
La rébellion de Kaba (1916-1917) dans l'imaginaire politique au Bénin*

Tilo Grätz



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/44>

DOI : [10.4000/etudesafriaines.44](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.44)

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 675-704

ISBN : 978-2-7132-1367-0

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Tilo Grätz, « La rébellion de Kaba (1916-1917) dans l'imaginaire politique au Bénin* », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 160 | 2000, mis en ligne le 06 décembre 2004, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/44> ; DOI : [10.4000/etudesafriaines.44](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.44)

Tilo Grätz

La rébellion de Kaba (1916-1917) dans l'imaginaire politique au Bénin*

Ce texte traite des différentes interprétations d'une rébellion contre le pouvoir colonial français qui a éclaté au nord de la région de l'Atakora¹ au début de la période coloniale. Cette étude de cas analyse les discours et l'imaginaire qui ont suivi cet événement, communément appelé au Bénin « la guerre de Kaba ».

Actuellement, on assiste à un renforcement et à une fragmentation des identités locales en République du Bénin et, de ce point de vue, ces événements historiques sont de première importance.

Trois exemples révélateurs

Premier cas : une polémique

A la fin de l'année 1995, une dispute opposait des journalistes de Cotonou, la capitale économique du Bénin. L'origine du conflit concernait l'introduction d'un nouveau passeport pour le citoyen béninois. Le gouvernement de Nicéphore Soglo avait décidé de choisir comme filigrane un portrait du roi Behanzin, le dernier souverain du royaume du *Danxomè* à la fin du XIX^e siècle.

Dans un article publié en novembre 1995, dans le quotidien indépendant *Le Matin*, le rédacteur Charles Toko critiqua cette décision. Il proposa un symbole plus général, l'image du roi ne représentant pas toute la population de la République du Bénin. Selon lui, le pays est composé de différentes régions et repose sur des traditions qui dépassent les frontières de l'ancien

* Les recherches de terrain ont été effectuées entre 1995 et 1999. Elles ont été soutenues par la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), par l'École postgraduelle en anthropologie sociale et sociologie du développement de l'Université de Bielefeld, et par la Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) de Bonn.

1. Il existe deux transcriptions : Atakora et Atacora. J'applique ici la première version (locale).

royaume du *Danxomè*, lequel était situé dans la région d'Abomey, au sud du pays. Charles Toko, d'origine baatombu, une ethnie du nord du Bénin, demanda que l'on tienne compte de l'histoire des populations du Nord. Ce type de représentations avait été abandonné avec la politique du président de l'époque, Nicéphore Soglo, membre de la communauté fon du sud du Bénin et descendant de la noblesse du *Danxomè*. Charles Toko plaida donc aussi pour une valorisation des héros des populations du Nord, Bio Guera et Kaba.

Un jour, le bureau de la rédaction du *Matin* reçut un appel téléphonique de Jacques Behanzin, à l'époque attaché de presse au ministère de la Défense. Ce dernier se plaignit vivement de cet article. Il se déclara attaqué personnellement en tant que descendant de la lignée de Behanzin, et défendit la décision du gouvernement. A son tour, il attaqua vivement les journalistes, les insultant : « Comment oses-tu comparer Behanzin à Bio Guera ou Kaba ? Behanzin n'a pas dirigé des gens nus comme l'étaient tes parents... des sauvages que nous avons perdu notre temps à éduquer et à ramener à la civilisation. » Il se conduisit avec Toko comme s'il était membre d'une population inférieure : « C'est grâce à nous que vos yeux se sont ouverts. »

Son appel fut diffusé dans toute la rédaction à l'aide des hauts-parleurs, et fut cité dans une des parutions suivantes du quotidien. Charles Toko développa alors un contre-argument. Dans un long article de réplique (Toko 1995 : 6), il accusa Jacques Behanzin d'être un régionaliste extrémiste et s'engagea à défendre l'héritage des populations du Nord, en rappelant encore une fois les révoltes de Bio Guera dans le Borgou et spécialement la rébellion de Kaba (1916-1917) contre le pouvoir français au début du siècle. Il qualifia le royaume méridional du *Danxomè* comme étant « fondé sur les murs du sang », allusion à la traite des esclaves qui avait dominé pendant une longue période l'économie de ce royaume. Toko s'efforça de défendre la capacité des peuples du Nord à occuper des positions administratives importantes, et attesta leur plus grande intégrité morale. Ce débat fut repris dans d'autres journaux du Bénin² et dans des discussions privées.

Ces questions délicates furent soulevées quelques mois seulement avant les élections présidentielles, prévues pour février et mars 1996. Au deuxième tour des élections, deux candidats s'opposaient : l'ancien président Matthieu Kérékou (1972-1991), largement soutenu au nord du pays et partiellement au sud, et le président sortant Nicéphore Soglo³. Cette polémique peut ainsi être expliquée par l'atmosphère tendue qui régnait dans le pays à cette époque.

Deuxième cas : le ministre dans son village

En décembre 1995, je fus témoin d'un rassemblement à Taïacou, un village proche de Tanguiéta au nord-ouest du Bénin. Alassane Tigri, alors ministre

2. En particulier dans *L'Horizon*, 30, 1-15 décembre 1995.

3. A propos du déroulement et des résultats des élections présidentielles de 1996 qui ont abouti à la victoire de Matthieu Kérékou, voir MAYRARGUE (1996).

de la Jeunesse et du Sport, prononça un discours dans son village d'origine et fief de son parti politique, le Mouvement national pour la démocratie et le développement (MNDD).

Il remercia la population natemba pour son vote aux élections législatives de 1995 qui avait fait gagner à son parti un siège de député au parlement. Il se présenta comme étant le représentant des intérêts de la population locale. Dans son discours, il parla de son engagement à soutenir la construction d'un club local, la maison de la culture de Taïacou, et de son intention d'organiser un festival à Tanguiéta, les Jeux du Nord. Puis il commenta un incident récent (survenu en octobre 1995), lorsque la population natemba de Taïacou avait organisé une marche à travers la région pour se plaindre de la corruption et de la malhonnêteté du commandant de la brigade de gendarmerie de Tanguiéta.

A. Tigri assura l'assistance de son soutien actif pour régler ce problème. Ce faisant, il établit un parallèle avec un événement identique ayant eu lieu dans la région. Par cette marche, la population avait montré sa force, son intégrité et son refus de la corruption, tout comme l'avaient fait ses ancêtres dans le même village, confrontés à « d'autres défis », comme l'exprimait Tigri. Par là, il faisait indirectement allusion à la rébellion de Kaba, au cours de laquelle le village de Taïacou avait participé à une petite bataille entre les forces françaises et la population locale, en 1916.

Kaba étant d'origine natemba, le discours de Tigri essayait d'interpréter les événements historiques selon une vision personnelle, de les considérer comme faisant partie d'un passé glorieux et d'établir une liaison entre ces derniers et quelques événements récents. Apparemment, Tigri puisait quelques éléments dans le répertoire local de la mémoire collective historique, en essayant de flatter les participants et, d'une certaine façon, de contribuer à la construction d'une identité locale. Ce discours, tenu au cours d'un meeting du parti, était chargé d'une dimension politique. Il pouvait servir d'élément symbolique dans la création d'une légitimité spécifique et renforcer la cohésion parmi les militants politiques.

Troisième cas : le défilé de la fête nationale

Nous sommes le 1^{er} août 1999. Comme ailleurs au Bénin ce jour-là, les habitants de la ville de Natitingou située au nord-ouest du pays célèbrent la fête nationale, fête de l'indépendance de la République du Bénin en 1960⁴. Après les allocutions du préfet de département et d'autres fonctionnaires politiques, et après la parade des militaires, le défilé habituel des divers groupes socioprofessionnels et troupes folkloriques commence selon le protocole prévu. Il se déroule le long de la rue principale de la ville,

4. C'est un genre de fête urbaine bien connu aussi ailleurs en Afrique de l'Ouest (GOERG 1999).

devant les autorités politico-administratives régionales et les invités d'honneur. Mais avant l'arrivée des soldats, des groupes de danseurs, des écoliers et des ONG, etc., un jeune homme fait une soudaine apparition. Il est habillé comme un guerrier-chasseur, avec des vêtements en cuir, torse nu, et coiffé d'un casque décoré d'une queue de cheval. Il porte un arc, un carquois avec des flèches, un couteau, et avance lentement, furtivement, parfois s'inclinant, tout comme un guerrier-chasseur s'approchant du gibier ou de l'ennemi. De temps à autre, il se retourne, prend l'arc, et fait semblant de tirer. Sur son casque est attaché un bandeau sur lequel on peut lire, en gros caractères, le nom *Kaba*. Les spectateurs du défilé saluent vivement le jeune homme, tout le monde crie lorsqu'il commence à interpréter la danse des chasseurs. « Kaba ! Kaba ! Kaba le grand ! » s'exclament certains lors de son passage devant les rangs des jeunes hommes. Les « grands », installés dans leur fauteuil d'honneur, sont ravis.

Je rencontre le jeune homme peu après le défilé, et bien étonné, je lui demande les raisons pour lesquelles est inscrit le nom de Kaba sur le casque. Il dit : « Moi je suis le grand fils de Kaba ! Je suis venu honorer Kaba, c'était un grand guerrier, il a lutté contre la colonisation étrangère ! » L'entretien révèle que ce jeune homme s'appelle Emmanuel, et qu'il est apprenti menuisier à Natitingou. Né dans la même région que celle dont on dit que Kaba est originaire, il fait partie des jeunes danseurs qui participent souvent à ce genre de manifestations, fêtes publiques et festivals dans ce département, groupes qui sont invités à participer au défilé du 1^{er} août sur l'initiative du préfet. Il dit avoir eu lui-même tout à coup l'idée de jouer le rôle de Kaba, et de devancer tous les autres le jour du défilé. Il se déclare apte et surtout « autorisé » à porter le nom de Kaba car il dit être son descendant : « Nous, en tant que Natemba, il faut qu'on répète la manière de s'habiller, les marches de Kaba, pour nos frères, pour ne pas oublier notre histoire. » Le soir du 1^{er} août, lors de diverses fêtes publiques et privées, dans les cabarets (bars à bière de sorgho) et les discothèques, beaucoup de gens se rappellent le défilé matinal et expriment leur surprise et leur joie d'avoir vu le jeune incarner le grand Kaba. On aime ses pas de danse et ses mouvements de guerrier bien exécutés, on aime son allure physique — « bien costaud comme notre héros Kaba ». Cependant, quelques rares voix s'élèvent pour dire que personne n'a le droit d'imiter Kaba, et d'autres pensent qu'il ne faut pas parler de lui car « ce sont des histoires anciennes qu'il faut oublier » comme le disent certains. La grande majorité des gens interrogés me confient, cependant, que c'était *le* sommet de ce défilé ; la mise en scène a été organisée par les autorités étatiques mais a apparemment été beaucoup appréciée par les habitants de Natitingou.

