

Pratiques de la reproduction communautaire

**ESPACE ÉCHANGE, TRAVAIL,
RITE CHEZ LES DAGARI DU GHANA**

T H È S E

présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de docteur ès lettres
par

FABRIZIO SABELLI



**NEUCHÂTEL
1984**

La Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel,
sur les rapports de M. Pierre Centlivres, professeur
à l'Université de Neuchâtel, de M. Gérard Berthoud,
professeur à l'Université de Lausanne et de
M. Pierre Bourdieu, professeur au Collège de France,
autorise l'impression de la thèse présentée par
M. Fabrizio Sabelli, en laissant à l'auteur la
responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 14 décembre 1983

Le Doyen
Pierre Centlivrea

*A Nana Chiri II, Chef de Nandon;
Banuċ, Mairé, Muċkum, Michael,
Alexis, Theodulo, Stanislao,
Leo et Agnès...
et à Matteo.*

AVERTISSEMENT

Les matériaux de cette recherche ont été recueillis au cours d'une enquête qui s'est déroulée entre 1970 et 1978. La première phase a débuté en octobre 1970 et s'est prolongée jusqu'en septembre 1971. D'autres séjours sur le "terrain" ont suivi, en 1972, 1974, 1976 et 1978.

L'enquête de "terrain" a été précédée d'une période préparatoire de deux ans à l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel et à l'Institut Africain de Genève. Un séjour de deux mois à l'Institute for African Studies, University of Ghana, Legon m'a permis d'autre part d'acquérir, par de nombreuses rencontres, les informations de base nécessaires aux premiers contacts avec la population d'accueil.

J'exprime toute ma gratitude à l'Institut Africain de Genève qui m'a octroyé, au départ, une bourse de recherche et à l'Istituto Italiano per l'Africa qui a ensuite soutenu une partie de mes travaux. Mes remerciements vont avant tout aux Dagari de la région de Kokoligou-Hamale (nord du Ghana) qui m'ont accueilli avec une extraordinaire gentillesse en secondant admirablement mon enquête. A Kokoligou, c'est grâce à Banuċ, Mairé, Muċkum, Michael, Alexis, Theodulo, Stanislao, Leo et Agnès, mes maîtres, que j'ai pu démarrer, poursuivre et achever mon travail. A Hamale c'est surtout à El Hadj Zakaria que j'exprime ma gratitude.

Je remercie vivement les professeurs Pierre Centlivres, directeur de ma thèse, Gérard Berthoud, Jack Goody et Pierre Bourdieu pour leurs conseils et les critiques constructives qu'ils ont apportées aux diverses versions de mon manuscrit.

Enfin, je suis heureux d'avoir ici l'occasion de remercier les amis et collègues qui m'ont aidé et soutenu moralement tout au long de mon "parcours"; en particulier Kathy Kennedy qui a collaboré avec moi, sur le terrain, durant une grande partie de l'enquête; Jean-Pierre Jacob, qui a bien voulu relire intégralement et critiquer subtilement le texte final; Anne-Marie Gay qui m'a aidé à revoir le manuscrit tant dans sa forme que dans son contenu jusqu'à sa version finale; Roland Fletcher, qui m'a permis d'accéder à une partie de son matériel de recherche sur l'habitat des populations du nord-Ghana; Pierre Gurtner, qui a soigné la présentation graphique des tableaux et croquis.

Genève, janvier 1984

*

TRANSCRIPTION

J'ai adopté le mode de transcription élaboré par le Père Girauld dans sa "Grammaire dagare" (document ronéoté diffusé par les Pères Blancs) en essayant de suivre ses règles le plus fidèlement possible.

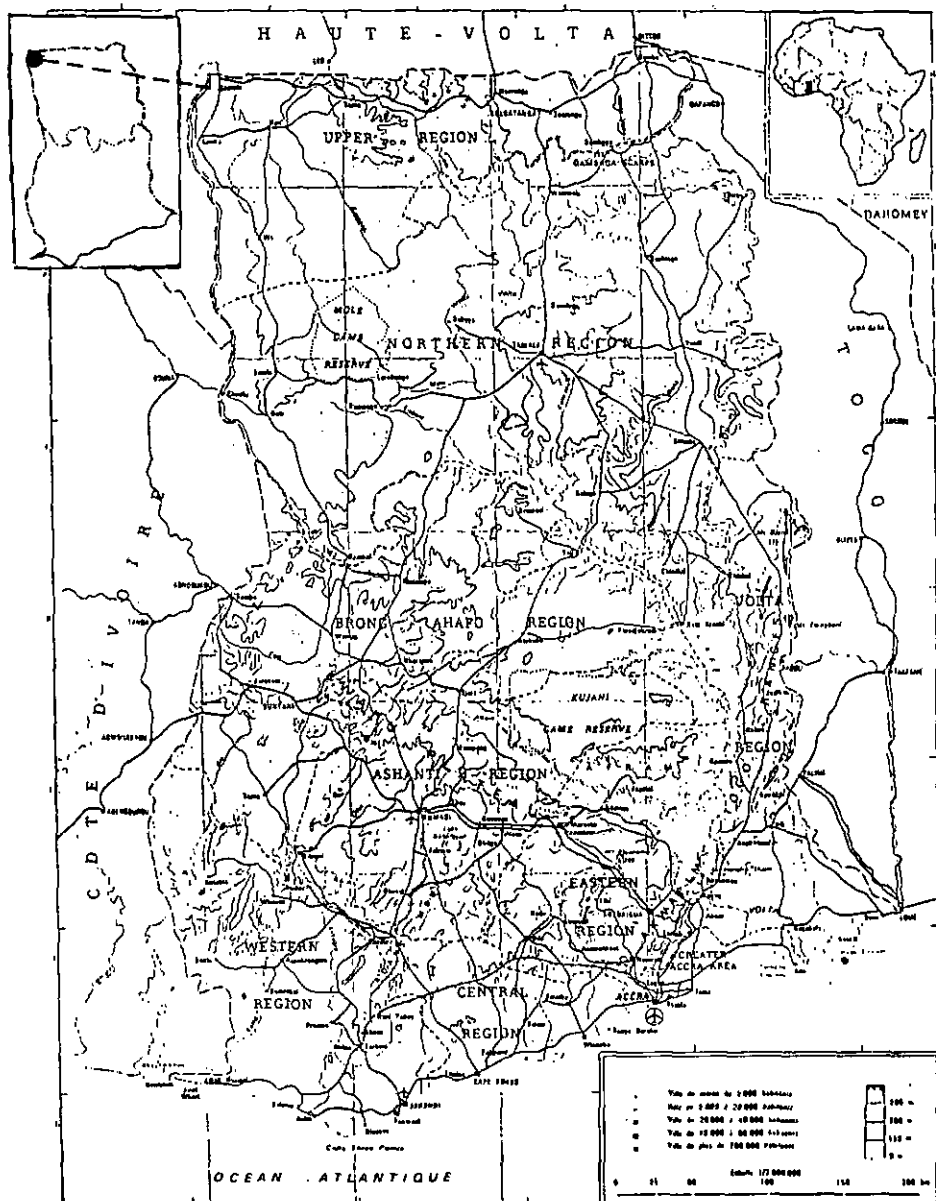
Les lettres utilisées doivent être prononcées ainsi :
a, b, d, è, e, f, g, i, k, l, m, n, o, p, r, s, t, v, z
comme en français.

Les voyelles nasales sont transcrites avec un (̃),
les voyelles longues avec un (̄) : . . .

c = o ouvert
y et w = semi-voyelles
u = ou français
gh = g adouci
gb = b labial en une seule émission
kp = p labial en une seule émission
mw = entre m et n vélaire
ky = tch français (médio-palatal)
gn = n vélaire

*

Zone Kokoliq-Hamale au Nord du Ghana



Atlas Continent Africain,
Ed: Jeune Afrique, Paris, 1973

INTRODUCTION

Je pourrais introduire cette étude par la présentation d'une problématique générale au sein de laquelle s'inscrivent les préoccupations qui émergent dans chaque chapitre.

Je pourrais, au contraire, étaler les motivations qui furent à l'origine de ma recherche, en mettant ainsi l'accent sur la relation qui unit histoire personnelle et "histoires des autres".

Enfin, je pourrais situer, d'emblée, les idées-clé de ma démarche théorique quelque part sur le vaste échiquier que composent les nombreuses écoles de la pensée anthropologique, les courants théoriques qui ont nourri ma réflexion d'étudiant et guidé ma pratique de chercheur.

Je préfère emprunter un autre chemin, un chemin de moins en moins pratiqué, celui qui relie l'imaginaire à la réflexion "contrôlée", les visions aux concepts, l'utopie au réel analysé. C'est l'"imagination selon le vrai" (Duvignaud) qui est censée introduire le lecteur à l'interprétation selon l'histoire. Si la trajectoire est différente, l'aboutissement du parcours est le même que celui des autres démarches; on percevra dès lors le noyau autour duquel s'organisent les données et les idées de ce travail, c'est-à-dire un ensemble, parfois contradictoire, de pratiques qui laissent transparaître un projet de reproduction symbolique dont les communautés se nourrissent pour garantir leur survie sociale.

Il s'agit de "pressentir" la totalité vivante pour l'observer ensuite déconstruite en éléments qui prennent la forme d'objets pétrifiés par la démarche interprétative et, parfois, par le travail d'analyse; de méditer le tableau des modes d'existence sociale comme un tout, véritable "fait social total", avant de voir ses composantes séparées les unes par rapport aux autres, et ré-organisées suivant la "logique de la discipline"; de "deviner", par le biais d'impressions, le sens des pratiques pour accéder, ensuite, aux raisons du projet social.

J'imagine dès lors des espaces apparemment vides, sous le soleil lourd et presque effacé par la réverbération du ciel; des champs aux bordures irrégulières, traversés par des chemins blanchâtres que le tassement des pieds a dessinés sur la surface ocre du sol; chemins éphémères, puisque leur vie ne dépasse pas le temps d'une saison.

J'imagine des tiges de mil qui gisent, désordonnées, entre les petites buttes, autrefois leur support, arrondies par l'harmattan; et des termites, des milliers de termites traçant d'autres chemins sur le même champ.

J'imagine le site d'une ancienne habitation, non loin d'un immense baobab à l'écorce ridée; les restes de ses murs extérieurs dénudés et fissurés par la pluie, les débris d'une jarre de terre cuite disséminés autour d'un foyer demeuré presque intact.

J'imagine un vieillard en train de tâter le vent et d'examiner mètre après mètre l'emplacement de sa future demeure comme s'il arpentait très lentement le lieu. Je le vois regarder avec attention les mouvements des termites autour d'un récipient rempli de bouillie de mil.

Je vois un lieu où se déroule le marché. Une foule dense, un agrégat grouillant, un tout qui se désorganise en mouvements désordonnés pour se reconstituer à chaque instant en un ordre nouveau de couleurs.

J'imagine les visages gais des hommes, une dizaine, assis autour d'une femme qui remplit cérémonieusement desalebasses de bière de mil; partage de noix de cola, reniflements de prises de tabac, échanges de plaisanteries préférées avec le plus grand sérieux; défis, rires, silences.

J'imagine une multitude de gens entourant deux vaches égorgées. Les bêtes sont étendues sur le sol rocheux; leur sang s'écoule des blessures ouvertes et ruisselle à travers les fentes d'une dalle latéritique rougeâtre. Le bourdonnement des mouches avides accompagne les commentaires de quatre hommes qui s'apprêtent à découper la viande avant de la distribuer selon des règles rituelles strictes. Danses de femmes autour du cadavre, causerie des vieux sous un arbre, conciliabule de chefs près de la maison, air à la fois pensif et absent d'un jeune homme en chemise blanche et lunettes de soleil...

"Mon imagination selon le vrai" s'enlise ici. Elle a traversé quatre moments de la vie sociale dagari : le rapport à l'espace, les pratiques de l'échange, celles du travail et la situation rituelle. Ce parcours imaginaire à travers les lieux, les visages, les bruits, anticipe les thèmes principaux de ma recherche, thèmes nés d'interrogations confuses, souvent déchirantes, qui ont investi ma pensée dès le début pour l'occuper ensuite tout au long de ce travail. Certaines questions, surtout au départ, naissaient de l'univers du savoir

anthropologique et sociologique, d'autres jaillissaient de l'histoire réelle; interpellations d'un monde écartelé entre deux logiques irréductibles l'une de l'autre. Ainsi, les interrogations premières (quels liens de causalité existe-t-il entre une structure particulière de la parenté et l'organisation des rapports économiques ? Dans quelle mesure - ou jusqu'à quel point - la présence de clans matrilineaires influence-t-elle la circulation des richesses au sein de la communauté ? Quelle importance attribuer aux relations aînés-cadets dans la problématique du contrôle politique de la reproduction sociale ?...) furent remplacées par d'autres liées davantage aux rapports que les sociétés communautaires, entretiennent avec le monde extérieur (comment les sociétés communautaires s'inscrivent-elles dans l'univers actuel des échanges économiques ? Quelle est la place qu'occupe le marché dans l'organisation générale de la production ? Quel est l'impact de la "logique du rendement" que l'Etat impose par le truchement d'organismes qu'il contrôle directement ou indirectement, sur la "logique de la dépense" non matériellement productive ? Quelles fonctions les rites revêtent-ils alors que les mythes et la cosmogonie tombent peu à peu dans l'oubli ?).

Tout cela m'a conduit à observer la nature des pratiques sociales et à étudier leur fonctionnement par rapport aux structures consolidées au cours de l'histoire, en tenant compte du contexte général dans lequel elles s'inscrivent.

Dans le fond, le deuxième ordre de questions traduit une vision que je qualifie de "problématique" des sociétés dites périphériques, vision inaugurée entre autres par Georges Balandier, Roger Bastide et Jean Duvignaud. Ma tentative de

trouver des réponses historiquement adéquates s'est heurtée à d'énormes difficultés. Alors que Balandier (1971) centrait son regard sur les relations entre "dynamique du dedans" et "dynamique du dehors" à l'aide de concepts tels que "conformité", "stratégie", "manipulation", "contestation", mon étude met l'accent sur l'opposition entre logique de la production matérielle et logique de la reproduction sociale. En définitive, l'auteur de l'Afrique ambiguë propose une théorie du changement social tandis que j'esquisse une méthode d'approche des phénomènes de résistance; d'où les difficultés rencontrées qui sont me semble-t-il d'ordre épistémologique. Lorsqu'on aborde, d'une manière problématique, l'étude des mécanismes qui président à la reproduction sociale des communautés sans pour autant faire disparaître de l'esprit le jugement que l'on porte sur les valeurs qui dominent la société moderne ou industrielle et ses modes d'"expansion" en tant que modèle d'une sociabilité planétaire, le risque est grand d'opérer une confusion entre "hypothèse largement intuitive" jaillissant d'une expérience éthique d'une part, et "perspectives théoriques" permettant, dans leur lucide froideur, une interprétation prétendument adéquate de la réalité, d'autre part.

Au départ, trois auteurs m'ont aidé à surmonter ces obstacles; mon approche se place à la jonction de leur conception fondamentale de l'existence sociale constamment menacée par des "causalités externes". Tout d'abord les Dagari du Ghana. Ils sont les auteurs d'un texte social particulièrement riche et complexe dont la lecture interprétative permet de déceler le sens historique de leurs pratiques et, en dernière analyse leur véritable projet social, même s'il n'est pas perçu comme tel par la conscience collective. C'est ce que j'ai tenté de montrer en particulier dans la première partie de mon travail où, en m'appuyant sur le concept d'habitus, forgé par Pierre Bourdieu, je souligne qu'en définitive le souci de la reproduction sociale est "au coeur des sociétés" dites communautaires.

Précisément, la lecture du dernier chapitre de l'ouvrage de Sahlins "Au coeur des sociétés" (1980) m'a permis de consolider partiellement mes "hypothèses intuitives", puisque l'auteur démontre - et son argumentation me paraît tout à fait convaincante - que la problématique de la diversité recoupe celle de la production symbolique qui, à son tour, laisse entrevoir, une fois saisis les caractères dominants de chaque ordre producteur de symboles, la nature de chaque projet social. "Dans la société bourgeoise - écrit Sahlins - la production matérielle est le lieu dominant de la production symbolique; dans les sociétés primitives, c'est le système des relations sociales (de parenté)". (1980 : 264) (souligné par moi).

Les concepts de logique de la production matérielle (logique capitaliste) et de logique de la reproduction sociale (logique communautaire) (1) recoupent les deux lieux dont parle Sahlins; ils définissent deux ordres distincts en raison de la dominance de l'économique dans l'un et du social dans l'autre. Malheureusement, l'analyse de Sahlins s'arrête là; les conséquences réelles, sur le plan de l'histoire, de cette dualité ne sont pas étudiées. Ailleurs, dans un essai consacré à la logique capitaliste et aux logiques communautaires, Gérard Berthoud et moi-même avons tenté d'éclaircir la complexité des rapports, historiquement établis, entre les deux ordres en montrant que certaines institutions communautaires comme les formes d'entr'aide du travail agricole ou les institutions matrimoniales deviennent, de nos jours, les véritables révélateurs du conflit existant entre deux projets sociaux différents (1976).

(1) Pour ce qui concerne la signification du concept de logique je me réfère aux travaux de C. Castoriadis (1975)

Cet essai prétend fournir d'autres exemples, tirés de l'observation empirique à l'appui de cette thèse; il élargie le champ théorique pour y inclure des considérations plus nuancées (comme celles qui présentent le caractère polyvalent des pratiques de l'échange marchand), susceptibles donc de mieux rendre compte de la complexité des situations dans lesquelles se trouvent aujourd'hui les sociétés communautaires.

Au sein de ce champ théorique les travaux de Pierre Clastres (le troisième auteur) ont été d'une grande utilité. puisqu'ils aident à dégager la dimension politique de l'ensemble des pratiques reproductrices de communautés; à repérer, enfin, une sorte d'"articulation" entre tactique reproductive et stratégie de production (de Certeau, 1980). Les apports de Clastres et Sahlins ont donc été déterminants dans le choix de l'échelle d'observation des phénomènes étudiés, puisqu'ils représentent dans l'histoire de la pensée anthropologique un courant qui a su proposer des critères solides définissant la spécificité des conditions d'existence communautaire (société d'abondance et société contre l'Etat), de sorte que les particularités "culturelles" se trouvent organisées, à une échelle macroscopique, au sein d'ensembles relativement cohérents. L'étude de leur logique interne, de même que la compréhension de leur insertion dans l'histoire actuelle, constituent l'objectif ultime de mes recherches, dont le présent travail ne restitue qu'une ébauche.

L'appel à l'imaginaire, les problèmes soulevés dans les pages qui précèdent, les éléments théoriques esquissés, forment la trame de cet ouvrage. Ils se retrouvent, dispersés, dans chacune des quatre parties respectivement consacrées à l'espace, à l'échange, au travail et au rite. Si le choix de ces quatre lieux d'observation n'est pas arbitraire, il ne se justifie pas non plus en fonction de principes d'une tradition disciplinaire qui attribuerait, a priori, à ces domaines la propriété de l'exhaustivité. La tradition anthropologique,

que je sache, reste muette quant aux "règles" à suivre pour composer et construire un objet d'étude; elle fournit tout au plus des modèles, des sources d'inspiration de nature méthodologique afin d'organiser les informations selon le schéma d'une monographie, "qui saisit son objet non seulement dans sa forme la plus manifeste mais aussi et surtout dans l'ensemble des relations de tous ordres avec le contexte" (Maget, 1968 : 1317).

Le lecteur qui désire approcher la "culture", dans le sens le plus large du terme, des Dagari du Ghana présentée sous forme de monographie sera certainement déçu, puisque les Dagari ne sont pas "mon objet d'étude" mais mes maîtres. Ils m'ont ainsi appris - en me permettant d'accéder au langage de leurs pratiques quotidiennes - que pour approcher la problématique de la reproduction communautaire il fallait d'abord comprendre la nature de la relation qu'ils entretiennent avec l'espace; étudier leurs pratiques de l'échange au sein du marché comme en dehors de celui-ci; approcher l'organisation du travail agricole en essayant d'en saisir le sens au-delà de sa complexité déroutante; et surtout de "vivre" leur manière de vivre le rite. Mais les mêmes pratiques qui s'expriment pour l'anthropologue sous forme de langage débordent le cadre d'un savoir "traditionnel" cristallisé en ce sens qu'elles sont tout à la fois des pratiques de reproduction du social et des pratiques de reconnaissance de nouvelles catégories "à penser" nécessaires à l'émergence de nouvelles institutions. J'ai illustré cette logique de la reproduction communautaire à l'aide d'exemples qui restituent des représentations de l'espace social et physique renouvelées (première partie), des formes inédites d'échanges économiques (deuxième partie), d'organisation complexe des échanges du travail agricole (troisième partie), des modes nouveaux de fonctionnement du rite au sein des rapports qui lient la communauté au monde extérieur (quatrième partie).

Il est probable qu'à ce stade de ma réflexion, le lecteur perçoive déjà l'ombre d'un paradoxe planer sur ces pages... Il s'agit de l'idée-même de reproduction communautaire produisant du sens, une reproduction qui est en même temps créativité sociale. Mon souci n'est pas de contester ce paradoxe mais de montrer au contraire qu'il est un véritable instrument de connaissance en sa qualité de paradoxe existentiel.

En soulignant la différence entre paradoxe existentiel et paradoxe logique, Yves Barel écrit ceci : "Il est dans la logique d'un système vivant de se différencier, de spécialiser certaines de ses parties dans telle ou telle tâche, de hiérarchiser ces parties, c'est-à-dire de créer les distances et les niveaux chers à la théorie de type logique... et pourtant, ce système n'est et ne reste vivant que dans la mesure où il nie cette logique en même temps qu'il l'applique, c'est-à-dire dans la mesure où il demeure capable de maîtriser le paradoxe fondamental. Sa logique est illogique ou paradoxale" (1979 : 40). Autrement dit le fonctionnement des mécanismes de la reproduction communautaire est la condition d'apparition des pratiques de production du "nouveau" qui est logiquement son contraire. De même, cette production de sens, c'est-à-dire cette production de catégories de pensée, d'organisation, d'institutions destinées à faire partie intégrante d'un univers social spécifique (la communauté) qui se présente et qui est perçue parfois comme rupture par rapport au passé, n'est, en définitive, qu'une manière d'être sociologiquement nécessaire à la reproduction. Ces considérations conduisent à aborder d'autres questions qui sont d'ordre méthodologique.

Si Lévi-Strauss semble enclin à considérer "les indigènes mélanésien eux-mêmes comme les véritables auteurs de la théorie moderne de la réciprocité" (1950 : XXXI) (1), je ne

(1) Voir aussi Berthoud et Sabelli (1976 : 89)

nourris aucun doute sur les "droits d'auteur" des Dagari en ce qui concerne une "théorie moderne de la reproduction communautaire", théorie que l'oeuvre des anthropologues se doit de rendre explicite et intelligible à la suite d'un effort rigoureux d'interprétation.

Une fois reconnue à la recherche anthropologique la tâche d'opérer une lecture interprétative du social sur la base d'une problématique préalablement définie, il n'y a plus d'obstacle - me semble-t-il - à concevoir un groupe humain comme "auteur" d'un texte que seule la relation avec l'observateur transforme en "objet empirique de la recherche" (à ne pas confondre, qu'on me pardonne d'insister sur ce point, avec "objet d'étude" qui est un construit du chercheur).

Si l'on garde à l'esprit ces quelques remarques méthodologiques on comprendra bien pourquoi dans chaque partie de cet essai la place occupée par la réflexion théorique et par l'interprétation est si grande et l'espace réservé aux informations et aux données empiriques relativement limité. Le choix du sujet étant inspiré par une problématique qui s'est mise en place graduellement, suivant les "suggestions" explicites et implicites des auteurs de la reproduction communautaire, la sélection des données et la récolte des informations d'abord, leur restitution ensuite s'organisent uniquement en fonction des différentes hypothèses élaborées sur la base d'un thème unique : la reproduction communautaire aujourd'hui.

*

Les Dagari font partie des populations qui vivent dans la zone soudanienne qui s'étend entre la région sahélienne et la grande forêt tropicale. Leur territoire est proche de la Volta Noire et à cheval sur l'extrémité nord-ouest du Ghana et le sud-ouest de la Haute-Volta.

Le terme 'Dagari' désigne un ensemble linguistique d'environ 130.000 personnes rassemblant sur le territoire de l'actuel Ghana plusieurs groupes : les Birifor, les Wiili ou Oulé, les Lo Dagaba et les Dagaba (Rattray, 1933, Goody, 1967). Ils sont entourés de populations ayant des caractéristiques similaires en ce qui concerne l'organisation sociale et économique quoique différentes sur le plan de la structure politique. Il s'agit des Lobi et des Dyan à l'ouest, des Wala au sud, des Sissala à l'est et des Bobo et Gourounsi au nord.

L'organisation sociale des Dagari est caractérisée par l'appartenance simultanée de chaque individu à deux clans, l'un matrilineaire (Belo) et l'autre, patrilineaire (Yir), dont seul ce dernier est exogamique.

Les formes prédominantes d'entraide, de coopération et de collaboration agricoles s'organisent sur la base de la solidarité lignagère.

Les Dagari sont essentiellement des agriculteurs; ils cultivent, pendant la saison humide, du millet, du riz, des arachides, de l'igname et, dans une moindre mesure, du maïs, des patates douces, des haricots et quelques produits maraîchers. Alors que l'élevage occupe une certaine place au sein de leur vie économique, les autres branches de la production (excepté la cueillette), en particulier la chasse et la pêche, sont en voie de disparition.

Parmi les différentes pratiques symboliques et rituelles "de tradition", le culte des ancêtres est celui qui est le plus répandu en dépit de l'influence sensible de la religion catholique. Le lecteur désireux de connaître plus en détail l'arrière plan historique, les données structurales ainsi que l'univers symbolique des populations dagari, pourra consulter les travaux de Jack Goody (192, 1967, 1972) qui restent, en dépit des changements récents, d'une extrême actualité et d'un très grand intérêt.

Les communautés qui m'ont accueilli vivent dans la région de Kokoligou, située entre les villages de Nandom et Hamale, près de l'axe routier qui lie Kumasi à Bobo-Dioulasso.

1ère partie

HABITAT ET HABITUS :

LES ESPACES ET LES LIEUX DE LA REPRODUCTION LIGNAGERE

1. *Les limites du mode de production domestique*
2. *La communauté domestique et les "proto-classes sociales"*
3. *Etre spatial et manière d'être d'un groupe*
4. *Le repérage des unités sociales significatives.
Du village au lignage*
5. *L'entr'aide domestique comme "révélateur" des mutations récentes*
6. *Les mécanismes de la reproduction lignagère*
7. *Espaces pensés et espaces vécus : le Têq et le yir*
8. *La "symbolisation identificatoire" comme synthèse d'habitat et d'habitus*
9. *L'habitation comme matérialisation des unités et de la reproduction*

Dans ce chapitre je tenterai de mettre en évidence la liaison entre choix des unités sociales significatives et analyse de la reproduction sociale. Je pense que ce lien n'a pas été suffisamment étudié, tant en ce qui concerne l'évolution des formations sociales industrielles qu'en ce qui concerne l'étude des sociétés de type communautaire. J'examinerai cette question en centrant la discussion autour des rapports "espace social" / "espace physique". Il s'agit tout d'abord d'étudier la pertinence de la tradition anthropologique récente en analysant la pensée d'auteurs, comme Sahlins et Meillassoux, qui se sont penchés sur la question des unités sociales significatives. Dans une deuxième partie je proposerai le concept de mode de reproduction lignager comme outil indispensable à une lecture adéquate de la réalité d'un grand nombre de sociétés organisées sous le mode communautaire.

L'élaboration du concept de mode de reproduction lignager est liée à la réflexion sur les relations organiques qui unissent un espace donné et un ensemble spécifique de rapports sociaux. Dans le texte, je parlerai à ce propos d'habitat et d'habitus.

1. Les limites du mode de production domestique

Marshall Sahlins, est, peut-être, le chercheur qui a poussé le plus loin la réflexion sur la relation qui existe entre organisation économique des sociétés communautaires et unités sociales significatives. Dans un style aussi stimulant que provocant il affirme que parler de "l'économie" d'une société primitive est un non sens. Structuralement, "l'économie" n'existe pas. "Plutôt qu'une organisation distincte et spécialisée, l'économie est quelque chose que font les rapports et les groupes sociaux dans leur généralité,

notamment les groupes et les rapports de parenté. L'économie est davantage une fonction de la société qu'une structure, car l'armature du processus économique est fournie par des groupes dont on admet couramment qu'ils sont "non économiques". Et il poursuit, "en particulier, ce sont des groupes domestiques, agencés généralement en divers types de famille, qui instituent la production". Il conclut, "la maisonnée ("family" dans la version originale) est à l'économie tribale ce que le manoir est à l'économie médiévale ou la corporation au capitalisme moderne : l'institution dominante de production, à une époque donnée." (1976:118-119) (1). (souligné par moi)

Les deux idées centrales de ce passage, qui, par ailleurs, constituent le noyau théorique de tout son ouvrage, méritent quelques commentaires.

En affirmant que "l'économie" (j'ajouterai "en soi") n'existe pas et qu'elle s'identifie avec les pratiques sociales des groupes, Sahlins reprend à son compte une des thèses fondamentales du courant substantiviste qui considère "l'économie humaine... enchâssée et enchaînée dans les institutions, économiques et non économiques" (Polanyi, in Godelier, 1974 : 160). D'après l'auteur, il est faux de parler de "rapports de production", de "forces productives" tout comme il est inapproprié d'utiliser des termes tels que ménage, agent économique ou entrepreneur, car ces notions renvoient à une conception "formelle" de l'économie primitive, à une projection d'un modèle d'analyse inadéquat à la réalité qui fait l'objet de la recherche.

Je crois qu'on peut difficilement contester la justesse de cette position théorique corroborée, d'ailleurs, par les travaux, entre autres, de Mauss, Malinowski et Evans-Pritchard. En revanche, on doit s'interroger sur le choix effectué par l'auteur de l'insti-

(1) "Rather than a distinct and specialized organisation, 'economy' is something that generalized social groups and relations, notably kingship groups and relations, do. Economy is rather a function of the society than a structure for the armature of the economic process is provided by groups classically conceived 'noneconomic'..." "The household is to tribal economy as the manor to the medieval economy or the corporation to modern capitalism : each is the dominant production - institution of its time" (1972: 76).

tution qui est censée faire l'économie, la famille ou la maison-née ou encore l'unité domestique. L'influence des travaux de Bücher et Chayanov est ici évidente. Sahlins le reconnaît lui-même lorsqu'il écrit qu'il serait "tenté de remettre en honneur le concept d'"économie domestique indépendante" en se référant au premier et lorsqu'il consacre plusieurs pages à l'analyse de la théorie du taux d'intensité du travail de l'exploitation familiale du second, pour démontrer la validité de sa conception de la sous-production agricole des sociétés primitives.

Il ne faut pas oublier pourtant, que Bücher situe son concept d'"économie domestique indépendante" dans le contexte d'une théorie générale de l'évolution de l'humanité, et que Chayanov base toute sa conception sur les sociétés paysannes telles qu'elles existaient en Russie dans la période qui précède la Révolution. Sahlins est parfaitement conscient des limites de sa démarche en ce qui concerne la transposition d'un modèle d'analyse, celui de Chayanov, conçu à partir des caractéristiques de la paysannerie parcellaire, dans l'univers social fort différent des sociétés lignagères ou "primitives" (cf. 1972:133). Son approche sous-estime totalement l'importance des liens sociaux sur la base desquels s'élaborent de nombreux réseaux de relations de solidarité et de réciprocité qui se trouvent en dehors du groupe domestique mais qui constituent la véritable ossature de la communauté. La preuve nous est fournie par sa conception même du mode de production domestique centré principalement sur les concepts de groupe domestique restreint, la maisonnée ou la famille essentiellement. Plusieurs caractéristiques en définissent la nature : prédominance de la division sexuelle du travail (1), production segmentaire à des fins de consommation, accès autonome aux moyens de production, enfin, un très haut degré d'autonomie et d'indépendance des unités domestiques les unes par rapport aux autres, autonomie et indépendance s'actualisant sur la base d'un procès de "décomposition segmentaire" (p. 140), sorte de

(1) Je préfère la notion de répartition des tâches; je discuterai ce point plus loin.

mouvement centrifuge capable de placer la maisonnée constamment en dehors de l'emprise des institutions politiques intégratrices. Qu'en est-il des multiples formes de coopération, des systèmes complexes d'entr'aide réciproque, des réseaux d'échange des richesses et du savoir ? Pour Sahlins tous ces facteurs existent, bien sûr, mais ils ne sont rien d'autre que des "formes d'actualisation du mode de production domestique" (p. 121) ; la coopération entre les unités de production est un fait purement "technique" qui "ne compromet en rien l'autonomie de la maisonnée ou son projet économique" (p. 121). Autant dire que le mode de production domestique est une forme "asociétale" d'organisation économique. Sahlins nous en donne la confirmation en postulant l'analogie entre le mode de production domestique et l'"état de nature" caractérisé par la dispersion, l'isolement, la séparation, la solitude. C'est sans doute ainsi qu'il faut interpréter une des phrases-clé de son texte : "Economiquement parlant, la société primitive est fondée sur une anti-société" (p. 131) (1) (souligné par moi).

