Pouvoir, places et filiation : les *senankuya* au Mali

Power, social place and lineage : the senankuya of Mali

Cécile Canut

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/praxematique/2307>

DOI : 10.4000/praxematique.2307

ISSN : 2111-5044

Éditeur

Presses universitaires de la Méditerranée

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

Pagination : 175-197

ISSN : 0765-4944

Référence électronique

Cécile Canut, « Pouvoir, places et filiation : les *senankuya* au Mali », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 38 | 2002, document 6, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/praxematique/2307> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/praxematique.2307>

Cécile CANUT
LACIS
Université Montpellier III
cecile.canut@univ-montp3.fr

Pouvoir, places et filiation : les *senankuya* au Mali

« (...) être Bambara n'est pas un état immuable
mais bien un statut qu'on acquiert »¹

Quels que soient les domaines d'approche du langage et des pratiques langagières, la nécessité d'une réflexion d'ordre épistémologique se fait actuellement de plus en plus pressante. Cette réflexion se pose d'emblée sur les concepts utilisés en sciences humaines et l'implication des chercheurs eux-mêmes dans des processus idéologiques. Quand bien même ils font porter leur analyse sur le lien entre idéologie, politique et langage, ce procédé ne semble pas toujours être appliqué en amont, lors de l'élaboration des outils d'analyse.

Ainsi, en anthropologie du langage comme en pragmatique inter-culturelle, en linguistique interactionnelle comme en sociolinguistique, une interrogation sur les termes *langue*, *culture*, *société*, *discours* tente de voir le jour.

Une des plus fortes remises en cause de ce type de concepts vient probablement des anthropologues, notamment J.-L. Amselle et E. M'Bokolo (1995) à propos de la notion d'*ethnie*. En remplaçant ce terme dans le contexte politique et historique de la colonisation, ces chercheurs ont pu ainsi montrer combien l'*ethnie* est une construction idéologique européenne (et plus largement occidentale) qui est à l'origine de toute une perception orientée des relations intergroupales. Sans en nier la réalité et l'usage (de plus en plus important aujourd'hui

1. Amselle J.-L., *Logiques métisses*, Bibliothèque scientifique Payot, 1990, p. 82.

d'ailleurs), ils reconstituent l'environnement socio-politique qui détermine ce type de nomination et donc de tout processus d'homogénéisation.

Si la prise en compte de *l'entre deux* des cultures est indispensable à toute approche des pratiques sociales et langagières, c'est en tant qu'elle peut venir éclairer les implications multiples et notamment les confusions discursives politiques mais aussi scientifiques antérieures. Le terme *interculturel* paraît donc lui-même restrictif puisqu'il ne permet pas de dépasser le cadre strictement culturel afin d'étudier l'ensemble des déterminations discursives à l'œuvre dans la construction des notions.

La question de la nomination et de la délimitation des phénomènes est bien au centre de la discussion. Elle doit, dans les domaines qui nous intéressent, se répercuter par exemple dans la réflexion sur les *noms* des langues (Canut, 2001a). Ce travail est depuis quelques temps entrepris par des chercheurs comme P. Sériot (1997), A. Tabouret-Keller (1997) ou M. D'Ans (1997).

L'emploi de ces notions ne peut faire abstraction d'une prise en compte de l'idéologie à l'œuvre au sein même du ou des *discours* développé(s) en sciences humaines. J'ai proposé une première approche de cette réflexion (Canut, 2001b) à propos des termes *créole* et *dialecte*, puis à propos de la notion même de *langue* (Canut, 2002). Il appartient de mesurer à quel point ces notions sont des constructions qui relaient un imaginaire sur le langage proprement occidental, découlant d'une perception *homogénéisante* des phénomènes. Il serait trop long de revenir ici sur les conditions historiques de production de ces entités closes et homogènes mais retenons surtout qu'elles s'inscrivent dans une dimension identitaire et discontinue où la langue, délestée de son hétérogénéité et de sa pluralité constitutive, est donnée comme objet clos, porteur d'unité et de substance. Les terrains africains par exemple nous permettent de saisir une tout autre approche du langage.

Le même type de positionnement idéologique occidental me semble être à l'origine du discours sur la *culture* assurant le fondement même du caractère homogène que recèle cette notion.

Mon hypothèse ici sera donc similaire aux précédentes : il existe un imaginaire occidental à l'origine de la conception actuelle de la *culture*

que l'*interculturel* (ou encore transculturel ou pluriculturel) vient paradoxalement renforcer.

Si l'étude de l'*entre deux* des cultures a permis de remettre en cause la suprématie de la compétence linguistique au profit d'un réinvestissement des « compétences socio-culturelles » telles que depuis longtemps Dell Hymes et d'autres ethnographes de la communication l'avaient énoncé, la conception des notions de *culture* et d'*interculturel* telles qu'elles apparaissent aujourd'hui posent le problème de la réification des objets d'étude. En effet, pour qu'il y ait *entre deux* des cultures, quel qu'en soit le nom, il devient nécessaire de postuler l'existence des cultures comme objets clos et systématisables. Plus encore, l'étude de cet *entre deux* vient conforter et légitimer l'homogénéité de fait ou de « nature » des *cultures* souvent appréhendées comme immuables. À l'inverse, une autre approche sera de postuler d'une part que les cultures elles-mêmes sont déjà constituées par cet *entre deux*, et d'autre part qu'elles relèvent souvent de constructions discursives issues d'un positionnement occidental (Babadzan, 1999).

Mon but n'est pas de nier la notion de culture ou la réalité de ce phénomène. Comme pour tout autre notion (ethnie, langue, etc.), l'objectif est de replacer ce terme, et surtout le discours qui le porte, dans son contexte d'émergence, afin de montrer combien il est attaché à une vision occidentale et lié à l'histoire et au politique.

