La grande maison de Bindouté Da. Histoire d'une habitation lobi au Burkina Faso*, Stuttgart, (Sonderschriften der Frobenius-Instituts 11).

1991c «Les recherches sur la culture matérielle des Lobi - un bilan», *Science et Technique*, vol 22, CNRST, Ouagadougou.
1992a «Schmiedehandwerk und Eisenverhüttung bei den Dagara in Burkina Faso», *Archiv für Völkerkunde*, Bd. 44 ou 45, Wien.
1992b «Foutura, une potière lobi raconte», film documentaire en 16mm couleur, 55' et 80'.
1993 «Foutura, une potière lobi raconte», Institut de Gottingen, un film documentaire 16mm, couleur.

SIB, N. J.
1959-60 «Une cérémonie d'initiation en pays lobi : le Dioro», Ouagadougou, mémoire de l'école d'administration, cycle B, 19 p. ms.

SIB, S.B.
1960 «Le matriarcat et la succession au pays des tribus du rameau lobi», mémoire de fin d'études, ENA, Cycle B, Ouagadougou, Burkina Faso.

SOMDA, M. F.
1966 «Le mariage traditionnel en pays dagara», mémoire de fin d'études, ENA, Ouagadougou, Burkina Faso.

SOMDA, I. G. B.
1988 «La régulation des naissances au Burkina Faso à travers l'exemple de la société Dagara de Dissin : un essai d'analyse de quelques difficultés relatives à la mise en œuvre de ce projet en milieu paysan», maîtrise de sociologie, Université Bordeaux II.

SOME, A.
1961 «Initiation au bagre en pays dagari», mémoire de fin d'études, Cycle B, Ouagadougou, Burkina Faso.

SOME, B. R. K.
1973 «Système de divination et conception religieuse chez les Dagara», *Savane et Forêt*, n°10 et 11 ISCR Abidjan.

SoME, B. B.
1968a «Quelques sources d'informations pour une recherche historique», *Notes et Documents Voltaïques*, II (1) : 35-45.
1968b «La parenté chez les Dagara : appellations et attitudes», *Notes et Documents Voltaïques* 1 (3).
1969 «Organisation politico-sociale traditionnelle des Dagara», *Notes et Documents Voltaïques*, II (2) : 16-41.
1971 «Quelques composantes de la personne humaine chez deux populations de souche dagomba : les Mossi et les Dagara», *Notes et Documents Voltaïques*, II (1) 16-24.

SOME, D. J. M. B.
1976 *Jalons pour une ethnomusicologie dagara*, enquêtes réalisées par une équipe de chercheurs, sous-commission de musique sacrée, Diocèse de Diébougou, 123 p. ronéo.
1978 *Foi, politique et vie sociale, rétrospective et prospective en Haute-Volta*, Licence ès science sociale, ICP Paris (IES).

1985 *Sociologie des mutations dagara (1897-1957, Eglise-Etat, Mission catholique - colonisation et transformations sociales en pays dagara, Région de Dissin, Sud-Ouest Burkina)*, diplôme EHESS.
1987 *L'homme dans l'univers des Dagara*, ronéo, Diocèse de Diébougou, Burkina Faso.

SOME, M. B.
1986 *La christianisation du pays dagara : 1929-1969. L'exemple de la paroisse de Daanu*, mémoire de maîtrise d'histoire, INSHUS, Ouagadougou.

SOME, M.B. J. B.
1988 *L'alphabétisation et la gestion des associations paysannes. Une expérience en pays dagara (Burkina Faso 1985-1987)*, mémoire, Tours.

SOME, P. A.
1982 *Systématique du signifiant en dagara : variété Wule*, Paris, L'Harmattan, ACCT, 491 p.

SOME, P.H.
1989 «Les marchés frontaliers», *Les espaces céréaliers régionaux en Afrique de l'Ouest*, séminaire de Lomé (Togo) CILSS-OCDE/Club du Sahel, 6-11 nov.

SOME, P.N. ; GINIES, P. ; COULIBALAY, D.
1989 «Etudes sur les obstacles internes à la circulation des céréales au Burkina», *Les espaces céréaliers régionaux en Afrique de l'Ouest*, séminaire de Lomé (Togo), 6-11 novembre. CILSS OCDE/Club du Sahel.

