De la « cité-État » en Afrique noire

L'espace et le politique chez les Saman du pays dogon (Mali)

Gilles Holder

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/143>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.143

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

Pagination : 257-284

ISBN : 978-2-7132-1429-5

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Gilles Holder, « De la « cité-État » en Afrique noire », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 166 | 2002, mis en ligne le 22 novembre 2013, consulté le 14 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/143> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.143>

Gilles Holder

De la « cité-État » en Afrique noire

L'espace et le politique
chez les Saman du pays dogon (Mali)

C'est en 1840 que le Danois Madvig propose le terme *Bystat*, qui sera ensuite traduit par *Stadtstaat* en allemand, *City-State* en anglais, *stato-città* en italien et cité-État en français, non pour rendre compte de la Cité grecque, mais du processus politique mis en place par la Rome du 1^{er} siècle avant notre ère, lorsque celle-ci unifie l'Italie sous son égide (Glassner 2000 : 36). Le terme cité-État ne fait donc pas référence à un État contenu à l'intérieur d'une ville, auquel cas on aurait plutôt un « État-cité » — expression que propose notamment V. Ehrenberg (1976 : 53) —, mais bien à une ville qui s'érige en État.

Cela dit, en requerrant cette notion pour l'Afrique noire, peu retenue par l'anthropologie française¹, il ne s'agit ni d'en appeler à la *polis*, ni même de proposer un idéaltype. Parler de cité-État nous permet simplement de distinguer un certain nombre de villes, au sens que lui donne Weber (1982), dont la particularité réside dans leur caractère intangible, sinon sacré, symbolisé par une enceinte qui ne fait pas seulement office de rempart, mais délimite aussi l'espace où se concentrent les organes de l'État et où s'exerce la citoyenneté.

Pour autant, on ne peut réduire la cité-État à un simple État-ville, ce que D. Nurse et T. Spear (1985) appellent, à tort semble-t-il (Vernet 1999), *Town-State* à propos des cités swahili. Pour reprendre la terminologie de M. N. Pearson (1998), la cité-État, autocentrée sur un *homeland*, inclut non seulement un *hinterland* vivrier, mais elle conçoit aussi des confins ou

1. Dans son *Yoruba Land Law*, l'historien P. C. LLOYD (1962 : 51-56) utilisait déjà l'expression *City-State* pour désigner les villes yoruba. Mais chez les anthropologues, notamment africanistes, la cité-État n'a guère été une catégorie politique remarquable, jusqu'à récemment, puisqu'une réflexion s'engage désormais autour de cette politique (SCHMITZ 1994, 2000 ; GRUÉNAIS & SCHMITZ 1995 ; MOUNIER 1999 ; VERNET 1999 ; HANSEN 2000 ; HOLDER 2001b).

CARTE 1. — LOCALISATION ET MIGRATIONS DES SAMAN xv^e - $xviii^e$ SIÈCLE

CARTE 2. — TERRITOIRE ET LOCALITÉS DE LA CITÉ-ÉTAT DES SAMAN
À LA FIN DU xix^e SIÈCLE

farland. Si la définition juridique de ce troisième espace, rarement pris en compte, demeure floue parce qu'il est situé hors de la souveraineté de la cité-État, il nous paraît néanmoins constituer un élément de caractérisation majeur.

En ce sens, la logique centripète de la cité-État s'oppose à la logique centrifuge de ce que M. Izard (1992 : 14) nomme l'« État-territoire » (État-royaume, État impérial ou État-nation), dont la nature se fonde sur une souveraineté territoriale stricte et absolue, érigeant le principe de frontière comme constitutif de l'État ; au-delà de celle-ci, il ne s'agit en effet que d'un espace étranger, qui peut être conquis ou soumis à tribut, mais dont la souveraineté se voit alors remise en cause.

À l'inverse, la cité-État se caractérise en termes d'État local, pour qui la seule frontière pensée est l'enceinte urbaine elle-même. Ce rapport particulier à l'espace lui permet dès lors de se projeter vers l'extérieur et d'envisager des confins sans visées hégémoniques, mais sans cesser non plus d'exister en tant que telle. On pourrait dire, à l'encontre de ce que proposaient M. Fortes et E. E. Evans-Pritchard (1964) comme l'un des critères d'identification de l'État, que c'est moins la base territoriale qui détermine la souveraineté de la cité-État que sa conception même du politique.

Cette perception iconoclaste de l'espace et du politique, les Saman du pays dogon, au Mali, nous l'ont donnée à voir autour de ce qui subsiste d'un micro-État qu'ils mirent en place au début du XIX^e siècle, formation qui conserva une relative autonomie jusqu'en 1864, date à laquelle les Fuu-tankoobe, héritiers du djihad d'El-Hadj Oumar Tall, fondèrent un État théocratique au cœur du pays dogon².

Les Saman sont aujourd'hui quelque cinq mille individus répartis dans une quinzaine de localités de la partie orientale du plateau dogon, avec la cité de Kani-Gogouna pour épiscentre (cf. carte 2). Installés dans la région au terme de plusieurs migrations entre le XV^e et le XVIII^e siècle (cf. carte 1), ils constituent un groupe résiduel de guerriers esclavagistes liés à Djenné, la grande cité musulmane et commerciale du Delta intérieur du Niger, dont le premier site remonte au III^e siècle avant notre ère (McIntosh 1998).

L'invocation de cette métropole historique permet aux Saman de se définir en tant que « Ceux-de-Djenné » (*jennenke*). Au pays dogon, où la notion de ville est inconnue jusqu'à la fin du XIX^e siècle et où il n'existe pas non plus de terme propre permettant de la désigner — on parle littéralement de « grand village » (*damma diye*) —, apparaître comme Ceux-de-Djenné fait autant référence à une origine géographique qu'à une identité citadine.

Pourtant, Kani-Gogouna diffère peu d'un gros village dogon ; hormis quelques éléments remarquables comme le palais, la grande mosquée et le rempart, tous trois en ruine, on n'y trouve aucun caractère architectural évoquant le modèle de Djenné. Mais, pour les Saman, en appeler à cette

2. Les données ethnographiques et ethnohistoriques sur les Saman ont été recueillies lors d'une enquête de terrain intensive que nous avons effectuée de 1993 à 1995.

cité permet de faire d'eux des gens vivant en ville, laquelle est moins conçue vis-à-vis de son caractère urbain que dans son rapport à l'espace, ses institutions politiques et un mode de vie qui s'oppose à celui des « Gens-de-la-terre » (*tau bene*).

Toutefois, pour prégnante que soit cette référence citadine, la singularité des Saman est avant tout de s'être implantés au cœur d'un monde de paysans-guerriers attachés au culte des ancêtres, population hétérogène regroupée sous l'appellation dogon, qui compte aujourd'hui un demi-million de personnes. De fait, se définissant vis-à-vis des Dogon, les Saman affichent ostensiblement un islam fétichisé qui, bien que se réclamant idéalement de Djenné, ne prend véritablement son sens que dans cette opposition entre les « Gens-du-Livre » (*dɔ bene*) qu'ils pensent être en tant que citadins et les « Gens-du-Fétiche » (*toru bene*) qu'ils voient dans les paysans avec qui ils cohabitent.

De leur côté, les Dogon assignent les Saman dans une catégorie ouverte qu'ils appellent les « Personnes-Blanches » (*inde-pilu*). Cette expression, souvent traduite à tort par « Gens de caste » dans la littérature ethnologique, désigne en fait les groupes étrangers originaires de la région avec qui les Dogon n'entretiennent pas de liens matrimoniaux, et qui se caractérisent par l'absence de maîtrises foncières et un mode de vie lié à l'artisanat, au commerce et/ou à la prédation, autant d'activités impliquant une mobilité géographique (Holder 2001a).

Ce marquage identitaire clivé des Saman, fondé sur l'islam, la guerre et un mode de vie citadin, offre l'image d'une sorte d'*homo urbanus*, dont l'énoncé paradigmatique serait : le Livre plutôt que le culte des ancêtres ; l'histoire plutôt que le mythe ; la prédation et/ou le commerce plutôt que la culture de la terre. Mais cette construction idéologique ne saurait se maintenir sans une inscription tangible dans l'espace et, de ce point de vue, l'originalité de ces gens de Djenné du pays dogon est d'avoir mis en place une formation étatique sans terres, au sens de la maîtrise comme du simple usage, et d'en affirmer pourtant toute la souveraineté.

Ici commence le monde de ce que les Saman appellent *Maarugu*, un vocable d'origine mandingue qui a valeur de concept et qui désigne : l'espace sacré de la cité, matérialisé par un autel et une enceinte fixant la place publique où sont implantés l'assemblée, le palais royal et le quartier des captifs ; l'arrière-pays, pris en tant qu'espace sociopolitique et commercial ; et enfin ce que nous avons appelé ici la cité-État qui, pour localisée qu'elle soit, n'en demeure pas moins un État au sens plein du terme.

Pour appréhender toute la dimension de ce *Maarugu*, on examinera d'abord le processus de construction de l'espace politique de la cité saman, dont l'originalité consiste à ne pas être passé par un *tabula rasa*, mais d'avoir au contraire tenu compte d'une géographie dogon préalable pour définir un centre (*homeland*), un arrière-pays (*hinterland*) et un outre-pays (*farland*). C'est à partir de cet énoncé spatial que nous tenterons d'analyser

de l'intérieur la nature et le fonctionnement de cet État qui prend corps dans la cité en s'organisant autour du système lignager, ce qui nous amènera alors à conclure sur la notion de citoyenneté.

