Identités peules en mosaïque agropastorale au Bénin

Dynamique des rapports de pouvoir, mobilité et territoire

Caroline Pierre

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/anthropodev/373>

DOI : 10.4000/anthropodev.373

ISSN : 2553-1719

Éditeur

APAD - Association pour l'anthropologie du changement social et du développement

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 133-159

ISBN : 979-10-93476-02-5

ISSN : 2276-2019

Référence électronique

Caroline Pierre, « Identités peules en mosaïque agropastorale au Bénin », *Anthropologie & développement* [En ligne], 42-43 | 2015, mis en ligne le 01 décembre 2016, consulté le 30 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/anthropodev/373> ; DOI : 10.4000/anthropodev.373

La revue *Anthropologie & développement* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution 4.0 International.

Identités peules en mosaïque agropastorale au Bénin

Dynamique des rapports de pouvoir, mobilité et territoire¹

Caroline Pierre²

Le présent article considère les modalités d'élaboration des identités dans un contexte béninois où se côtoient des populations pastorales (peules) et sédentaires (peules et non-peules). Les Peuls pasteurs se trouvent en situation de relative sujétion vis-à-vis des non-Peuls et des Peuls sédentaires qui jouent le rôle d'intermédiaires. L'accès aux ressources environnementales pour ces pasteurs s'oppose au droit possessif des agriculteurs, et l'exercice local du pouvoir à l'autochtonie pour principal ressort. Différentes formes de légitimité et d'altérité coexistent. L'installation de Peuls « étrangers » relève souvent d'une forme de sédentarisation sans certitude, et les changements ainsi mis en jeu s'expriment en termes de « tradition » et de « modernité ». Finalement, deux clivages distinguent d'une part Peuls et non-Peuls, d'autre part chaque groupe peul avec la communauté qu'il a l'habitude de côtoyer. Ces clivages s'expriment par une compatibilité matrimoniale et l'affirmation d'une fulanité commune, symbolisée par les prêtres de vaches. Les Peuls sédentaires se retrouvent à la croisée de ces catégories transversales de construction du statut d'étranger, situés dans un rapport asymétrique tant vis-à-vis des non-Peuls que des Peuls pasteurs.

The present article considers how identities are being developed in an area in Benin where pastoralists (Fulani) and sedentary (Fulani

¹ Cet article se fonde sur un mémoire de master réalisé sous la direction de M.-E. Gruénais, Université de Bordeaux. La collecte des données sur le terrain (entretiens semi-directifs essentiellement) a été financée par l'ANR ESCAPE (ANR-10-CEPL-005) « Environmental and Social Changes in Africa: Past, present and futurE », <http://www.locean-ipsl.upmc.fr/~ESCAPE> (en mars-avril 2013).

² L'auteure tient à remercier R. Ciavolella, F. Gangneron et M.-E. Gruénais pour leurs précieux avis et conseils, ainsi que M. Grippa pour avoir contribué à l'élaboration de la Figure 1.

and non-Fulani) mix with each other. Fulani pastoralists are in relative constraint vis-à-vis non-Fulani and Fulani sedentary, who play the role of mediator. Access to environmental resources for these herdsmen is partly in contradiction with the possessive rights of farmers. Besides, the way authority is locally ruled mainly relies on the indigenous status. Different forms of legitimacy and otherness coexist. Arrival of "foreign" Fulani often falls under an uncertain settlement, and the involved changes can then be expressed in terms of "tradition" and "modernity". Finally, two social divisions distinguish Fulani and non-Fulani, and each Fulani group and the community it is used to mix with. These divisions are apparent through matrimonial compatibility and through the affirmation of a common fulanité, symbolized by cattle loans. Sedentary Fulani find themselves at the crossroads of these categories that construct the status of stranger; they are in an asymmetric relationship vis-à-vis non-Fulani as well as Fulani herdsmen.

Introduction

En Afrique subsaharienne agropastorale coexistent divers acteurs – parmi lesquels les Peuls – qui se différencient notamment par leurs activités (éleveurs, cultivateurs) et leurs mobilités (pasteurs, sédentaires). Les divers groupes peuls de la région présentent des disparités culturelles. Néanmoins, l'importance du bétail comme fondement du lien social, ainsi que la langue et la religion musulmane jouent un rôle central dans l'appartenance peule (Boutrais, 2009 ; Ba, 2004 ; De Bruijn et *al.*, 2011 ; Guilhem, 2008 ; Guichard, 2004 ; Kintz, 1990). On désigne souvent une certaine « éthique » peule par le terme de *pulaaku*, dont le sens fait toutefois débat (e.g. Dupire, 1962 ; Breedveld et De Bruijn, 1996). Selon les auteurs, il désigne un ensemble de codes moraux et culturels supposés être caractéristiques des Peuls, ou peut définir la communauté peule elle-même³, et peut servir de ressource

³ Pour Ciavolella (sous presse), la seconde acception serait plus pertinente dans le contexte de notre site d'étude.

identitaire dans le cadre de revendications politiques (Bierschenk, 1995). Récemment, Ciavolella (2010 et sous presse) a décrit la marginalité politique des Peuls mauritaniens et béninois face à la volonté de contrôle de la part de l'État, et Oumarou (2012) la *pulaaku* chez les Peuls nigériens en prise avec la tradition et la modernité.

Nous considérons ici la commune rurale de Djougou, préfecture de la région béninoise de la Donga (*Figure 1*). C'est une grande ville commerciale entourée d'une large périphérie rurale, où le secteur agricole domine l'économie. Ce site, moins étudié que la région voisine du Borgou (Bierschenk, 1992 et 1995 ; Guichard, 1990 et 1992), présente la particularité d'être peuplé de Peuls sédentarisés depuis plus d'un siècle, ainsi que de Peuls pasteurs de régions ou de pays voisins, et de non-Peuls dont sont issus des lignages des chefs de terre. La présente étude vise à comprendre comment s'élaborent les identités peules dans ce contexte de rapports de pouvoir entre « pasteurs » et « sédentaires », où l'accès aux ressources environnementales représente un enjeu majeur. Après un bref exposé du contexte, nous envisagerons les différents rapports au territoire selon que l'on est « pasteur » ou « sédentaire », puis nous questionnerons les modes d'exercice du pouvoir à Djougou. Enfin, nous nous intéresserons aux discours identitaires élaborés par les différents acteurs, pour nous demander quelles en sont les ressources et les dynamiques.

La mosaïque peule de Djougou

Une histoire du peuplement de Djougou a été reconstituée par Ciavolella (sous presse) à partir de documents historiques (archives coloniales, biographies) et de récits. Lors de la fondation de la ville au début du 18^{ème} siècle, les *Yom* auraient été les « premiers » occupants (ce qui reste objet de polémiques) tandis que d'autres populations (*Lokpa*, *Kotokoli*, *Ditamari*, *Bariba*...) étaient dispersées dans de petits hameaux. Ces groupes exerçaient, et exercent toujours, des activités agricoles similaires (e.g. culture de l'igname et du sorgho). Dans la ville de Djougou sont aussi implantés des *Gourmantché*, ainsi que des *Dendi*, issus de lignages de commerçants musulmans. De façon schématique, les maîtres de terre de la

zone rurale de Djougou sont issus de lignages *Yom*, tandis que l'autorité dans Djougou-ville est davantage détenue par des *Gourmantché* et des *Dendi*. Les Peuls seraient arrivés à Djougou à partir des années 1820 en provenance du Sahel. Aujourd'hui, ils s'appellent et sont appelés « Peuls de Djougou »⁴. Leurs vagues migratoires se seraient succédé sans temps fort particulier, accompagnées d'un processus de conversion à l'agriculture et de sédentarisation. Les *DjugureeBe* auraient été liés dans un premier temps aux non-Peuls déjà présents, par un rapport de confiance (les *Yom* – essentiellement – leur remettant leur bétail), selon une alliance historique transmise entre générations. Ce lien de confiance s'accompagnait d'une forte dépendance des *DjugureeBe* aux maîtres de la terre concernant le droit à l'installation et l'accès aux ressources. Cette situation a permis de développer une rhétorique de l'interdépendance entre Peuls et non-Peuls, les premiers élevant le bétail, les seconds cultivant. Cette interdépendance rappelle ce qu'évoque Fay (1995) dans le cas du Maasina au Mali, à savoir « une relation de complémentarité représentée comme symétrique et résolvant la tension liée au contact » entre les nouveaux arrivants et le groupe déjà présent. Aujourd'hui, le confiance est devenu marginal, principalement en raison d'une raréfaction du bétail chez les non-Peuls. Les *DjugureeBe*, devenus sédentaires et agriculteurs, pratiquent un élevage réduit.