J'aimerais attirer l'attention sur une figure ou une référence historique qui est mentionnée dans ces trois exemples : Kaba. Kaba était le leader d'une rébellion contre le pouvoir colonial français dans les années 1910. Pourquoi considère-t-on encore avec un tel regard chargé d'émotion — et parfois controversé — son apparition symbolique ?

Le personnage de Kaba, présent dans les citations de divers acteurs, est pris comme le point de départ d'une analyse du contexte de la représentation et de l'autoprésentation symbolique des habitants du nord de l'Atakora (communément appelés *Somba* par les étrangers) dans l'histoire du Bénin. Il veut contribuer à une micro-analyse des processus d'identification régionale et ethnique qui révèlent ce qui est à montrer, à savoir les dimensions politiques pertinentes.

Argumentation et aperçu

Pourquoi ce personnage et le souvenir de cet événement historique, la révolte de Kaba, semblent-ils offrir un répertoire, ou un *inventaire*⁵, propice à des interprétations différentes, et pourquoi sont-ils utilisés comme éléments rhétoriques dans des circonstances diverses ? Quels sont les contextes et les conséquences de ce type de discours dans les politiques locale et nationale du Bénin d'aujourd'hui ?

J'avancerai l'idée que ces deux cas révèlent une forte tendance à vouloir politiser l'identité et la mémoire collective d'une nouvelle façon sur la scène publique béninoise. Mon argumentation est la suivante : dans le cas de Kaba et de sa rébellion, nous avons affaire à des figures rhétoriques fortement polysémiques et relativement flexibles, des symboles qui offrent des interprétations multiples. Pour les habitants de la région, ces symboles servent de marqueurs d'identité (Schlee 1994) chargés de nombreuses connotations et pouvant s'intégrer dans des lignes de discours divergentes et souvent contradictoires. Mais ces marqueurs d'identité ont été forgés lors de périodes historiques distinctes et avancés par des acteurs différents.

Aujourd'hui, on constate le développement d'un discours important à propos des identités locales (régionales, ou ethniques). Cette évolution est partiellement liée aux politiques introduites sous l'ancien gouvernement Soglo. Mais elle suit également les logiques de l'action politique intermédiaire qui gagne en importance. Ces deux éléments ont donné naissance à une nouvelle vague de politisation générale de la culture, de la religion et de l'identité locale, qui fait partie de la scène politique du Renouveau démocratique au Bénin.

Revenons d'abord à la révolte de Kaba. Je vais tenter de reconstruire brièvement les événements à partir de la version des historiens⁶.

5. C'est ce terme qui est utilisé en Allemagne par G. Elwert. Dans son analyse générale des éléments principaux du processus d'identification ethnique, il écrit : « Ethnic names, a specific type of music... traditional norms and so forth constitute the inventory upon which a given group may draw in order to design its limits and its "identity" » (ELWERT 1995 : 109).

SCHLEE (1994) propose cependant de distinguer *ethnicity emblems*, *diacritical features* et *identity makers*.

6. Ce n'est qu'une version parmi d'autres. Il ne s'agit pas ici de rechercher la « véritable histoire », ce n'est pas le but principal de ce texte.

La rébellion de Kaba : une brève reconstitution

La rébellion de Kaba éclata en 1916 dans la partie Est des montagnes d'Atakora (D'Almeida-Topor 1995 ; Cornevin 1981 ; Mercier 1968 ; Garcia 1970 ; Tiando 1987). Kaba, un chef local d'origine natemba, était l'un des leaders des petites révoltes locales dans les régions septentrionales de l'ancien Dahomey. Mais son mouvement progressa petit à petit et s'étendit sur une zone habitée par des groupes ethniques différents.

Kaba avait réussi à convaincre quelques jeunes hommes et chefs locaux de le soutenir, surtout pour attaquer un territoire peu accessible, aux alentours de Orou-Kayo. Il ne lui fut pas difficile d'obtenir un soutien car nombre des membres de son mouvement étaient hostiles aux Français qui avaient essayé de recruter de force des jeunes gens lors de la Première Guerre mondiale (D'Almeida-Topor 1995 : 117). Beaucoup d'entre eux avaient réussi à se réfugier dans les montagnes et à résister aux troupes françaises.

Alors, les administrateurs français se virent contraints de demander un détachement militaire spécial pour briser la résistance. Selon les sources d'archives, Kaba et ses hommes furent vaincus en mars 1917 lors d'une bataille, près de Orou-Kayo, où ils s'étaient réfugiés dans une grotte (Garcia, 1970 : 172 ; Tiando 1987). Selon certaines sources (Cornevin 1981 : 421 ; Pliya 1992 : 103), une trahison aurait permis aux Français de découvrir leur abri. La rébellion avait irrité les Français parce que les guerriers attaquaient les lignes du courrier entre Natitingou, le chef-lieu du Cercle d'Atakora, et les chefs-lieux des subdivisions (surtout Tanguiéta, Kouandé) étant donné que toutes les caravanes devaient passer par la région montagneuse qui servait de refuge naturel aux rebelles (Garcia 1970 : 172).

Les Français rencontrèrent également une résistance sérieuse à Taïacou, près de Tanguiéta⁷. Pendant ces opérations, seuls quelques-uns de leurs soldats africains (les garde-cercles et tirailleurs sénégalais) ont été tués. Il faut ajouter que d'autres groupes de la région comme les Gurmanceba et Notba (Bulba)⁸ et surtout les commerçants musulmans immigrés (Hausa, Zerma,

7. « La guerre était à Taïacou. Kaba est venu par Taïacou convaincre les gens de Taïacou de faire la guerre à ces Blancs. Ils se comprenaient, ils parlaient presque la même langue. C'est Kaba qui a amené cette guerre. Les gens disent qu'il est Natemba, de la région de Orou-Kayo. C'est lui qui a amené l'idée de résistance. Il se comprenait avec les Natemba d'ici. Pour nos parents, c'était un Natemba. Il a montré aux Natemba comment dire non à la pénétration française » (Bruno Iritori, entretien, 2 février 1996, Tanguiéta).

8. Le cas des Notba (appelés Bulba par leurs voisins) à Tanguiéta : « Les Natemba ont livré une lutte. Ils ne voulaient pas la pénétration. Les Bulba n'ont pas affronté les Blancs. Le Blanc a dit aux Bulba qu'ils sont ses amis. Mais ils ont d'abord lutté avec les Natemba. Quand le Blanc a commencé par lutter avec leurs voisins, les Natemba, les Bulba aussi se sont mêlés à la lutte. Et le Blanc a dit qu'il a signé un pacte de paix avec les Bulba, on n'a pas à faire avec eux. Ils ont donc laissé les Blancs tranquilles. Ils ont abandonné la lutte » (David Idani, entretien, 26 janvier 1996).

Yoruba) n'ont pas participé à la rébellion (Decalo 1995 : 111). Parfois ils ont même aidé les Français dans leurs opérations.

Mais après l'insurrection, les Français ont décidé d'accroître leur présence militaire dans la région et ont puni les villages ayant participé à la révolte⁹ en les obligeant à payer des tributs spéciaux. Les Français réussirent par la suite à « pacifier » la région malgré d'autres petites insurrections locales. Plus tard, ils appliquèrent des techniques de domination plus élaborées, en attribuant aux chefs locaux plus de marge de manœuvre ainsi que des avantages destinés à obtenir leur soutien.

En conclusion, on peut parler d'une rébellion limitée comparée à d'autres révoltes survenues en Afrique de l'Ouest, mais elle eut un impact considérable sur les administrateurs français, en particulier à cause des méthodes employées et de « l'invisibilité » des ennemis (constats qui se retrouvent dans les rapports politiques de l'époque). Paradoxalement, l'image belliqueuse de la population poussa les Français à recruter encore plus de soldats de la région du Nord du Dahomey.

Acteurs et étapes de la création des images coloniales et postcoloniales sur les populations de l'Atakora : la « sombaïsation »

Les administrateurs français

En 1896, la région de l'Atakora était devenue une partie de la colonie du « Dahomey et dépendances » et formait un cercle. Mais son occupation effective n'a commencé qu'en 1910 et n'a gagné du terrain que très lentement en raison des difficultés d'accès : montagnes d'un côté, marais de l'autre. En fait, la plupart des groupes ethniques semble avoir choisi de s'installer dans la région en raison de sa topographie (Norris 1986 ; N'Tia 1993 ; Tiando 1993)¹⁰ qui les a protégés des voisins belliqueux et des razzias esclavagistes, surtout celles effectuées par les Cokossi de Sansanne-Mango.

Les Français n'ont exercé une autorité directe et étendue qu'à partir des années 1920, et connaissaient mal les populations. L'organisation sociale de ces groupes, communément perçue à travers les notions d'acéphalie et d'organisation lignagère, était en quelque sorte suspecte parce qu'ils ne possédaient pas de rois ou lignées supérieures (ou ainsi considérées, cf.

9. Pour distinguer les populations, les Français regardaient les scarifications (« tatouages ») (FROELICH 1953, ou encore TROJANOWSKA 1992). Apparemment, les Bulba (ou Buruba) ne participaient pas à la rébellion. Par conséquent, « à ce moment, les gens ont commencé par imiter les tatouages des Buruba pour être libres et sauvés. Un Blanc regardait les tatouages » (*op. cit.*).

10. L'explorateur allemand Gruner parle des montagnes des païens (*Heidengebirge*). Dans le carnet de route qu'il a établi lors de son passage dans la région de l'Atakora en 1895 (réédité en 1996), il donne une des premières descriptions de ses habitants (GRUNER 1996 : 350).

Bierschenk 1993) comme au sud du Dahomey, pas d'interlocuteurs susceptibles de servir d'intermédiaires¹¹.