Kani-Gogouna : cité autocentrée et territoire sans terres

Le récit de la fondation de Kani-Gogouna met en scène un personnage singulier du nom de Wa-Samanu, qui remplit là une fonction éponyme : « Wa, le Saman ». Toutefois, ce jeune guerrier à cheval est plus un héros fondateur qu'un ancêtre fondateur. Wa-Samanu ne fonde ni la cité en tant que telle, ni la royauté ; figure historique justifiant la migration des Saman, il est simplement celui qui conduit Ceux-de-Djenné à Kani-Gogouna. À ce titre, une stèle lui est dédiée à l'Est de la cité, mais celle-ci n'est pas un autel d'ancêtres. Définissant un espace public, sur lequel une mosquée sera élevée par la suite, cette stèle marque à la fois la genèse guerrière des Saman, leur prise de possession de l'espace citadin et une orientation inscrivant la cité dans l'islam, à l'instar de ces tombeaux de saints qui organisent l'espace religieux des villes musulmanes africaines. La société saman, qui sanctifie plutôt qu'elle n'ancestralise, se définit avant tout par un sentiment d'appartenance à une cité fondée collectivement par des guerriers musulmans venus de Djenné.

Mais s'il incarne la migration saman et fait figure de héros guerrier, Wa-Samanu n'est pas pour autant un conquérant. Les traditions indiquent en effet qu'il entraîna les Saman dans la région contre un chef qui tyrannisait ses oncles maternels dogon. Celui-ci fut vaincu grâce aux vertus magiques de l'islam, du cheval et de la ruse, un énoncé qui situe les Saman à la fois en tant que musulmans, cavaliers et fins politiques, et qui renvoie d'ores et déjà à l'image du citadin non-agriculteur.

Cette guerre juste, durant laquelle Wa-Samanu ne se distingue par aucun fait d'arme notoire, constitue le moyen par lequel les Saman passent du lien utérin du héros à une alliance politique avec les maîtres de la terre que sont les Dogon. Cette alliance ne se réalisera jamais en termes matrimoniaux, tandis que le prototype qu'incarne Wa-Samanu, fils d'une esclave dogon épousée et affranchie par un père saman, deviendra un archétype qui n'inaugurera pas l'échange ; l'alliance en restera à la libération de la tyrannie et la remise des *regalia* du vaincu aux Dogon, en échange d'un terrain décrit comme nu et inculte, sur lequel les Saman sont simplement invités à « passer la nuit » (*sic*).

Une enceinte comme préalable à la cité :
la logique du retranchement

Mais ces guerriers en errance, dont l'histoire révèle qu'ils fuient en fait les razzias des Bamana de Ségou, ne repartiront plus. Wa-Samanu disparaît ici

du mythe, tandis que l'espace où s'élèvera la cité est approprié par l'ensemble des Saman de façon originale.

Dans les mythes de fondation dogon, on met souvent en scène un chasseur découvrant une région giboyeuse, dont le chien indique la présence d'un marigot caché. L'homme élève alors un simple abri, qui deviendra l'épicentre du futur espace villageois, et dont le territoire culturel sera défini par une frontière bornée (lorsqu'il s'agit d'une première occupation) ou par la limite d'un incendie rituel (lorsqu'il s'agit d'une insertion territoriale).

Chez les Saman, c'est un tout autre processus qui est mis en branle. Installés sur une terre qui relève de la maîtrise rituelle des Dogon, les cavaliers saman attachent leurs montures à des pieux, formant ainsi une succession concentrique d'aires de stabulation de chevaux, qui préfigurent à la fois l'enceinte publique de la cité et le rempart qui enserre la localité. À l'inverse des Dogon, le tracé de fondation des Saman passe donc par une périmétrie citadine, avant de déterminer un pôle quelconque, retranchant une sorte d'espace autocentré préalable.

Cet enclos, qui fait office d'acte de possession, est toutefois imposé unilatéralement et, devant le fait accompli, les Dogon vont s'attacher à contenir cette insertion spatiale au cœur de leur territoire. Matérialisant les points cardinaux, ils dressent une autre enceinte jalonnée par quatre autels dédiés à des génies arboricoles et chthoniens alliés. De leur côté, les Saman récupèrent ce marquage pour déterminer les quatre futures portes de la cité qui, tout en étant ainsi protégée des menaces occultes de la brousse sur lesquelles elle n'a pas de prises, peut se définir comme un monde en miniature, représentation qui renvoie au schéma récurrent relevé par A. M. Hocart (1978) à propos de la cité.

Ces deux enceintes constituent une bonne illustration de la façon dont les deux groupes, aux conceptions territoriales radicalement opposées, peuvent cohabiter grâce à un rapport de protection réciproque qui oscille entre insertion et confinement. Mais encore faut-il que les Saman demeurent sur place pour garantir la sécurité des Dogon. Ceux-ci leur proposent alors de cultiver les terres adjacentes, des terres qui relèvent d'un statut très différent de celui de l'espace citadin.

En effet, alors que ce dernier était en quelque sorte un butin de guerre juste, les terres culturelles ne constituent qu'un usufruit qui, en vertu de l'alliance utérine, est certes appelé un « don » (*obu*), mais qui instaure en fait un rapport entre oncles donateurs et neveux donataires en faveur des Dogon maîtres de la terre. Aussi, se considérant comme des urbains qui « ne se baissent pas pour cultiver » (*sic*), les Saman ne s'investissent guère dans la culture de ces terres qui échappent à leur souveraineté. Ils se contentent d'y affecter leurs esclaves qui travaillent dessus pour leur auto-consommation, tandis que les maîtres vivent de préférence de « dons », de commerce et de razzias.

Un tel agencement spatial, et ceci est remarquable, permet avant tout de se passer d'une conquête en recourant à l'alliance et en instaurant d'emblée une complémentarité. Mais dans cet univers dogon, où toute légitimité

territoriale passe par une maîtrise foncière, les Saman mesurent leur précarité. Pour y remédier et définir un espace inaliénable, ils vont alors exiger un second terrain pour leur nécropole, dont le mode d'appropriation est, là encore, en rupture avec les pratiques locales.

Une terre sépulcrale comme futur à la cité ;
la fondation du premier espace public

Les Saman expliquent aux Dogon que, contrairement à eux, ils ne peuvent déposer leurs morts dans des grottes, car ils doivent procéder à une inhumation conforme au rite musulman. Ils proposent alors à leurs alliés de leur acheter une terre sépulcrale contre des cauris, de sorte qu'elle soit leur propriété à jamais. Arguant de leur relation utérine et de l'inaliénabilité de la terre, les Dogon refusent et proposent un nouveau « don ». Les Saman insistent et menacent : « Tels que nous sommes aujourd'hui, nous ne serons pas ainsi demain ; sans acheter la terre, nous ne ferons rien » (*sic*).

Au-delà de l'argument religieux, c'est leur fonction protectrice que les Saman mettent ici en balance, prévenant qu'ils ne resteront pas sans qu'on leur cède cette propriété. Pour ces guerriers citadins, qui ont une conception diachronique du temps et pour qui l'espace est hors de toute logique chthonienne et culturelle, leur légitimité territoriale passe par une nécropole acquise par contrat marchand, qui garantit non seulement l'avenir des nouveaux venus, mais réitère aussi une alliance définie désormais sur leurs propres conceptions.

Cet achat incongru pour les Dogon, mais qui est en revanche en usage à Djenné, fait ici appel à une logique précise. Si les Saman s'étaient bornés au don d'un terrain pour fonder leur cité, ils entraient au mieux dans un processus d'assimilation au monde dogon, et au pire dans une dépendance qui caractérise la relation entre neveu utérin et oncle maternel, archétype de la relation esclavagiste. Aussi, en acceptant un terrain donné, les Saman peuvent se prévaloir du lien utérin et exister dans l'univers dogon. Mais en achetant une terre, fut-elle sépulcrale, ils peuvent non seulement réaffirmer leur identité de gens de Djenné, mais aussi se proclamer libres et souverains. L'alliance avec des Dogon, dont la qualité de maîtres de la terre permet de surcroît aux Saman de se passer de l'alliance avec les entités chthoniennes, s'établit ici sur les registres quasi opposés de la parenté et du commerce, conférant à la relation un caractère éminemment politique.

Le territoire citadin naît ainsi de deux types d'espaces complémentaires pris sans heurts sur les Dogon : celui des vivants, acquis par l'alliance utérine, et celui des morts, obtenu par achat. Distincts par leur statut (butin de guerre pour l'un, contrat commercial pour l'autre), ces deux espaces se confondent pourtant idéologiquement, offrant alors aux Saman une légitimité à double facettes. Mais du point de vue interne, et c'est ici que cet achat prend tous son sens, le caractère à la fois unique et collectif de la

nécropole, dans laquelle reposeront désormais tous les défunts saman, y compris ceux qui ne résident pas à Kani-Gogouna, fonde le devenir de la cité en déterminant un premier espace public.