D'autres Peuls sont arrivés plus récemment, parmi lesquels des commerçants en bétail, originaires du Burkina Faso, du Mali ou du Niger, venus vers 1930 pour créer à Kolokondé un grand marché à bétail. D'autres Peuls présents à Djougou ont conservé une activité essentiellement pastorale. Leur séjour peut être de courte durée s'ils sont en transhumance, ou bien se prolonger s'ils établissent un camp de base ou encore commencent une activité agricole. Parmi eux, les *BarguuBe* proviennent de la région voisine du Borgou béninois (et par extension des régions de l'Atacora ou de l'Alibori), et les *MbororooBe* du Nigéria. Ces groupes sont devenus plus présents en raison des sécheresses sahéliennes des années 1970 et 1980 – qui ont conduit à un déplacement vers le sud des couloirs de transhumance – mais aussi d'une saturation de leurs territoires d'origine. Leur

⁴ *DjugureeBe* en fulfulde (langue peule).

tendance à la sédentarisation serait apparue au cours des années 1990. Pour compléter cette « mosaïque » peule, mentionnons notamment les *MaccuBe* et les *Gando*, originellement liés aux Peuls par un lien de servitude ou de protection, qui s'avèrent être des catégories très labiles dans le cas de Djougou (Ciavolella, sous presse)⁵.

Espace mobile et espace sédentaire

Le pastoralisme comme modes de vie

Le nomadisme n'est pas nécessairement le corollaire du pastoralisme : il est fréquent qu'une partie d'une famille de pasteurs demeure dans un campement fixe avec quelques vaches laitières et les jeunes veaux, alors que l'autre partie conduit le gros du troupeau en transhumance. Autrement dit, la transhumance n'implique pas nécessairement la migration de l'habitat principal. Les activités pastorales peuvent ainsi être catégorisées selon trois variables (Galaty, 1989) : durée des stations de pâture, implication ou non des foyers dans la mobilité des troupeaux, diversification des activités (agropastoralisme). Il existe donc non pas une opposition binaire entre cultivateurs sédentaires et pasteurs nomades, mais une gradation des situations. Cette description rejoint l'articulation proposée par Retailé (1989) selon les deux axes que forment la mobilité (distance, durée, nombre d'individus) et la « pastoralité » (place des activités autres que l'élevage). Un même acteur ou un même groupe social peuvent emprunter alternativement différentes combinaisons d'activités et de mobilités selon une stratégie motivée par les circonstances (sécheresse, contexte politique, familial...). De façon générale, le départ en transhumance est motivé par la taille du troupeau : plus celle-ci est importante, plus il est délicat de rester dans une zone cultivée en saison pluvieuse (les bêtes peuvent endommager les cultures) et plus il est pertinent de diviser le troupeau (pour minimiser les risques en cas d'épidémie). En saison sèche, un grand troupeau rend les déplacements nécessaires pour trouver un fourrage suffi-

⁵ Nos observations sont restreintes concernant ces groupes ; elles montrent toutefois que les *MaccuBe* peuvent accéder à une certaine prospérité (foncière et d'élevage), surpassant celle de la famille de leurs anciens « protecteurs ».

sant. La mobilité est finalement une forme de « *gestion de l'incertitude* » (Walther et Retraillé, 2008).

A Djougou, nous avons pu documenter plusieurs types de mobilités parmi les pasteurs Peuls. La transhumance de saison sèche (*ceodji*) vise à trouver des pâturages lors de cette longue saison (de novembre à mai) pendant laquelle les ressources fourragères et les mares restées en eau se font rares. La transhumance de saison pluvieuse (*duumodji*) vise à éloigner les troupeaux des zones cultivées afin qu'ils n'abîment pas les futures récoltes (de juin à octobre). Tous les pasteurs ne pratiquent pas nécessairement ces deux transhumances. La région de Djougou étant fortement cultivée, ils cherchent toutefois assez systématiquement à éloigner les animaux des cultures en saison pluvieuse. Il est fréquent que de jeunes hommes seuls les conduisent alors ; s'ils s'éloignent trop pour être approvisionnés par leurs familles, ils sont accompagnés de leurs épouses. Parfois, l'ensemble de la famille conduit le troupeau, et le déplacement s'apparente davantage à une migration. Ces mouvements migratoires collectifs semblent succéder à un repérage mené lors de transhumances accomplies par quelques individus précurseurs.

C'est ainsi que des *BarguuBe* originaires de Ouassa-Tobré dans le Borgou ont commencé à venir aux alentours de Djougou, au terme d'un trajet de cinq jours à pied, pour une transhumance de saison sèche. En 2007, l'un d'eux, qui est aussi *Gaïsoo*, c'est-à-dire guide pour les autres éleveurs lors des transhumances (voir le *Garsoo* décrit par Oumarou, 2012), décida d'y demeurer toute l'année. Un second s'est implanté l'année suivante. Depuis, un campement s'est constitué dont les habitants cultivent une terre qui leur a été attribuée par un *DjugureeBe*. Les animaux partent la journée à une vingtaine de kilomètres de là, menés par de jeunes garçons. D'autres *BarguuBe* décrivent des trajectoires similaires ; certains sont encore des transhumants de saison sèche sur le territoire de Djougou, depuis Péhongo, à 70 kilomètres au nord. De là-bas, ils effectuent également une transhumance de saison pluvieuse. Les *MbororooBe*, venus du Nigéria, décrivent des stratégies semblables mais qui impliquent des distances plus grandes et des passages transfrontaliers. Certains sont sédentarisés dans les environs de Djougou, où ils cultivent des parcelles. C'est le cas de ces *MbororooBe* ayant quitté le Nigéria il y a une vingtaine d'années pour passer au Bénin par Savé, Tchaourou, puis Djougou, qui était la destination

projetée et qu'ils ont atteint en deux ans avec un troupeau de plus de 300 têtes. Ce cheptel s'est réduit de moitié aujourd'hui, et part à la journée paître à une quinzaine de kilomètres (*Figure 1*).

