Construction des discours identitaires au Mali

Ethnicisation et instrumentalisation des senankuya

Cécile Canut

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15427>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.15427

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2006

Pagination : 967-986

ISBN : 978-2-7132-2129-3

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Cécile Canut, « Construction des discours identitaires au Mali », *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/15427> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.15427

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_0967

Construction des discours identitaires au Mali. Ethnicisation et instrumentalisation des senankuya

par Cécile CANUT

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

2006/4 - 184

ISSN 0008-0055 | ISBN 9782713221293 | pages 967 à 986

Pour citer cet article :

—Canut C., Construction des discours identitaires au Mali. Ethnicisation et instrumentalisation des senankuya, *Cahiers d'études africaines* 2006/ 4, 184, p. 967-986.

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.

Cécile Canut

Construction des discours identitaires au Mali

Ethnicisation et instrumentalisation des *senankuya*

L'étude des pratiques langagières en Afrique dans une optique d'anthropologie du langage nécessite d'examiner l'ensemble des interactions produites au sein desquelles les *senankuya*¹ prennent une place privilégiée comme nous avons pu le montrer précédemment (Canut 2002, à paraître). Si cet intérêt s'inscrit dans le renouveau actuel des études en anthropologie politique, c'est qu'il porte depuis quelque temps sur un nouveau corpus : les discours tenus sur les pratiques de *senankuya* qui se multiplient depuis quelques années. Cette nouvelle formation discursive, parallèle à l'usage des *senankuya* au quotidien avec lequel il convient de ne pas la confondre, provient de plusieurs instances énonciatrices : discours politiques issus des instances internationales comme le PNUD ou l'UNESCO ou des gouvernements africains eux-mêmes, discours des organismes de développement, discours médiatiques, discours associatifs, discours scientifiques, etc. L'hétérogénéité constitutive de cette formation discursive, au moyen de la pluralité des types de discours qu'elle comprend (descriptifs, informatifs, injonctifs, juridiques, scientifiques, etc.), repose toutefois sur un ensemble assez restreint d'énoncés de base issus de la « bibliothèque coloniale » (Mudimbe 1988) intégrés souvent sans marqueurs dialogiques antonymiques aux différents textes. À partir de l'analyse de la réactualisation de ces assertions jamais mises en question au sein de cette nouvelle formation discursive et des conséquences politiques qu'elle implique, nous montrerons quels impacts cette formation discursive peut avoir sur les pratiques de *senankuya* au Mali et plus largement sur les relations sociales.

1. Refusant d'entrer dans la chaîne des traductions approximatives de ce terme (*cousinage à plaisanterie, relation à plaisanterie, alliance, etc.*) et des multiples difficultés qu'elles entraînent, nous prenons le parti de conserver le terme en *bamanan*. Le terme « relation », le plus neutre et le mieux adapté, ne rend pas compte de la dimension langagière qui nous semble première dans ces joutes oratoires.

La mise en scène du pouvoir

Avant d'aborder ces nouveaux discours, revenons quelques instants sur la définition des pratiques qui préoccupe beaucoup les chercheurs. Selon les points de vue choisis, il semble que plusieurs niveaux définitoires s'intriquent et se complètent. Avant tout, les *senankuya* sont des interactions langagières récurrentes (au sein desquelles le non-verbal a sa place) dans la vie quotidienne qui nécessitent un cadre énonciatif particulier. Ce cadre suppose deux facteurs essentiels : l'évocation des *jamu* (patronymes) impliquant une relation de cousinage suivie de l'actualisation de positionnements socio-discursifs institués antérieurement mais toujours variables selon les contextes (lieux, moments, ...). Selon les cas, on assiste à une plus ou moins forte hétérogénéité des types d'énoncés constituant l'échange verbal, le corpus n'étant de toute manière jamais clos. S'il est nécessaire, ce cadre n'est pas systématiquement déclencheur de *senankuya*. Dans certains autres cas, il est attendu de dénommer le genre de discours pour que la relation s'installe soit en prononçant son nom (le terme *utani* semble être proféré en Tanzanie avant toute production) (Fouéré 2005), soit en nommant l'autre dans son statut de cousin (*senanku*) au Mali par exemple.

Les fonctions attribuées aux *senankuya* et plus généralement à toute « relation à plaisanterie » varient selon les points de vue des chercheurs et les enjeux sociaux qui s'y rattachent parfois. Outre les perspectives normatives ou fonctionnalistes issues des premiers travaux des ethnologues, plusieurs niveaux de lecture s'imposent actuellement selon que l'on considère le genre discursif en tant qu'*événement de parole* (*speech event*) ou bien la pluralité des formes de parole proférées à l'intérieur du cadre contextuel. Dans le premier cas, la parole est conçue en tant qu'activité sociale contextualisée et réfère à des normes d'interaction ainsi qu'à des normes d'interprétation symboliques partagées au sein d'une *communauté de parole* (*speech community*). En ce sens, tous les Maliens connaissent les *senankuya* et « peuvent » les utiliser à partir d'un petit corpus d'énoncés, portant sur des thèmes récurrents assujettis à la question centrale du pouvoir et de la domination (maître/esclave). Dans le second cas, il s'agit de prendre en compte la dimension subjective (ou intersubjective) qui régit toute interaction, conduisant à une variabilité constante des pratiques. Si tous les Maliens connaissent les *senankuya*, ils ne les pratiquent pas systématiquement, et jamais de la même manière, avec les mêmes buts ou les mêmes intentions. Ainsi, lors d'une interaction, les énoncés ne conduiront pas aux mêmes interprétations, aux mêmes réactions selon l'interlocuteur, le lieu, le moment, le degré de connaissance, etc., soit l'ensemble des éléments du contexte interactionnel. Nous avons pu observer de nombreuses variantes allant de l'absence de réactions à des élaborations interactionnelles complexes en passant par des formes de gestuelles, d'actes et d'énoncés très divers. D'une part, la pratique des *senankuya* ne réfère pas toujours à un désir de partage avec l'autre dans une optique positive ou pacifiste, bien au contraire, nous

y reviendrons. D'autre part, les dimensions historiques et politiques sont investies de façons très diverses selon les interactions. Actuellement, en milieu urbain et plus particulièrement chez les jeunes, la pratique des *senankuya* peut se réduire par exemple à une simple joute oratoire facilitant les relations intersubjectives sans qu'elles soient investies d'un réel poids idéologique. La plupart d'entre eux ignorent souvent tout de l'histoire et du rôle politique des *senankuya*. Dans ce cas, à l'image d'autres genres discursifs de mise en relation à l'autre (interpellations, ironies, insinuations, etc.), elles permettent de faire connaissance, d'entrer en relation sur un mode particulier. En tant que mise en scène de soi, les *senankuya*, sorte de terrain commun de la parole, deviennent des *facilitateurs relationnels*. La dimension théâtrale, le jeu et le rire, permettent au sujet de s'exprimer librement au sein d'un événement de parole codifié, institué socialement. Elle conduit parallèlement à une forte créativité langagière, à des inventions visant à étonner et faire rire l'autre. Dans ce cas, la fonction des *senankuya* est strictement interactionnelle, mais elle ne vise pas toujours à évacuer les conflits, bien au contraire.