Toutefois, pour que l'enclos citadin, terre sépulcrale comprise, soit un espace souverain, il faut encore qu'il puisse être reconnu comme tel ; en l'absence de centre, on peut en effet se demander ce que signifie un terrain inculte simplement délimité par une enceinte. L'espace de prière musulman, lieu *hâram* défini par son caractère retranché du commun, a peut-être servi ici de modèle. Mais dans cet univers dogon, où d'autres références religieuses ont cours, il ne s'agit que de la trace précaire d'un campement de guerriers sans femmes ni terres.

Un autel de fondation dogon comme marquage d'une cité saman

L'instauration d'une alliance utérine vise en principe l'alliance matrimoniale, objectif qui revêt un sens évident pour des guerriers dont le héros est présenté comme un jeune homme célibataire. Le mythe raconte que ce dernier était venu chez son oncle maternel pour réclamer sa cousine, mais qu'il ne reçut qu'une part du bélier de la tabaski, comme le veut la tradition lorsque la cousine est inaccessible. En fait, dans cette radicalisation identitaire entre Saman et Dogon, la quête du héros doit demeurer inachevée et, de ce point de vue, l'achat de la terre du cimetière consacre les Saman en tant qu'étrangers, des gens avec qui l'on commerce, mais auxquels on ne donne pas de femmes.

Toutefois, si l'alliance a pu déterminer l'installation des Saman sur un espace inculte, c'est également grâce à elle que la cité va concrètement exister. Pour des raisons imputées à une malédiction, la tradition indique que les oncles maternels dogon sont contraints d'abandonner leur village, pour venir s'installer à l'intérieur de l'enceinte saman en emportant leur autel dit Kani-Amba, littéralement l'« autel [de fondation] de Kani ». Aussi, est-ce par cet autel que les Saman vont simultanément bénéficier d'un marquage villageois et d'un nom de localité, deux éléments essentiels pour exister du point de vue dogon.

De fait, cet autel n'est en rien le centre politique des Saman ; il sert simplement à *dire la cité*, à l'inscrire dans un espace et un temps qui ne sont pas ceux des gens de Djenné, mais de ces sociétés villageoises conçues comme autant de centres inscrits sur un territoire cultural strictement borné et suffisant, et qui répondent à une logique territoriale très similaire à celle de l'État-territoire.

Autrement dit, pour affirmer la pleine souveraineté de leur cité et lui conférer légitimité et inaliénabilité, les Saman manipulent l'alliance utérine définie par les Dogon, en retranchant un espace citadin considéré comme butin de guerre, en achetant une terre sépulcrale et enfin en accueillant l'autel des Gens-de-la-terre. Pour les Saman, mais il s'agit là d'une analyse

que les deux sociétés partagent rétrospectivement de la situation, l'alliance utérine a sans doute été très efficace, en rendant possible la cohabitation pacifique avec les Dogon. Mais elle fut aussi une ruse qui aura permis aux Saman de se passer d'une conquête territoriale risquée, au profit d'une conquête plus subtile tournée vers le politique et l'économique, une logique que l'on va retrouver dans la construction même de l'arrière-pays de la cité.

La « brousse cultivée » comme arrière-pays ; l'espace de l'alliance

La cité a donc désormais un espace reconnu comme tel, un *homeland*, mais encore faut-il qu'elle se dote d'un arrière-pays suffisant qui lui garantisse des ressources vivrières, ce que le terroir « donné » par les maîtres de la terre ne peut offrir seul. Pour les Saman, tout ce qui se trouve au-delà de l'enceinte citadine relève a priori du monde sauvage et étranger de la brousse. Mais l'alliance impose de faire néanmoins une distinction entre la « brousse inculte » (*samba*), dans laquelle la violence est admise, et la « brousse cultivée » (*olu*), mise en œuvre par les oncles maternels. Pour autant, l'arrière-pays de la cité, qui va logiquement prendre en compte cette « brousse cultivée », ne peut se réduire au seul territoire clanique défini par les Dogon, lequel dépasse à peine 150 km².

Si le mythe justifie la présence des Saman autour de la relation utérine du héros fondateur, ceux-ci s'installent en réalité dans une région où vivent déjà d'autres gens de Djenné, venus là plus d'un siècle auparavant, en fuyant la vallée du Niger passée sous la domination marocaine (Al-Sa'dî 1900 : 447 sq.). De fait, la cité va définir son propre arrière-pays en réunissant, de façon plus ou moins forcée, cinq localités occupées par ces gens de Djenné, formant ainsi une unité politique, religieuse, économique et sociale saman centrée sur Kani-Gogouna.

Mais la particularité de ce synœcisme est précisément de ne pas être conçu d'un point de vue territorial. Certes, le fait que l'*hinterland* se structure grâce à ces localités relais n'est évidemment pas sans incidence sur l'espace, mais la logique autocentrée de la cité implique avant tout une conception politique de la géographie. De fait, du point de vue économique, cet arrière-pays est utilisé comme espace d'échanges ouvert transcendant le territoire clanique dogon, dans lequel les Saman commercialisent des produits à valeur ajoutée auprès des cultivateurs (pagnes teints à l'indigo, tuniques et chaussures brodées³), ce qui leur permet non seulement de disposer de ressources suffisantes pour acquérir des biens vivriers, mais de dégager aussi de substantiels bénéfices.

3. Idéalement, seuls les esclaves tissaient les étoffes, tandis que la teinture était effectuée par les femmes saman. Mais en réalité, si les Saman pratiquaient bien la cordonnerie et la broderie de luxe comme à Djenné, l'essentiel de la production textile était acheté aux Dogon. Cette dépendance vis-à-vis de la matière première, ajoutée à l'étroitesse du marché régional, explique peut-être pourquoi les Saman privilégiaient plus l'économie de prédation que l'artisanat et le commerce.

Ce système, habilement intégré à l'économie agraire dogon, a été suffisant pour assurer le maintien de la cité de Kani-Gogouna, qui jouit là d'un espace économique captif de plus de 250 km². Mais, il n'explique ni son développement politique ni surtout sa souveraineté, et il faut alors se souvenir que les Saman ne sont pas que de simples commerçants. Si l'installation initiale est décrite en termes de complémentarité économique entre Gens-de-la-ville et Gens-de-la-terre, l'identité guerrière des Saman n'a jamais été occultée et va même prendre toute sa mesure dans une seconde phase de construction de l'arrière-pays qui, si elle se réalise encore sans heurts, n'en constitue pas moins une expansion coloniale d'un genre particulier.

En effet, au-delà de l'espace sécurisé, marqué par les localités réunies à Kani-Gogouna, les villages dogon se voient régulièrement razzés par des groupes fulbe implantés au nord-est et au nord-ouest du plateau. Les Saman sont alors sollicités pour assurer une protection contre ces raids et, afin de les maintenir sur place, les Dogon leur offrent une terre culturale — « don » conforme au principe d'alliance mis en branle pour la métropole —, qui se voit intégrée à la cité et sur laquelle une famille cadette part s'installer en jouissant de l'exterritorialité.

Mais ces « dons » de terres, qui ont concerné une dizaine d'implantations coloniales, ne s'inscrivent toutefois pas dans une logique hégémonique, car la souveraineté territoriale des Dogon n'est nullement remise en cause, ni leur statut, ni leurs droits de maîtres de la terre. Renforçant sa souveraineté, la cité cherche simplement à développer et à sécuriser un arrière-pays auto-centré qui atteint alors entre 350 et 450 km² (cf. carte 2), résolvant simultanément le problème de la pression démographique de la métropole. Pour le reste, citadins, musulmans et étrangers, les Saman demeurent hors des rituels chthoniens et lignagers dogon, tandis qu'ils n'interviennent militairement que dans le cadre strict des décisions du conseil politico-rituel formé des sept chefferies dogon de la région, au sein duquel ils siègent en tant que détenteurs d'un huitième « pouvoir souverain » (ɔgo).

L'idée d'une hégémonie n'a sans doute pas été totalement étrangère aux Saman, et c'est ce qu'ils réalisent à partir de 1864, lorsque la cité se transforme en émirat placé sous l'égide du califat des Fuutankooobe de Bandiagara. Mais, avant ce bouleversement, le respect des termes de l'alliance permet de garantir l'indépendance politique de la cité et de jouir d'un arrière-pays cultivé par des Dogon qui demeurent numériquement supérieurs. De ce point de vue, la souveraineté des « chefferies-territoires » dogon et celle de la cité saman coexistent parce qu'elles répondent à des logiques à la fois complémentaires et non concurrentielles : l'une chthonienne, lignagère et territoriale ; l'autre commerciale, citadine et autocentrée.

La seule condition pour que cette situation, qui reste plutôt favorable aux Saman, puisse se maintenir est que la cité soit en mesure d'afficher son potentiel guerrier, sur lequel reposent non seulement sa légitimité historique et spatiale, mais aussi son indépendance politique et sa sécurité.

Certes, la protection militaire qu'elle assure auprès des Dogon témoigne de cette capacité, mais la guerre ne peut contractuellement être exercée sur l'espace régi par l'alliance. Dès lors, c'est dans un espace tiers que les Saman vont effectuer leur démonstration de force, en l'occurrence dans la « brousse inculte », située aux confins de la cité.