L'ensemble de ces réflexions s'inscrivent dans le champ très large que l'on nomme anthropologie du langage ou sociologie du langage et provient de l'examen de la confrontation entre terrains (et non pas cultures) occidentaux et non occidentaux (terrains africains, plus particulièrement maliens et mozambicains). Elles voudraient, sans prétendre à l'exhaustivité, mettre en perspective les notions de culture et d'interculturel, telles qu'elles sont couramment présentées dans les recherches. En amont des études elles-mêmes, dont certaines donnent des éclairages très pertinents à propos de la contextualisation des discours par exemple, il s'agira de montrer que la vision d'une culture homogène n'existe pas et empêche de comprendre la complexité discursive et langagière propres aux terrains étudiés. À l'inverse, la focalisation sur la *polyphonie discursive* à étudier en fonction des conditions de production des discours — et non pas en fonction d'une précatégorisation homogénéisante — me semble plus pertinente pour la compré-

hension des pratiques. Il s'agit dans ce cadre d'intégrer aussi le poids des imaginaires c'est-à-dire la part de subjectivité inhérente à toute mise en discours. L'approche se veut donc transversale et pluridisciplinaire.

À partir d'un exemple précis, les *senankuya* (cousinages à plaisanteries) au Mali, j'étudierai comment la plupart des chercheurs (surtout les ethnologues dans ce cas) précatégorisent des pratiques langagières et culturelles en assimilant culture et tradition, lignage et ethnie. S'il s'agit certes d'une pratique culturelle, d'une part cette pratique n'est pas propre à ce que l'on délimite généralement comme culture ou zone culturelle puisqu'elle est présente dans différentes langues et sur différents terrains éloignés. Ceci amènera à concevoir la culture comme une pluralité de pratiques hors de toutes délimitations linguistiques, géographiques, sociales, etc., c'est-à-dire comme constitutivement hétérogène. D'autre part, cette pratique doit impérativement sortir de ce contexte culturel et son assimilation au *traditionnel* propre à certains chercheurs afin de l'intégrer dans une dimension sociale et politique nécessaire à la compréhension du fonctionnement des *senankuya*.

À partir des travaux de Amselle (1999, 2001), je voudrais montrer que les *senankuya*², en tant que pacte d'alliance inscrit dans le politique ou la *vie civile*, ont une portée symbolique essentielle dans la construction et la négociation des places symboliques et sociales au Mali.

Seule cette perspective transdisciplinaire peut rendre compte, à mon sens, de la complexité des mises en discours. Ainsi, se détachant d'une vision compartimentée en termes de culture et d'ethnie, les pratiques langagières se différencient les unes des autres selon des critères multiples non précatégorisés aboutissant, comme pour les usages linguistiques, à une réalité extrêmement mouvante et fluctuante des discours et des pratiques : plus que des phénomènes culturels liés à une *tradition* présentée souvent comme ancestrale ou authentique, on assiste à un enchevêtrement de « branchements » culturels, politiques, sociaux et idéologiques entremêlés, pour reprendre le terme de Amselle.

2. Aussi écrit : *senenkunya*, *sinankunya*, *sanankuya*. En moore, le terme est *rakiré* (Burkina Faso)

1. Un entrelacs culturel, social et historique

Pour l'étranger qui pénètre pour la première fois dans l'aire mandingue, les *senankuya* peuvent passer totalement inaperçues s'il ne prend pas la peine d'apprendre réellement les langues mandingues par exemple. Le premier signe du jeu des *senankuya* vient tout d'abord, et dès l'arrivée de l'étranger, du choix d'un *jamu* (nom, patronyme) et d'un prénom manding attribué à celui-ci par les habitants.

Au-delà de l'amusement et de la surprise, cet acte est bien plus important qu'il n'y paraît : il signifie que l'étranger ne peut pénétrer le tissu social et symbolique qu'en passant par un *jamu* (nom) qui le place d'emblée dans le jeu des relations interpersonnelles et qui va lui permettre de vivre, échanger et communiquer avec les autres. Sans ce nouveau nom, il n'est rien, il n'est relié à rien dans le monde manding, il reste donc étranger. À l'inverse, par cette volonté, ce désir de le situer dans la société en le plaçant dans une lignée, dans une famille, voire une « caste », on manifeste la nécessité vitale de créer une place sociale et symbolique à l'étranger pour éviter son exclusion de la communication et des relations sociales.

Cela nous montre d'emblée que le *jamu* est un élément fondamental de la constitution de soi dans la mesure où l'existence de la personne dépend essentiellement de son rapport à l'autre, aux réseaux socio-familiaux existants : c'est d'abord le nom qui fait exister socialement l'individu. Ainsi, quand deux Maliens se rencontrent pour la première fois, ils se demandent d'abord leur nom afin de se situer dans l'ensemble des lignages. Notons aussi qu'il existe une série assez limitée de *jamu* et que de fait on rencontre souvent un « cousin » de même « famille ». Il faut ici entendre « famille » au sens large bien entendu.

À quoi va servir ce *jamu* dans la vie quotidienne ?

Ce nom ne servira pas à grand chose à l'étranger s'il ne va pas au-delà, s'il ne pratique pas ensuite la langue de ses hôtes. C'est alors par sa pratique langagière qu'il pourra comprendre les complexités culturelles et revendiquer, vis-à-vis des autres, cette place qu'on lui a attribuée. Notamment en pénétrant dans la symbolique des *senankuya*.

Les *senankuya* touchent deux ou plusieurs lignages liés par un pacte d'alliance de *senanku* établi depuis très longtemps et qui se transmet de génération en génération (un individu portant le nom Sidibe sera en

senankuya avec un autre de patronyme Doumbia par exemple). En fonction de cela, la réminiscence de ce pacte, de cette alliance, peut s'actualiser à tout moment dans le quotidien.

Elle implique :

- le caractère perpétuel de la relation entre les deux lignées pour toute la descendance ;
- l'interdiction de mariage entre les deux lignées (plus ou moins appliquée selon les cas aujourd'hui) ;
- l'entraide et la solidarité totale entre les deux lignées (« Les partenaires sont liés par une série d'obligations réciproques. Ils ne doivent pas se nuire et ils sont aussi tenus de se secourir dans certaines circonstances » Tal Tamari, 1997 : 132) ;
- une hiérarchie entre les deux lignées (relation calquée sur celle de l'aîné/cadet et parfois proche de celle des « castes »).