Évacuer la question du pouvoir, même dans ce type d'interaction, serait occulter la dimension principale des *senankuya*. Quelque stéréotypé que soit le caractère des *senankuya*, ils participent d'une mise en abyme des positionnements sociaux en termes de domination dès lors que l'enjeu essentiel de l'interaction repose sur la dichotomie maître/esclave. L'assignation de l'autre au rôle d'esclave, agent de toute hiérarchie sociale autant qu'émanation d'un imaginaire politique, ethnique ou de toute autre fiction, constitue la condition *sine qua non* de l'emploi encore très répandu des *senankuya*. Peu importe finalement les causes des hiérarchies socialement transmises à travers les relations établies dans l'histoire : à chacun de les définir comme il l'entend en fonction de la situation (ce dont la transmission orale fait d'ailleurs peu cas). Les transformations, les évolutions, la pluralité des modes d'appréhension des *senankuya*, en diachronie comme en synchronie, indiquent combien elles sont fluctuantes et se « greffent » à toute situation politique et sociale nouvelle². Le tour de force des discours actuels portés sur les *senankuya* sera justement de les réifier, de les figer, à travers les termes des premières descriptions ethnologiques (tradition, authenticité, catharsis, bonne entente, mise en scène de la paix, etc.) afin d'occulter la dimension constitutivement conflictuelle qui les caractérise.

Réitérés au quotidien, les *senankuya* mettent en scène, *rejouent* le conflit nécessaire entre les humains dont les hiérarchies, elles aussi nécessaires, sont les conséquences. Pour beaucoup, l'appartenance à une filiation (non pas une ethnie, une caste, ou quelque entité figée par la « raison coloniale ») conditionne plus largement l'inscription des *senankuya* dans le cadre des relations sociales et politiques. Ces dernières attestent de l'hétérogénéité du

2. Voir l'extension ou les adaptations opérées lors de l'implication des chercheurs dans les relations à plaisanterie (FOUÉRÉ 2005 ; CANUT 2002).

jeu des places sociales et symboliques au sens où ces places *vacantes* sont toujours susceptibles de changer : le dominant peut devenir dominé, et *vice versa*. En revanche, les relations de domination sont irréversibles : il faut un dominant et un dominé. Toujours conçus comme « mobiles », les groupes d'appartenance se forment et se déforment au cours de l'histoire, ce dont les locuteurs ont bien conscience. Une interlocutrice s'étonne par exemple que depuis quelque temps, à Bamako, les Camara et les Coulibaly entrent en *senankuya* avec les Doumbia, alors qu'elle n'a jamais vu ses parents le faire :

« Chez les Doumbia et les Peuls/vraiment je connaissais bien/du vivant de mes parents c'était fréquent/mais maintenant les Camara/les Coulibaly/les Camara sont des Malinké aussi/les Coulibaly viennent de Ségou/les Camara ne disent pas qu'on est des forgerons/moi-même je n'en reviens pas/on est tous des Malinké³/pour moi c'est pas normal/je ne m'amuse même pas avec eux/mais je vois des gens le faire/ »⁴.

Nous reviendrons sur les probables raisons sociales et politiques contemporaines qui poussent à l'élargissement des relations à plaisanterie. Il importe de retenir ici que les constructions identitaires sont toujours postérieures à celles des groupes sociaux, eux-mêmes fluctuants. L'extrême mobilité des *jamu*, les conversions identitaires, la variation des positionnements des *jamu* les uns par rapport aux autres, dépendent des unités politiques qui se forment et se reforment. En ce sens, les locuteurs rejouent moins leur appartenance aux groupes ou aux filiations, dans les *senankuya*, qu'ils ne mettent en scène les relations de domination entre les unités politiques ou ethniques auxquelles ils prétendent appartenir. La dimension dite « identitaire » correspond à une résurgence du figement de ces groupes plus qu'à la réalité des positionnements subjectifs au sein des interactions.

Outre la double polarité dominants/dominés au sein de laquelle les personnes se meuvent, choisissant parfois de changer de nom⁵ pour intégrer le pôle des dominants, des *maîtres*, la productivité de la relation de *senanku*, au niveau horizontal, confirme l'utilité sociale forte des cousinages à plaisanterie et sa permanente réactivation. Dans une perspective cette fois plus pragmatique ou instrumentale, les *senankuya*, loin d'être des outils de partage avec autrui, sont aussi des outils de promotion personnelle, à des fins très diverses : obtention de faveurs auprès de leur *cousin* dans l'administration, pour l'obtention d'emplois, de diplômes, etc., ralliement d'électeurs lors des campagnes électorales, passe-droits multiples, etc. D. Douyon (dans ce numéro) parle d'utilisation « démagogique » que nous pourrions d'ailleurs rapprocher de certaines formes de corruption en ce qui concerne le pouvoir. Ici, entrer en *senankuya* n'a pas pour objectif de comprendre, de

3. Insistance : /an béé ye maninka ye/.

4. T. Doumbia, Bamako, Mali.

5. Le changement de nom et d'identité à des fins de *senankuya* est évoqué par D. DOUYON (dans ce numéro).

rire avec autrui, mais de s'en servir. Nous sommes loin des descriptions angéliques visant à faire de l'Afrique le continent de l'humanisme, de l'amour et du respect⁶.

Il serait tout aussi démagogique de renvoyer ces optiques pragmatiques à une dérive récente, liée à l'influence de l'Occident, puisqu'elles ont toujours cohabité avec celles qui, à l'inverse, visent à entrer en relation positive avec autrui. À l'image de la dimension plurielle du sujet, source de bien et de mal, ou des paroles de « devant » face à celles de « derrière » (*korofò*), les *senankuya* exposent le fondement de toutes relations humaines, marquées par la hiérarchie des places. La définition de soi est ainsi conditionnée à la fois par la relation à l'altérité et par le régime de domination.

Étonnamment, excepté quelques chercheurs comme D. Douyon (dans ce numéro), les Africains passent sous un silence total l'ambivalence et la complexité des fonctions sociales des *senankuya*.

Discours sur les pratiques : une nouvelle formation discursive

Plus qu'une réinvention de cette institution, la formation discursive⁷ récente qui s'est constituée en Afrique autour des relations à plaisanterie est à la fois une recomposition discursive d'un réseau de formulations antérieures produites par les ethnologues de la première moitié du XIX^e siècle mais aussi par les organisations internationales contemporaines, notamment américaines. Dans une perspective d'analyse de discours, les processus de réactualisation des discours (ou *interdiscours*) (Pêcheux 1990) produits antérieurement renvoient à l'existence d'un « ailleurs » extérieur au discours et constitutif de tout discours.

6. « Mais malheureusement comme l'a relevé un des responsables de l'association Sagl-Taaba à cette conférence, la culture africaine faite d'amour et de respect est en train de disparaître peu à peu au profit des guerres politiques, civiles, raciales et ethniques. Des conflits généralement entretenus par les élites politiques guidées tout simplement par des intérêts politiques, a-t-il souligné. Dans un contexte où l'intégration sous-régionale et régionale est une nécessité pour garantir le développement de nos États, il est utile de cultiver le sentiment de paix qui a toujours existé dans les sociétés traditionnelles. » (Un internaute anonyme à propos de « La parenté à plaisanterie, festival à Ouagadougou » : « La parenté à plaisanterie, une coutume étrange qui permet de rire de tout, de tout dire ? », <<http://13770.free.fr/2004/11/la-parent-ouagadougou.html>>).