SOME, R.
1985 *Art et religion, exemple d'une société africaine : les Dagara du Burkina Faso*, mémoire de maîtrise de philosophie, Strasbourg II, 103 p.
1989 «Les bètibè, art et pouvoir chez les Lobi et les Dagara du sud-ouest du Burkina Faso», Anthropologie de l'art: formes *et significations*, Fasc. II : 137-150.
1990 «"Esthétiques africaines" ou "Esthétique africaine"?», *De l'art nègre à l'art africain*, 1er Colloque européen sur les arts d'Afrique noire, Arnouville : 100-107.
1991 «La notion dagara de dieu en question», *Cahiers d'études dagara* : 30-43.
1992a «A propos de "fétiches lobi"», *Art d'Afrique Noire*.
1992b «Autour de "l'Esthétique africaine"», *Journal des Africanistes*, t. 62, fasc. 1.

SOME, Z. J. B. G.
1974 *Le village dans la ville*, maîtrise de psychologie, Université de Caen.
1977 *La personnalité africaine face à l'échec et la réussite comme indicateur de changements sociaux dans la société dagara*, Paris V, (thèse).

SPINI, T. (en coll. avec G. Antongini)
1977 «La casa di Tiofere. Avvio di una ricerca etnografica in paese lobi», *L'Uomo*, 1 (2) : 265-293.
1979 «Abitare dogon Abitare lobi. Campione di rilevazione etnografica comparata», *Materiali*, 1 : 1-15.
1980 «Presenze e oggetti : la costruzione dell' ambiente dei Lobi (Alto Volta)», *Storia Della Città*, XIV : 7-46.

1981a *Il cammino degli antenati. I Lobi dell'Alto Volta*, Laterza, Bari, 239 p.
1981b "L'elisse catartica : note sulla divinazione Lobi", *Ricerca Folkorica*, n°4 Brescia.
1982 "Una casa d'ombra", in figure d'ombra, officine edizione, Roma.
1989 "Abitazioni tradizionale, l'identità di un popolo", *Cooperazione*, XIV, 85, Roma.
1990 *Il campo dei segni. Territori funzionali e metafisici di culture africane*, Centro Studi Archeologia Africana, Milano, catalogue d'exposition, 19 p.

SUYEUX, J.
1960 *Monsieur le juge à Bouroum-Bouroum*, éditions de la Table ronde.
1961 «Le juge et les fétiches», *Connaissances du monde* (28) : 60-71.

TRAORE, D.
1935 «Notes sur les mœurs et coutumes lobi», *L'Education Africaine*, (23), 89 : 49-57.
1949 «Cérémonie de purification chez les Lobi (Haute-Volta)», *Notes Africaines*.

WARIN, F.
1989 «La statuaire lobi : question de style», *Arts d'Afrique Noire*, 69 : 11-21.

WINKOUM, M. D.
1956a «La légende de strophantus en pays Wiile du cercle de Diébougou», *Notes Africaines* 72 : 102-106.
1956b *Quelques coutumes en pays dagara*, CVRS, Ouagadougou.

ZONGO, N. J.
1970 *Les funérailles en pays lobi*, Ouagadougou, mémoire de l'ENA, ns.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction
M. Fiéloux, J. Lombard 7

Histoire, peuplement et guerre

D. Dory - *Les représentations cartographiques du pays lobi, transformations et potentialités* 22

A. Millogo - *Contribution de l'archéologie à l'histoire du peuplement de la région lobi* 30

G. Miehe - *L'abandon de la langue ou de la culture : le signifié et le signifiant dans quelques langues du rameau lobi.* 38

J. Goody - *Peuplement : études comparatives Nord-Ghana et Burkina Faso* 50

M. Père - *Chronique des villages de la province du Poni, en contribution à l'histoire du peuplement au Burkina Faso* 56

J.-M. Kambou Ferrand - *Guerre et résistance sous la période coloniale en pays lobi/birifor (Burkina Faso) au travers de photos d'époque* 74