L'image d'un mode de vie sociale anarchique et archaïque, d'une nature rebelle et réticente de ces « gens sauvages » vivant dans une région « sauvage » a ainsi été créée. Nous retrouvons ces catégorisations simplistes et folkloriques non seulement dans les rapports administratifs, mais également dans les premiers ouvrages sur la région produits par des auteurs comme Hummel (1909), Desanti (1945), Habermann (1942), Maurice (1950) et d'autres, notamment des anciens membres de l'administration coloniale¹².

Tout d'abord, tous ces groupes ont été subsumés sous la dénomination de *Kafir*, qui signifie païens. C'est ainsi que leurs voisins, en partie musulmans, les ont appelés. Plus tard, ils ont été nommés *Somba*¹³, probablement aussi en empruntant un nom de leurs voisins Baatombu et en les appliquant aux groupes aujourd'hui connus sous le nom Bètammaribè, Bèsorubè et Bètiabè¹⁴.

Il existe des versions différentes concernant l'origine du mot *Somba*. Aujourd'hui, il est plutôt considéré comme une insulte car il dénote l'image

-
11. Voici un extrait d'un rapport politique, à la fois pittoresque et paternaliste, qui témoigne des problèmes de l'administration française : « Cette population [...] demeure jalouse de son indépendance. C'est dire que l'**approvisionnement** auquel il va falloir se consacrer sera lent dans ce pays très attardé, si géographiquement isolé, où les populations sont heureusement disséminées dans les plaines très fertiles et remarquablement ventilées et saines, en accrochant leurs **tatas** à flanc de coteaux ou sur le sommet de vallonnements... Chaque famille, chaque individu, se maintenant dans un particularisme, un individualisme farouche. Elles semblent mettre un point d'honneur social à se maintenir dans leur état actuel, et la civilisation moderne ne les entamera pas de sitôt, même dans ses manifestations de l'ordre le plus matériel, **la nécessité de s'habiller** par exemple. Leur individualisme les éloigne des chefs qui ne paraissent pas être encore arrivés à se créer du prestige et de l'autorité sur elles. Il semble que l'administration soit difficile avec des chefs si peu influents et des **gens si attardés** » (*Rapport politique du commandant de cercle Atacora*, archives nationales du Bénin, 1 E 47-5, 1931, 1^{er} trim. ; les passages en gras sont soulignés par Tilo Grätz).
 12. « Les populations [...] auxquelles nous avons, nous, donné le nom général de Sombas — et les Baribas, celui de "Kafiri" (les infidèles) —, bien qu'elles comptent diverses tribus assez différenciées pour justifier les appellations différentes sous lesquelles elles se désignent elles-mêmes. Dans leur ensemble, les Sombas, qui sont les derniers indigènes de la colonie, avec lesquels nous soyons entrés en rapports, présentent de telles particularités qu'ils constituent incontestablement un bloc humain à part, fort intéressant à étudier » (DESANTI 1945 : 54).
 13. « [...] les Kafir, qui ne sont autres que les Sombas et cet agglomérat de races plus ou moins apparentées englobant les Yoabous, les Niatoubas, les Berbas, les Niendés, les Takounbas, etc. » (HUCHET 1948 (4) : 5).
 14. Selon la majorité des chercheurs, ces groupes apparentés sont très proches au niveau linguistique et social (KOUSSEY 1977 ; KOUAGOU 1984 ; N'TCHA 1983). La langue s'appelle *Ditamari* (PROST 1973). La question du « fondement » de l'ethnicité ou des bases sociales, linguistiques, économiques, matrimoniales, etc., du processus des multiples identifications dans le nord de l'Atacora n'étant pas le centre d'intérêt de cet essai, nous n'étudierons pas davantage les différents images et usages des classifications.

d'un peuple non civilisé, sauvage, parfois même considéré comme peu intelligent, des stéréotypes qui — comme on peut le voir — perdurent actuellement.

Cette « sombaisation » initiale, comme j'aimerais désigner l'effet de ce discours, était marquée par quelques traits prédominants : l'image, déjà mentionnée, de guerriers et d'hommes sauvages, qu'il convient d'« apprivoiser »¹⁵ ; l'image de peuples non civilisés, rétrogrades à cause de leur tenue vestimentaire, leur « nudité » ; leurs pratiques religieuses, « la magie » et la divination de leurs prêtres, inconnues jusque-là ; la manière « étrange » dont leurs maisons, appelées *tata(s)*, étaient construites.

Les représentants de l'administration française ont décrit les rebelles comme extrêmement dangereux et suspects, utilisant des flèches empoisonnées et même la magie. La grande résonance de la rébellion dans les rangs des administrateurs était due à la stratégie de guérilla de Kaba et aux désordres qu'elle provoquait sur les routes de caravanes qui étaient à l'époque pour l'administration la seule source de taxation. Les comptes rendus de cette révolte dans les rapports administratifs reflètent particulièrement la réputation générale des populations de la région. Les habitants des régions du Nord de l'Atakora ne furent subordonnés que très tardivement au système de l'administration française¹⁶.

Les missionnaires

Plus tard, la notion très large de *Somba* — qui est encore utilisée entre autres sur les cartes touristiques — fut néanmoins partiellement abandonnée par les travaux des missionnaires tels Bertho, Guilcher, Prost et Chazal (surtout issus de la Société des missions africaines, Lyon et Rome¹⁷) qui avaient souvent une formation linguistique plus au moins complète.

Les missionnaires catholiques comme Bertho (1949)¹⁸ ont influencé le processus de création des unités ethniques de la région en se basant sur des

15. « **L'apprivoisement** a été continué avec succès par les chefs de poste [de Tanguiéta] » (*Rapport politique annuel, région Somba*, archives nationales du Bénin, 1913, 1 E 42-2). « Il était nécessaire **d'apprivoiser** ces populations et de les habituer à voir "le Blanc" et à lui soumettre leurs différends » (HABERMANN 1942 : 11) ; les passages en gras sont soulignés par Tilo Grätz.

16. « Très individualistes, les Sombas n'avaient pas de chefs quand nous occupâmes le pays en 1913 [...]. Les chefferies furent donc une création de notre administration. Elles durent, à l'origine, être multipliées à l'excès, et leurs titulaires furent, à défaut de familles de chefs, fournis par les audacieux ou les opportunistes qui étaient les premiers entrés en contact avec nous, et avaient servi d'intermédiaires entre nos fonctionnaires et leurs congénères pour les indispensables premières prises de contact » (DESANTI 1945 : 57).

17. Le 22 décembre 1900, les pères blancs étaient déjà installés à Kouandé, plus tard, en 1913 à Natitingou et en 1943 à Tanguiéta (HUCHET 1948 (4) : 13).

18. Bertho, photographe passionné et auteur de plusieurs ouvrages sociolinguistiques et historiques sur la région, fut également député pendant quelque temps (cf. DECALO 1995 : 56).

unités linguistiques, rédigeant des lexiques et des traductions de la Bible¹⁹. Ils ont introduit la perspective sociolinguistique²⁰, en principe encore officiellement prédominante, divisant les Somba en unités plus petites : Berba (Byèrebe), Gurmanceba, Natemba, Waaba, Niendé (Bèbèlibè), etc., mais parallèlement ils ont homogénéisé « leurs territoires » respectifs sur les cartes ethniques. Eux aussi étaient attirés par « le noble sauvage » qu'ils ont essayé en quelque sorte « d'apprivoiser » et ils se sentaient obligés de baptiser ces « vrais païens ».

Intéressante ici est l'appréciation romantique d'une sorte de « critique de la culture du Blanc » qu'on croyait détecter chez les habitants, dont témoigne ce dialogue fictif écrit par Huchet (1948 (47-4) : 6) :

« Le nom de “Kafiri” qui veut dire en arabe “infidèle” a été donné aux peuples de l'au-delà de l'Atacora, par les musulmans qui ont été impitoyablement massacrés toutes les fois qu'ils ont voulu franchir la montagne. Les Kafiris veulent rester chez eux et ne veulent accueillir personne sous quelque prétexte que ce soit. A leur arrivée, les Français voulurent entrer en pourparlers avec les farouches Kafiris. Voici en résumé, les idées qui furent échangées de part et d'autre :

“ **Français** : Nous ferons le commerce avec vous. Vous êtes pauvres, nous vous ferons part des trésors de notre civilisation. **Kafiris** : Merci, nous n'avons absolument besoin de rien. Nous ignorons ce qu'est la civilisation, et ce qu'il y a dans notre pays suffit à nos besoins et au-delà. **Français** : Vous êtes nus, nous vous apporterons des pagnes pour vous couvrir. **Kafiris** : Nous sommes nus, quel mal y a-t-il ? Nos pères ont vécu ainsi. Rempportez vos étoffes. Au fond vous n'êtes pas sincères ; ce que vous voulez, c'est nous réduire en esclavage, nous grever d'impôts et nous faire porter vos colis. Donc restez chez vous. **Français** : Nous pénétrerons chez vous par la force. **Kafiris** : C'est bien, nous vous attendons. Vous avez vos fusils, nous avons nos flèches.”

Il y a 48 ans que ces lignes ont été écrites, et les Sombas n'ont guère changé ; leurs habitudes n'ont pas varié. Ils restent farouchement nus, farouchement indépendants, en même temps que bons enfants, aussi charmés d'un accueil, de la visite d'un ami que réticents et méfiants en face d'un inconnu. »

Le discours produit par le prêtre Huchet présente les images de guerriers fiers, issus des cultures « pures », qui ne devaient qu'être baptisés. Dans

19. Le prêtre Chantoux remarque : « Dans une lettre-encyclique récente, le pape Pie XII rappelle qu'au cours des siècles les missionnaires se sont efforcés au prix de recherches innombrables, au prix d'un travail énorme et d'un zèle sans fin, de mieux connaître la culture et les institutions des peuples les plus différents (Encyclique *Evangelii Proeones* 9) » (CHANTOUX 1949 : 78).