Ces trajectoires motivées en premier lieu par la survie du cheptel impliquent de grands trajets pour les Peuls venus du Mali ou du Niger. C'est le cas d'une famille dont le père est né près de Gao (Mali) : avec les membres de son lignage, il faisait la transhumance de saison sèche dans le Gourma dont il a dû partir en 1960, poussé par la sécheresse et la famine. Une partie du lignage, avec environ 200 animaux, s'est alors rendue au Dallol Bosso (Niger). Jusqu'en 1984, le clan familial est ainsi réparti entre le Mali et le Niger et les allers et retours sont fréquents entre ces deux groupes. Au cours de cette période, le cheptel est décimé en deux à trois ans par des maladies, et la famille se convertit progressivement à l'agriculture. S'ensuivent alors vingt-trois années pendant lesquelles la famille est implantée au Dallol Bosso où elle cultive. Mais le père et quelques autres, entendant parler du commerce de bétail à Kolokondé (près de Djougou), décident de « *fuir la houe* » et de tenter leur chance dans cette voie. En 2013, ils étaient implantés à Kolokondé (avec leurs familles) depuis sept ans. Ces trajectoires illustrent le phénomène plus général de « glissement vers le sud » des Peuls, suite aux sécheresses des années 1970 et 1980 (Boutrais, 1994).

Droit possessif, droit d'accès et sédentarisation

A Djougou, les agro-sédentaires sollicitent des maîtres de terre une autorisation à exploiter une parcelle, sans avoir toute latitude d'action la concernant (notamment en termes de vente foncière et de plantation d'arbres). Quant aux pasteurs, ils s'appuient sur la circulation pour accéder aux ressources environnementales qui leur sont nécessaires (pâture, abreuvement) dans des espaces jusque-là non exploités par les agro-sédentaires. On retrouve ici la progressivité des droits sur les espaces mentionnée par Le Roy (2000), depuis le droit d'accès à celui d'aliéner, en passant par le droit d'extraire, celui de gérer et enfin celui d'exclure d'autres usagers. Une tension ne saurait manquer d'émerger entre ces registres d'usage des ressources environnementales lorsqu'un territoire est densément peuplé, surtout si l'on reconnaît avec Le Roy (2000 : 20) « *l'existence d'une représentation foncière spécifique chez les pasteurs [...] : (la) science des cheminements* ». A l'instar des conflits qui ont éclaté au Burkina Faso (Hagberg, 2001 ; Ouédraogo, 1997), les propos recueillis dans la région de Djougou rendent compte d'un état de tension permanente, se manifestant occasionnellement par des conflits plus ou moins violents (voire meur-

triers) entre les populations sédentaires non-peules et les Peuls transhumants. Sous l'effet d'une pression foncière croissante, les espaces disponibles pour les pasteurs se raréfient et ces derniers se trouvent relégués dans des lieux de plus en plus enclavés. Lorsque les négociations habituelles ne suffisent pas à réguler ces rapports entre les groupes, les conflits se cristallisent sur l'accès aux ressources environnementales avec, en toile de fond, des enjeux identitaires. Dans le même temps, les non-Peuls développent des discours dénigrants à l'endroit des Peuls transhumants.

Ces tensions s'inscrivent dans un contexte de réforme foncière, qui vise à renforcer l'accès à la propriété foncière, motivée par la pression croissante sur les terres et par le souci d'éviter les conflits ainsi provoqués. Comme l'indiquent Ouédraogo et *al.* (2005 : 18) :

« L'arrivée saisonnière des éleveurs transhumants (des pays voisins) constitue une difficulté majeure ressentie par le Bénin. Les conflits entre agriculteurs autochtones et éleveurs migrants sont fréquents. »

La réforme foncière au Bénin suit en réalité deux voies parallèles. Le Plan foncier rural (PFR), longuement élaboré depuis le début des années 1990 avec le soutien de l'Agence française de développement (AFD) et de la coopération allemande (GTZ), a été voté en 2007 et vise à la délivrance d'un certificat convertible en titre foncier avec immatriculation. C'est un moyen pragmatique de composer avec les droits possessifs observés localement, particulièrement en zone rurale. Or le PFR ne s'est, à l'heure actuelle, que très marginalement concrétisé. De plus, depuis les années 2000, un fonds d'aide américain (le MCC : Millenium Challenge Corporation) appuie des acteurs politiques et institutionnels nationaux (au Bénin, le MCA : Millenium Challenge Account) qui œuvrent pour la généralisation de l'immatriculation comme seule forme de reconnaissance de la propriété foncière, dans une perspective où la terre est perçue comme une ressource monnayable. Ce processus se base sur des fiches d'enquête portant sur les lignées des chefs de terre et sur les parcelles cultivées, mais pas sur l'élevage mobile. Il paraît donc juste de dire que les pasteurs disposent de droits « en creux », en bénéficiant des espaces encore non-investis par les agro-sédentaires. Si des négociations avec ces derniers permettent une installation saisonnière, voire une venue régulière (chaque année en

transhumance par exemple), ces pratiques ne sont pas formalisées par la réforme foncière.

Citoyenneté et territoire

Les négociations pour les droits d'accès aux ressources environnementales s'appuient en réalité sur une appartenance, censée induire la reconnaissance de la légitimité des acteurs à revendiquer ces droits. Cette appartenance est érigée en objet politique qu'est la citoyenneté locale (Jacob et Le Meur, 2010). Autrement dit : « *l'accès à des droits fonciers (est) difficilement dissociable des droits d'accès à une identité ou à une citoyenneté locale* » (*ibid.*, p. 6), dont la revendication s'appuie généralement sur une trajectoire historique collective. A ce titre, l'appartenance peut faire appel à un « *régime spécifique de mobilisation du passé comme catégorie en soi, séparée du présent et du futur* » (*ibid.*, p. 17). C'est donc aussi la mémoire, tournée vers la face externe du groupe pour être érigée en objet de reconnaissance (Juteau, 1999). Se pose alors la question de savoir ce que l'on désire voir être reconnu, et le contenu identitaire de cette quête de reconnaissance.

Dans le contexte djougois, ni *BarguuBe* ni *MbororooBe* ne peuvent mobiliser une antériorité historique à leur actuelle implantation sur le territoire (seulement l'ancienneté de leur venue saisonnière lors des transhumances). C'est pourquoi leur discours n'est jamais revendicatif, mais exprime plutôt un rapport d'extranéité, sinon de sujétion, en raison notamment de la nécessité de solliciter le droit d'accès aux ressources auprès de non-Peuls. Ceux qui bénéficient d'un droit accru sur la terre (les non-Peuls et les *DjugureeBe*) doivent aussi faire preuve de leur capacité à accueillir des étrangers sur ce même territoire (e.g. en leur octroyant des parcelles). Un « étranger » souhaitant s'installer à Djougou doit demander l'autorisation du chef de terre, comme l'indique ce récit d'installation d'un *BarguuBe* :

« *Nous sommes allés voir le chef du village (Yom) pour savoir à quel endroit nous pouvions rester. (Il) nous a montré l'endroit. Nous pouvons rester pour toujours, on nous a donné la terre.* » (*BarguuBe, installé depuis six ans avec sa famille*)

Cette demande s'opère généralement par l'entremise d'un tiers (souvent un *DjugureeBe*) dont la légitimité est parfois peu reconnue. D'autres *BarguuBe*, arrivés il y a huit ans, racontent : « *Nous sommes allés informer le chef de terre de notre souhait de rester ici* », par l'entremise de deux *DjugureeBe* membres de l'UCOPER⁶. Une fois installé – sans condition de durée –, le nouvel arrivant peut lui aussi accueillir quelqu'un sur « ses » terres (par exemple, un membre de sa famille), tout en restant sous l'autorité du chef de terre. Mais cette façon de faire n'est plus toujours observée, les chefs de terre n'étant pas systématiquement consultés, ni les interdictions de planter des arbres respectées.