Pour compléter le tableau résumant la théorie du mode de production domestique d'après l'auteur, il faut s'arrêter un instant sur la question de la finalité intrinsèque de l'économie familiale. Celle-ci doit satisfaire essentiellement les besoins de subsistance des membres de l'unité. Il en découle que l'économie domestique est tendanciellement portée à limiter toute formation de surplus. Je reviendrai dans les pages suivantes sur la question du surplus. Pour l'instant, je discuterai des implications théoriques qu'entraîne une telle conception des objectifs de l'économie familiale.

Sahlins nous présente une image de la vie sociale et économique des membres des groupes domestiques tristement appauvrie. En définitive, c'est la lutte pour la survie matérielle par un choix stratégique paradoxal de sous-production endémique qui

(1) "Economically, primitive society is founded on an antisociety" (1972 : 86).

donne un sens à la vie des gens. Car, il faut bien le rappeler, pour l'auteur un "pourcentage non négligeable de groupes domestiques ne parviennent jamais à assurer leur propre subsistance, alors qu'ils sont organisés précisément à cette fin" (p. 111). C'est ce qu'il appelle "l'échec domestique", sous-titre du chapitre consacré à la structure de la sous-production. Il s'agit certainement de la partie la plus faible de l'ouvrage. Alors que l'auteur est, en général, irréprochable en ce qui concerne le choix des sources ethnographiques qui vont dans le sens de ses thèses, ici l'argumentation apparaît forcée, les citations des travaux non pertinentes par rapport à la question posée. Forde et Freeman, deux chercheurs auxquels l'auteur se réfère pour illustrer l'"échec domestique", mettent l'accent sur les variations saisonnières, parfois très accusées, des récoltes d'igname et de riz; ils notent aussi qu'il y a chez les Yäko comme chez les Iban des clivages relativement marqués entre maisonnées en ce qui concerne la production d'igname et de riz. Forde contredit d'ailleurs la thèse de Sahlins dans le contexte même du passage reproduit dans le chapitre en question : "Si cette nourriture de base (il s'agit de l'igname) ne vient jamais à manquer vraiment, il y a deux extrémités de l'échelle, ..." (p. 113), (Forde 1946 : 64). Quant à Freeman, il ne faut pas oublier que ses travaux se réfèrent à des villages fortement marqués par la pénétration de la logique marchande et chacun sait jusqu'à quel point les facteurs liés aux mécanismes du marché (régional ou mondial) s'avèrent capables de désorganiser voire de désarticuler les "économies domestiques". Donc, en ce qui concerne les Iban, les causes de l'"échec domestique" seraient plutôt à chercher dans le domaine des relations d'échange extra-domestiques et extra-villageoises que dans le domaine de l'économie familiale.

La thèse de l'"économie domestique" indépendante, autonome, autarcique et son corollaire, l'idée d'"échec domestique" me paraissent encore plus douteuses si l'on examine d'autres sociétés

communautaires. Evans-Pritchard, par exemple, souligne l'intensité des liaisons communautaires en dépit de l'importance attribuée par les Nuer aux groupes domestiques restreints. "Pour résumer, - écrit Evans-Pritchard - je répéterai simplement que les rapports économiques s'intègrent dans des relations sociales plus générales, lesquelles, étant surtout d'ordre domestique ou parental, se situent hors du dessein du livre. Je dois cependant souligner que les membres des divers segments d'un village entretiennent des rapports économiques étroits et que toutes les personnes d'un même village ont des intérêts économiques communs, et forment une communauté qui a ses jardins à elle, ses points d'eau, ses lieux de pêche et ses pâturages; qui concentre ses troupeaux dans un seul camp durant la saison sèche; qui conjugue ses efforts pour la défense, pour la conduite des troupeaux et pour d'autres activités; et au sein de laquelle, surtout lorsqu'il s'agit de petits villages, on pratique beaucoup le travail en coopération et le partage de la nourriture." (1968: 115).

A propos des Tallensi, Fortes souligne également la fonction prééminente de la communauté élargie en ce qui concerne la couverture des "besoins" essentiels de chaque individu : "Security of land ownership, which means security for every man of the opportunity to supply the basic needs of himself and his dependants, is, therefore, conditional upon the integration of the community; in the first place, of the clan, but also of the wider community of interdependent groups of clans. Its ultimate basis is the political-ritual organisation of the Tallensi." (1967 : 181). Bref, la thèse soutenue par Sahlins à propos du mode de production domestique, surtout en ce qui concerne les caractéristiques fondamentales de la cellule de base de ce mode de production, me paraît très discutable. Ceci ne disqualifie pas l'ensemble de son approche théorique, l'une des plus stimulantes et originales de toute la littérature anthropologique actuelle. Mon étude est d'ailleurs largement tributaire de ses recherches, en particulier de celles consacrées aux mécanismes de la réciprocité et de la redistribution, de son étude sur le don, de ses nombreuses intuitions qui se

trouvent, - pourquoi pas ? - justement à l'intérieur du texte qui traite du mode de production domestique.

Dans une autre partie de mon travail je montrerai la fécondité des idées de Sahlins en ce qui concerne la nature du symbolique. On les retrouve d'ailleurs dans un de ses derniers ouvrages, intitulé "Culture and Practical Reason".

Revenons maintenant aux questions posées au début de ce chapitre. Quelle unité sociale ou quelles unités sociales donnent un sens aux sociétés communautaires ? Autrement dit quel groupe d'individus, par la nature de ses relations et par la spécificité de ses pratiques, fournit le caractère spécifique de ce type de société ? Ou encore, à quelle échelle d'observation doit-on se situer afin de repérer l'ensemble d'individus plus ou moins organiquement liés, dont les pratiques sociales pourraient révéler l'existence d'un projet social propre à la communauté élargie, projet inintentionnel, non-conscient, non-explicite ?

J'ai essayé de montrer que Sahlins ne répond que partiellement à ces questions, pour la simple raison qu'il axe sa réflexion essentiellement autour des pratiques sociales et des structures reliées à la production matérielle et relègue au second plan tout ce qui se trouve rattaché aux mécanismes de la reproduction sociale. Or, s'il est vrai, et c'est ce que je tenterai de démontrer dans cette étude, que toute société communautaire semble être destinée à reproduire ses caractéristiques spécifiques suivant un ensemble de pratiques quotidiennes et périodiques (échanges réciproques, relations de partage, participation aux rites, etc.) et de structures engendrées par ces pratiques-mêmes, ensemble que j'appelle logique communautaire, il faudra bien déterminer à quel groupe, institution, cellule, la société toute entière confie la tâche de sauvegarder sa logique. Seule l'étude des mécanismes et des pratiques sociales

liés à la reproduction sociale, con çue dans son sens le plus large, peut nous apporter quelques éclaircissements.

2. La communauté domestique et les "préto-classes spéciales"

Claude Meillassoux, dans "Femmes, greniers et capitaux" élabore une esquisse d'un modèle d'analyse de la reproduction domestique adaptée aux sociétés agricoles de type communautaire. Fidèle aux préceptes de base du matérialisme historique, il centre son étude autour de la "communauté domestique" considérée comme la "cellule de base d'un mode de production constitué par un ensemble de ces communautés organisées entre elles pour la production économique et sociale et la reproduction du rapport de production spécifiquement domestique" (1975 : 58).

La reproduction sociale s'accomplit, selon Meillassoux, grâce à deux mécanismes qui agissent simultanément : le premier concerne l'ensemble des producteurs qui collaborent pour créer d'avance les conditions techniques du renouvellement du cycle agricole (surtout production des semences); le second mécanisme concerne plus particulièrement les aînés qui ont pour tâche la gestion des produits assurant la reproduction. C'est ce qu'il appelle cycle d'avances et de redistribution entre aînés et cadets qui "se manifeste formellement par un circuit prestataire - redistributif qui est le mode de circulation dominant dans la communauté de ce type" (p. 70). Les deux mécanismes, bien sûr, forment un tout qui donne un sens aux rapports de production de la communauté puisqu'ils sont censés dévoiler la nature du pouvoir fondé sur l'âge. Mais pour que ce pouvoir des aînés prenne une véritable dimension politique, la gestion ou le contrôle des conditions matérielles et techniques de la reproduction ne suffit pas. Il faut que les aînés puissent disposer du contrôle des femmes afin d'imposer à l'ensemble de la communauté leur politique de reproduction de l'énergie physique. C'est ce que Meillassoux

appelle la "gestion matrimoniale" qui permet la reproduction sociale et en même temps réaffirme et renouvelle le rapport hiérarchique aînés/cadets établi, comme nous l'avons vu, par le mécanisme du cycle productif. L'appareil idéologique ("rites", "terrorisme superstitieux", "magie", etc.) s'impose de manière contraignante aux dépendants (jeunes, femmes pubères) et permet aux aînés de continuer de négocier avec les "groupes extérieurs et homologues" (p. 75) la politique des échanges des femmes. Sans cela ces "gestionnaires de la reproduction sociale" risqueraient de voir la communauté disparaître peu à peu à la suite de leur perte du pouvoir, car ils perdraient le contrôle sur "les objets des transactions" (les femmes nubiles et pubères) (p. 75).

Cette partie de l'ouvrage "Femmes, greniers et capitaux" consacrée à la "communauté domestique" et à sa reproduction n'est qu'un prolongement de l'"essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance" écrit en 1960. Les éléments nouveaux qui y apparaissent ne contredisent pas fondamentalement l'approche originelle. Le choix théorique est ici (dans le chapitre sur la reproduction domestique) bien explicite : "Pour que se reproduise la communauté domestique, en effet, il faut que les rapports de filiation soient conformes aux rapports de dépendance et d'antériorité établis dans la production : il faut que les rapports de reproduction deviennent rapports de production" (1975 : 78). La boucle est bouclée; les agriculteurs produisent des biens et des rapports de production qui déterminent la nature des rapports de reproduction qui, à leur tour, deviennent des rapports de production ! Magnifique exemple d'adaptation forcée (le mot est trop faible) des faits à la théorie, mieux encore, au dogme. Dans l'introduction à son livre, Meillassoux affirme très justement qu'"il n'est pas possible, pour comprendre les mécanismes et le fonctionnement de la société domestique, d'ignorer la reproduction" (p. 9). A la suite de la lecture de son ouvrage on s'aperçoit qu'il continue d'ignorer la reproduction. Car, en définitive, ce qu'il nous livre c'est simplement

une étude sur la détermination en dernière instance de l'économique (la production) sur "l'institutionnel" (le pouvoir) où la réflexion sur la reproduction n'est qu'un détour, un moment intermédiaire d'une théorisation circulaire qui part de la production matérielle et qui aboutit à la production matérielle. Tout se passe comme si les membres des formations communautaires ou des "communautés domestiques" n'avaient d'autre souci ou intérêt que celui de travailler pour produire ou de travailler pour dominer. Toutes les relations sociales de cette "communauté domestique" (je ne vois vraiment pas ce qu'une "communauté" ainsi conçue a de "communautaire") sont prises en considération sous l'angle de la production et du pouvoir. L'unité domestique est la "cellule productive", la relation de l'aîné avec la "communauté" est caractérisée par le pouvoir de "gestion de la reproduction", les relations entre aînés et puînés se conforment au "cycle d'avances et de restitutions", les rapports entre père ("père" signifie en effet non pas géniteur, mais celui qui vous nourrit, vous protège et, en contrepartie, revendique votre produit et votre travail" (p. 77)) et fils et entre frères sont des "rapports de dépendance", les rapports de collaboration agricole sont des rapports "viagers", les rapports entre aînés appartenant à des clans différents sont des rapports de "politique matrimoniale"... Tout cela ressemble à une vaste entreprise de simulation, une interprétation qui vise à réduire les pratiques sociales vivantes à des relations mortes, figées dans un "miroir de la production" reflétant les angoisses économiques de "l'anthropologue" en quête d'assurance théorique.

Il est temps de revenir aux unités sociales significatives. Si pour Meillassoux le groupe domestique reste au centre de la démarche théorique, pour d'autres auteurs qui s'inspirent de son modèle d'analyse (cf. en particulier Dupré et Rey 1969), l'unité sociale qui domine le processus de reproduction est le groupe des aînés. Ce sont les aînés qui manifestent une solidarité face aux "groupes discontinus" (Dupré et Rey 1969 : 145) de leurs cadets; et c'est en raison de cette solidarité que cette

"proto-classe" acquiert le contrôle de la reproduction "démographique", de la reproduction "des conditions techniques de la production", de la reproduction "de la propriété de la terre", enfin de la reproduction de "l'unité lignagère" (cf. p. 147). Nous assistons à une transposition mécanique de l'idée, sous-jacente chez ces auteurs, d'éthique du travail rationnel, qui a servi à définir historiquement la bourgeoisie comme classe et qui se trouve plaquée au niveau des sociétés communautaires en vue de confier au groupe des aînés une fonction historique. R. Ph. Rey dit d'ailleurs qu'"il n'existe aucune différence de transparence entre le capitalisme et le mode de production lignager" (1971 : 210).

3. Etre spatial et manière d'être d'un groupe.

Après avoir montré les insuffisances théoriques des auteurs précédents, j'aimerais maintenant tenter d'identifier la nature et les fonctions des unités sociales significatives pour la reproduction sociale (conçue, je le répète, dans son acception la plus large) à l'aide de deux catégories principales : celle d'habitat et celle d'habitus. Ces deux termes ont une origine commune, "manière d'être" d'un espace donné et "manière d'être" d'une personne ou d'un groupe. La catégorie d'habitat pourrait se construire par une démarche topo-logique englobant dans ce cas l'ensemble des interactions entre société et milieu, perçues par l'observation anthropologique sur le plan des pratiques sociales et des représentations collectives d'une part et sur le plan des informations fournies par le territoire d'autre part. L'habitat est donc un espace "historicisé" par les influences des êtres humains sur le milieu et "historicisant", le milieu naturel produisant des effets sur les individus et les groupes qui l'occupent.

J'ai séparé ces deux niveaux pour des raisons opératoires; en réalité ils forment un tout qui unifie pensée et réel. Double participation, double mouvement, si bien exprimés par Bachelard dans la "Poétique de l'espace", comme une "dialectique du dedans et du dehors, dialectique qui se répercute en une dialectique de l'ouvert et du fermé" (1972 : 20). L'habitat est donc la résultante de pratiques symbiotiques sans cesse renouvelées, le fruit d'un échange qui ne se limite pas à la dimension instrumentale et utilitaire.

"En biologie moderne, dit Watzlawick, il serait impensable d'étudier un organisme, même le plus primitif, en l'isolant artificiellement de son milieu. En vertu des hypothèses formulées notamment par la Théorie générale des Systèmes (cf. par. 4-2 et sq), les organismes sont des systèmes ouverts qui maintiennent leur équilibre (ou stabilité), et peuvent même évoluer vers des états de plus grande complexité, grâce à un échange incessant d'énergie et d'information avec leur milieu. Si nous comprenons que tout organisme, pour survivre, doit non seulement se procurer les substances nécessaires à son métabolisme, mais aussi une bonne information sur le monde environnant, nous voyons alors que communication et existence sont des concepts inséparables (1970 : 262) (souligné par moi).

Est-il pertinent d'introduire, au sein d'un processus d'élaboration conceptuelle, un raisonnement "par analogie", mettant en relation des phénomènes distincts dans leur nature d'une part l'organisme vivant, objet d'étude de la biologie, et d'autre part la communauté, objet d'étude de l'anthropologie sociale ? Je répondrais affirmativement si l'analogie n'est pas synonyme de similitude superficielle ou de métaphore. Il ne s'agit pas de projeter un modèle général d'explication de la vie dont l'organisation sociale ne serait qu'une des facettes, mais de repérer au sein de l'organisation sociale des principes communs à tout organisme vivant. Or, ce qui est au centre de mon intérêt c'est la question de la reproduction sociale des communautés agricoles, conçues en tant qu'unités d'organisation inséparables d'un espace donné. De plus, tout

un ensemble de relations se tissent entre les différentes communautés des vivants rassemblés dans leur habitat; il s'agit essentiellement de relations de communication qui in-forment cette totalité composite et qui lui imprime un caractère propre, spécifique.

On pourrait faire valoir l'analogie entre ce concept d'habitat et celui d'écosystème, utilisé principalement pour la description et l'analyse de la complémentarité existante entre monde animal et monde végétal à l'intérieur des limites d'une unité choisie. Il me semble que la démarche systématique employée dans ce type d'analyse s'avère inapplicable à l'unité que j'envisage dans cette étude. En particulier, l'utilisation des feedbacks négatifs ou positifs en vue de saisir la mécanique de la reproduction de l'unité choisie me semble très problématique, dans ce sens qu'elle réduirait beaucoup trop la complexité des phénomènes observés en donnant la priorité aux aspects matériels de la reproduction, les seuls "scientifiquement" calculables dans l'approche systémique. Si le concept d'écosystème ne doit pas être confondu avec celui d'habitat, cela ne veut pas dire que ma démarche ne s'inspire pas de l'idée de système en ce qui concerne, en particulier, l'échange d'énergie et d'information entre "habitants" de l'habitat.

Dans un registre différent, celui du pouvoir, Raffestin parle de "territorialité" comme résultat d'une relation analogue à celle que j'envisage pour l'habitat. "A cet effet - écrit l'auteur - nous proposerons une expression simple pouvant l'exprimer : HrE . H , étant l'individu, le sujet, en tant qu'il appartient à une collectivité, r étant une relation particulière définie par une forme et un contenu et nécessitant des médias et E étant l'extériorité, c'est-à-dire une 'topie', un lieu, mais aussi un espace abstrait tel qu'un système institutionnel, politique ou culturel par exemple". ... "Qu'on ne s'y

trompe pas : - poursuit plus loin Raffestin - tout réside dans la relation conçue comme processus d'échange et/ou de communication" (1980 : 145) (souligné par moi).

J'ai souligné les mots "forme" et "contenu" car c'est en cela qu'un habitat acquiert sa spécificité, une spécificité variable en fonction du degré de communication existant entre la communauté et son habitat. En d'autres termes, nous pouvons parler d'habitat lorsque la communication s'actualise par l'échange, lorsque l'activité d'une société par rapport à son milieu consiste en un "rendre" et en un "recevoir" suivant les principes de la réciprocité de l'une (la société) comme de l'autre (le milieu).

Il apparaît décidément que la catégorie d'habitat resterait obscure si elle n'était pas saisie en dehors d'une vision strictement économique ou utilitaire de la relation société/milieu. L'habitat n'est pas l'espace qu'on occupe en vue d'en exploiter les ressources inexistantes, il n'est pas non plus l'espace ou le territoire auquel les membres d'une société s'adaptent en établissant un "système éco-social" plus ou moins en équilibre.

Pour résumer j'affirme que de nombreuses communautés rurales (leur identification est conditionnée par l'étude de leur degré d'insertion à l'intérieur de l'économie de marché) échangent de l'énergie et de l'information avec le milieu et les autres communautés (végétales et animales) présentes sur le même espace; que cet échange est, en effet, une pratique de communication dont le code est trop complexe pour être dévoilé de façon claire. Comme j'essaierai de le montrer par la suite, cette pratique de la communication s'avère déterminante pour la reproduction sociale et économique dans la mesure où celle-ci investit l'ensemble des organismes vivants liés les uns aux autres par un système d'interdépendance. L'habitat est donc une catégorie englobante composée des communautés en relation entre elles, qui évolue

en fonction des échanges qui y sont pratiqués. Mais dans cet ensemble c'est la communauté des cultivateurs qui est responsable des mutations fondamentales du système de communication ainsi que des limites qui renferment physiquement l'espace-habitat. On pourrait donc conclure que ces deux dimensions spatiales et évolutives de l'habitat sont saisies en fonction d'un habitus propre à la communauté des cultivateurs.

La catégorie d'habitus a été élaborée par Bourdieu dans un essai consacré au concept de pratique sociale (1972). Voici deux passages qui résument, me semble-t-il, ses diverses composantes :

- 1) "Les habitus sont des "systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement "réglées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre" (p. 88-89).
- 2) "Produit de l'histoire, l'habitus produit des pratiques, individuelles et collectives, donc de l'histoire, conformément aux schèmes engendrés par l'histoire; il assure la présence active des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous la forme de schèmes de perception, de pensée et d'action, tendent, plus sûrement que toutes les règles formelles et toutes les normes explicites, à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps" (p. 91).

Retenons les éléments-clé de cette catégorie, ceux, en particulier, qui illustrent davantage la pertinence de l'habitus en tant que notion complémentaire à celle d'habitat et en tant que notion capable de nous aider à repérer les unités significatives de la reproduction sociale des formations communautaires.

1. L'habitus n'est pas censé restituer une ou plusieurs structures objectives (par exemple, une structure donnée des rapports sociaux de production); il n'est pas non plus défini comme un ensemble indifférencié et confus de pratiques sociales s'échelonnant dans le temps. Il est à la fois l'un et l'autre. Il est, si on veut bien me permettre cette expression, un "ensemble de pratiques structurantes et structurées" situées aussi bien dans la sphère des actions concrètes, matérielles, que dans la sphère des représentations collectives. Si Bourdieu parle de dispositions (en soulignant ce mot) c'est dans le but d'explicitier le résultat de ces "pratiques structurantes et structurées" devenant, par leur nature, "principes générateurs et organisateurs" d'autres pratiques ... et ainsi de suite.

2. Un deuxième aspect mérite attention. C'est l'absence d'intentionnalité de la part de ceux (groupes et individus) qui "véhiculent" l'habitus. Bien sûr, il ne s'agit pas d'"automatismes collectifs", ni de "programmation" préalable des conduites collectives. Il y a toujours des "visées conscientes à des fins déterminées" mais ces dernières s'épuisent dans la réalisation des objectifs immédiats sans s'identifier globalement avec le sens de la trajectoire pratique —→ principes générateurs des pratiques —→ pratiques —→ principes générateurs des pratiques Car, en dernière analyse, le sens de la trajectoire indiquée n'est que le sens de l'histoire de la communauté, élaboré expérimentalement dans une méthode par approximations successives. Or, cela constitue un acquis, la raison d'être même du groupe tant qu'il existe avec ses institutions, ses valeurs, ses productions symboliques; cette "identité communautaire"; comme l'appelle Gauchet (1977) est consubstantielle à la communauté. Il n'y a donc pas lieu de distinguer essence et fins, du moment où l'un et l'autre forment une même et unique réalité. Peut-on parler de "stratégies non conscientes" ou "implicites" sans tomber dans les écueils propres à toute formule paradoxale ? Je le pense, puisque le

terme de stratégie peut tout aussi bien supposer une personnalisation, lorsqu'il s'agit d'individus particuliers qui agissent, qu'une absence totale de subjectivisme s'il s'agit d'un groupe qui se définit comme tel par un très haut degré de dispositions homologues.

Si, d'une part cette dimension inintentionnelle de l'habitus rappelle certaines positions prises par Lévi-Strauss surtout dans la "Pensée sauvage" (1), d'autre part Bourdieu s'éloigne de l'approche structuraliste, puisqu'il postule l'origine historique des principes générateurs des pratiques sociales.

3. L'importance attribuée par Bourdieu à la mémoire collective mérite d'être soulignée. Même si l'auteur n'utilise pas souvent ce concept de mémoire collective, il est certain qu'il s'inscrit dans l'habitus à la fois comme "moteur" des pratiques sociales et comme savoir limitatif de leur champ d'action. Le passé donne un fondement aux choix ponctuels, il est garant de la justesse des décisions prises dans les limites d'une conformité des actes et des pensées aux principes qui ont inspiré les actes et les pensées analogues dans le temps.

Autrement dit, l'habitus est capable d'engendrer toutes sortes de pratiques inédites mais toujours obéissant aux principes générateurs des expériences passées.

Cette pondération du présent en fonction du passé est un aspect central de la démarche proposée par Bourdieu, mais elle n'est pas nouvelle. Balandier par exemple, a beaucoup insisté, dans son approche "dynamiste" sur le rôle innovateur de la tradition, conçue comme moyen de faire face aux problèmes du présent par un processus de réactualisation de l'histoire (1974 : 173-214).

(1) La phrase "principe non choisi de tous les choix" (souligné par Bourdieu (p. 102)) pourrait bien être attribuée à l'auteur des "structures élémentaires de la parenté".

Combien d'anthropologues en posant la question "pourquoi faites-vous cela ?" ont reçu la réponse suivante : "Nous agissons ainsi parce que nos ancêtres faisaient de même !" "Cette réponse si fréquente - écrit Jean Pouillon - et qu'on juge d'abord décevante, est intellectuellement la plus satisfaisante qui soit, surtout si, comme il arrive parfois, on a la chance de la découvrir historiquement inexacte : les grands-pères agissaient autrement. En effet - poursuit Pouillon - on comprend alors qu'une telle réponse exprime non pas l'observation stupide de règles figées, mais la conscience que le groupe possède de son caractère structuré : elle signifie que le comportement en cause renvoie à tous les autres et que le système global n'a d'autre justification que son existence même qu'on projette alors dans le passé - ce qu'aucun démenti de détail n'a le pouvoir d'infirmer" (1975 : 169-160).

Pour conclure sur ce point, il me semble que la richesse de cette catégorie est due, en grande partie, à son contenu éclectique. Elle est située théoriquement à la confluence de plusieurs apports : celui de Marx en ce qui concerne la conception matérialiste de l'habitus, c'est-à-dire la priorité donnée à la relation réelle au monde comme condition de la constitution des pratiques sociales; celui du structuralisme Lévi-Straussien en ce qui concerne le rapport entre principes générateurs et pratiques sociales; enfin la sociologie des "situations" (si on me permet ce terme "synthétique") pour les aspects novateurs des pratiques (cf. Balandier 1974 et Duvignaud 1973).

4. Le repérage des unités sociales significatives. du village au lignage.

Après avoir esquissé, dans les grandes lignes, les catégories d'habitat et d'habitus, il faut cerner de plus près la problématique des unités sociales significatives sur la base de l'exemple des Dagari complété par quelques références tirées de la littérature anthropologique.

Conditionnés par le mode de regroupement spatial et social des communautés rurales européennes, les anthropologues africanistes ont souvent attribué à l'unité villageoise une pertinence qui s'accorde mal avec les données générales qui se réfèrent à la nature des relations de parenté, aux rapports de pouvoir et surtout aux pratiques d'entraide et de collaboration agricole. Deux critères guident généralement ce choix : le critère administratif et le critère morphologique. La présence d'une autorité politique, le plus souvent d'origine coloniale, a été perçue comme un facteur suffisant pour envisager l'ensemble des "administrés" comme un tout, le village émergeant ainsi comme regroupement fonctionnel en raison du contrôle que l'autorité centrale exerçait sur les populations. Dans certains cas, l'appareil administratif se greffe sur des unités préexistantes, dans d'autres cas ces unités ont été créées par la force. Meillassoux fait état d'une extrême variabilité en ce qui concerne la genèse et la composition des villages gouro dans la période précoloniale (1964 : 35-48). Mais il souligne aussi la brutalité employée par l'administration coloniale dans son effort de regrouper les populations afin de simplifier les tâches de contrôle fiscal, de recensement, de recrutement de la main d'oeuvre (p. 48). En dehors donc des liens artificiels établis par le pouvoir colonial les villages gouro apparaissent très différenciés dans leur composition. En principe, l'espace villageois se compose d'un ou plusieurs goniwuos terme désignant, selon les cas, un lignage, un segment de lignage, une unité de résidence. Deluz-Chiva relate l'emploi par les Gouro du terme fla désignant une unité territoriale, "mot qui se traduit commodément par village" (1965 : 391). Et elle ajoute : "Bien que fla connote généralement un village, le terme peut s'appliquer à une tribu entière, considérée comme une unité résidentielle ou, inversement, à un simple foyer détaché d'un village et établi isolément dans une clairière ou sur une savane". (p. 391).

Du point de vue du peuplement, il me semble donc que le terme de village acquiert une signification limitée si on considère, en particulier, les pratiques sociales et les structures qui commandent le processus de la reproduction sociale.

La même conclusion peut être tirée à partir de l'ouvrage d'Evans-Pritchard sur les Nuer. D'après cet auteur, le village (cieng) est une véritable unité politique relativement indépendante. Mais, "chaque village nuer est associé à un lignage, et quoique les membres de ce lignage ne constituent souvent qu'une petite proportion de la population villageoise, la communauté de villages s'identifie avec eux, à telle enseigne que nous pouvons en parler comme d'un agrégat de personnes rassemblées autour d'un noyau agnatique" (p. 233).

Le but principal de ce chapitre n'étant pas de prouver la non pertinence de la notion de village dans l'analyse des sociétés communautaires, je m'abstiendrai de multiplier les exemples. Il faut se rappeler que, dans bien des cas, c'est le lignage et non pas le village qui doit être considéré comme unité significative. De nombreux travaux qui s'inspirent d'une démarche géographique ne font pas suffisamment la distinction (cf. Brasseur 1968). L'erreur n'y est pas due à l'utilisation de la notion de village, mais à l'absence de toute information sur la signification qui lui est attribuée en terme de relations sociales. Le critère morphologique, dont je ne nie pas l'importance, devrait s'enrichir d'autres critères pour que l'investigation qui porte sur les regroupements humains ne soit pas entachée de projection socio-centrique.

Dès mon premier séjour chez les Dagari je fus frappé par l'"absence de villages". En effet, lorsque les unités résidentielles se trouvent dispersées dans l'espace il est ardu, pour ne pas dire impossible, d'appliquer un critère morphologique pour la délimitation d'un espace villageois. Cet éparpillement ne permet pas le repérage des frontières du village. Il en va de même pour le critère politique. En effet, dans une société

traditionnellement acéphale où l'imposition de la chefferie par le pouvoir colonial ne remonte qu'à deux ou trois générations, les rapports commandement/obéissance restent assez flous et indéterminés par leur contenu. Les informations concernant l'appartenance à un village plutôt qu'à un autre s'avèrent souvent contradictoires par rapport à celles relatant la dépendance des villageois à tel ou tel autre "sub divisional Chief".

Les traditions orales nous indiquent qu'anciennement l'unité spatiale était envisagée à partir de la juridiction du prêtre de la Terre (Tengansob). Ainsi que le fait remarquer Goody (1967), ce leader rituel est considéré par la population comme le "possesseur" de la Terre. Ce droit de possession n'a rien en commun avec la connotation transmise par le droit romain et encore valable dans nos systèmes juridiques actuels. Il s'agit plutôt d'une "gérance" des rituels agricoles et d'une fonction d'administration des affaires liées aux activités productives se déroulant à l'intérieur d'une aire géographique déterminée, appelée par Goody "area of ritual collaboration or 'parish'" (1967 : 35).

Or, si anciennement toute la vie de la communauté tournait autour des activités rituelles récurrentes, ce n'est plus le cas aujourd'hui. 95 % des Dagaris établis dans la région étant de nos jours chrétiens, les rites religieux anciens sont en voie de disparition. Il n'est donc plus possible de repérer les frontières de l'ancienne "paroisse". Ce découpage serait, une fois de plus, arbitraire et factice étant donné que l'unité géographique ainsi distinguée ne recoupe plus aucun réseau de rapports sociaux cohérents.

Certains auteurs d'ouvrages qui portent sur des formations communautaires ont bien remarqué l'ambiguïté de la notion de village comme unité locale significative. Mercier, dans son étude des Somba du nord Benin, population qui ressemble à

plusieurs égards aux Dagari, note le caractère tout à fait artificiel du découpage administratif instituant les villages. "Cette détermination des 'villages' - écrit Mercier - les figeait, négligeant par nécessité les faits de segmentation, et ces situations où l'espace social et espace foncier glissaient l'un sur l'autre et ne coïncidaient plus" (1968 : 259). Il emploie le mot "localité" à la place du mot village et les traits la caractérisant sont, grosso modo, les mêmes que j'ai découverts chez les Dagari : la localité regroupe un ou plusieurs lignages (Mercier utilise le terme d'"apparentés"); ces lignages sont "co-responsables du droit foncier"; la localité délimite un espace à l'intérieur duquel on constate une intense coopération dans l'accomplissement des tâches agricoles et des rituels agraires; enfin c'est dans les limites de cet espace que les gens règlent les conflits de diverse nature (p. 158). Goody (1967) et Fortes (1967) respectivement pour les Lo-Willi et les Tallensi, n'utilisent pas le mot village. Ils parlent de "settlement" qu'on pourrait traduire en français par "implantation" ou "localité". Fortes insiste notamment sur un aspect que j'ai relevé moi-même chez les Dagari : l'absence de frontières précises de chaque "settlement" puisque "its frontiers with the circumjacent settlements take the form of a social circumference, kept by local, genealogical and politico-ritual ties and cleavages" (p. 160). Son constat est donc proche de celui de Mercier; les "localités" Tallensi s'identifient de fait à des espaces sociaux essentiellement liés aux unités sociales de parenté élargie, c'est-à-dire aux lignages.

