Sang, lait, distance et plaisanterie

Articulations et « assèchements » des alliances au Maasina (Mali)

Claude Fay

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15393>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.15393

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2006

Pagination : 755-778

ISBN : 978-2-7132-2129-3

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Claude Fay, « Sang, lait, distance et plaisanterie », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 184 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15393> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.15393

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_184&ID_ARTICLE=CEA_184_0755

Sang, lait, distance et plaisanterie. Articulations et « assèchements » des alliances au Maasina (Mali)

par Claude FAY

| Editions de l'EHESS | *Cahiers d'études africaines*

2006/4 - 184

ISSN 0008-0055 | ISBN 9782713221293 | pages 755 à 778

Pour citer cet article :

—Fay C., Sang, lait, distance et plaisanterie. Articulations et « assèchements » des alliances au Maasina (Mali), *Cahiers d'études africaines* 2006/ 4, 184, p. 755-778.

Distribution électronique Cairn pour Editions de l'EHESS .

© Editions de l'EHESS . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Claude Fay

Sang, lait, distance et plaisanterie

Articulations et « assèchements »
des alliances au Maasina (Mali)

Les relations dites « à plaisanterie » (« *fuusu* ») se repèrent au Maasina¹ à deux niveaux différents. Elles peuvent exister, en se modulant différemment, soit entre unités ethniques ou lignagères ayant contracté des pactes « de confiance » (« *hoolaare* »), soit entre individus, lignées, lignages ou groupes plus vastes ayant contracté, sur la base de l'alliance matrimoniale, des relations de « cousinage » (« *dendiraagu* », « *dendiraaku* »). Ces relations, extrêmement différentes *a priori*, ont pour point commun, outre l'existence précisément de la « plaisanterie » et la présence différenciée du thème du « sang commun », de s'insérer dans une palette de rapports différenciés entre groupes, qui se forment au moment de leur rencontre, dans le cadre des histoires locales du peuplement. J'ai suggéré antérieurement (Fay 1995b) que ces relations formaient virtuellement un système de positionnements distincts qui pouvait s'éclairer du point de vue des modes possibles d'articulation entre identités (ethniques, professionnelles) et « propriétés ». Je rappellerai d'abord partiellement ces données initiales en précisant ou nuanciant quelques interprétations. J'examinerai ensuite, à partir de données nouvelles, les pratiques interactives de ces rapports dans l'histoire, les glissements possibles entre modes d'articulation de ce système virtuel, au fil de l'évolution des structurations internes de ces groupes et de leurs relations. Je m'interrogerai enfin sur la façon dont ces relations sont occultées, euphémisées, réinterprétées ou manipulées dans le cadre des reformulations contemporaines des paradigmes du pouvoir et de la propriété liées à l'instauration d'un État de droit et d'une décentralisation administrative.

1. Le terme Maasina a désigné successivement des aires géographiques et de pouvoir de différentes extensions. Il se réfère ici à la partie du delta central du Niger (Mali) située à l'ouest du fleuve Niger, zone dominée par des chefs guerriers peuls païens (*Arβe*) entre le xvi^e et le xix^e siècle, puis incluse dans l'empire théocratique peul lui-même dit « du Maasina » au xix^e siècle.

Alliances pactuelles et différenciations ethniques

Les relations pactuelles *hoolaare*, établies au Maasina au fil des installations de groupes successifs sur le même territoire, ont constitué un type particulier de « solution » d'articulation entre ces groupes. D'autres solutions existaient. Lorsque la rencontre ne s'était pas soldée par la simple exclusion (voire l'élimination physique) d'un groupe par un autre, il pouvait y avoir hiérarchisation des deux groupes, reconnaissance par exemple de la « maîtrise-propriété » (« *jeyal* », impliquant les prérogatives sacrificielles aux divinités territoriales concernées) de l'un d'eux sur l'ensemble d'un territoire, l'autre s'y inscrivant de façon subordonnée (généralement marquée par des prestations tributaires), soit en coexistant dans les mêmes villages, soit en occupant une portion séparée de ce territoire. Les deux groupes pouvaient également se fixer une frontière, occuper donc des territoires mitoyens sur lesquels chacun exerçait ses prérogatives, une relation d'« amitié » (« *jilli* ») ou des alliances matrimoniales sanctionnant éventuellement leur relation de reconnaissance mutuelle. Ces relations (exclusion, élimination, hiérarchisation, juxtaposition) concernent généralement des groupes exerçant la même activité (agriculture, pêche ou élevage). La formule finalement « choisie » dépendait en particulier de rapports de force précis, comme l'illustrent les récits d'articulation qui ne manquent jamais de mentionner au passage le nombre et la force respectifs des groupes concernés (potentiel d'agressivité, possession de lances, de chevaux, relation vassale avec un pouvoir guerrier...).

Les pactes *hoolaare* les plus connus sont contractés par des groupes « ethniques » différents², pratiquant des activités différentes soit sur des espaces séparés, soit sur un grand espace commun, et ce dans le cadre de la « division ethno-professionnelle » pointée par Jean Gallais (1967) à la fin des années 1960 : Malinké agriculteurs, Bozo et Somono pêcheurs de plaine ou de fleuve, Peuls pasteurs, etc.³. Le *hoolaare* est un pacte au sens strict, impliquant un engagement mutuel formalisé. Celui-ci peut, dans certains cas, se résumer à un échange de bonnes manières (les Marka laisseront les troupeaux peuls paître, ceux-ci prendront soin de ne pas gâter leurs champs), éventuellement accompagné d'un échange des produits respectifs (viande, poisson, lait, céréales) et de services, et implique généralement une clause réciproque de non-agression. On dit alors simplement qu'« il y a eu un *hoolaare* » sans évoquer de procédure rituelle spécifique. Mais dans sa

2. *Sii* peut signifier en fulfulde (langue peule) variété, race, espèce, ethnie, et, au sens le plus large, catégorie.

3. La détermination de leurs territoires respectifs ne se fait donc plus par une division géométrique de celui-ci en sous-espaces (comme dans le cas de terroirs agraires mitoyens), mais par la partition et l'articulation spatio-temporelle de pratiques successives liées à plusieurs secteurs de production. Les risques d'empiètement et de conflit, si cette articulation n'est pas clairement établie, sont donc majeurs.

forme radicale et ritualisée, le *hoolaare* implique une consommation de sang, soit après mélange du sang aux produits respectifs, soit par ingestion de la chair de l'autre : il correspond alors aux alliances dites « cathartiques » décrites par la littérature ethnologique (*senankuya*, *daagana*, *dama-ga*, *mangu* dans les différentes langues locales). À l'issue de cette ingestion, on « rappelle » généralement les attributs ethnico-professionnels de façon contrastée (X est pêcheur et possède la maîtrise des eaux — et des eaux seulement — ; Y est éleveur et possède la maîtrise des pâturages — et des pâturages seulement —, etc.). On a déjà noté (Fay 1995b) le caractère fortement performatif de ce « rappel » puisqu'il assigne, sous forme identitaire (ethnique) des exclusivités à des groupes qui étaient au départ, la plupart du temps, plus ou moins polyvalents (ayant pu pratiquer l'élevage, la chasse en milieu terrestre ou aquatique, et l'agriculture selon le lieu et les circonstances de la migration). Le pacte « fabrique » ainsi des identités ethniques discrètes sous le signe de la distribution de spécialités professionnelles et de « propriétés » exclusives, et met fin aux premiers temps où l'on peut dire que « tous rivalisaient avec tous ». Il convient d'ajouter que là aussi les droits et devoirs réciproques qui sont distribués reflètent des rapports de force précis : l'aménagement des pêches bozo pour respecter les phases de la transhumance peule, par exemple, réfère évidemment au potentiel guerrier de ces nouveaux colonisateurs territoriaux⁴.

À l'issue du rituel toujours, et comme dans le *hoolaare* « simple », on prescrit généralement, outre l'interdiction de s'agresser, des échanges des produits respectifs et des assistances réciproques qui inscrivent ainsi les exclusivités dans une complémentarité, et on s'engage à ne pas s'agresser et à se soutenir en cas de danger. Mais l'échange de sang produit une configuration spécifique : les pactants (ceux qui ont, littéralement, « tissé le pacte ») sont désormais dits « être les mêmes », ce qui réfère au sang partagé mais aussi au fait qu'ils ont désormais « les mêmes propriétés » (ils sont « propriétaires ensemble » : « *jeydaaβe* »), ce par quoi il faut entendre « chacun la sienne », mais le pacte fait précisément de chacun le garant de la propriété de l'autre. Le thème de l'identification relative, ou plutôt de l'équivalence identitaire, est renforcé par la prescription d'assistances rituelles (présence nécessaire d'un membre d'un groupe lors de certains sacrifices effectués par l'autre), de dons mutuels, par des délégations ou assimilations de droits et par des symétries « ontologiques » diverses⁵ : on dit des pactants

4. Le pacte peut d'ailleurs être à l'initiative des deux partenaires, mais peut aussi être d'abord unilatéral : le plus faible peut faire ingérer par ruse un morceau de sa chair au plus fort dans une quête de protection, ou le plus fort imposer l'ingestion qui induit la formalisation de ses droits (FAY 1995b).