7. Nous reprenons le terme de M. FOUCAULT (1969 : 53) en le définissant très librement comme un ensemble de positionnements d'ordre idéologique visant à circonscrire politiquement et socialement des objets à travers un ensemble de dispositifs institutionnels et de discours (savants, politiques, religieux, économiques, etc.). Selon les époques et les lieux, ces formations ne sont toutefois pas entièrement différenciables, renvoyant à la notion d'*interdiscours*, comme le rappelle J.-J. COURTINE (1981). M. PÊCHEUX (1990) insiste aussi sur le fait que la particularité des formations discursives (ou pour lui « idéologiques ») tient dans les lieux et les moments d'énonciation des discours, sans occulter qu'ils sont toujours en relation avec le pouvoir.

En ce qui concerne les « relations à plaisanterie », les références appartiennent à un *sous-texte* inscrit dans le corps du discours et conduisent à la formation d'une « hétérogénéité constitutive » du dire (Authier-Revuz 1995). Les marques locales de la reprise du discours sont effacées : les traces interdiscursives sont alors diffuses, renvoyant à une mémoire donnée d'emblée comme seule vérité, *doxa*, que les intellectuels ne mettent pas en cause. Ce processus n'est pas toujours conscient⁸ mais vient conforter un discours plus général de valorisation de particularités culturelles africaines supposées, lesquelles définiraient l'Afrique comme le continent de l'altérité et les relations à plaisanterie comme un des facteurs (avec la « palabre » et les « griots ») de construction d'une *identité* africaine.

L'enchâssement des discours de type scientifique (les corps de savoir) ou idéologique (les corps doctrinaux) (Dufour 2004) et l'hétérogénéité de la formation discursive nécessitent de distinguer plusieurs processus de réactualisation des dires.

Il est tout d'abord aisé de repérer les reprises de formules directement issues du discours colonial ou ethnologique. Qu'elles aient transité ou pas par les discours des institutions internationales comme le PNUD ou l'UNESCO, ces formules reviennent dans de nombreux textes actuels. Le discours de Bakary Soumano (2003), considéré comme une référence en tant que « maître de la parole », « connaisseur de nos pratiques sociales anciennes », en recèle un grand nombre. Définies comme « relations cathartiques » et « système de gestion de la diversité », les *senankuya* ont pour fonctions de « briser la glace d'un premier contact » grâce à leur « drôlerie », « d'évacuer les conflits potentiels ou réels, bénins ou graves, et de bâtir une paix sociale sereine et chaleureuse ». L'optique fonctionnelle, réactivant la perspective normative et la terminologie juridique des administrateurs coloniaux (Fouéré 2005 : 393), fusionne parfaitement avec les perspectives essentialistes des promoteurs du symbolisme : les *senankuya* allient « soucis de divertissement » et « cohésion sociale », et prendraient leurs « racines dans les profondeurs mythiques et historiques de notre passé ». Cet « héritage », issu de la « tradition », possède donc des « valeurs » intrinsèques ignorant « les exclusions de la société en classes, strates ou castes » : « C'est l'éthique par excellence de l'altérité et, les alliances rituelles qu'il fonde entre les peuples et les hommes constituent les meilleurs outils pour le maintien de la paix. »

La terminologie pourrait être étoffée par un grand nombre d'autres textes visant à décrire les cousinages comme des institutions, des structures « profondes », ce que Bakary Soumano nomme les « invariants culturels des ethnies ». Ainsi réifiées, vidées de toute complexité, outils de « tolérance » et de « respect » refoulant l'inégalité entre les hommes, les *senankuya* deviennent, sous la plume d'un auteur anonyme, des « parentés à courtoisie » (*ibid.*).

8. Cette soumission du discours est analysée par PÊCHEUX (1990) comme dépendante de la « formation discursive », elle-même assujettie aux conditions de production idéologique.

Cette évolution lexicale est symptomatique de l'évolution de la formation discursive. Il serait insuffisant de lire dans les discours actuels une simple réactualisation des paradigmes culturalistes et essentialistes, dans les termes mêmes des ethnologues du début du ^{xx}^e siècle. Ces paradigmes sont renforcés mais transformés sous l'influence d'un autre réseau discursif, plus diffus mais non moins efficace : celui du « développement », véhiculé par les organismes internationaux occidentaux comme l'ONU, le PNUD ou l'UNESCO, mais aussi par les médias américains et européens en général. Si ces discours s'inscrivent dans les espaces énonciatifs produits historiquement par la colonisation⁹, ils prennent aujourd'hui d'autres formes. Définissant l'Afrique par les « guerres ethniques », les « conflits », le « sous-développement » (qui réactualisent des dénominations antérieures telles « sauvages », « arriérés », « primitifs », « barbares », etc.), ces discours y opposent un prétendu modèle occidental défini en termes de « démocratie », « progrès », « développement », « paix », « contrat social » ou « égalité » (réactualisant là aussi le paradigme de la « civilisation »). La dichotomie tradition/modernité, dont la fortune ne cesse de perdurer, constitue le socle de cette formation discursive visant à opposer l'Afrique et l'Occident, en homogénéisant les deux espaces.

L'évolution des discours « savants » en Afrique semble entièrement contrainte par ce réseau discursif dont la diffusion très large et les pouvoirs décisionnels qui en découlent (les organismes en question n'étant pas seulement producteurs de discours mais acteurs politiques dans les pays africains) empêchent toute voie divergente¹⁰. Essentialistes et culturalistes, ces discours occultent, bien entendu, les dimensions politiques des relations Nord/Sud, assignant les Africains à ce qui constituerait leur *différence* avec l'Occident, laquelle reposerait sur leurs *traditions*, leur *culture* et, de manière sous-entendue, leur *race*. Si ce dernier terme est officiellement évité, le processus discursif dans son ensemble conduit à son édification. Il vise ainsi à construire une *identité* africaine qui reproduit la nécessité de mettre en frontières un ensemble de personnes, un groupe ou un continent afin de le réduire au principe du *même* pour en faire ainsi une « communauté », une « ethnie », un « autre ». Les discours actuels en provenance des élites africaines (issues des milieux politiques, intellectuels, universitaires, associatifs, etc.) répondent inmanquablement à cette assignation identitaire, tout en essayant de s'extraire de la représentation négative donnée par les discours

9. F. DUFOUR (2004 : 161) montre ainsi comment les dénominations « Pays les moins avancés », « différentiel de développement », etc., s'inscrivent dans un espace de reformulation des discours de l'évolutionnisme social selon le modèle de la loi biologique de l'évolution des espèces par la sélection naturelle (Darwin). Ainsi, des expressions littéralement différentes peuvent avoir le même sens jouant sur une « mémoire de la langue qui a capitalisé l'histoire des dénominations et de leurs reformulations » (*ibid.*).