L'antériorité sur le territoire, formulée en termes d'autochtonie, a donc valeur de référence quant à la hiérarchisation des droits d'accès aux ressources environnementales. A Djougou, la reconnaissance des nouveaux venus par les autres groupes s'accompagne d'une forme de redevance (confiage d'animaux à leur charge, « cadeaux » aux maîtres de terres...). Les *DjugureeBe* ont plutôt bénéficié d'une « citoyenneté conditionnelle », dépendante de leur velléité d'intégration dans le collectif qu'ils ont rejoint et auprès duquel ils auraient même trouvé refuge (Ciavolella, sous presse). Quant aux Peuls nouveaux venus, ils se trouvent aujourd'hui en situation de relative sujétion. Les frontières de ces groupes se dessinent grâce au processus de communalisation (Juteau, 1999, emprunt à Weber, 1921) qui suppose des marqueurs d'ethnicité comme les activités (élevage, agriculture) et la langue. Ainsi, même sédentarisés, les Peuls *BarguuBe* ou *MbororooBe* sont toujours perçus comme des pasteurs nomades. Si les discours recueillis expriment une installation non conflictuelle des *DjugureeBe*, celle des *BarguuBe* et *MbororooBe* est donc empreinte de tensions.

Les registres de légitimité

L'exercice local du pouvoir

L'exercice du pouvoir à Djougou en termes d'accès aux ressources environnementales est illustré concrètement dans le cas du barrage de Darin-

⁶ Union communale des organisations professionnelles d'éleveurs de ruminants.

ga. Ce barrage a été présenté par l'Etat béninois comme un projet prioritaire de remédiation à la faible disponibilité en eau dans la commune, notamment pour les activités pastorales (Gangneron, 2011). Sa conception s'est appuyée sur une enquête préalable visant à définir les besoins de la population par elle-même. Elle s'est inscrite dans le schéma de la Gestion Intégrée des Ressources en Eau (GIRE) : ce type d'initiative a vu le jour dans un contexte international de crainte de la raréfaction des ressources, et de promotion d'une démocratie locale et participative. Ainsi, le respect des principes de gestion participative suppose-t-il qu'une « communauté » soit désignée comme demandeuse et gestionnaire du barrage, sans pour autant que les limites et la cohérence de cette communauté ne soit questionnée. Le partage des ressources en eau provenant du barrage doit être fait entre différents Groupements d'intérêt économique (GIE : pêcheurs, maraîchers, pépiniéristes, éleveurs...) et l'ensemble de ces usagers doit gérer les questions foncières et la collecte des redevances. Le barrage a été mis en eau en 2004 et le rapport du Programme d'hydraulique pastorale et agricole (PHPA) établi en 2009 en dresse un bilan élogieux.

Toutefois, les analyses de Gangneron (2011) montrent que les activités initiées y sont balbutiantes et peu rentables. Contrairement aux intentions affichées qui faisaient de l'abreuvement des troupeaux la principale finalité du barrage, le bétail n'y accédait quasiment pas au début et plus du tout en 2010. Les couloirs de passage aménagés entre les cultures ont vite disparu au profit de champs. De plus, les seuls troupeaux qui sont venus s'abreuver sont ceux de *DjugureeBe* ; les Peuls transhumants ou installés depuis quelques années sur le territoire de la commune n'en ont jamais bénéficié. Finalement, ce sont bien plutôt les « *courtiers locaux du développement* » (Olivier de Sardan et Bierschenk, 1993) qui tirent le mieux leur épingle du jeu, puisque le rapport très laudatif du PHPA leur promet un rôle central pour les temps à venir. On retrouve ici l'articulation pointée par Jacob et Le Meur (2010) entre « *citoyenneté formelle* », c'est-à-dire celle fournie par l'Etat béninois, à l'échelle nationale, et « *citoyenneté locale* », qui doit se construire sur une appartenance et une reconnaissance sur le territoire de Djougou. Cette tension est illustrée par le hiatus entre les droits supposés accordés par la première de ces citoyennetés et ceux réellement accordés à l'échelle locale.

D'après Gangneron (2011), les *DjugureeBe* ne se seraient pas élevés contre le détournement de l'usage du barrage, afin de préserver la paix sociale. En effet, nos investigations ont permis de constater que les *DjugureeBe* prennent soin de ménager leurs rapports avec les « autochtones » que sont les non-Peuls, envers qui ils s'estiment historiquement redevables de leur droit d'installation à Djougou. Mais ils sont également dans l'obligation de jouer le rôle d'intermédiaires entre les Peuls transhumants et les non-Peuls. Cette charge leur incombe de fait, notamment pour leur capacité à servir d'interprètes (les Peuls transhumants ne parlant souvent pas le *yom*). Ils jouent ce rôle lorsqu'un nouvel arrivant Peul se présente et sollicite une parcelle, mais également en cas de conflit (généralement en raison de dégâts causés par le passage du bétail dans les champs des agriculteurs). Deux modalités de résolution du conflit se présentent alors, faisant appel à des médiateurs « coutumiers » pour chaque parti (pasteur et agriculteur) dans un cas, ou bien à la justice « légale » s'il y a eu sang versé :

« Quand les dégâts ne sont pas trop importants, on peut s'entendre à l'amiable avec le propriétaire du champ, on paye et cela s'arrête là. Mais parfois le propriétaire n'est pas d'accord avec le montant proposé, il faut alors aller voir le délégué (de village) ou la gendarmerie. [...] On va surtout voir le délégué lorsqu'il y a coups et blessures. » (BarguuBe, installés depuis huit ans avec leurs familles)

Dans les deux cas, les négociations aboutissent à l'établissement du montant de l'amende que devra verser l'éleveur. La place de médiateur des *DjugureeBe* est formalisée par la désignation de responsables (il s'agit généralement du « premier arrivé »), pour représenter auprès d'un chef de terre non-Peul l'ensemble des Peuls résidant sur son territoire. On trouve le même type de « responsables » chez les *MbororooBe* :

« Nous sommes vraiment nombreux (à Angara), à tel point qu'on a songé à introniser (le premier arrivé) chef des MbororooBe [...]. Les MbororooBe se réunissent et choisissent qui ils veulent, ensuite ils présentent ce choix aux autorités locales. » (MbororooBe installés depuis vingt ans)

Ces représentants sont donc invisibles aux yeux de l'administration, ce qui traduit la marginalité politique des Peuls (même *DjugureeBe*) de Djougou. A l'instar de ce qu'a montré Le Meur (1998) dans une autre commune

rurale béninoise, la gestion du barrage de Daringa est donc marquée par une « *appropriation d'espace de pouvoir et de ressources* » par des acteurs à fort capital social et économique. En dépit de la volonté d'ancrage local affichée par les pouvoirs publics, on constate une grande « *autonomie du champ du pouvoir local* », ce qu'observent également Bierschenk et Olivier de Sardan (1998) pour cinq localités béninoises, mais aussi Leblon (2011) au Mali. Dans son étude, Le Meur pointe déjà l'exclusion totale des « migrants » – agriculteurs, et non pasteurs, dans ce cas – des instances politiques locales qui voient le jour depuis le début de la décentralisation béninoise. De façon plus large, le contexte de décentralisation, commun à plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest, renforce le rôle de la citoyenneté locale comme fondement de la légitimité des acteurs à accéder aux ressources environnementales. Comme le montrent Leguil-Bayart et *al.* (2001), la montée en puissance de l'autochtonie comme instrument de revendication politique est concomitante de la généralisation du multipartisme : discréditer les « allogènes » permet en effet de les écarter dans le jeu des élections locales, qui déterminent les droits d'accès aux ressources environnementales.