5. L'entr'aide domestique comme "révélateur des mutations récentes"

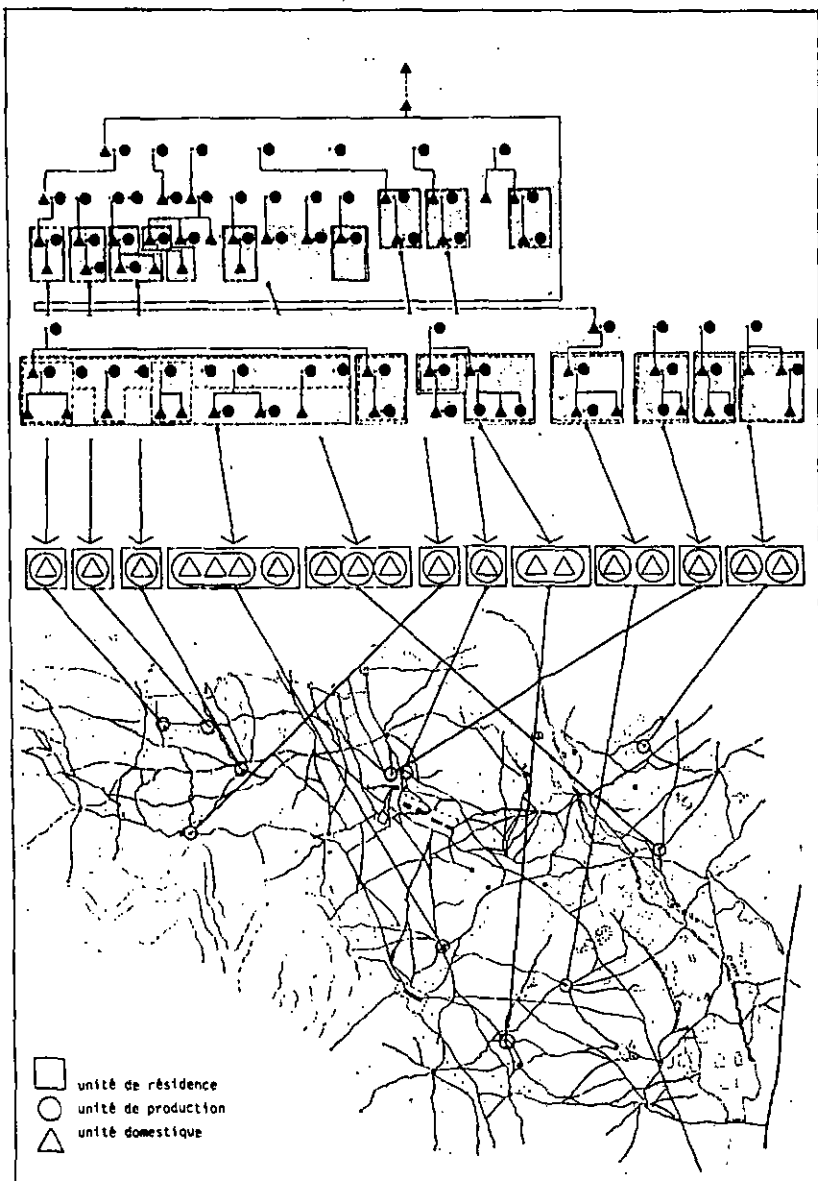
Chez les Dagari l'organisation d'ensemble de la vie sociale est fondée sur des unités sociales emboîtées les unes dans les autres. La cellule la plus restreinte est ce que j'appelle unité domestique. Elle est généralement composée du père, de la mère

et des enfants non mariés. Parfois, pour les non chrétiens, l'unité domestique inclut les épouses acquises après le premier mariage. Dans plusieurs cas cette unité englobe les membres de trois générations. Actuellement on constate quelques exceptions à ces règles. A cause de la réduction progressive du nombre des membres de chaque cellule, quelques unités domestiques sont formées de deux couples (le père et sa femme, le fils et sa femme, incluant, bien entendu, éventuellement les frères ou les soeurs de ce dernier) appartenant à deux générations successives (voir tableau No 1).

L'unité domestique ainsi conçue correspond à ce que Goody appelle "cooking group" ou "independent unit of food preparation" (1967 : 47).

Les unités se trouvent insérées dans ou coïncident avec les unités de production qui rassemblent idéalement un ou plusieurs frères nés de la même mère, leurs femmes et enfants. Ces derniers peuvent être aussi mariés (leurs épouses feront donc partie de l'unité de production) mais pas encore en mesure de constituer une unité indépendante. Goody appelle cette unité "framing group". Selon leur dimension, les unités résidentielles (yir) recourent un segment de lignage ou englobent une ou plusieurs unités de production. Elles se définissent (essentiellement) physiquement en fonction du "compound", l'habitation collective, socialement en fonction de la descendance.

La totalité des unités résidentielles occupe un territoire, aux frontières assez floues (tæg), sorte d'unité de voisinage, reconnaissable, aujourd'hui, principalement à cause de la pratique des échanges réciproques du travail agricole. Le tæg est la projection sur l'espace d'un lignage maximal (selon la terminologie employée par Fortes et Evans-Pritchard), c'est-à-dire d'une communauté qui se reconnaît un même ancêtre. A travers le tableau No 1 on observe l'ensemble des liens de parenté retranscrits en un ensemble d'unités sociales en partie "emboîtées" les unes dans les autres (unités domestiques dans les unités productives et les deux dans l'unité résidentielle)



en partie juxtaposées (les unités résidentielles entre elles). Même si le tableau ne le montre pas clairement, puisqu'il ne peut pas restituer le processus tel qu'il se déroule dans le temps, les unités résidentielles dagari ont tendance à se constituer en fonction de l'appartenance des aînés au même clan matrilineaire (belo).

Il faut rappeler que les Dagari pratiquent un double système d'héritage fondé sur l'appartenance de chaque individu à deux clans différents dans leur nature et dans leur fonction. Le clan patrilinéaire est, selon la définition de Goody "dispersed group of people claiming common descent" (1967 : 70). Le lignage "jo" tel qu'il apparaît dans la généalogie, serait appelé par Goody "local patrilineage group", car il s'agit du lignage dominant, numériquement et en prestige, dans la région. Le clan matrilineaire (belo) ne suppose pas une filiation attestée quoique les Dagari affirment avoir une origine lointaine commune.

En ce qui concerne la transmission des biens Goody en décrit synthétiquement les principes de la façon suivante : "Among the Lo Dagaba, property is divided into two categories, which may be referred to as immovable and movable, the former being vested in the patriclan and the latter in the matriclan. This corresponds broadly to the distinction between "capital" and "income". Immovable property consists of the main productive resources, land, the tools with which it is exploited, and houses built on it. Movable property consists of the ends of production rather than means, namely, the harvested crops, money, and cattle". (Goody 1962 : 52).

Ce double système d'héritage organise les pratiques quotidiennes de chaque unité et reflète la structure d'ensemble du lignage. Goody et Fortes n'attribuent pas beaucoup d'importance aux unités domestiques. Très probablement pour deux raisons principales : d'une part ces deux auteurs s'intéressent surtout aux structures d'ensemble des communautés étudiées et mettent, par conséquent, l'accent sur les relations juridiques

et rituelles; d'autre part il me semble que, au cours des deux ou trois décennies qui séparent nos recherches, il y a eu une certaine transformation des modèles de comportement des populations du Nord du Ghana, et que les relations mettant en jeu le lignage tout entier se sont quelque peu affaiblies alors que les rapports entre unités restreintes ont trouvé un nouvel essor à cause surtout des contraintes de type économique.

Goody appelle l'unité domestique "cooking group" (1967 : 46), l'autonomie relative de cette unité se réalisant autour de la préparation de la nourriture et de sa consommation. D'autres aspects de cette unité méritent cependant attention. Il s'agit de la nature de la communication, interne à l'habitation, entre unités domestiques. C'est ce que j'appellerai "l'espace d'entr'aide domestique". Au cours de l'enquête j'ai observé que des pratiques "autonomes" et des pratiques d'entr'aide se juxtaposent à l'intérieur d'une unité résidentielle. On constate notamment une sorte de dialectique entre règles découlant du double système d'héritage (système à la fois patri- et matrilineaire) et pratique spontanée d'entr'aide.

Alors que les unités de production ont plutôt tendance à régler les échanges sur la base des principes d'organisation de la vie communautaire, les unités domestiques semblent moins soumises aux obligations découlant de la structure sociale traditionnelle et peuvent pratiquer des formes d'entr'aide de type spontané. L'entr'aide domestique se déroule à l'intérieur des unités de production plutôt qu'à l'extérieur. Toutefois, ceci ne constitue pas une règle très stricte puisque parfois les pratiques d'entr'aide admises pour les membres des différentes unités domestiques à l'intérieur d'une unité de production se généralisent à l'intérieur d'une unité résidentielle. On peut ainsi admettre une sorte d'évolution de ce qu'on pourrait appeler le droit coutumier, particulièrement au cours de ces dernières années. Cela provient probablement, du moins en partie, de l'affaiblissement des unités de production en raison de la diminution du nombre de cultivateurs disponibles à l'intérieur de chacune d'elles, et par voie de conséquence, d'une perte de leur autonomie.

Les "acteurs" des formes d'entr'aide domestique sont essentiellement les femmes, les enfants et les vieillards. L'espace de l'entr'aide domestique couvre le vaste champ des services. Il faut entendre par là le domaine des transports, de la communication, de la basse-cour, et surtout de la transformation du mil en bière, la réception des invités, etc., tout un domaine extrêmement important qui conditionne le bon fonctionnement de l'unité de production, l'accomplissement des tâches immédiatement productives et la constitution de l'organisation nécessaire à la production.

Quant à la "mécanique" qui régit le système d'échange entre unités domestiques, nous pouvons nous référer à ce que Sahlins (1976) appelle "réciprocité généralisée". 'L'obligation de rendre est diffuse : elle se réalisera quand le moment devient nécessaire pour celui qui donne et/ou possible pour celui qui reçoit. Ainsi le geste de réciprocité peut avoir lieu rapidement ou jamais. Certains individus - les veuves, les personnes âgées et les invalides - ne sont jamais capables de subvenir à eux-mêmes ou aux autres. Pourtant, leurs proches parents ne peuvent faillir à leurs obligations envers eux. Un mouvement continu, toujours dans le même sens, est un signe infailible de réciprocité généralisée" (Sahlins 1976 : 247-8). Mais, il ne faut pas confondre "obligation diffuse" et "pratique spontanée". Cet échange n'est jamais totalement spontané, dépourvu donc de toute contrainte. A diverses reprises les Dagari ont mentionné le fait que les conflits internes à l'habitation étaient causés par des "abus" de gratuité. L'obligation de rendre, aussi "diffuse" soit-elle est réelle; elle s'inscrit au sein de l'habitus communautaire.

L'entr'aide domestique est très intense pendant la saison des pluies et elle se pratique beaucoup plus entre femmes et enfants appartenant à différentes unités domestiques qu'entre les hommes. Si l'on exclut la coopération en vue de la préparation de la bière et de la nourriture destinées aux cultivateurs,

car elle peut être considérée comme activité propre à l'unité de production, l'échange entre unités domestiques concerne essentiellement quatre domaines d'activités : la collecte de bois, le transport de l'eau, la vente au marché et la préparation de la nourriture. Je rappelle, comme le montre le tableau No 1, que dans de nombreux cas, les unités domestiques ne comptent qu'une seule femme et cela, comme je l'ai remarqué dans les pages précédentes, est le résultat d'une transformation profonde de la structure du système d'ensemble de la parenté qui se manifeste par la disparition progressive de la famille polygynique d'une part et par une segmentation de plus en plus précoce des unités de production qui coïncident très souvent avec les unités domestiques. Je suis obligé de reconnaître que les trois lignages qui ont fait l'objet de mon observation ne sont pas statistiquement représentatifs de l'ensemble de la société dagari. En effet, ils ont été particulièrement marqués par l'action de l'église catholique qui a favorisé la multiplication de familles "nucléaires" monogames. Le processus de renforcement des liens entre unités domestiques est une illustration de la pertinence du concept d'habitus. Car les pratiques d'entraide que je viens de mentionner traduisent à la fois la persistance d'un principe inspirateur des pratiques collectives, le principe de réciprocité, et l'émergence de comportements nouveaux, fruit de la créativité "spontanée" de la population.

Il serait par conséquent faux de parler de reproduction mécanique des rapports sociaux d'une société communautaire; les aspects novateurs de la dynamique reproductive témoignent d'une certaine maîtrise du processus de transformation sociale qui s'opère dans une dialectique continuité - discontinuité. Ces considérations sont aussi valables en ce qui concerne les changements qui affectent les unités de production.

Je vais revenir successivement sur les caractéristiques spécifiques de chaque unité. Pour le moment arrêtons-nous sur l'ensemble de cette organisation en vue d'éclaircir le rapport entre la conceptualisation proposée (habitat et habitus) et la réalité sociale.

6. Les mécanismes de la reproduction lignagère

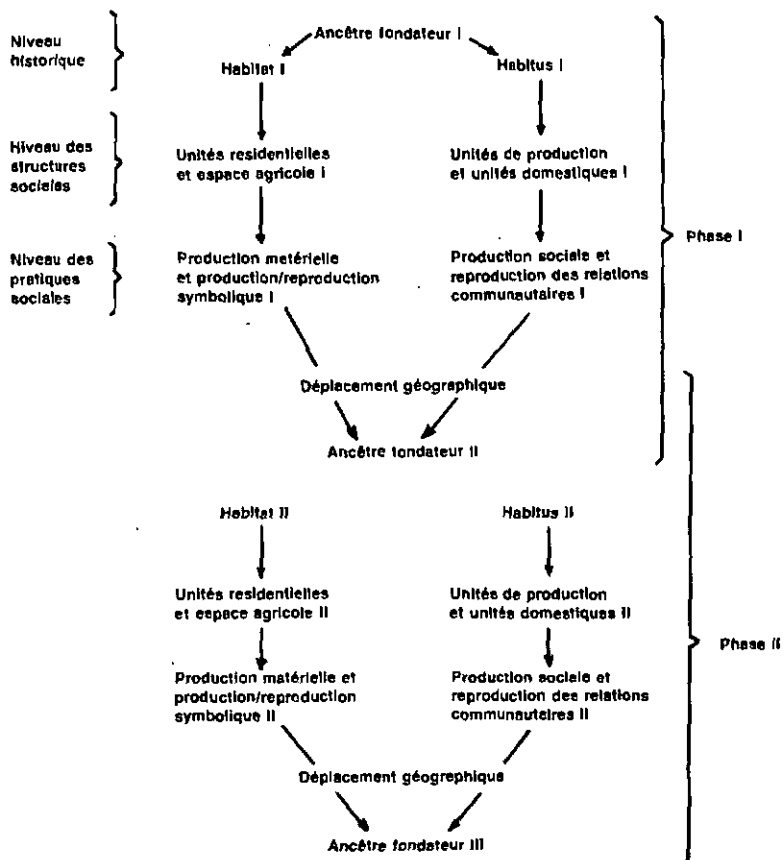
J'essaie, à l'aide du "schéma de la reproduction lignagère (tableau No 2) de représenter graphiquement l'enchaînement des diverses composantes de l'unité sociale Gargie qui me paraît être le "lieu" privilégié du processus de reproduction globale. Cette unité, je le répète, est constituée par l'ensemble de l'habitat et de l'habitus : un espace qui évoque la présence, prolongée dans le temps, d'une communauté, ainsi qu'une origine incarnée dans le personnage, à la fois réel et légendaire, de l'ancêtre fondateur, celui qui bâtit jadis le premier "compound"; une façon de vivre ensemble en fonction de règles consolidées dans le passé et sur la base d'une organisation sociale non contestée, dans ses principes essentiels, par tous les membres du groupe. C'est le socle historique qui fonde l'identité du lignage, toujours présent à l'esprit de chacun en raison des signes et des symboles présents dans le lieu et par la structuration des différentes unités répondant à un modèle expérimenté, qui se trouve réactualisé et parfois modifié chaque fois que le groupe est confronté en son sein au jeu des stratégies relationnelles (ex. entr'aide agricole entre unités de production, segmentation et création d'une nouvelle unité résidentielle).

Concrètement, l'habitat émerge dans et par la relation dialectique qui lie la communauté au "bâti" et au "cultivé". La structure foncière et la structure des habitations ne reflètent pas la structure sociale, elles sont structures sociales. J'oserais presque affirmer, au risque de faire de l'"animisme", que les Dagari reconnaissent leur terre et leurs maisons dans la mesure où ils sont à leur tour "habités" par eux. Les lieux "familiers", ce sont les lieux de dialogue et non pas les lieux d'appropriation.

Quant à l'habitus, il se concrétise, au niveau des structures sociales, par le jeu des rapports réglés qui relient chaque unité aux unités homologues et différentes. C'est surtout

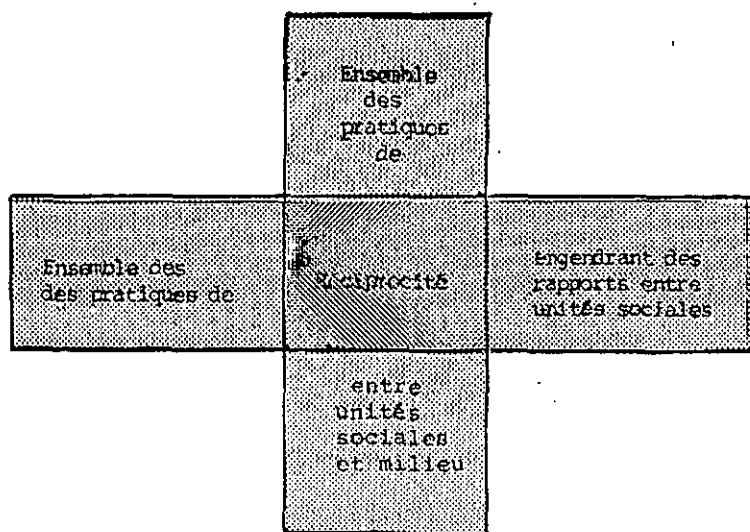
SCHEMA DE LA REPRODUCTION COMMUNAUTAIRE

T. No.2



en tant qu'ils appartiennent aux unités de production et aux unités domestiques que les individus participent à une structure de rapports sociaux et en remémorisent la nature des agencements internes. Il s'agit donc des structures de l'habitus "qui sont à leur tour au principe de la perception et de l'appréciation de toute expérience ultérieure" (Bourdieu 1980: 90). Les transformations qui s'opèrent au sein des unités et dans leurs rapports entre elles ne remettent pas en cause le paradigme fondamental qui régit l'organisation d'ensemble; si des écarts témoignent des changements diachroniques d'une structure à l'autre, ils ne sont que ré-actualisations d'un principe générateur s'appliquant à des situations inédites grâce à une sélection des informations nouvelles. Les structures sociales évoluent donc en étant intimement liées aux pratiques sociales. L'activité agricole, le contact physique quotidien avec les lieux, la construction de nouvelles habitations, l'entretien ou l'amélioration des anciennes ne sont pas uniquement des pratiques de dépense énergétique; elles sont avant tout des pratiques de communication avec une réalité objective elle aussi "structurée" par sa propre histoire. Lorsque les géographes parlent d'"évolution d'un paysage" ils entendent, sans que cela soit explicité, un processus de transformation d'un milieu donné en raison des influences réciproques des diverses "unités" qui le composent et cela en relation avec des communautés vivantes qui guident ou canalisent la logique de changement de cet espace. Aux schémas de causalité déterministes et/ou téléologiques il faut substituer les catégories de rétroaction et de circularité afin d'inscrire les pratiques sociales à l'intérieur du processus interactif qui "dynamise" à la fois l'habitat et l'habitus. Dans ce sens, il me semble, comme je l'ai affirmé dans les pages précédentes, que l'approche systémique revêt un certain intérêt pour l'interprétation du fonctionnement des pratiques nouées aux structures et

vice-versa (1). Un "mode de production lignager" suppose, par conséquent, un mode d'interaction avec le milieu ainsi qu'un mode spécifique de communication entre unités intra-lignagères qui soit à la fois répétitif et novateur. Les deux ensembles de pratiques interactives ne sont pas seulement homogènes dans leur nature mais imbriquées dans leur fonctionnement. En abusant, peut-être, du recours facile aux schémas formels, je serais tenté de voir la réciprocité à l'intersection de deux axes de pratiques, l'un vertical qui visualise la relation groupe/milieu (habitat) et l'autre horizontal, restituant les rapports entre unités sociales et entre ses membres (habitus).



- (1) Un passage de l'ouvrage de A. Koestler The act of creation, 1964 (traduit en français en 1965 et paru chez Calmann-Levy sous le titre "Le Cri d'Archimède") repris du livre de Watzlawick et autres intitulé Une logique de la communication illustre bien le sens de mes propos : "Un organisme vivant, ou un groupe social, n'est pas un agrégat de parties ni de processus élémentaires; c'est une hiérarchie intégrée de sous-totalités autonomes, lesquelles consistent en sous-sous-totalités, etc. Ainsi les unités fonctionnelles à chaque échelon de la hiérarchie, sont-elles pour ainsi dire à double face : elles agissent comme totalités lorsqu'elles sont tournées vers le bas, et comme parties quand elles regardent vers le haut (1970 : 269-270).

Les pratiques sociales situées sur les deux axes forment un tissu dont la trame est constituée par le contenu réciproque des échanges. L'univers de l'habitat et celui de l'habitus sont inséparables. C'est ainsi que la dynamique de la reproduction lignagère suppose un renouvellement constant de sa "base matérielle", ce qui amène à envisager les sociétés lignagères comme des entités caractérisées par la logique de changement. Leur déplacement géographique constant, très souvent attesté par les sources ethnographiques, s'explique, peut-être, en fonction de la nature même de leur mode de reproduction sociale plutôt qu'en raison de la défaillance des ressources matérielles nécessaires à leur reproduction physique. On pourrait ainsi concevoir des phases successives d'évolution de la communauté lignagère, phases qui s'enchaînent dans un jeu de continuité et de discontinuité. La substitution d'un ancêtre fondateur à un autre tombé dans l'oubli après un certain nombre de générations, variant selon le type de société, constitue un facteur de discontinuité. En revanche, le noyau de l'habitus et les dispositions collectives vis-à-vis de l'habitat traversent les générations, elles sont "représentées" par les ancêtres, et établissent de nouvelles structures tout en réactualisant les anciennes. C'est sur cette séquence, apparemment paradoxale, de "stable" et d'"instable", de "fixe" et de "mouvant", d'"ancien" et de "nouveau" que la communauté lignagère fonde sa propre reproduction.

2. Espaces pensés et espaces vécus : le *Têq* et le *yir*

Faisons donc le point sur la démarche suivie jusqu'ici. Partant d'une critique des approches de Sahlins et Meillassoux, j'ai tenté de cerner les contours théoriques de l'unité lignagère, en la situant dans la perspective des mécanismes qui sont à la base de la reproduction sociale de la communauté. J'ai centré mon argumentation autour des catégories d'habitat et d'habitus en formulant l'hypothèse de la transformation et la reproduction de la communauté suivant une dialectique permanente entre structures et pratiques sociales.

Avant de conclure, j'aimerais apporter quelques données empiriques à l'appui de mon argumentation sur l'importance des concepts d'habitat et d'habitus dans l'étude de la reproduction lignagère.

Les Dagari attribuent aux deux mots têq et yir plusieurs significations se référant toutes à l'idée d'espace.

Pris dans le sens le plus abstrait, l'espace n'existe pas dans l'univers cognitif dagari. Le niveau de pertinence de ce concept se situe dans la sphère proche des réalités matérielles et des pratiques sociales. Cela ne veut pas dire que, chez eux, les deux mots de têq et de yir n'aient pas un contenu abstrait.

Quand on prononce la phrase o be a yir (il est à la maison) ou que l'on dise Der yir (la maison de Der) le mot yir indique l'habitation, le lieu physique où l'on réside. Pour désigner le chef de la maison on emploie le mot yirsob (yir, habitation, sob, possesseur). Ce personnage joue le rôle de coordination, de cohésion au sein de l'unité résidentielle. Chaque habitation englobe plusieurs sections qui sont occupées par un nombre varié d'individus regroupés en unités de production.

Les Dagari disent aussi a yir babri loba (la maison s'écroule); "maison" signifie, dans ce cas, section du lignage patrilinéaire. Il s'agit donc de l'espace social et non plus d'un lieu physique. Jack Goody, à propos des Lo-Wili (groupe linguistique dagari) de la région de Lawra (Nord-Ghana), située à quelques dizaines de kilomètres au sud de la zone de mon enquête, remarque à peu près la même chose en ce qui concerne les significations du terme yir. "In Birifu a typical patrilineage inhabits some seven large compounds (s. yir) about a hundred yards apart from each other" (1967 : 38). La signification attribuée au mot yir en tant qu'habitation (compound, en anglais) est donc identique pour les Lo-Wili de Birifu et les Dagari. En revanche, l'auteur affirme que ce même mot désigne, chez les premiers, le secteur local du clan patrilinéaire, alors que, comme nous l'avons vu, l'espace social yir chez les Dagari s'identifie avec une section du lignage patrilinéaire.

S'agit-il d'un désaccord entre chercheurs sur l'interprétation des faits sociaux ou d'une différence réelle des conceptions des deux groupes en question ? Peu importe. Les deux dimensions de l'espace coexistent chez les deux populations et c'est sur ce point que je désire porter mon attention.

Fortes, dans son livre consacré au système de parenté Tallensi, affirme que "The native concept, yir (pl. yea) , a house means primerey the joint family as a coherent social unit residing in its own dwelling" (1949 : 44). Plus loin, l'auteur cite une phrase Tallensi, i na nye yiri qui signifie "tu auras ta maison" ou "tu auras plusieurs enfants". Il ajoute que cette formule "is the most propitious blessing a diviner can convey to a man form his ancestors spirits" (p. 46). Je n'al jamais enregistré une telle utilisation de ce mot chez les Dagari; on pourrait, par ailleurs, faire l'hypothèse que Fortes, généralement peu intéressé aux aspects économiques des structures sociales ait confondu "family" et unité de production, ce dernier terme pouvant s'assimiler dans certains cas à la section de lignage.

Chez les Konkomba du nord du Ghana le mot do signifie également "maison" et "famille". "The household - écrit David Tait - is referred to by Konkomba as ti do, "our house".... "The word do may also be translated as "family" and Konkomba do not distinguish between family and household as I have done here" (1964 : 183).

A la suite des exemples cités plus haut, il n'est pas difficile de s'apercevoir que les termes yir (Dagari, Lo-Willi, Tallensi) et do (Konkomba) véhiculent grosso modo les mêmes significations attribuées au mot "maison" dans la langue française : "Bâtiment servant d'habitation" et "personnes vivant dans une même maison et formant une famille" (Quillet).

L'étude sémantique du mot Dagari têg, tiun (Goody 1967:38) ou teung (Goody 1972 : 316) dans les transcriptions faites par Goody, et ten selon Rattray (1932 : 429) est bien plus complexe.

D'une part ce mot désigne le sol dans son sens le plus générique et indéterminé, mais en même temps le support matériel des pratiques sociales quotidiennes. On peut dire, par exemple, o gani tæg (il couche par terre). D'autre part, il est parfois rempli de contenus symboliques capables de transformer ce mot en catégorie idéologique "trans-clanique" et "trans-lignagère", s'appuyant sur une portion de l'espace physique aux frontières floues. Au niveau concret, on parle de tæg en se référant à l'aire rituelle où s'exerce l'activité du tægansob (tægan, oracle de la terre et sob, possesseur) c'est-à-dire du prêtre de la terre, vulgairement appelé "Chef de Terre". Le tægansob était un personnage important autrefois au sein de la société Dagari. La gestion des rituels agraires et, en partie, le contrôle de la terre à des fins économiques dépendaient de lui. Les Dagari disent encore aujourd'hui, o la so a tæg (il possède la terre). Les négociations sur le partage ou sur le réaménagement des terres claniques étaient l'oeuvre du tægansob, ainsi que toute décision concernant l'installation d'étrangers (membres d'autres ethnies) à l'intérieur du territoire défini comme aire rituelle.

Sous l'influence de la colonisation, à la suite notamment de l'imposition des "chefs politiques" et de la pénétration massive de la religion catholique, le tægansob a vu son pouvoir se réduire progressivement. Avec sa marginalisation, l'utilisation du mot tæg peut signifier "aire rituelle" est de moins en moins fréquente.

J'ai toutefois l'impression que le terme garde, de nos jours, toute sa force symbolique. Autrement dit, on assiste peut-être, à une sorte de déplacement sémantique, du concret vers l'abstrait, du religieux vers le politique. Ce qui autrefois était un territoire aux frontières imprécises est aujourd'hui un concept plus indéterminé mis en relief surtout par les membres du clan patrilinéaire du tægansob. J'ai eu l'occasion d'assister à plusieurs discussions politiques entre Dagari à ce sujet et j'en ai tiré la conclusion que, comme le dirait Bourdieu, ce mot, tout en s'inscrivant dans un habitus

déterminé, en actualise les potentialités propres qui aboutissent à une révision du rapport entre institution (têgansob) et pratiques sociales (langage).

Je reviendrai par la suite sur le caractère évocateur des mots Dagari se référant à l'espace. J'attire seulement l'attention sur ce point central de mon analyse qui consiste à situer les termes à l'intérieur de l'histoire vécue, c'est-à-dire à l'intérieur d'une histoire de bouleversements institutionnels et idéologiques caractérisés, toutefois, par la persistance incontestable d'un "modus operandi", le noyau dur de la communauté.

Revenons donc aux significations du têg. D'autres expressions comme kpime têg (la terre des ancêtres), têg-fé (le mauvais pays, l'enfer), namwin têg (la terre de dieu) renvoient à un espace encore plus abstrait, qu'on pourrait qualifier de "cosmologique" où toute relation à un espace social structuré est absente si l'on décontextualise ces expressions du lieu et du temps de leur utilisation.

En revanche, si on les place, par exemple, à l'intérieur d'un "poème" chanté lors d'un rite funéraire, elles peuvent parfois évoquer un espace bien déterminé.

Presque toutes les caractéristiques du têg que je viens de présenter, se retrouvent chez les Tallensi. M. Fortes consacre plusieurs pages à une discussion sur les rapports entre espace physique et espace social. Il montre très clairement l'importance du ten Talensi en tant que catégorie centrale de toute l'organisation territoriale du Taleland. "Thus the earth's surface - écrit Fortes - is divided into sections relatively to the social organisation of the Tallensi. Each section has its own Earth shrines for the worship of the Earth at that place, and they are in the ritual custody of a particular clan or maximal lineage". Et il conclut : "Such a territorial section is the ten of a particular tendaana" (1945: 184 sqq).

L'auteur énumère plusieurs caractéristiques du ten que j'ai retrouvées aussi chez les Dagari : le caractère mystique de la terre en général, le pouvoir symbolique de différenciation et d'intégration attribué au ten clanique, les fonctions juridico-politiques qui découlent de cette conception, la fluidité des confins des terres (tes. pl) claniques.

Le moment est venu de résumer et d'interpréter l'ensemble des données présentées dans les pages précédentes. Les conceptions de yir et de têg peuvent être classées en deux champs séparés l'un et l'autre définis en fonction des différents niveaux de pertinence que chaque catégorie possède au sein de la relation idéale espace physique/espace social. Le premier champ regroupe un ensemble de caractéristiques qui se réfèrent au têg et yir en tant que lieux . Le deuxième se définit par rapport au têg et yir en tant qu'espace. La distinction entre lieu et espace me paraît d'une grande utilité pour la compréhension des rapports existants entre univers social et monde physique. Michel Certeau explique avec clarté les contenus de ces deux concepts dans un de ses derniers travaux. Pour l'auteur, "est lieu l'ordre (quel qu'il soit) selon lequel des éléments sont distribués dans des rapports de coexistence"... "Un lieu est donc une configuration instantanée de positions. Il implique une indication de stabilité..." En revanche, "il y a espace dès que l'on prend en considération des vecteurs de direction, des quantités de vitesse et la variable du temps... Est espace l'effet produit par les opérations qui l'orientent, le circonscrit, le temporalisent et l'amènent à fonctionner en unité polyvalente de programme conflictuel ou de proximités contractuelles". "En somme", conclut de Certeau, "l'espace est un lieu pratiqué, c'est pourquoi on peut affirmer avec Merleau-Ponty que "Il y a autant d'espaces que d'expériences spatiales distinctes" (1980 : 208-209).

Je me suis donc basé sur les hypothèses précédentes pour l'élaboration du tableau de synthèse, censé restituer, dans l'ordre établi par l'analyse interprétative, les différentes composantes des deux catégories.