20. A propos de l'influence des missions en Afrique australe, Ranger remarque : « ...in much of Africa writing in the vernacular provides a charter for ethnic identity. Many recent studies have shown how critical to defining ethnicity was the creation of written vernaculars. Administrators and missionaries, fresh from the cultural nationalisms of nineteenth century Europe, assumes that language, culture and identity were synonymous. They selected particular languages and dialects, gave them alphabets and grammars, and made them into touchstones of tribal identity. In reality very many Africans thought and communicated in several languages, and within large language zones there existed many distinct political, economic and cultural identities » (RANGER 1994 : 181 ; cf. aussi RANGER 1989).

les années quarante et cinquante, Huchet a écrit une série de romans utilisant des sujets de la région, des romans de mœurs, des mélanges entre fiction et réalité : *Datine le Berba* (1960), *Datine et son ami ping-pong* (1962), *Tema, jeune fille de la brousse* (1953), etc.²¹. Une autre figure importante est celle du prêtre catholique Jacques Bertho, qui a écrit quelques articles scientifiques sur la religion et surtout sur les *tatas* qui apparaissaient désormais comme le symbole des montagnards (Grätz 1999 : 834)²². Ces maisons sont décrites également plus tard par des chercheurs comme Mercier (1954b, cf. *infra*). Bertho (1952) a beaucoup spéculé sur les origines de ces « châteaux » (en fait, il s'est efforcé de ne pas utiliser le mot *tata* dans son article) en se référant aux sources secondaires²³.

-
21. Un extrait : « Bons enfants, ils le sont restés, et rien n'est plus agréable que d'être accueilli dans le "château" somba, sur la terrasse à ciel ouvert, par des gens au visage souriant, aux traits détendus, vite mis à l'aise lorsqu'on arrive à décrocher quelques mots dans leur propre langue » (HUCHET 1948 (47-5) : 13).
22. Comme dans cette description destinée à un large public : « Toutes ces tribus primitives (des Kabré aux Gourma) construisent des cases cylindriques en terre, à toit conique en paille. Les Tamberma, comme leurs frères Somba du Dahomey, élèvent de petits châteaux forts avec chambre et terrasse à trois mètres au-dessus du sol. Dans les autres tribus, les cases d'une même habitation sont réunies par un mur d'enceinte et comprennent, outre la case d'entrée, les chambres des femmes et leurs cuisines » (UNION FRANÇAISE 1951 : 161).
23. « Les étrangers au pays somba ont coutume de répéter que lorsqu'un Somba adulte veut construire une case pour son propre ménage, son père lance au plus loin une flèche dans la direction choisie, et que le point de chute indique l'emplacement de la nouvelle habitation. A en juger par les distances importantes qui séparent effectivement les châteaux somba, je crois plutôt que la coutume a fixé que personne ne peut construire à moins d'une portée de flèche un château déjà établi ; et dans ce règlement, il faut voir une mesure de défense d'ordre guerrier plutôt qu'une règle de répartition de l'espace vital. Ainsi, en temps de guerre, le Somba réfugié dans son château peut lancer ses flèches sur tout homme qui se présente dans les environs de son château, sans risquer d'atteindre ses congénères » (BERTHO, 1952 : 100-101).

« En résumé, l'habitation à étage des Somba se présente comme un édifice homogène, bien équilibré ; et malgré son aspect austère, la répartition élégante des constructions synthétise, dans un matériau commun, la simplicité, la dignité, la fierté à la fois farouche et coquette de ses habitants. [...] Bérésingou, château du chef Bagri, avec 18 toits coniques [...] témoigne parfaitement du développement important que peut atteindre l'habitation somba » (*ibid.* : 102).

Mais le caractère fortement spéculatif de ces descriptions devient plus évident dans cette citation : « Cet autel est destiné au culte des esprits qui protègent le château et ses habitants ; mais je n'ai pas eu le temps d'obtenir des renseignements précis sur ce point » (*ibid.*).

Bertho était aussi fasciné par la nudité des habitants. Voici un exemple de ses descriptions exotiques : « L'habitant de ce château est un personnage qui vit presque nu. L'homme adulte porte par devant, comme cache-sexe, soit une courge à la forme de tube étroit et allongé qui peut avoir 25 cm de long et qui d'ordinaire est maintenue relevée contre l'abdomen par une cordelette [...], soit un étui constitué par un ruban de feuille de rônier enroulé en spirale (ce dernier article est utilisé principalement par les vieillards) [...]. La femme somba porte par devant, soit une touffe de feuilles vertes ou de lanières de cuir, soit une étroite

Premiers travaux de recherche

Pour les chercheurs de l'époque, les habitants des régions montagneuses du Dahomey et du Togo étaient considérés comme autochtones (ce qui fut corrigé plus tard), peu acculturés et d'origine très ancienne.

Selon la perspective culturaliste de Frobenius, qui a spéculé sur leur origine « probablement égyptienne », ils faisaient partie d'une ancienne « strate » de la population soudanaise, les « paléonigritiques » (Frobenius 1953), non convertis à l'islam. Cette notion a été également utilisée plus tard, dans les travaux plus détaillés de Froelich (1953, 1964, 1968), Köhler (1958), Dittmer (1979) et d'autres, concernant l'intégralité des groupes de la grande région septentrionale incluant des parties du Togo et du Burkina-Faso. Cependant, la dénomination *Somba* ou *Soumba* a dominé la plupart des discours des administrateurs et des chercheurs (Salaün 1947 ; Sédolo 1947).

Ce n'est qu'à partir des années soixante que Paul Mercier²⁴, influencé par l'anthropologie anglo-saxonne, a procédé dans ses travaux à une nouvelle déconstruction et décomposition de la notion *Somba* (1961, 1968). Il a essayé de relever minutieusement les structures lignagères et les différences sociales multiples que l'on peut trouver dans ces sociétés (1968). Mercier a montré l'importance des relations matrimoniales, basées sur les *kubwoti*, les lignages, qu'il a analysées en milieux bètammaribè et bèsorubè²⁵. Bien qu'il ait préféré s'étendre sur l'étude des structures de parenté, Mercier s'appuya aussi sur des cartes de répartition des ethnies, élaborées en fonction du niveau des recherches linguistiques de l'époque (1949, 1954).

Marco Aime, dans une étude sur les Tangba (ou Taneka), a récemment souligné la difficulté de distinguer les identités locales de la région et la multiplicité des différentes classifications qui interviennent (1996), mais il soutient en dernier lieu la thèse culturaliste, en parlant des « aires culturelles homogènes » (1994).

Au vu de l'ensemble des travaux concernant la situation sociale de la région du nord de l'Atakora, il faut donc parler de trois approches majeures de la construction des identités collectives de ces habitants : la perspective sociolinguistique, la perspective des structures de parenté et la perspective culturaliste.

Chez Mercier, les *tatas* dont il était déjà question (maintenant appelées habitations à étage) ont refait surface à travers de longues descriptions et

bande de cuir ou d'étoffe ; et par derrière, un gros bouquet de feuilles vertes » (*ibid.*).

24. Paul Mercier devient en 1947 directeur du Centre IFAN au Dahomey et, parallèlement, il est chargé de l'organisation du Musée historique d'Abomey (IRAD 1969).

25. Ses travaux sont, cependant, discutés parmi les chercheurs qui mettent l'accent sur l'unité culturelle des Bètammaribè (KOUAGOU 1984 : 1 ; BLIER 1987 : 236) à la différence de ceux qui soulignent l'importance des différences lignagères (Andrea Reikat, information personnelle).

analyses. De nos jours, elles semblent encore fasciner les anthropologues (Shaw 1977 ; Norris 1986). Un exemple récent est l'ouvrage de Suzanne Preston Blier (1987) sur l'architecture des Bètamarribé au Togo voisin (qui y sont nommés Tamberba), certainement l'ouvrage le plus détaillé, mettant l'accent sur les relations entre l'habitat et les systèmes religieux²⁶.

Dans ces travaux, on trouve presque toujours une note concernant l'utilisation des *tatas* décrits comme une sorte de refuge ou comme une petite forteresse pour la défense des habitants lors des querelles, reflet de la « nature belliqueuse » et « anarchique » des « Somba » — semblable aux visions de l'époque coloniale²⁷.

Mémoire controversée : les usages multiples des images de la « sombaisation »

Les trois éléments de la « sombaisation » (*tata*, nudisme et belligérance) connaissent des avenir différents dans la société béninoise contemporaine.

L'image prédominante du pays somba, par exemple, est surtout révélée à travers les *tatas*. Aujourd'hui, des représentations de *tatas* peuvent être trouvées dans tous les guides touristiques du Bénin²⁸ (Gils 1994 ; Engelbert 1973), sur des cartes postales ou sur des cartes géographiques.

Vers la fin de la période coloniale, la migration croissante des populations de l'Atakora vers les régions du Sud et Sud-Est du pays a été à l'origine des échanges nouveaux. Les habitants de ces communes d'accueil ont appelé — et continuent d'appeler — tous les émigrants des zones nord-est

26. Selon BAH, le mot *tata* dérive d'un terme mandingue qui désigne un village fortifié par des murailles en banco (1985 : 48), d'abord développé dans l'aire principale entre le Niger et le Bani (*ibid.* : 51). Adopté par les colons, le terme fut plus tard vulgarisé un peu partout dans le Soudan occidental, désignant tout type de construction fortifiée.

27. « Un tata pour chacun, chacun pour un tata et les indigènes admettent difficilement que les autorités indigènes ou même françaises interviennent dans leurs affaires. Il y a là une éducation à leur imposer. Ce sera difficile mais on pourra y parvenir » (Archives nationales du Bénin, 1931, *op. cit.*)

Biasini, administrateur français, occupant dans les années 1950 le poste de chef de subdivision à Djougou, décrit les Sombas et leurs *tatas* de la façon suivante : « La famille vivait nue sur la terrasse, protégée par un parapet, architecture traditionnelle et spécifique. La dispersion de petits châteaux forts rouges dans ce paysage bocager produisait un effet étrangement exotique... On pouvait y rêver de jeunes filles en organdi jouant au croquet ou au volant, quand apparaissait sur la piste un groupe de Sombas vêtus du seul étui pénien que les jeunes choisissaient avec vantardise le plus long possible... L'air terrible avec leur arc et leur carquois, tatoués, la peau bourrelée de scarifications avec parfois, pour dernier chic, des lunettes noires montées sur du plastique blanc, ils criaient leur bonjour avec une exubérante gaieté... » (BIASINI 1998 : 74-75).

28. « Le pays Somba est traversé par le massif montagneux de l'Atacora. C'est le pays des *tatas*, véritables châteaux forts miniatures. Le pays est fait de vastes horizons avec un air pur et vivifiant » (ONATHO 1980 : 48).

Somba. Ils ont souvent gardé cette image de « gens inférieurs » comme élément du discours afin de réduire les droits de ceux-ci dans les communautés d'accueil.