Légitimité et altérité

Le cas du barrage de Daringa montre aussi que l'exercice du pouvoir sous sa forme « décentralisée » conduit les acteurs à se positionner dans un contexte national tout en puisant des ressources identitaires dans un registre local. Comme l'affirme Blundo (1998 : 3) :

« Les pouvoirs locaux "traditionnels" ne doivent pas être toujours conçus en situation d'extériorité par rapport à l'État local créé par la décentralisation. »

Cette dynamique qui implique les élites locales s'appuie sur la notion de légitimité, qui appelle, en creux, celle d'altérité. Ainsi dans le cas de Djougou, les chefs de terre (issus de lignages *yom* ou parfois *bariba*) détiennent la légitimité sur la terre en tant qu'« autochtones ». Cette légitimité est reconnue par les *DjugureeBe* qui témoignent d'une forme de dette à leur égard pour leur avoir accordé des parcelles. Mais selon leurs propos, les *DjugureeBe* pourraient désormais eux aussi planter des arbres et même accueillir à leur tour quelqu'un sur « leurs terres », contrairement aux *BarguuBe* et *MbororooBe* qui ne peuvent pas planter d'arbres mais seule-

ment cultiver. Ce droit à planter des arbres indique qu'ils disposent d'une plus grande légitimité dans le champ politique local que les *BarguuBe* et *MbororooBe*, et d'un statut plus affirmé « d'autochtones ».

Les formes d'exercice du pouvoir s'appuient donc sur des légitimités résultant d'appartenances brandies, faisant appel à différentes profondeurs historiques selon les intérêts et les enjeux. Mais là n'est pas la seule expression possible des légitimités : l'identité peule et les représentations qui en découlent en sont aussi un terrain privilégié. Ainsi, les *DjugureeBe*, bien qu'ils ne pratiquent plus les transhumances, mobilisent le prestige d'avoir été, selon eux, vecteur de l'islamisation de la région, comme l'indique ces paroles d'un *DjugureeBe* parlant de ses ancêtres :

« Comme ils faisaient la religion musulmane, les autres ethnies se rapprochaient d'eux pour apprendre le Coran (et les ont) obligés à rester. » (instituteur DjugureeBe)

Les logiques de distinction à l'œuvre à l'intérieur des sociétés peules de Djougou expriment une opposition entre sédentaires et transhumants. Ainsi, les Peuls sédentaires reprennent les stigmates propres aux éleveurs transhumants :

« Leur mentalité n'est pas comme nous [...] quand il y a des problèmes, ils fuient, et les Peuls autochtones récoltent les pots cassés. » (ibid.)

En revanche, les éleveurs transhumants construisent, en opposition au Peul sédentaire, une figure du « vrai » Peul, attaché à ses animaux et prêt à se déplacer pour leur survie. Autrement dit, cette logique de distinction entre les « vrais » Peuls et les autres provient des acteurs les plus marginalisés par l'actuel jeu de pouvoir et dont l'accès aux ressources environnementales demeure limité. La construction de l'« Autre » oppose ainsi alternativement le « Peul » au « non-Peul » et le pasteur au sédentaire. L'altérité s'articule en une multitude de pôles dont les trois principaux sont les non-Peuls (*Yom*, *Bariba*), les Peuls sédentaires (depuis plusieurs générations, i.e. les *DjugureeBe*), et les « autres » Peuls, encore transhumants ou implantés à Djougou depuis quelques années. L'ensemble s'apparente donc à une forte stratification sociale où chacun a un statut et un rôle à respecter.

Finalement, légitimité et altérité constituent des outils dont l'usage relève de la stratégie des acteurs, quoique leurs marges de manœuvre soient inégalement réparties. Ils disposent pour ce faire de ressources identitaires qui font l'objet d'un travail d'élaboration et de mobilisation dynamique dans un « *enchevêtrement de systèmes de stratification sociale en rapports dialectiques les uns avec les autres* » (Bastide, 1965). Néanmoins, les différents atouts dont disposent les groupes peuplant le territoire de Djougou peuvent fluctuer, que ce soit, pour reprendre les formulations de Bourdieu, en termes de capital symbolique (comme le pouvoir traditionnel, qui a d'ailleurs été fortement remis en cause lors de l'ère révolutionnaire marxiste de Kérékou de 1975 à 1990) ou de capital culturel (par exemple la fulanéité, associée au prestige de la richesse en bétail ou des ascendances illustres liées à l'islamisation de la région). Le « *capital de mobilité* » (Cia-volella, 2011), qui représente une autre forme d'atout principalement détenu par les pasteurs, est lié au capital social, économique et politique : puisqu'il dépend de l'accès aux ressources environnementales, il peut s'avérer tributaire d'une marginalisation croissante dans ces différents champs.

Ressources identitaires : dynamique des discours et des positionnements

Tradition, modernité et identité

La question de l'accès aux ressources environnementales s'accompagne, de la part des groupes en présence à Djougou, de discours où s'expriment les registres de la « tradition » et de la « modernité ». En effet, selon certains des acteurs que j'ai rencontrés, le mode de vie pastoral s'inscrirait dans la continuité d'une « voie peule », centrée sur la mobilité liée aux transhumances et le bétail comme fondement du lien social. Ce mode de vie, considéré comme « traditionnel », serait opposé à la modernité que représenterait une vie sédentaire, allant de pair avec la scolarisation des enfants et le confort domestique.

Cet enjeu est perçu différemment selon les interlocuteurs. Les femmes semblent ainsi apprécier la sédentarisation :

« Pour la transhumance, il faut marcher dans la brousse, on ne trouve pas toujours à manger ou de l'eau à boire. Il faut aussi dormir dehors, alors qu'ici nous avons cette case qui nous couvre. Cela cause moins de souffrance. » (femme BarguuBe, installée depuis un an)

De même pour les commerçants maliens installés à Kolokondé depuis sept ans :

« Si hier j'avais 200 têtes de bœufs, je mangeais mal et ne dormais pas dans un endroit confortable. Aujourd'hui, en étant commerçant, je n'ai pas de conflit de pâture, je gère moi-même mon argent ».

Dans l'ensemble, les Peuls pasteurs n'ont pas émis de jugements négatifs sur les *DjugureeBe*, ce qui est à interpréter entre autres par le ménagement dont ils doivent faire preuve envers ces médiateurs nécessaires à leur installation. Ils affirment plutôt une appartenance commune : tous sont Peuls (cette fulanité se transmettrait par le père). Et la perte du bétail ne saurait leur être imputable : *« Un Peul qui n'a pas de vaches est un Peul, car il est né Peul »* (femme *BarguuBe*). Certains propos font néanmoins exception, formulés par deux interlocuteurs à la tête d'un grand cheptel : *« un Peul sans vache n'est rien »* (*MbororooBe*). Ces propos rejoignent la remarque de Ciavolella (2011 : 13) :

« En Mauritanie, les Fulaabe ont tendance à se distinguer des Haalpular'en, populations avec lesquelles ils partagent la même langue (le pular), mais qu'ils ne reconnaissent pas comme Fulbe à cause de leur sédentarité et de leurs modes de vie fondés sur l'agriculture. »