La « brousse inculte » comme confins ; l'espace de la prédation

Par son caractère étranger, dangereux et sauvage, cette brousse non cultivée relève de l'espace guerrier par excellence. Du reste, jouant sur le vocabulaire des agriculteurs dogon, les Saman se plaisent à rappeler que « leur véritable travail de culture est celui de la brousse inculte » (*sic*), indiquant combien cet espace tiers est constitutif de la cité. C'est en effet là qu'elle peut réitérer son postulat martial et non-agricole et travailler véritablement « sans se baisser », en usant soit de la « razzia » (*tebu-tebe*, litt. « s'abattre [comme un rapace] pour nuire »), soit du « tribut » (*sōm-pana*, litt. « repas-du-cheval ») substitutif.

Mais si la razzia est sans aucun doute une opération guerrière, elle n'est pas assimilée à la guerre proprement dite, au *kombō* ; les Saman n'utilisent ce terme que pour désigner la lutte initiale contre le tyran dogon ou les campagnes qu'ils mèneront, à partir de 1864, avec les Fuutankoobe. Du reste, la razzia n'implique pas toujours une organisation planifiée. Son but est la prédation et peut prendre l'aspect d'un simple « brigandage » (*olukundo*, litt. « faire la brousse »). Mais les Saman effectuent aussi des opérations concertées de plus grande ampleur, mobilisant une troupe de plusieurs dizaines de cavaliers. Ils s'abattent alors sur un village et s'emparent de ses réserves céréalières, de ses armes, de son bétail, mais aussi de ses habitants, qui deviendront des « esclaves » (*gunnō*) ou des « captifs publics » (*koŋu-ulun*), distinction sur laquelle nous reviendrons.

De telles activités répondent à une logique économique tournée vers la prédation, et les Saman gèrent littéralement cet espace en instaurant la plupart du temps un système tributaire auprès des villages raziés, mode de production des plus avantageux, car il ne repose que sur le spectre de la violence et nécessite un minimum de moyens. On voit ici combien ces confins sont nécessaires à l'existence de la cité, qu'elle utilise comme espace économique sur lequel elle n'exerce pourtant aucune souveraineté. À travers butins et tributs, cette aire de prédation ouverte permet non seulement d'alimenter la cité et de reproduire un mode de vie urbain, mais aussi de l'enrichir en biens et en esclaves que le seul arrière-pays, en tant qu'espace d'alliance limité et organisé sur le double principe du « don » et du commerce, ne peut offrir.

Mais ces confins de la cité ne constituent pas qu'un espace économique. D'un point de vue politique, ils sont aussi requis pour édifier les Dogon quant à la dangerosité des Saman et garantir ainsi l'indépendance de la cité,

n'hésitant pas à s'allier avec les puissances régionales hostiles aux Dogon⁴, en prenant par exemple prétexte de leur appartenance à l'islam. Du reste, pour ces derniers, ces guerriers qui refusent de cultiver, c'est-à-dire qui ne travaillent pas — le mot *wala* renvoyant aux deux acceptions —, font symboliquement figure de charognards, bien qu'ils distinguent le charognard qui agit au sein du territoire de l'alliance, et qui est associé au souverain saman, le *yeelin-pala*, de celui qui sévit dans les confins, et qu'incarne le redoutable chef de guerre de la cité, le *seru*.

Le premier est un « vautour » (*dubɔ*), oiseau royal détenteur d'une connaissance occulte positive, un animal diurne, aérien et surtout inoffensif, qui attend que la mort ait achevé son travail pour se repaître des cadavres, comme les Saman attendent que les Dogon terminent la récolte pour recevoir leur « don ». L'espace clair au-dessus duquel plane majestueusement ce charognard est celui qui est régi par l'alliance. Le second est une « hyène » (*tara*), parfois un « chien de brousse » (*olu idu*), carnassier détenteur d'un pouvoir occulte nuisible, un animal noctambule et terrestre, peureux lorsqu'il est seul, mais dangereux en groupe, et qui s'empare alors des biens d'autrui comme autant de tributs, sans toujours se contenter de charognes. L'espace obscur parcouru par cette hyène est censé être la brousse inculte, mais la nuit, les limites sont parfois difficiles à préciser.

Ce jeu d'associations révèle certes la perception ambivalente que les Dogon se font des Saman, vus comme des parasites qui se nourrissent du travail d'autrui. Mais ces charognards témoignent aussi de la guerre et de la mort. Dans ce système de représentations partagées par les uns et les autres, l'invocation du vautour et de l'hyène symbolise le principe de la Force, là où l'aigle et le lion auraient plutôt indiqué la guerre. La Force est en effet la clé de l'édifice politique saman, régissant simultanément la cité, l'arrière-pays et les confins : aux alliés, elle est substitutive à la guerre, tandis qu'aux étrangers, elle n'est que supplétive ; quant aux Saman eux-mêmes, elle est tout simplement constitutive de l'État.

-
4. Toutes proportions gardées, cette politique de la cité saman isolée parmi des Dogon numériquement supérieurs répond à la même logique que celle de la colonie vénitienne de Constantinople à l'égard des Turcs. En 1560, l'ambassadeur Marino Cavalli expliquait ainsi au Sénat de Venise : « Face au Turc, il convient d'avancer avec une extrême prudence entre ces deux voies, lui faire et ne pas lui faire la guerre. Il convient assurément de ne pas la faire, mais cependant de telle sorte qu'il ne s' imagine pas que nous ne pourrions la faire. Il convient de ne pas la faire afin qu'il ne s'aperçoive pas que nous ne pourrions soutenir une longue guerre [...]. Il faut que nous ayons des relations d'amitié avec le roi d'Espagne et avec l'empereur, pour faire croire qu'en cas de nécessité nous serions aidés par ces derniers, et qu'ils uniraient leurs forces aux nôtres [...] de même que, face à l'Espagne et à l'empereur, nous devons nous servir de l'amitié des Turcs » (BRAUNSTEIN & DELORT 1971 : 119-120). C'est exactement la même stratégie qui aura été développée par les Saman, caractéristique de ces cités ou de ces colonies cernées par l'étranger, qui pallient leur faiblesse numérique par la ruse politique.

Le *Maarugu* : une cité de la Force comme cité-État

Lorsque les Saman évoquent la « Force » de la cité, le *sembɛ*, il ne s'agit ni de la « force physique » (*bɔru*), ni de la « force résistante » (*kadu*) et encore moins de la « force vitale » (*yama*) dont parlent les Dogon. Du reste, il n'y a pas de termes dogon qui traduisent exactement ce mot emprunté aux Fulbe, même si la notion de « tyrannie » (*amba-sinɛ*) existe, expression construite par analogie avec le « nid des mouches à miel » (*sinɛ*). On dit en effet qu'un chef repu de pouvoir et de richesses devient exigeant et arbore une moue évoquant le nid fusiforme de ces hyménoptères harcelant le paysan au champ, lorsqu'il déborde de miel. Toutefois, si le pouvoir d'un tel chef est tyrannique, il ne s'inscrit pas à proprement parler dans la logique de la Force, sa prédation étant plutôt la dérive autocratique d'un pouvoir légal, mais dont l'excès est illégitime dans la mesure où il continue à procéder de la parenté.

En revanche, si les Saman associent également la prédation à la Force, celle-ci est pour eux non seulement légale, mais légitime, parce qu'elle est propre à la nature de l'État, comme en porte témoignage le titre majeur du roi : « Celui-de-la-Force » (*sembɛ-ginɛ*). Nous verrons en effet que là où le tyran vole, le roi prend, et encore ne s'agit-il que d'une prédation de pure forme socialement consentie. Le roi revêt ici les traits du vautour, en tant qu'animal incarnant la Force en lieu et place de la tyrannie ; ce qu'il prend n'est jamais que ce qui est mort, non-approprié ou donné.

Illustrant en partie ce que Durkheim appelait le contrôle des « corps intermédiaires », la logique étatique de la cité saman est en effet de contenir la tyrannie potentielle du lignage par la Force, qu'il s'agisse du mode de désignation du roi impliquant une rotation lignagère, ou de la limitation du règne conjurant le risque dynastique. Mais, à l'inverse, le système garantit tout autant le lignage contre l'excès de cette Force, dans la mesure où le souverain procède d'un choix déterminé par et au sein d'une assemblée des chefs de lignages. Nous verrons que cet équilibre entre État et lignages favorise *in fine* le ressortissant de la cité, qui se voit ainsi nanti d'un certain nombre de droits faisant de lui un citoyen, statut qui nous semble être autre chose que celui de sujet. Mais avant de décrire ce système et cette distinction entre citoyen et citoyen, tentons de définir la nature de cet État qui prend corps avec la cité.

Le *Maarugu* ; cité-État versus État-territoire

Si la Force est classiquement constitutive, sinon expressive de l'État, pour les Saman, ce dernier ne s'y réduit toutefois pas. Dès le début du XIX^e siècle, lorsque les Fulbe islamisés de Cheikhou Amadou s'imposent politiquement dans la Boucle du Niger (Bâ & Daget 1984), quasiment toutes les populations

de la région intègrent un terme pour désigner l'État de type territorial : il s'agit du mot arabe *dîn* (litt. religion), relatif à l'État théocratique, que la plupart des parlers dogon rendent par *diine*. De fait, pour les Saman, l'actuel président de la République (laïque) du Mali est le *diine-nanu*, c'est-à-dire le chef suprême d'un État perçu comme exogène, dont la manifestation tangible est l'exercice quasi unique de la Force sur un vaste territoire auquel il est étranger.