5. Les membres d'un groupe peuvent soit percevoir pour et au nom de l'autre les tributs dus par des groupes d'exploitants étrangers, soit percevoir auprès des mêmes de petits tributs parallèles. En cas de problèmes graves avec des tiers, chacun des groupes est un négociateur privilégié pour l'autre. Chaque génération donne à ses enfants — inégalement selon l'état des relations à un moment donné — les noms portés par les membres de leur génération du groupe allié,

qu'ils se sont mutuellement « pris », on peut les nommer les « interpris » (*nanngondirβe*). L'alliance matrimoniale est impossible du fait général de l'endogamie ethnique (c'est-à-dire que la partition ethnique est simultanément production d'endogamie) ; elle introduirait d'ailleurs un principe de confusion dans les exclusivités territoriales, auxquelles renvoie tautologiquement, comme on l'a vu, la distribution des ethnies. Une relation de « plaisanterie légère » (« *fuusu kuyfudo* » ou « *fuusu pene* ») unit les pactants. C'est une plaisanterie qu'on dit « enveloppée de honte-respect » (« *yaage* »), et qui consiste le plus souvent à évoquer donc à rappeler, dans des interpellations humoristiques, les exclusivités — et donc conditionnalités — réciproques⁶.

Il s'agit donc bien de régler les conditions d'une coexistence entre groupes arrivés successivement, coexistence définie par des pratiques différentes et articulées sur un même territoire, dont la « propriété » d'ensemble devient symboliquement commune en même temps que *les* propriétés sont exclusives, où l'on devient « les mêmes » en même temps que chacun se voit distribuer une identité ethnique exclusive interdisant le mélange et notamment le mariage. Notons que la possibilité du transfert de partenaire et celle de l'extension partenariale confirment la dimension essentiellement politique du pacte : dans le Wuro-Ngya (nord-Maasina), les chasseurs-pêcheurs *culenta* nouent un pacte avec les éleveurs peuls *luundi* arrivant sur le territoire, relation qui sera reprise par les peuls *ferooyβe*, arrivants successifs ayant mi-éliminé, mi-englobé le petit groupe *luundi*. Le pacte sera ensuite conçu comme liant virtuellement les *Ferooyβe* à l'ensemble des Bozo locaux.

Pourtant, le plus célèbre des *hoolaare*, celui qui lie Bozo et Dogon et qui, de l'avis général, a plus ou moins servi de modèle aux autres, présente de fortes singularités. On n'a pas affaire à des groupes successifs mais à un groupe initial (on parle souvent de deux frères) qui se séparent à la suite de l'ingestion rituelle. Selon une version, l'aîné aurait donné sa chair à manger au cadet dans une situation de famine, dans d'autres il y aurait eu de nombreux conflits, les deux frères se seraient « sucé la moelle » et l'ingestion aurait eu lieu « dans la colère », *pour se séparer* afin que « ce qui s'était passé ne se reproduise pas ». Suite à l'ingestion en tout cas a lieu la séparation des territoires (les Dogon gagnent leurs grottes) et des activités (pêcheurs *vs* agriculteurs). Sont également énoncées l'interdiction dramatisée non seulement de l'alliance matrimoniale mais plus largement des relations sexuelles sous peine de sanctions mystiques majeures⁷, et la

ce qui crée une reproduction nominale inversée à chaque génération ; un décès dans un groupe préfigure un décès dans l'autre.

6. Un pêcheur bozo interpellera ainsi un éleveur peul en lui signifiant : « Vous n'êtes que des étrangers », et celui-ci répondra : « Sans nous vous ne posséderiez pas de cases », double allusion à l'antériorité bozo sur le territoire et à la sédentarisation des Bozo sous l'influence peule.
7. L'interdit bozo/dogon en matière matrimoniale et sexuelle est l'un des rares qui soit encore respecté, encore qu'on commence à observer des dérogations dans

prescription de s'insulter mutuellement (*yennude* en opposition au badinage *yennore*), de pratiquer des « plaisanteries blessantes » (*fuusu nawdo*, en opposition au *fuusu pene*, léger)⁸, tous gages complémentaires de disjonction absolue. Le point commun avec les autres (et ultérieurs ?) *hoolaare* consiste donc à constituer des identités discrètes, mais l'enjeu de cette disjonction, devant l'apparente inconciliabilité antérieure, est de permettre la séparation et de la rendre irréversible, et non de créer une articulation territoriale pacifiée. Alors que la plaisanterie « légère » marquait l'articulation et la dépendance réciproque, la plaisanterie-insulte « blessante » rappelle à l'ordre de la disjonction radicale. Dans la pratique, autant le rapport de plaisanterie légère est manifestement agréable, autant celui de plaisanterie-insulte peut être empreint d'une tension psychologique sensible. On a dit que ce pacte *a priori* atypique était souvent conçu (par les acteurs locaux comme par la littérature anthropologique) comme le premier des pactes, il est aussi souvent conçu comme le modèle radical de ceux-ci : un informateur remarquait à propos d'un *hoolaare* liant deux autres groupes, « il est si fort que c'est comme s'ils avaient eu le même ancêtre ». Ces interprétations semblent suggérer que le nœud opérationnel du pacte *hoolaare* est la *disjonction* qu'opère la consubstantialité, dont la forme radicale est la dissimilation de deux branches d'un groupe initial commun, les systèmes sophistiqués d'articulation qu'on trouve dans les formes les plus fréquentes pouvant *de ce point de vue* apparaître comme « moins forts ».

Mais il existe aussi des pactes *hoolaare* intra-ethniques, c'est-à-dire contractés entre lignages ou groupes de lignages se réclamant du même *sii*. Avant de les analyser et pour y voir plus clair, examinons les deux autres relations possibles entre lignages de même *sii* avec lesquelles, dans ce dernier cas, la relation pactuelle va en quelque sorte se trouver en relation de compétition structurale : la relation d'homologie *ndeworu* et l'alliance matrimoniale. On analysera ensuite l'existence de formes de conjugaison ou d'alternance historique de ces différentes relations.

Communautés ethniques : entre distance et alliance matrimoniale

Les lignages de même ethnie sont d'abord liés par principe, au moins virtuellement, par une relation de *ndeworkaaku* ou *ndeworu*, de *rewde* : suivre, obéir à, devoir à — dans le sens d'avoir une dette envers quelqu'un ; ils s'« intersuivent » ou s'« interdoivent », sont des *reworβe*. La relation implique une rivalité (*kirondiral*, de *hirde* : rivaliser, concurrencer) respectueuse et émulative, d'abord dans l'exercice de leur activité commune

des cas de « métissage » (si un seul des parents d'un des partenaires est bozo ou dogon).

8. Certains informateurs hésitent d'ailleurs à parler dans ce dernier cas de *fuusu* (même en précisant « blessant ») et préfèrent n'utiliser que le terme « insulte » en réservant le terme *fuusu* au *fuusu* léger.

(impliquée par la communauté ethnique), et une rivalité dans l'ostentation même du respect mutuel. Cette relation prend une forme d'autant plus marquée que l'homologie est plus forte, par exemple entre lignages portant le même nom (qu'une origine commune soit attestée ou simplement pensable), mais elle prend sa forme radicale entre les lignages importants « propriétaires » du même type de biens, par exemple, pour les Bozo pêcheurs, entre lignages de maîtres d'eau (même s'ils ne portent pas le même nom)⁹. Outre la compétition et l'émulation mutuelles, cette relation s'illustre dans deux codifications complémentaires. La première est celle de l'évitement convivial, qui interdit de manger (voire de pénétrer, sauf pour des condoléances¹⁰) dans la famille de l'autre, et par extension de manger (voire de se trouver) en sa présence, dans son village, voire sur tout l'espace de la chefferie incluant ce village. Le *ndeworu* peut — ou pouvait — en effet s'étendre d'une part à l'ensemble des captifs des deux lignages, d'autre part à l'ensemble des lignages respectifs de deux chefferies. Cet interdit est si fort qu'on peut jurer en son nom : « Si je fais cela, que j'aie mangé chez les... »¹¹. La seconde codification est celle de la parade (*nyaayru* ou *nyajju* : ostentation de beaux habits en grande pompe), où il s'agit de « montrer la noblesse » (« *dimaaku* »), et à laquelle chaque groupe pouvait se livrer à l'intention de l'autre dans des circonstances précises. Entre les maîtres d'eaux adjacents, le *ndeworu* renforce l'exclusivité territoriale de chacun et le principe de rivalité dans l'honneur (et dans la honte-respect *yaage*) fait en même temps de chacun le soutien des droits de l'autre, dont on ne veut voir et entendre « que du bien », soutien entre homologues distants ayant les mêmes droits sur des territoires distincts, comme le *hoolaare* affirme le soutien entre équivalents proches et consubstantiels ayant des droits différents et complémentaires sur le même territoire. Remarquons que le *ndeworu*, du fait de la distance qu'il instaure, semble en principe peu conciliable avec l'alliance matrimoniale, même s'il ne l'interdit pas ; il est, dans les