Un autre discours a émergé avec le nombre croissant de soldats et d'officiers originaires de l'Atakora dans l'armée du Dahomey indépendant. Les gens du Nord étaient déjà nombreux dans les rangs des tirailleurs sénégalais sous le régime français. Ils ont profité de cette occasion de promotion sociale. Mais cet état de fait a amplifié la réputation de « guerriers » des ressortissants de l'Atakora, ou Somba, dans les régions méridionales du pays.

Si l'on prend en compte les acteurs principaux, administrateurs, missionnaires et chercheurs ainsi que les groupes avoisinants (les commerçants musulmans), on peut être d'accord avec Jean-Loup Amselle qui considère la construction des identités ethniques en Afrique comme « l'œuvre conjointe des administrateurs coloniaux, des ethnologues professionnels et de ceux qui combinent les deux qualifications » (1990 : 22).

Il faut ajouter le rôle des missionnaires (Ranger 1989) et notamment celui des populations locales qui ont développé leurs propres versions et usages de ces stéréotypes (cf. *infra*).

Les images divergentes de la rébellion de Kaba

Une mémoire collective mitigée

Les récits sur un peuple aussi « étrange », « un des derniers peuples sauvages » en Afrique noire, ainsi qu'il a été considéré pendant bien longtemps, sont étroitement liés à la réputation guerrière de cette population.

La rébellion et la figure emblématique de Kaba ont toujours occupé une place singulière dans les descriptions de la région de l'Atakora. Elles sont devenues le sujet d'une sorte de mystification revenant périodiquement dans les discours publics, à différents niveaux et dans des circonstances diverses. Un chant de louanges dédié à Kaba et interprété en *nateni*, par exemple, était présenté également le jour du rassemblement à Taïacou décrit au début de ce texte²⁹. Cependant, lorsqu'on analyse les différentes sources orales, chansons, récits et recueils d'interviews sur ces événements historiques,

29. Traduction de la chanson : « Sachez que nous devons célébrer la mort de Kaba pour que les petits-fils connaissent la disparition de Kaba [...]. On lui fournissait des flèches, il fléchait ; nous n'étions pas présents. Au moment où Kaba fléchait, ceux qui étaient présents et vivent encore sont au nombre de quatre ou de trois [...]. Les enfants ne connaissent pas l'ancêtre et sont au courant de sa mort. Si on le savait on serait en train de courir, courir, nous, les fils du pays » (Tchountchoubou 1995, Marie Poneri, enregistrement et traduction : Firmin Kpakpari).

collectés par moi-même ou par d'autres, on y trouve des réminiscences plus différenciées³⁰.

Aujourd'hui, tous les habitants du nord de l'Atakora n'attribuent pas à la révolte un caractère positif : certains parlent même d'une ignorance de la part de leurs parents, d'une erreur qu'ils avaient commise parce qu'ils n'avaient pas compris la mission civilisatrice des Français³¹. D'autres, surtout parmi les personnes âgées, préfèrent ne pas en parler du tout. Les motifs semblent être différents : le sentiment de honte envers les ancêtres d'avoir finalement perdu la bataille, ou le souvenir de perquisitions ultérieures qui pèsent sur la mémoire collective.

Mais bien souvent, on trouve l'image contraire : une célébration du héros Kaba, une louange de ses capacités magiques et de son caractère noble. On peut retrouver des motifs similaires dans un recueil de chansons bètamma-ribè édité par Paul Mercier et Jean Rouch (1950)³², ainsi que dans beaucoup de légendes.

30. « Kaba avait gagné la guerre, mais après, il y a eu trahison, de ses frères mêmes. Ce sont les frères qui l'ont trahi. Sinon au début il remportait des victoires. C'est après qu'on a appris qu'il a été encerclé dans une grotte vers Natitingou. Les gens ont montré où il se cachait. Et quand vous allez à Natitingou, vous demandez, les gens vous montrent et vous allez voir, vers l'est de Natitingou. Les gens peuvent vous montrer le dernier refuge de Kaba. Il y a encore les armes, les vieilles lances, en ruine déjà. Et la grotte. On l'a encerclée et il y a eu extermination des combattants de Kaba. Les gens disent qu'il a pu s'échapper. C'est vrai, c'est faux ? Il n'était pas parmi ceux qu'on a tués dans la grotte. Le dernier descendant de Kaba est mort pendant la révolution même. Kaba est venu de là-bas, de la région de Natitingou. Il n'est pas de Tanguiéta. C'est dans la recherche de la résistance qu'il est arrivé dans le pays où les gens parlent presque comme lui. Comme notre langue [des Bulba] est particulière, il ne pouvait pas entrer en communication avec les Bulba. Étant une langue issue du Burkina, il n'a pas pu rallier les Bulba à sa cause » (David Idani, entretien, 26 janvier 1996, Tanguiéta).

31. La même chanson, interprétée devant un groupe discutant dans un village à quelque 20 km de Taïacou, a suscité cette opinion : « Ce que la chanson vient de dire, auparavant, les hommes mouraient. Les hommes n'étaient pas beaucoup. Il y avait notre aïeul Kaba. C'était un guerrier. On a appelé son nom dedans. C'est Dieu qui a tout arrangé et nous sommes heureux, dans la paix. S'il y avait beaucoup de gens au temps de Kaba, tous allaient mourir. Mais les hommes n'étaient pas évolués. Quand Kaba vivait, les gens n'avaient pas su qu'il faut suivre les Blancs et se développer. C'est maintenant qu'ils ont compris. En ce temps il y avait la guerre contre les Blancs. Je ne sais pas là où ça s'est passé, où il était. On a entendu parler de lui... » (discussion en groupe, 21 mai 96, Kyayeta).

Une autre chanson raconte la rébellion de Kaba, vue par les voisins Byèrebe. Le chanteur souligne d'une part la force magique de Kaba, et d'autre part le déploiement de force des troupes françaises. Le thème des hommes forts ou leaders (charismatiques) se retrouve aussi dans les louanges d'autres personnages.

32. « Je ne serai pas dans le rempart pour craindre la mort, même si on me vise d'une flèche » (MERCIER & ROUCH 1950 : 13). « J'ai entendu dire hier que Sanguè le Natemba, accroupi, coud les amulettes pour la bataille, et dit que demain la bataille reprend, comme les ancêtres, à l'origine, aux temps anciens, la bataille reprend dans la montagne, vous vous équipez tous... » (*ibid.* : 19).

Selon plusieurs de ces récits, Kaba n'a jamais trouvé la mort. Pendant la dernière bataille, il a simplement disparu ou s'est évadé de la grotte encerclée. Cependant, les polémiques sur cette version révèlent que les interlocuteurs eux-mêmes la perçoivent comme une invention — mais également comme une légende qui vaut d'être maintenue.

L'esprit guerrier valorisé : l'image positive de la rébellion et la « mystification » officielle de Kaba au temps de la révolution

En 1972, un groupe de jeunes officiers a porté Matthieu Kérékou au pouvoir, lequel a favorisé plus tard une orientation politique socialiste (Allen 1989 ; Bierschenk 1988 ; Godin 1986). La révolution peut être vue comme une rupture, même si de nombreuses continuités la lie au régime colonial sur le plan de la vie publique. Au cours de cette période, l'histoire locale dans toutes les régions du Bénin fut officiellement révisée, revitalisée, ou subit un nouveau traitement idéologique. Il s'agissait d'opérer une sorte de tri entre les « bonnes » et les « mauvaises traditions » : les bonnes traditions issues des luttes et de l'image des héros dits anticoloniaux et les traditions « rétrogrades » ou « pratiques féodales » (Kérékou 1975) telles que les pratiques religieuses, croyance en la sorcellerie, certains types de mariage, etc., lesquelles étaient dénoncées et devaient être éliminées³³.

Ce projet avait également pour but l'éveil d'une nouvelle conscience du peuple, surtout chez les jeunes cadres de l'État. On peut parler, à ce sujet, d'un type spécial de nationalisme socialiste (Smith 1983), lequel a tenté d'intégrer les diverses « petites traditions » locales dans un cadre idéologique cohérent³⁴.

Ce travail a été fait par les membres du parti unique au niveau local, principalement avec l'aide des Comités de la défense de la révolution nouvellement établis, et surtout par les maîtres et les enseignants (Jeunes instituteurs révolutionnaires), les administrateurs locaux, les commissions linguistiques et les formateurs agricoles. Tous ces acteurs ont essayé de sélectionner les bonnes traditions dignes d'être honorées. Ainsi, Kaba et la rébellion de l'année 1916, comme les mouvements de résistance d'un Bio Guera ou d'un Behanzin, ont été redécouverts et sont entrés dans les manuels scolaires. Jean Pliya, l'un des écrivains les plus célèbres, a publié

33. Il faut noter que dans l'Atakora, ces campagnes étaient exécutées avec une rigueur moindre par rapport au sud du pays.

34. « Dans la fièvre nationaliste des années 1960 et 1970, quelques efforts ont été fournis pour assurer la continuité de l'œuvre entamée. Des écoles, des places et des camps ont été baptisés du nom des résistants : lycée Behanzin, place Bio-Guera, camp Kaba. Des monuments sont érigés, par-ci, par-là, en l'honneur des "fils morts pour la liberté" » (AYOUBA 1997).

une brochure pour les cours d'histoire en présentant quelques rebelles anti-colonialistes. Parmi ces derniers, une place importante était réservée à Kaba³⁵.

Dans les années 1970, des écoles et camps militaires, comme celui de Natitingou, ont reçu le nom de Kaba. Un des militaires et homme politique d'influence majeure, Maurice Kouandéte (1978), a consacré un livre entier à la mémoire de Kaba. On doit mentionner aussi l'historien Emmanuel Tiando qui a publié plusieurs articles détaillés sur la rébellion, surtout dans le journal gouvernemental de l'époque *Ehuzu* (Tiando 1987) et dans le quotidien actuel *La Nation* (Tiando 1997).

Au début de la période socialiste, en particulier, beaucoup d'acteurs locaux ont essayé de redécouvrir d'autres rebelles « méconnus ». A Tanguiéta, ce fut l'entreprise commune de l'ancien député Syéri N'Déry, Alassane Tigri (le ministre de 1995) et Emmanuel Tiando, alors étudiants. Kaba étant originaire de la région de Orou-Kayo, on a cherché à honorer également un autre héros local anticolonialiste dans la région de Tanguiéta : Yargaté Koukoubou (ou Yarikaté Kukubu)³⁶.