De ce point de vue, la particularité de la Force de l'État saman est que son détenteur est non seulement natif de la cité, mais qu'il en est aussi statutairement le « doyen d'âge » (*diye-ne*), le « Père de toute la race » (*togu go kem ba*). Certes, cette doyennté, qui s'inscrit dans le principe du *potestas*, n'est en réalité retenue qu'au regard du seul clan lié à la fondation de la cité. Mais ce critère ne renvoie toutefois pas à une logique dynastique, car le choix demeure aléatoire vis-à-vis des lignages de ce clan.

En effet, les Saman considèrent que l'exercice de l'autorité politique ne résulte ni de la connaissance, ni de la richesse, ni de la « force-de-la-poitrine » (*genpe-sembé*), c'est-à-dire du combat ; constitutive, mais non exhaustive, de la « puissance » (*emme*), on dit que la Force est « mise sur la tête de l'homme le plus âgé » (*ana-paa ku ne kunda*). Investi du *potestas* lié à la doyennté, ce n'est qu'en étant échu à l'État que le roi devient « Celui-de-la-Force », un individu paradoxalement sans force physique et qui ne peut de surcroît s'imposer à la fonction. Le roi est littéralement « pris » (*awa*), avant de se voir « dévolu à l'État » (*maaru gu diné*) pour devenir ontologiquement « Celui-de-l'État » (*maaru gu-nanu*).

On se gardera bien de préjuger qu'un tel système, qui semble agir de manière à éviter la prise du pouvoir par une dynastie — et le souverain a ici la particularité de n'avoir ni épouses ni enfants une fois intronisé —, soit le résultat d'une sorte de théorie politique. De même, nous pensons qu'il est vain d'en chercher l'origine quelque part, tant le caractère très iconoclaste de l'espace politique de la cité, adapté à un environnement culturel et naturel propre, montre que l'État saman est loin d'être prédéterminé.

Nous ne sommes pas loin de penser ici comme P. Mounier (1999 : 268) à propos du sultanat de Zinder qui, invoquant Norbert Elias, parle de « dynamique », en tant que « genèse des processus et structures sociales induites par l'interaction entre des individus n'ayant ni voulu ni prévu les conséquences de leurs actes ». Si les Saman semblent avoir manifesté une volonté farouche d'indépendance, tant vis-à-vis des Dogon que de leur propre gouvernement, force est de constater que la cité-État qu'ils mettent en place n'est qu'une réponse possible parmi d'autres. De fait, même si des facteurs conjoncturels jouèrent un rôle dans ce processus, la cité-État n'hésita pas à se transformer en un émirat dynastique à partir de 1864, trouvant là plus d'avantages à s'assujettir au califat des Fuutankoo de Bandiagara.

Cela étant, un tel postulat introduit une politique qui, s'agissant de l'autorité comme de la conception de l'espace, offre la particularité de ne relever

ni de la chefferie lignagère de type dogon, ni de l'État-territoire tel qu'il apparaît à travers le modèle du *diine*, mais plutôt d'un « continuum flexible », comme le dit C. Tardits (1980 : 911), qui n'appelle ni à l'« évolution systématique », ni aux « incompatibilités radicales » (*ibid.*). L'État saman fait figure de construction politique consentie, qui permet de se gouverner entre soi, chacun se définissant simultanément comme membre d'un lignage et de la cité.

Le terme que les Saman retiennent pour désigner leur État est *Maarugu*, une altération phonétique du mot mandingue *Maadugu* (litt. espace du gouvernement) désignant jadis les chefs-lieux de province de l'empire du Mali qui, si l'on en croit les chroniques de Djenné (Al-Sa'dî 1900 : 14-15 ; Kâti 1913 : 222, 335), avaient la forme d'un palais flanqué d'une mosquée, à l'image de celui qui s'élevait dans la capitale de l'empire.

Comme tant d'autres, à commencer par les Dogon eux-mêmes, les Saman se réclament de cette filiation politique, mais ils précisent toutefois qu'ils reçurent quant à eux un *Maarugu* dans la région de Djenné. On rencontre encore un certain nombre de toponymes qui portent ce nom au Mali, témoignage d'une ancienne géographie politique ayant prévalu jusqu'à la fin du xv^e siècle, avant que les Songhay ne prennent le contrôle des régions du Nord. Du reste, c'est à la suite de la conquête de Djenné par les Songhay que les Saman disent avoir pris leur part d'un *Maarugu* commun, prélude à une série de migrations distinctes, au terme desquelles certaines fractions se retrouvent en pays dogon (Holder 2001b).

Jean Bazin (1988) a bien montré le processus de fétichisation et d'autochtonisation opéré par les détenteurs de cette ancienne autorité impériale dans la région de Ségou, devenant alors de simples royautes « faiseuses de paix » pourvues d'un pouvoir rituel sur la terre, et dont la sacralité est politiquement manipulée par le détenteur de la « Force » (*faŋa*) de l'État bamana. Mais pour les Saman, qui ne sont confrontés à aucune autorité de ce genre, on peut penser que la dé-territorialisation à laquelle ils sont contraints les conduit à substantialiser leur *Maarugu* et à le requérir alors en tant qu'espace étatique autocentré, en s'appuyant sur le modèle citadin de Djenné.

À cet égard, si Kani semble ne pas avoir eu de mosquée jusqu'aux alentours de 1850, la nature musulmane du *Maarugu* est sans ambiguïtés, qu'il s'agisse des rites collectifs rendus sous son égide, qualifiés d'« offrandes islamiques » (*salambo*), ou de l'espace qui l'accueille, évoquant le statut foncier des mosquées et cimetières défini par l'islam. Pour autant, cela ne signifie nullement que Kani soit conçue comme une cité musulmane, mais que l'islam, relatif à la fois à l'empire du Mali et à Djenné, participe à la conception originale de l'autorité et de l'espace politique des Saman.

Mais, quel que soit le processus qui a prévalu, pour les Saman, l'État n'a aucun sens hors de la cité et inversement. L'autel qui détermine l'axe citadin ; le vestibule qui abrite l'autel et par lequel on pénètre dans le palais ;

REPRÉSENTATION SCHEMATIQUE DE LA CITÉ DE KANI-GOGOUNA

l'espace public où sont concentrés le palais, l'assemblée et le quartier des captifs ; et enfin la cité et son *hinterland*, tout cela, dit-on, c'est le *Maarugu*, *Kani-Maarugu*, l'expression même de la « souveraineté » (ɔgo) saman. À travers cet énoncé, on mesure combien la cité et l'État ne forment qu'un seul et même espace centripète et que, hors du *Maarugu*, la cité substitue sa souveraineté par l'alliance ou la prédation, le commerce ou la razzia et le tribut. Toutefois, il reste à saisir comment la cité se construit à l'intérieur de l'enceinte et comment l'État s'y insère.

Espace lignager et espace public

Kani-Gogouna compte aujourd'hui douze quartiers, dont trois dogon (deux anciens et un plus récent), répartis par moitiés entre Kani-du-Haut et Kani-du-Bas autour d'une vaste place publique (cf. schéma de la cité). Les traditions précisent cependant qu'à l'origine, la cité ne comprenait que quatre quartiers. Les deux plus anciens, situés à l'est et au nord-est de Kani-du-Haut, furent respectivement fondés par le lignage de Wa-Samanu et par des gens de Djenné déjà présents dans la région. Les deux autres, implantés à l'ouest et au sud-ouest de Kani-du-Bas, se constituèrent à partir de la division d'un lignage qui avait migré aux côtés de celui de Wa-Samanu. La construction de l'espace citadin, qui use successivement de la réunion et de la délocalisation lignagère, renvoie clairement à celle de l'arrière-pays, montrant combien les Saman se voient à travers une cité-monde contenue dans l'enceinte sacrée, cadre préalable dans lequel l'espace lignager se définit sur les quatre points cardinaux.

Mais ce qui est remarquable dans ce partage d'Est en Ouest, c'est qu'il génère un espace central qui renvoie quant à lui à l'enceinte initiale. Il ne s'agit nullement d'un *no man's land*, comme le suggère C. Coquery-Vidrovitch (1993 : 110), mais bel et bien d'une place publique dédiée au *Maarugu* qui, hormis la nouvelle mosquée, accueille l'assemblée au centre, le palais au sud, et le quartier des captifs au nord.

La cité prend politiquement corps à travers cette place, ce qui explique qu'en dépit de sa transformation en émirat à la fin du XIX^e siècle, puis de l'absence physique de rois à partir des années 1945, elle continuera pourtant à exister. Tant que cet espace demeure, la cité peut en effet se maintenir, avec ou sans roi ; l'assemblée continuant à siéger et les captifs publics à exécuter leurs tâches, les Saman peuvent se borner à désigner un souverain sans procéder à son intronisation, et considérer la permanence de l'institution royale sur la foi d'un simple marquage de pierres au sol figurant le palais.