9. Diverses modulations peuvent avoir lieu qui relèvent de l'initiative des partenaires, qui « tirent (*foodude*) plus ou moins le *ndeworu* entre eux » (comme sur un autre plan, on « tisse » plus ou moins serré, pourrait-on dire, le *hoolaare*). On observe cette variation entre individus dans des situations données. Entre intellectuels promotionnaires (« qui ont fait les bancs ensemble »), par exemple, la relation tend à s'effacer en passant par la capitale : mais deux intellectuels bozo, tous deux issus du Wuro-Ngya, faisant fonction d'interprètes pour deux chercheurs français et se retrouvant à ce titre dans leur zone d'origine peuvent entreprendre de rivaliser dans la frugalité à l'occasion de repas pris en commun par les quatre protagonistes.
10. Le visiteur a alors le « cœur gros », éprouve une gêne intense (*hamnaare*, décrite comme une forte angoisse, avec tremblements et difficultés à respirer) pendant le temps de sa visite.
11. Il s'euphémise généralement avec le temps : les *Korenso* de Togguere-Kumbe et ceux de Farayeni par exemple (deux grandes familles de maîtres d'eaux adjacents), qui se disent issus d'un même ancêtre, ne mangent pas dans leurs familles respectives mais peuvent manger dans d'autres familles de chaque village.

faits, souvent amené à s'y dissoudre. La première alliance relève de l'héroïsme, si l'on considère la somme des interdits à contourner. Par la suite, les familles restreintes qui l'ont contractée euphémiseront¹² puis lèveront progressivement les règles d'évitement. Si le résultat est positif, il y aura une forte tendance au mariage des cousins croisés et le *ndeworu* pourra s'effacer, laissant la place pour l'ensemble des groupes au *sakiiraagu* (parenté au sens large). Si, au contraire, les relations deviennent « fraîches », le *ndeworu* reprendra de la force.

Examinons l'alliance matrimoniale et les relations qu'elle implique, où l'on va retrouver, dans des agencements particuliers, les deux thèmes, déjà repérés dans les pactes, de la plaisanterie *fuusu* et du sang (*yiyam*), articulés au thème nouveau du lait. Entre un homme et le mari de sa sœur existe un *fuusu* « léger » puisque le premier « a eu la sœur » du second ; les deux familles ne pourront désormais s'agresser, puisque, formule-t-on souvent du point de vue orienté des donneurs, « le sang de leur épouse (et par conséquent de ses enfants) est notre sang ». Les deux familles sont aussi désormais liées par un lien de *endām*, la parenté de lait (de *endi am* : mes mamelles, ils ont « les mêmes mamelles »). Le *fuusu* sera accentué (mais sans jamais devenir « blessant », de même qu'on mime des affrontements physiques mais en prenant bien soin de ne pas blesser l'autre) entre les cousins croisés *dendiraaβe* (dans ce qui suit, nous les désignerons par commodité comme « cousins »). Si la pratique de la plaisanterie et l'entraide dans le travail sont réciproques, la relation n'est pas, à d'autres égards, symétrique, mais hiérarchique. Les fils de sœur sont métaphoriquement les « esclaves » des fils de frère qui sont leurs « maîtres » ; les premiers quémandent (unilatéralement) auprès des seconds, en particulier lors du jour annuel de la fête du cousinage (le *di haram*, où l'on fait « revivre le *endām* ») où ils « sont leurs griots » et peuvent également dire qu'ils « viennent voir leurs maîtres » ; ils perchent les pirogues pour eux et transportent leurs bagages s'ils voyagent de concert ; ils sont également chargés de trouver éventuellement une épouse à leur cousin ou de lui fournir des semences (des deux côtés donc du thème de la fécondité).

Les mêmes fils de sœur ont enfin des droits d'exploitation (lors de certaines pêches) ou de gestion déléguée sur les territoires de leurs oncles et cousins. On peut leur confier l'exploitation et la gestion de telle mare ou tel barrage, ce sont alors eux qui règlent également l'accès des étrangers aux pêcheries concernées et prennent pour leurs cousins le tribut *conngi*. L'extension généalogique possible du cousinage est floue, aussi bien horizontalement (nombre de lignées de descendants de fils de sœur auxquels il s'applique) que verticalement (degré générationnel où il s'estompe). En

12. Les *Korenso* de Togguere-Kumβe et de Farayeni, ainsi que les *Pamanta* de Togguere-Kumβe et de Kumana peuvent manger dans leurs villages respectifs mais pas dans les concessions de chacun ; dans d'autres cas, on vient prendre les frais de cousinage, mais on ne mange ni ne boit, ou bien on boit du thé mais ne mange pas, etc.

droit, tant que quelqu'un ne « rend pas la relation fraîche », elle peut s'étendre à l'infini. Dans les faits, l'invitation des cousins et descendants de cousins à la pêche de telle mare trouvera évidemment ses limites numériques assez facilement d'un consensus mutuel. Mais le cousinage peut s'étendre plus ou moins métaphoriquement. Il peut, dans le cas d'un mariage inter-villageois, s'étendre symboliquement à l'ensemble des classes d'âge des deux cousins initiaux. Il peut aussi s'étendre, sur le même mode, à des unités territoriales dont les familles cheffales ont contracté une alliance matrimoniale. Dans ces deux derniers cas, il n'implique que la plaisanterie mutuelle, le petit quémassage, un droit d'hébergement privilégié lors des voyages ou les jours de marché. Mais il peut également s'étendre à des unités lignagères dans le cadre foncier, lorsque des terres ou des eaux ont été concédées, dira-t-on, à tel *lignage* par tel autre, le droit d'exploitation et de gestion déléguée ayant été — jusqu'à un litige possible — approprié par le lignage (par ses chefs) en tant que tel.

L'alliance matrimoniale — dont les droits de cousinage — est en effet reliée de différentes façons au registre de la propriété. Les lignages forts (propriétaires fonciers) peuvent la pratiquer de façon symétrique à leur avantage mutuel. À Togguere-Kumbe, le lignage maître d'eau *pamanta* a pris une femme au lignage *ceo* (maître d'une grande partie des terres cultivables par don de la *Diina*) puis, dans un second temps, lui en a donné une. Les *Pamanta* y ont gagné, dira-t-on, « des terres » et les *Ceo* « des eaux » (il s'agit ici de droits d'usufruit et de gestion). Les *Ceo*, après le retour de déportation des *Pamanta*¹³, leur ont permis (par leurs liens avec les chefs d'alors) de récupérer une bonne partie de leurs eaux. Les statuts des lignages alliés peuvent être plus contrastés, et l'on peut localement éclairer ces relations de différentes façons. Les lignages preneurs de femme placent leurs descendants en position de fils de sœur par rapport au lignage donneur, avec les droits (notamment fonciers) qui en découlent. Les mêmes lignages acquièrent de plus le bénéfice symbolique, s'ils sont faibles, d'être apparentés à un lignage fort. En même temps, ils sont situés au pôle inférieur d'une relation hiérarchisée, laquelle limite par principe la teneur des prérogatives qu'on donne à ces « néo-captifs » sur les biens de leurs oncles et cousins, et les place en position virtuelle de dépendance. Les lignages « propriétaires » forts, au début de leur installation sur leur territoire, prennent et donnent volontiers des femmes, s'allient plus ou moins symétriquement aux autres lignages importants, clientélistent les lignages plus faibles, font ainsi « pousser leurs ailes ». Dans un second temps, comme « celui à qui tu donnes une femme peut être ton ennemi demain » (cette proposition étant à entendre en termes lignagers et non individuels : les lignages alliés sont soupçonnables de s'immiscer trop fort dans les propriétés), les mêmes lignages ont tendance à se refermer sur l'endogamie. Mais il faut également

13. L'empire de la *Diina* avait déporté sur la rive droite du Niger, dans des villages d'ailleurs homonymes, une bonne partie des villageois du Maasina.

souligner que, parallèlement à l'aspect hiérarchique « donneurs/preneurs de femme », l'alliance crée la parenté de lait et, au sens strict, une consanguinité entre les partenaires, qui peut être plus ou moins soulignée, d'un côté ou de l'autre et selon le contexte, et éventuellement évoquée comme constituant une participation aux compétences statutaires, mystiques ou politiques des alliés. Ceux qui ont donné une femme à un lignage de pouvoir pourront être dits avoir « enfanté le pouvoir » puisque c'est leur sœur qui accouchera des chefs ; les enfants de ceux qui ont pris une femme à un lignage maître de la brousse pourront être estimés plus ou moins compétents en la matière, puisque leur mère en est une experte.

Ces « mécanismes endo-exogamiques » (Dupire 1970 : 540), cette recherche qu'on pourrait dire « multicritères » du « meilleur équilibre entre rétention, cession et réception de femmes » (*ibid.* : 571) jouent donc sur les registres conjoints de l'identité, de la propriété, du statut et éventuellement du pouvoir¹⁴. Les chefs Cissé de Wuro-Ngya (cette famille a d'abord détenu une chefferie peule païenne, puis une de ses lignées s'est ralliée à la *Diina* et a été reconduite à la tête du territoire) ont ainsi pris des femmes (il s'agissait généralement d'un mariage unique à chaque fois) aux protagonistes les plus influents (tous au départ propriétaires fonciers et plus ou moins guerriers) de l'unité qu'ils dirigeaient : les maîtres d'eau *pamanta* de Togguere-Kumbe, les chefs malinké de Karam, des chefs nono de l'est. Ils s'inscrivaient ainsi en tant que neveux utérins participant à l'ordre territorial et parallèlement les lignages donneurs ont pu dire avoir « enfanté le pouvoir ». De même, les vassaux guerriers *komongallu* des princes peuls (à la tête d'une unité de pouvoir) ont épousé des femmes des deux principaux lignages de maîtres d'eau de la zone (*Pamanta* de Togguere, *Korenso* de Farayeni), du lignage *bosonké* (principaux maîtres de la brousse) et du lignage *ferooybe* (principaux maîtres de pâturages peuls).