P. Bonnafé, M. Fiéloux - *La guerre et l'organisation sociale* 100

K. Schneider - *Le rôle du forgeron en cas de guerre* 116

P. Bonnafé - *Une société hétérogène la division wɔɔ̃-deè chez les lobi* 122

Espace, habitat et culture matérielle

G. Antongini et T. Spini - *La maison lobi : le relevé, méthode et résultats* 142

K. Schneider - *Cinquante ans de l'histoire d'une maison* 158

H. P. Somé - *L'histoire de baw yir : une maison dagara dans le temps et l'espace* 166

K. Schneider - *La poterie chez les Lobi* 174

S. Weingarten - *La construction d'un haut-fourneau et la sidérurgie chez les Dagara - Wiile* 180

K. Schneider - *Extraction et traitement rituel de l'or* 190

L'Eco-système, l'économie et le marché

P. Bonnafé - *La fondation des marchés et les autels* 200

P. Bonnafé - *L'histoire des marchés vue par les Lobi* 210

H.P. Somé - *Le pays lobi dans les échanges frontaliers modernes* 224

C. N. Somda - *Les cauris du pays lobi* 232

J. L. Boutillier - *Les cauris en tant que monnaie dans le sud-ouest du Burkina Faso au XXe siècle* 248

O. Hoffmann - *Pratiques pastorales et gestion de l'espace villageois en pays lobi* 262

M. Père - *La société lobi actuelle et ses problèmes* 276

L'Invention du monde

M. Cros - *La maladie dessinée ou la maîtrise de l'infortune* 294

C. de Rouville - *Les cérémonies d'initiation du buùr (région d'Iridiaka)* 310

J. Goody - *The bagre considered* 322

D. Bognolo - *Quelques notes sur le culte de Bãbá, culte des chasseurs d'éléphants et l'origine des taàri (pendentifs)* 328

H. Hien - *Bãbá* 334

M. Père - *Le Bãbá de Lìbìra (Loropeni)* 340

G. Antongini, T. Spini - *Les gens de l'hippopotame* 346

T. J. A. Kambou - *Histoire d'un rite de passage, le jɔrɔ lobi* 360

M. Dieu - *Quelque chose de nouveau à l'initiation* 368

D. Bognolo - *Art lobi : lecture et connaissance* 378

R. Somé - *La statuaire lobi et dagara du Burkina Faso, question d'esthétique* 398

La mort et les ancêtres

J. Goody - *Icônes et iconographies en Afrique : l'image des ancêtres* 414

M. Fiéloux, J. Lombard - *A propos du tournage et de la réalisation des "Mémoires de Binduté Da"* 424

M. Cros - *La vision métaphorique de la gestation de la mécanique rénale* 440

D. Bognolo - *La figure de l'ancêtre : mémoire et sacralisation* 446

La musique

D. Branger - *Le xylophone à résonateurs multiples des lobi* 460

J. M. Kambou-Ferrand et N. Kambou - *Nani Palé : Chanteur - compositeur - balafoniste et poète lobi 1925-1985* 470

Méthode d'enquête et édition audio-visuelle

E. Goody - *Informal learning of adult roles in Baale* 482

J. P. Colleyn - *De la méthode d'enquête à l'édition audio-visuelle* 492

Le regard des voyageurs

G. Savonnet - *Le bagré de Kwenoma-Sansana en avril 1966* 500

G. Savonnet - *Voyage en zig-zag dans le temps et dans l'espace en pays lobi (1954-1981)* 503

A. Heim - *Fragments du carnet de voyage en pays lobi (1934)* 508

J. Suyeux - *Carnets de juge (1953-1956)* 514

H. G. Vidal - *Une rencontre avec des sculpteurs lobi* 534

En guise de conclusion

J. M. Kambou-Ferrand - *Etre lobi, ça se mérite* 538

Les auteurs 545

Bibliographie 547

Direction artistique : Brigitte Verdeaux
Composition : Françoise Séverin (ORSTOM)



Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A.
14110 Condé-sur-Noireau (France)
N° d'Imprimeur : 7657 - Dépôt légal : février 1993
Imprimé en C.E.E.

L'image est-elle un outil de la recherche pour l'historien, l'anthropologue, l'archéologue, le géographe, l'économiste ? Depuis toujours, l'image est pour certains à la base de la méthode d'observation et d'analyse et donc d'une construction du réel ; pour d'autres, elle est au mieux un élément d'illustration d'un travail achevé, quand elle n'est pas complètement superflue.

Les auteurs ont voulu prendre ici le pari de lancer une interrogation sur le statut de l'image dans le travail d'un groupe de chercheurs et d'universitaires réunis par un même champ d'intérêt, la recherche dans le domaine des sciences sociales en « pays lobi » (Lobi-Birifor-Dagara) du Burkina Faso, de Côte-d'Ivoire et du Ghana.

Plus de 50 chercheurs originaires d'Afrique de l'Ouest et d'un grand nombre de pays européens se sont réunis pendant une semaine dans le principal pays concerné, à Ouagadougou au Burkina Faso, pour aborder sous cet éclairage particulier des domaines très divers (histoire, religion, art, économie, développement).

Cet ouvrage donne un aperçu de l'état des recherches et de la très riche documentation iconographique (photographies, films, video, dessins) couvrant près d'un siècle, réunie à cette occasion et qui a servi de « matière » aux débats.

Collection dirigée par Jean Copans

© CORLET, IMPRIMEUR, S.A.

9 782865 373970

ISBN : 2-86537-397-5

hommes et sociétés