Dans un premier temps, les *senankuya* se manifestent verbalement sous forme de plaisanteries ou de joutes verbales ou physiques entre deux ou plusieurs personnes dont les *jamu* sont en relation de *senanku*. Deux *jamu* et donc deux lignages sont mis en inter-relation. Si nous reprenons l'exemple de deux membres des familles Sidibe et Doumbia, ils peuvent à tous moments jouer sur leur relation de *senankuya* en s'insultant, en se provoquant, uniquement pour le jeu. Le point de départ du désaccord mis en représentation est la position hiérarchique : qui est l'esclave de qui, c'est-à-dire qui domine socialement l'autre. Depuis cette thématique, ils prétendent chacun à la position dominante en réduisant l'autre à l'état d'esclave en fonction des positions sociales occupées : les Sidibé traiteront les Doumbia de « petit *numu* (forgeron) », appartenant à la catégorie des *gens de caste*, et à l'inverse les Doumbia insistent sur le statut d'éleveurs des Fula (Peul) les privant de tout accès au statut de noble (*hɔrɔn*). De cette position découle une multitude d'autres caractéristiques attribuées aux uns et aux autres selon les cas d'opposition des *jamu* : des pratiques culturelles et souvent culinaires (mangeurs de haricots pour les Coulibaly par exemple, mangeurs d'arachides pour les Keita, buveurs de lait pour les Sidibe), de pratiques économiques (commerçants, cultivateurs, éleveurs), d'appartenance religieuse (musulmans/païens), etc. Les jugements de valeur participent des hiérarchisations sociales décrites

par ailleurs de manière statique par le terme de « castes » (composées des *hɔrɔn* « nobles » ; des gens de « caste » dont les *jeli* « griots » et les *numu* « forgerons » ; et les *jɔn* « esclave »).

Aujourd'hui, les références historiques sont souvent oubliées et les individus, surtout en ville, peuvent difficilement expliquer l'origine des pactes de *senankuya*. Si les Doumbia, à un moment donné de l'histoire, ont été des *numu* (forgerons) appartenant à la catégorie des *gens de caste* par opposition aux nobles (*hɔrɔn*) et donc hiérarchiquement soumis, ils se dédouanent, dans les plaisanteries, de ce statut peu enviable en précisant que les Sidibe ne sont pas non plus des nobles mais des éleveurs, buveurs de lait. L'enjeu suscite donc des joutes oratoires nombreuses, quotidiennes et très appréciées.

Dans un second temps, les *senankuya* se manifestent aussi par des relations privilégiées entre les deux lignages puisque le pacte d'alliance implique qu'ils se doivent respect mutuel. Ainsi, dans toutes les situations de conflits auxquelles les uns ou les autres peuvent être confrontés (disputes, vengeance, etc.), le *senanku* a un rôle de médiateur puisqu'il peut intervenir et obliger son *cousin* à se soumettre à son jugement ou à sa décision :

Par exemple, si un *senanku* arrive alors que tu es en train de manger un plat, même s'il n'y a pas beaucoup de viande par exemple, il peut tout prendre sans te demander et tu ne peux rien dire. Il peut traiter ta mère de tous les noms ou ton père, tu ne peux rien dire. Pour le côté respect, si tu es très en colère par exemple car quelqu'un t'a fait quelque chose de grave, si tu croises ton *senanku* et qu'il t'empêche d'aller te venger, s'il te dit "arrête de t'énerver", s'il t'oblige à l'écouter, alors tu es obligé d'en tenir compte, tu dois écouter sa parole, peu importe les causes, tu dois t'arrêter, entretien avec un jeune Malien de 21 ans né à Bamako (S. Doumbia, Février 2000).

Ils sont donc assujettis l'un à l'autre et ne peuvent contester ou transgresser la parole de l'autre sous peine de rupture du pacte. Souvent, les transgressions sont sanctionnées par la malédiction :

Un jour mon père était en train de chicoter Madou (un des enfants de la famille) parce qu'il avait fait une grosse bêtise. Notre ami Sidibe est arrivé. Il a demandé à mon père d'arrêter. Mon père a été obligé

d'arrêter mais il était tellement énervé qu'il est reparti pour lui donner d'autres coups de fouet. À peine deux petits coups et Madu est tombé, on a dû l'enmener à l'hôpital. Voilà. Il a eu une hémorragie, seulement pour deux petits coups. Tu peux ne pas me croire, hein, mais c'est parce qu'il n'a pas écouté le Sidibé. Sidibé lui-même a dit : "Tu vois il fallait m'écouter". Les *senankuya* c'est sérieux, entretien avec un jeune Malien, S. Doumbia, de 21 ans né à Bamako (Février 2000).

2. Conditions de production des *senankuya*

Tout type de situations est propice à l'enclenchement des *senankuya*. Leur forme varie tout d'abord en fonction du degré de connaissance de l'interlocuteur et du degré de formalisation de la situation. Il se produit à n'importe quel moment de la conversation.

Dans le cas d'une rencontre entre deux inconnus en situation informelle, la joute verbale peut venir très vite après les salutations³, c'est un très bon moyen d'entrer en contact.

Dans cet exemple, nous nous trouvons dans un bus de Bamako, deux personnes conversent :

- I ni sɔgɔma
Bonjour !
- Nba hɛrɛ sira ?
Bien, la paix est avec toi ?
- Sɔmɔgɔw bɛ di ?
Comment vont les gens de ta famille ?
- Tɔɔɔ si t'u la
Il n'y a pas de mal
- Jamu duman ?
C'est quel nom ?
- Keita
Keita
- Ja e tɛ mɔgɔ sɛbɛ yɛ !
Ohlala ! toi tu n'es pas quelqu'un de sérieux !
- Kori e tɛ syɔ dunnan do ye ?
J'espère que toi aussi tu n'es pas un mangeur de haricots ?

3. Les transcriptions en bambara (bamakokan) ne prendront pas en compte les tons.

- Ayi n ye Koulibaly yerewolo ye
Non je suis un vrai (pur) descendant des Koulibaly
- Anw ye syɔ to aw bolo !
Nous on vous a laissé les haricots !
(Rires)

La discussion se poursuit sur un autre thème mais ces deux personnes continueront à bavarder jusqu'à ce qu'elles se séparent. Ensuite, très souvent c'est une autre personne qui, ayant entendu ce dialogue, peut elle-même reprendre la conversation avec celui qui est resté en ravivant les relations de *senankuya*.

Dans d'autres circonstances, lorsque les deux personnes se connaissent très bien, les salutations peuvent être très courtes et le jeu peut commencer très vite par les insultes ou les blagues. Elles s'appliquent autant à des locuteurs d'âge et de sexe différents, surtout s'ils se connaissent. Toutefois, il est rare que ce soit un jeune qui commence à interpeller une personne plus âgée s'il ne la connaît pas.