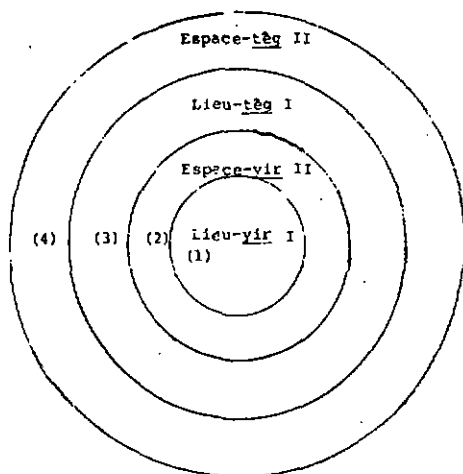
Si tout espace est un lieu pratiqué, les différentes conceptions se trouvent emboîtées les unes dans les autres en fonction de l'ampleur des expériences relationnelles qui en constituent le support. En d'autres termes, à une certaine dimension sociale des pratiques correspond une dimension analogue de ce que l'on peut appeler "champ cognitif", le tout formant une sorte de "cosmologie des espaces-lieux".

8. *La "symbolisation identificatoire" comme synthèse d'habitat et d'habitus.*

Comme il apparaît dans le tableau synthétique (T. n.3) des espaces-lieux, les deux catégories de tâq et vir constituent ce que Tylor appelle des "cadres fondamentaux de la culture". Par le truchement des "concepts interprétatifs" j'ai dévoilé la liaison entre catégories mentales et champ des relations d'existence. Une très grande partie du réel apparaît ainsi comme construit, dans le sens établi par Bourdieu (1980), c'est-à-dire comme résultats d'un système de dispositions plus ou moins structurées mais qui agissent en même temps sur les pratiques générant les schémas futurs de perception du réel.

Les deux catégories que j'ai tenté d'interpréter englobent, me semble-t-il, l'univers des structures sociales et l'univers des pratiques; les unes et les autres sont liées par, et renfermées dans, l'espace cosmologique. Seulement, et voilà la situation paradoxale à laquelle se trouve confrontée souvent l'anthropologie contemporaine, cet espace cosmologique n'est régi par aucune cosmologie véritable; aucun récit mythique ne réalise, chez les Dagari, la fonction décrite par Leenhard, de ciment de la vie sociale, de puissance organisatrice des structures sociales, de source inspiratrice des pratiques collectives. Si je postule la présence d'un espace cosmologique, c'est en tant que production imagée de sens rattachée aux objets physiques et au réel social dont la logique échappe à

TABLEAU SYNTHETIQUE DES ESPACES - LIEUX

CATEGORIES DAGARICONCEPTS INTERPRETATIFSRELATIONS SOCIALESPOLITIQUEECONOMIQUE

<u>CATEGORIES DAGARI</u>	<u>CONCEPTS INTERPRETATIFS</u>	<u>RELATIONS SOCIALES</u>	
		<u>POLITIQUE</u>	<u>ECONOMIQUE</u>
1. <u>vir I</u> - lieu	habitation	relations réelles de pouvoir basées sur hiérarchie interne à l'unité résidentielle	relations économiques et de réciprocité entre unités domestiques (groupes de commensalité)
2. <u>vir II</u> - espace	section de lignage et unité domestique	relations réelles de pouvoir basées sur la stratification aînés/cadets	relations économiques liées à l'appartenance aux unités de production et aux sections de lignage patrilinéaire (groupes d'entraide)
3. <u>têg I</u> - lieu	Terre en général et "aire rituelle" en particulier	relations réelles de pouvoir liées à la fonction du <u>Téansob</u> et/ou prestige du clan dominant	relations économiques en fonction de l'affiliation clanique ou de l'appartenance ethnique (système foncier)
4. <u>têg II</u> - espace	univers cosmologique	relations symboliques de pouvoir "extra-sociétal". Domaine des Ancêtres.	relations économiques avec le milieu physique en tant que "monde des esprits".

tout savoir formalisateur. Mais, cette production imagée de sens est inséparable de l'histoire des pratiques rattachées aux objets concrets et abstraits qui en sont le support. J'oserais ainsi affirmer que l'univers cognitif qui se dégage aujourd'hui des catégories de têg et de yir n'est que le fruit d'un bricolage poétique, oeuvre collective qui traverse en diachronie la vie sociale Dagari et qui s'accomplit d'une manière incessante dans chaque lieu-moment de l'existence collective. Je dirais même que les différents niveaux de pertinence que chaque catégorie renferme est en relation avec les lieux-moments où s'actualisent les pratiques productrices et reproductrices de sens. Ainsi, toute pratique possède sa dimension rituelle, la hiérarchie établie entre elles (les pratiques) par l'anthropologie n'étant que le résultat d'un choix arbitraire de niveaux de pertinence, fondé souvent sur le primat du statique sur le dynamique, du mythe sur les relations quotidiennes d'existence. A l'aide du tableau synthétique, il est possible de mieux cerner la complexité du fonctionnement de l'habitat et de l'habitus imbriqués au sein des relations sociales de diverses natures.

Si théoriquement et analytiquement il m'a été possible de traiter les deux catégories séparément, une fois "plongées" dans la réalité quotidienne, leur "autonomie" n'a plus de sens. Le yir et le têg englobent les domaines de l'habitat et de l'habitus - formellement présentés dans le tableau sous les niveaux I et II - en tant que lieux et espaces Dagari. Concrètement cela signifie que les relations sociales se reproduisent suivant des "points de repère" (habitation, section de lignage, terre, univers cosmologique) en apparence séparés par les fonctions qu'ils remplissent, en réalité unifiés par l'univers symbolique qui les baigne et qui s'exprime dans le langage courant. L'oeuvre communautaire de reproduction des relations sociales ne serait pas possible sans cette pratique quotidienne, renouvelée, de "symbolisation identificatoire".

Les catégories exprimant les espaces-lieux, physiques et sociaux, sont elles-mêmes des espaces où l'on "pratique" des significations. Leur contenu symbolique varie suivant le contexte et la finalité des pratiques qui sont le plus souvent des réponses "stratégiques" à des contraintes nées de l'histoire. Ainsi, têq et yir, tout en s'inscrivant à l'intérieur d'un espace cosmologique de plus en plus indéterminé, organisent et structurent en même temps la perception des rapports entre ce qui reste d'une vision globale de l'existence et les problèmes posés par l'existence quotidienne. A l'entreprise de "déterritorialisation", pour employer un concept cher à Deleuze et Guattari, engendrée par la logique capitaliste, ces deux catégories opposent l'unité indissoluble du physique et du social; contre la désagrégation des unités sociales significatives et l'émergence de l'individu façonné par la raison utilitaire ou pratique, comme le dirait Sahlins, elles reproduisent, en les réactualisant, les connexions symboliques entre communauté élargie et communautés restreintes d'une part, et domaine destiné à la sauvegarde des conditions de subsistance matérielle et sociale d'autre part.

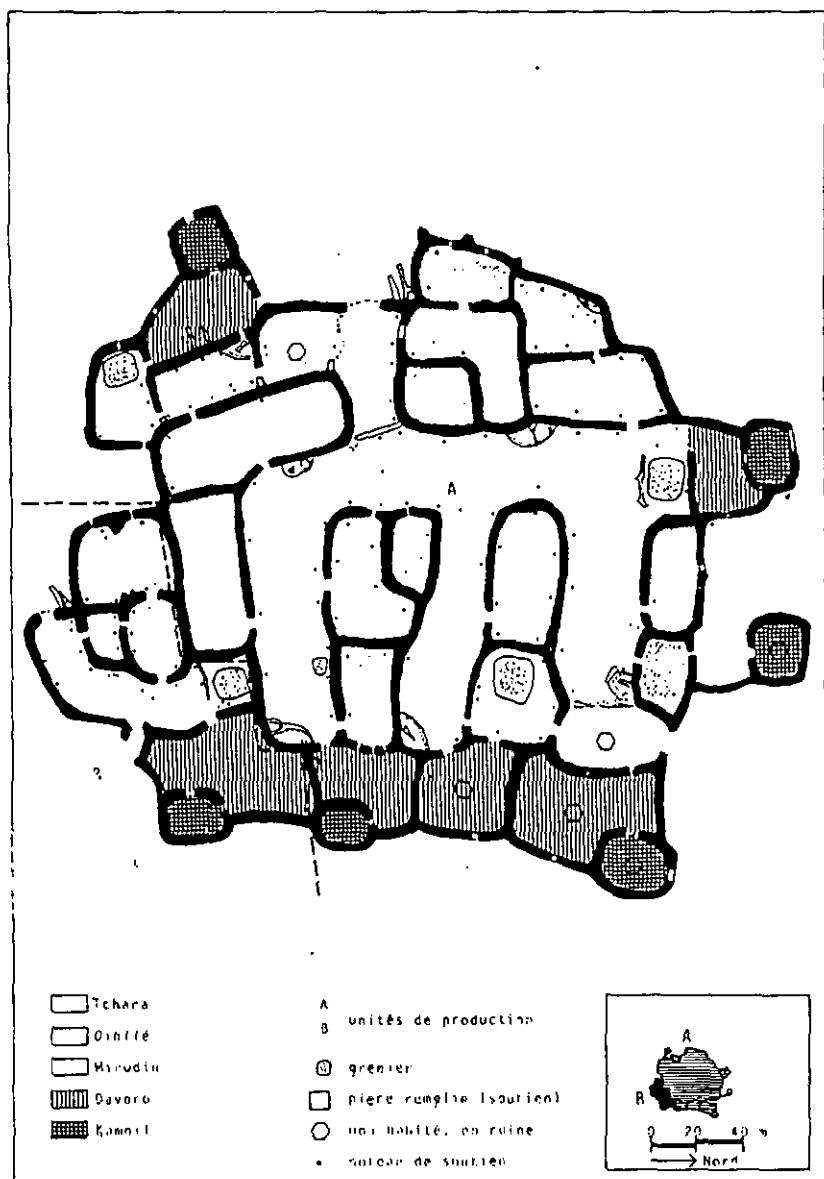
Le têq et le yir avant d'être des instruments de connaissance sont des "outils évocateurs" d'une sorte de "poétique" Dagari. La poétique de l'espace traduit l'espace du politique, composé de lieux où s'accomplit chaque jour le combat silencieux pour le maintien de l'identité et de la spécificité culturelle. La mythologie Dagari est presque totalement tombée dans l'oubli. Avec elle la cosmologie s'efface dans la mémoire collective. "L'oubli seul pourtant provoque l'innovation" écrit Jean Duvignaud, "parce que les structures sociales, plus fortes que le souvenir, appellent à reconstituer des modèles qui rendent aux hommes le sentiment d'une totalité dans la fragmentation de l'esclavage ou la dispersion de la durée" (1977 : 97).

9. L'habitation comme matérialisation des unités et de la reproduction

Essayons maintenant de "lire" l'habitation dagari suivant la méthode proposée dans les pages précédentes (croquis No 1). Il s'agit de montrer qu'elle est aussi le produit conjoint d'habitat et d'habitus communautaires et que sa conception relève du même "esprit reproductif" qui domine les autres domaines de la vie sociale.

Goody (1967), Savonnet (1970) et Pradeau (1975) ont déjà décrit et analysé la "maison" dagari en soulignant les correspondances entre structure du bâti et structure des unités qui l'occupent. Je tenterai "d'aller un peu plus loin" et d'observer l'habitation principalement sous l'angle d'une symbolique de la reproduction communautaire.

L'extérieur de l'habitation dagari présente la forme d'une "maison forteresse", massive, fermée. Les murs d'une hauteur de 2,50 m. à 3 m. sont constitués par des bandes superposées de terre séchée recouverte d'un crépissage rougeâtre, mélange de matériaux argileux, de bouse de vache et de feuilles d'une graminée qui pousse dans les bas-fonds. En décrivant les "compounds" Dagaba - situés plus au sud de la région dagari examinée ici, mais très semblables dans leur architecture, Rattray remarque que "The Dagaba homestead differs from those which have been described, in that the houses are oblong rather than round - not a perfect oblong, for the corners of the buildings are slightly rounded. The walls are built up of layers of "swish" which are visible owing to their not being plastered over (1932 : 410). Sa forme arrondie mais irrégulière ainsi que la couleur du revêtement rappellent vaguement les grandes termiitières si nombreuses dans cette région de savane.



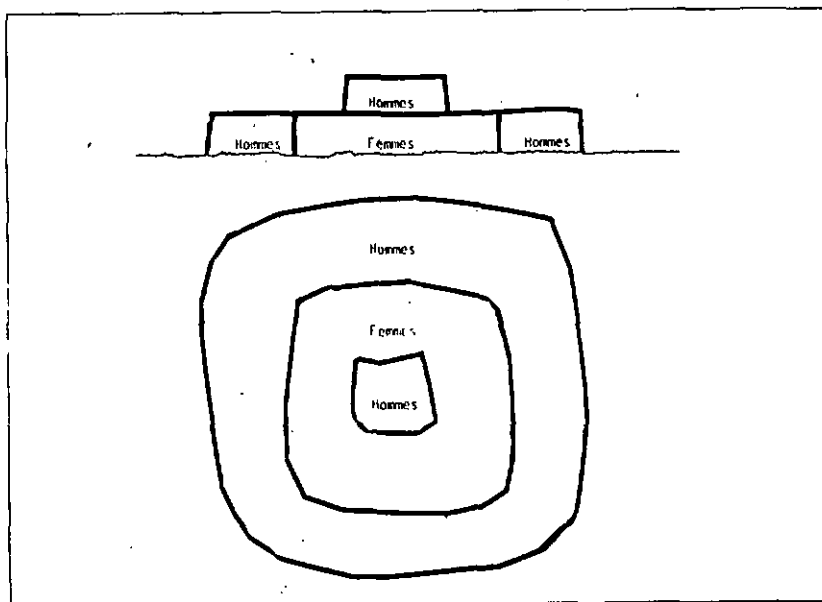
Ce qui confirme l'aspect de "forteresse" est, peut-être l'emplacement d'une ou deux pièces "à l'étage", c'est-à-dire construites sur le toit-terrasse et habitées par le ou les aînés responsables des unités de production. De même, la présence, à l'intérieur du bâti, mais intégrés à celui-ci, de cases rondes (kampil) recouvertes de toits de chaume, rappelle, toujours vaguement, la forme de certains châteaux-forts. On entrevoit à peine l'entrée qui conduit à une pièce centrale, en général la plus spacieuse, (tchara) une sorte de couloir donnant accès aux autres pièces, éclairé à peine par des ouvertures rondes découpées dans le plafond. Des jares de grandes dimensions alignées le long des murs, des nattes posées par terre dans les coins de la pièce, un petit grenier à riz appuyé contre la paroi de fond, un balafon, des pots en terre cuite finement décorés, empilés les uns sur les autres, une meule dormante, deux échelles à perroquet faites d'un tronc d'arbre et posées tout près des ouvertures du plafond, trois "coins cuisine" dont l'un placé au pied du grand grenier à mil, tout cela compose l'agencement interne de la tchara. C'est ici, dans cet espace vaste, sombre mais bien aéré, que l'on reçoit les cultivateurs pour le repas collectif après une journée de travail. C'est ici que les femmes réparent et fabriquent les nattes ou les paniers, alors que les jeunes hommes s'exercent au balafon. Pendant l'hivernage, le tchara se transforme en "dortoir" des femmes âgées et des petits enfants. Depuis cette pièce on a accès aux chambres "privées" des femmes (dibilé), souvent assez vastes, équipées d'un foyer et où l'on retrouve tout ce qui est nécessaire à la fabrication des repas : pots, jares de dimensions variées, calebasses, instruments de cuisine. Parfois la femme mariée a droit à une deuxième pièce, (mirudiu), littéralement "chambre aigre", située à proximité du dibilé, où elle entrepasse jalousement les ingrédients et les provisions nécessaires à la fabrication de la bière de mil et des mets. C'est toujours depuis le tchara et rarement depuis l'extérieur de l'habitation que l'on peut accéder aux pièces habitées par les hommes, en principe des cadets, placées vers l'extérieur de l'ensemble.

Le kampil est une case ronde ou en forme de carré arrondi et irrégulier, très souvent recouverte d'un toit en chaume. C'est la "chambre à coucher" des jeunes hommes mariés rattachée au bâtiment central par une sorte de patio ouvert (davoro) clôturé cependant d'un mur qui le sépare de l'extérieur. Le davoro est un lieu de réception, il sert en même temps de cuisine et, pourrait-on dire de pièce de séjour. C'est l'espace central des unités domestiques. Le débilé de la mère du jeune marié est situé, en principe, à côté du davoro, le tout (débilé de la mère, débilé de l'épouse, kampil et davoro) formant une sorte d'unité créée sur la base de liens d'appartenance au clan matrilineaire (belo). Le grand toit-terrasse (gar), qui couvre l'ensemble des pièces, sauf le davoro, est un espace polyvalent : lieu de réception du chef de l'unité résidentielle ou des aînés en général, lieu de palabre, de repos et de détente, - on y dort la nuit pendant la saison chaude - endroit où l'on entrepose les céréales pour qu'elles sèchent après la récolte avant leur stockage dans les greniers, en protégeant ainsi les graines de la voracité des pintades et des poules. Le boppié est la case bâtie sur le toit-terrasse, occupée par le responsable de l'habitation. C'est ici qu'il consomme ses repas, souvent en compagnie des plus jeunes de ses fils et c'est depuis cet endroit qu'il contrôle le déroulement des activités domestiques dans l'espace proche de l'entrée (dindor) et la conduite des animaux domestiques dans les champs contigus à l'habitation.

Cette brève description du yir dagari nous permet déjà de repérer les trois lieux-témoins des unités sociales présentes. Fortes souligne l'étroite relation existant entre unités sociales et "unités" d'espace chez les Tallensi. "Broadly speaking, then, every unit of farm-land corresponds to a unit of social structure. More specifically, the elementary unit of the social structure, and the relationship between them, summed up in the concept of ownership, is a permanent one. The history of a nuclear lineage is so ipso the history of its farmland" (1967:180).

Le tchara "représente" l'unité de production, puisqu'il semble conçu principalement pour accueillir les cultivateurs regroupés en équipes d'entr'aide, de collaboration et de coopération suivant les mécanismes d'échange du travail entre unités de production. Le davoro traduit la présence de l'unité domestique, car c'est ici que se déroule la vie "intime" et la vie sociale de cette dernière, vie faite de pratiques d'entr'aide familiale, de relations de partage entre membres de l'unité domestique, enfin des rapports "extérieurs" (réception, accueil) que le responsable de l'unité domestique entretient avec les voisins, les visiteurs, les camarades de sa classe d'âge. Enfin, le lieu-témoin de l'unité résidentielle est le gar, le toit-terrasse, où la fonction hiérarchique du responsable de l'habitation (yirsob) s'exerce vis-à-vis de tous les membres de l'unité et où l'utilisation de l'espace pendant les nuits de saison sèche est indifférenciée, c'est-à-dire qu'il n'est pas soumis à des règles établissant des "droits d'occupation" spécifiques aux autres unités. Je simplifie la structure d'ensemble en ne montrant que les grandes lignes qui me paraissent partager d'une manière significative cet espace. Tout d'abord, en ce qui concerne l'occupation des pièces, le bâtiment est conçu sur un modèle à sections concentriques : du centre à la périphérie hommes → femmes → hommes. A cette tripartition ne l'espace perçu sur le plan horizontal correspond une bipartition aînés/cadets et femmes si on regarde le même bâtiment sur sa coupe verticale (Croquis No 2).

Croquis n. 2



Cette transposition graphique pourrait suggérer deux interprétations qui ne s'excluent pas, mais sont complémentaires : la première de type fonctionnel et la deuxième de type structural. Il me paraît assez évident que l'occupation du premier étage par les aînés est tout à fait en rapport avec la fonction hiérarchique qu'ils remplissent en tant que responsables des unités résidentielles et de production. Du haut de la case placée sur la toit-terrasse ils peuvent observer ce qui se passe dans le champ qui entoure l'habitation (siman) et dans la basse-cour, recevoir les amis sans être dérangés par les enfants et les femmes, enfin, ce qui est peut-être le plus important, avoir un contrôle direct de l'accès aux greniers de millet. La situation périphérique des pièces des hommes (les cadets) répondrait à la nécessité d'installer une sorte de ceinture protectrice entre le centre de la maison, occupé par les femmes et les enfants, et l'extérieur, ceux-ci étant autrefois soumis aux menaces dues aux incursions d'animaux sauvages ou de membres de clans hostiles. Mais on pourrait aussi supposer, sans contredire cette hypothèse que je qualifie de "fonctionnelle", que ce genre de conception de l'espace vécu correspond à une structure qui symboliquement coïncide avec celle d'un mode de reproduction. Du centre à la périphérie l'habitation signifierait le passage de l'unité à la différenciation. Avant de devenir adultes et relativement autonomes à travers le mariage, les enfants participent à l'unité (le centre) avec leurs mères et leurs pères (les aînés). Par la suite ils s'éloignent progressivement du noyau de l'habitation en construisant leur kampil, les cases situées à l'extérieur et leur davoro. Autrement dit, c'est à l'intérieur de l'unité résidentielle que s'accomplit le premier stade du processus des segmentations reproduisant successivement des unités domestiques, des unités de production et, enfin, des nouvelles unités résidentielles. Il s'agirait d'une structure évolutive "centrifuge" qui serait la transcription, dans l'espace habité, du mode de transformation de toutes les unités significatives de la communauté. Cette lecture diachronique de l'habitation Dagari devrait être complétée par l'illustration de la dernière phase du cycle reproductif, celle qui voit la

naissance d'une nouvelle unité résidentielle où l'aîné ou les aînés redeviennent le centre à partir duquel se recrée un nouveau mouvement centrifuge.

Il est fort probable que des éléments du "bâti" traduisent, sur le plan symbolique, la dynamique des unités sociales qui composent cet ensemble. A la suite de très nombreuses discussions avec les Dagari je suis parvenu à la conclusion que le grenier (boghr) et le davoro "représentent" dans l'esprit des gens en premier l'unité de production, en second l'unité domestique. Plusieurs jeunes hommes en parlant de leurs projets futurs m'ont dit à peu près ceci : "Je travaille dur car je construirai bientôt mon davoro et ensuite mon grenier...". Du davoro au grenier et du grenier à la maison. Voilà la trajectoire d'une vie d'un homme Dagari; voilà les étapes du passage de cadet à aîné, de chef de famille à chef d'unité de production, enfin à yirsob (responsable d'habitation).

Les pratiques sociales liées à ces éléments du bâti (davoro et grenier) marquent encore mieux, dirais-je "qualifient" et "signifient" cette trajectoire. Dans le davoro la femme du jeune homme prépare la nourriture, mais aussi la bière de mil (dâ) dont la qualité et la douceur feront sa renommée et celle de sa famille. Très souvent une partie de l'apprentissage à la préparation de la bière se fait avec la mère du mari. Le davoro accueille des amis et les visiteurs de l'extérieur. C'est ici que le jeune homme accumule le "capital symbolique" (cf. Bourdieu 1980 : 191-207) indispensable à l'établissement des futures relations de production; c'est dans le davoro qu'on apprend à connaître les règles et les ruses liées aux échanges réciproques du travail agricole, ainsi que les problèmes politiques qui secouent le lignage; bref, le davoro est le lieu par excellence de la production de relations sociales et de reproduction de relations établies, "qui ne (sont) pas moins indispensables à l'existence du groupe que la reproduction des fondements économiques de son existence..." (Bourdieu 1980 : 191). Il faut rappeler qu'il est le seul espace ouvert, à part la terrasse qui est aussi le toit de l'habitation, mieux encore il est la seule pièce à la

fois ouverte et clôturée, la seule qui "donne" indirectement sur le chemin ou le champ qui entoure l'habitation, puisqu'elle est toujours située à l'extérieur du bâtiment mais toujours dans l'habitation. Cette ouverture/fermeture traduit certainement le caractère intime des pratiques sociales qui s'y déroulent. Espace résidentiel de la communication, le davoro habite, pourrait-on dire, le groupe qui l'habite; il fournit un sens social à l'unité sociale qui l'occupe. On retrouve ici une illustration de ce qui a été dit auparavant à propos de la catégorie d'habitat. Il n'y a pas d'unité sociale significative sans matérialisation symbolique des liens qui la caractérisent.

Pour le grenier la même analyse peut être pratiquée. Le grenier est l'expression, interne à l'habitation, de la surface attribuée à chaque unité de production. C'est par son intermédiaire que les liaisons parentales changent de nature et deviennent liaisons "politiques et économiques". Si le davoro exprime des relations horizontales (échanges, coopération, réciprocité) le grenier renvoie à des rapports verticaux. Il est le signe des relations commandement/obéissance qui se développent au sein de l'unité de production. Mais il est aussi symbole de prestige dans les relations entre unités. "L'unité de grenier - dit Mercier - manifeste l'existence de la famille étendue" (1968 : 139). J'ajouterais que "l'unité de grenier" manifeste des relations de parenté caractérisées par un type spécifique de système d'héritage ainsi que des rapports de pouvoir des sociétés communautaires. Les dimensions de l'ouverture du grand boghr Dagari, le grenier qui conserve le mil rouge et le mil blanc, sont conçues en fonction du corps d'un enfant de 5-6 ans au maximum. C'est-là une "garantie" pour le responsable de l'unité de production : personne d'autre que lui n'osera administrer les graines en réserve, puisque seuls les enfants ont un respect absolu de l'autorité des aînés.

Mais la dimension symbolique de loin la plus importante du grenier est certainement celle qui se rapporte à la présence du lignage à l'intérieur de l'habitation. Le grenier contient le produit annuel d'un travail collectif. Comme on le verra dans

la troisième partie, les groupes d'entr'aide sont constitués sur la base de l'unité lignagère. Les champs de chaque unité de production ne sont que sporadiquement travaillés par les membres de la même unité. Le millet stocké est donc là en tant que fruit de l'effort d'une communauté d'individus, unis avant tout par des liens parentaux mais aussi par des pratiques communes ayant comme support un même "habitat", ce qui donne un sens à l'organisation des échanges du travail agricole. Si, sur le plan économique (au sens le plus restrictif du mot) le grenier matérialise l'unité organisationnelle de la production céréalière (unité de production), s'il est, en définitive, le "signe" de son autonomie vis-à-vis des autres unités et de la communauté tout entière, sur le plan symbolique il exprime, au contraire, la "présence intérieure" du lignage, l'interdépendance de l'unité par rapport aux autres unités, il exprime le têg, l'habitat du lignage, car sans ce "support" physique aucune organisation d'entr'aide ne serait possible. Paradoxalement, le signe de la fermeture, de l'autonomie, de l'indépendance au niveau de la production/consommation est, en même temps, symbole d'ouverture, de dépendance sur le plan des relations sociales qui légitiment son existence.

2ème partie

SOCIETES COMMUNAUTAIRES, VILLAGES MARCHANDS ET MARCHES RURAUX

I. CONFRONTATIONS ET STRATEGIES

1. *Echanges nocturnes et échanges diurnes*
2. *Un premier regard sur l'"urbain" en savane*
3. *Hamale, Zongo : du hameau-relais au village-marchand*
4. *Zakaria : du colportage à l'entreprise commerciale*
5. *Terre, marché, capitaux*
6. *Communautés, groupes, réseaux*

II. ECHANGES ET SIMULATIONS

1. *Zongo-da : échanges, regards, odeurs, bruits*
2. *Le temps du marché*
3. *Femmes, hommes, produits*
4. *Les "sections" dans l'espace...*
5. *Les "sphères" d'échange*
6. *Echanges théâtralisés et conflits*
7. *Echanges réciproques et communication*
8. *Echanges "spéculatifs" et profit*

CONFRONTATIONS ET STRATEGIES

Une des thèses fondamentales de mon étude réapparaît dans ce chapitre consacré à l'analyse des échanges extérieurs dans les sociétés communautaires et à l'appréhension du marché rural en tant que lieu de rencontre interethnique.

Il s'agit de l'opposition entre communautés ayant comme projet leur reproduction sociale et groupes visant l'accroissement de la production matérielle voire l'accumulation des richesses.

Dans la littérature anthropologique cette distinction n'est pas absente; elle est exprimée différemment suivant l'objectif théorique des différents auteurs ou le contexte social et historique de son application.

Mon approche s'inspire largement des travaux de Polanyi en ce qui concerne l'élaboration du concept d'échange et de ceux de Sablins pour la théorie de la valeur d'échange située en dehors du contexte de la société capitaliste-libérale. Les deux concepts proposés par Tönnies, celui de Gemeinschaft (communauté) et celui de Gesellschaft (société) constituent la toile de fond sur laquelle j'ébauche l'interprétation des relations économiques qui se déroulent dans le "village marchand" de Hamale.

Discussion autour de la nature de l'échange entre communautés agricoles et groupes marchands, analyse des caractéristiques d'un "village marchand pluriethnique", voilà les deux parties qui composent ce chapitre. La problématique de la

résistance des sociétés communautaires à la logique de l'économie de marché unifie ces sections et contribue à une meilleure compréhension des transformations que subissent de nos jours les populations de la savane africaine.

*

Polanyi propose de reprendre la distinction d'Aristote entre commerce "naturel", celui qui "assure le service de la communauté (et) en maintenant son autosuffisance" (1975:105) -et "commerce de marché" ou "non naturel" qui se développe en Grèce "d'une façon perceptible" avant le IIIe siècle avant J.-C. dans le commerce international (p. 111). Dans son essai consacré à "l'économie en tant que procès institutionnalisé" l'auteur développe l'intuition d'Aristote et souligne la pertinence de la distinction mentionnée tout en présentant trois types principaux de commerce : "le commerce de dons, le commerce de gestion, le commerce de marché (p. 254). Le premier et le deuxième type se caractérisent par la présence d'institutions autonomes par rapport à la pratique commerciale et, par conséquent, par l'absence de marchandage. Dans le troisième type, en revanche, "l'échange constitue la forme d'intégration qui associe les deux parties l'une à l'autre..." et "... l'organisation du commerce de marché obéit au mécanisme offre-demande-prix" (p. 255).

Cette même conception fondée sur le rapport échange-institution est sous-jacente dans les travaux de R. Gray et D. Birmingham (1970). Les auteurs distinguent deux phases de développement du commerce dans l'Afrique précoloniale : la première est caractérisée par un commerce tourné vers la subsistance des populations qui le pratiquent et le deuxième vers le marché proprement dit sans que pour autant le principe de l'offre et la demande joue un rôle totalement déterminant.

Chez les Hausa du nord Nigeria, M. G. Smith (1962) constate l'existence parallèle des deux activités d'échange. La première est appelée "customary", et la deuxième "commercial". "Both the customary and the commercial exchanges assumes reciprocity and involve goods and services; but customary transactions differ from market exchange in that they are induced by social obligations rather than the pursuit of material self-gain, they do not usually specify the equivalent return of period of delivery, and also in that they often transfer material for non-material goods such as political patronage, expiation, or kinship solidarity (p. 313).

La même distinction réapparaît dans l'ouvrage de Paul et Laura Bohannon consacrée à l'économie Tiv (1968:240-242). Les auteurs parlent de "marketing" et "trading" comme deux activités très séparées dans le contexte des marchés de Tivland. Les Tiv ne confondent pas les pratiques du marché avec les pratiques du commerce, "marketing means selling one's products and then buying one's requirements. Trading, on the other hand, means transporting goods from a distance with the overt intention of making a profit - buying in cheaper market and selling in the dearer. Ingeniously, Tiv are marketers, not traders" (p. 241).

J'ai entendu à plusieurs reprises les Dagari exprimer la même chose : "nous ne sommes pas des commerçants". "Eux - se référant aux commerçants islamisés - ils aiment l'argent".

C'est pourquoi pour la communauté dagari le marché d'Hamale est un "marché périphérique" (Bohannon et Dalton 1962:7). Il correspond, grosso modo, aux caractéristiques de ce type de marché telles qu'elles ont été définies par les auteurs de l'introduction à l'ouvrage Markets in Africa : fonction non essentielle du marché dans l'ensemble de l'activité économique du groupe, largement fondée sur l'autosubsistance; utilisation

sporadique et pour des finalités précises du marché de la part des cultivateurs ("target" marketers) (p. 7); non autonomie du mécanisme de la fixation des prix vis-à-vis des facteurs sociaux et religieux qui caractérisent le ou les groupes en présence.

D'une manière générale, si la genèse, la situation et l'évolution des marchés ruraux situés dans des régions de savane occupées par des sociétés communautaires sont largement dépendantes de l'organisation sociale et économique de ces dernières, leur complexité interne est due essentiellement à la présence de marchands professionnels agissant sur la base d'une "stratégie économique de groupe" (1). En d'autres termes, l'originalité des marchés ruraux périphériques serait due à une multiplicité de facteurs observables en dehors de la place même du marché. A ce propos plusieurs considérations entrent en ligne de compte. Elles peuvent être de nature historique, comme le mode de communication établi dans le temps entre les ethnies en présence, notamment celles à vocation marchande et celles à vocation agricole; de nature écologique, comme la diversité des sites d'implantation due à des variations dans la composition des sols, des différences dans les régimes des pluies ou dans la répartition des points d'eau; enfin de nature sociale ou religieuse, comme la transposition dans l'activité d'échange de pratiques qui relèvent d'un habitus lignager ou clanique. Cette interprétation des marchés ruraux complète, à mon avis, celle fournie par Bohannan et Dalton. En effet, plusieurs lacunes et imprécisions rendent la typologie des auteurs de Markets in Africa très vulnérable à la critique.