10. On peut toutefois citer quelques exemples de résistance à cette emprise néo-coloniale comme ceux de Y. Mudimbe, A. Traoré, A. Mbembe, etc.

provenant de l'Occident en renforçant l'opposition Nord/Sud. L'objectif des politiques, des chercheurs, des journalistes, etc., consiste d'une part à revaloriser ce prétendu « patrimoine » et d'autre part à le hisser au niveau des valeurs occidentales de « démocratie », « paix », « égalité », « fraternité », afin de prouver que l'Afrique possède un « vivier¹¹ » de pratiques démocratiques qui favoriseraient l'unité. Le lexique se transforme alors. Les *senankuya*, parmi d'autres outils « diplomatiques », recèlent une « éthique » qui « propose une démocratie universelle et conviviale garantissant la dignité de l'autre en toute circonstance » (Soumano 2003) : « Par-delà les clans, les ethnies, les castes, les âges et les sexes, ces relations fondent une fraternité universelle et une forme de démocratie dans les rapports sociaux » (*ibid.*). Qu'il s'agisse de « traditionalistes » comme B. Soumano, d'historiens comme D. Konaté ou de membres plus anonymes d'associations, la volonté est toujours officieusement de répondre aux injonctions extérieures visant la fragilité de l'unité nationale, et plus largement à l'impossible instauration de la démocratie en Afrique¹². Dans tous les textes, les termes à valeur programmatique que sont « paix », « intégration », « cohésion sociale », « prévention des conflits » (illustrés souvent par les différents exemples de conflits politiques africains comme le Rwanda ou la Côte-d'Ivoire) légitiment la recherche de « garde-fous » (Tanou 2003) ou de « fondements endogènes » (Konaté 1999). Alors que cette représentation d'une Afrique violente est légitimée historiquement¹³ par certains, la spécificité des *senankuya* propre à l'Afrique de l'Ouest expliquerait sa position d'exception, garante de « cohésion sociale ». En focalisant sur leurs usages, voire en les exportant, les États africains seraient à même de « promouvoir une culture de la paix en Afrique » (*ibid.*) : « Il s'agit donc de l'humour au service de la paix », de « valeurs sur lesquelles les populations ouest-africaines peuvent s'appuyer pour renforcer leur cohésion interne et prévenir les conflits »¹⁴.

11. « Notre héritage culturel doit servir de vivier, de source pour cette éducation, car il est riche, varié et fournit un contenu appréciable à l'éducation à la paix. » (SARR 2000).

12. « L'Afrique a été et continue d'être perçue comme le continent de la guerre, celui des conflits fratricides qui opposent sans cesse des "tribus" ou des "ethnies" antagonistes. Les conflits meurtriers qui affectent aujourd'hui encore de nombreuses régions du continent (région des Lacs, les deux Congos, le Libéria, la Sierra Leone, etc.) confortent hélas cette image négative » (*ibid.*).

13. « Il faut rappeler que le caractère hiérarchisé et donc inégalitaire des sociétés africaines, et en particulier soudano-sahéliennes, en font des sociétés conflictuelles. L'image d'Épinal d'une Afrique précoloniale faite de sociétés harmonieuses ignorant les conflits, véhiculée au lendemain des indépendances par une certaine littérature, ne résiste pas à l'analyse rigoureuse des faits. C'est précisément parce que la violence (ouverte ou latente) était omniprésente que les sociétés ouest-africaines ont mis en œuvre des mécanismes et des procédures visant à prévenir et à gérer les conflits le cas échéant » (*ibid.*).

14. « Sinankuniya : quelle valeur culturelle ? », article anonyme dans « La tribune » de *Africone Magazine*, ministère de la Culture malienne, août 2003.

Si la terminologie est sensiblement équivalente dans l'ensemble du corpus étudié, c'est dans le texte de D. Konaté (*ibid.*) que l'interdiscursivité est la plus flagrante : « mécanismes en faveur de la paix », « prévention des conflits », « régulation sociale », « action diplomatique », « mécanismes de prévention », « résolution des conflits », « cohésion sociale », « système de solidarité », « thérapeutique », « dialogue », « médiation sociale », « relations intercommunautaires », « initiatives diplomatiques », « diversité culturelle », sont autant de formulations récentes des discours politiques américains ou européens. Imposé par les dispositifs internationaux donnés comme modèles, ce discours est « branché » sur le discours des organisations internationales, lui même sous-tendu par la « raison coloniale ». Le travail avec l'*interdiscours* provoque des reconfigurations incessantes de la formation discursive qui font que des termes nouveaux renvoient finalement, par effet d'une mémoire discursive, aux termes coloniaux.

La volonté d'abandonner les préconstruits ethnologiques comme tradition/modernité, « référent précolonial » voire la fiction de l'ethnie et du culturalisme, conduit D. Konaté à inscrire son discours dans un renouveau épistémologique afin de traiter des conflits actuels. Pourtant, en faisant des « mécanismes traditionnels » des outils de « médiation » contemporains, il ne fait que déplacer lexicalement la problématique puisque tout son discours repose sur la légitimation d'une perspective essentialiste importée dans les structures politiques. Quels que soient les termes de l'analyse, le rôle des *senankuya*, comme celui des griots, réifié à un « humanisme fondé sur la reconnaissance et le respect de l'autre », demeure fidèle à la représentation des premiers ethnologues tout autant qu'à celle des derniers pourvoyeurs de l'humanitaire. La dimension prescriptive qui conclut l'article à travers l'exemple de « l'efficacité du choix des formes de dialogue et de concertation par les médiateurs et les pouvoirs publics » rejoint celle de maints autres acteurs politiques. L'État en Afrique ne parvenant pas à assurer son rôle de garant des droits¹⁵, il est fait régulièrement appel à la médiation des « traditions africaines ». Cet abandon de la *chose publique* conduit à un véritable discours de l'injonction et de la prescription :

« Si la parenté à plaisanterie remonte à la nuit des temps, les dérapages qu'elle a pu entraîner sont rarissimes, sinon inexistants. [...] c'est peut-être pourquoi on voudrait la *prescrire* aux sociétés aux conflits ethniques récurrents comme celle des Grands Lacs » (Tanou 2003)¹⁶.

« Frères et sœurs d'Afrique, l'association CAURIS est à nous ; elle se fixe comme objectifs parmi d'autres de nous donner la parole afin qu'ensemble nous arrivions à tracer une voie africaine hors du schéma déterministe occidental. Le continent de l'oralité ne doit pas être en reste à l'heure de la communication universelle où *Internet* semble prendre le pas sur les autres médias. C'est pourquoi nous *devons*,

15. « Il se trouve que l'universalité de l'État n'est pas une évidence, et celui-ci éprouve en outre un peu partout dans le monde d'énormes difficultés à assurer son rôle de régulateur et à garantir à tous des droits » (KONATÉ 1999).

16. Mes italiques.

de nos hameaux, bourgs, villes et villages prendre la parole et dire ce que nous vivons chaque jour : nos langues, nos us et coutumes, notre organisation sociale, notre parole, nos récits, contes et proverbes, nos philosophies, notre histoire »¹⁷.

« [...] le devoir impérieux qui incombe aux États africains de protéger leurs biens culturels » (Niane 2005).