Voici le cas d'une rencontre entre un Doumbia et un Sidibe :

- D. : He, fulajɔn⁴ a be di?
He, l'esclave peul, comment vas-tu ?
- S. : Bamanan geren a be di ? I te i matigike fo wa ?
Comment vas-tu Bambara pas fini (« pas mûr »). Tu ne peux pas saluer ton maître ?
- D. : Ko ni i ye f(u)la ye, ni a ma filanan ye, da a la ko namarato don !
Il paraît que si tu vois un Peul sans voir le deuxième dis-toi que c'est un malhonnête (bandit)
- S. : Ni anw te aw te balo !
Sans nous, vous ne vivez pas !
N'i ye a men ko nɔnɔ ni misi anw de don, bamananden
Si tu entends « lait » et « vache », c'est grâce à nous, salopard (« fils de bambara »)
- D. : O tuma na, e ma men ko fila ni a ka misiw, ni bere, ni sakosi be faralen_ɲɔgɔn kan ka te kilo mugan bɔ wa ?
Alors, n'as-tu pas déjà entendu qu'un Peul plus ses vaches, plus son bâton, plus toutes ses affaires ne vaut même pas vingt kilos ?

4. Comme le « i » de « fila », la voyelle « u » de « fula » n'est pas toujours prononcée.

- D. : A be i ko, aw yere te dumuni soro ka ke !
On dirait que vous-même ne trouvez même pas de quoi manger !
- S. : He ! bamanan geren e koni ye jon yere de ye !
He ! Bambara pas fini (« pas mûr »), tu es vraiment un esclave !
 Ni kuma te i da daron, a fo ko jeye be ji la !
Si tu n'as rien à dire, dis plutôt que le poisson est dans l'eau !
 I matigike de ye ne ye !
C'est moi ton maître !

La discussion se poursuit, les plaisanteries peuvent revenir à tous moments.

Voici un dernier exemple. À la suite d'un accident, deux personnes, dont une légèrement blessée, commencent à se disputer :

- L1 : E t'a ni ye mun molobaliya ye, i te se ka sira laje wa ?
Toi là, qu'est-ce que c'est que cette impolitesse, tu ne peux pas regarder devant toi (« la route ») !
- L2 : E fana t'a ye mun fatoya ye.
Toi aussi, c'est quoi cette folie !

Les badauds commencent à s'approcher, chacun demande ce qu'il s'est passé. L'un d'entre eux reconnaît un des accidentés et l'interpelle :

- L3 : Jarake, a kera cogo di ?
Monsieur Diarra, qu'est-ce qu'il s'est passé ?

L'autre accidenté se retourne et se met à insulter son « senanku ».

- L1 : He, i jamu Jara, a file bataraden i ye n bana.
He, tu t'appelles Diarra, voilà salopard tu m'as blessé.
- L2 : I kunna jara I kera n'ka jonkenin ye, n(i)o (tun) te n tun be tasuma da i tege.
Tu as eu la chance d'avoir été mon petit esclave, sinon j'allais te mettre le feu dans la main.

L1 : I te manamanakan da bila i ka wuli i matigike ka taa ni ye
dogotorsoso la wa.

Arrête de raconter des bêtises, lève-toi que ton maître t'amène à l'hôpital !

L 1 : Sisanni no ni sonna a ma ko n ye (i) matigike ye, n'b'i fura ke,
kofe an be taa n ka so, n'b'i yira n'ka somogow la, k(o) an ye jon
kura sorɔ.

*Maintenant, si tu es d'accord que je suis ton maître, je te soigne,
après on part chez moi (pour que) je te présente à ma famille
comme notre nouvel esclave.*

Puis ensemble ils partent à l'hôpital. Monsieur Diarra, responsable tacite de l'accident, règle les frais médicaux. Aucune autre instance (notamment la police ou les assurances) n'intervient alors dans le règlement du litige qui se conclut, grâce aux *senankuya*, à l'amiable.

La longueur de la joute est très variable, elle peut être réitérée à plusieurs reprises au sein d'une conversation notamment si celle-ci est très informelle, par exemple lors des séances de *grins* pendant lesquels des groupes de même âge se retrouvent en fin d'après-midi pour discuter et philosopher tout en buvant le thé malien. Elles peuvent ainsi se développer davantage en fonction de l'imagination des interlocuteurs qui cherchent toutes sortes de trouvailles afin de mettre le *senanku* en défaut : par exemple, nous avons vu une femme Doumbia préparer une action directement en liaison avec le *senankuya*. Elle prépara un plat très apprécié de ses *senanku* (haricots rouges) qu'elle laissa en évidence dans la cour de son lieu de travail à l'heure du repas puis alla se cacher. Lorsque ses collègues Sidibé trouvèrent le plat, ils hésitèrent, puis finirent par le manger ne résistant pas à cette cuisine qu'ils appréciaient tant. Une fois le repas terminé, elle se présenta à eux et les accusa d'avoir mangé son plat tout en se moquant de leur attitude. Pris au piège, les Sidibé se trouvaient alors en position de faiblesse et devaient impérativement d'une part se « racheter » (ramener un plat) et d'autre part se venger car la femme avait ainsi prouvé qu'ils étaient bien des mangeurs de haricots puisqu'ils n'avaient su résister !

En cas de conflits ou de problèmes, des séances de discussions plus sérieuses peuvent se produire entre les *senanku* mais nous entrons là dans le rôle de médiation sociale des *senankuya*.

Ce qui ressort globalement de ces pratiques orales, c'est tout d'abord le lien social qu'instituent les *senankuya*. L'humour et le jeu, qui permettent évidemment de dédramatiser toute situation, constituent le point central d'analyse de nombreux ethnologues.

3. Les *senankuya*, vues par les ethnologues

En bambara et malinké, le terme *senankuya* est difficilement traduisible puisqu'il correspond à une réalité et une pratique spécifique de la vie sociale malienne. Les ethnologues l'ont traduite par « cousinage », « parenté », « alliance », ou « relation » à plaisanterie.

En insistant souvent sur la plaisanterie et sans vraiment expliquer le fondement même de cette pratique, ils ont d'abord mis en avant le rôle ludique et cathartique des *senankuya* dans les relations sociales. On assiste alors le plus souvent à une « sacralisation des cultures et des identités [qui] apparaissent de plus en plus clairement comme un des outils privilégiés de la légitimation moderne de la domination politique » (Babadzan, 1999 : 33).