Par exemple, le type d'économie pratiquée par les sociétés qui occupent les régions où les différents marchés ont lieu est présenté comme critère de classification de ces marchés mêmes.

(1) Je reviendrai, dans les pages suivantes, sur la distinction entre "groupe" et "communauté".

C'est pourquoi le terme de "peripheral market", très souvent employé dans ce texte, prête à confusion. Le terme périphérique ne désigne aucunement un marché en tant que tel, mais un marché tel qu'il est utilisé par une société déterminée, en l'occurrence une société agricole organisée essentiellement en fonction de l'autosubsistance. Pour cette raison, la typologie, les concepts, ainsi que les définitions fournies par Bohannan et Dalton s'avèrent peu opérationnels pour la recherche consacrée aux marchés africains. La complexité de ces derniers est presque totalement évacuée au profit de la "cohérence typologique". Affirmer qu'une grande partie des sociétés d'agriculteurs africains se donne une "économie à marché périphérique" et que cette économie n'est pas affectée par le principe du marché ne nous renseigne guère sur l'organisation interne des marchés et notamment sur le conflit éventuel entre les utilisateurs du marché qui se conforment à la loi de l'offre et de la demande et ceux qui suivent d'autres "lois", comme celle de la réciprocité. Bien sûr, les auteurs mentionnent la présence de marchands professionnels "for whom the market is not peripheral" (p. 7). Ils semblent cependant sous-estimer l'impact des commerçants et surtout, ils ne prennent pas en compte leur participation en tant que groupe lié par des relations de solidarité.

Les échanges pratiqués par les sociétés communautaires entre elles en dehors du marché et les types de transactions analogues que l'on retrouve au sein du marché nous amènent à découvrir, avec surprise, que les modalités de ces échanges s'assimilent beaucoup plus aux caractères du troc qu'à ceux de la transaction purement marchande. Le troc, écrit Herskovits, "is carried on by means of giving one commodity for another, either according to established ratios or by actual bargaining" (1952:188). Si l'on s'en tient à la véritable nature du troc qui est celle de "giving one commodity for another", la présence de l'argent ou le décalage temporel entre les deux composantes de l'opération n'ont pas beaucoup d'importance. Même si le résultat final de l'échange varie quantitativement en fonction

du changement de la valeur de l'argent en relation avec le taux d'inflation de la monnaie, par exemple, ou en fonction de la mutation des prix des produits suivant les saisons, du point de vue des cultivateurs l'objectif reste le même : échanger un produit contre un autre dans le seul but de sauvegarder les conditions d'auto-suffisance en vue de reproduire le cycle agricole selon les critères et l'habitus du groupe auquel ils appartiennent. S'il est vrai que le marché est un lieu où l'on peut bien saisir la stratégie économique des sociétés qui le composent, il est clair que la stratégie principale des Dagari consiste à utiliser le marché beaucoup plus en relation avec les aléas qui sont propres à toute économie organisée en fonction d'une polyculture de subsistance, qu'en relation avec les mécanismes qu'on considère comme dominants dans tout marché, notamment ceux de la loi de l'offre et de la demande. Autrement dit, il s'agit pour les Dagari de faire appel au marché lorsqu'il faut compenser la mauvaise récolte d'un produit essentiel à la reproduction physique et sociale comme le mil rouge, le mil blanc ou des ingrédients indispensables à la préparation des repas, comme le gombo et le beurre de karité. Cette compensation se fera par la vente d'un autre produit dont la récolte aura été bonne.

En 1978, par exemple, la récolte de mil rouge n'a pas été bonne, celle du mil blanc satisfaisante, celle de l'igname et du riz bonnes, celle de l'arachide presque catastrophique. Les agriculteurs dagari furent obligés de remplacer une partie de la récolte de mil rouge par la vente d'igname, de riz ou parfois de mil blanc. En revanche, ils ne purent pas compter sur l'arachide qui suffisait à peine à la consommation domestique.

Le marché se trouve donc intégré à l'économie de "subsistance", tout au moins dans cette fonction/utilisation qu'on en fait. Si nous nous référons à la théorie économique dominante, on pourrait affirmer qu'il s'agit d'un non-marché car, en effet, il fonctionne comme "marché de subsistance" ce qui peut paraître

comme un contresens. En définitive, les agriculteurs font du marché une sorte de régulateur de l'activité reproductive; il en découle que le marché peut être défini, suivant le point de vue des agriculteurs, comme un médiateur entre les différentes branches de l'agriculture. Tout cela n'est pas nouveau; l'école "substantiviste" a fait de cette idée le pilier central de son édifice théorique et d'autres auteurs comme Sahlin (1972) et Barth (1970) y ont apporté des éclairages complémentaires.

Voyons maintenant comment les deux perspectives de l'échange, l'échange tourné vers la reproduction sociale et l'échange qui se donne comme but l'accumulation des biens, pratiqués respectivement et concurremment par les communautés agricoles et les groupes de commerçants, donnent lieu à deux véritables "stratégies" à la fois économiques et politiques.

1. Echanges diurnes et échanges nocturnes

La survie sociale de chaque communauté agricole dépend en grande partie de la gestion des échanges avec les autres communautés et avec les groupes ayant une vocation presque exclusivement marchande. Dans ce domaine, j'appelle "stratégie" l'élaboration graduelle d'un ensemble de règles de conduite permettant la gestion des échanges économiques extra-communautaires en conformité avec l'habitus communautaire. Les problèmes qui naissent de ces rapports économiques sont par conséquent, conditionnés par deux facteurs : les facteurs "internes" dont le contenu relève principalement de l'habitus communautaire et les facteurs "externes" qui donnent lieu à des "rapports de forces" au sein des pratiques de négociation. En d'autres termes, la gestion communautaire des échanges est soumise à une double contrainte : celle qui trouve son origine dans les conceptions héritées des ancêtres et celle imposée par la conjoncture économique actuelle. J'ai souvent mentionné que les agriculteurs, en dépit des diverses influences provenant des colonisateurs, missionnaires et agents de l'Etat, ont le plus grand mépris pour tout ce qui relève de pratiques spéculatives, pour toute attitude qui laisse transparaître des "désirs" d'accumulation et de richesse. Cela apparaît clairement, à travers les récits des chanteurs-poètes (voir 4e partie) lors des funérailles, mais aussi au cours des conversations spontanées touchant les problèmes économiques de la communauté.

Ce mépris pour ce qu'ils appellent souvent "l'argent facile" se transforme en dédain à l'égard de ceux qui vivent des affaires, à savoir les commerçants. Mais tout comme la spéculation est susceptible de mettre en danger la communauté par l'émergence en son sein de conflits nouveaux dont la solution apparaît difficile, de même le groupe des commerçants est considéré comme le groupe ennemi, l'ennemi dangereux. La catégorisation du danger extérieur est donc le produit d'une conception

"endogène" et sa reproduction est dépendante des pratiques d'échange qui ne font que confirmer, dans la vision des agriculteurs, la justesse de leur "ethnocentrisme". En effet, ils sont pleinement conscients d'être "perdants" économiquement, tant sur le plan global de l'organisation des échanges que lors de chaque transaction. Plusieurs fois j'ai entendu mes interlocuteurs affirmer, en riant aux éclats, qu'ils allaient parfois racheter, aux mêmes commerçants, durant le mois de mai, le même millet qu'ils leur avaient vendu après la récolte, au mois de novembre précédent, en payant leur marchandise le double du prix de vente. En commentant ce phénomène les agriculteurs exprimaient très haut leur dédain à l'égard de leurs "partenaires" sans jamais douter de l'"efficacité" des professionnels de l'achat et de la vente, sans non plus jamais manifester le désir de changer leur attitude vis-à-vis de leurs "ennemis".

Dans le même sens, la "gratification symbolique" engendrée par des pratiques non-marchandes créatrices de privilèges renforce le sentiment de fierté et reproduit la cohésion communautaire autour des objectifs économiques prioritaires qui sont ceux qui se trouvent liés à l'autosubsistance. Sur cette "docte ignorance" ou "sagesse", fondée sur une "grammaire demi-savante", pour reprendre la terminologie employée par Bourdieu (1972 : 202-203) lorsqu'il aborde la question du sens des pratiques sociales, se forge la stratégie dagari dans le domaine des échanges économiques. Les pratiques dagari s'inscrivent dans un univers de rapports contradictoires quant à leur nature, elles contribuent ensemble dans leur hétérogénéité à l'organisation de la production matérielle et de la reproduction sociale mais ne sont pas toutes pourvues de la même valeur sur le plan symbolique. Merveilleux exemple de ce qu'on pourrait appeler "ruse structurelle" de la communauté, puisqu'elle est en mesure de répondre en tant que totalité aux "pressions" de l'histoire dans l'absence d'intentionnalités individuelles et d'explications auto-interprétatives. Les négociations sur la vente des produits.

ainsi que les modalités de leur transfert illustrent bien cette ambivalence; ambivalence bien comprise par les membres du groupe des commerçants qui n'hésitent pas à "jouer le jeu" en démontrant ainsi leur adaptation parfaite aux contraintes de la logique sociale de leurs partenaires. Je me réfère ici à deux formes d'échange observées sur place : l'échange nocturne et l'échange diurne. La première forme permet le passage entre les mains des marchands professionnels de quantités importantes de biens, surtout de céréales, et souvent de bétail. Ce transfert se réalise en pleine nuit, uniquement par les hommes, parfois à des endroits éloignés des habitations mais près d'une piste accessible aux camions. Cette vente de biens est précédée d'une série de rencontres plus ou moins secrètes entre agriculteurs et commerçants au cours desquelles on négocie la prise des produits.

Il est étonnant de constater que toute la communauté dagari est parfaitement au courant de ces pratiques. "Tout le monde fait cela" me dit un agriculteur dagari. Il ne faut donc pas confondre la connaissance d'un fait objectif et la perception des principes qui en justifient l'existence. L'échange nocturne apparaît aux yeux des Dagari comme tout à fait secondaire par rapport aux règles et aux principes qui sous-tendent toute pratique d'échange, même si sur le plan économique, ses effets sont loin d'être négligeables. Le souci principal de la communauté étant la sauvegarde des conditions matérielles et symboliques de sa reproduction, cet échange doit s'inscrire dans cette préoccupation, il fait partie de la stratégie de survie sociale que la communauté met en place dans cette phase de son histoire. La transgression partiellement assumée de certaines règles anciennes devenues inadaptées aux nouveaux rapports économiques est marquée par les caractères secret de tractation et nocturne du transfert des biens. La communauté tout entière ne peut pas participer à cette transgression, en se donnant, par exemple, des institutions ad hoc, en

faisant de l'échange marchand le centre de son activité économique car on enfreindrait alors les principes mêmes de l'habitus communautaire. C'est pour cela que l'échange nocturne est une pratique isolée, individuelle, solitaire, "dé-ritualisée", considérée comme exceptionnelle, même si, en raison du consensus général, toute la communauté l'emploie. Paradoxales à première vue, ces pratiques s'inscrivent dans une conception cohérente que la communauté se donne pour faire face à la conjoncture historique présente, une conception de sa propre existence dépendante à la fois du maintien des conditions sociales et symboliques qui se trouvent à la base de la reproduction de la communauté elle-même et des "compromis" économiques nécessaires à la poursuite des objectifs liés à la production matérielle. En effet, les bouleversements sociaux qui se sont produits au moment de la colonisation et au cours des années suivantes, la dégradation progressive des systèmes agricoles traditionnels et la baisse de la productivité comme résultat d'une série de déséquilibres affectant les écosystèmes, ont obligé la communauté à dépendre davantage du marché que de son environnement. Toutefois, si les contraintes matérielles introduisant, au sein de la communauté, de nouvelles pratiques, les contraintes symboliques limitant leur impact sur le plan des rapports sociaux. Tout cela apparaît clairement si l'on examine attentivement les échanges diurnes, ceux qui se manifestent à l'occasion du marché et qui sont en très grande partie l'apanage des femmes.

L'observation minutieuse des comportements des vendeuses de céréales dagari vis-à-vis des femmes acheteuses wala et mossi, l'étude de la structure même du marché de Hamala conduisent à conclure que les échanges diurnes visent, du point de vue des agriculteurs, la réaffirmation de leur prestige à l'égard des "autres", c'est-à-dire des commerçants professionnels. Ce prestige est basé sur le statut d'autochtone ainsi que sur le rôle de producteur. On dirait presque que la société dagari

joue, au sein du marché, le rôle de société dominante. Cette domination s'exprime par le nombre des Dagari présents, en moyenne trois fois supérieur à tous les autres, mais surtout par la façon dont la vendeuse et l'acheteuse interagissent. Tout se passe, au moment des transactions, comme s'il s'agissait d'un combat entre deux adversaires dont l'une, la vendeuse, sort toujours victorieuse. L'attitude "dure", parfois méprisante, des femmes dagari face à leurs "clientes" fait l'objet d'admiration du conjoint ou du frère aîné toujours présent ainsi que du "public" (parfois jusqu'à 30 personnes) qui entoure le lieu de la négociation et qui observe avec attention et amusement les gestes des partenaires.

Spectacle étonnant que cette transaction qui se prolonge parfois pendant 20-30 minutes ! Moment révélateur d'une confrontation interethnique qui synthétise, dans une gestuelle rythmée, savante, un message dense d'histoire, un discours politique tout aussi expressif qu'essentiel. Si d'autres vendeurs et vendeuses occupent la place du marché, ce sont bien les femmes aux paniers remplis de mil, de maïs, d'arachides, de riz, qui donnent le "ton" du marché. Elles expriment le pouvoir symbolique des communautés agricoles en réaffirmant rituellement le sentiment de fierté de leur société vis-à-vis des étrangers et en consolidant, aux yeux de tout le monde, l'habitus de leur communauté. C'est davantage un travail de reproduction de valeurs sociales qu'elles accomplissent sur le marché que la simple conclusion d'"affaires".

Cette distinction entre échanges nocturnes et diurnes conduit à relativiser la conception qui considère les petits et moyens marchés ruraux africains comme des lieux où se déroulent essentiellement des activités de nature économique. La même distinction permet ensuite de voir les "fonctions sociales des marchés" (Bohannon et Dalton 1965), (Boutillier 1968) comme une dimension plus complexe que la simple rencontre entre amis ou l'échange de nouvelles. Les marchés ruraux

africains de faibles dimensions deviennent de nos jours de plus en plus des lieux de confrontation intersociétale où l'activité économique acquiert une dimension rituelle traduisant la stratégie implicite des communautés agricoles une stratégie de résistance vis-à-vis des facteurs de désagrégation des liens communautaires et de perturbation des mécanismes de la reproduction sociale.

2. Un premier regard sur l'"urbain" en savane (1)

"Avant d'entrer dans le village, le "mummy lorry" (2) s'arrête un instant, à l'endroit où la poussière rougeâtre de la piste se transforme en chaussée goudronnée aux bordures irrégulières. Sur la gauche, un gros tas de tôles ondulées à moitié rouillées est appuyé contre le mur latéral d'une maison carrée de style colonial. Une femme décharge son gros panier recouvert d'un pagne coloré. Le conducteur du lorry démarre vite sans trop se soucier d'une brebis qui reste tranquillement au beau milieu de la route et qui échappe de justesse aux roues meurtrières du véhicule. Deux cents mètres plus loin, sans ralentir, le lorry fait demi-tour au milieu d'une esplanade et s'arrête devant une pompe à essence rouge sans inscription. L'arrêt brusque fait presque tomber les quelques passagers qui s'étaient levés de leur siège, s'apprêtant à descendre. J'ai le sentiment que chacun d'eux l'interprète comme un dernier message du chauffeur : "... on est enfin arrivé !".

Ces premières impressions sont celles que j'ai ressenties en m'arrêtant dans les villages-rue qui jalonnent les grands axes routiers du nord Ghana. La lumière blanche de l'après-midi est le "personnage principal" de cette scène apparemment vide d'"acteurs". Des ruelles qui débouchent sur la route on perçoit toutes sortes de bruits qu'on ne peut guère localiser. J'emprunte au hasard une des ruelles partant de l'esplanade en direction de l'ouest, tourne ensuite à droite sans savoir exactement pourquoi, puis encore à droite, à gauche enfin. Devant une maison carrée mieux entretenue que les autres, trois hommes conversent. Le plus âgé me regarde comme s'il attendait de moi le premier salut.

(1) Extrait du "journal de terrain"

(2) Mot pidgin qui signifie "autocar de brousse"

Embarrassé, j'incline légèrement la tête, comme on le fait souvent dans certains pays européens pour manifester - parfois hypocritement - une certaine humilité mêlée de respect. Pendant quelques secondes je retrouve l'incertitude maintes fois vécue dans de semblables situations : me présenter, tendre la main en signe d'amitié, justifier, essayer d'expliquer ma présence ? Ou simplement poursuivre mon chemin après un signe de main et un sourire discret ?

On ne peut pas dire que ce fut un choix. C'était comme si j'avais opté d'emblée pour la deuxième attitude, celle qui avait été la mienne dans bien d'autres situations analogues. Je découvris plus tard que celui auquel j'aurais pu présenter mes respects était le chef reconnu de la population wala résidant à Hamale.

Après avoir contourné la maison, je longe à droite une ruelle débouchant sur un vaste terrain de football désert. Un peu plus loin, une enceinte ferme un espace carré comportant quatre ouvertures parfaitement symétriques. Sur deux côtés, vers l'intérieur, une toiture de tôles ondulées sur laquelle sont perchés d'énormes vautours noirs se disputant les lambeaux d'une peau d'animal. C'est la place du marché, déserte ce jour-là. Sur la gauche, j'observe trois maisons rurales aux formes arrondies avec des cases au toit de chaume conique.

Au hasard, je poursuis ma visite en empruntant les chemins que délimitent les maisons. Le quartier semble maintenant plus animé. On entend des voix, le bruit confus des ustensiles de cuisine, des feux crépitant. Deux Dagari sortent d'une maison, lentement, poursuivant leur discussion avec ceux qui sont restés à l'intérieur jusqu'à ce qu'ils ne se comprennent plus.

Les maisons sont presque toutes semblables : un bloc rectangulaire regroupant deux à quatre pièces juxtaposées avec chacune une porte et une petite fenêtre, un toit en pente unique, parfois une véranda donnant sur un espace ouvert, souvent entouré d'un mur. Je comprends que je suis arrivé devant un "cabaret dolo" en voyant les "canaris" et des jarres en terre cuite qui contiennent le "dolo", la bière de mil. Les "cabarets dolo" sont ici gérés par des femmes dagari. Pour avoir le temps, avant le coucher du soleil, de faire le tour complet de l'agglomération, je décline les invitations venues de l'intérieur d'une des maisons à m'asseoir pour boire quelques calebasses de dolo. Je poursuis mon chemin, regardant les maisons, les gens que je croise sans pourtant leur accorder d'attention. Mes pensées sont fixées sur ce cabaret et je suis incapable de m'expliquer les vraies raisons de mon refus. Doublement contrarié - je ne comprends pas ma décision maladroite - j'accélère le pas et arrive à un espace ouvert sur des champs de millet et d'arachides. Seuls les arbres de néré et de karité, les habitations rurales dagari, rompent la monotonie de la plaine qui s'étend devant moi jusqu'à la Volta Noire. Dominant une proche colline, une habitation délabrée attire mon attention. J'emprunte le petit chemin qui serpente doucement entre les buttes irrégulières du champ de millet et qui est clairement marqué par le va-et-vient des paysans. Une femme dagari assise devant un feu sur un minuscule "tabouret" est en train de remuer une bouillie de mil blanc avec une longue cuillère plate. Elle se tourne vers moi et d'un geste rapide ajuste son foulard de tête qui lui descendait jusqu'aux sourcils. Elle se retourne, comme si elle avait oublié un détail important, et continue à touiller la soupe. Embarrassé, je prononce les phrases conventionnelles de salutation en dagari. La femme amorce alors un sourire et me répond par les formules traditionnelles, tout en continuant à remuer la bouillie comme s'il ne s'était rien passé.

Pendant plus d'une heure je m'entretiens avec Peter, le chef de la maison, descendant direct de Mwo, le premier Dagari qui s'établit à proximité du village actuel. Assis sur le toit plat de sa maison, le regard constamment tourné en direction de Hamale, le village qui, de la colline a plutôt l'aspect d'un amas confus de tôles plus ou moins rouillées, nous parlons du passé sans ordre ni respect pour les suites chronologiques et les séquences des événements. A vrai dire il s'agit plutôt d'une monologue entrecoupé de longs silences que j'ai de la peine à supporter, mes questions ne recevant pas de réponse. L'événement s'imbrique mal dans l'histoire connue; le quotidien, pourtant si riche, souffre d'être mis à l'écart des grands événements. Tout se passe comme si un troisième personnage - Hamale - participait activement à cette reconstitution désordonnée de quelques bribes de son passé. A plusieurs reprises Peter prit le village à témoin de sa propre vie, montrant les signes des phases successives de sa transformation. Vers la fin de l'entretien je compris que les silences devaient permettre au village de s'exprimer... j'en fus soulagé.

Comme un peintre impressionniste brossant sur sa toile un paysage plat mais rempli de couleurs, Peter poursuit sa narration par courtes phrases, qui ne s'enchaînent pas toujours. Il fait le récit d'événements qui se situent à des époques différentes, fouillant sa mémoire pour y puiser les détails qui animent les faits et les personnages, sans pour autant mentionner les causes de certains faits troublants qu'il semble pourtant bien connaître. Son anglais est bon : il l'a appris lorsqu'il était cuisinier à Accra chez des diplomates anglais.

En le regardant parler, le visage impassible, les yeux étrangement clairs constamment tournés vers le village, j'ai le sentiment qu'il n'a d'autre souci que de suivre à voix haute le cheminement de ses souvenirs sans se préoccuper de savoir si je saisis le contenu de son récit. Le commerce du

bétail par les Fulani d'abord et par les Wala ensuite, la construction des premières maisons carrées en dur par le chef des Wala, entrepreneur pour la circonstance; le travail forcé qui avait fait de nombreuses victimes parmi les jeunes de son clan, les difficultés avec les pasteurs fulani qui volaient le bétail mais n'en continuaient pas moins à vivre avec les paysans dagari. La deuxième guerre mondiale et le recrutement dans l'armée coloniale, l'apparition des premiers camions et l'essor du commerce et du marché noir. L'installation définitive des Wala après la guerre et la construction de la mosquée et du nouveau marché. Ce sont les quelques bribes du passé que j'enregistre dans ma mémoire.

En quittant la concession, Peter m'indique le chemin qui descend jusqu'à la mosquée, non loin de la route principale. S'il n'y avait pas les fidèles assis sur des nattes, tous tournés dans la même direction devant la porte d'un édifice blanc, bien conservé mais sans décoration ni ornement particulier, j'aurais du mal à reconnaître la mosquée. Je me souviens alors d'une phrase de Peter : "Hamale est presque entièrement habité par des musulmans et la communauté wala est la plus nombreuse". Parmi les fidèles en train de prier, je distingue des Mossi et des Hausa. Sans m'arrêter je leur adresse quelques mots en dagari : "Comment va votre maison ?". De l'ensemble confus des réponses je discerne vite des mots wala. Quelques-uns des fidèles ne s'expriment que par geste, un mouvement à peine amorcé de la main droite attitude peu naturelle, pas tout à fait spontanée peut-être, comme si ma seule présence pouvait déterminer des conduites plus tout à fait authentiques.

Absorbé par mes pensées, de plus en plus insatisfait quant à ma façon de réagir en face des gens et des choses qui se présentent sur mon chemin, je poursuis ma promenade, de moins en moins attentif aux lieux et aux choses qui m'entourent. Un coup léger sur mon bras m'arrête : un jeune

homme en uniforme scolaire brun clair me regarde, l'air timide et embarrassé, cherchant les mots adéquats pour me transmettre un message important : "A.S.P. sera de passage ce soir, ici au village. Il aimerait vous rencontrer à l'Agei's bar". J'ai un instant d'hésitation : A.S.P...? Agei's bar...? Le jeune homme, baissant les yeux, reformule le message autrement : "L'Assistant Sovrintendent of Police veut vous voir ce soir. Il sait que vous venez d'arriver et il aimerait vous recevoir".

Je ne me fais pas trop de souci sur les raisons de cette "invitation" sans toutefois pouvoir m'empêcher d'éprouver un sentiment mitigé, d'admiration et de méfiance tout à la fois sur une telle efficacité du service de renseignements de la gendarmerie ghanéenne. Boniface, le jeune messenger, reste avec moi pour le reste de la journée. Il marche à mes côtés tout en faisant bien attention de me laisser le précéder. Chaque fois que je lui adresse la parole il accélère le pas et sitôt l'échange terminé reprend "sa place".

Nous parcourons en zigzag le dernier quartier situé sur le côté ouest du village, nous arrêtant souvent pour observer les cours intérieures des maisons. Les habitations mossi sont les plus nombreuses. Au centre de leur cour un manguier au feuillage épais donne une ombre dense. Proches du mur d'enceinte, des huttes cylindriques en banco, façonnées en briques grossières et coiffées d'une toiture conique en paille à armature de bois; une ou deux cases carrées sont appuyées contre les angles droits du mur de protection. Dans ce quartier des maisons en forme de carré et bâties "en dur" alternent avec des habitations construites avec des matériaux traditionnels. Je ne peux m'empêcher d'interpréter cette diversité comme un indice d'une probable évolution de la structure de l'habitat : du rond au carré, du banco au "dur". S'agit-il d'anciennes habitations rurales "étouffées"

par la progression lente mais inexorable des nouvelles constructions ? Cette question reste, pour le moment, sans réponse.

La dernière maison du village est à proximité d'un bosquet de manguiers qui surgissent d'un bas fond humide. Au bord d'un puits une dizaine de femmes font la queue, assises sur de gros récipients blancs émaillés "made in China".

Nous traversons la route principale pour nous rendre de l'autre côté du village. Nous atteignons son extrême limite. Un grand fossé probablement inondé pendant la saison des pluies s'étend vers le nord. Il marque géographiquement la frontière entre le Ghana et la Haute-Volta. Au loin, on aperçoit les habitations dagari du premier village voltaïque. Nous retournons sur nos pas pour revenir vers le "centre", empruntant cette fois-ci les ruelles qui s'infiltraient entre les habitations carrées sises sur le côté ouest de la grande route. L'alignement des maisons est parfois rompu par les parois arrondies d'une case d'habitation de type rural. Les deux modes de construction sont donc mélangés, bien que les concessions en banco soient plus nombreuses vers l'extérieur du village: elles encerclent l'agglomération "urbaine" et s'ouvrent sur les champs de mil et d'arachides parcourus par des chèvres et des moutons à la recherche des tiges de mil sciemment abandonnées par les agriculteurs.

Plongé dans les réflexions qu'a provoquées l'observation des lieux, je poursuis mon chemin. Le carré et le rond, l'aligné et l'irrégulier, le banco et le ciment, le dur et le mou...

Deux jeunes hommes déroulent leur natte sur le patio d'une maison. Un autre se lave les pieds avec l'eau contenue

dans une petite cruche en aluminium. C'est l'heure de la prière pour les musulmans. Quelques dizaines de mètres plus loin, fatigué, je m'assied sur un énorme tronc d'arbre parfaitement écorcé, à la surface polie et luisante, gisant de travers en plein milieu d'un croisement de rues. Le manguier projette son ombre fraîche sur la petite place. Endroit idéal pour commencer la rédaction de mon "journal de terrain" : "Avant d'entrer dans le village, le "mummy lorry" s'arrête un instant..."

3. Hamale, Zongo : du hameau-relais au village marchand

Située à l'extrémité nord-ouest du pays, l'agglomération de Hamale est aujourd'hui un village marchand d'une certaine importance. Son existence est due à l'éloignement géographique des autres "centres commerciaux" d'une certaine ampleur - Lawre et Wa, situés sur l'axe routier nord-sud, Tumu et Nawrongo placés sur l'axe ouest-est - et à son emplacement très proche de la frontière qui sépare le Ghana de la Haute-Volta, sur la route qui conduit en direction nord-ouest vers Bobo-Dioulasso.

Ce qui caractérise ce village c'est sa composition ethnique. Sa population, d'environ 2.500 habitants, se répartit entre Wala, Mossi - les plus nombreux - Dagari et Hausa. A cause de la présence dominante des musulmans travaillant dans le secteur commercial, Hamale est appelé par la population locale Zongo.

Il me semble utile de donner quelques mots d'explication sur ce terme qu'on retrouve parfois dans les ouvrages d'histoire économique consacrés à l'Afrique de l'ouest et en particulier à la région délimitée par le Bassin de la Volta.

Implantés dans les villes du nord du pays, les zongo sont toujours des entités allogènes dont les habitants n'ont que des relations sporadiques avec les populations autochtones (Goody 1967:11). L'origine musulmane du zongo est attestée par Levtzion : "The caravans made their way slowly, travelling each day only five to six hours. A camping place of the caravan was known as zango. Zongos were never inside the town, but just outside it or near the water. Little huts were erected but since the same routes and camping places were used each year, it was often sufficient just to repair last year's huts. Local people used to come to the Zongo to supply the caravans with provisions. At present Zango refers to the stranger's

section of the towns. Although the word itself is derived from the old concept of the caravan's Zango, present Zongos are recent; none of the Zongos in the Middle Volta Bassin were founded before the last quarter of the nineteenth century" (1968:23). L'auteur rattache l'origine des Zongos essentiellement au commerce hausa et, en général, à la pénétration islamique en Afrique noire. Le choix des emplacements était toujours fonction de possibilités de contacts fructueux pour l'activité commerciale : carrefours de routes caravanières, centres urbains déjà développés, marchés ruraux en formation, etc. La phase post-coloniale est caractérisée par le développement accéléré des échanges avec les grands centres urbains. Pour ce qui concerne le nord du Ghana, la ville de Kumasi devient le pôle d'attraction de la nouvelle bourgeoisie marchande islamisée. Les Zongos se transforment en quartiers pluri-ethniques; à l'accélération de la demande correspond une croissante complexité des mécanismes d'échange et de distribution. L'accès à l'information devient un facteur vital pour la réussite des entreprises commerciales qui s'organisent sur la base de nouvelles formes de répartition des tâches. Le Zongo est le centre du dynamisme économique des petites villes et des grands villages du nord du pays. C'est ici qu'on négocie toutes sortes de "contrats", qu'on organise le transport des marchandises; on y recrute et on y "forme" le personnel des "entreprises" (chauffeurs, comptables, porteurs); enfin c'est dans le Zongo que se développe, parfois à l'état embryonnaire, une sorte de système bancaire.

Avant l'arrivée des "étrangers", Hamale s'appelait Mwo-yir, du nom du premier Dagari qui s'y était installé. Son habitation existe toujours, située au sommet d'une petite colline à peine écartée de l'agglomération, en direction du nord-ouest. Un chemin passait à proximité, c'était la voie de communication reliant Kumasi à Bobo-Dioulasso. Elle était empruntée notamment par les marchands qui ravitaillaient en bétail les grandes villes du sud du Ghana et qui remontaient vers le nord avec des cargaisons de noix de cola et de produits manufacturés d'origine européenne. Ils étaient surtout Mossi et

Hausa. Mwo-yir constituait une des étapes de leur long voyage. En fait, la deuxième maison construite sur l'emplacement de l'actuel Zongo était une sorte de campement qui accueillait les voyageurs pour une ou plusieurs nuits. Deux événements en particulier ont déterminé l'essor de Hamale : la fin des guerres inter-ethniques et la fixation définitive des frontières. Les Dagari, dont la nouvelle frontière coupait le territoire, étaient obligés de se rendre en Haute-Volta pour fréquenter le marché.

Le site, déjà occupé par quelques familles de commerçants mossi, se prêtait fort bien au trafic trans-frontalier. La construction de la route qui, depuis les colonies françaises, conduit à Wa et à Kumasi, l'apparition des premiers véhicules à moteur, la politique coloniale visant à encourager les échanges commerciaux, contribuèrent à attirer les commerçants mossi et wala vers Hamale. La communauté mossi a été la première à s'y implanter de façon permanente. Leur but était d'utiliser le site comme un relais pour le commerce des noix de cola et des arachides. Ce n'est qu'avec l'arrivée des Wala que le village commença à prospérer. De nombreuses maisons en dur furent construites par des entrepreneurs wala; il est fort probable qu'on ait même esquissé un plan d'occupation de l'espace qui tienne compte notamment des deux grandes routes, celle qui relie le Ghana à la Haute-Volta, direction nord-sud, et celle qui conduit, vers l'est, à Tumu. Les nouveaux arrivés étaient confrontés à un problème de droit foncier coutumier. Le territoire sur lequel ils allaient se fixer appartenait traditionnellement aux Sissala, ethnies implantées entre Tumu et la Volta Noire, alors que la majeure partie des terres cultivables appartenait aux Dagari. Même si ces derniers ne pouvaient pas se considérer comme "propriétaires" du sol, puisque les Sissala sont les véritables autochtones, ils purent néanmoins en jouir comme si elles leurs appartenaient de par leur statut de premiers immigrants. La densité

démographique n'étant pas excessive à cette époque et les Wala pratiquant essentiellement le commerce, ces problèmes furent vite résolus.