Il serait trop simple de voir dans la sédentarisation des *DjugureeBe* la prochaine étape qui attend *BarguuBe* et *MbororooBe* ; en revanche, le contexte actuel permet d'observer une dynamique des rapports et des stratégies d'autant plus active que la pression sur les ressources est forte. L'usage des registres de la « tradition » et de la « modernité » dans les sociétés peules a d'ailleurs fait l'objet d'analyses distinctes par Bierschenk et Guichard dans la région voisine du Borgou, ce qui nous permet d'interroger sous un autre angle les rapports entre différents groupes Peuls présents sur un même territoire. Ces auteurs ont étudié un groupe d'intellectuels peuls créé en 1982, qui cherchait à promouvoir la culture peule. L'enjeu du débat entre Guichard et Bierschenk réside essentielle-

ment dans la coupure, ou au contraire le lien, existant entre ces intellectuels peuls et ceux qu'ils affirmaient défendre. D'après Guichard (1990 :18), ces Peuls lettrés, à travers un processus d'ethnisation, cherchaient à instrumentaliser des ressources identitaires pour « *produire du néo-traditionnel afin d'asseoir leur domination sur la population (peule)* ». Cependant, l'interprétation de Bierschenk (1992) met en avant la notion de domaines symboliques partagés par les Peuls pasteurs comme par les Peuls lettrés, ces derniers devant davantage être perçus comme des « *entrepreneurs symboliques* » (Bierschenk, 1995). A Djougou, une telle « élite » peule semble moins présente qu'au Borgou ; elle serait en tout cas assez peu mobilisée politiquement (Ciavolella, sous presse). Néanmoins, elle intervient dans la création et l'organisation des marchés à bétail qui se multiplient sur le territoire communal (outre le marché international de Kolokondé, on trouve les petits marchés de Partago, Bassila et Daringa), encourageant ainsi la commercialisation du bétail.

La question de la sédentarisation des Peuls et de la dynamique des discours identitaires qui en résulte se pose également en d'autres lieux d'Afrique de l'Ouest. Ainsi, Oumarou (2012) note un processus de sédentarisation des pasteurs du Dallol Bosso (Niger) suite aux difficultés à maintenir leurs activités pastorales (politique gouvernementale, dégradation de l'environnement). Les Peuls éleveurs attribuent alors une perte de la « voie peule » aux sédentarisés, et ces derniers prêtent un « manque d'éveil » (analphabétisme, inadaptation à la modernité, connaissance insuffisante de l'islam) aux Peuls restés éleveurs. Des associations pour la promotion de la culture peule voient le jour⁷ sous l'impulsion de citadins et d'intellectuels peuls qui évoquent le cas d'étude considéré par Guichard et Bierschenk. Elles visent à améliorer le savoir-faire technique des éleveurs et leurs proposent des activités éducatives (alphabétisation, santé, droits civiques). Des valeurs perçues comme traditionnelles sont ainsi traduites dans un schéma plus « moderne », où la technicisation de l'élevage s'articule pourtant difficilement avec l'idéologie d'une mobilité encore souvent présentée comme synonyme de liberté et d'indépendance. Ces

⁷ Dans le cas décrit par Oumarou (2012), une antenne de l'association nationale Gajel-sudubaba (Groupement d'action culturelle et de développement des jeunes éleveurs).

associations sont accueillies et perçues par les populations en fonction des enjeux de pouvoirs locaux : ainsi, elles peuvent être dénigrées par les dignitaires qui se sentent en concurrence avec elles, et soutenues par les ONG et institutions étatiques en général qui y voient un vecteur de leur modernité. Si ce type de structures est présent à Djougou (antennes locales de l'association peule *Laawol fulfulde*⁸ et de l'ANOPER⁹), il inclut des *DjugureeBe* mais aucun des acteurs *BarguuBe* ou *MbororooBe* que j'ai rencontrés (d'après eux en raison de leur « manque de stabilité » dans la région).

Des rapports dynamiques : fluidité des identités, porosité des frontières

L'élaboration de l'altérité s'ajuste en réalité aux situations et aux positionnements des différents acteurs en présence. Ainsi, des sédentaires peuvent à la fois formuler des discours généraux stigmatisants à l'encontre des transhumants, tout en montrant des dispositions plus favorables à l'égard de petits groupes de ces mêmes transhumants installés à proximité : en effet ces derniers relèvent alors moins du statut d'étrangers que de voisins. C'est par exemple le cas d'un responsable *DjugureeBe* qui, dans son discours à propos des *MbororooBe*, renvoie ceux-ci à l'inconnu et l'étrangeté (« *Ils viennent de loin, on ne sait pas d'où ils viennent* »), alors que des femmes de sa famille sont au même moment en train de cuisiner pour un campement *MbororooBe* voisin. Deux logiques a priori contradictoires de côtoiement et de stigmatisation de « l'étranger » sont donc à l'œuvre.

Ainsi, les propos recueillis mettent souvent en avant l'importance d'avoir « *grandi ensemble* », d'être « *nés au même endroit* », et donc d'être « *les mêmes* », ce qui ne signifie toutefois pas disposer des mêmes prérogatives, comme l'ont montré Fay (1995) et Leblon (2011) au Mali. Ce lien permet en revanche que *DjugureeBe* et non-Peuls se marient ; corrélativement, aucun mariage entre *BarguuBe* et *MbororooBe* ne m'a été rela-

⁸ « La voie peule ».

⁹ Association nationale des organisations professionnelles d'éleveurs de ruminants.

té. A la lecture de ces éléments, deux « clivages » coexistent dans les discours et les actes des populations présentes à Djougou. Un premier clivage distingue l'ensemble des Peuls (notamment *DjugureeBe*, *BarguuBe* et *MbororooBe*) des non-Peuls ; le second clivage rassemble, pour les séparer des autres, ceux qui ont « grandi ensemble » (*DjugureeBe* et *Yom* ; *BarguuBe* et *Bariba* ou *Lokpa* ; *MbororooBe* et *Hausa*) : ce critère est mis en avant pour donner une légitimité aux alliances matrimoniales (Figure 2).

La première appartenance (la fulanéité) s'exprime à travers l'absence de conflit entre *DjugureeBe* et Peuls pasteurs en cas de dégâts dus aux animaux dans les champs. En tant qu'anciens pasteurs, les *DjugureeBe* savent

la difficulté à mener des animaux et par conséquent n'incriminent pas le responsable.

« Il n'y a pas de problème (de divagation) avec les *DjugureeBe*, comme ils sont éleveurs, ils connaissent les difficultés liées à l'élevage, on se comprend. » (*BarguuBe*, installés depuis huit ans)

« Un *DjugureeBe* ne vient jamais me voir en cas de divagation dans ses champs, seulement les *Yom*, *Lokpa*... » (responsable *DjugureeBe*)

Aux yeux des Peuls pasteurs, les trois groupes peuls en présence (*DjugureeBe*, *BarguuBe*, *MbororooBe*) partagent une même fulanité, même si certains n'ont plus d'animaux. Des vaches sont échangées entre ces mêmes groupes : on sait en effet que de tels prêts d'animaux inscrivent dans la réalité un réseau social dense sur une vaste région (Boutrais, 2009 ; Oumarou, 2012). D'après les discours que j'ai recueillis à Djougou, ces prêts sont de deux types. *Nanganahe* (ou *Habbanahe*) consiste à prêter une vache qui n'a encore jamais porté de petit. Le receveur conserve la génisse jusqu'à ce qu'elle mette bas son second veau ; il la restitue alors au donneur avec le second veau, lui-même conservant le premier né. L'autre prêt d'animal (*Birnougo*, ou *Hawarudji*, terme plus spécifiquement sahélien, ou encore *Birétédji* ; également appelé *Dilaaye* ou *Birnaaye* à l'Ouest du Niger) qui semble impliquer une plus forte proximité entre donneur et receveur, ou être simplement moins répandu, consiste à prêter une vache avec son petit afin qu'elle donne du lait. Ces vaches sont nourries au pâturage, mais également avec des compléments alimentaires financés par la vente d'une partie de leur lait. Ces prêts d'animaux (surtout *Nanganahe*) peuvent matérialiser les liens entre la branche du lignage qui vient de s'implanter en un nouveau lieu (e.g. à Djougou) et le lignage « souche », demeuré par exemple au Nigéria, ou entre le Niger et le Mali comme dans le cas du lignage originaire de Gao cité plus haut. Ils peuvent aussi symboliser la bonne entente entre de nouveaux arrivants *MboborooBe* ou *BarguuBe* et leurs voisins *DjugureeBe* (de tels prêts m'ont été relatés). En revanche, *BarguuBe* et *MbororooBe* n'auraient pas ce type de liens.