Mais en ce qui concerne l'ensemble de l'Atakora, c'est surtout le personnage de Kaba qui est bien connu dans le milieu intellectuel (tous ceux qui sont allés à l'école), et qui est une référence dominante dans les textes et dans les discours officiels.

35. « Un autre chef originaire de la région de Kouandé va encourager les Bètammaribè de l'Atakora à protester contre les mauvais traitements. Il s'appelle Kaba. Se cachant dans la montagne, il en sort à l'improviste pour attaquer les Français. Ses amis coupent les fils téléphoniques de cuivre pour faire des pointes de flèche. Mais Kaba est trahi et les Français, conduits vers la grotte où il s'est réfugié, la bombardent. Kaba et ses derniers combattants y trouvent une mort glorieuse » (PLIYA, 1992 : 103).

Dans ce livre, Pliya lui aussi a mentionné les *tatas* : « Naguère communément appelés Somba, les Betammaribè vivent dans le Nord-Ouest du Bénin, dans les plaines de Boukoumbé et Natitingou. Ils ne sont pas organisés en royaume et n'ont pas eu de roi, mais des chefs de village. Ils sont de bons maçons qui construisent des maisons à étage en terre appelées *tatas*. Les *tatas* ressemblent à de petits châteaux forts » (*ibid.* : 33).

36. Yargaté Koukoubou, né vers 1870 à Tora, chef de terre depuis 1922. D'origine waama, et alors chef de terre de Tora, il fut soupçonné d'avoir soutenu Kaba, et fut exécuté par les Français à Cotilé, à 1 km de la cascade de Tanguiéta. Syéri N'DÉRY (1978) écrivait : « Son influence mystique s'étendait au-delà des limites territoriales de Tora. Tous les Tankambas des environs jusqu'à Toucountouna reconnaissaient son autorité. » Alassane Tigri remarquait alors : « Koukoubou Yargaté mérite d'être reconnu par les générations actuelles, en effet il a agi en patriote. Il a osé, aux côtés du grand Kaba, lutter pour la cause sacrée de la liberté et de la dignité de la patrie. En ce sens, c'est un proche compagnon d'armes de l'illustre Kaba. Perpétuons et honorons sa mémoire pour que les jeunes générations s'inspirent de son courage, pour être chaque jour plus entreprenant dans la lutte permanente contre le colonialisme, le néocolonialisme et l'impérialisme » (3 août 1978, broch. dactyl.).

Le souvenir de Yargaté Koukoubou est aujourd'hui encore avivé par l'historien Emmanuel Tiando et l'animateur en langue waama, Robert Tiando, qui ont lancé la revalorisation publique de ce héros. Robert Tiando passe souvent des chansons relatives à l'image de Koukoubou à la *Radio rurale locale* de Tanguiéta.

L'impact de la transition politique actuelle et des nouvelles identifications

Aujourd'hui, les figures historiques comme celle de Kaba sont à nouveau revenues sur le devant de la scène, mais dans un contexte différent, celui du *Renouveau démocratique*. Les nouveaux partis politiques agréés comme l'ancien MNDD de Alassane Tigri et Bertin Borna, qui ont été fondés avant tout sur une base locale (Bako-Arifari 1995), ainsi que les multiples associations locales, essaient souvent de se doter eux-mêmes d'une image de défenseurs d'une identité et d'une culture locale, en s'efforçant de « renouer avec les traditions ». Un des aspects consiste en une sorte de revitalisation culturelle publique, poussée en avant par les associations culturelles et parfois les communautés religieuses nouvellement formées, et qui se manifestent par une reprise de fêtes en tout genre et toute une série de publications³⁷. Les manifestations publiques comme les fêtes et les danses, les chansons et épreuves sportives qui se déroulent lors des meetings politiques, des visites officielles (tournées), ne sont pas nouvelles dans le pays car elles étaient déjà très présentes à l'époque coloniale. La différence réside dans le fait qu'elles sont aujourd'hui souvent initiées au niveau local, par des courtiers culturels spécialisés, et qu'elles font partie des rituels politiques des partis (Bierschenk 1988, 1995 ; Guichard 1990) ou des mouvements politiques.

Le gouvernement tente aussi d'intervenir, mais souvent d'une façon qui aboutit à une plus grande politisation, surtout dans les périodes d'élections. Dans le Bénin postsocialiste, où le discours des chefs supérieurs et rois (Bako-Arifari 1998) ou des religions traditionnelles et nouvelles bénéficient d'une plus large audience, l'État a perdu son hégémonie idéologique (Allen 1992). Le futur projet de décentralisation de l'administration territoriale et l'actuel discours développementaliste des bailleurs de fonds sont deux facteurs essentiels qui renforcent les initiatives locales. Les projets visant une participation locale des divers groupes sociaux locaux en dehors de l'État central sont bien reçus et soutenus. Ce processus offre également aux médiateurs ou courtiers culturels des espaces nouveaux ou des marges de manœuvre originales qu'ils peuvent utiliser dans leur gestion.

Des politiciens, comme l'ancien ministre Tigri, essayaient de s'approprier ce changement rhétorique et soulignent à nouveau l'identité locale. Ils tentent de renforcer la cohésion sociale de leurs militants de base, dans leur fief local, lequel gagne de plus en plus en importance.

Cependant, la logique d'accès aux postes d'influence et aux revenus, liée à une carrière de cadre, logique qui a dominé le système d'État bureaucratique

37. Un exemple du sud du pays : « Dans le souci de réveiller des activités culturelles dans certaines villes de notre pays, l'association "Cinq sur cinq Ekobéba" de M. das Chagas Serge organise le premier festival de musique moderne à Lokossa [...] l'association veut ainsi rompre avec la monotonie des festivals qui se déroulent seulement à Cotonou » (*Le Matin*, 18 janvier 1997 : 14).

(Wong 1982 ; Elwert 1983 ; Allen 1989) au temps socialiste, perd de son importance pour eux. Les meetings populaires des formations politiques sont des lieux propices à l'expression de ces idéaux, et plus particulièrement les débats au cours des campagnes électorales, lesquels suscitent des arguments à tonalité régionaliste de plus en plus forte.

Des groupes d'intérêt locaux, comme les associations de développement, montrent une tendance à anticiper la décentralisation formelle. A la recherche d'une sorte d'affermissement de leur pouvoir (*empowerment*) et de cohésion sociale s'appuyant sur les registres symboliques, ils tentent souvent de « rechercher les racines » afin de rétablir l'autorité locale (ce qui est souvent appelé « défendre la culture locale ») au-delà de l'administration étatique et souvent en concurrence avec les autres groupes d'intérêt locaux.

On peut considérer ces tendances comme étant les éléments d'une logique du terroir (Bako-Arifari 1995) qui entre désormais sur la scène politique. La politisation des identités régionales et des appartenances religieuses est aussi partiellement due à la politique de l'ancien gouvernement Soglo. Nicéphore Soglo lui-même a souvent mis l'accent sur les racines qu'il possède dans la région d'Abomey, et a tenté de réhabiliter les rois et chefs supérieurs qui étaient auparavant marginalisés, pour s'assurer de leur loyauté. Des événements comme l'affaire des passeports décrite plus en haut, l'allocution du président de la République au festival *Ouidah 1992*, présentant le culte de vodun (Verger 1957 ; Elwert-Kretschmer 1995) comme l'élément culturel par excellence du Bénin, et l'institution d'un jour de fête nationale à l'occasion de la fête annuelle du vodun en janvier 1996, étaient perçus par des gens du Nord non seulement comme une propagande illégitime, mais également comme un soutien disproportionné aux religions et traditions qui ne représentaient pas l'ensemble des citoyens d'une société plurielle. Il s'agissait d'un argument important pour rassembler des électeurs contre son adversaire politique Nicéphore Soglo et cela a ainsi contribué à son échec électoral en mars 1996 (Mayrargue 1996 ; Kohnert 1997).

Éléments polysémiques, discours populaires et action politique : l'affaire Tawès

Revenons à la rébellion de Kaba. Il reste à expliquer pourquoi des interprétations si divergentes d'un même événement et du même personnage historique — Kaba sauvage et dangereux comme tous les gens du Nord, Kaba le héros anticolonial, Kaba le perdant, Kaba héros local ou magicien — ont été créées. Un des aspects concerne évidemment la rareté de sources écrites, mis à part les rapports français officiels fragmentés, où il est davantage question des craintes que des événements réels.

En outre, les différents groupes sociaux de la région n'ont pas développé de « grande tradition », un corpus des récits de Kaba plus cohérent et plus ou moins standardisé, comme par exemple les légendes de Samory Touré ou Sékou Amadou au Mali. Ce fait semble toujours donner aux différents acteurs une marge de manœuvre plus large pour créer leurs propres récits, et pour contribuer également à la création d'un large répertoire d'interprétations diverses.

La deuxième raison peut tenir du caractère polysémique des éléments majeurs qui composent l'image de la rébellion et celle des habitants dits *Somba*. L'idée du caractère belliqueux et anarchique peut servir d'idiome à la création d'une image extérieure de « peuple dangereux », « sauvage », qui doit être « apprivoisé » et « civilisé ». Elle peut aussi servir d'autostéréotype d'une force particulière et provoquer la fierté des habitants eux-mêmes. Ces éléments pouvaient être utilisés soit comme légitimation d'une « mission pacificatrice », soit former une partie des éléments des « traditions » endogènes indépendantes.

D'une part, les habitants des régions du Nord de l'Atakora eux-mêmes considèrent le mot *Somba* ainsi que les images qui lui sont associées comme des insultes ou une marque de mépris³⁸. D'autre part, à l'occasion des cérémonies d'initiation ou lors de certaines fêtes, ils se présentent comme des guerriers, peu vêtus, munis d'arcs et de tambours, et exécutent des danses de guerriers³⁹. Ils louent également dans leurs chansons d'anciens héros comme Kaba.