Ce qui reliait Mossi et Wala, au-delà du même champ d'activités, c'était la même foi religieuse. L'islam est bien implanté à Wa, ville d'origine des Wala, comme dans les centres urbains du pays Mossi.

De nos jours, quelques familles faisant partie de groupes islamisés (Gourounsi, Yoruba) habitent le village et vivent plus ou moins à cheval entre le Ghana et la Haute-Volta.

Le groupe dagari est représenté essentiellement par les femmes dolotières, qui louent de petites maisons d'une ou deux pièces à des propriétaires wala ou mossi et les utilisent à la fois comme habitation et comme cabaret de dolo.

La structure politique du village se moule sur cette base sociale hétérogène. Le chef sissala de Lambusi (un village qui se trouve à une vingtaine de kilomètres de Hamale, est l'autorité officielle (Divisional Chief), conformément au système administratif introduit par la constitution de 1970. Toujours au niveau formel, le sous-chef (Subdivisional Chief), sorte de délégué du chef de Lambusi, est un Dagari. Ce mécanisme est censé maintenir un certain équilibre entre les deux ethnies qui sont traditionnellement dépositaires l'une du droit foncier (les Sissala) et l'autre du droit précaire qu'on peut définir d'"occupation" du sol (les Dagari).

Les Wala ne sont pas absents de la vie politique du village. Leur puissance économique leur confère, de facto, un rôle de véritables administrateurs des affaires de toute la communauté villageoise.

Voyons comment ces différentes données concernant l'évolution de l'agglomération de Hamale réapparaissent à travers une sorte de récit de vie d'une des personnalités les plus marquantes de la communauté wala.

4. Zakaria : du colportage à l'entreprise commerciale

Zakaria naît à Wa d'une famille de paysans. Son père, Yakubu, qui avait déjà plusieurs enfants, devient définitivement aveugle à l'âge de quarante ans. Zakaria, avec ses frères et soeurs, se consacre au travail agricole et fréquente tous les jours l'école coranique de Wa. Une bonne maîtrise de l'arabe lui permettra, par la suite, de nouer facilement des contacts avec les étrangers de religion musulmane. A l'âge de 17 ans il demande à son père l'autorisation de quitter le pays et de se rendre à Kumasi car, "when you sit in one place you do not get anything". C'était en 1920. Son séjour à Kumasi dure jusqu'en 1935 et il n'est interrompu que par les nombreux voyages d'"affaires". L'activité marchande de Zakaria se déroule tout au long de l'axe Kumasi-Wa, avec des pointes plus au nord en direction des territoires sous administration française. Son itinéraire sud-nord se termine parfois à Diébougou ou à Bobo-Dioulasso. Au début il se déplace à pied, transportant sur son dos la marchandise. Le voyage Kumasi-Wa dure environ 35 jours avec la charge, sinon la même distance est couverte en 15 ou 17 jours. A part quelques variantes de détail l'administration coloniale construira la route Kumasi-Wa selon le chemin emprunté à cette époque par les voyageurs comme Zakaria. Le premier grand axe du nord que construisent les Anglais est celui qui relie Bolgatanga à Navrongo et Navrongo à Wa. Le chemin qui, depuis Wa, conduit à la frontière, à Hamale, passe par Sambo, Daffiéma, Tuopari et Nandom. Zakaria s'arrête dans chacun de ces villages pour vendre sa marchandise, se ravitailler en nourriture, se reposer, obtenir des renseignements précieux sur les marchés de la région, les prix pratiqués, la clientèle.

A Mwo-yir il séjourne dans une case de passage construite par des commerçants mossi, mise à disposition des marchands itinérants. C'est ici qu'il prend connaissance des étapes de l'implantation des Dagari dans cette région, de leurs relations avec la population autochtone, les Sissala. Il se lie

d'amitié avec les Mossi qui sont déjà sur place, des commerçants qui achètent des arachides auprès des paysans du nord et plus précisément dans la région qui entoure Bobo-Dioulasso, pour les revendre soit directement soit par des intermédiaires dans les marchés des grandes villes du sud du pays.

Suivant leur exemple, Zakaria retourne à Kumasi, lui aussi avec des charges d'arachides après avoir transporté vers le nord du sel marin et des noix de cola.

Le commerce à longue distance est une activité très dure. Au début, Zakaria transporte les sacs d'arachides sur sa tête jusqu'à Kumasi. Quant il est fatigué il regarde autour de lui, cherche un arbre avec un embranchement à la hauteur de sa tête. A l'aide de son bâton il pose son sac entre celui-ci et les deux branches de l'arbre.

Peu à peu, il diversifie les produits de son commerce. En descendant vers Kumasi il amène avec lui des graines de néré, quelques moutons, des brebis, parfois aussi des vaches.

Suivant toujours l'exemple des Mossi, il arrive à s'acheter un mulot, sur le dos duquel il peut accrocher deux sacs d'arachides et d'autres marchandises.

Pendant toute sa carrière de marchand, il pratique essentiellement du colportage. Il ne travaille pas sur commission, ni ne s'engage, de façon plus ou moins permanente, à revendre aux propriétaires de comptoirs ou de magasins les marchandises acquises ailleurs. Il lui arrive souvent de joindre Kumasi en ayant déjà vendu toute sa marchandise en cours de route.

De temps à autre il rentre chez lui à Wa, rendre visite à sa famille et à son vieux père. A ces occasions Zakaria lui verse la totalité de ses gains. Il peut, par la suite, demander

à son père une certaine somme d'argent nécessaire à ses déplacements immédiats et pour sa consommation personnelle. L'éloignement temporaire de sa maison ne l'autorise pas à se séparer économiquement de son père. Son travail s'ajoute à celui de ses frères non mariés à l'intérieur de la même famille élargie.

Entre 1927 et 1930 le contenu de son activité change à nouveau. La demande de viande bovine devient de plus en plus forte à Kumasi et Zakaria concentre tous ses efforts à ce commerce. Il doit cependant faire face à une difficulté : la rareté des cauris. Il ne s'agit plus d'acheter auprès du cultivateur un sac ou deux d'arachides, un panier de graines de néré pour lesquels quelques centaines de cauris sont suffisants. Une vache vaut, en moyenne 10.000 cauris et, à cette époque, nombreux sont les paysans qui se méfient encore des livres anglaises. Il sillonne alors les petits marchés des territoires français à la recherche de cauris. Ne pouvant pas transporter l'énorme quantité de coquillages qu'il parvient à se procurer, il les dépose dans les habitations d'amis dagari ou mossi.

Alors que l'activité marchande en direction sud se concentre sur le bétail, au retour il diversifie encore plus les produits destinés aux marchés du nord. Aux noix de cola et au sel marin il ajoute des étoffes d'origine européenne, des outils provenant de l'Angleterre et surtout des fusils. Certains de ses collègues wala se rendent jusqu'à Cape Coast pour acheter des armes à feu et trouvent un marché excellent auprès des quelques populations du nord qui pratiquent traditionnellement la chasse, comme les Sissala, par exemple. Pendant plusieurs années, notamment vers le début de son activité de colporteur, Zakaria a souvent l'occasion d'observer le déroulement des travaux forcés organisés pour construire les routes qui relient les grands centres du nord du pays. Il a été lui-même obligé, jeune encore, de participer au défrichage d'un tronçon de la route Wa-Bamboi. L'administrateur colonial

convoquait les chefs des différents villages situés dans les environs de la section de route à construire et leur confiait le recrutement de la main d'oeuvre nécessaire. Le responsable du recrutement n'était pas nécessairement le responsable des travaux. Celui-ci recevait trois livres pour la réalisation d'un tronçon de trois miles. D'autres cadeaux s'y ajoutaient selon la plus ou moins bonne qualité du travail et la rapidité de son accomplissement (1). Les chefs de villages (sub-divisional chiefs) recevaient un salaire mensuel d'une livre et dix cents. Plusieurs équipes se partageaient le travail de construction sous la surveillance du responsable. La première équipe accomplissait le défrichage d'une portion de terrain délimitée à l'avance. Une deuxième équipe était chargée de déterrer les racines des arbres qui empêchaient la formation de la chaussée. Une troisième creusait les canaux latéraux pour l'écoulement de l'eau. Une quatrième équipe enfin transportait les pierres et le gravier dans des paniers pour les étaler sur le fond de la chaussée préalablement aplani. Chaque équipe regroupait environ six cents travailleurs. Deux chevaux suivaient la dernière, trainant une énorme poutre carrée pour le nivellement du sol et des femmes épandaient soigneusement sur toute l'étendue de la chaussée un mélange de bouses de vache, d'argile, d'herbes séchées et de cendres.

En 1935, Zakaria rentre à Wa où il se consacre à l'agriculture pendant trois ans. Au cours de cette période, il constate le décalage croissant entre le prix des sacs d'arachides vendus au nord du pays et dans les régions immédiatement au-delà de la frontière (2 - 2,5 shillings) et celui de Kumasi (12 - 13 shillings). Cette constatation l'amène à quitter de nouveau son village pour s'installer dans un endroit favorable à la reprise de son activité commerciale. Juste avant de partir, il se marie pour la première fois.

(1) A cette époque, une livre valait 24.000 cauris l'équivalent de la valeur de deux belles vaches.

Arrivé à Mwo-yir, il demande et obtient du chef sissala l'autorisation de s'y établir. Les Dagari qui le connaissent déjà lui font bon accueil.

Il habite d'abord une maison mossi, mais peu de temps après il construit sa propre demeure.

Les premiers camions, propriété des riches marchands ashanti avaient déjà fait leur apparition au nord du pays. Zakaria se lie avec ces transporteurs et organise l'expédition, vers le sud, de produits vivriers - principalement l'arachide - et l'importation de noix de cola et de produits manufacturés. A cette époque, le pont sur la Volta Noire près de Ouessa est construit par décision des autorités coloniales françaises et d'autres véhicules de transport relient Hamale à Bobo-Dioulasso.

Profitant de cette situation, Zakaria se transforme rapidement en "agent" d'import-export entre les territoires occupés par les Français et la Gold Coast sous domination anglaise. L'intensification des échanges dans cette région attire de nombreux Wala vers Mwo-yir. Vers les années 1937-1938 déjà, on peut compter une dizaine de commerçants wala installés de façon permanente dans le village.

Avec la présence de la communauté mossi et d'un petit groupe de Hausa le noyau de Hamale était désormais constitué.

Les premiers problèmes politiques ne tardent pas à faire leur apparition. Un conflit éclate entre le chef dagari de Nandom, (village situé à une dizaine de kilomètres vers le sud) et le chef sissala de Lambusi (un centre qui se trouve un peu plus éloigné, dans l'est de la région). La querelle concerne le choix d'un sub-divisional chief et donc le contrôle politique de cette zone en expansion économique. Les Sissala revendiquent le droit sur la base de leur statut de premiers occupants de la région. Les Dagari leur opposent des arguments de nature

sociologique et économique : les terres proches de Hamale étant occupées depuis plusieurs générations, essentiellement par des cultivateurs dagari, le chef doit être un Dagari.

Pendant la période coloniale Zakaria garde d'excellents rapports d'amitié avec le chef de Nandom (Dagari) soutenu par l'administration anglaise, et conserve en même temps de bonnes relations avec le chef sissala de Lambusi (1). Après l'indépendance, il s'inscrit au Convention People Party de N'Krumah et soutient le sub-divisional chief du Zongo, Peter, un Dagari descendant direct de Mwo, ancêtre fondateur du village. A la suite du coup d'état de 1966 il est emprisonné à Tamale par les militaires du National Liberation Council, ainsi que d'autres anciens membres influents du Convention People Party. A son retour, il renoue ses contacts avec les Sissala. En fait, avec le changement de régime, la question de la chefferie revient à la surface et le chef sissala, qui était toujours resté à l'écart de la vie politique sous le régime de N'Krumah, bénéficie maintenant du soutien des militaires. C'est ainsi qu'il obtient la destitution du sub-divisional chief, Peter, et par un compromis, la nomination de son frère cadet, Nala, politiquement moins impliqué. A partir de ce moment Hamale fait formellement partie du conseil de Lambusi.

Fort de son expérience politique et de son prestige économique, Zakaria devient peu à peu l'autorité incontestée du groupe des commerçants. Intéressés par le développement économique de la région, les Sissala acceptent volontiers cette situation et n'oseront jamais contester ses décisions.

L'arrivée au pouvoir du gouvernement civil ne change pas cet état de chose, au contraire. La politique libérale du chef de l'Etat, Busia, renforce les positions des commerçants dans l'ensemble du pays. Zakaria en tire naturellement des conséquences favorables et consolide son pouvoir. A la suite du coup

(1) A cette époque Hamale fait partie du Conseil de Nandom.

d'état de 1972 et l'accès au pouvoir du National Redemption Council il se retrouve une fois encore en prison à Tamale où il reste six mois. Malgré toutes ces péripéties, Zakaria reste toujours l'"homme fort" de Hamale.

Retournons maintenant en arrière dans le temps pour retrouver Zakaria en 1958, date capitale et tournant important de sa vie. Cette année-là il fait le pèlerinage à la Mecque qui lui confère le titre de Hadj. Parallèlement, le Ghana enfin sorti de la dépendance coloniale, cherche un nouvel essor économique et vise l'organisation d'une infrastructure moderne. Au cours de ces années, Zakaria s'improvise entrepreneur : il bâtit plusieurs écoles, la boucherie de Nandom, le marché de Hamale et de nombreuses maisons. Cette nouvelle activité nécessite une amélioration du réseau des transports et surtout une meilleure liaison avec la ville de Wa. Il parvient à convaincre de riches Wala d'investir dans ce secteur et après quelques mois ils créent la "Private Road Transport Union", une association regroupant les propriétaires de véhicules de transport de Wa, Lawra, Nandom et Hamale. Ils nomment El Hadj Zakaria "Chief collector", c'est-à-dire responsable, à leur départ, des cargaisons de camions et de passagers des taxis de brousse. Le propriétaire de chaque véhicule lui indique les quantités de marchandises qu'il entend charger ou le nombre de passagers qu'il compte transporter. Le Chief collector est chargé de l'exécution et de la perception de l'argent correspondant au prix du transport. Il prélève sa commission avant de remettre le montant encaissé au propriétaire. Après quelque temps, il délègue à quelqu'un de confiance les tâches purement pratiques, se réservant le contrôle des opérations en assistant de temps à autre au départ. La soixantaine passée, El Hadj Zakaria délègue de plus en plus ses nombreuses activités à ses fils et aux jeunes membres de son clan et retourne à l'agriculture. Les Sissala lui ont octroyé un terrain parmi les plus fertiles de la région, situé le long de la route Zongo-Tumu.

Il met sur pied une véritable petite entreprise agricole qui produit essentiellement du riz, destiné presque entièrement au marché. Une modeste partie de son exploitation est consacrée à la production de mil et d'arachide pour la consommation familiale. Pour les différents travaux agricoles Zakaria fait appel aux cultivateurs dagari et surtout sissala qu'il rémunère "à la journée". .

*

A travers l'histoire de la vie de El Hadj Zakaria, nous avons un aperçu sommaire des modalités de la pénétration marchande dans une région ayant une vocation essentiellement agricole. L'exemple des Wala n'est ni unique ni original par rapport à d'autres régions du pays. La transition du commerce à longue distance au commerce organisé à partir d'un centre de rayonnement (le Zongo) s'est accomplie suivant la même dynamique à quelques exceptions près. En revanche, ce qui semble plus intéressant à retenir, c'est la nature de l'enracinement de cette population à l'intérieur de la zone d'immigration.

5. Terre, marché, capitaux

Avant d'aborder l'étude des relations entre groupes marchands et population agricole, observons à partir de l'exemple des Wala et à l'aide des données fournies par le récit de Zakaria quelques-unes des caractéristiques de l'organisation économique de ce village-marchand, celles notamment qui se trouvent liées aux activités productives agricoles. J'ai choisi d'aborder le sujet sous cet angle car, si l'organisation des échanges économiques des commerçants de la savane est relativement connue, les modalités d'enracinement de ces derniers au sein des zones rurales restent à découvrir. En outre, on pourrait faire l'hypothèse que cette implantation contient "en germe" un certain nombre de conditions sociales et économiques pour l'émergence d'un nouveau "phénomène urbain" en milieu rural.

J'ai pu suivre en l'espace de 5 ans un processus de création d'exploitations agricoles wala, fonctionnant sur la base des critères de rentabilité communément utilisées par les entreprises capitalistes, bénéficiant, en particulier, de tous les avantages d'une économie très peu concurrentielle et d'une main d'oeuvre très bon marché. L'absence d'un cadastre qui puisse fournir des renseignements précis sur la répartition des terres cultivables dans la région, et la difficulté d'obtenir des informations détaillées sur la production des "entreprises" wala m'empêchent de faire un bilan approximatif de l'importance quantitative de ce phénomène. Il est toutefois possible d'inventorier les caractères de base de ces exploitations et d'évaluer ensuite leur impact sur l'ensemble de l'économie régionale.

L'originalité des "entreprises" wala ressort principalement de l'étude de son élément constitutif : le territoire. Je participerai donc de celui-ci pour mener une série d'observations sur trois plans : 1) un plan génétique, 2) un plan juridique, 3) un plan organisationnel.

1. Pour les Wala, l'accès à la terre ne dépend pas du marché (la terre ne se vend pas) mais du type de relations que le futur "propriétaire" entretient avec les communautés autochtones.

L'obtention de terres n'implique pas d'investissements en capital de départ. L'histoire des relations inter-ethniques et le contenu des rapports personnels sont les critères en fonction desquels la décision est prise.

Cette modalité d'appropriation des terres cultivables est assez exceptionnelle, car, comme le fait remarquer Meillassoux, dans les communautés paysannes "la terre étant indissociable des rapports de production et de reproduction qui permettent son exploitation, elle ne peut faire l'objet d'une "appropriation" pour elle-même, par laquelle elle serait séparée du contexte social qui lui donne une existence économique et une valeur d'usage" (Meillassoux 1975 : 61). Comment se fait-il alors que des étrangers obtiennent le droit de cultiver des terres qui font partie de la "propriété commune" fondant son statut sur la présence invisible des ancêtres ? Je cite encore Meillassoux : "la société domestique ne pose en général pas d'obstacles à l'admission d'individus ou de familles étrangères dès lors que sont définis les rapports sociaux qui les lieront à la collectivité". Il poursuit : "Les "conquêtes" se révèlent souvent comme étant l'effet d'une longue infiltration d'immigrés ainsi accueillis mais dont le nombre ou les activités particulières leur permettent à un moment de s'imposer à leurs hôtes" (1975 : 62).

Il nous semble évident que "les activités particulières" aboutissant à de solides entreprises commerciales, ont permis aux commerçants wala de s'"infiltrer" à l'intérieur des structures établies des formations communautaires locales,

les communautés domestiques dont parle Maillassoux. La genèse de ces exploitations nouvelles repose donc sur l'existence d'un capital marchand formé graduellement dans les phases coloniale et post-coloniale, capital qui n'est pas directement investi dans les activités agricoles mais qui exerce tout de même la fonction de "signe", signe de puissance qui découle des privilèges obtenus par l'argent. On ne peut pas s'empêcher de constater la situation paradoxale et contradictoire de l'idéologie des agriculteurs en période de transition. Aux systèmes de valeurs de type communautaire méprisant toute forme d'inégalité qui soit le fruit de privilèges acquis grâce à des conditions économiques favorables, s'associe un sentiment à la fois confus et caché d'admiration pour ceux qui accumulent et reproduisent leurs richesses d'une manière élargie. L'accès à la terre est donc médiatisé par le capital-signe et non pas par le capital-relations sociales, car la nouvelle unité de production (wala) se juxtapose simplement, sur le plan de l'organisation générale de la production, aux unités existantes (dagari et sissala).

Bien que les phénomènes d'"intrusion" plus ou moins pacifique d'étrangers à l'intérieur de formations autochtones soient très répandus dans tout le continent, leur réalisation dans la phase actuelle de l'histoire s'accomplit de manière nouvelle. Avant de formuler quelques hypothèses provisoires en la matière, il est nécessaire d'aborder le deuxième aspect de notre analyse, celui qui touche au statut juridique de la terre.

2. Il s'agit d'une question assez complexe. En fait, les experts locaux de droit foncier sont partagés quant au caractère définitif d'une telle possession. Chez les Sissala comme chez les Dagari, la terre reste la propriété des ancêtres et la durée de son exploitation par l'étranger est pratiquement illimitée. L'extraordinaire mobilité des populations rurales africaines témoigne de l'extrême souplesse des droits fonciers des sociétés agraires. En somme, le droit à la survie prime un peu partout sur le droit "réel" des ancêtres. La pénétration pacifique des Dagari en territoire sissala en est un exemple significatif. Dans ce cas, comme dans d'autres situations d'occupation de terres non exploitées à des fins agricoles, la justification pour l'octroi du permis d'exploitation est toujours le droit à la subsistance et cette justification trouve son fondement politique et économique dans la nature même de l'exploitation agricole. En d'autres termes, le statut juridique de la terre, sa souplesse même est en cohérence avec les conditions et la finalité de son utilisation. Il est donc certain que la question du statut du sol est capitale pour une interprétation correcte des mécanismes de pénétration des groupes marchands à l'intérieur des formations communautaires. Dès lors qu'il est passé entre des mains étrangères, le sol perd sa valeur symbolique ainsi que les significations qui s'intègrent dans un système de relations à la fois complexe et cohérent. Cette intégration des significations aux relations est due aussi bien à l'idéologie du groupe qu'à la "pratique" renouvelée du sol. La concession de son droit d'utilisation qui est, en fait, sans limites, engendre inéluctablement un processus de désacralisation de la terre et la disparition des relations symboliques qui l'enserrent dans un mode de vie spécifique qui est celui des sociétés communautaires.

Quant à ces dernières, le fait que l'on ne puisse disposer de la terre comme de n'importe quelle autre marchandise pourrait faire penser que la dissolution des relations qui la lient aux communautés agricoles n'est pas définitive mais seulement temporaire. Autrement dit, seule la transformation du sol en valeur d'échange serait susceptible d'entamer le processus de désagrégation de la vie communautaire. Cette thèse pêche, à mon avis, par son formalisme ethnocentrique car elle attache trop d'importance au contenu juridique du rapport et attribue au droit coutumier des fonctions qu'il ne peut exercer. Des mutations aussi radicales du régime foncier traditionnel ne sont que le résultat final d'un processus préalable de transformation globale des structures de la production ou la conséquence immédiate de décisions prises à l'extérieur du groupe aussi contraignantes que celles que l'Etat a imposées par exemple. Si le droit coutumier local empêche les étrangers de se livrer à la spéculation foncière il ne peut pas les obliger à organiser la production conformément aux traditions des communautés agricoles.

3. C'est surtout sur le plan de l'organisation générale de la production qu'on constate la différence profonde entre unités de production agricoles et entreprises wala. Alors que ces dernières consacrent la presque totalité de leur production au marché, les Dagari et les Sissala destinent essentiellement leurs produits à la consommation des unités domestiques. Car, en dépit des modalités particulières de constitution de chaque entreprise, toutes les autres composantes essentielles de l'activité agricole des Wala sont celles d'une entreprise-type insérée dans le mode de production capitaliste. La destination des produits détermine les choix et moyens des pratiques culturelles. L'agriculture traditionnelle partiellement itinérante et extensive devient, dans les nouvelles entreprises, intensive et consolidée. Cette continuité d'occupation du sol, garantie par les

méthodes de culture modernes transforme radicalement le contenu du droit d'usage originel. L'utilisateur du sol n'en devient pas propriétaire au sens formel, mais il se conduit et entretient des relations avec la terre comme s'il l'était.

D'autres aspects de l'organisation de la production des entreprises wala les distinguent des unités de production agricoles. Tout d'abord la dimension des exploitations. Alors que la superficie cultivée par chaque unité dagari ne dépasse pas 9 à 10 hectares, l'ensemble des champs cultivés par chaque "entrepreneur" wala dépasse toujours 40 hectares. Ensuite, les unités de production agricoles limitent la surface cultivée en fonction de leur disponibilité en énergie humaine et les impératifs sociaux priment sur les objectifs de rentabilité et d'accroissement des revenus agricoles. Il en est tout autrement pour ces entreprises. Leur finalité première est l'approvisionnement du marché en produits dans les meilleures conditions offertes par la fluctuation des prix dans les diverses régions du pays.

L'emploi de machines agricoles pour le labourage, d'engrais chimiques pour l'entretien des sols et enfin de main d'oeuvre temporaire pour les autres tâches, comme le sarclage, le désherbage et la récolte impliquent un certain investissement en capitaux. L'entrepreneur doit les rentabiliser par une politique de ventes extrêmement subtile, fondée sur une connaissance précise des caractéristiques des différents marchés ruraux et, en particulier, sur une clientèle sûre établie dans les grandes villes du sud du Ghana.

Malgré l'absence presque totale de comptabilité écrite, on constate une articulation à la fois complexe et efficace des différentes branches d'activité : production, transports, vente,

investissements productifs. Il nous est impossible d'élaborer un modèle formel unique capable de restituer cet ensemble d'activités, modèle qui serait susceptible de représenter l'entreprise-type. L'enquête menée sur trois entreprises montre une série de différences dues à leur évolution, aux relations politiques qu'elles entretiennent avec les populations locales, aux types de choix économiques qui ont été faits.

Actuellement, aucune d'elles ne contrôle totalement l'ensemble des branches d'activités. Ainsi, si l'une dispose de l'organisation nécessaire pour la commercialisation des produits, l'autre possède les moyens de transport, alors que la troisième a les possibilités d'achat à bas prix des moyens de production nécessaires pour une bonne rentabilisation de la production agricole. Ces spécialisations, au lieu de morceler le groupe wala, l'unifient grâce à des mécanismes de collaboration qui se renouvellent à chaque occasion.

L'activité commerciale de type capitaliste n'efface donc pas l'unité ethnique; les formes de collaboration évoquées plus haut atténuent d'ailleurs très sensiblement le développement de l'esprit de concurrence. Cette unité est même clairement perçue par les paysans dagari qui n'individualisent jamais les entrepreneurs et regardent toujours le groupe wala comme un tout cohérent ayant une stratégie unique à leur égard.

Pour rendre plus claire cette affirmation, nous allons voir de plus près le fonctionnement interne de la communication chez les uns et chez les autres dans le but de jeter les bases d'une interprétation actuelle du système d'échanges inter-ethniques.

6. Communautés, groupes, réseaux

Toute analyse du système des échanges entre sociétés communautaires agricoles et groupes marchands implique, au préalable, une réflexion sur la nature de la communication qui relie chaque membre aux autres à l'intérieur des deux "unités". J'ai exploré ce problème en profondeur pour ce qui concerne les Dagari et assez superficiellement au sujet des commerçants. Malgré cela, j'ai abouti à la formulation d'une série d'hypothèses qui seraient à vérifier dans un travail futur et qui jettent cependant un éclairage nouveau, me semble-t-il, sur la problématique des échanges dans un univers social aussi complexe que celui qui a fait l'objet de mes observations.

Au départ, une constatation très simple et apparemment banale. Alors que chez les Dagari la communication ou l'interaction entre individus et unités sociales s'inscrit essentiellement à l'intérieur de principes, règles, valeurs rattachés aux institutions sociales (unités claniques et lignagères, associations de classes d'âges, groupements d'entraide agricole, etc.) et donnent lieu à des relations sociales stables, dans le groupe des commerçants la communication s'accomplit essentiellement suivant les liens établis par les individus entre eux, liens qui ont un contenu variable et un caractère éphémère et qui sont à l'origine d'institutions, dans la plupart des cas, de nature économique.

Dans le premier cas les relations sociales vécues dans les pratiques quotidiennes découlent de la structure communautaire, dans le deuxième cas les éléments qui composent une structure possible (à mon avis non encore existante), les institutions, sont le fruit de liens mis en place par les pratiques sociales, en particulier les pratiques marchandes.

J'ai souligné à propos le mot "essentiellement" dans la présentation des deux cas. En effet, le fonctionnement différent de la communication n'est pas dû à l'inexistence de liens sociaux donnant lieu à une communication en dehors des cadres institutionnels chez les Dagari et, inversement à l'absence de relations sociales reliées à une structure sous-jacente chez les commerçants. Les deux formes d'interaction coexistent dans toute société comme il apparaît clairement dans les travaux de Evans-Pritchard et de Nadel par exemple. Il me semble cependant utile de souligner qu'une différente pondération des deux types de communication est loin d'être sans importance dans l'étude des rapports entre les deux ensembles. Dans le fond, ce sont toujours les pratiques sociales et les liens qui se forment à partir d'elles, qui sont responsables du changement des structures anciennes ou de la création des nouvelles, et cela à l'intérieur même de sociétés supposées "statiques" ou "figées" dans le temps (voir Balandier 1969, Berthoud et Sabelli 1976). Mais ce n'est pas tant le problème du changement en soi qui nous préoccupe dans cette partie du travail que celui des incidences des différents modes de communication interne à des unités sociales élargies sur les modalités des échanges entre elles, la question du changement étant consécutive à un tel phénomène.

Puisque je me réfère à des unités sociales, voyons maintenant comment il est possible d'envisager une corrélation entre le domaine des pratiques et celui des organisations sociales, et cela dans le but d'éclairer, à l'aide d'une démarche dualiste, le fonctionnement du système général des échanges économiques.

*

Nadel, dans Byzance noire, se trouve confronté au même problème : décrire une réalité sociale complexe, formant donc une unité, tout en utilisant un procédé "dichotomique" pour présenter les deux composantes principales de cette unité. Voilà ce qu'il écrit dans l'introduction de son ouvrage, soucieux de prévenir les critiques qui pourraient être adressées à sa démarche :

"On peut être exaspéré par la disposition dichotomique assez inhabituelle de certains chapitres; nous y avons été obligé par la nature même du sujet, par les contrastes qui dominent la vie culturelle des Nupe : culture urbaine ou culture rurale, Islam ou paganisme, organisation de l'Etat ou de la communauté de village; l'une de ces expressions dichotomiques est presque un leitmotiv dans cette analyse : il s'agit de la classification jumelée des systèmes sociaux en communautés et associations, exprimée si clairement par MacIver. Permettons-nous ici de le citer : la communauté est "un cercle de gens vivant ensemble et faisant partie d'un même tout, si bien qu'ils ont en commun non pas tel intérêt particulier ou tel autre, mais tout un ensemble d'intérêts, assez vaste et complet pour inclure leur propre vie"; tandis que l'association est "un groupe spécifiquement organisé dans le but de servir un intérêt commun à ses membres". Dans le présent ouvrage, nous avons utilisé ces deux catégories conformément au sens que leur attribue MacIver. Nous les avons donc envisagées comme des catégories descriptives définissant, non pas des entités sociales nettement séparées, mais plutôt les deux foyers d'une réalité sociale nuancée et plus souple" (1971 : 21-22).

Même si le concept d'association ne me semble pas satisfaisant, je retiens le contenu général des définitions de Mac Iver et de Nadel. Je parlerai plutôt de communauté ou société communautaire à vocation agricole d'une part et groupe à vocation marchande d'autre part. Je dois sur ce point ouvrir une parenthèse . Proposer ces deux catégories revient à confirmer la pertinence de la distinction proposée par Tönnies entre Gemeinschaft et Gesellschaft sur la base des travaux de Maine et reprise par tout une tradition de chercheurs, de Weber à Redfield en passant par Durkheim et Lévi-Strauss. Seulement il ne s'agit pas ici de réintroduire une nouvelle typologie linéaire bipolaire, ni d'imaginer de nouveaux types idéaux de société en apportant des nuances prétendument originales aux dichotomies classiques. Mon souci est de dévoiler la nature profonde des échanges entre sociétés qui sont incontestablement différentes et de démontrer par la suite que cette différence repose, en très grande partie, sur leur mode de communication actuel. Ma perspective n'est pas nécessairement "vraie", elle est une perspective parmi d'autres, capable de révéler une facette de la réalité complexe qui est au centre de mes intérêts de chercheur.

Revenons maintenant aux deux catégories, à celle de communauté et à celle de groupe. Le concept de communauté s'assimile à celui de corporate group élaboré entre autres par Fortes (1967) et dont les caractéristiques principales sont les suivantes :

1. Unité juridique et politique de la communauté, envisagée en tant que groupe de descendance, vis-à-vis des autres communautés formant, ensemble, la société au sens large.
2. Perpétuation de la communauté à travers le temps indépendamment de la disparition de certains de ses membres.
3. Des biens économiques et des biens symboliques propres à la communauté, partagés entre les membres et transmis de génération en génération sans qu'ils puissent faire l'objet de transactions marchandes internes au groupe.

4. Un principe d'autorité qui coïncide avec le principe de séniorité généalogique.

A cela j'ajouterai d'autres aspects ayant un contenu plus économique comme l'organisation du travail sur la base de la réciprocité, des échanges d'énergie humaine à travers les formes variées de l'entr'aide et la projection de la communauté sur un territoire donné qui constitue le support symbolique et matériel indispensable à sa survie.