A ce premier clivage, qui rassemble les Peuls pour les distinguer des non-Peuls, se superpose un second clivage exprimé notamment par le cloisonnement qui existe entre *BarguuBe* et *MbororooBe* :

« Si nous nous voyons, nous nous saluons amicalement et c'est tout. [...] Nous sommes tous étrangers, nous devons tous faire des efforts envers les autochtones que sont les *DjugureeBe*. » (*MbororooBe* installés depuis vingt ans)

Il semblerait également que *BarguuBe* et *MbororooBe* ne fréquentent pas les non-Peuls de Djougou (la langue étant déjà un obstacle factuel à cette fréquentation). Les alliances matrimoniales expriment le même clivage qui distingue les différents groupes peuls en présence à Djougou. En effet, si la norme reste les alliances endogamiques, les relations de voisinage semblent faciliter une compatibilité matrimoniale. C'est pourquoi des *DjugureeBe* peuvent se marier avec des *Dendi* ou des *Yoms* (de Djougou), des *BarguuBe* avec des *Lokpa* ou des *Bariba* (du Borgou) ou des *MbororooBe* avec des *Hausa* (de leur lieu d'origine au Nigeria)¹⁰.

On voit donc à l'œuvre des mouvements inclusifs et exclusifs selon ces catégories alternativement mobilisées. On retrouve ici le caractère relationnel et dynamique de l'élaboration des identités qu'avait décrit Barth (1969, 1995), ainsi que le processus de génération permanente des frontières entre les groupes (Peuls/non-Peuls ; pasteurs/agriculteurs), illustré notamment par le fait que des Peuls pasteurs pourtant sédentarisés à Djougou depuis des années ne sont pas pour autant considérés comme des *DjugureeBe*. La porosité des frontières est particulièrement à l'œuvre dans les discours des *DjugureeBe*, considérant tour à tour les *BarguuBe* et les *MbororooBe* comme des étrangers ou comme des Peuls dans une commune appartenance avec eux-mêmes. Les *DjugureeBe* se présentent ainsi comme des agriculteurs sédentaires importunés par la malhonnêteté et la sauvagerie des pasteurs, tout en demeurant, par leurs ancêtres pasteurs, vecteurs prestigieux de l'islamisation de la région. Cette distinction qu'effectuent les acteurs entre *DjugureeBe* et Peuls pasteurs rappelle que :

« [...] identifier quelqu'un d'autre comme appartenant au même groupe ethnique que soi implique que l'on partage avec lui des critères d'évaluation et de jugement. [...] Inversement, une dichotomi-

¹⁰ J'ai pu observer des alliances matrimoniales entre *DjugureeBe* et *Lokpa* ou *Dendi* ; la compatibilité matrimoniale des *BarguuBe* et des *MbororooBe*, chacun avec le groupe non-Peul qu'il a l'habitude de côtoyer, m'a été affirmée par mes interlocuteurs.

sation des autres comme étrangers [...] implique de reconnaître des limitations dans la compréhension commune. » (ibid. : 213)

Les *MbororoBe* et *BarguuBe* font également jouer ces différentes appartenances, selon le « référentiel » considéré. Si, dans de nombreux cas, ils sont installés depuis quelques années dans un même campement à Djougou, et semblent débiter un processus de sédentarisation, un départ impromptu est néanmoins toujours mentionné comme probable et inscrit dans leur mode de vie :

« Nous sommes contents car nous avons trouvé de bons pâturages ici. Mais si (les autochtones ne sont pas gentils), nous partirons ailleurs. » (BarguuBe installés depuis huit ans)

Dans les discours des *DjugureeBe* et des non-Peuls, ainsi que parfois dans leurs propres discours, la plausibilité du départ est ainsi un marqueur de leur identité :

« (Les) Peuls, quand ils se retrouvent quelque part, et qu'il y a assez (trop) de population, ils finissent par quitter. [...] Les Peuls du Nigéria sont de passage, ils ne restent pas. » (instituteur DjugureeBe)

De par leur installation qui relève d'une forme de sédentarisation sans certitude, ces acteurs apparaissent à la fois résidents passagers et candidats à la sédentarité, pasteurs et agriculteurs. Ils sont aussi implantés à Djougou tout en étant inscrits dans un tissu d'appartenance avec le lignage demeuré au Borgou ou au Nigéria ou encore au Mali.

Conclusion

Nous avons considéré les modalités de l'élaboration des identités dans un contexte ouest-africain où se côtoient des populations pastorales et sédentaires, notamment autour de la question de la fulanité (i.e. le fait d'être Peul). Les différents groupes présents à Djougou partagent un même territoire dont ils perçoivent l'espace en des termes différents, liés à la diversité des modes de vie pastoraux et agro-pastoraux et des mobilités associées. Une fois à Djougou, les Peuls pasteurs sont en situation de relative sujétion vis-à-vis des non-Peuls et des Peuls sédentaires, qui jouent le rôle d'intermédiaires pour leur désigner un lieu d'installation. Alors que les pasteurs sont dans une logique d'accès temporaire aux ressources envi-

ronnementales, les agro-sédentaires cherchent à contrôler des espaces en les régissant par un faisceau de droits. Les formes de pouvoir, « légale » et « traditionnelle », s'enchevêtrent au gré des stratégies des acteurs, négociant les termes d'une citoyenneté locale dans laquelle l'appartenance a son rôle à jouer. L'exercice local du pouvoir obéit en réalité à des logiques entremêlées dont l'autochtonie, qu'elle soit historique ou revendiquée, est un des principaux ressorts. Néanmoins, la préservation de la paix sociale peut paraître préférable à la récrimination. A ceci s'ajoute les circulations croisées de différentes formes de légitimité (à prétendre à un accès aux ressources en tant qu'autochtone/à se dire Peul car toujours pasteur) et d'altérité (le pasteur étant « l'Autre » du paysan sédentaire/le non-Peul étant « l'Autre » du Peul).

Les récits élaborés par les différents acteurs rencontrés font ainsi apparaître une volonté de légitimation de la part des Peuls pasteurs, en réaction aux propos des sédentaires. Leur installation à Djougou relève d'ailleurs d'une forme de sédentarisation sans certitude. Les *DjugureeBe*, à la fois Peuls et sédentaires, occupent quant à eux une position singulière d'entre-deux. Finalement, l'élaboration des identités se joue dans la dynamique des rapports aux autres groupes et au gré des situations. Deux clivages se superposent : le premier distingue l'ensemble des Peuls pour les distinguer des non-Peuls ; le second clivage rassemble, pour les séparer des autres, chaque groupe Peul avec le groupe non-Peul qu'il a l'habitude de côtoyer. En effet, chacun de ces groupes Peuls (*DjugureeBe*, *BarguuBe*, *MbororooBe*) s'estime une compatibilité matrimoniale (mis à part les alliances endogamiques) avec le groupe non-Peul de son voisinage (respectivement – mais non exhaustivement – *Yom* et *Dendi* ; *Bariba* et *Lokpa* ; *Hausa*). Suivant le premier de ces clivages, les différents groupes Peuls présents à Djougou affirment une fulanité commune : les prêts de vaches, qui (mis à part les prêts intra-groupe) lient surtout *DjugureeBe* et chacun des deux autres groupes Peuls en présence, symbolisent leur bonne entente. Ils manifestent aussi, de la part des *BarguuBe* et des *MbororooBe*, la volonté de composer au mieux avec ces intermédiaires incontournables que sont les *DjugureeBe*. Afin de se positionner dans ce champ d'identités et d'appartenances, les acteurs font appel à différents registres de légitimité qui mettent en jeu plusieurs articulations distinctives : Peuls et non-Peuls, Peuls avec ou sans troupeau, voisin ou inconnu, fulanité commune contre lien de voisinage.