Communautés ethniques : alliances pactuelles et matrimoniales, jeux de marqueurs

Jusqu'ici, le *hoolaare* nous est apparu être la formule de l'articulation inter-ethnique des complémentarités (ou, dans le cas bozo/dogon, de la juxtaposition inter-ethnique des exclusivités), comme le *ndeworu* était celle de la juxtaposition intra-ethnique des homologues. Mais des pactes *hoolaare* existent aussi entre lignages de même ethnie¹⁵. Là aussi, ils peuvent être

-
14. Selon celui de ces points de vue qu'on privilégie, les statuts des lignages concernés de ce point de vue, et les fins qu'ils poursuivent à un moment donné, les positions respectives de donneur et de receveur ne portent pas les mêmes enjeux. J'avais antérieurement (FAY 1995b) mal perçu cette logique, ce qui m'amenait à identifier tendanciellement « lignages forts » et « donneurs de femmes ».
 15. G. CALAME-GRIAULE (1965) notait déjà la variété possible des partenaires unis par la relation de *mangu*.

de simples conventions (*hoolaare aada* : pacte « de coutume ») ou impliquer un échange de sang ou de chair (*hoolaare yiyam* : pacte « de sang »). On peut remarquer que ces pactes lient généralement des groupes successifs qui ont certes une activité principale commune permettant de se définir « de même ethnie », mais qui à l'issue du pacte vont soit différencier les modalités ou les lieux d'exercice de cette activité, soit différencier des activités complémentaires, des privilèges rituels concernant l'une ou les autres, et parfois, on va le voir, des prérogatives de pouvoir. Et, comme c'était le cas dans les *hoolaare* inter-ethniques, la distribution finale témoigne des rapports de force existants et les consacre par l'énonciation performative des complémentarités identitaires, professionnelles ou politiques.

À Togguere-Kumβe, les chasseurs-pêcheurs *culenta*, premiers occupants de la zone, ont d'abord « tissé » un *hoolaare* avec les Peuls *ferooyβe*, qui réglait l'articulation entre les prérogatives rituelles bozo sur la brousse et les chemins de pâturage peuls. Ils en contractent ensuite un autre avec les pêcheurs-guerriers *pamanta* qui les font « sortir » des demeures souterraines où ils se protégeaient des animaux sauvages (et probablement des guerriers qui parcouraient la zone). À l'issue de ce pacte, les *Pamanta* se voient décerner la maîtrise du fleuve et l'exclusivité des pêches en hautes eaux et des engins attenants, les *Culenta* conservant la maîtrise de la brousse et se limitant aux pêches des plaines et à des « moments » (« *wakkati* ») d'exploitation du fleuve en basses eaux¹⁶. Une relation de plaisanterie légère (« dans le respect ») accompagne le pacte¹⁷. Lorsque la zone est conquise par l'empire théocratique du Maasina, celui-ci installe, après la fuite de la lignée cheffale des *Pamanta* qui refuse de se soumettre, les agriculteurs-pêcheurs-marabouts *Korenso* à la tête du village. Après plusieurs péripéties, un *hoolaare* sera contracté entre *Pamanta* et *Korenso*, sanctionnant leurs charges respectives (maîtrise des eaux/chefferie de village). Il a la particularité de prescrire, parallèlement à une relation classique de plaisanterie légère, un échange de plaisanteries-insultes « blessantes » entre *Korenso*, rituellement limité au contexte d'un type de pêche particulier (*sereji*, précisément lié à l'histoire de la répartition des pouvoirs). Les *Korenso* qui s'insultent apparaissent en cette occasion comme les « griots » ou les « esclaves » des *Pamanta*, ce qui illustre le thème d'une demande *korenso* (de conserver la chefferie du village), demande accompagnée d'un *engagement* (de ne jamais compromettre la maîtrise d'eau *pamanta*), demande et engagement conditionnant hiérarchiquement le pacte. Un *hoolaare* a également été contracté

16. Dans ce cas, l'acte anthropophagique a d'ailleurs été unilatéral : les *Culenta*, effrayés et repérés dans leurs « trous » par les *Pamanta*, demandent à ceux-ci d'ingérer un morceau de cuisse pour s'assurer qu'ils « ne pourront leur faire du mal ». L'orientation hiérarchique de la relation est donnée dans l'acte même de consubstantialisation.

17. Rappelant ici aussi les priorités territoriales articulées : « Sans nous vous ne pourriez pas même boire l'eau du fleuve » ; « Sans nous vous ne pourriez pas fouler le sol de brousse. »

entre les *Pamanta* et les *Karawata* (autre groupe bozo proche) que le mythe déclare s'être séparés pour ne pas se quereller (ou suite à une querelle) à propos d'une femme, et avec lequel il semble par ailleurs que de nombreux conflits armés aient eu lieu pour la délimitation des territoires. Bien que les deux groupes se disent Bozo (*Seββe* en fulfulde¹⁸), ce *hoolaare* ressemble en bien des points à celui qui a lié Bozo et Dogon : plaisanteries-insultes, interdiction de mariage et de relations sexuelles, séparation stricte des territoires. On a donc affaire dans ces différents cas à des conjugaisons différentes des principes de séparation et d'articulation présidant en général aux assignations pactuelles, conjugaisons dont l'identité ethnique d'abord (la même ou pas, le second choix déterminant l'impossibilité principielle de l'alliance matrimoniale), le type de plaisanterie ou d'insulte prescrit ensuite, apparaissent comme des marqueurs. Ces conjugaisons particulières, selon le risque de confusion plus ou moins grand des prérogatives de divers types et le caractère plus ou moins conflictuel que leur délimitation a pu revêtir, actualisent ainsi plaisanterie légère et échanges (avec assimilation ou partition ethnique), plaisanterie-insulte et séparation (avec partition ou assimilation ethnique, mais dans ce dernier cas interdiction de l'alliance matrimoniale). On observe des cas intermédiaires : plaisanterie légère en général, avec présence d'une plaisanterie-insulte rituellement localisée et échange avec assimilation ethnique. Il s'agit bien toujours de régler les exclusivités et les complémentarités, notamment dans les cas « complexes » où il ne suffisait pas de distinguer autant d'ethnies que de spécialités contraposées. Un informateur remarque que généralement « faire le *hoolaare* », c'est dire « rassemblons-nous pour décider » (sous-entendu : « d'un partage ») mais qu'il n'y a véritablement *hoolaare* que « s'il y a *jeyal* » (propriété : ici dans le sens de terroirs, pâturages et eaux) et « pour que le *jeyal* de chacun soit sauvé par le *hoolaare* » ; s'il n'y a pas *jeyal*, on « ruse, trompe, trahit » (*jambaade*) en parlant de *hoolaare*, on devrait parler de « convention » (*aada*). On peut ajouter que dans les *hoolaare* intra-ethniques « il y a du *ndeworu* dans le *hoolaare* et le *hoolaare* renforce le *ndeworu* » (entendre par là le soutien mutuel des prérogatives statutaires et territoriales).

En ce qui concerne la possibilité de l'alliance matrimoniale, la situation des *hoolaarenkooβe* (partenaires de *hoolaare*) de même ethnie est un peu incertaine. L'alliance n'est pas impossible *a priori* comme elle l'est entre ethnies différentes. Certains informateurs estiment qu'elle est possible s'il s'agit d'un pacte « de coutume », non s'il s'agit d'un pacte « de sang », mais la réalité des cas observés dément cette affirmation. Seuls les cas de *hoolaare* ayant débouché sur la séparation stricte et où il semble que le sang ait été partagé parce qu'il avait d'abord effectivement coulé semblent

18. *Sebbe* est un hétéronyme peul, comme *bozo* est un hétéronyme bambara. Les autonymes « bozo » sont, selon la zone considérée, *tié*, *kélinga*, *soorogo*. La grande majorité des Bozo du Maasina (dans le sens précédemment défini) ne parlent que le fulfulde.

exclure l'alliance matrimoniale¹⁹. Pour les autres cas, les usages des différentes formules varient selon l'histoire des relations entre groupes : le *hoolaare* (comme le *ndeworu*) peut s'affaiblir par le biais de l'alliance, disparaître virtuellement ou se réactualiser (ce sont alors les alliances qui cessent, mais qui ont pu servir un temps à renforcer certains liens). Cependant, on souligne qu'une alliance matrimoniale entre *hoolaarenkooße* n'est viable que si les preneurs sont *jeyße* (propriétaires fonciers) et que les donneurs ne le sont pas, ce qui rappelle l'importance du thème de la propriété dans ces stratégies diverses (dans la situation contraire, les « propriétés » du lignage donneur sont menacées).