L'espace du *Maarugu* relève juridiquement du statut public, tandis que les activités qui s'y tiennent, qu'elles soient politiques, économiques ou festives, sont placées sous l'égide de ce que les Saman nomment l'*Alfatiya* (du nom de la « sourate qui ouvre le Livre ») (*fatihât al-Kitâb*), c'est-à-dire de l'islam. Ce statut foncier exclut dès lors la suprématie d'un lignage en

particulier, y compris royal, au profit de l'ensemble de la cité, ce qui implique une logique de représentativité à la fois garantie et subordonnée à l'État.

En effet, du point de vue de la disposition spatiale, si le siège de l'assemblée se situe au centre, il demeure étroitement encadré par le palais royal d'un côté et le quartier des captifs de l'autre, l'État se définissant précisément sur cet équilibre entre pouvoir lignager, pris comme capacité à agir politiquement en vertu du principe légitime de la doyyenneté, et autorité royale, conçue en tant que droit légal à commander au moyen de la Force.

Autrement dit, c'est sur cette place publique que l'État se réalise au cœur de la cité, une politique qui, articulée sur le système lignager, prend concrètement effet autour d'un corps de citoyens siégeant en assemblée que l'on appelle les Grands ; d'une royauté sacrée qui confère l'onction royale et la force exécutive aux décisions prises par l'assemblée ; et enfin d'un corps de captifs publics, fonctionnaires serviles chargés de l'exécution de la Force, des activités rituelles, des collectes et des partages.

Corps constitués et « gouvernance » de la cité-État

Ontologiquement distinct du *gunno-no*, de l'esclave⁵ privé lié à un maître, le « captif » (*koŋu-inɛ*, pl. *koŋu-ulun*) est un esclave dont la condition est définie par sa capture originelle — d'où ce terme que nous requerrons ici —, définitivement affecté à la cité après être entré sous la protection du *Maarugu* et n'ayant de raison d'être qu'au regard du seul service à l'État (Holder 1998). Aussi, ne relevant ni des lignages ni du roi, ce corps de captifs publics révèle la cité en tant que personne morale, laquelle n'est pas assimilable à ce que M.-J. Pineau-Jamous (1986) appelle, à juste titre, une « cité-royaume », à propos de Porto-Novo, au Bénin, où il n'y a de cité que pour autant qu'il y a un roi. Même si le souverain saman cumule pouvoir lignager et autorité étatique, Kani-Gogouna est avant tout un espace socio-politique préalable, consacré et transcendant, imposant la vision d'une cité dont l'État ne se réduit pas à la royauté, celle-ci n'étant qu'une forme de gouvernement consentie parmi d'autres.

Aussi, n'y a-t-il pas exclusion entre pouvoir lignager et autorité royale, dans la mesure où les deux composantes fondent ensemble le principe de la cité-État, avec un corps de captifs qui fait office de courroie de transmission garantissant le maintien de l'équilibre des pouvoirs et la dynamique du système. Toutefois, en qualité de siège unique de l'autorité, le palais royal, littéralement la « Maison-de-l'État » (*Maarugu-ginɛ*), n'est pas tout à fait

5. Lorsque l'on parle d'esclave, il s'agit d'un statut juridique impliquant des droits, au point que ceux que l'on appelle les « enfants de la maison » (*ginɛ-ulun*), c'est-à-dire les esclaves nés chez leur maître, jouissent des mêmes droits et conditions d'existence que tout parent placé sous l'autorité du chef de famille (Holder 1998).

un édifice comme un autre. Accueillant l'autel du *Maarugu*, il est imprégné de cette sacralité conférant la Force, tandis qu'en constituant une enceinte dans l'enceinte, définie autour de l'aire de stabulation de l'étalon royal sur le modèle de l'espace citadin, il est aussi une sorte d'idéaltype de la cité, même s'il est occulte et placé sous le signe de la mort plutôt que du vivant.

La nature microcosmique du palais se révèle notamment à travers son statut de « Grande Mère des Grandes Maisons » (*ginε diyε na diyε*), en ce qu'il abrite précisément une série de « maisons » (*ginε*) relevant des seuls lignages accédant à l'autorité royale, délocalisés ou non, qui sont liés à la fondation de la métropole. La présence de ces « maisons » à l'intérieur du palais et la qualité de leurs détenteurs révèlent la nature autocentrée d'une cité fondée sur une citadinité politique ; chez les Saman, on ne peut être roi qu'à Kani et qu'en étant des Gens-de-Kani. Cette collusion entre État et cité se traduit en particulier dans les rites d'intronisation, au cours desquels l'impétrant acquiert sa légitimité par l'exécution de tous les rituels inhérents à l'intérieur de l'espace citadin, là où le souverain *moose*, par exemple, accomplit un rituel déambulatoire aux marches du pays (Izard 1985 : 150 *sq.*).

Pour autant, le palais est un lieu étrangement vide, qui évoque plus la cité des morts que celle des vivants, et où ne réside qu'un roi retranché du monde, vieillard d'entre les vieillards servi par une fillette impubère, objet immobile et muet du pouvoir, un roi-relique honoré et manipulé comme symbole éminent de l'institution royale. Nous sommes loin de ces puissants souverains usant de la ruse, parfois du meurtre, pour être investis à la fonction suprême, et qui dirigent la politique du royaume. Nous ne sommes même pas en présence d'un roi jouissant des avantages de la cour. Le souverain saman ne choisit rien, ni sa désignation, ni sa fin. Son quotidien est intégralement réglé par une « coutume » (*atembu*, litt. « ce qui a été trouvé ») scrupuleusement maintenue par les captifs et, s'il incarne la Force du *Maarugu*, il y est aussi soumis. En effet, au regard du mythe royal, de l'occultation physique du roi au terme de la troisième année de son règne et de ses funérailles lors de la septième, c'est à un régicide rituel auquel on a affaire, défini par la coutume, prononcé par l'assemblée et exécuté par les captifs.

En tant qu'unique résident de ce palais-cité, le roi n'est littéralement que le symbole de l'institution royale contenue dans un espace consacré par l'autel du *Maarugu*, et dont la parole d'autorité n'est transmise qu'à travers le doyen des captifs. De fait, en sacralisant un vieillard physiquement incapable, la cité intronise en quelque sorte un souverain juridiquement, mais aussi politiquement irresponsable, dont la charge ne peut de surcroît être héritée, puisqu'elle relève du principe de la doyennerie clanique, et non pas lignagère.

Toutefois, malgré cette désactivation de l'institution royale au profit du symbole, l'État ne saurait exister sans cette incarnation de l'autorité qui détermine l'exécutif durant les sept années de règne prévues. C'est en effet à celui que l'on qualifie de « cadet » (*sungɔ-nɔ*) du roi (frère, mais plus généralement fils), que revient l'exécutif, prenant ici le titre de « champion »

(*seru*) de la cité en qualité de doyen des citoyens-guerriers organisés en groupes d'âge. Pour autant, si le chef de l'exécutif est le cadet du roi, il prend aussi fonction de chef de lignage en lieu et place de son « aîné », la sacralisation retranchant *ipso facto* le souverain de la logique lignagère. Autrement dit, si le pouvoir temporaire du *seru* bénéficie de l'autorité inhérente à la fonction royale, c'est aussi en tant que membre de l'assemblée qu'il remplit ses fonctions de chef de l'exécutif, en ne pouvant user de la Force, via le corps des captifs et celui des citoyens-guerriers, que sous l'égide de cette instance.

C'est dire combien la politique de la cité est fortement déterminée par cette assemblée, qui est composée des chefs de lignages exerçant quant à eux leur charge à vie. En ce sens, si la royauté instaure l'autorité, l'assemblée affiche de son côté un primat de fait par son caractère permanent, lequel témoigne de sa qualité de corps légitime agissant au nom de l'ensemble des ressortissants de la cité. Du reste, malgré le nombre limité de ses membres, sa représentativité lignagère en fait bel et bien une assemblée, et non pas un Conseil des Sages évoquant les *boni homines* des cités médiévales d'Occident, ni un Conseil du roi, dans la mesure où ce dernier n'intervient que pour offrir l'onction sacrée et la force exécutive aux décisions prises par cette même assemblée.

L'édifice qui abrite celle-ci, que l'on appelle le « Grand abri » (*janga diye*), ou encore l'« abri du *Maarugu* » (*maarugu janga*), n'offre que peu de particularités architecturales vis-à-vis de ce que l'on peut voir chez les Dogon, si ce n'est qu'elle est unique et qu'elle se situe au centre de la place publique de la cité. Par cette position, comme par son architecture ouverte, l'assemblée se révèle dans sa nature panoptique ; de toute part, chacun peut voir et entendre ce qui se passe durant les séances, une visibilité de la chose politique qui évoque par certains côtés la « cité idéale » aristotélicienne.

Mais, malgré son caractère central, sa visibilité et sa légitimité, l'assemblée n'est pas le lieu unique du politique. Veillant aux droits et aux devoirs des ressortissants de la cité, elle n'est que l'organe de gouvernement d'un État qui identifie la cité en tant que personne morale et organise le jeu institutionnel en y incluant aussi la royauté et les captifs. Du reste, dans cette logique d'équilibre, les pouvoirs de l'assemblée accusent des limites, notamment en termes de prérogatives judiciaires. Il s'agit en l'occurrence de ces crimes d'État pour lesquels on dit que l'« on ne discute pas de telles choses à l'extérieur » (*sic*) — la sorcellerie, la trahison, la tentative de prise de pouvoir — et où le jugement est alors renvoyé à l'intérieur du vestibule du palais royal. C'est dans cet espace clôt et non public que siège un conseil restreint issu de l'assemblée et présidé par le chef de l'exécutif, formant une sorte de tribunal d'exception dérogeant au droit commun, au nom de ce que l'on peut appeler la raison d'État. La proximité physique de l'autel du *Maarugu* réintroduit ici la prééminence du palais royal, un pur lieu de la Force, dont la mise en œuvre est effectuée par des captifs à la fois policiers et bourreaux.