Bibliographie

- BA S.M., 2004, « Dis-moi ce que tu manges et je te dirai qui tu es. Le lait des Peuls, Kosam Foulbé », *Anthropozoologica*, 39 : 27-41.
- BARTH F. (éd.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Oslo, Universitetsforlaget.
- BARTH F., 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in POUTIGNAT P. et STREIFF-FENART J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 280 p.
- BASTIDE R., 1965, *Formes élémentaires de la stratification sociale*, Les cours de Sorbonne, 84 p.
- BIERSCHENK T., 1992, « The Ethnicisation of Fulani Society in the Borgou Province of Benin », *Cahiers d'Études Africaines*, 32 : 509-520.
- BIERSCHENK T., 1995, « Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des peuls au Bénin », in FAY C. (éd.), *Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes*, Cahiers des Sciences Humaines, 31 : 457-484.
- BIERSCHENK T. et OLIVIER DE SARDAN J.-P. (éd.), 1998, *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Karthala, 296 p.
- BLUNDO G., 1998, « Décentralisation et pouvoirs locaux. Registres traditionnels du pouvoir et nouvelles formes locales de légitimité (Atelier : II) », *Bulletin de l'APAD*, 16 : 1-5.
- BOUTRAIS J., 1994, « Pour une nouvelle cartographie des Peuls », *Cahiers d'Études Africaines*, 34 (L'archipel peul) : 137-146.
- BOUTRAIS J., 2009, « La vache d'attache chez les Peuls pasteurs (Niger et Centrafrique) », *Journal des africanistes*, 78 (Le lien au bétail) : 71-104.
- BREEDVELD A. et DE BRUIJN M., 1996, « L'image des Fulbe: Analyse critique de la construction du concept de "pulaaku" », *Cahiers d'Études Africaines*, 36 (Mélanges maliens) : 791-821.
- CIAVOLELLA R., 2010, *Les Peuls et l'État en Mauritanie. Une anthropologie des marges*, Paris, Editions Karthala/Università di Milano Bicocca.
- CIAVOLELLA R., 2011, « Culture nomade à l'épreuve du capital mobilité, les Peuls Fulaabe (Mauritanie) », *Mappemonde*, 103 : 1-13.
- CIAVOLELLA R., (sous presse), *La politisation latente des marges. Subalternité et initiative politique des Peuls pasteurs (Djougou, Bénin)*, Mimesis/Éditions d'Afrique, Paris/Milan.

- DE BRUIJN M., VAN OOSTRUM K., OBONO O., OUMAROU A. et BOUREIMA D., 2011, *Mobilités nouvelles et insécurités dans les sociétés nomades Fulbé (peules) : Etude de plusieurs pays en Afrique Centrale de l'ouest (Niger-Nigeria)*, ASC Working Paper, 97, African Studies Center, Leiden, 57 p.
- DUPIRE M., 1962, *Peuls nomades. Etude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- FAY C., 1995, « 'Car nous ne faisons qu'un' : Identités, équivalences, homologues au Maasina (Mali) », in *Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes*, Cahiers des Sciences Humaines, 31 (2), p. 427-456.
- GALATY J.G., 1989, « Pastoralisme, sédentarisation et Etat en Afrique de l'Est », *Politique africaine*, 34 : 39-50.
- GANGNERON F., 2011, « Heurs et malheurs de la gestion communautaire du barrage de Daringa dans le commune de Djougou au Bénin », *Mondes en Développement*, 155 : 23-36.
- GUICHARD M., 1990, « L'"ethnisation" de la société peule du Borgou (Bénin) », *Cahiers d'Études Africaines*, 30 : 17-44.
- GUICHARD M., 1992, « Réponse à Thomas Bierschenk », *Cahiers d'études africaines*, 32 : 521-522.
- GUICHARD M., 2004, « Chants, blâmes et paroles scandaleuses : les *kabbitooji* chez les Fulbe du Borgou (Nord-Bénin) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 103-104 : 181-200.
- GUILHEM D., 2008, « Incorporation de l'identité de genre chez les Peuls Djeneri du Mali », *Journal des anthropologues*, 112-113 (Anthropologie des usages sociaux et culturels du corps) : 135-153.
- HAGBERG S., 2001, « A l'ombre du conflit violent : règlement et gestion des conflits entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peul au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, 161 : 45-72.
- JACOB J-P. et LE MEUR P-Y. (dir.), 2010, *Politique de la terre et de l'appartenance. Droits fonciers et citoyenneté locale dans les sociétés du Sud*, Karthala.
- JUTEAU D., 1999 (2010), *L'ethnicité et ses frontières*, Presses de l'université de Montréal.
- KINTZ D., 1990, « L'amant blessé ou une discussion peule sur le pluralisme juridique », *Politique africaine*, 40 : 42-50.

- LEBLON A., 2011, « Le patrimoine pastoral au prisme de la décentralisation politique », *Géographie et cultures*, 79 :11-28.
- LEGUIL-BAYART J.-F., GESCHIERE P. et NYAMNJOH F., 2001, « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique Internationale*, Presse de Sciences Po. : 177-194.
- LE MEUR P.-Y., 1998, « Décentralisation par le bas et participation clientéliste au Bénin », *Bulletin de l'APAD*, 15 : 49-64.
- LE ROY, 2000, « De la propriété aux maîtrises foncières », in VIVIEN F.-D. (Ed.), *Biodiversité et appropriation : les droits de propriété en question*, Paris, Elsevier : 1-24.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. et BIERSCHEK T., 1993, « Les courtiers du développement », *Bulletin de l'APAD*, 5 : 71-76.
- OUEDRAOGO J.-B., 1997, *Violences et communautés en Afrique noire*, L'Harmattan.
- OUEDRAOGO H.M.G., EDJA H., KONE M. et THIEBA D., 2005, *Etude comparative de la mise en œuvre des plans fonciers ruraux en Afrique de l'Ouest : Bénin, Burkina Faso, Côte d'Ivoire*, FAO.
- OUMAROU A., 2012, *Dynamique du Pulaaku dans les sociétés Peules du Dallol Bosso (Niger)*, L'Harmattan.
- RETAILLE D., 1989 (2003), « Le destin du pastoralisme nomade en Afrique », *L'information géographique*, 67 : 88-102.
- WALTHER O. et RETAILLE D., 2008, « Le modèle sahélien de la circulation, de la mobilité et de l'incertitude spatiale », *Autrepart*, 47 : 109-124.
- WEBER M., 1921 (2003), *Economie et Société, Les catégories de la sociologie*, Agora Pocket.

Caroline Pierre est post-doctorante en sciences de l'environnement
UMR CNRS 7583 LISA (Laboratoire interuniversitaire des systèmes atmosphériques), Créteil
E-mail : caroline.pierre17@gmail.com