C'est pourquoi, comme on l'avait suggéré, la genèse, la succession et l'articulation des différentes formules évoquées dans les relations intra-ethniques (*ndeworu*, *hoolaare*, mariage-cousinage) vont varier et se combiner dans l'histoire. À propos de ces phénomènes, les informateurs évoquent tout naturellement les marqueurs principaux qui en sont l'existence et le renouvellement de l'alliance matrimoniale, les pratiques de cousinage (frais de cousinage, plaisanteries spécifiques), la pratique de la plaisanterie ou de l'insulte, ainsi que les assistances rituelles entre groupes (marqueurs des types de *hoolaare*) et l'existence et la force relative de l'interdit de convivialité (marqueur de la force du *ndeworu*). Ils ne les évoquent pas seulement pour exemplifier les relations actuellement existantes qui seraient pré-qualifiées, mais, dans des cas incertains, précisément pour les qualifier, ce qui illustre le caractère labile du système de relations : c'est, en quelque sorte, à la distribution des marqueurs qu'on voit l'évolution de la relation.

À Togguere-Kumße, les *Pamanta* (maîtres du fleuve) ont à la fois pris et donné des femmes aux *Tenta* (des pêcheurs plus ou moins vassaux qui les ont suivis dans leur migration et à qui ils donnent des droits délégués sur certaines pêches)²⁰ ainsi qu'aux *Ceo* (maîtres de terres de la *Diina*). Avec les *Ceo*, l'alliance s'est renouvelée de façon bilatérale et le *ndeworu* a faibli : l'interdit de convivialité a disparu inégalement selon les lignées concernées, on mange en tout cas ensemble au moins dans les campements de pêche ; le quémantage de cousinage s'effectue, quitte à ce qu'on n'absorbe rien dans la maison du cousin en venant en réclamer les frais. La relation dominante semble être celle de *dendiraaku/endam* glissant vers le *sakiraaku* (« parenté » au sens large). Avec les *Tenta* de même, l'interdit de convivialité est encore assez fort, mais les fils de sœur quémangent. Les mêmes *Pamanta* ont aussi d'abord pris des femmes aux *Culenta* (primo-

19. C'est le cas entre Bozo et Dogon, et, dans nos exemples, entre *Pamanta* et *Karawata*. Les alliances *Pamanta-Korenso* ont existé, mais semblent rarement pratiquées. Notons qu'à notre époque où, au Maasina comme partout, les interdits s'effritent, le seul interdit toujours strictement respecté est celui de l'alliance entre Dogon et Bozo (quoiqu'on puisse noter des exceptions en cas de « métisages » antérieurs d'un des partenaires).

20. Certaines versions parlent de *hoolaare*, mais non de sang, il s'agit apparemment d'une simple convention-coutume (*fannu*, *aada*).

occupants de la zone, maîtres de la brousse, avec qui ils étaient pourtant également en relation de *hoolaare* de sang). Dans ce dernier cas, l'alliance s'est peu renouvelée, ce sont les relations de *hoolaare* et de *ndeworu* qui primaient donc ; le *hoolaare*, s'il est toujours l'occasion de plaisanteries « légères » mutuelles, tend à s'estomper, et l'on oublie souvent de réclamer un accompagnateur à l'autre groupe pour les sacrifices rituels ; c'est donc actuellement la relation de *ndeworu* qui prime, avec une observance majeure de l'interdit de convivialité. Entre *Pamanta* et *Korenso* (chefs de village de la *Diina*), le « durcissement » ponctuel évoqué plus haut de la relation de *hoolaare*, lié rituellement à une pêche spécifique, s'est estompé avec la disparition de cette pêche. À la suite d'inter-mariages, on perçoit les frais de cousinage dans un quémassage par définition unilatéral, qui peut être perçu comme un signe d'affaiblissement du *hoolaare*, et on mange ensemble au moins hors du village, signe d'affaiblissement du *ndeworu*. Néanmoins, une discussion engagée entre deux informateurs oscillait sur la force respective de ce qui restait des deux relations. De même, les *Pamanta* ayant donné des femmes aux *Gurambata* (maîtres de la plus grande partie des concessions du village), et les *Culenta* en ayant donné aux *Tenta* et aux *Ceo*, la relation de *ndeworu* s'est progressivement estompée entre ces groupes.

Les relations initiales qui ont perduré en l'état sont généralement liées soit à de grands partages territoriaux, soit à de grands conflits, soit aux deux. On peut citer, à ce titre, le pacte entre les Bozo *culenta* et les Peuls *ferooyɛ* (*hoolaare* de sang), dont l'enjeu essentiel de la traversée du fleuve par les troupeaux en saison froide fait toujours l'objet du même grand rituel d'articulation/protection ; le pacte de sang entre *Pamanta* et *Karawata* dont on a déjà parlé ; et sur un autre plan le *ndeworu* « rouge » entre *Pamanta* et *Nyumenta* (ayant fait suite à la mort d'une femme lors d'une pêche, avec pour toile de fond une rivalité d'exploitation territoriale). Dans les deux derniers cas, l'alliance matrimoniale est impossible (dans le premier, elle l'était *a priori* par la partition ethnique). Ces relations ne « s'assèchent pas » parce que leur enjeu reste sensible. Examinons maintenant les conditions actuelles des « assèchements » (euphémisations ou abandon des relations examinées), dans une situation où les principaux conflits ou risques de conflits existent à l'intérieur des ethnies et à l'intérieur des lignages, dans le cadre d'une compétition pour les maîtrises territoriales.

Nouveaux pouvoirs, nouveaux enjeux, assèchement des alliances ?

Les pouvoirs guerriers ayant dominé la zone sont en principe exclus de la logique du pacte *hoolaare*²¹, et se situent en principe comme transcendants

21. Tout au moins avec les groupes qu'ils « coiffent ». On peut parler de pactes *hoolaare* entre des chefferies peuls, mais on n'évoque pas le thème du sang et il semble qu'il s'agisse d'une façon emphatique de nommer de simples alliances défensives et conventions de non-agression.

à la logique de la propriété, dont ils ne sont, sur leur territoire, « que » les garants éminents²². Mais ils ont, comme on l'a mentionné, investi ponctuellement l'alliance matrimoniale sous le double signe de l'alliance politique et d'un positionnement dans l'ordre territorial. Pendant les grandes guerres du début du XIX^e siècle, la chefferie Cissé de Wuro-Ngya s'est ralliée, d'abord par une de ses lignées, à la *Diina*. Elle a ensuite participé, ainsi que les vassaux guerriers *komongallu*, à la déportation et à la mise en dépendance des autres populations, notamment bozo, par les *Futankooße* (troupes d'El Haj Omar Tall). Pendant ces périodes, puis au temps de la chefferie de canton (dont elle a également hérité, les colons ayant objectivement instauré ici une forme d'administration indirecte), la chefferie s'est attribué des droits tributaires territoriaux qui ne relevaient anciennement pas de sa compétence, au détriment notamment des Bozo et des Peuls rouges *feerooyße*, considérant que globalement elle « coiffait » les eaux et les herbes et donc, dans les versions impériales les plus radicales, que Peuls et Bozo « travaillaient pour elle ». Avec l'indépendance et la suppression des chefferies de canton, les Cissé ont au contraire été marginalisés. Ils ont reconquis ensuite une certaine importance dans le cadre des conflits fonciers qui se sont multipliés d'abord dans les années 1960, puis avec la sécheresse, parce qu'ils apparaissaient comme les « témoins de la zone » (Fay 2000) dans une situation anémique de plurilégisme (principe étatique de domanialité, ordre de la coutume parallèlement reconnu par l'État). Cette anomie était renforcée par l'arbitraire des découpages géo-administratifs qui étaient, depuis l'indépendance, transversaux aux unités territoriales-foncières effectives. Mais si les lignages propriétaires se voyaient contraints, face aux arbitrages de l'administration, de recourir au témoignage de leurs anciens chefs, ils appréciaient mal les tributs qui conditionnaient celui-ci et les Cissé étaient fortement soupçonnés (et parfois accusés) de faire, en accord avec les responsables administratifs, durer les conflits pour pérenniser cette forme de rente.