L'assemblée, qui prend place sur un espace défini selon une polarité lignagère d'Est en Ouest, est littéralement enserrée entre le palais au sud et le quartier des captifs au nord (point cardinal qui indique de surcroît le cimetière). Cette géographie politique, où le législatif et le judiciaire sont étroitement encadrés par l'exécutif et le sacré, révèle la nature de l'État saman, qui garantit *in fine* l'équilibre des pouvoirs par la Force. Mais cette construction politique, dont la synthèse que nous en avons proposée ne peut évidemment rendre compte de toute la complexité, n'a de raison d'être qu'au regard de la cité, c'est-à-dire, pour user d'un terme en vogue, comme « gouvernance » de et par la collectivité. De fait, on ne saurait conclure cette analyse sans évoquer la constitution de cette cité-État qui, nous semble-t-il, génère ce que l'on peut appeler une citoyenneté.

*

Citoyenneté et citadinité

Par citoyenneté, on entend *a priori* que les droits politiques doivent être exercés par tous les membres de droit de la cité. Pourtant, sans même parler des esclaves et des étrangers, qu'il s'agisse des cités grecques, de la Rome impériale ou encore de la République de Venise, le régime démocratique ne s'est pas toujours réalisé ou maintenu. De fait, si l'on considère que les droits politiques s'expriment par la capacité à gouverner la cité en siégeant, par exemple, à l'assemblée, force est de dire que la plupart des Saman en sont alors privés. Mais, à moins de confondre citoyenneté et démocratie, tout Saman de statut libre est cependant citoyen.

Chez les Saman, le citoyen est un homme adulte ressortissant de la cité, résidant ou non dans la métropole, censé relever d'un des lignages de Ceux-de-Djenné qui fondèrent Kani-Gogouna, soit par filiation soit en y étant apparenté. Cette double condition vise à écarter les esclaves de la citoyenneté, mais aussi les étrangers vivant à Kani, c'est-à-dire essentiellement les Dogon. Pour autant, si esclaves et étrangers ne sont pas citoyens, ils jouissent néanmoins du droit de cité, c'est-à-dire de la protection de l'État, notamment en matière de personne, de sécurité (physique, alimentaire) et de propriété.

Pour illustrer ce droit, prenons l'exemple suivant. Lorsque le roi doit effectuer un rite au nom de la cité, l'assemblée envoie alors les captifs publics chez un ressortissant pour lui demander littéralement s'il n'aurait pas un bœuf à « vendre » (*dɔnɔ*). L'individu interpellé est alors censé répondre qu'il n'a rien à vendre au roi mais que, en revanche, il peut lui offrir un bœuf en « cadeau » (*bonju*). Ce dialogue très stéréotypé rappelle que le souverain, incarnation de la Force, est légalement en droit d'exercer une prédation. Mais, s'adressant à un membre de la cité, il doit user d'une

dialectique commerciale qui confère à celui-ci le droit absolu de refuser de vendre. Si chacun sait bien sûr que l'on ne peut rien refuser au souverain, en déclinant ainsi la vente pour y substituer un cadeau, le ressortissant de la cité manifeste dès lors un droit de propriété garanti par l'État face à l'exigence royale.

Quant aux femmes, elles sont elles aussi exclues de la citoyenneté, une restriction qui s'inscrit dans le droit musulman, lequel détermine la transmission des droits politiques par les hommes. Mais c'est aussi leur statut identitaire qui est en jeu, car les femmes sont initialement issues soit de captures soit, plus rarement, d'alliances avec des groupes étrangers. Aussi, les Saman résolvent-ils ce problème tout à fait crucial en termes de citoyenneté, en combinant ici deux critères : être originaire de la cité et jouir de son statut personnel par une « filiation au père » (*bama-i*), au détriment du « patrilineage » (*ba-i*). De fait, tout Saman est vu comme un « individu propre » (*inde εσε*) et « sans mélange » (*waḡiade ondu*), à la seule condition que son père, voire son grand-père en ligne paternelle, soit lui-même un ressortissant de la cité de « statut libre » (*dimə*).

Autrement dit, c'est l'autonyme Saman lui-même qui rend compte du statut de citoyen, en ce qu'il définit de façon stricte le ressortissant de Kani-Gogouna comme individu jouissant du statut d'homme libre transmis par son père, ce qui lui permet de se réclamer idéalement d'une parenté avec les fondateurs de la cité. De ce point de vue, si les femmes, les étrangers et les esclaves bénéficient du droit de cité en qualité de « citadins » (*benen*, litt. « résidents »), ils ne peuvent en revanche répondre en personne de leur statut : juridiquement irresponsables, les épouses sont ici représentées par leur « mari » (*ige*), les esclaves par leur « maître » (*baḡa*) et les étrangers par leur « hôte » (*gine te*), trois catégories de ressortissants, dont le référent peut aussi être qualifié de « maître », à l'instar de l'esclave.

En contrepartie, tout ressortissant de la cité se doit de satisfaire aux devoirs qui lui sont impartis, respect des lois en vigueur et fidélité au culte du *Maarugu* et de l'islam propre à Kani, sous peine de « bannissement » (*numə go*, litt. « sortie de la main »), véritable mort sociale par perte du droit de cité. Quant au citoyen, il a de surcroît une obligation militaire, là où les femmes, les étrangers et les esclaves en sont théoriquement exemptés. Faillir volontairement à ce devoir entraîne la privation partielle ou totale de la citoyenneté et la réduction à une simple citadinité.

Cela étant, si la citoyenneté apparaît chez les Saman comme une citadinité nantie des droits politiques, pris désormais au sens de la responsabilité juridique reconnue par la cité, on peut toutefois distinguer les citoyens « actifs », c'est-à-dire ceux qui participent à la gestion des affaires publiques, des citoyens « passifs », en l'occurrence les Saman exclus de ce droit (Ehrenberg 1976 : 82-83)⁶. Or, ce qui est remarquable à propos de ces

6. Il relevait du reste cette même distinction, non sans critiques, à propos de l'Athènes définie par Aristote.

citoyens actifs, que l'on appelle les « Grands », ou les « Doyens » (*diyē*), c'est qu'en réintroduisant la logique lignagère et son postulat djennéen au cœur même de la constitution, on définit en fait une citoyenneté éminemment politique.

Ces Grands se caractérisent par une qualité qu'ils sont seuls à détenir parmi les citoyens, en l'occurrence celle de pouvoir dire la « vérité » (*nana*). Il ne s'agit nullement de cette vérité, perçue comme relative, que le maître peut imposer à son esclave, mais de ce que les Saman appellent la « vérité vraie » (*nana tɔy-tɔy*), contenue conjointement dans le Coran et la Loi coutumière. C'est elle qui permet de parler à son égal de manière à lui faire « reconnaître la honte » (*anje jugo*), privilège dû à la connaissance et à la doyeneté lignagère, qui seules confèrent la capacité de siéger à l'assemblée et de parler au nom de la collectivité.

En s'appuyant sur cette logique, la constitution de cette assemblée sous-tend toutefois certaines distinctions internes et, parmi ces « chefs de lignages » (*gine-diyē baŋa*, litt. « maître de la grande famille »), les premiers d'entre eux relèvent du seul clan fondateur, duquel est issu le souverain, doyen des doyens lignagers. Il s'agit là des chefs des quatre lignages qui se sont répartis l'espace initial de la cité, dont le « cadet » du roi qui siège de surcroît en qualité de chef de l'exécutif et les cinq lignages qui ont été délocalisés dans l'*hinterland*. Enfin, à ces neuf Grands s'ajoutent les chefs de lignages des quatre autres clans qui ont été réunis à la cité après la fondation.

Cette assemblée constituée de treize membres de droit, auxquels se joint le doyen d'âge des captifs, représentant quant à lui le roi comme arbitre sacré, n'est toutefois pas prédéfinie, ni soumise à un *numerus clausus* ; elle peut en principe accueillir d'autres membres responsables d'un segment ayant acquis rang de lignage autonome. Fondée sur le principe de la doyeneté lignagère, l'assemblée a ici une représentativité incontestable, ce qui lui permet de statuer sur toutes les affaires de la cité. De ce point de vue, comme en témoigne leur titre, les Grands forment une sorte d'aristocratie politique fondée ni sur la propriété foncière, ni même sur la richesse, mais sur une sorte de supra-citoyenneté qui se réfère à une généalogie à la fois historique et mythique vis-à-vis de Djenné.

Pour autant, ce critère n'a de valeur que dans la mesure où tous les Saman s'inscrivent collectivement dans le paradigme identitaire.