Communes à plusieurs groupes de l'Afrique de l'Ouest (mandingues, peul, songhay, moose, soninké, etc.) les relations à plaisanteries s'imbriquent en fait autour de deux pôles⁵ : les *parentés* à plaisanterie et les *cousinages* à plaisanterie. Le premier s'exerce au sein des familles. Il s'agit d'une pratique langagière ludique relativement codifiée entre les membres de la famille. S'il existe des variantes selon les groupes, le processus demeure identique à chaque fois : selon la place intra-familiale occupée par l'individu, celui-ci pourra entretenir des relations privilégiées ou de « détentes » selon S. Camara (1992 : 231) avec tel ou tel autre membre celles-ci venant contrebalancer les relations de « tensions » établies avec les autres (exemple : père/ enfants). Ils auront ainsi la possibilité de se moquer l'un de l'autre, de s'insulter sans conséquence mais aussi de se soutenir l'un l'autre. Ainsi, en zone

5. Cette distinction est très clairement présentée par S. Camara, dans son ouvrage « gens de la parole », chapitre 14.

mandingue, un homme peut engager des relations de parentés à plaisanterie avec la femme de son petit frère mais jamais avec celle de son grand frère. Il pourra l'appeler *ma femme* et se placer *verbalement* dans une relation privilégiée avec cette femme. Ces écarts de langage seront toujours acceptés du fait de sa place au sein de la famille marquée notamment par les relations de hiérarchie aîné/cadet. Les pratiques langagières sont donc, dans ce cadre, codifiées socialement.

La frontière entre *parenté* à plaisanterie et *cousinage* à plaisanterie doit être très nettement dessinée puisque si le fonctionnement langagier et les enjeux de médiation sociale fonctionnent de manière similaire, les modalités intersubjectives et les implications idéologiques sont totalement différentes. Le premier correspond aux relations intra-familiales, le second touche deux ou plusieurs lignages liés par un pacte d'alliance : seul au second revient donc le terme *senankuya*.

Outre cette première confusion, les chercheurs tendent parfois à confondre *lignages* et *ethnie* donnant aux *senankuya* un rôle de régulation des relations inter-ethniques. Ainsi, l'analyse d'A. Badini assimile lignage et ethnie : « Dans ce jeu (...) l'individu ne représente plus sa seule personnalité, sa seule individualité. Il se dilue dans le groupe pour lequel il n'est qu'un symbole vivant, et représente sa communauté ethnique qui le protège et dont il tire la légitimité du discours qu'il tient, ou du comportement qu'il adopte » (Badini, 1995 : 110).

Relayée à un fondement « mythico-anthropologique » (Badini, 1995 : 111) ou à des « vestiges, les survivances d'une parenté réelle plus ou moins oubliée qui n'aurait pas résisté à l'épreuve des querelles inévitables dès que la famille initiale s'agrandit au-delà d'un certain seuil » (Badini, 1995 : 111), l'origine des *senankuya* est systématiquement évincée. Ainsi, les descriptions souvent pertinentes entraînent par contre des interprétations fausses ou parcellaires : « En tant que « sou-pape de sécurité » dans la gestion complexe des relations sociales, la parenté à plaisanterie interethnique fait, à longueur de journée, ses preuves dans la réduction des « petits » problèmes sociaux qui auraient pu dégénérer en grands conflits ethniques » (Badini, 1995 : 114).

Si le rôle de *médiation sociale* des *senankuya* est indiscutable⁶, la confusion entre parenté et cousinage puis entre lignage et ethnie est par contre très problématique, puisqu'elle renvoie à une vision homogénéisante issue de l'idéologie occidentale. Elle réifie ces phénomènes prétendument porteurs de « valeurs traditionnelles » (Badini, 1995 : 115).

Un ethnologue qui s'intéresse à l'histoire des castes dans l'aire mandingue a toutefois pu montrer combien le rôle du politique est déterminant :

Le processus de la fondation des castes en milieu malinké (que nous plaçons au XIII^e siècle) faisait appel aux mêmes concepts que certaines institutions connues surtout à partir des écrits récents : alliances à plaisanterie interclanique ou interethnique, maîtrise de l'eau ou de la terre, statut spécial accordé aux membres des dynasties déchues ainsi qu'à certaines catégories de princes exclus du pouvoir. (Tal Tamari, 1997 : 20-21)

Cet auteur montre alors combien la naissance des *senankuya*, comme celle des « castes », s'inscrit dans un contexte politique de relations inégalitaires : « En dépit des manifestations ludiques qui les accompagnent, les alliances à plaisanterie ont été l'un des instruments de la diplomatie mandingue » (Tal Tamari, 1997 : 134). À l'origine, les pactes de sang venaient entériner des inégalités sociales à la fois « sublimées » et réactualisées ensuite par les plaisanteries.

On dépasse alors la relation strictement ludique et familiale pour entrer dans un ordre particulier, celui des relations hiérarchiques déterminées par les places publiques occupées par chaque lignage. Ce n'est donc pas en termes de *tradition* au sens d'une immuabilité des pratiques que l'on peut concevoir les *senankuya*, mais bien en termes d'institution. Comme pour bien d'autres types *d'invention de la tradition*, les *senankuya* doivent sortir d'une analyse strictement folklorique. Elles résultent de ce point de vue du « rapport moderne aux traditions, et aux

6. Les *senankuya* aujourd'hui sont vécues sur le plan social comme un lien de solidarité, les gens la conçoivent comme un renforcement des liens sociaux : « Les *senankuya* j'aime pas mais c'est bien. Les *senankuya* c'est positif car ça crée des liens sociaux, ça les renforce même, ça crée une solidarité entre les gens », entretien avec un jeune Malien de 21 ans né à Bamako (S. Doumbia-Février 2000).

identités nationales comme identités culturelles, qui se met en place en Europe à partir de la révolution industrielle » (Babadzan, 1999b : 13). La réduire à un rôle culturel, c'est occulter sa dimension politique, au fondement des relations de pouvoir.

4. De la « tradition » au politique

Aujourd'hui les origines historiques des *senankuya* ne sont pas connues des locuteurs⁷ qui, par effet de *feed back*, se réapproprient les discours occidentaux : « Les idées des dominants sont devenues les idées des dominés, et il ne faut pas s'étonner si la rhétorique traditionnaliste informe la majeure partie des discours politiques, au plan national comme au plan local » (Babadzan, 1999a : 7). Cela ne doit pas empêcher les chercheurs de les établir.