Ces conflits fonciers (Fay 1995a), qui apparaissent fréquemment à l'occasion de la présence d'étrangers venant du sud-delta (zone plus asséchée) pour cultiver ou pêcher dans la zone, mettent en fait le plus souvent en opposition non pas « autochtones » et « allochtones » comme on le dit souvent, mais des lignages ou des segments de lignages autochtones pour le contrôle des territoires ou pour le contrôle tributaire de ces étrangers, qui représentent une rente extrêmement importante. En milieu peul, s'affrontent fréquemment des lignées agnatiques dont certaines distribuent des terres aux

22. Le pouvoir guerrier *laamu* vient de l'extérieur, il est dit « recouvrir » la zone, il se situe principalement comme transcendant par rapport aux logiques d'alliance locales. Il est également dit posséder les hommes et non les biens (terres, herbes, eaux) qui sont la propriété des lignages autochtones. Mais ils peuvent « reconnaître » ces propriétés (moyennant ralliement) ou au contraire désapproprier des lignages au profit de lignages clients et sont ainsi garants de l'ensemble articulé des « biens » (« *moyyere* ») territoriaux pendant le temps de leur règne.

agriculteurs sans l'accord du chef de lignage. Dans ces situations, l'explication en termes d'opposition agriculteurs/éleveurs (qui fait implicitement allusion au grand partage pactuel entre secteurs de production, à sa législation stricte par la *Diina*, et à ses transgressions actuelles) est donc souvent fallacieuse²³. En milieu bozo, s'affrontent le plus souvent des lignages de maîtres d'eau et des lignages territorialement vassaux auxquels avaient été « confiées » des eaux et qui veulent transformer ces droits de gestion en « propriété » (*jeyal*) en accueillant des étrangers (également du sud) sans permission. Mais ces vassaux territoriaux avaient fréquemment acquis (ou conforté dans un second temps) leur position à la faveur d'inter-mariages (on leur rappellera à l'occasion du conflit qu'ils sont « venus par les femmes ») et du cousinage avec une lignée du lignage propriétaire : on retrouve donc ici une tension intra-lignagère transitant par l'alliance matrimoniale d'abord, par le traitement des allochtones ensuite. Les droits des utérins ont été évoqués et utilisés dans de multiples tensions et revendications foncières.

Pendant la Deuxième République (1968-1991), et dans le cadre du parti unique UDPM (Union démocratique du peuple malien), divisé en tendances (Fay 2000), les deux tendances locales avaient comme base principale de recrutement respectif l'une, les lignages autochtones sous la houlette des propriétaires, l'autre, les lignages étrangers ou autochtones mais non propriétaires et se sentant relégués dans la perception des rentes (notamment des lignages matrimonialement alliés aux maîtres d'eau). Mais la tension entre lignées autochtones et le jeu politique (qui a manipulé et potentialisé ces tensions) a ensuite complexifié le jeu. La plupart des grands lignages propriétaires dirigeant une coalition de tendances ont vu apparaître des lignées contestataires ralliées par la tendance ennemie. L'apparition du pluripartisme démocratique (et la multiplication des partis) a ensuite, depuis 1991, à la fois facilité et dédramatisé les prises de distance, en permettant à des individus ou à des lignées de s'inscrire dans un parti différent de celui de leur chef de lignage sans rallier ouvertement ses ennemis (Fay 2000).

Dans ces conditions, les catégorisations des oppositions deviennent évidemment beaucoup plus optionnelles.

Des tentatives de réifications décontextualisées des logiques anciennes peuvent avoir lieu. Dans le *Komongallu* (ancien canton et ancienne chefferie précoloniale), si les pactes inter-sectoriels anciens affirmaient la priorité bozo sur l'eau, les grandes pêches fluviales d'étiage étaient effectuées sous le contrôle du lignage cheffal *tamboura* (anciens vassaux guerriers des chefs peuls). Par la suite, ces pêches engagèrent la présence de pêcheurs étrangers avec des techniques non pratiquées par les Bozo locaux (grandes sennes).

23. Précisons que la plus grande partie des animaux gardés par les Peuls appartient à d'autres groupes et qu'eux-mêmes cultivent ou « font cultiver » fréquemment : la bi-projection des ethnies sur les activités devient donc très relative (KINTZ *et al.* 1992).

Un fonctionnaire coopératif bozo issu de la zone et revenant s'y installer (notamment dans la perspective, dans le cadre de la décentralisation, de devenir maire), se sentant fort d'avoir créé un comité du parti nationalement dominant (ADEMA, Alliance pour la démocratie au Mali), tenta de réactiver la logique pactuelle intersectorielle en clamant que « les eaux étaient pour les Bozo » et de s'emparer du contrôle de ces pêches en ralliant les lignages bozo en place. La tentative échoua finalement (après une bagarre sévère sur le lieu de la contestation) devant l'artificialité de la procédure, et notre entrepreneur politique fut rapidement délaissé par ses clients bozo qui se rallièrent à la chefferie.

Dans le Maasina, on observa généralement, à la faveur de la décentralisation, la résurrection d'anciens cantons coloniaux (ayant eux-mêmes, à leur création, plus ou moins reconstitué d'anciennes chefferies précoloniales) sous forme de communes. Le phénomène s'explique aisément par un consensus sur la nécessité de reconstituer des unités foncièrement « pensables », et ce, en opposition aux découpages administratifs antérieurs qui étaient arbitraires en regard des distributions territoriales et favorisaient ainsi l'aggravation des conflits. Cette résurrection était permise par la réforme de décentralisation qui, dans une procédure de *bottom-up*, laissait les mondes locaux proposer les découpages communaux, sur la base de critères de viabilité démographique et économique, mais également de « solidarités traditionnelles ». Le message fut immédiatement entendu par les anciens chefs du Wuro-Ngya (nom du village cheffal de l'unité précoloniale et du canton, désignant par extension ces unités elles-mêmes), les Cissé, qui firent passer sur les ondes de la radio locale un message demandant à tous les chefs de village « du Wuro-Ngya » de se présenter « à Wuro-Ngya » tel jour à telle heure. Les chefs en question n'obtempérèrent pas si facilement, mais une rencontre eut finalement lieu. Les Cissé proposèrent de reconstituer le canton en commune. Leur argumentaire insistait sur le fait que « nous sommes les mêmes, nous sommes propriétaires en commun (*jeɔdaaβe*), nous avons les mêmes mamelles (*endaɔ*) », conjuguant ainsi la logique impériale qui les pose comme « coiffant » toutes les propriétés, celle de la copropriété multiethnique issue du *hoolaare* (par la connotation du terme *jeɔdaaβe*) et celle de la parenté de lait issue des alliances matrimoniales (par l'allusion au *endaɔ*). Cet argumentaire, répondant au souhait d'une unité foncièrement cohérente, fut généralement avalisé. Mais un désaccord éclata ensuite sur la désignation du chef-lieu de commune, que les Cissé voulaient évidemment être Wuro-Ngya, comme ils espéraient bien récupérer plus tard la mairie. Leur argumentaire articula cette fois à celui de l'unité (copropriété et parenté de lait) celui du pouvoir et de la transmission « ethno-génétique » de la capacité à l'exercer : « Nous sommes les chefs (*laamiiβe*) de la zone (*leydi*), nous avons tété le pouvoir (*laamu*). » Si cet argument eut un certain poids auprès de villages *riimaayβe* (anciens captifs des Peuls — ici des Cissé) qui espéraient un gain du retour au pouvoir de leurs anciens maîtres, il fut très mal reçu notamment par les Bozo de Togguere-Kumβe (qui désiraient

que l'ex-arrondissement devienne la future commune) et les Peuls rouges *ferooyɓe*, les deux groupes gardant des souvenirs cuisants de déportation ou de dépossession par les chefs peuls. Les *Ferooyɓe* représentaient par ailleurs un enjeu foncier (et financier) majeur pour la future commune ; leurs pâturages sont en effet très majoritairement situés dans l'ex-arrondissement de Togguere-Kumɓe, mais ils relevaient avant de la décentralisation de l'ex-arrondissement de Dogo, où se situe le village de Wuro-Ngya. *Ferooyɓe* et Bozo de Togguere-Kumɓe réactivèrent alors les plus mauvais souvenirs des époques antérieures, rappelant à propos des anciens lignages impériaux qu'« ils nous frappaient, nous insultaient, nous volaient ». Les *Ferooyɓe* évoquèrent aussi, relativement discrètement, la relation privilégiée qui les liait « aux Bozo » de Togguere-Kumɓe (par extension donc, puisque le *hoolaare* évoqué ne les lie en fait qu'à la famille *culenta* des maîtres de la brousse) et menacèrent de se rallier à eux pour constituer une commune avec Togguere comme chef-lieu, même si les Cissé ne s'y ralliaient pas. La commune (reconstituant presque, géographiquement, l'ancien canton de Wuro-Ngya, donc plus grande que l'ancien arrondissement de Togguere-Kumɓe) prit finalement comme chef-lieu Togguere-Kumɓe, et comme nom Togguere-Kumɓe également... Il semble que la promesse fut faite en échange de se rallier à la candidature des Cissé à la mairie (en la personne d'un proviseur retraité revenu au village à cette fin). Elle ne fut pas tenue, les deux factions (lignages « propriétaires » et « non propriétaires »), reconstituées sous forme de partis, ayant leurs propres responsables à promouvoir et se souciant peu des anciens « gens du pouvoir » qui n'obtinrent qu'un poste de conseiller²⁴. Le premier argumentaire des Cissé, évoquant le tissu pactuel et matrimonial de la zone, fut donc réapproprié par tous, le second argumentaire qui voulait s'y articuler en faisant d'eux l'incarnation de ce tissu au nom du pouvoir fut battu en brèche par un argumentaire isolant le thème du pouvoir renvoyé à une force (antérieurement) abusive et y opposant les droits lignagers, évoquant le pacte bozo/peuls rouges à l'appui, le plus effectif, on l'a dit, qui existe actuellement.