« Cette tâche revient à vous aussi les journalistes. Cessez de parler du partage de l'Afrique, mais posez plutôt le problème de son intégration. Nous devons faire quelque chose nous-mêmes pour montrer notre volonté de nous unir, de travailler ensemble et cesser de verser des larmes de crocodile » (*ibid.*).

« Préserver notre identité culturelle et montrer notre riche patrimoine artistique ; renforcer la cohésion nationale dans le rapprochement des populations des huit régions et du district »¹⁸.

Devenue un programme, fondée sur le mythe de la disparition des cousinages et la nécessaire sauvegarde du patrimoine culturel africain, l'implication du « traditionnel » dans le politique donne lieu à de véritables actions visant à faire prendre conscience aux populations de leur spécificité locale, régionale, nationale ou plus largement africaine. Les catégorisations issues de la formation discursive semblent trouver un terrain de réception très favorable : alors que les conditions économiques se dégradent de jour en jour, le repli sur une prétendue *identité* locale, nationale ou internationale africaine (en fonction de l'autre à fustiger : son voisin, le pays d'à côté ou l'Occident) est une réponse toujours adéquate. Les textes des internautes, anonymes ou pas, attestent de l'imposition de ce discours institué aujourd'hui comme *doxa*. Ainsi, l'analyse de S. Tanou, parmi d'autres exemples, est symptomatique d'une réappropriation du discours identitaire :

« Car, comme le suggèrent certains, là où le dialogue politique n'a pas réussi, la parenté à plaisanterie peut parfaitement réussir au nom de la complémentarité et de la fidélité qui caractérise ce type de relation » (Tanou 2003).

« La parenté à plaisanterie est donc un précieux recours aux mains de la société traditionnelle africaine qui doit œuvrer à la préserver soigneusement, car elle est un instrument de régulation des conflits » (Tanou 2003).

« Malheureusement, on constate avec amertume que, de nos jours, les hommes confrontés à de multiples problèmes ont tendance à négliger la parenté à plaisanterie » (*ibid.*).

Les énoncés assertifs ou injonctifs ne prêtent à aucune discussion, les discours antérieurs ne sont pas mis en cause mais leur délimitation, même floue (« comme le suggèrent certains ») assure pourtant la légitimité du dire. Le constat général imposé par le « on », sorte d'énonciateur africain commun et indivisible, répondant à la généralisation de « la » société traditionnelle africaine, atteste de l'ancrage d'une série de réifications et de pré-construits. Saliou Sarr (2000), dans son article « L'Afrique, un défi pour

17. « Appel à nos concitoyens », Association Cauris, <<http://afrique.cauris.free.fr>>.

18. Règles que le ministère de la Culture s'emploie à faire appliquer au sein d'un vaste ensemble de directives favorisant le développement des cultures et des traditions maliennes (SOUMANO 2003).

l'éducation à la paix », insiste lui aussi sur cet invariant africain : « Les Africains recherchent toujours par le dialogue et la négociation un consensus, un accord qui renforce le pacte social. » Comme beaucoup d'autres, il fait référence à la charte de Kouroukanfouga, « recueil de traditions orales adopté en 1236 dans l'empire du Mali et destiné à harmoniser la vie du grand ensemble mandingue » (*ibid.*), sans jamais contextualiser la « transcription » récente de ce texte.

Unité nationale et africanisation par les *senankuya*

Une analyse complète devrait désassembler les liens entre la récente formation discursive et le corpus des discours des « africanistes » portant sur la « littérature orale » depuis les années 1960, ainsi que celui des discours politiques américains sur la « diversité culturelle ». Les premiers ne sont probablement pas sans incidence sur la volonté de fixer des « invariants culturels », conséquence d'une obsession à « préserver le patrimoine traditionnel africain » :

« En les nommant, en les décrivant, on découvrira les structures de base, les “matrices” des valeurs fondamentales, identiques dans toutes les communautés africaines, et comment elles sont articulées les unes sur les autres de façon différente [...]. La reconnaissance des structures de base apportera une assise solide à l'*unité africaine* et celle de leurs modalités d'assemblage permettra d'apprécier la *diversité des sociétés africaines* »¹⁹.

Les seconds conduisent à une vision culturaliste dont l'objectif est d'instituer l'unité nationale par la « diversité culturelle », c'est-à-dire à repérer et nommer des « communautés » dont on présume qu'elles sont *par nature* antinomiques.

Il demeure que cette obsession de l'*unité nationale* dans les discours est surprenante pour des pays comme le Mali ou le Sénégal peu touchés par le « spectre » des « conflits ethniques » :

« À travers ses activités, le ministère de la Culture entend renforcer, par le truchement de manifestations bien ciblées, les rapports séculaires qui ont servi de levain autant que de ciment dans la consolidation de l'unité nationale. Le *sinankunya*, tout au long de l'année, sera étudié, explicité et magnifié à travers des débats et des articles de journaux »²⁰.

Cette peur est indissociable du processus d'homogénéisation des cultures et des groupes, en fonction de critères identitaires et non plus sociaux et politiques, auquel les intellectuels, connaisseurs et producteurs de savoirs

19. « Appel à nos concitoyens », Association Cauris, <<http://afrique.cauris.free.fr>>.

20. « Sinankuniya : quelle valeur culturelle ? », *op. cit.*

« locaux » mais formés dans les pays occidentaux, sont très sensibles. Souvent mal à l'aise dans le statut d'entre-deux et disposant, dans leur pays, d'un pouvoir important (fondé sur le savoir), ils s'accrochent à la nouvelle dimension *identitaire* « africaine » dont ils ont l'impression de s'être écartés, au lieu d'engager vis-à-vis des vieux paradigmes une rupture qui leur permettrait de construire une pensée nouvelle. Il est en effet intéressant de comprendre ce rapide engouement des élites pour le discours *identitaire*, à l'image de beaucoup d'autres élites dans le monde soucieuses de défendre leurs « origines » ou leurs « spécificités » régionales²¹. Pris entre le mépris et la dévalorisation de nombreux discours occidentaux, impuissants face aux dérives économiques et à la soumission des gouvernements africains, inquiétés par les menaces que fait peser le libéralisme sur les pays africains, le discours identitaire apparaît, au niveau *symbolique* tout au moins, comme une porte de sortie, aussi impuissant soit-il pourtant à résoudre les problèmes concrets, notamment économiques. Il permet, au moins, de rassurer une élite soucieuse de prendre une revanche sur la domination occidentale en réactualisant les signifiés européens comme « démocratie », « fraternité », « égalité », etc., pour en faire des spécificités africaines bien plus anciennes. Hissées au rang de « civilisation », l'Afrique et sa « société chaude » deviennent à leur tour un modèle, une source d'inspiration pour les sociétés « froides » du Nord qui ont oublié de rire et de s'aimer²². Ce retournement est renforcé par la fascination des « touristes culturels » ou des médias²³ européens et américains pour l'Afrique. L'aveuglement qui caractérise cette perception affective pour un mode de vie différent produit des discours culturalistes convergents magnifiant une Afrique, certes démunie, mais pleine de cette « chaleur humaine » que l'Occident aurait perdue. Forts de cet attrait nouveau, on assiste à une « ré-africanisation » des discours et des actes. Le Mali développe largement cette dimension culturelle

21. La réécriture de l'histoire qui opère actuellement dans le journal *Septimanie* du conseil régional de Languedoc-Roussillon sous le titre « Origines », est de même type.