Ceux-de-Djenné, postulat idéologique qui permet de définir un chef de lignage en tant que porteur d'une citoyenneté prototypique. Toutefois, l'histoire rappelle qu'hors de Kani, ces gens de Djenné n'étaient que des gens sans femmes ni terres, un groupe hétérogène devant son identité définitive au seul clan fondateur. Aussi, si le titre de Grand se joue sur la détention d'une vérité dont il faut chercher l'énoncé à Djenné, la légitimité sur laquelle se fondent les neuf premiers membres de l'assemblée relève quant à elle d'une identité clanique déterminée par la fondation de la cité de Kani-Gogouna. C'est sur ce principe fondamental que l'on peut alors se prévaloir d'une véritable citoyenneté et exercer une action publique.

Au-delà de ce principe, peu importe finalement la généalogie : le contrat suffit. Qu'un Saman soit un descendant de Ceux-de-Djenné, d'un esclave affranchi ou d'un Dogon qui a entériné son reniement ethnique, il est citoyen de droit et, pour autant qu'il est chef de lignage, peut alors siéger à l'assemblée. Aussi, si cette dernière reprend en apparence la logique lignagère, telle qu'elle est notamment en vigueur dans les chefferies dogon, il nous semble que la société saman se détermine avant tout du point de vue de la citoyenneté. Il n'y a en effet de lignages que dans la mesure où la cité existe, espace public autocentré qui ne se définit ni sur la terre, ni sur le territoire, mais en tant que collectivité politique inscrite dans l'histoire. C'est de ce gouvernement de citoyens libres qu'est née la cité-État des Saman, une cité sans doute vouée à disparaître par incapacité à se reproduire, mais qui a pu néanmoins exister un temps, parce qu'elle était précisément inédite dans ce monde dogon.

Kani ne fut probablement pas la seule expérience de ce genre à avoir émergé au sud du Sahara, et il serait peut-être fort intéressant de réexaminer, par exemple, ces cités *marka* qui jalonnent la vallée du Niger. Certes, les temps ont changé, et il n'est sans doute plus question d'y trouver encore de l'État. Mais à l'heure du processus démocratique malien, qui s'appuie sur la décentralisation et la création de communes urbaines et rurales, on peut se demander si l'idée d'une citoyenneté traditionnelle ne se reconstruit pas localement ? Si tel était le cas, il faudrait alors non seulement s'interroger sur la portée heuristique d'un tel concept en Afrique, mais aussi le confronter au modèle hégémonique de la démocratie occidentale.

CNRS/EHESS, Laboratoire « Genèse et transformation des mondes sociaux ».

BIBLIOGRAPHIE

AL-SA'DI

1900 [1655] *Ta'rikh al-Sūdān*, (trad. O. Houdas : *Tarikh es-Soudan*), Paris, Ernest Leroux.

BÂ, A. H. & DAGET, J.

1984 [1962] *L'empire peul du Macina (1818-1853)*, Abidjan, Les Nouvelles Éditions africaines.

BAZIN, J.

1988 « Princes désarmés, corps dangereux. Les rois-femmes de la région de Segou », *Cahiers d'Études africaines*, XXVIII (3-4), 111-112 : 375-441.

BRAUNSTEIN, P. & DELORT, R.

1971 *Venise. Portrait historique d'une cité*, Paris, Éditions du Seuil.

COQUERY-VIDROVITCH, C.

1993 *Histoire des villes africaines. Des origines à la colonisation*, Paris, Albin Michel.

DURKHEIM, É.

1978 [1893] *De la division du travail social : étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Paris, PUF.

EHRENBERG, V.

1976 *L'État grec (la cité-l'État fédéral-la monarchie hellénistique)*, Paris, François Maspero.

FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E. E.

1964 [1940] « Introduction », in M. FORTES & E. E. PRITCHARD (dir.), *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF : 1-20.

GLASSNER, J.-J.

2000 « Les petits États mésopotamiens à la fin du 4^e et au cours du 3^e millénaire », in M. H. HANSEN (dir.), *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Center*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, *Historisk-Filosofiske Skrifter*, 21 : 35-53.

GRUÉNAIS, M.-É. & SCHMITZ, J.

1995 « L'Afrique des pouvoirs et la démocratie », *Cahiers d'Études africaines*, XXXV (1), 137 : 7-17.

HANSEN, M. H.

2000 « Introduction. The Concepts of City-State and City-State Culture », in M. H. HANSEN, ed., *op. cit.* : 11-34.

2001 *Polis et cité-État. Un concept antique et son équivalent moderne*, Paris, Belles Lettres.

HOCART, A. M.

1978 [1970] *Rois et courtisans*, Paris, Éditions du Seuil.

HOLDER, G.

1998 « Esclaves et captifs au pays dogon. La société esclavagiste sama », *L'Homme*, 145 : 71-108.

2001a « “Gens de caste” ou “Personnes-Blanches” ? Esquisse du statut de l'étranger natif du pays dogon », *Journal des Africanistes*, 71 (1) : 121-148.

2001b *Poussière, Ô Poussière ! La cité-État sama du pays dogon (Mali)*, Nanterre, Société d'ethnologie.

IZARD, M.

1985 *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (bassin de la Volta blanche)*, Cambridge-New York, Cambridge University Press ; Paris, Maison des sciences de l'Homme.

1992 *L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain : État, société, destin individuel*, Paris, Éditions de l'EHESS.

KÂTI

1913 [1665] *Ta'rîkh al-Fattâsh fî akhbâr al-buldân wa-l-djuyûsh wa-akâbir al-Nâs*, (trad. Houdas et Delafosse : *Tarikh El-Fettach*), Paris, Ernest Leroux.

LLOYD, P. C.

1962 *Yoruba Land Law*, London-New York : Oxford University Press.

McINTOSH, R. J.

1998 *The People of the Middle Niger. The Island of Gold*, Malden, Blackwell Publishers.

MOUNIER, P.

1999 « La dynamique des interrelations politiques : le cas du sultanat du Zinder (Niger) », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIX (2), 154 : 367-386.

NURSE, D. & SPEAR, T.

1985 *The Swahili : Reconstructing the History and Language of an African Society 800-1500*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

PEARSON, M. N.

1998 *Port Cities and Intruders ; the Swahili Coast, India, and Portugal in the Early Modern Era*, Baltimore, The John Hopkins University Press.

PINEAU-JAMOUS, M.-J.

1986 « Porto-Novu : royauté, localité et parenté », *Cahiers d'Études africaines*, XXVI (4), 104 : 547-576.

SCHMITZ, J.

1994 « Cités noires : les républiques villageoises du Fuuta Tooro (Vallée du fleuve Sénégal) », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 419-461.

2000 « Cités incomparables : polis, medina, cités-États africaines », Table-ronde de l'IISMM, *L'exercice de la comparaison : comparer au plus proche, comparer au pluriel*, 7 et 8 décembre, multig.

TARDITS, C.

1980 *Le royaume Bamoum*, Paris, Armand Colin.

VERNET, T.

1999 *Les cités-États swahili de l'archipel de Lamu, xvi^e-xviii^e siècles : politique, économie et territoire*, Mémoire de DEA, Centre de Recherche Africaine, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, multig.

WEBER, M.

1982 [1921] *La ville*, Paris, Aubier Montaigne.

RÉSUMÉ

Dans cet article, on se propose de définir la notion de « cité-État » en Afrique qui, bien que requise par les historiens, mais de façon imprécise, est quasiment inutilisée par les anthropologues. Pour illustrer l'originalité de cette politique, nous avons pris l'exemple de la cité de Kani érigée au début du XIX^e siècle par les Saman du pays dogon (Mali), une société guerrière, musulmane et esclavagiste liée à Djenné, la vieille métropole du Delta intérieur du Niger. Axée sur un centre intangible retranché du monde par une enceinte, la cité détermine un arrière-pays comme espace d'alliance et un outre-pays comme espace de prédation qui transcendent la géographie politico-religieuse dogon à travers une souveraineté plus politique que territoriale. L'État, qui se manifeste notamment par le monopole de la force et l'existence d'une place publique, centrale et panoptique ne relevant ni des lignages, ni de la royauté, ni de l'islam, instaure ici une citoyenneté fondée sur une citoyenneté à la fois réelle (Kani) et idéale (Djenné), par laquelle tout homme adulte de statut libre, tout Saman, accède à la responsabilité juridique.

ABSTRACT

On the "City-State" in Sub-Saharan Africa : Space and Politics among the Saman in Dogonland (Mali). — Though used but imprecisely by historians, the notion of a "City-State" in Africa is hardly ever used by anthropologists. Its originality is illustrated with the example of Kani, a city built in the early 19th century by the Saman of Dogonland (Mali), a Muslim warrior proslavery society closely related to Jenne, the old metropolis in the Inland Niger Delta area. With an intangible center walled off from the rest of the world, Kani had a hinterland that was a source of alliances and a farland that served as a raiding area. This geography transcended the political or religious Dogon territory by establishing a sovereignty that was more political than territorial. This state proved itself through both a monopoly over the use of force and the existence of a central, public, and "panoptical" square that did not depend on lineages, royalty or Islam. It established a citizenship based on belonging to the city. Thanks to this membership, which was both real (Kani) and ideal (Jenné), any adult freeman, any Saman, had a legal responsibility.

Mots-clés/Keywords : Dogon, Mali, Saman, cité-État/État, force, citoyen, citoyenneté, espace public/Dogon, Mali, Saman, City-State, force, city dweller, citizenship, public space.