La palette argumentaire et relationnelle se recompose donc. Formés notamment autour de la répartition exclusive ou articulée des « propriétés », beaucoup de pactes s'« assèchent » du fait des nouvelles lignes de tension intra-ethniques et intra-lignagères qui règlent les évolutions de celles-ci. Un informateur à qui je demandai pourquoi le thème du *hoolaare* avait été aussi peu présent ces dernières décennies et dans la vie politique récente me répondit très logiquement : « Comment peut-il y avoir *hoolaare* alors qu'on s'« inter-trahit » maintenant à l'intérieur des lignages, qu'il n'y a pas de confiance (*hoolaare*) en leur sein ? » Ce qui amène à souligner que si le

24. Aux deuxième et dernières élections communales (2004), c'est un marabout membre de la famille Cissé qui a été élu maire, mais il possède des caractéristiques très particulières (richesse, influence politique et mystique) et n'a pas fondamentalement été soutenu par sa famille elle-même.

fond du *hoolaare* consistait en l'établissement d'une frontière et si, comme le soulignaient déjà les travaux de F. Barth (1995), c'est la frontière qui constitue les groupes, l'établissement et la perdurance de la frontière impliquent néanmoins une unité (hiérarchisée) suffisamment forte à l'intérieur de chaque groupe²⁵. Si les chefs de lignages « propriétaires » se sont généralement mutuellement soutenus face aux intrusions dans leurs propriétés, et ont, à partir de cet enjeu, généralement rejoint les mêmes factions partisans de l'UDPM puis les mêmes partis politiques, puis éventuellement la même faction dans les conseils communaux (Fay 1995a), de nombreuses lignées ont « trahi », dessinant une nouvelle frontière virtuelle entre statuts forts et statuts faibles qui traverse les lignages et rend évidemment difficile d'invoquer la logique des dyades pactuelles. Les évocations ponctuelles et euphémisées des pactes, dont nous avons donné ici quelques exemples, sont donc des instrumentalisation qui ne « prennent » que si elles sont fortement articulées à des intérêts plus immédiats. Les alliances matrimoniales inter-lignagères entraînent pour leur part un cortège de droits délégués qui apparaissent virtuellement dangereux dès qu'ils se généralisent, et on a dit que les grands lignages propriétaires opéraient un recentrement endogamique. Les relations de cousinage ont été, comme beaucoup d'autres, utilisées dans les campagnes électorales, mais c'était sur un mode individualisé et déhiérarchisé, chaque candidat espérant recevoir les votes de ses cousins croisés, aussi bien que de ses oncles et de ses neveux.

Il semble bien que l'ensemble des relations possibles entre groupes ait été dessiné à partir d'un nombre restreint de paradigmes ou de « marqueurs » (le lait, le sang, la plaisanterie, l'insulte, la convivialité) opérant sur les variables de la propriété, du statut, de l'identité et du pouvoir. C'est en ce sens qu'on peut parler d'un système virtuel des relations que constituent l'appartenance lignagère, le *ndeworu*, le pacte et l'alliance matrimoniale.

L'homologie *ndeworu* est la procédure la plus simple pour distinguer une solidarité entre groupes autonomes juxtaposés pratiquant la même activité sur des territoires (ou sous-territoires) différents, parallèlement aux hiérarchies pouvant exister au sein de chaque groupe, ou pour subordonner un groupe à un autre. La relation qui en résulte est principalement opératoire dans le domaine de la propriété, lorsqu'elle lie des *jeɣɣe*, des lignages « propriétaires ». L'interdit de convivialité marque un refus fort de toute consubstantialité, en même temps qu'il relève d'un code d'honneur classique liant la « noblesse » (*diimaaku*) à l'euphémisation des fonctions biologiques. Cette relation est logiquement en compétition structurale et virtuellement en alternance avec l'alliance matrimoniale qui crée de l'assimilation (par le lait et

25. Les deux phénomènes renvoient l'un à l'autre : c'est à la conjonction, comme on l'a vu, du flou qui affecte les spécialisations ethnico-professionnelles (pêcheur/éleveur/agriculteur) et des tensions qui affectent la gestion intra-lignagère des « propriétés » que les interférences entre occupation agraire et pastorale d'espaces ne peuvent plus être réglées par les simples conventions pactuelles.

le sang) mais la hiérarchise statutairement (fils de sœur/fils de frère) en empruntant métaphoriquement à la relation maître/esclave tout en l'euphémisant fortement (plaisanteries mutuelles). Sur un plan plus « politique », l'alliance matrimoniale peut, on l'a vu, être investie stratégiquement soit dans un renforcement mutuel entre deux lignages « forts », soit dans une clientélisation réciproque entre « forts » et « faibles ».

La procédure pactuelle *hoolaare* semble intervenir pour fixer frontières et éventuellement articulations dans les cas plus complexes où de forts risques de confusion existent concernant l'appropriation du territoire et/ou ses modes d'investissement. Il semble, comme on l'a vu, que l'enjeu central soit alors de créer de la disjonction (raison pour laquelle les pactes créant une séparation pure et simple peuvent apparaître comme le modèle achevé des autres). Si le pacte inter-ethnique crée de façon performative la distinction majeure — de l'ethnie précisément — interdisant la formule virtuellement « confusionnelle » de l'alliance matrimoniale, il n'y a pas de raison néanmoins de le distinguer radicalement du pacte intra-ethnique. Dans les deux cas, on repère deux grandes sous-procédures :

— L'une consiste à consacrer la disjonction territoriale là où le risque de confusion était majeur et où le sang avait éventuellement déjà coulé ou risquait de le faire. C'est le cas « inter-ethnique » Bozo/Dogon et le cas « intra-ethnique » *Pamanta/Nyumenta* ou *Pamanta/Karawata*. Dans le premier cas, on peut penser que l'établissement de la frontière ethnique correspond à la nécessité d'opérer non seulement une séparation, mais une dissimilation à partir d'un groupe originel. Mais remarquons que dans les deux autres cas, même si la frontière ethnique n'est pas posée, l'alliance matrimoniale est explicitement prohibée. Le marqueur de la relation est la plaisanterie-insulte insistant sur la disjonction.

— L'autre consiste à distinguer tout en articulant des pratiques croisées sur un même territoire. C'est le cas, dans notre exemple, entre Bozo et Peuls où la frontière ethnique institue des propriétés « entrelacées » dans une articulation sophistiquée où l'échange des sangs crée, au niveau supérieur, une communauté substantielle, une propriété « commune » sur un ensemble territorial et une solidarité prescrite dans la défense de cette propriété, mais où au niveau inférieur sont consacrés des droits d'exploitation parfaitement exclusifs sur les territoires « sectoriels » (eau, terre, herbe), protégés par l'interdiction principielle de l'alliance. L'articulation est alors accompagnée d'échanges de produits, de services et d'assistance rituelle, et marquée par la plaisanterie légère, qui rappelle les conditions du pacte (toujours hiérarchisé et issu d'un rapport de force). La même procédure s'exerce dans des cas intra-ethniques (*Pamanta/Culenta*, *Pamanta/Korenso*), avec, dans le second cas, la présence rituelle localisée d'une plaisanterie-insulte qui marque et rappelle une lutte ancienne pour le pouvoir.

Mais, dans la seconde série de cas, l'assignation des groupes à une même appartenance ethnique ouvre la possibilité d'un jeu entre les trois formules de l'homologie *ndeworu*, du pacte et de l'alliance matrimoniale, et les met

en quelque sorte en compétition, ce d'autant que les marqueurs des différentes relations appartiennent à des mêmes grands registres symboliques. C'est pourquoi un informateur pouvait considérer que, dans le cas des *hoolaare* intra-ethniques « il y a le *ndeworu* dans le *hoolaare*, et le *hoolaare* renforce le *ndeworu* » (pris ici sous l'angle de la solidarité dans la défense des biens exclusifs de chacun), étant entendu qu'il y rajoute à la fois de la frontière (ethnique) et de la consubstantialité (de sang). C'est pourquoi aussi le *ndeworu*, ainsi que la plupart des *hoolaare* intra-ethniques, peuvent (et sont plus ou moins voués dans le premier cas) se dissoudre dans l'alliance matrimoniale. Ajoutons avec Denise Paulme (1939) que l'alliance matrimoniale constitue bien un « service de sang » et une des façons de contracter une alliance ; dans l'alliance pactuelle comme dans l'alliance matrimoniale d'ailleurs, le *fuusu*, la plaisanterie légère, rappelle la « distribution » orientée qui est opérée (entre donneurs et preneurs de femmes ; entre pactants et propriétés). Jean-Loup Amselle (1990 : 59) remarque, pour sa part, que l'application de la *senankuya* à la codification des liens entre nobles et castés suggère « une homologie fonctionnelle et peut-être historique entre les premiers occupants et les gens de caste » ; on peut remarquer que l'utilisation métaphorique de la relation maître/esclave dans l'ordre des pactes de sangs les plus « durs » et dans celui de la relation de cousinage atteste également au moins de la polyvalence orientée des usages d'un même registre symbolique.