J'ai développé ailleurs avec G. Berthoud les traits fondamentaux de ce que j'appelle société communautaire (1976). Les quelques éléments que je viens de rappeler dans ces pages devraient suffire à justifier la pertinence du schéma dualiste qui fonde, à mon sens, l'organisation des échanges.

L'organisation sociale des groupes à vocation marchande est de nature fort différente. L'adaptation du concept de groupe à la lecture d'une réalité aussi complexe que celle des commerçants des villages et des cités marchandes africaines présente un certain nombre de difficultés puisqu'il a été forgé surtout pour l'étude des sociétés dites modernes. Par exemple, le concept de groupe tel qu'on le retrouve chez les psychologues sociaux les plus sensibles aux relations entre catégories et groupes sociaux, n'est ici d'aucune aide puisqu'une trop grande distance sépare les contextes sociaux qui font l'objet de leurs recherches de ceux qui sont examinés dans mon étude.

Le seul concept qui me paraît utile à l'analyse de la nature des groupes à vocation marchande est celui de réseau (network). Dès les années '50, un bon nombre de chercheurs ont essayé de prouver la validité de ce concept en élaborant une nouvelle méthode d'investigation connue sous le nom de

Network Analysis. Malgré la pluralité des points de vues théoriques, parfois divergents, l'intérêt de fond de Barnes (1969), Esptein (1961), Boissevain (1968), Mitchell (1969), pour ne citer que quelques-uns des chercheurs qui ont testé cette méthode, est de présenter une approche que l'on pouvait définir comme "interactionniste". A l'origine de cette approche, il y a l'insatisfaction pour les méthodes d'analyse "classiques" de type structuraliste ou fonctionnaliste. Certains auteurs, Mitchell (1973) en particulier, soulignent cependant que l'analyse par réseau ne s'oppose pas aux méthodes structurales mais qu'elle saisit la réalité à un niveau différent d'abstraction. Dans un article qui constitue, à mon avis, une des meilleures synthèses de cette démarche, Mitchell défend la thèse que "Social network are in no way distinct from corporate groups..." (1973:33) (1). En d'autres termes, l'analyse par réseau complète l'étude des structures sociales par le dévoilement de certaines dimensions des pratiques sociales qui restent trop souvent cachées à l'observateur. La démarche de Mitchell est centrée autour du concept de lien social (Link) qui, d'après l'auteur, est un concept opérationnel dans la mesure où le chercheur est capable de lui confier des contenus spécifiques, c'est-à-dire, le rendre apte à exprimer un sens déterminé des pratiques sociales inter-actives. D'une manière générale, on pourrait affirmer que l'analyse par réseau fait ressortir les niveaux "flous" du social : des liens sociaux établis ou créés sans qu'il y ait préalablement et nécessairement une institution qui les justifie, des liens inter-personnels constitués sur l'unique base d'intérêts économiques transitoires, des liens qu'on pourrait qualifier de "clientélaires" qui manifestent un contenu normatif négocier par les individus concernés. Dans certaines situations, l'agencement et l'imbrication d'un nombre indéfini de liens sociaux ayant des contenus et des fonctions différents forment un réseau. Lorsque l'aspect fonctionnel domine le réseau et lorsque les contenus des liens sociaux possèdent un certain degré de cohérence, nous sommes

(1) Je traduis "corporate groups" par "structure sociale", en tenant compte du sens que l'auteur attribue à ce terme dans son essai.

en présence d'une organisation sociale, c'est-à-dire d'un groupe. Même si le groupe à vocation marchande n'a pas constitué ce que l'on appelle parfois l'"objet d'étude" privilégié de ma recherche, même si mes observations et mes entretiens ne restituent que des fragments de la réalité sociale de ce village marchand, je pense que les instruments d'analyse fournis par la théorie des réseaux sont tout à fait pertinents pour la compréhension de ce type de situation. Bien sûr, les institutions parentales, les groupements religieux institutionnalisés, les structures politiques, organisent les rapports des différents groupes ethniques qui composent, si mon hypothèse est correcte, le groupe marchand. Il n'en demeure pas moins que ce dernier n'est qu'une unité du réseau, c'est-à-dire un ensemble "transethnique" de liens sociaux ayant comme dénominateur commun principal l'"esprit marchand".

Sur le plan de l'organisation, la finalité du groupe est la reconstitution permanente du réseau, donc la recreation des liens nécessaires à son fonctionnement. Les pratiques de "recrutement", de protection ou de tutelle, d'apprentissage, d'échange d'informations, d'octroi de crédits sans intérêt, de dépenses ostentatoires, voilà quelques éléments qui composent la "stratégie" du groupe, une stratégie organisationnelle élaborée en fonction du caractère éphémère des liens sociaux.

Un dernier aspect mérite attention. C'est l'extension du réseau dans l'espace. Il est évident que l'espace du réseau ne coïncide pas avec l'espace du village-marchand, même si, d'après mon hypothèse, c'est surtout ce genre d'organisation de liens sociaux qui caractérise le type de communication qui se déroule à l'intérieur de l'agglomération. Je dirai que l'activité du réseau s'accomplit sur des "zones flottantes", tout aussi floues et changeantes que les liens sociaux qui composent les réseaux. Le terme de "zones" est par ailleurs inapproprié, puisqu'il traduit l'idée d'espaces

géographiques aux frontières relativement délimitées. En réalité la projection du réseau sur l'espace peut difficilement faire l'objet d'une quelconque formalisation graphique à moins de réduire les multiples contenus des liens sociaux à un seul et unique aspect.

*

Une excellente illustration du fonctionnement des réseaux en Afrique occidentale nous est fournie par les travaux de Jean-Loup Amselle sur les Kooroko (1977). L'auteur définit le réseau marchand Kooroko comme "un système commercial formé par la combinaison de trois fonctions commerciales, celle de chef de réseau (Jula-ba), celle de commerçant itinérant jula-den et celle de logeur-correspondant (ja-tiqi)" (1977:183). Apparemment, chez les Kooroko l'organisation de la parenté est strictement liée à celle de l'activité commerciale puisque Amselle souligne à plusieurs reprises l'importance du rapport aîné/cadet ou de la relation père/fils dans le mécanisme de contrôle politique et de reproduction des réseaux. L'insertion au sein du réseau d'individus "étrangers" en tant que jula-den, qui ne font pas partie du patrilignage ou qui se trouvent dépourvus d'un quelconque lien de descendance ou d'alliance est considérée par l'auteur comme une sorte d'"élargissement des rapports de parenté" (p. 180). En ce qui concerne les logeurs, Amselle reconnaît que le recrutement se fait souvent parmi des individus de confiance ou tout simplement des membres de l'ethnie Kooroko. En dépit de l'accent mis par l'auteur sur les relations de dépendance et de domination qui lient le jula-ba à ses collaborateurs, l'organisation des réseaux kooroko semble analogue à celle des réseaux wala. Sur le plan de l'élaboration théorique du concept, Amselle donne une importance relative au caractère transitoire des liens qui permettent au réseau de fonctionner. Une autre dimension me paraît peu traitée par l'auteur : il s'agit des raisons qui justifient la création, l'entretien et la reproduction des liens qui existent entre différents membres du réseau en dehors de ce que l'on pourrait définir comme le "noyau" de l'organisation, c'est-à-dire le "triangle" composé du jula-ba, du jula-den et du jula-tiqi. La composante religieuse, souvent évoquée par Amselle ne semble pas suffisante. Toute la complexité des réseaux marchands ressort justement de la nature multiforme des liens que le "noyau" entretient avec les partenaires qui s'occupent de différentes activités et qui, ensemble, composent la pratique commerciale proprement dite : vente, achat, acquisition des informations, entreposage,

emballage, triage, échange de monnaie, transport, etc. Si le choix d'un partenaire ou d'un client ne se fait pas au hasard ni uniquement en fonction des lois du marché - cela semble être le cas des réseaux wala - il faudrait repérer les critères en fonction desquels un système de communication s'établit entre différents "opérateurs" commerciaux, un système suffisamment stable pour qu'on puisse déceler l'existence et l'évolution d'une unité sociale que j'appelle réseau.

SOCIÉTÉS COMMUNAUTAIRES ET GROUPES MARCHANDS

	Société communautaire agricole	Groupe marchand
Nature des pratiques sociales	- Pratiques sociales symboliques	- Pratiques sociales de type "utilitaire"
Communication	- Relations sociales stables	- Liens sociaux transitoires
Forme des ensembles	- Organisation sociale communautaire	- Organisation du réseau
Finalité ou "stratégie" implicite	- Reproduction de l'"identité" communautaire	- Reconstitution du réseau
Espace	- Territoire permanent	- Zone "flottante"

Ce tableau de synthèse résume schématiquement les concepts et les catégories employés à l'appui de mon hypothèse dualiste. Je le répète, il faut lire ces catégories et ces concepts comme significatifs du caractère dominant de chaque unité sociale.

L'analyse des relations qui lient les communautés agricoles aux groupes marchands devrait aussi nous permettre de mieux appréhender la nature des marchés ruraux africains dans la phase actuelle de leur histoire. C'est ce que je tenterai de faire dans le chapitre suivant.

Chapitre II

ECHANGES ET SIMULATIONS

La pratique de l'échange économique occupe dans les sociétés paysannes d'Afrique une place centrale. Son observation permet d'analyser la nature des différentes relations qui lient entre elles les sociétés d'une région donnée ainsi que de dévoiler les structures souvent cachées des rapports économiques.

Il s'agira ici d'approfondir, comme il a été fait ailleurs dans cette étude, la relation existant entre les mécanismes de la reproduction sociale des Dagari et la stratégie spéculative des sociétés marchandes qui contrôlent la presque totalité des réseaux commerciaux du nord-ouest du Ghana. Les données et informations recueillies lors de mon enquête ne visent que ce seul but et ne prétendent aucunement présenter une description détaillée de transactions proprement économiques entre vendeurs et acheteurs. En d'autres termes, c'est l'analyse des relations entre les communautés présentes dans la région qui prime sur l'étude des mécanismes qui déterminent les prix des produits. Comme je le montrerai dans les pages finales de ce chapitre, la "place du marché" a une importance limitée dans l'analyse des problèmes de dépendance économique de la société dagari vis-à-vis des centres de pouvoir nationaux présents sur place par le truchement de groupes à vocation marchande. Le marché étudié sous cet angle constitue un autre "révélateur" du type de confrontation entre groupes ethniques poursuivant des objectifs radicalement différents les uns des autres.

1. Zongo-da : échanges, regards, odeurs, bruits (1)

"Marché de Hamale, Zongo-da : dix heures. Le soleil haut dans un ciel étrangement clair, presque blanc, frappe les sommets ronds, luisants des énormes jarres de terre cuite posées près de l'entrée principale. Encore des gens qui arrivent, déjà des gens qui partent. Des femmes entrent dans l'enceinte du marché; elles marchent l'une derrière l'autre. Les mains rudes, elles portent sur leur tête de lourds paniers remplis de graines.

Des hommes, en petit groupe, déambulent dans l'allée centrale, sans direction précise; ils échangent des mots sans se répondre; ils mâchent et crachent des morceaux de noir de cola. Un vieux, solitaire, l'air fier, une boucle à l'oreille gauche et un bracelet en pierre dure, noire, à l'avant-bras droit, reste immobile en plein milieu des gens qui bougent. Sa tunique blanche est sale et déchirée vers le bas; son sac de peau de mouton est usé. Son bâton, serré sous l'aisselle, brille au soleil. Il regarde en direction d'un groupe de jeunes gens qui entourent une jeune femme, assise devant sa poêle de beignets de farine de haricots. Ils rient, ils plaisantent, ils s'adressent à la fille comme pour la taquiner. L'un d'eux, lunettes de soleil-miroir, est habillé en parfait cow-boy; un énorme radio-transistors est posé sur son bras. La fille ne réagit pas aux plaisanteries; quoi qu'elle amorce un léger sourire, le visage penché sur ses galettes, comme pour cacher sa réaction.

Un notable traverse l'allée centrale. Sa tunique d'une couleur bleu clair a l'air neuve. A sa main gauche un chasse-mouche. A l'aide d'une serviette-éponge il essuie la sueur de

(1) Extrait du "journal de terrain".

son visage. Deux vieillards l'entourent. L'un d'entre eux est coiffé d'un casque de mineur, jaune. Un jeune garçon, un parapluie noir sous son bras, le suit de près.

Le passage qui se trouve vers la gauche de l'entrée principale serait vide s'il n'y avait pas, seul en son plein milieu, un homme grand, très mince, les cheveux longs frisés et bouclés à la fois; sa tunique est sale et lacérée. Il chante. Il parle aussi, en gesticulant comme quelqu'un qui dicte des ordres; pourtant, il ne s'adresse à personne. Deux anneaux de fer, attachés aux extrémités d'une courte et solide chaîne, serrent ses chevilles. Sur les blessures ouvertes par les cercles en métal une nuée de mouches s'acharnent impitoyablement.

Un souffle de vent fait bouger, l'une après l'autre, les tuniques blanches pendues contre l'enceinte en béton. Au ras du mur, dans un coin d'ombre, un commerçant mossi dort profondément sur une chaise-longue faite de cannes de bambou.

Il y a foule sur l'allée centrale; son mouvement lent, presque ondulatoire, mélange les teintes des tuniques, des pagnes, des coiffures, comme dans un kaléidoscope. Ici et là, les turbans des femmes wala, tissés avec des fils dorés et argentés cassent, presque, l'harmonieuse polychromie de l'ensemble. Un énorme coq s'échappe des mains d'un jeune homme, traverse l'allée et poursuit sa course en zig-zag en direction de la sortie latérale. Trois enfants le harcèlent et l'immobilisent. Rires.

L'odeur du poisson séché se mélange au goût acre des fritures au beurre de karité. Sous le regard discret mais curieux des passants, trois militaires, en uniformes gris-verts, parfaitement bien repassés, casquettes à visière, marchandent l'achat d'une poule. Presque encerclé par les soldats, le vendeur, un jeune garçon à l'air timide, assis sur ses talons, est visiblement mal à l'aise.

A quelques mètres, deux marchands mossi arrossent l'un après l'autre leurs gros sacs de noix de cola à l'aide d'une cruche d'eau. En face, une femme dagari, très âgée, dispose sur une natte, en petits tas, de minuscules piments rougeâtres et pose ensuite, pris du bord de la natte, deux pièces de dix pesewas. Sans se retourner, elle adresse quelques mots à sa voisine qui arrange et amasse des feuilles de baobab sur son tabouret.

Une ombre épaisse, carrée, délimite le coin au fond de l'allée où l'on vend les céréales. Ici des hommes debout entourés de six chiens très agités, savourent des morceaux de viande de porc.

Dans ce passage les gens sont serrés; légères bousculades près d'un attroupement d'hommes qui rendent difficile la circulation des visiteurs là où l'allée devient plus étroite. Chacun observe, en silence, les gestes presque rythmés de deux femmes. La vendeuse dagari est assise sur un petit tabouret devant son grand panier rempli de mil. En face d'elle, debout mais penchée en avant, appuyée sur son genou gauche, l'ache-teuse wala manie habilement les deux calebasses que les femmes utilisent ici pour le marchandage.

De temps à autre un rayon de soleil se pose sur l'un ou l'autre des deux grands cercles d'or jaune qui ornent ses oreilles. Elle est d'une imposante beauté. Tous les regards sont fixés sur les gestes cadencés et réguliers des bras et des mains. La petite calebasse de la vendeuse puise les graines dans le panier alors que sa main gauche en retire une petite quantité. Le contenu offert passe dans la calebasse que la femme wala tient dans sa main droite. Le mil est immédiatement jeté dans le panier d'où il avait été puisé; c'est le refus. La quantité proposée la seconde fois est, par contre, acceptée.

Les graines sont déposées dans une grandealebasse que l'acheteuse garde dans sa main gauche. L'opération reprend. Nouvelle acceptation, mais avec un instant d'hésitation.

Peu de temps après, la vendeuse essuie trois refus consécutifs. Commentaires des présents, rires. L'acheteuse se lève, proteste à haute voix, se tourne vers ses voisins, tout en arrangeant le pagne autour de sa taille comme pour s'accorder un moment de repos. Ses gestes traduisent une menace. Peut-être l'intention de vouloir interrompre la transaction. Des gouttelettes de sueur perlent à son front et aux nez. La femme dagari reste impassible, comme si elle n'entendait pas les protestations. Elle se tourne vers sa petite fille assise par terre à côté du panier. Elle lui sourit tendrement. Son mari, debout derrière elle, intervient. Echanges, commentaires, rires... Ensuite le marchandage recommence. Après l'incident, d'autres curieux, toujours des hommes, s'arrêtent. Une quarantaine de personnes assistent à la scène. Le mari de la vendeuse fait passer de sa main gauche à la droite un caillou blanc pour chaque acceptation. A la conclusion du dixième échange, la femme wala verse les graines de sa grandealebasse dans un bassin blanc émaillé, décoré de fleurs bleues et jaunes. Une demi-heure s'écoule. Le panier de la vendeuse est maintenant vide. Les observateurs s'éloignent et se dispersent dans le marché. L'acheteuse dénoue un coin de son pagne d'où elle sort quelques billets de banque tout froissés et les remet au mari de la femme dagari. L'affaire est conclue:

La vie du marché continue. Au bruissement des voix s'ajoute le son d'une musique rythmée au balafon frappé par quelqu'un au-delà du mur d'enceinte.

Du haut du toit en tôle de zinc d'une maison voisine trois énormes vautours, les cous déplumés, regardent les gens, en attendant leur départ."

2. Le temps du marché

Avant d'étudier l'utilisation que les différents groupes et ethnies de la région font du marché, il est opportun de fournir quelques données sur la fréquentation et sur l'organisation interne de l'espace attribué à cette fin.

Le marché de Hamale (Zongo-da) s'inscrit dans un réseau régional de marchés périodiques qui se tiennent tous les six jours. Les habitants des villages environnants n'hésitent pas, surtout pendant la saison sèche, à se déplacer à vélo ou en utilisant d'autres véhicules disponibles pour atteindre des marchés qui se trouvent à 20 ou 25 km de Hamale. Ainsi la référence aux jours du marché et aux lieux de marché définit-elle la notion du temps hebdomadaire chez les dagari comme chez les autres populations de la région. Il s'agit d'une dimension toute particulière de la temporalité, mise en évidence par Tait dans ses travaux sur les Konkomba (1961:18-21) et par Bohannan dans son étude sur les Tiv (1968:195). Tait notamment souligne l'influence de la pratique des marchés de Konkombaland sur les représentations collectives du temps et de l'espace et défend avec force la thèse selon laquelle les aspects économiques du marché ont une importance très relative pour la population qui vit le marché essentiellement comme un lieu-moment de sociabilité. Pour cette raison, l'auteur de "The Konkomba of Northern Ghana" distingue nettement trois dimensions de la représentation collective du temps et de l'espace : la dimension "écologique" rattachée aux cycles agricoles et à l'organisation de l'espace habité, la dimension "structurale", forgée par rapport à l'organisation sociale de la parenté ainsi qu'à l'histoire politique et la dimension "du marché" "market space and time"... "The one which Konkomba most frequently use in their thinking" (p. 21), liée au cycle hebdomadaire de six jours.

Cette intuition de Tait sur la nature des conceptions spatio-temporelles me paraît intéressante non pas

parce que je retrouve les mêmes traits dans l'univers idéologique des Dagari, mais parce qu'elle aboutit à une conception qui voit la pratique du marché comme non autonome par rapport aux autres activités sociales, celles, notamment, qui permettent la production matérielle. S'il m'était permis de prolonger la réflexion de Tait, je dirais que tout comme la dimension "écologique" du temps et de l'espace est le fruit d'une interaction permanente avec le milieu (climat, sol, végétation, habitation, etc.) concrétisée principalement par le travail agricole, la dimension "structurale" est l'expression idéale des mêmes catégories en rapport avec la proximité parentale et l'alliance sociale et politique. La participation aux différents rites qui ponctuent l'année par exemple, leur mémorisation et leur attente, structurent le temps et l'espace conformément aux principes communautaires. Il en est de même pour la dimension "du marché" qui résulte de la fréquentation hebdomadaire des places de marché, mais qui, pourrait-on dire, semble davantage marquée par l'"histoire", c'est-à-dire par les mutations soudaines ou graduelles des rapports économique et politiques, puisque c'est bien au marché que la communauté se trouve confrontée au monde extérieur. La pratique du marché serait donc apte à forger à la fois des représentations du "temps court" (référence à l'"avant" et à l'"après" du jour hebdomadaire), mais aussi et surtout des conceptions de "temps long", le temps des changements.

Cette introduction consacrée aux aspects idéologiques qui sont sous-jacents aux diverses pratiques que l'on observe dans les marchés ruraux africains me semble utile pour une compréhension adéquate de l'utilisation que les communautés agricoles font de ce "lieu-moment". Parler de fréquentation massive et constante des marchés sans tenter d'en saisir les raisons me paraît une entreprise futile. C'est pourquoi je cherche, dans ces pages, à situer l'étude des marchés ruraux africains à l'intérieur de la problématique déjà esquissée auparavant.

La dernière constatation concerne les différences des taux de présence des hommes et des femmes. Alors qu'en saison sèche les femmes constituent 66 % de l'ensemble des participants, 2/3 donc, en saison des pluies leur présence tombe à 58 % environ. Si l'examen du calendrier des activités agricoles nous renseigne sur la "chute" des présences globales en saison des pluies, il ne nous aide guère à comprendre les raisons de cette différence sur le plan de deux catégories. En effet, les tâches agricoles accomplies par les femmes pendant la saison "laborieuse" sont tout aussi lourdes, sinon plus lourdes, que celles des cultivateurs. Reste plausible l'explication fournie par de nombreux amis dagari : entre mai et octobre, la population masculine de la région est estimée d'un tiers supérieure à celle du reste de l'année; et cela en raison du retour des travailleurs temporaires depuis le sud du pays. Il est certain que les jeunes migrants saisonniers sont davantage motivés que les autres pour fréquenter le marché ayant, pendant un laps de temps assez long, perdu le contact avec leurs camarades. Enfin, c'est une occasion pour eux d'utiliser, les jours du marché, l'argent gagné par le travail temporaire.

3. Femmes, hommes et produits

Le marché de Hamale est considéré comme un marché en pleine expansion. Les autorités civiles et religieuses sont convaincues que ce petit village marchand, en raison de sa position géographique, deviendra, au cours des prochaines décennies, le centre le plus important de toute la région qui est située à l'extrémité nord-ouest du pays. Pourtant, comme nous l'avons vu, son origine est récente et son marché ne s'est véritablement développé qu'à partir de la période coloniale. Malheureusement, nous ne possédons aucune information précise sur les étapes de son expansion ni sur les taux de fréquentation hebdomadaire pour les années qui précéderent mon enquête. Cependant, les anciens affirment qu'à l'époque coloniale la population de la région se déplaçait jusqu'à Nandom, à 12-13 km en direction du sud, pour se rendre au marché et que le marché de Hamale n'était fréquenté que par quelques dizaines de personnes.

Trois facteurs ont certainement contribué à l'essor du marché : l'implantation de la communauté islamique (Wala, Mossi, Hausa), l'ouverture des nombreux cabarets de dolo (dā-yir) dans le quartier proche du marché et, surtout, les dispositions douanières mises en place par les autorités ghanéennes visant au contrôle de plus en plus strict du commerce transfrontalier. En effet, jusqu'aux années soixante les Dagari et les Sissala de la région se rendaient facilement en territoire "français" (la région immédiatement au-delà de la frontière était appelée par les Dagari Parace - elle l'est encore parfois aujourd'hui -) acheter et vendre de la marchandise dans un petit marché situé à quelques kilomètres de la frontière.

Actuellement, la zone d'attraction du marché de Hamale couvre une vingtaine de villages dispersés pour une population d'environ 5.000 personnes. Nombreux sont, de nos jours, les commerçants professionnels ou des colporteurs qui fréquentent

avec assiduité le marché, nombreuses aussi les femmes et les jeunes qui viennent une fois par semaine à Hamale depuis Nandom et sa région.

Le tableau qui indique la fréquentation du marché (T.n.5) suggère trois types de remarques. Tout d'abord on note une assez grande différence dans le taux de présence entre la période de saison sèche (mars) et celle de la saison des pluies (septembre). On remarquera par ailleurs que ce que j'appelle le noyau du marché, c'est-à-dire le groupe des commerçants professionnels, hommes et femmes, reste pratiquement inchangé. Une deuxième remarque concerne le rapport apparemment très déséquilibré entre ceux qu'on pourrait appeler, à tort, les acheteurs d'une part et les vendeurs d'autre part (2,5 "vendeurs" pour 1 "acheteur" en mars et 3 "vendeurs" pour 1 "acheteur" en septembre).

En effet, si l'on excepte le noyau des commerçants professionnels qui représentent à peu près 7,5% des présents en mars et 11,5% en septembre, pour le reste de la population aucun chiffre n'est significatif en ce qui concerne la fonction qu'ils accomplissent au sein du marché. Plusieurs sondages auprès des femmes "vendeuses" dagari ont montré que la quasi totalité de l'argent gagné était dépensé le même jour dans le même marché. Par ailleurs, nombreux sont ceux et celles qui rentrent le soir au village en ramenant la même quantité de produits qu'ils avaient au départ et pour qui les quelques objets ou produits "à vendre" ne sont qu'un prétexte pour être présents au marché pendant plusieurs heures. Il est vrai qu'aux "vendeurs" qui ne vendent pas correspondent un grand nombre d'"acheteurs" qui n'achètent pas non plus. Un marché rural africain se définit beaucoup plus par la polyvalence et la pluralité des pratiques que par un ensemble d'activités organisées en fonction de rôles précis.

FRÉQUENTATION DU MARCHÉ 12 mars 1971 T. n. 5

Présence masculine

MIL	MIL rouge blanc	Arachides	Riz	Ignames + patates douce	Fruits et légumes	Produits de cueil- lette	Volaille	Oeuvres et moutons	Artisa- net et outils	Objets + produits importés	Autres	Rien	Total
-	-	131	44	29	41		73	12	17	97	83	338	865

Présence féminine

160	114	143	114	-	128	107	-	-	63	93	106	558	1.686
													Fréquentation totale : 2.551

Présence masculine

15	6	34	10	74	10	87	51	37	99	78	161	562
----	---	----	----	----	----	----	----	----	----	----	-----	-----

Présence féminine

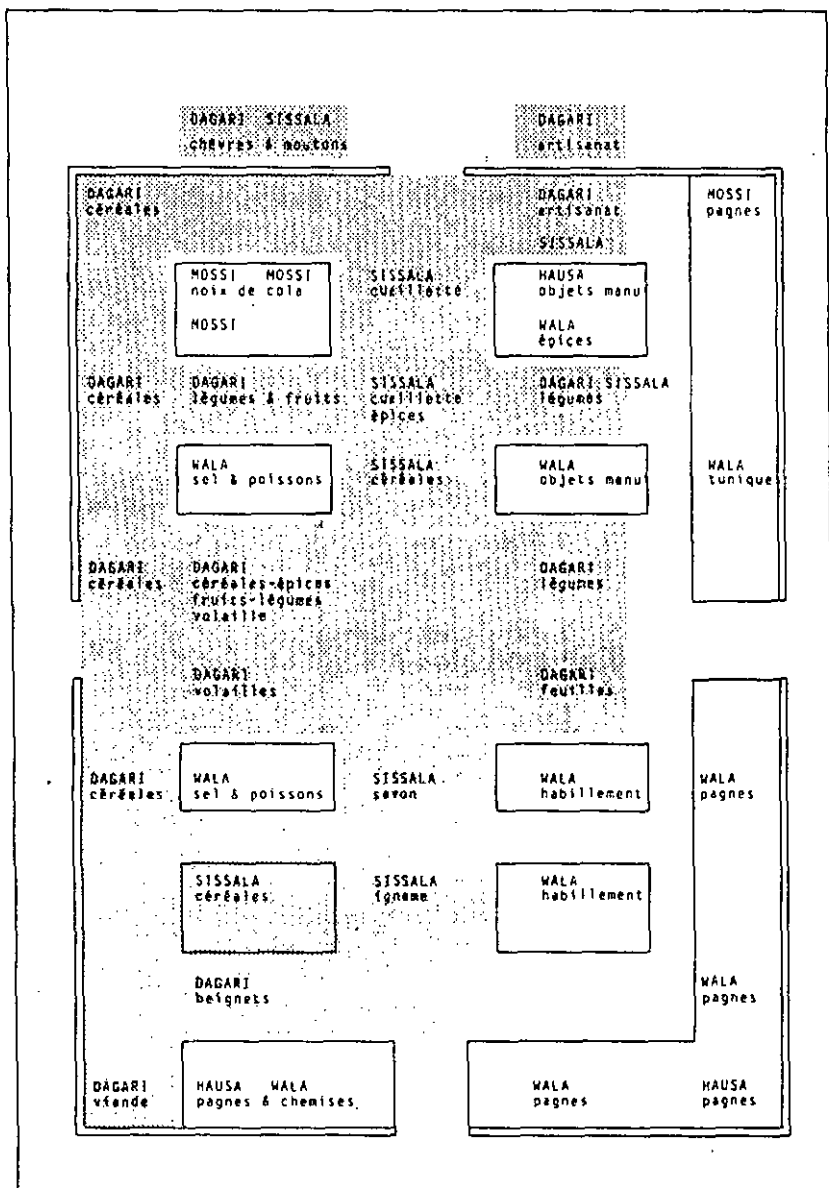
47	17	41	24	52	95	67	-	-	46	81	94	359	923
													Fréquentation totale : 1.585

4. Les "sections" dans l'espace...

En dépit de son apparence confuse et désordonnée, j'ai pu néanmoins distinguer des "sections" dans le marché et évaluer approximativement la communication interethnique. La différenciation spatiale est repérable en fonction des produits vendus et, partiellement, de l'appartenance ethnique des vendeurs et des vendeuses (croquis No 3).

La section réservée aux commerçants professionnels et aux artisans est celle qui confère au marché son aspect de "marché permanent". Ainsi on retrouve d'une semaine à l'autre les mêmes marchands, aux mêmes endroits ombragés avec le même type de marchandises, généralement produits d'importation tels que pagnes, bijoux, médicaments, cola, etc. Les artisans ont eux aussi leurs endroits fixes et cumulent, en principe, les deux tâches de vendeurs d'objets finis et de "réparateurs". Une certaine rigidité domine les règlements d'occupation de ces places "permanentes" et personne n'affirme jamais que le droit à "la place" pourrait faire l'objet d'une vente. Il semble par contre que l'occupant puisse céder sa place à un membre de son propre groupe, de son ethnie ou de son clan. Autrefois, les controverses et disputes relatives à l'occupation de la place au marché étaient réglées par le chef du village. De nos jours, le fonctionnaire du gouvernement, dépendant à son tour du "District Administrative Officer", se saisit de ces questions.

La plupart des commerçants professionnels sont Mossi et Wala. Les Mossi sont de véritables "marchands itinérants" et se déplacent chaque jour vers d'autres marchés de la région. Ils se spécialisent plus particulièrement dans la vente de pagnes et surtout de noix de cola. Bien que les Wala vendent également des pagnes, ils gardent le monopole presque absolu de la vente d'autres objets d'importation comme les tomates en conserve fabriquées en Italie, les boîtes de sardines, sucre, allumettes, médicaments, etc.



Le secteur ouest de l'emplacement est presque exclusivement occupé par les Sissala et les Dagari. La section où les femmes dagari vendent les céréales, le long de l'enceinte ouest, est la plus animée en particulier entre 10 h. et 12 h., période pendant laquelle on conclut la plupart des transactions. L'allée ouest est normalement très peu fréquentée; seules quelques personnes désireuses d'acheter des robes, des chemises ou des pagnes déambulent devant les commerçants Mossi et Wala assis sur leurs chaises longues.

Juste en dehors du muret qui entoure la partie nord du périmètre quelques dizaines de personnes, assemblées en petits groupes, discutent et négocient la vente et l'achat des moutons et des chèvres. Toujours en dehors de l'enceinte on observe des objets d'artisanat local, en particulier les grosses jarres en terre cuite fabriquées par des femmes dagari, utilisées pour la cuisson de la bière de mil.

Dans les pages suivantes je tenterai d'étudier l'organisation interne des échanges entre les différents groupes concernés et de déceler ainsi ce qui reste caché pour qui observe l'ensemble de ce lieu et les activités qui s'y déroulent.

*

5. Les sphères d'échange

L'analyse du système des échanges pratiqués au sein d'un marché rural africain, même de faible dimension comme celui de Hamale, est bien plus complexe qu'il n'y paraît au premier abord. Cette complexité ne relève pas uniquement des difficultés qu'on rencontre au moment de la récolte des informations, difficultés liées donc aux techniques d'investigation et d'observation (Boutillier : 1968), mais de la nécessité d'inscrire d'une manière cohérente, les données plus ou moins opportunément sélectionnées, à l'intérieur d'un cadre théorique global qui puisse fournir quelques explications sur le sens de l'évolution actuelle des sociétés observées (1).