Les références à l'histoire, si elles ne sont pas totalement absentes des analyses, sont souvent présentées de manière partielle évacuant rigoureusement la question de ce qu'Amselle⁸ nomme les *négociations identitaires* et des *conversions identitaires* présentes avant la colonisation. Le figement des identités avec l'instauration de l'état-civil depuis la colonisation a bien entendu affaibli les processus de transformation mais il serait faux de dire qu'aujourd'hui les *places symboliques et*

7. « Les *senankuya* c'est une action traditionnelle, ce sont des plaisanteries qui existent entre deux ou plusieurs noms de famille, c'est un lien qui est là depuis très longtemps et je ne connais pas l'histoire, mais entre les personnes qui sont *senanku*, il peut arriver qu'ils se disent du n'importe quoi, qu'ils s'insultent, en même temps, ils se respectent profondément. Ils se respectent beaucoup plus qu'avec d'autres familles, d'autres noms qui ne sont pas en liens de cousinage. Ils se respectent plus qu'avec d'autres mais ils sont aussi très libres entre eux. », entretien avec un jeune Malien de 21 ans né à Bamako (S. Doumbia, Février 2000).

8. Ainsi à propos des oppositions premiers occupants (*dugukolotigiw*) et détenteurs du pouvoir (*fangatigiw*), il affirme : « (...) cette catégorie des premiers occupants est une fiction intellectuellement commode permettant l'énonciation du thème de l'alliance (souvent de type parenté à plaisanterie-*senankunya*) entre les maîtres du sol et détenteurs du pouvoir spirituel (*somaw*) d'une part, et les détenteurs de la force (*fanga*) d'autre part. Il s'ensuit que les premiers occupants n'ont de premier que le nom ».

Ceci rend donc totalement illusoire « le problème de l'existence d'une couche originelle d'autochtones » (Amselle J.-L., 1990 :151).

sociales ne sont plus *négociées*. Encore récemment, nous pouvons observer des conversions identitaires, c'est-à-dire des patronymes, les *jamu* (pendant les guerres de 14-18 et 39-45, en situation de migration, lors de conversions religieuses, etc.) qui corroborent l'idée d'une grande fluctuation dans les positionnements socio-subjectifs des individus⁹.

Les *senankuya* constituent dans ce cadre des passerelles et des réseaux complexes entre les individus liés originellement ou pas par leur *jamu*. Ces relations publiques inter-lignagères, que la colonisation et la catégorisation occidentale *ethnique* empêche de comprendre, existaient bien avant la colonisation.

Elles apparaîtraient davantage comme la marque forte d'un processus de subjectivation qui s'inscrirait directement dans les relations de pouvoir et de hiérarchie. Si elles restent aussi fortes dans la vie quotidienne urbaine, c'est qu'elles sont une mise en abyme de la construction des positionnements intersubjectifs à la fois pluriels et mouvants : entre deux noms, entre deux lignages.

Le travail très documenté de Jean-Loup Amselle nous permet tout d'abord de concevoir cette question dans une perspective dynamique. En effet, loin d'être des identités figées et définitives, elles se constituent en processus sans cesse en devenir et en changement. De plus, au Mali, ces variations ou transformations s'inscrivent strictement dans « le déploiement d'un espace public » (Amselle, 1996 : 759), ce qui implique une relation très forte entre processus de subjectivation et relation de pouvoir ou de domination au sens foucauldien :

(...) le changement d'identité s'effectue toujours dans le cadre d'une relation de pouvoir qui consiste à s'inscrire en position de dominant ou de dominés (Amselle, 1990 : 84).

Ainsi, la définition identitaire d'un individu par son ou ses *jamu* dont le rôle est déterminant, dépendait très précisément du contexte socio-politique dans laquelle elle s'inscrivait :

9. Les nombreuses falsifications des cartes d'identité à l'heure actuelle perçues comme tout à fait courantes prouvent combien la fixation de l'identité n'est pas déterminante pour l'individu.

(...) les différentes catégories d'assignations (surnom, nom d'honneur, ethnonymes) sont un élément central des enjeux idéologiques qui sont propres à un espace socio-politique donné (Amselle, 1990 : 84).

Ceci amène Amselle à penser la définition de soi au Mali comme une négociation permanente :

La notion de personne est en permanence négociée et elle est un enjeu entre les groupes situés à l'intérieur d'une même unité politique et entre des unités politiques voisines (Amselle, 1990 : 203).

Ce point de vue amène à poser les *senankuya* d'une part comme des alliances constitutives et déterminées par les constructions politiques (formations des « nations » au sens de ce terme au XVII^e siècle) et, d'autre part, comme le reflet et le résultat des négociations des places sociales et symboliques, soumises à la variation et aux changements.

Ainsi la notion de personne comme celle d'identité, ces deux notions étant pour nous synonymes, ont-elles toutes deux le corps politique "national" — le *kafo* ou le *jamana* — comme matrice d'enregistrement. C'est par rapport à un réseau de "nations" voisines que se distribuent les identités individuelles, lesquelles deviennent dans cette perspective le produit d'une définition à la fois interne et externe. En effet, la nation est non seulement l'unité politique mais également la source du nom d'honneur (*jamu*), de l'interdit (*tana*), du double individuel (*yèlèma*) et des pactes interlignagers qui l'accompagnent (*senankuya*). (Amselle, 1990 : 202).

Amselle ajoute que les « identités » peuvent se superposer ou se côtoyer :

C'est donc le réseau international ou la chaîne de société qui détermine en dernière instance l'identité de chaque acteur social, ce qui n'exclut pas que, lorsqu'un individu ou un groupe change d'identité, il garde en mémoire certains des éléments qui étaient les siens dans la situation sociale précédente. C'est ce qui explique, par exemple, que certains individus possèdent plusieurs *tana* ou plusieurs *senankuya* (...) liés à un *jamu porté autrefois* (Amselle, 1990 : 203).