22. En ce sens, la lettre de Monsieur Jean-Louis Sagot-Duvaurox à Monsieur le consul de France au Mali (annexe) est imprégnée de cette vision dichotomique entre les humains du Nord et ceux du Sud. Si l'auteur montre que les pratiques de *senankuya* sont d'une grande plasticité et qu'elles mettent en scène la question du pouvoir, il tient un discours généralisant qui dépasse les conditions habituelles d'utilisation des cousinages. À lire l'auteur, les *senankuya* permettraient de rire de tout, même de l'innommable, c'est-à-dire des guerres (ici, avec génocides). Cette extrapolation montre les limites de l'application fonctionnaliste : On peut se demander comment un Français, ou un de ses descendants, pourrait un jour rire avec des Allemands *à propos* des camps ? ou les Tutsi rire avec les Hutus *à propos* du génocide ? Comme de nombreux auteurs le montrent (HAGBERG dans ce numéro ; FOUÉRE dans ce numéro), les relations à plaisanterie ne sont pas systématiques car on *ne peut pas* rire de tout.

23. La « Semaine du Mali » sur France Culture de janvier 2005 en fut un exemple éclatant.

comme spécificité nationale. Le tableau dressé par le ministre du Niger en 2002 atteste de l'exemplarité malienne :

« Du reste, que le Mali abrite une conférence sur la médiation sociale ne saurait étonner, car l'espace dont le territoire de la république du Mali est une partie, est le berceau des empires les plus prestigieux que l'Afrique ait connus. Je veux parler de l'Empire du Ghana, de l'Empire du Mali, de l'Empire Sonrai, des Empires Peuhls et Bambaras. Chacune de ces fiertés de notre continent a su, par son génie, forger et utiliser ses propres instruments de médiation et de règlement de conflits avec une expertise inégalée dans nos sociétés dites modernes. Le témoignage vivant de ces mécanismes, de ces instruments, demeure le griot et les cousinages ou parentés à plaisanterie, la palabre dont les rôles et les fonctions sociales ne sont plus à démontrer »²⁴.

Il n'y a pas jusqu'aux intellectuels qui ne pensent qu'au-delà de son impact politique, une « jurisprudence coutumière » pourrait influencer sur les conditions économiques :

« Dès lors, l'éducation à la paix apparaît comme une nécessité pour instrumenter les hommes et leur permettre de vivre en harmonie avec lui-même, avec leurs semblables et avec la nature et conjurer ainsi la violence. L'éducation à la paix est donc capitale pour prévenir les conflits, l'intolérance car elle élargit les possibilités de choix des individus et leur donne les moyens de résoudre pacifiquement et démocratiquement les conflits ; répandre la culture de paix est devenu une obligation pour chacun et pour tous en vue d'un développement économique et social de l'Afrique » (Sarr 2000).

L'interdiscursivité avec le discours du « développement » est ici évidente. Elle fait d'ailleurs dire à Saliou Sarr (2000) qu'il existe un rapprochement, une « rencontre entre la tradition africaine et le droit international humanitaire ». Ainsi, quand bien même les discours ont pour objectif de s'émanciper de la *ratio* occidentale, ils réactualisent les catégories imposées par les « dominants » dont l'une des plus insidieuses est probablement l'ethnie.

L'ethnicisation et l'instrumentalisation des *senankuya* au Mali

En niant les dimensions conflictuelles propres aux *senankuya* et en essentialisant la question du politique, les nouveaux discours *identitaires* entraînent des choix et des actes politiques visant à reconfigurer les fonctions de l'État. L'universalité de l'État en tant que garant des droits et des libertés individuelles est remise en cause : les médiations « traditionnelles », comme la

24. Intervention du ministre de la Fonction publique du Niger à la quatrième conférence des ministres de la Fonction publique des États membres de l'OFPA. Thème retenu : « La médiation sociale dans les fonctions publiques africaines », 17 et 18 décembre 2002 à Bamako, Mali <<http://www.ofpa.net/index.htm>>.

« causerie sous l'arbre à palabre » ou les cousinages à plaisanterie, et l'utilisation des pouvoirs décentralisés viendraient alors au secours de l'impuissance étatique à maintenir la paix. Devenues de véritables *labels* africains, ces médiations sont réifiées au point d'occulter leur nature de *pratiques langagières* et *sociales*, constitutivement hétérogènes. En les décontextualisant, les discours redéfinissent leur fonction pour en faire des *instruments* politiques. De plus, les *senankuya* sont souvent assignés aux relations inter-ethniques : on assiste à une fixation des pôles interactionnels, alors que, dans le quotidien, les pratiques continuent de se transformer. L'évolution constatée par T. Doumbia, évoquée plus haut à propos de l'élargissement du *senankuya* de sa lignée aux patronymes Camara et Coulibaly, vient d'ailleurs compromettre les catégorisations tranchées en termes ethniques. La complexité des évolutions sociales et de relations patronymiques en fonction des transformations sociales ne permet aucune description généralisante.

L'instrumentalisation des prétendues pratiques « traditionnelles » ne passe pas non plus inaperçue au quotidien. Qu'elle soit sociale ou politique, les Maliens la contestent régulièrement. T. Doumbia, à l'image de bien d'autres interlocuteurs, fustige le rôle prétendument utile des griots :

« La moitié de la famille de D./les femmes elles tannent la peau/certains disent qu'elles sont numu/certains Doumbia font le griot/Djelibaba Sissoko/il est Doumbia/sa fille qui est en France elle fait le griot/il y avait Fanta Doumbia numéro deux qui était griotte aussi/il y a beaucoup de Doumbia qui font le griot// [...] les griots/les gens aujourd'hui sont avides d'argent maintenant/les cousines de D. font le griot/mais les parents ne sont pas d'accord/c'est nouveau que les Doumbia se mettent à faire le griot/c'est pour avoir de l'argent/les vrais griots, c'est les Kouyaté. »

De même, les *senankuya* sont souvent décriés lorsque leur utilisation est pervertie à des fins pragmatiques. Certaines familles refusent parfois de recevoir des voisins, soit-disant « cousins à plaisanterie », qui les harcèlent au nom de ce cousinage. Ainsi, dans la famille Doumbia, de nombreuses disputes opposaient la mère de famille aux autres membres car elle cédait à toutes les demandes d'un voisin peul fort opportuniste qui profitait allègrement de son statut de *cousin* pour usurper F. Doumbia. Ce dernier arrivait systématiquement aux heures de repas et « pillait la viande », il se plaignait sans cesse de maintes difficultés financières pour obtenir des faveurs de sa « cousine ». Lorsque les enfants le découvrirent au fil du temps bien plus aisé qu'eux-mêmes, ils refusèrent toute relation à plaisanterie avec lui.

La *limite* de l'utilisation des cousinages est bien réelle : lorsque celle-ci est dépassée, elle conduit à des conflits. Si les conditions économiques difficiles sont des motifs de rupture, c'est bien davantage l'irrespect de l'hôte qui pose problème, attitude dont on peut présumer qu'elle est immuable.