Ces mises en perspective n'impliquent évidemment pas la confusion de l'ensemble de ces relations, qui sont d'ailleurs — ce sur quoi insistait déjà fortement Germaine Dieterlen (1988)²⁶ — reconfigurées de façon très spécifique sur différents terrains²⁷. Il va de soi également qu'on ne dispose, concernant le passé, que de discours « narratifs » évidemment surdéterminés par le contexte présent. L'« assèchement » relatif des pactes (de beaucoup d'entre eux) et le caractère obsessionnel que revêt le problème foncier en temps de reformulation des pouvoirs et de décentralisation expliquent probablement la tendance des informateurs à tenir un discours très fonctionnaliste en rabattant assez systématiquement l'ordre des pactes, et partiellement celui de l'alliance, sur l'ordre de la propriété, tout en insistant sur leur aspect instrumental. On peut supposer que se perd, dans ces discours, la force psycho-symbolique constitutive de l'instauration et de la perdurance des rapports considérés, qui se repère encore bien dans la « honte-respect » (*yaage*) imprégnant les relations de plaisanterie liées aux pactes « durs » et dans la « honte-gêne » existant entre *reworβe*. Cela n'empêche pas que la dimension territoriale ait manifestement (et assez explicitement si l'on considère les prescriptions consécutives aux pactes) été très présente et

26. L'auteur notait l'hétérogénéité de ces types de pactes et appelait à en examiner le plus grand nombre de cas possible pour pouvoir en établir les règles.

27. Sur le nôtre, la relation pactuelle n'est, par exemple, pas assimilée au cousinage, on peut au contraire opposer le quémandage unilatéral qu'elle implique aux dons réciproques entre partenaires pactuels pour évaluer l'état d'une relation. Il en va différemment ailleurs.

déterminante dans les distributions d'attributs identitaires entre groupes. Dans cette perspective, la réduction fonctionnaliste émique dont les pactes font peut-être aujourd'hui l'objet appartient à leur histoire, à l'histoire de leur émergence, de leur formalisation, de leur compétition structurale et de leurs articulations pratiques avec d'autres mises en relation possibles, de leurs essentialisations ou euphémisations contextuelles.

Il en va bien sûr différemment des interprétations extérieures appliquées aux sociétés considérées. Mais si Marie-Aude Fouéré (2005) a raison de noter que les perspectives fonctionnalistes et symbolistes appliquées aux pactes partagent, à travers leurs oppositions, le même défaut, celui d'essentialiser et de déshistoriciser les groupes concernés, on peut suggérer que les reconstructions concernées ne sont peut-être que des réifications de segments narratifs ou interprétatifs émiques, à resituer eux-mêmes dans l'histoire, comme on observe plus généralement des alternances historiques entre les essentialisations et les euphémisations émiques de l'ethnie. À ce propos, on peut suggérer que les récits toujours contextuels des informateurs concernant les pactes ne « masquent » pas véritablement leurs rapports avec l'ordre du conflit, mais les euphémisent plus ou moins en fonction, d'une part, de la nature spécifique du pacte, d'autre part, du contexte local, de la question de l'enquêteur et, enfin, du statut de l'informateur. On insistera davantage sur l'aspect du conflit (avéré ou possible) quand le pacte aura produit une disjonction majeure, et sur les modes d'articulation et d'échange dans les autres cas ; les réponses, quant à elles, seront plus ou moins différenciées selon que la question portera sur la genèse du pacte ou seulement sur les articulations qu'il produit. Les récits d'origine du pacte liés à l'histoire du peuplement mentionnent toujours, au moins allusivement, comme on l'a dit, l'état des forces en présence, et une question spéculative sur la raison d'être des pactes suscitera toujours une méditation sur la nécessité de s'engager (de se « prendre ») pour ne pas se trahir. On a donc affaire à des politiques discursives plus qu'à une logique principielle de l'occultation.

De même, les reconstructions idéologiques de l'ordre pactuel qui ont lieu dans leur promotion par des intellectuels contemporains²⁸ semblent bien relever de formes articulées de fonctionnalisation et de substantialisation. Elles n'en sont pas pour autant illégitimes : la mobilisation de l'histoire et des « traditions » — nécessairement reconstruites — à des fins de mobilisation idéologique (politique et/ou culturelle), leur instrumentalisation face à des difficultés sont monnaie courante dans l'histoire d'à peu près tous les peuples. On peut d'ailleurs penser en l'occurrence que cette mobilisation se situe au carrefour de séries discursives référant à l'ethnologie classique et à de nouvelles formes d'afrocentrisme (Fouéré 2005), mais aussi au paradigme, forgé par la colonisation et abondamment réutilisé par les États

28. Voir notamment : « Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique. Mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits » (www.unesco.org/cpp/publications).

ex-colonisés, d'une « utilisation » ou « réhabilitation » de la tradition (paradigme à l'importance variable selon les moments de l'histoire du « développement » et peut-être actuellement réactivé par la promotion globalisée des mondes locaux) ou d'une synthèse entre tradition et modernité (notamment dans les champs foncier et éducatif).

Il faut noter cependant que, si le *hoolaare* a bien à voir avec l'ordre du conflit (réalisé ou possible), il est largement abusif de le penser comme fondement d'une « culture de la paix », comme *méthode* irénique et implicitement égalitaire de prévention et de résolution des conflits. Il peut survenir à la suite de conflits et entériner simplement l'impossibilité de vivre ensemble, il peut consacrer des exclusivités (réciproques mais non égalitaires) déjà implicites aux rapports de force qui l'instituent, il est modulable et s'inscrit dans des aires de pouvoir qui en travaillent la forme. Enfin, il fait virtuellement système avec d'autres relations (le *ndeworu*, l'alliance matrimoniale et le cousinage), dont les combinaisons évolutives concrètes permettent à chaque fois aux sociétés concrètes concernées de stabiliser provisoirement des situations changeantes mettant en scène des groupes à la cohérence interne mouvante et aux frontières parfois incertaines, système complexe et difficilement réductible à une *méthode* de pacification.

*Constructions identitaires et mondialisation, IRD, Bondy ;
Centre d'études africaines, Paris.*

BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE, J.-L.

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

BARTH, F.

1995 *Les groupes ethniques et leurs frontières*, Paris, PUF.

CALAME-GRIAULE, G.

1965 *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogons*, Paris, Gallimard.

DIETERLEN, G.

1988 *Essai sur la religion bambara*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.

DUPIRE, M.

1970 *Organisation sociale des Peul*, Paris, Plon.

FAY, C.

1995a « La démocratie au Mali ou le pouvoir en pâture », *Cahiers d'Études africaines*, XXXV (1), 137 : 19-55.

1995b « Car nous ne faisons qu'un : identités, équivalences, homologues au Maasina (Mali) », *Cahiers des sciences humaines*, XXXI (2) : 427-456.

2000 « La décentralisation dans un Cercle (Tenenkou, Mali) », *Autrepart*, 14 : 121-142.

FOUÉRÉ, M.-A.

2005 « Les métamorphoses des "relations à plaisanteries". Un nouvel enjeu politique dans la construction des États-nations », *Cahiers d'Études africaines*, XLV (2), 178 : 389-430.

GALLAIS, J.

1967 *Le delta intérieur du Niger. Étude de géographie régionale*, Dakar, IFAN, 2 t.

KINTZ, D. *et al.*

1992 *Le Foncier rural au Mali. Bilan et recommandations pour un observatoire du foncier*, OFM, République du Mali ; CMDT, PAAP, Projet Retail, Office du Niger, multig.

PAULME, D.

1939 « Parenté à plaisanteries et alliance par le sang en Afrique occidentale », *Africa*, XII (4) : 433-444.

RÉSUMÉ

Les relations plaisantes se pratiquent au Maasina d'une part entre groupes ayant contracté un pacte de confiance (*hoolaare*), forme locale des alliances dites cathartiques, d'autre part entre groupes ou individus en relation de cousinage. Elles semblent constituer, avec l'insulte, l'évitement, le quémassage ou les dons réciproques, un ensemble de marqueurs dans un système plus général de distribution d'identités collectives (notamment ethniques) contrapositionnelles. Ce système opère entre les deux pôles articulés de la disjonction (ou dissimulation) et de la consubstantialisation (par le sang et le lait) des groupes concernés et semble très orienté par la dimension territoriale. On examine comment ces marqueurs peuvent glisser et les frontières se déplacer dans l'histoire des relations inter-groupes, et la façon dont les modèles relationnels sont occultés, euphémisés ou manipulés dans le cadre des reformulations contemporaines des paradigmes du pouvoir et de la propriété.

ABSTRACT

Blood, Milk, Distance and Jokes: Articulations and Drying-up of Alliances in Maasina (Mali). — Joking relationships in Maasina take place both between groups having contracted a pact of trust (*hoolaare*), the local version of so-called cathartic alliances,

and between groups and individuals linked by joking kinship. With insult, avoidance, begging and mutual donations, joking relationships make up a set of markers in a wider system of distributions of counterposed collective identities (particularly ethnic identities). This system operates between two poles articulated by the disjunction (or dissimulation) and the consubstantialisation (through blood and milk) of the groups concerned and seems very influenced by territorial dimensions. In this article I will examine how these markers and boundaries can shift in the history of inter-group relations and I will show how these rational models are overshadowed, euphemized and manipulated in the context of contemporary reformulations of the paradigms of power and ownership.

Mots-clés/Keywords : Mali, Maasina, alliances matrimoniales, pactes de sang, dimensions territoriales/*Mali, Maasina, matrimonial alliances, pact of blood, territorial dimensions.*