Si l'ensemble des procédures décrites par Amselle valide nos hypothèses, la question de la subjectivité reste posée, le terme d'identité restant problématique. Tout d'abord, d'après nos propres observations, les conversions identitaires opérées au cours du XX^e siècle sont extrêmement cachées dans la société malienne — et encore plus auprès des enquêteurs — au point qu'elles sont parfois découvertes par hasard par les enfants eux-mêmes et ceci très tardivement¹⁰. Si elles sont courantes et toujours liées à une nécessité extérieure pour l'individu, elles entraînent parfois des difficultés personnelles d'acceptation.

En lien avec cet aspect d'occultation et de silence autour des changements identitaires récents, je voudrais revenir sur la question de la subjectivité et plus précisément des processus de subjectivation en jeu : si la question des places est (était) exclusivement déterminée par les relations politiques au Mali comme le dit Amselle, peut-on restreindre le mode de rapport à soi uniquement dans la relation au pouvoir et à la domination ? N'y a-t-il dans ce cas qu'un mode de subjectivité ?

5. Les *senankuya*, une mise en abyme de la construction de soi

L'intérêt du point de vue de Amselle réside dans l'étude du fonctionnement qu'il nomme « identitaire », terme qui ne rend compte que d'un aspect du phénomène de subjectivation, celui qui tend vers le mode de *l'un*. Il montre que les négociations ne s'opèrent qu'en fonction de l'autre en tant qu'il occupe une place dans l'espace public, laquelle place n'est justement pas immuable mais toujours susceptible de changer. Ainsi, les *senankuya* attestent de l'hétérogénéité et du *jeu* des places sociales et symboliques. Elles marquent aussi que ces places sont des enjeux majeurs dans la société. Amselle rapproche ainsi le fonctionnement des *senankuya* de la notion de *xenia* dans la Grèce antique.

C'est bien dans la construction de l'extériorité — autrement dit de l'altérité (*xenia* ou *senankuya*) — qu'il faut rechercher à la fois le modèle

10. D'après les informations d'un de nos informateurs (récit des pleurs d'un chef de famille lorsqu'il apprit que son grand-père, afin d'échapper à la première guerre mondiale, avait changé de nom).

du contrat social et le principe du politique et non dans une quelconque quête de l'origine de l'État (Amselle J.-L., 1996 : 760).

Si les formations politiques sont marquées par l'hétérogénéité (lignages dominants, lignages clients, etc.), les positionnements par voie de conséquence en sont eux-mêmes marqués. Ainsi, la définition de soi passe nécessairement par la relation à l'autre, à l'altérité. Plus encore, le *senankuya* serait à l'origine d'un processus de subjectivation particulier dans lequel l'hétérogénéité constitutive est affichée, donnée comme fondement essentiel du sujet. Elles dépassent alors un positionnement strictement identitaire.

La subjectivité se définit donc d'emblée dans l'entre deux, dans l'entre deux des noms, des places, des positionnements, etc. Elle n'est pas une substance et se construit à tous moments. Le nom du père n'apparaît pas comme un signifiant plein, il est un signifiant véritablement vide qui ne prend sens que dans l'opposition à d'autres noms qui le définissent.

La notion d'origine n'apparaît donc pas comme homogène mais constituée — dans le nom et le jeu sur les places — par l'hétérogénéité, la pluralité et la variation. Le nom est bien le signifiant d'une place symbolique en lien avec l'origine mais en tant que cette origine est déjà plurielle puisqu'elle ne se définit que par l'autre et par l'absence de l'autre : les ancêtres, les morts. Le nom est fondamental non pas en lui-même mais pour ce qu'il représente dans sa relation aux autres noms et en premier lieu aux noms des ancêtres et des aînés qui s'en rapprochent. On aboutit avec les *senankuya* à une mise en abyme de l'expression même de la subjectivité, marquée par ce qui échappe.

5.1. Les *senankuya*, une mise en abyme de la relation symbolique

Revenons quelques instants sur le déroulement des interactions de *senankuya* et à son aspect ludique. Plus qu'un défoulement, la plaisanterie met en évidence une distance ; la distance que le sujet opère nécessairement vis-à-vis des places qu'il occupe mais qui restent soumises aux relations de domination par définition instables. En même temps et presque paradoxalement, la *senankuya* permet de refonder l'ordre des places sociales et symboliques, place à laquelle l'individu, pour l'instant, n'échappe pas puisqu'elle lui a été donnée. Si d'ailleurs

cette seconde interprétation est souvent survalorisée c'est parce que, aujourd'hui et depuis la colonisation, le changement des places a été ralenti. Ainsi, en ville, les Doumbia conserve leur statut de *numu*, forgerons, les Keita de nobles, les Diabaté de *griots*, etc.

Le rôle des *senankuya* est en fait bien double : il est à la fois une mise en abyme des relations symboliques d'extériorité (contingente, place qui échoit à l'individu lui assurant des identités possibles) et d'intériorité (constitutive de la subjectivité en tant qu'elle est fondée par l'hétérogénéité).

5.2. Évolution en situation urbaine

Si les *senankuya* sont un des rares éléments qui permettent de marquer le fonctionnement identitaire constitué comme pluriel et mouvant dans la zone mandingue, le figement des identités aujourd'hui (état-civil, renforcement identitaire à travers le discours ethnique) peut-il les affaiblir voire les faire disparaître ? C'est une inquiétude que l'on peut lire actuellement chez les intellectuels africains.

Les rôles divers et nouveaux qu'elles remplissent aujourd'hui — nouveaux types de solidarité¹¹ — ne permet pas de prévoir une disparition des *senankuya*. Au contraire, le simple fait que leur utilisation par des étrangers soit valorisée est un signe. La connaissance à acquérir par l'étranger doit s'inscrire non seulement dans la langue, le discours, la société, la culture et les relations humaines, mais surtout dans les positionnements subjectifs en tant qu'ils sont marqués par l'altérité.

11. « Mais pour moi il y a aussi des points négatifs. Dans l'administration par exemple. Par notre nom seulement on peut être exclus. Si tu arrives à un examen et que ton voisin est en relation de *senankuya* avec le prof., tu es sûr qu'il passera avant toi, qu'il aura une meilleure note. Pour les papiers aussi ça peut être bien. C'est pas la bureaucratie comme en France. Si un banquier te dit qu'il ne peut rien pour toi, que c'est illégal, au Mali si c'est un *senanku*, tu lui dit eh ! Sidibe, « i ye ne jòn » (« tu es mon esclave ! »), alors là il répond et il trouve toujours une solution. Même si c'est illégal, tu peux toujours trouver une solution. Pour le Mali c'est bien mais c'est pas bien. On peut être en dehors de l'organisation du travail, de la bureaucratie, ça nous met dans le pétrin sur le plan corruption, illégalité, violation de loi, mais ça peut nous arranger aussi. Si les *senankuya* disparaissent ça sera comme en Occident, le reflet de la France quoi », entretien avec un jeune malien de 21 ans né à Bamako (S. Doumbia, Février 2000).