Ceci n'est pas un paradoxe. La différence réside dans la question de savoir qui dispose du langage autoritaire (Bourdieu 1991), c'est-à-dire de savoir qui peut décider, dans telle situation, quelle série d'images (ou traditions construites) est mise en jeu, et à quelles fins. Ainsi, les acteurs politiques du Nord revendiquent l'autorité de leur propre interprétation, surtout dans la nouvelle situation de compétition générale des identités et des intérêts locaux. Les acteurs locaux « remplissent » les frontières, créées par les autres, avec leurs propres éléments symboliques, leur propre imagination

38. Une voix assez représentative : « Ce terme qui, à la vérité, ne recouvrait aucun contenu péjoratif au départ, a fini par représenter le symbole de l'arriération et de la primitivité. Ainsi l'Atakora apparaissait comme le bouillon de culture dans lequel on pourrait observer l'homme primitif à l'état naturel. Dans le souci de combler un goût d'exotisme, on s'est intéressé aux aspects extérieurs de ces populations notamment leur revêtement sommaire, leur parure, leur armement et leur habitation » (TIANDO 1993 : 103).

39. Les habitants eux-mêmes jouent avec ces images. Je demande à Muntwama Namema, chef de village de Touga II (village au nord de Cobli), de m'expliquer : « comment il est, un bon homme des Bèbèlibè ? » Il répond : « Attends un instant ! » et rentre à la maison. Un quart d'heure après, il revient, habillé en tenue de chasseur, portant des bracelets et des armes, flèches et carquois. Il se met en position pour tirer une flèche, et déclare : « C'est ça, un bon Bèbèlibè » (31 janvier 1996, Touga).

(Ranger 1993), et jouent avec les images, comme l'a fait le jeune Tibona en présentant « Kaba, le héros ».

J'aimerais considérer ce processus non comme naturel mais bien comme politique, et non comme une pure « manipulation » de la part des politiciens, vu l'autonomie et les dynamiques des interprétations populaires imprévisibles. L'ancien ministre Tigri a perdu sa popularité lorsqu'il a décidé — sans demander l'avis des militants locaux — de soutenir le président Soglo dans sa campagne électorale. Or ce dernier était mal vu au nord de l'Atakora, en raison d'un scandale tournant autour d'un militaire recherché par la police, le capitaine Pascal Tawès.

Soglo a été accusé de mépriser les militaires du Nord et de procéder arbitrairement à la promotion des officiers originaires du Sud. Tawès s'était ouvertement opposé à cette pratique et c'est pourquoi il a été emprisonné en 1992 et accusé de trahison et complot contre l'État⁴⁰. Peu après, il a réussi à s'enfuir de la prison avec quelques compagnons. Puis il a pris d'assaut le Camp Kaba de Natitingou et l'a occupé un certain temps, avant de se réfugier au Togo et dans les montagnes de l'Atakora. Par la suite, une large partie de la population de la région l'a regardé comme un nouveau héros, un opposant au gouvernement en place. Au fur et à mesure que le gouvernement, incapable de l'arrêter, devenait nerveux et continuait de le traiter, ainsi que ses camarades, de terroriste, le discours populaire l'estimait d'autant plus et nourrissait sa réputation d'homme « invisible » (Agbale 1996). Les termes employés pour décrire sa capacité à être insaisissable sont très proches de ceux utilisés pour désigner Kaba⁴¹.

Ainsi, les représentations historiques, les événements et les figures politiques actuels se rejoignent dans un discours populaire particulier. Ceci démontre à nouveau la flexibilité des images historiques en relation avec l'affaire de Kaba, et l'importance des répertoires historiques et de l'identité sur le plan politique actuel.

Institut Max Planck d'anthropologie sociale, Halle (Allemagne).

40. En 1999, il était réhabilité.

41. « Non, Kaba vit, mais tu ne peux pas le voir. Vois les montagnes. C'est là où il est rentré, on ne l'a pas tué. Les Blancs ont capturé Bio Guera et l'ont tué, mais pas Kaba. Il a le pouvoir de se retrouver partout. Connais-tu Tawès ? Il est petit mais puissant. Il peut se transformer en chiffon. Aucun fusil ne peut l'atteindre. Tawès, Kéréko, ils ont hérité du pouvoir de Kaba » (Sambieni Nagassi, entretien, Mamoussa, 22 mars 1996).

BIBLIOGRAPHIE

AGBALE, P.

- 1996 « Qui, dans le gouvernement Soglo, avait intérêt à fabriquer un Savimbi béninois ? », *La République*, 1^{er}-14 février : 11.

AIME, M.

- 1994 « Frontiere ed etnie nell'Atakora (Nord Benin) », *Africa* (Rome), XLIX (1) : 54-74.
- 1996 « Il carbone e la cenere. Capi della terra e capi politici presso i Tangba del Benin », *Africa* (Rome), LI (3) : 340-367.

ALLEN, C.

- 1989 « Benin », in B. SZAJKOWSKI, ed., *Marxist Regimes. Politics, Economy and Society (Benin, Congo, Burkina Faso)*, London, Pinter Publ. : 1-144.
- 1992 « Restructuring an Authoritarian State : "Democratic Renewal" in Benin », *Review of African Political Economy*, 54 : 42-58.

AMSELLE, J.-L.

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

AMSELLE, J.-L. & M'BOKOLO, E., eds

- 1985 *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte.

ANONYME

- s.d. *Monographie de Tanguiéta (années 1940-1950)*, Archives sous-préfectorales de Tanguiéta.

APPADURAI, A.

- 1995 « The Production of Locality », in R. FARDON, ed., *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*, London, Routledge.

AYOUBA, G.

- 1997 « Fête de l'indépendance : le Bénin honore-t-il la mémoire de ses héros ? », *La Nation*, 31 juillet.

BAH, T. M.

- 1985 *Architecture militaire traditionnelle et poliorcétique dans le Soudan occidental*, Yaoundé, Éditions CLE/ACCT.

BAKO-ARIFARI, N.

- 1995 « Démocratie et logiques du terroir au Bénin », *Politique africaine*, 59 : 7-24.
- 1998 « De la résurgence et de la ré-justification de la chefferie en contexte de la démocratisation au Bénin et Niger », *Working Papers on African Societies*, 25 (Berlin, Verlag Das arabische Buch).

BERTHO, J.

1952 « L'habitation des Somba », in ASSOCIATION AFRICANISTAS OCIDENTAIS, *Separata das actas da Conferencia Internacional das Africanistas Ocidentais em Bissau, 1947*, vol. V, 2.a parte, Lisboa, Association Africanistas Ocidentais : 97-104.

BIASINI, É.

1998 *L'Afrique et nous*, Paris, Éditions Odile Jacob.

BIERSCHENK, T.

1988 « "Vorwärts mit der Tradition der Fulbe !" Die Genese einer ethnisch-politischen Bewegung in der VR Bénin », *Sozialanthropologische Arbeitspapiere*, 20 (Berlin, Verlag Das arabische Buch).

1993 « Außenabhängigkeit und Intermediarität. Merkmale des Staates in Bénin vor 1989 », *Sozialanthropologische Arbeitspapiere*, 52 (Berlin, Verlag Das arabische Buch).

1994 « La démocratie au village : État, démocratisation et "politique par le bas" au Bénin », in T. Bierschenk, ed., *Les effets socio-politiques de la démocratisation en milieu rural au Bénin*, Stuttgart, Université de Hohenheim : 1-12.

1995 « Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin », *Cahiers des Sciences humaines*, 31 (2) : 457-484.

BLIER, S. P.

1987 *The Anatomy of Architecture : Ontology and Metaphor in Batammaliba Architectural Expression*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

BOURDIEU, P.

1991 *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Polity Press.

BRUNET, M. & GIETHLEN, M.

1900 *Dahomey et dépendances*, Paris, A. Challamel.

CHANTOUX, P.

1949 « Les missionnaires et les langues », *Écho des missions africaines de Lyon*, 6 : 78-79.

CORNEVIN, R.

1981 *La République populaire du Bénin. Des origines dahoméennes à nos jours*, Paris, Maisonneuve & Larose.

D'ALMEIDA TOPOR, H.

1995 *Histoire économique du Dahomey, 1890-1920*, t. I et II, Paris, L'Harmattan.

DECALO, S.

1995 *Historical Dictionary of Benin*, Oxford-London, Clio Press.

DEGBOE, K. A.

1995 *Élections et réalités sociologiques au Bénin*, Cotonou, Intermonde Éditions.

DESANTI, H.

1945 *Du Danhomé au Bénin-Niger*, Paris, Larose.

DITTMER, K.

1979 « Die Obervolta-Provinz », in H. BAUMANN, ed., *Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen*, 2 vols, Wiesbaden, Steiner : 495-542.

ELWERT, G.

1983 *Bauern und Staat in Westafrika. Die Verflechtung sozio-ökonomischer Sektoren am Beispiel am Benin*, Frankfurt-New York, Campus Verlag.

1995 « Boundaries, Cohesion and Switching : On We-groups in Ethnic, National and Religious Form », in B. BRUMEN & Z. SMITEK, eds, *Mediterranean Ethnological Summer School*, Bulletin of the Slovene Ethnological Society, vol. 24 : 105-121.

ELWERT-KRETSCHMER, K.

1995 « Vodun et contrôle social au village », *Politique africaine*, 59 : 102-120.

ENGELBERT, V.

1973 « Somba. In the Presence of the Ancestors, the Time of Harvest », in NATIONAL GEOGRAPHIC SOCIETY, *Primitive Worlds : People Lost in Time*, Washington, DC, National Geographic Society : 113-138.

FARDON, R. & FURNISS, G., eds

1994 *African Languages, Development and the State*, London, Routledge.

FROBENIUS, L.

1953 [1913] *Und Afrika sprach. Unter den unsträflichen Aethiopiern*, t. III, Berlin, Vita-Dt. Verlagshaus.

1998 [1933] *Kulturgeschichte Afrikas : Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*, Wuppertal, Hammer Verlag.

FROELICH, J.-C.

1953 *Catalogue des scarifications en usage chez certaines populations du Dahomey et du Nord-Togo*, Dakar, Institut français d'Afrique noire (Mélanges ethnologiques, Mémoires de l'IFAN, 23).

1964 « Quelques aspects de la vie socio-économique chez les peuples dits "paléonigritiques" », *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, 145 : 31-54.

1968 « Les montagnards "paléonigritiques" », *L'homme d'outre-mer*, 9 (nouvelle série).

GARCIA, L.

1970 « Les mouvements de résistance au Dahomey (1914-1917) », *Cahiers d'Études africaines*, X (1), 37 : 144-178.

GILS, F.

1994 « En visite au Bénin », *Vivant Univers*, 410 : 2-7.

GODIN, F.

1986 *Bénin, 1972-1982. La logique de l'État africain*, Paris, L'Harmattan.