Régulièrement, la dimension uniquement « courtoise » des *senankuya* que vante le discours savant actuel est mise à mal. L'instrumentation politique (par les membres du Gouvernement) et sociale (effet pervers de son

utilisation à des fins personnelles) a des incidences très nettes sur les pratiques elles-mêmes.

Plus encore, les catégories de pouvoir qu'elle véhicule conduisent parfois à un renforcement des hiérarchies sociales, loin de toute « cohésion sociale » supposée systématique. Ainsi, lors d'une visite à un haut fonctionnaire peul (juge) avec lequel je devais prendre un rendez-vous pour un entretien, j'étais accompagnée d'un ami de la famille Doumbia. Le rencontrant pour la première fois, je lui présentais mon ami après les salutations. Son visage s'assombrit et il proféra immédiatement quelques formules de *senankuya* à son encontre. Sans rire, il me dit que je ne devais pas fréquenter ces « esclaves », ces « forgerons » qui « ne valent rien ». L'énoncé, des plus banals pour ce genre de situation, ne produit pas du tout le même effet que d'habitude. Son insistance, l'absence de rire et le type d'énonciation (assertion) n'appelait aucune interaction, même lorsqu'il le répéta à mon ami. Ce dernier se tut, gêné par l'agressivité et le ton de l'interlocuteur. En sortant, S. Doumbia me fit part de son malaise en expliquant qu'il n'avait pas du tout aimé cet homme, qu'il ne pouvait pas plaisanter avec lui car il lui paraissait très « méchant ». En effet, les facteurs non verbaux avaient eu un impact décisif sur l'échec de l'interaction du fait que la relation de pouvoir était rendue plus asymétrique encore par d'autres éléments comme la différence d'âge (S. Doumbia, jeune, ne se permettant pas de répondre à un homme plus âgé) ou le statut social (la stature de haut fonctionnaire venait aussi conforter un discours de pouvoir).

Plus tard, lors d'entretiens que je menais avec ce fonctionnaire, les propos racistes qu'il prononça à l'égard des Manding en général confirmait cette position de domination qui s'appuyait sur une distinction ethnique. Ces positions le conduisaient même à frapper ses enfants lorsqu'ils parlaient bambara²⁵. Si ces situations demeurent très isolées, il est intéressant de voir combien les cousinages peuvent conduire aujourd'hui à l'inverse de ce qui est souhaité. Dans le cas des différenciations et des discriminations ethniques, voire des haines dites « raciales » qui voient très timidement le jour actuellement au Mali (répétons-le, elles sont très faibles), les *senankuya* peuvent paradoxalement être un très bon recours : l'histoire passée réinventée devient un merveilleux élément de légitimation de la domination ethnique et sociale.

On peut douter alors de l'efficacité à terme des *senankuya* comme médiation sociale dans le cadre sociopolitique. La nouvelle formation discursive, dont nous venons d'esquisser quelques traits, en renforçant, par la nomination et la mise en frontières, les communautés supposées ethniques, pourrait aboutir à l'inverse au renforcement des hiérarchies fondées sur les catégories ethniques.

25. Pour une description des pratiques langagières et des politiques linguistiques familiales au sein de cette famille, voir C. CANUT (1996).

Les stratégies de légitimation du pouvoir montrent combien la production d'*identités*, en tant que résultante des mises en frontière et de la manipulation des groupes, renforce la constitution d'un mouvement de clôture sur le *même* fondant un « nous » homogène fondé sur l'exclusion et non pas un « nous » *en devenir*. Alors que les pratiques de *senankuya* jouent sur la pluralité des positionnements humains au sein d'un dispositif de pouvoir toujours malléable, le nouveau discours « savant » sur les *senankuya* implique une conception essentialiste où l'être humain se définit uniquement par une appartenance à un groupe définissant *son* identité. L'identité, dont on sait qu'elle n'est qu'un fantasme d'unité (Canut à paraître), est actuellement construite par les discours du pouvoir (scientifiques ou politiques) comme objet du réel devenant finalement un nouveau mode de domination. Elle exclut de considérer l'homme dans les relations singulières qu'il noue avec les objets et les autres. Le figement opéré, renvoyant aux pulsions (Stiegler 2004) de l'« origine » et de la « pureté », aboutit à l'instrumentalisation du processus d'homogénéisation qui constitue le fondement de tout conflit dit justement « ethnique » ou « communautaire ». En attendant, les réels enjeux politiques et économiques qui se jouent de manière complexe en Afrique (Bayart 1996) et concernent autant les pays du Nord que ceux du Sud, sont occultés, au profit d'un non moins dangereux *piège identitaire*.

MoDyCo-CNRS-Paris X-Nanterre.

BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE, J.-L.

1996 « L'étranger dans le monde manding et en Grèce ancienne : quelques points de comparaison », *Cahiers d'Études africaines*, XXXVI (4), 144 (« Mélanges maliens ») : 755-761.

2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

AUTHIER-REVUZ, J.

1995 *Ces mots qui ne vont pas de soi : boucles réflexives et non-coïncidence du dire*, 2 vol., Paris, Larousse.

BAYART, J.-F.

1996 *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.

CANUT, C.

1996 *Dynamiques linguistiques au Mali*, Paris, Didier Érudition.

2002 « Pouvoir, places et négociations identitaires : les *senankuya* en milieu urbain au Mali », *Cahiers de praxématique*, 38 : 175-197.

À paraître *Le spectre identitaire. De la pluralité langagière au fantasme de la langue*, Bern, Peter Lang.

CHARAUDEAU, P., MAINGUENEAU, D. (dir.)

2002 *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Éditions du Seuil.

COURTINE, J.-J.

1981 « Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse de discours. À propos du discours communiste adressé aux chrétiens », *Langage*, 62 : 31.

DOUYON, D.

2006 « Le discours diplomatique et démagogique du cousin plaisant au Mali », *Cahiers d'Études africaines*, XLVI (4), 184 : 885-908.

DUFOUR, F.

2004 « Dialogisme et interdiscours : des discours coloniaux aux discours du développement », *Cahiers de Praxématique*, 43 : 145-164.

FOUCAULT, M.

1966 *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.

1969 *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

1971 *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.

1997 *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard-Éditions du Seuil.

FOUÉRÉ, M.-A.

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

KONATÉ, D.

1999 « Les fondements endogènes d'une culture de paix au Mali : les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits », in *Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique : Mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits*, Paris, Unesco.
<<http://www.unesco.org/cpp/publications/mecanismes/edkonate.htm>>.

MUDIMBE, V. Y.

1988 *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.

NIANE, D. T.

2005 « Les États doivent s'organiser pour défendre le patrimoine culturel africain », <<http://www.planeteafrique.com/Niger/index.asp?affiche=NewsDisplay.asp&artcleid=161>>.

PÊCHEUX, M.

1990 *L'inquiétude du discours*, Paris, Éditions des cendres.

SARR, S.

2000 « L'Afrique, un défi pour l'éducation à la paix », *Conférence à Lomé*.
<<http://www.eip-cifedhop.org/eipafrique/senegal/lome2000.html>>.

SMITH, É.

2004 « Les cousinages de plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes », *Raisons politiques*, 13 : 157-169.

SOUMANO, B.