Parce que les *senankuya* jouent de cet *entre-deux* permanent, elles inscrivent, dans la langue, la constitution fondamentalement plurielle du rapport à l'origine et de l'origine elle-même. Leur simple perpétuation dans les pratiques langagières indique qu'au-delà de la solidarité — possible à travers d'autres pratiques —, c'est bien la constitution fondamentalement hétérogène du sujet qui est sans cesse réaffirmée et s'exerce en permanence dans la société politique actuelle.

5.3. Nom, filiation et langage

Si la confrontation des terrains est indispensable à la compréhension des pratiques, elle nécessite une grande prudence non seulement au niveau des préconstruits culturels mais bien plus des précatégorisations idéologiques inscrites dans l'épaisseur discursive et intertextuelle souvent donnée comme acquise. Ainsi, le discours même des locuteurs des zones étudiées doit être examiné en fonction du contexte historique car les effets de « feed back » de discours occidentaux sont fréquents, notamment en Afrique.

Une pratique comme les *senankuya* donnée généralement comme traditionnelle, culturelle et ancestrale est en fait le fruit d'un ensemble complexe de constructions politiques¹² étendues à plusieurs régions et dont les incidences sont autant subjectives que sociales. Comme pour d'autres phénomènes, le renforcement « culturel » établi par les chercheurs n'est autre que le fruit d'une inscription dans l'optique nationaliste au sens où Gellner (1983) le définit. C'est-à-dire que le nationalisme dans l'État moderne occidental ne cesse de produire de la culture, d'en renforcer les frontières tout en la rejetant simultanément dans le champ du traditionnel.

Seule la distance à l'objet et son intégration dans le contexte idéologique antérieur permet d'éviter cette réification. D'une part les *senankuya* s'inscrivent dans le jeu des places publiques faisant référence à des événements historiques précis ; d'autre part, elles symbolisent elle-mêmes une appréhension de l'homme dans son altérité radicale, appréhension particulière à ces terrains, relevée à propos

12. Au moment où cet article va paraître, A. Sissao me fait part des réinvestissements politiques actuels à propos des *senankuya* entretenus par les chercheurs africains, notamment au Burkina Faso.

d'autres phénomènes langagiers (Canut, 2002). Les *senankuya* réitérent enfin, d'une autre manière, la question du nom du père et de la filiation qui est au centre de la relation au langage et aux autres, au centre de la relation à la vie en Afrique de l'Ouest, un *entre deux* qui fonde le sujet.

BIBLIOGRAPHIE

- Amselle J.-L. 2001, *Branchements, Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
 1996, « L'étranger dans le monde manding et en Grèce ancienne : quelques point de comparaison », *Cahiers d'Études Africaines*, Mélanges Maliens, n° 144, p. 755-762.
- Amselle J.-L. E. M'Bokolo 1995, *Au cœur de l'ethnie, Ethnie, Tribalisme et État en Afrique*, Paris, La découverte-Poche, Sciences humaines et sociales, Paris, réédition 1999.
- Amselle J.-L. 1990, *Logiques métisses*, Bibliothèque scientifique Payot.
- Marcel d'Ans A. 1997, « Les anciens Maya ne parlaient pas le maya ! Considérations sur la nomination des langues indiennes en Hispano-Amérique », dans Tabouret-Keller A. (ed.) *Le nom des langues I, Les enjeux de la nomination des langues*, Louvain-La-Neuve, Peeters, BCILL 95, p. 191-224.
- Babadzan A. 1999, « Culture, coutume et tradition : les enjeux d'un débat », *Journal de la société des Océanistes*, Musée de l'Homme, Paris, n° 109, p. 7.
- Badini A. 1995, « Les relations de parenté à plaisanterie : élément des mécanismes de régulation sociale et principe de résolution des conflits sociaux au Burkina Faso », O. Sawadogo Guingané (ed.) *Le Burkina entre révolution et démocratie* (1983-93), Karthala.
- Camara S. 1992, *Gens de la paroles, Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris : Karthala (1^{re} édition chez Mouton en 1975).
 1982, *Paroles très anciennes*, Grenoble, *La pensée sauvage*.
- Canut C. 2002, « N'est-ce pas l'os dont je suis sortie ? Langues et filiation en Afrique. », *Afrique et Mondialisation* dirigé par J.-L. Amselle, Paris : Les temps modernes, à paraître.

- Canut C. 2001b, « Pluralité » et « À la frontière des langues, figures de la démarcation », *Langues déliées*, sous la direction de C. Canut, *Cahiers d'études africaines*, n° 163-164, p. 391-397 et 443-464.
- 2001a, « Créoles et dialectes, la typologie des variétés face aux dires des locuteurs », in *Langues en contact et incidences subjectives*, Traverses, n° 2, *Langages et cultures* : Montpellier P.U., p. 387-410.
- Dieterlen G. 1951, *Essai sur la religion bambara*, Paris : PUF (rééd. en 1988 par les Éditions de l'Université de Bruxelles).
- Gellner E. 1983-1999, *Nations et nationalisme*, Paris : Bibliothèque historique, Payot.
- Griaule M. 1948, « L'alliance cathartique », *Africa*, vol.II, pp. 244-253.
- Sériot P. 1997, « Faut-il que les langues aient un nom ? » dans Tabouret-Keller A. (ed.) (1997), *Le nom des langues I, Les enjeux de la nomination des langues*, Louvain-La-Neuve : Peeters, BCILL 95, pp. 167-190.
- Tabouret-Keller A. (ed.) 1997, *Le nom des langues I, Les enjeux de la nomination des langues*, Louvain-La-Neuve : Peeters, BCILL 95.
- Tal T. 1997, *Les castes de l'Afrique Occidentale, Artisans et Musiciens endogames*, Nanterre, Société d'Ethnologie.
- Zahan D. 1964, *Dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris-La Haye : Mouton.