GOERG, O., ed.

1999 *Fêtes urbaines en Afrique : espaces, identités et pouvoirs*, Paris, Karthala.

GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE FRANÇAISE

1931 *Le Dahomey (Exposition coloniale internationale de 1931)*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales.

GRATZ, T.

1999 « La muséification sur place », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIX (3-4), 155-156 : 829-843.

GRUNER, H.

1996 *Vormarsch zum Niger. Memoiren des Leiters der Togo-Hinterland-Expedition 1894-1895*, Berlin, Peter Sebald.

GUICHARD, M.

1990 « L'«ethnicisation» de la société peule du Borgou (Bénin) », *Cahiers d'Études africaines*, XXX (1), 117 : 17-44.

GUIDE DU ROUTARD

1994 *Afrique noire, 1994-1995*, Paris, Hachette.

HABERMANN, A.

1942 *Monographie de la subdivision de Tanguiéta. Tanguiéta, Cercle de Natitingou*, Archives nationales du Bénin, dactyl.

HUCHET, J.

1948 « Les populations du Haut-Dahomey face à l'islamisme et au catholicisme », *Écho des missions africaines de Lyon*, 47 (4) : 4-6 ; 47 (5) : 13-15.

1949 « Les Sombas en passant », *Écho des missions africaines*, 1949 (5) : 97-99.

1960 *Datine le Berba. Roman de mœurs dahoméennes*, Lyon, Société des Missions africaines.

HUMMEL, A.

1909 « Extrait de notes de M. l'Administrateur Hummel sur le pays Somba », *Journal officiel du Dahomey*.

IRAD

1969 *Dictionnaire bio-bibliographique du Dahomey*, t. I, Porto-Novo, Institut des recherches appliquées du Dahomey.

ISSA, M. S.

1995 « Lettre ouverte à Jacques Behnazin », *L'Horizon*, 1-15 décembre.

KÉRÉKOU, M.

1975 *Libérons-nous de l'État féodal*, Cotonou, Imprimerie nouvelle.

KÖHLER, O.

1958 « Zur Territorialgeschichte des östlichen Nigerbogens », *Baessler-Archiv*, VI (2) : 229-261.

KOHNERT, D.

1997 « Bénin », in INSTITUT FÜR AFRIKA-KUNDE & R. HOFMEIER, eds, *Afrika Jahrbuch 1996*, Opladen, Leske und Budrich : 94-99.

KOHNERT, D. & PREUß, H.-J. A.

1992 « Vom Camarade zum Monsieur : Strukturanpassung und Demokratisierung in Benin », *Peripherie*, 46 : 47-70.

KOUANDÉTE, M.

1978 *Kaba. Un aspect de l'insurrection nationaliste au Dahomey*, Cotonou, Éditions Silva.

KOUAGOU, R. K.

1984 *L'identité Tammari*, mémoire de maîtrise, Université nationale du Bénin, Faculté des lettres, arts et sciences humaines.

KOUSSEY, N.

1977 *Le peuple Otammari : essai de synthèse historique des origines à l'invasion coloniale européenne 1897*, mémoire de maîtrise, Université nationale du Bénin, Faculté des lettres, arts et sciences humaines.

MAURICE, A.-M.

1950 *Atakora. Otiau-Otammari-Osuri. Peuples du Nord-Bénin*, Paris, Académie des sciences d'Outre-Mer.

MAYRARGUE, C.

1996 « "Le caméléon est remonté en haut de l'arbre" : le retour au pouvoir de M. Kérékou au Bénin », *Politique africaine*, 60 : 124-131.

MERCIER, P.

1949 « Vocabulaire de quelques langues du Nord-Dahomey », *Études dahoméennes*, II : 73-83.

1954a *Cartes ethnodémographiques de l'Afrique occidentale*, Dakar, IFAN.

1954b « L'habitation à étage dans l'Atacora », *Études dahoméennes*, IX : 30-78.

1961 « Remarques sur la signification du "tribalisme" actuel en Afrique noire », *Cahiers internationaux de Sociologie*, XXXI : 61-80.

1968 *Tradition, changement, histoire : les « Somba » du Dahomey septentrional*, Paris, Éditions Anthropos.

MERCIER, P. & ROUCH, J., eds

1950 *Voix de la terre*, XIII. *Afrique. Chants du Dahomey et du Niger*, Paris, GLM.

N'DÉRY, S.

1978 *Héros de la résistance anticoloniale*, broch. dactyl.

NORRIS, E. G.

1986 « Atakora Mountain Refugees. System of Exploitation in Northern Togo », *Anthropos*, 81 : 109-136.

N'TIA, R.

1993 « Géopolitique de l'Atakora précolonial », *Afrika Zamani*, 1 : 107-124.

N'TCHA, K. J.

1983 *L'anthropologie économique des Bètammarbè dans l'Atacora*, mémoire de maîtrise, Université nationale du Bénin, Faculté des lettres, arts et sciences humaines.

ONATHO

1980 *Guide : visages touristiques de la République populaire du Bénin*, Cotonou, Office national de tourisme et d'hôtellerie (ONATHO).

PLIYA, J.

1992 *L'histoire de mon pays. Le Bénin*, Cotonou, Imprimerie nouvelle.

PROST, A.

1973 « Les langues de l'Atacora », *Bulletin de l'Institut fondamental de l'Afrique noire*, série B, XXXV (4) : 444-511.

RANGER, T.

1989 « Missionaries, Migrants and the Manyika : the Invention of Ethnicity in Zimbabwe », in L. VAIL, ed., *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press : 118-150.

1993 « The Invention of Tradition Revisited : the Case of Colonial Africa », in T. RANGER & O. VAUGHAN, eds, *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*, London, MacMillan : 62-107.

1994 « African Identities : Ethnicity, Nationality and History. The Case of Matabeleland », in J. HEIDRICH, ed., *Changing Identities. The Transformation of Asian and African Societies under Colonialism*, Berlin, Verlag das arabische Buch : 177-196.

RAYNAL, J.-J.

1991 « Le renouveau démocratique béninois : modèle ou mirage ? », *Afrique contemporaine*, 160 : 3-26.

SALAÜN, R.

1947 « Contribution à l'étude de la race Soumba (Nord-Dahomey) », comptes rendus mensuels des séances de l'Académie des sciences coloniales, 7 : 218-262.

SCHLEE, G.

1994 « Ethnicity Emblems, Diacritical Features, Identity Markers », in D. BROKENSHA, ed., *A River of Blessings : Essays in Honor of Paul Baxter*, Syracuse-New York, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University : 129-143.

SÉDOLO, M.

1947 « Contes légendes, croyances, coutumes des Somba », *Notes africaines*, 33 : 5-8.

SHAW, T.

1977 « The Architecture of the Somba People », *Black Art*, Spring : 56-60.

SMITH, A.

1983 *State and Nation in the Third World. The Western State and African Nationalism*, New York, St. Martin's Press.

TIANDO, E.

1978 *Perspectives d'approche historique des populations de l'Atakora. L'exemple de Waaba, Tangamba, Daataba*, mémoire de maîtrise, Université nationale du Bénin.

1987 « En souvenir de Bio Tchanyeba dit Kaba, héros de la résistance à l'invasion coloniale dans l'Atakora 1916-1917, à l'occasion du 70^e anniversaire de la fin de la rébellion », *Ehuzu*, 2917-2918 : 7 et 8 avril.

1993 « L'historiographie de l'Atakora », *Afrika Zamani*, 1 : 95-106.

1997 « La "pacification" de l'Atakora après la répression de la révolte de Kaba (1917-1926) », *La Nation*, 7 avril.

TOKO, C.

1995 « Unité nationale en danger », *Le Matin*, 17 novembre : 6.

TROJANOWSKA, A.

1992 « Scarifications Among the Somba People from Atakora Moutains », *Hémisphères*, 7 : 115-119.

UNION FRANÇAISE, ed.

1951 *Cameroun-Togo. Encyclopédie de l'Afrique française*, Paris, Éditions de l'Union française.

VERGER, P.

1957 *Notes sur le culte des Orisha et Vodun*, Dakar, IFAN.

WONG, D.

1982 « Bauern, Bürokratie und Korruption. Ein Beitrag zur Analyse des bürokratischen Staates am Fall Bénin », in G. ELWERT & R. FETT, eds, *Afrika zwischen Subsistenzökonomie und Imperialismus*, Frankfurt, Campus Verlag : 235-253.

RÉSUMÉ

L'auteur tente de montrer comment une tradition nationale, créée surtout après 1972 au Bénin et composée de « petites traditions », fait l'objet d'une redivision. Les interprétations de l'histoire et les imageries identitaires reprennent de l'importance au niveau local ; elles font partie d'une production de localité, par exemple par les leaders des partis politiques en quête d'une base locale de pouvoir.

Partant du cas d'une rébellion antifrançaise, de ses interprétations à travers les différentes périodes historiques et des caractéristiques principales des images collectives (« sombaïsation ») dans la région du Nord de l'Atakora, l'auteur analyse le caractère spécifique des matériaux créés et utilisés par les différents acteurs politiques.

Les enjeux des processus de démocratisation et la décentralisation en cours semblent être fortement liés à toute une série spécifique d'éléments rhétoriques sur la scène politique. Elle est influencée par la politique officielle de l'État, par les stratégies discursives des acteurs intermédiaires, comme les leaders des partis politiques, les journalistes, les chercheurs, mais également par le discours populaire.

ABSTRACT

Kaba's rebellion (1916-1917) in Benin's political imagery. — A national tradition, mainly created after 1972 in Benin and made up of "little traditions", is "redivided". Interpretations of history and images of identities take on importance at the local level, as part of a "production of locality" by, for example, political party leaders looking for a local constituency.

The interpretations of a rebellion against French colonial authorities made in different historical periods and by different political actors are analyzed along with the major characteristics of folk imagery ("sombaization") in the area north of Atakora.

Issues in the underway processes of democratization and decentralization seem closely tied to a whole series of rhetorical elements in politics. They are influenced by official state policies, the discursive strategies of intermediate actors (political party leaders, journalists, academics) and, too, by popular discourse.

Mots-clés/Keywords : Bénin, Kaba, Somba, anticolonialisme, élections, histoire politique, régionalisme, sombaïsation, tradition/*Benin, Kaba, Somba, anticolonialism, elections, political history, regionalism, tradition.*