2003 « Sinankuniya : quelle valeur culturelle ? », *Afribone Magazine*, Ministère de la Culture malienne, août 2003.

STIEGLER, B.

2004 *De la misère symbolique*, 1. *L'époque pré-industrielle*, Paris, Galilée.

TANOU, S.

2003 « Burkina Faso, la parenté à plaisanterie », *ANB-BIA Supplément*, 453.

ANNEXE

Lettre parue dans l'*Humanité*, le 31 octobre 2002 :

Lettre à Monsieur le Consul de France au Mali

Le feuillet de Jean-Louis Sagot-Duvauroux

Solder la guerre

Nous en sommes à la septième correspondance, Monsieur le Consul, depuis que vous avez refusé son visa à mon beau-frère Woundioun, Malien vivant au Mali et régulièrement inscrit à l'IUT de Champs-sur-Marne pour un DUT de génie civil. Cet échange a eu la vertu de relancer le dossier, mais également de plonger notre famille et les lecteurs de cette rubrique dans la contemplation ébahie de la machine administrative française quand elle est vexée d'avoir été prise en faute. Aux dernières nouvelles, tout le dossier va faire le voyage de France pour vérification. On attend ! Bien sûr, nous aurions aimé que ce souci du détail, ce scrupule dans le respect des règles ait été mis en branle en juillet dernier, quand toutes les pièces par vous demandées furent en votre possession. Mais on reste néanmoins pétrifié d'admiration quand on découvre les moyens déployés par la patrie des droits de l'homme pour le cas d'une seule personne. La méticulosité réglementaire qui entoure le cas de Woundioun va lui faire perdre son année, mais elle confond les mauvaises langues selon lesquelles nous ne serions, pour l'administration, que des numéros sans âme. Il y a de l'humain, là-dedans. J'ai donc eu raison d'attirer la semaine dernière votre attention sur les vieux cousinages culturels qui rattachent la civilisation malienne et l'Europe. Cousinages de parole et de paix. Continuons donc sur le thème.

Aussi paradoxal que ça puisse paraître, il existe aussi des cousinages de guerre, et la culture malienne en a d'ailleurs fait une institution majeure de la concorde sociale, un dispositif politique souterrain auquel on doit la résolution de bien des conflits individuels et collectifs. On dit, en langue bamanan, « sinankouya ». Les savants traduisent par « parenté à plaisanterie ». Mais le mot français qui vient spontanément à l'esprit des Maliens, c'est tout simplement « cousinage ». De quoi s'agit-il ? Deux familles, deux clans, deux ethnies, deux peuples entrent en guerre. Leur lien, c'est la violence. On fait mutuellement des captifs : « Tu es mon esclave ! » Pour justifier les coups, on se construit l'universel appareil de haine et de mépris : « Ces gens sont des chiens ! » On programme mutuellement l'assujettissement de l'autre : « Je suis ton centre et tu tournes autour de moi ! » Puis un jour vient la paix. La vraie paix vient quand ces paroles — « Tu es mon esclave, chien ! » — sont totalement déconnectées de la violence et de la domination par lesquelles elles sont nées. La

« sinankouya », c'est ça, c'est le souvenir qu'il y a eu jadis un contact, une histoire commune, un corps à corps qui désormais bascule entièrement dans les mots, dans la culture, dans la « plaisanterie ».

Par exemple, les Français et les Allemands n'effaceraient pas le souvenir de leur affreuse histoire commune, mais ils se détacheraient de l'horreur de cette histoire pour ne plus en garder que la mémoire, ils parviendraient à en plaisanter, ils en plaisanteraient, ils en parleraient, ils s'en parleraient et ce rire cathartique leur interdirait à jamais d'en venir aux mains, leur rappelant chaque fois ce qu'il en coûte. Les Français et les Allemands seraient devenus cousins. On y est presque... Il y eut une guerre entre la France et ce qui est aujourd'hui le Mali. Ce fut une guerre en êtres humains, avec toute la sauvagerie qui caractérise notre espèce et qui restera à jamais inaccessible aux bêtes féroces. La France gagna cette guerre et domina longuement le pays : « Obéis-moi ! Ne te compare pas à moi ! Je suis ton centre et tu tournes autour de moi ! » Une guerre entre êtres humains, pour sauvage qu'elle soit, porte toujours en elle, comme un de ses possibles, une paix entre êtres humains, le basculement de cette affreuse histoire dans un cousinage qui garde la mémoire (ça aussi, ça nous différencie des bêtes féroces), mais fait passer dans le jeu des mots ce qui s'était vécu dans le fracas des armes. Quand la guerre entre la France et le Mali sera soldée — ses inégalités de développement, son racisme, ses visas —, quand le Mali pourra parler d'égal à égal avec ses anciens maîtres devenus des cousins, vous pourrez avoir avec mon beau-frère cette conversation façon « sinankouya » : « Woundioun Sissoko. Dis donc, Consul, il ne faut pas me fatiguer, hein ! N'oublie pas que vous êtes venus chez nous avec toutes vos armes et que finalement vous avez fui la queue basse comme des chiens galeux. Donne mon visa et arrête tes bêtises, sinon je te rosse (Rires partagés).

M. le Consul de France au Mali : Imbécile, tu n'as pas appris à baisser les yeux quand ton maître te parle ? Tu n'auras rien ! (Rires). Au fait, ça fait longtemps qu'on ne t'a pas vu en famille. Tu passes quand ?

Woundioun Sissoko : Et mon visa !

M. le Consul de France au Mali : Arrête avec ces vieilleries d'autrefois !

Cousin Consul, à la semaine prochaine ! »

<<http://www.humanite.presse.fr/journal/2002-10-31/2002-10-31-42588> - top>.

RÉSUMÉ

Dans une optique d'anthropologie du langage, l'étude des relations à plaisanterie ou *senankuya* au Mali nécessite d'examiner l'ensemble des interactions produites afin de montrer combien elles sont conditionnées à la fois par la relation à l'altérité et par le régime de domination. Face à ces relations quotidiennes et hétérogènes, la récente formation discursive qui porte *sur* ces pratiques en provenance de plusieurs instances énonciatrices (discours politiques, discours des organismes de développement, discours médiatiques, discours associatifs, discours scientifiques, etc.) tend au contraire à les fonctionnaliser ou les essentialiser. La dimension culturaliste et l'instrumentalisation politique qui en résulte feront l'objet de l'analyse de l'article dans le cadre de la construction des États-nations.

ABSTRACT

Building Identity Discourses in Mali: Ethnicization and Instrumentalization of Senankuya. — From the perspective of the anthropology of language, the study of joking relationships or *senankuya* in Mali requires an analysis of all interactions in order to show they are conditioned both by the relation to otherness and by the regime of domination. In the face of these daily and heterogeneous relationships, the recent discursive formation on these practices which comes from several enunciating instances (discourses by politicians, development organizations, media, associations, scientists) tends, on the contrary, to functionalize and essentialize them. This article will analyse the culturalist dimension and resulting political instrumentalization in the context of the building of nation-states.

Mots-clés/Keywords : Mali, *senankuya*, anthropologie politique, discours, ethnicisation, idéologie, instrumentalisation/*Mali, senankuya, political anthropology, discourse, ethnicization, ideology, instrumentalization.*