La méthode d'analyse adoptée se fonde sur l'utilisation de deux tableaux, le premier appelé tableau synoptique et le deuxième tableau analytique. Les deux rassemblent les mêmes informations mais l'agencement des données a été conçu en fonction de critères différents. Alors que l'unique souci qui a inspiré la construction du tableau synoptique ou de base était celui de "ranger" les informations suivant les variables choisies auparavant, plusieurs considérations d'ordres théorique et méthodologique sont à l'origine, comme on pourra le constater par la suite, du "mode de classement" du deuxième. (T.n. Nos 6 et 7).

-
- (1) L'analyse que je présente ici est le fruit d'un travail de réflexion relativement récent, alors que la période d'enquête sur le terrain s'est déroulée il y a maintenant une dizaine d'années. Heureusement, lors de mes séjours suivants j'ai pu souvent "corriger le tir" et, surtout, combler les lacunes. Reste le fait que la collecte des données était, tout le long de mon travail de terrain, guidée beaucoup plus par des "intuitions théoriques", sortes d'hypothèses encore floues et peu déterminées, que par une vision globale et relativement claire de l'ensemble des phénomènes qui composent la trame historique des sociétés étudiées et que l'on retrouve ici et là, dispersées au sein de l'organisation des échanges qui donnent vie au marché.

J'ai porté mon choix sur cinq composantes fondamentales : nature des produits et des marchandises, origine des produits et des marchandises, type d'activité accomplie relativement aux produits et aux marchandises (achat ou vente), appartenance ethnique et condition sexuelle. Même si cette dernière composante n'est pas absolument indispensable à l'analyse des échanges telle qu'elle est proposée ici, elle me paraît utile à une meilleure compréhension des pratiques ponctuelles qui sont censées "révéler" l'ensemble de l'organisation du marché.

Le regroupement dans les deux "sections" achat et vente des produits et objets d'"importation" (C, J, H, G, F) opéré par le tableau analytique m'a permis de mieux montrer visuellement l'utilisation respective du marché de la part des communautés sissala et dagari d'une part et des groupes marchands Mossi, Wala et Hausa d'autre part. Les produits et les objets échangés entre membres des sociétés communautaires (K, I, E, N) ont été classés au milieu de chaque "section" alors que le reste des marchandises, celles qui constituent le "gros" de la production agricole locale (A, B, D, M, L) est placé dans la partie supérieure. Ainsi nous voyons apparaître trois sphères d'échanges distinctes : la première, je l'appelle sphère des échanges marchands-communautaires, la deuxième, sphère des échanges inter et intracommunautaires, la troisième, sphère des échanges marchands-capitalistes.

Le terme de "sphère d'échanges" risque d'induire le lecteur en erreur. En effet, ce concept qui apparaît d'abord dans les travaux de R. Firth (1939), a été élaboré entre autres par Paul et Laura Bohannan dans leur étude de l'économie Tiv. Après avoir constaté la présence de plusieurs aires repérées en fonction du "statut moral" des objets qui y circulent, les auteurs poursuivent : "In colling these different areas of exchange spheres, we imply that each includes commodities that are not

Tableau de base des échanges (T.n. 6)

		○				△			
		DAGARI	SISSALA	WALA	HAUSA-MOSSİ	DAGARI	SISSALA	WALA	HAUSA-MOSSİ
Ventes	Céréales produites dans la région, Tubercules	A							
	Produits maraichers et fruits de la région	B							
	Céréales importées et céréales "de spéculation" Tubercules importés	C							
	Produits de la cueillette	D							
	Objets d'artisanat et outils fabriqués localement Beignets	E							
	Objets manufacturés d'importation	F							
	Sel	G							
	Noix de cola	H							
	Tabac	I							
	Poisson séché	J							
	Savon local	K							
	Chèvres et moutons	L							
	Volaille	M							
	V viande cuite	N							
Achats	Céréales produites dans la région, Tubercules	A							
	Produits maraichers et fruits de la région	B							
	Céréales importées et céréales "de spéculation" Tubercules importés	C							
	Produits de la cueillette	D							
	Objets d'artisanat et outils fabriqués localement Beignets	E							
	Objets manufacturés d'importation	F							
	Sel	G							
	Noix de cola	H							
	Tabac	I							
	Poisson séché	J							
	Savon local	K							
	Chèvres et moutons	L							
	Volaille	M							
	V viande cuite	N							

Tableau analytique des échanges (T.n. 7)

Journal des Échanges Communautaires

WALA	HAUSA-MOSSI	DAGARI	SISSALA
------	-------------	--------	---------

Ventes	Céréales produites dans la région. Tubercules	A																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																															</
--------	---	---	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	----

regarded as equivalent to those commodities in other spheres and are hence in ordinary situations not exchangeable. Each sphere is a different universes of objets. A different set of moral values and different behavior are to be found in each sphere" (1968/227-228). Déjà dans l'introduction à l'ouvrage collectif Markets In Africa, Bohannan et Dalton avaient développé l'idée de "transactional spheres" caractérisant des économies "multicentrées" que l'on repère dans des sociétés "sans marché" ou "à marché périphérique" (1962:5). Les essais critiques de Rey et Dupré (1969) et, en particulier, de Berthoud (1969-70) à ce sujet, m'ont conduit à réviser le contenu théorique du concept et à tenir compte d'autres facteurs qui semblent absents dans la vision des anthropologues de l'école substantiviste. Berthoud, par exemple, a raison d'affirmer que les auteurs cités donnent une importance exagérée aux phénomènes de distribution et de circulation "au point d'obscurcir complètement la signification théorique de la production" (p. 38). Bien sûr, il ne s'agit pas non plus de tomber à l'extrême opposé et confier au domaine de la production matérielle un rôle de "déterminant absolu". Pour cette raison, je considère le concept de sphère d'échanges comme un concept englobant à la fois les pratiques de circulation qui s'actualisent dans le marché même et celles qui se trouvent en amont, c'est-à-dire les activités productives et commerciales qui transforment l'essence des produits tout en laissant inaltérée, parfois, leur apparence. Les sphères ainsi conçues apparaissent donc en fonction de l'appartenance ethnique des partenaires des relations d'échanges, en fonction du type de rapports qui s'établissent entre eux au sein du marché, mais elles se constituent aussi suivant le "mode d'existence sociale" des objets et des produits.

6. Echanges "théâtralisés" et conflits

La sphère des échanges marchands-communautaires regroupe la plupart des transactions conclues dans le marché. Si l'on disposait d'informations statistiques adéquates, on s'apercevrait que ce domaine est largement réservé aux femmes des divers groupes ethniques. Meillassoux parle à ce propos de transactions où "le produit passe des mains du producteur à celles du commerçant et se transforme en une marchandise, acquiert une valeur d'échange" (1971:42). Dans notre cas cela est partiellement vrai puisqu'une partie des produits sera consommée directement par les acheteurs, donc ils n'acquiescent qu'une "valeur d'usage".

Comme il apparaît dans le tableau analytique, la vente des céréales cultivées dans la région, ainsi que la vente de l'igname et des patates douces est une prérogative commune aux membres des deux communautés agricoles (Dagari et Sissala) sans distinction de sexe. Si l'on tenait compte des pratiques de vente ponctuelles il faudrait, peut-être, faire une distinction entre céréales vendues par les femmes et dont celles-ci disposent et les céréales possédées par les hommes dont les femmes n'assurent que la vente. Du point de vue de l'organisation générale des échanges et notamment des rapports économiques entre communautés agricoles et groupes marchands, ce phénomène est tout à fait secondaire. En revanche, regardée sous l'angle politique, la question est loin d'être inintéressante. Les femmes dagari vendent au marché les céréales ou les arachides qu'elles ont pu obtenir à la suite de leur collaboration aux travaux agricoles. Il s'agit en général de petites quantités (la moyenne se situe entre 5 et 10 kgs) qu'elles transportent au marché dans leur panier carré, sur la tête. S'il s'agit d'un sac ou deux à vendre au détail, la plupart du temps c'est la propriété du mari et il se charge de le ou les transporter sur son vélo. Néanmoins, ce sera toujours la femme qui assumera la vente. On peut souvent observer des hommes dagari en train de "contrôler" la conduite de leur femme au marché, l'aidant parfois à compter les Calebasses de céréales pendant la négociation.

Comme il en a été fait mention ailleurs dans cette étude, les relations Dagari/Wala-Mossi s'expriment sur la place du marché, par des pratiques théâtralisées. Les femmes dagari sont extrêmement douées dans l'art du marchandage et c'est à l'occasion des longues et laborieuses négociations avec les femmes wala qu'elles acquièrent du prestige vis-à-vis de leur époux et de son lignage ou vis-à-vis de leur futur mari. La sphère des échanges marchands-communautaires est ainsi la sphère des conflits inter-groupes; les agriculteurs "jouent aux capitalistes" tout comme leurs femmes "jouent aux commerçantes professionnelles". Il s'agit d'une revanche à la fois symbolique et politique par rapport à l'hégémonie économique des musulmans de la région. Tout se passe comme si les pratiques des hommes et des femmes dagari et sissala exprimaient le message suivant : "Nous vous rappelons que nous sommes les véritables "patrons". Vous devez transpirer pour obtenir nos produits au prix que vous souhaitez. Et puis, votre argent ne nous intéresse pas vraiment, puisque nous pouvons vivre sans "gagner" . Plusieurs détails observés à l'occasion de nombreux marchés montrent bien le souci des cultivateurs de manifester ce détachement au grand jour. Par exemple le fait de rentrer au village les paniers encore pleins de millet ou d'arachides, ou bien en traînant derrière eux la chèvre ou le mouton destinés à la vente, n'est pas considéré comme une honte, bien au contraire. Les anecdotes qui se réfèrent aux échanges avec les Wala et les Mossi sont très souvent au centre des causeries qui se tiennent dans les cabarets de bière de mil. J'ai assisté à une sorte de fête improvisée, dans l'un de ces locaux, le jour même du marché, au cours de laquelle des jeunes Dagari se disputaient "les tournées" pour féliciter une jeune camarade qui avait su interrompre, fâchée, mais dans l'hilarité collective, un marchandage d'environ 10 kgs d'arachides qu'une femme Wala cherchait à acquérir depuis une demi-heure en "trichant" constamment sur les quantités.

Il faut dire que les Dagari ont l'avantage du "terrain". Car, le gros des quantités de produits inclus dans cette sphère se trouve dans une section du marché fréquentée presque uniquement par les membres de cette ethnie. C'est comme si les femmes wala ou mossi s'aventuraient pour leurs achats dans une zone "hostile" en restant totalement isolées pendant les transactions.

Naturellement, une petite partie des produits échappe à la sphère des échanges marchands-communautaires puisqu'elle est destinée à des acheteurs sissala ou dagari. C'est le cas des fruits et de certains légumes comme les tomates, les oignons et le gombo (B). Les femmes sissala achètent volontiers ces produits car la production maraîchère est plus développée chez les Dagari que chez les Sissala à cause de l'influence et de l'aide des missions catholiques. J'ai aussi parfois observé des Dagari achetant un mouton ou une chèvre à d'autres Dagari de clan différent et résidant dans un autre village ou plus souvent encore à des Sissala.

Comme pour les sphères d'échange théorisées par Bohannan et Dalton, les sphères auxquelles je me réfère ne sont pas totalement fermées, le passage des produits d'une sphère à l'autre dépend de l'identité des partenaires de la négociation.

Le contenu de la formulation "sphère des échanges marchands-communautaires" apparaît, peut-être, plus clair après tout ce qui vient d'être dit. Il faut ajouter que la détermination des prix de vente est beaucoup plus le résultat d'un calcul politique qu'économique. Comment les agriculteurs pourraient-ils fixer leur prix de vente en tenant compte du processus de production alors que ce dernier s'inscrit à 80 % sinon à 90 % à l'intérieur d'une économie organisée en fonction de l'autosubsistance où les coûts de production sont incalculables ? Comme le dit fort bien Meillassoux, "l'agriculture vivrière demeure presque entièrement en dehors de la sphère de production du capitalisme. Tout

en étant directement ou indirectement en relation avec l'économie de marché par la fourniture de main d'oeuvre nourrie dans le secteur domestique ou par des denrées d'exportation produites par des cultivateurs nourris sur leurs propres récoltes. Cette économie vivrière appartient donc à la sphère de circulation du capitalisme dans la mesure où elle l'approvisionne en force de travail et en denrées alors qu'elle demeure en dehors de la sphère de production capitaliste puisque le capital ne s'y investit pas et que les rapports de production y sont de type domestique et non capitaliste" (1975:145). Produits par l'économie vivrière les produits sous A, B, D, M, L, s'insèrent dans ce que Meillassoux appelle "sphère de circulation du capitalisme"; ils sont l'objet d'échanges marchands tout en étant pourrait-on dire "communautaires", si l'on considère la nature des rapports sociaux qui dominent l'organisation de leur production. A quelle loi obéit dès lors la fluctuation de leur prix ? La seule réponse plausible nous est fournie par l'étude des rapports qui s'établissent entre l'évolution des prix des produits de la sphère des échanges marchands-capitalistes et les produits en question. Il est certain que l'accroissement de la sphère des échanges marchands capitalistes se solde par une augmentation parallèle des prix des denrées alimentaires produites dans la région.

Cependant, alors qu'il est possible - à condition d'avoir accès aux informations à ce sujet - d'analyser en détail ce rapport sur le plan des échanges "hors marché" (nocturnes), il en est tout autrement pour ce qui concerne les petites transactions observées sur le marché de Hamale. En effet, la variation des prix se mesure en tenant compte des dimensions des cales basses utilisées pour le marchandage et, dans une moindre mesure, en évaluant les "rapports de force" au moment de la négociation. Je ne pense pas que l'on puisse aller beaucoup plus loin dans l'étude des influences réciproques entre les deux sphères. Je reviendrai sur ce problème lorsque je traiterai de certains aspects spécifiques de la sphère des échanges marchands-capitalistes.

7. Echanges réciproques et communication

La sphère des échanges inter-intra communautaires rassemble un très petit nombre de produits (K, I, E, N). Les échanges qui se pratiquent à l'intérieur de la communauté dagari prennent la forme de "troc indirect ou imparfait". Leur organisation se moule sur celle qui est déjà existante au sein des villages. Autrement dit, les Dagari et les Sissala entretiennent dans le marché les mêmes rapports qu'ils ont en dehors de celui-ci, l'activité de marché n'est qu'un prolongement de l'activité d'échange pratiquée entre villages ou groupes ayant des compétences particulières dans le domaine de la production agricole ou artisanale. Ainsi on pourrait affirmer que la poterie dagari, fabriquée par un groupe de femmes d'un petit village appelé Bapla, est échangée contre les paniers des femmes de Kokoligu ou contre les instruments en fer des forgerons sissala ou encore, contre le savon traditionnel produit par un groupe de femmes de la même ethnie.

Les deux communautés dagari et sissala ont, grosso modo, les mêmes caractéristiques quant à leur structure productive, tant au niveau des branches de la production que pour leur calendrier agricole. Par conséquent, leur utilisation du marché se ressemble et leur comportement vis-à-vis de la plupart des produits est analogue. Les différences sont tout de même dignes d'attention (K, E, N); elles relèvent beaucoup plus d'une diversité des modalités de contact avec le pouvoir colonial d'abord et avec les autorités post-coloniales ensuite, que de spécificités caractérisant leurs organisations productives respectives. Les cultivateurs dagari sont considérés comme des travailleurs très dynamiques, relativement ouverts aux innovations techniques; la productivité de leur travail - à cause aussi des conditions écologiques plus favorables - est certainement supérieure à celle des Sissala. Cela explique pourquoi à l'intérieur de cette sphère les "acheteurs" sissala sont très peu nombreux. Au sujet des

produits maraîchers le tableau nous montre une "anomalie". Les Dagari ont le "monopole" de ces produits qui sont achetés par les femmes musulmanes mais aussi par les femmes sissala. Comme il a été écrit ailleurs, les petits jardins potagers traditionnels, les "jardins de bas-fond" se sont quelque peu "modernisés" récemment sous l'influence des missionnaires catholiques, surtout. Les Sissala n'ont eux-mêmes jamais accepté, à quelques exceptions près, l'introduction de religions étrangères, y compris l'Islam. Ils n'ont pas non plus accepté de cultures nouvelles qui demandent l'acquisition d'informations sur les techniques à adopter et une aide dans la période de démarrage. Les jardins potagers "traditionnels" ne sont donc pas suffisants pour couvrir les besoins en légumes, tomates et oignons en particulier, ce qui explique pourquoi les femmes sissala s'approvisionnent en produits maraîchers auprès des femmes ou des hommes dagari (B).

Ce qui caractérise cette sphère ce sont des relations d'échange à base réciproque. Cela est possible grâce à l'alternance des rôles de vendeur et d'acheteur : chaque individu sait qu'il peut compter sur un certain nombre de "clients" qui seront à leur tour "ses fournisseurs". Le respect de cette pratique de la réciprocité est bien plus contraignante que ce qu'on pourrait imaginer, les nombreux conflits qui éclatent à cause du "manque de fidélité" en sont la preuve. Cette pratique fonctionne sur la base de relations interclaniques et interlignagères, relations qui se sont créées en dehors du marché. Les échanges "intra-lignagers" sont rarissimes pour ne pas dire absents au sein du marché. En revanche, dans les villages il existe une assez intense activité d'échanges non monétarisés - je ne dispose malheureusement pas d'informations précises sur l'ampleur de cette circulation - entre les membres de chaque lignage.

La façon dont la population communique à l'intérieur de cette sphère montre bien qu'un marché rural n'est pas seulement un "lieu d'ouverture" vers le monde extérieur aux

communautés, mais une sorte d'institution sociale comme beaucoup d'autres, englobée dans les multiples rapports qui lient, entre eux, les personnes et les groupes (cf. Polanyi 1968). Il est évident que pendant la période pré-coloniale cette dimension sociale du marché était bien plus développée. Tout cela nous conduit à corriger ou à compléter les affirmations de nombreux auteurs qui, ayant étudié des marchés similaires insistent sur "les fonctions sociales" que ces lieux sont en mesure d'accomplir (Bohannon et Bohannon 1968, Bohannon et Dalton 1962, Bastide et Verger 1959, Olivier de Sardan 1969 et autres). A la fête, aux danses, à la rencontre d'amis, à la consommation collective de boissons et de nourriture, il faut ajouter l'entretien des liens de réciprocité inter-ethniques et inter-lignagers.

Au fonctionnement de la réciprocité font exception l'achat et la consommation de viande cuite (N), une activité sociale qui s'est développée par le groupe dagari qui, malgré tout, a pu acquérir un certain pouvoir d'achat, supérieur à celui des Sissala, à la suite des importantes mutations de ces vingt, trente dernières années. Cette prérogative essentiellement masculine ne manque pas de soulever des querelles à l'intérieur des familles car les femmes se plaignent souvent du fait que les maris - surtout d'un certain âge - "gaspillent" leur argent en viande de porc.

On s'aperçoit, enfin, que la sphère des échanges intra et inter-communautaires recoupe essentiellement un espace de communication sociale; comme les rites mortuaires, elle resserre les liens entre les groupes éparpillés dans des villages dispersés et réaffirme symboliquement plus que matériellement, la présence des autochtones en tant que "maîtres" de leur espace physique et économique. C'est ainsi que même sur le plan des échanges purement économiques, le réseau des échanges à base réciproque constitue une sorte de correctif à la loi du marché. Certains produits qui entrent dans cette sphère, comme le tabac et le

savon par exemple, n'ont pratiquement pas changé de prix entre 1971 et 1974, période au cours de laquelle en dépit du taux d'inflation de la monnaie ghanéenne encore relativement bas, les prix des céréales ont presque doublé.

8. Echanges "spéculatifs" et profit

La troisième sphère, la "sphère des échanges marchands-capitalistes", est celle qui révèle le mieux la stratégie adoptée par les commerçants musulmans. L'étude des mécanismes mis en place par les Mossi, les Wala et les Hausa dans le domaine éclaire davantage la logique qui domine les échanges hors marché, les échanges "nocturnes", par exemple.

Les constatations présentées ici peuvent tout à fait s'appliquer à l'ensemble de l'organisation des échanges marchands entre cultivateurs communautaires et commerçants professionnels. La vente des céréales "de spéculation" démarre en général vers le mois de mai, période pendant laquelle un certain nombre d'agriculteurs commencent à ressentir la carence de produits nécessaires à la reproduction du cycle agricole. Il faut rappeler que l'entraide agricole n'est pas possible sans la mise à disposition d'énormes quantités de bière de mil pour les cultivateurs. Or, certaines unités de production, surtout chez les Dagari, se trouvent dans l'obligation d'acquérir sur le marché de Hamale les grains nécessaires à la fabrication de la boisson. Il s'agit souvent de familles ayant souffert de décès dans le courant de l'année, ce qui les a obligées à utiliser une bonne partie des réserves pour la préparation de la bière des funérailles. Il convient d'ajouter à ces familles un certain nombre de jeunes qui ont, depuis très peu de temps, abandonné l'unité de production paternelle ou de leur frère aîné pour cultiver d'une manière autonome. Les clientes de loin les plus "intéressantes" pour les vendeuses musulmanes sont certainement les dolotières dagari. Il s'agit de femmes qui ont abandonné définitivement leur village pour des raisons diverses (divorce, départ de leur époux, conflits conjugaux, santé précaire, etc.) et qui se sont établies à Hamale dans l'une des habitations du "quartier dagari" situé à l'extrémité sud du village.

s'associant à deux ou trois par cabaret, elles fabriquent la bière de mil et reçoivent leur clientèle composée uniquement de Dagari. De 24 "cabarets" en 1974 on est passé à 35 en 1978 ! Le jour du marché, chaque établissement est rempli de dizaines de clients qui offrent chacun "sa tournée" à leurs camarades et aux "amis occasionnels".

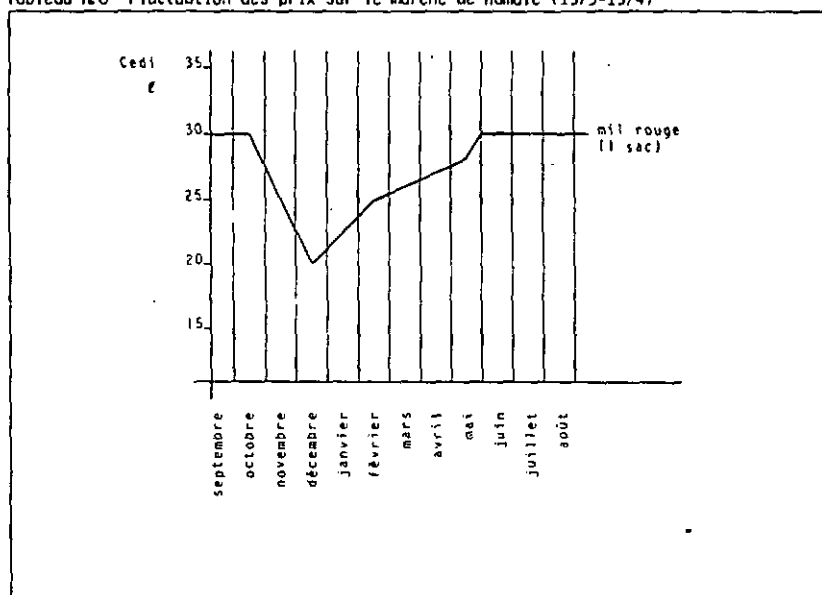
En raison de leur nombre et de leur "chiffre d'affaires" les dolotières ont une influence déterminante sur la dynamique du marché de Hamale. Elles stimulent en grande partie la production artisanale, la poterie notamment, mais surtout elles alimentent la sphère des échanges marchands-capitalistes en opérant par le truchement de la bière de mil un transfert d'argent du secteur communautaire au secteur marchand.

A la lumière de la distinction proposée - sociétés à vocation marchande et à vocation agricole - les femmes dolotières dagari ne peuvent pas être considérées comme faisant partie intégrante de la société dagari. Autrement dit, leur appartenance ethnique n'est plus significative au niveau de l'analyse des rapports existant entre les deux groupes, ceci en raison de leurs activités économiques qui sortent de la structure productive dagari et s'insèrent totalement ou presque dans l'économie marchande de Hamale. C'est la raison pour laquelle les femmes dagari ne sont pas incluses dans les tableaux parmi les acheteurs ou acheteuses des céréales produites dans la région (A) quoiqu'elles acquièrent, pendant une courte période de l'année, cette denrée auprès des vendeuses appartenant à leur propre ethnie.

La stratégie spéculative du groupe wala-mossi se réalise aussi bien à l'intérieur du marché de Hamale qu'à l'extérieur. Dans le second cas les commerçants jouent sur les distantes physiques et donc sur les différences de productivité d'une région à l'autre, dues surtout aux variations climatiques;

dans le premier cas, ils jouent sur le facteur temps : ils achètent quand les prix sont le plus bas, stockent et revendent au moment où les prix deviennent plus favorables.

Tableau n.8 Fluctuation des prix sur le marché de Hamale (1973-1974)



Les céréales de la "sphère spéculative" (C) font leur apparition sur le marché à partir des mois de décembre ou de janvier. En effet, seuls les marchands professionnels sont capables d'imposer une variation très brusque des prix du mil par exemple (voir tableau No 8). Il faut reconnaître que les vendeuses de céréales ne font pas de grandes affaires jusqu'au mois de mai. A ce moment, les travailleurs saisonniers retournent au pays ce qui entraîne une augmentation importante de la consommation de bière dans les cabarets. La demande étant brusquement plus forte, les prix du mil grimpent rapidement. Les mauvaises récoltes viennent parfois renforcer ce phénomène : en 1974, la médiocre récolte de mil rouge obligea un grand nombre de cultivateurs à s'approvisionner sur le marché de Hamale afin de démarrer les travaux collectifs des champs.

Les femmes wala ont un avantage qui leur permet de tirer le maximum de profit de leur activité : l'information sur la production des céréales dans les différentes régions du nord-ouest du Ghana. Cet avantage est dû à des déplacements fréquents d'un marché à l'autre et aux informations recueillies auprès des "collègues" faisant partie de leur réseau. Même s'il n'est pas possible de parler d'une véritable organisation des femmes marchandes wala de Hamale, nous sommes en présence d'une sorte de "corporation" unifiée surtout par des liens de parenté et l'appartenance clanique. A l'intérieur de cette "corporation" les échanges de nouvelles et de services sont très fréquents.

La spéculation sur les prix pratiqués dans les divers marchés est certainement favorisée par le régime des pluies très irrégulier et différent d'une micro-région à l'autre.

La catégorie des biens "importés" depuis le sud du pays principalement, les biens manufacturés par exemple (F)

sont revendus sur le marché de Hamale par les différents marchands musulmans suivant une règle rigide de "répartition ethnique" des marchandises. Tout se passe comme si le groupe était organisé de manière à ce qu'il évite la concurrence entre membres d'ethnies différentes et acquiert des positions de monopole sur le marché.

Plusieurs témoignages attestent l'existence d'ententes entre marchands professionnels dans le but de créer plusieurs "secteurs" de monopole de vente des produits. Sans aucun doute, les "clients" visés sont exclusivement les agriculteurs de la région. En fait, je n'ai jamais observé un Wala ou un Mossi acheter, au marché, un objet de cette catégorie de biens à l'un de ses confrères. Il est, par ailleurs, notoire à Hamale que les produits d'importation s'échangent, toujours monétairement, entre musulmans, en dehors de la place du marché.

Depuis quelques années ce secteur des biens d'importation apparaît assez stable car il y a certains produits d'importation dont les Dagari ne peuvent plus se passer : par exemple les tissus, les allumettes, les pièces de rechange pour bicyclettes etc. Il en va de même pour les noix de cola (H) et pour le sel marin (G). Dans ce domaine, aucun contrôle sur les prix n'est possible. Face à la position d'exclusivité détenue par les marchands professionnels il n'y a pour les Dagari qu'une possibilité : la compression maximum de la demande, comme cela s'est passé en 1972, par exemple, lorsque les marchands locaux ont essayé de spéculer davantage sur l'augmentation du prix du marché mondial des produits pétroliers. Les Dagari qui avaient pourtant introduit depuis longtemps le fuel dans leurs habitudes de consommation, l'ont diminuée fortement. Si toutefois l'élasticité de la demande est relativement grande pour ce produit, elle l'est beaucoup moins pour d'autres comme les pièces de rechange des bicyclettes.

Cette pénétration marchande "sauvage" trouve dans les petits marchés ruraux comme le Zongo un lieu privilégié pour l'introduction de marchandises "nouvelles" pour créer de nouveaux besoins. La dépendance des Dagari et Sissala s'accroît au fur et à mesure que l'organisation des marchands professionnels réussit à modifier leurs modèles de consommation et à créer par la même occasion un marché intéressant d'acheteurs de biens d'importation. L'interdépendance par rapport aux activités accessoires au commerce proprement dit (transport, entreposage, hébergement, emprunts) favorise la création de liens de solidarité entre marchands et marchandes. Toutes ces constatations semblent confirmer mon hypothèse sur l'opposition entre deux logiques, l'une capitaliste et l'autre communautaire, incarnées respectivement dans deux univers sociaux, chacun ayant une propre stratégie à l'égard de l'autre. Il s'agit, dans l'ensemble, d'une véritable stratégie de maintien de l'opacité du marché.

Reste à éclaircir le contenu du mot "capitaliste", employé pour caractériser la sphère des échanges "spéculatifs".

J'ai déjà affirmé, en citant Meillassoux, que le contenu "capitaliste" des activités marchandes des commerçants se réfère au phénomène "circulatoire" des biens. Il serait, à mon avis faux de postuler une quelconque opposition ou un conflit entre le mode de production capitaliste d'une part et le "mode de production communautaire" d'autre part, en admettant même qu'il existe. Ce qui apparaît dans l'étude du marché, en particulier dans l'analyse de la troisième sphère, c'est la présence d'un capital marchand capable de favoriser la création d'un profit commercial aux dépens de populations qui méconnaissent les mécanismes des marchés. Amselle a donc raison d'affirmer que "le capital commercial, limité à sa véritable fonction qui est d'acheter pour vendre ne crée donc ni valeur, ni plus-value.

Par conséquent, le profit que le commerçant réalise lors de la vente de ses marchandises n'a pas sa source (comme c'est le cas pour le capitaliste industriel) dans la réalisation de la plus-value extorquée à des travailleurs au sein d'un processus de production" (1977:207).

Il faut reconnaître que le profit qui se dégage de la sphère des échanges marchands-capitalistes dépend de l'organisation de la production des activités annexes ou accessoires au commerce qui, elle, a toutes les caractéristiques ou presque d'une activité de type capitaliste. Comme le souligne encore une fois Amselle, "l'industrie des transports", par exemple, opère bel et bien une extorsion de plus-value pour les travailleurs qui y participent souvent en qualité de cadets, d'alliés ou de captifs (p. 213-214). Nous pouvons donc conclure que si la sphère des échanges marchands-capitalistes ne possède pas les caractéristiques du mode de production capitaliste, son expérience reste conditionnée par ce dernier. Elle est, en quelque sorte, le "cheval de Troie" de la pénétration du mode de production capitaliste au sein de l'univers communautaire. Regardé sous cet angle, un marché rural africain peut être considéré comme un "thermomètre" qui mesure à la fois l'état de santé des secteurs productifs du néo-capitalisme des pays africains (degré de "développement" dans le langage des "experts") et les capacités de reproduction des communautés agricoles. Quand les mécanismes de la production capitaliste se dérèglent en raison de "crises" conjoncturelles, l'espace du marché occupé par les autres sphères (en particulier la sphère des échanges intra-inter communautaires) s'élargit en provoquant une réduction de la dépendance économique des agriculteurs vis-à-vis du secteur marchand. Ce fut le cas en 1978. Le Ghana était plongé dans une crise économique très grave, les pièces de rechange pour les véhicules de transport faisaient défaut dans tout le pays, l'essence et le gasoil devenaient de plus en plus rares.

Les commerçants professionnels et les vendeuses ayant de la peine à se déplacer d'un marché à l'autre, d'une région à l'autre, l'organisation des échanges "spéculatifs" était tout à fait perturbée. Le dynamisme des deux autres sphères se retrouvait accru et nombreux étaient ceux, parmi les Dagari, qui affirmaient que le marché de Hamale avait repris sa physionomie des années soixante.

En étudiant ce petit marché je ne pense pas avoir épuisé l'objet de mes préoccupations théoriques : dévoiler les mécanismes conflictuels et les rapports de force entre deux logiques qui s'opposent. Ce terrain, ainsi défriché, devrait devenir le domaine d'enquêtes plus approfondies et d'études bien plus rigoureuses que la mienne. C'est aussi dans cette direction que je poursuivrai mes recherches dans le futur.

3ème partie

LE TRAVAIL COMME COINURGIE

I. LE TRAVAIL ET L'ECONOMIQUE

1. *De la valeur d'usage et d'échange à la... coinurgie*
2. *"Réciprocité symbiotique" communauté/milieu*
3. *Complémentarité et répartition des tâches*

II. COINURGIE : FORMES DE REALISATION ET MODES DE FONCTIONNEMENT

1. *Pratiques réciproques de "survie" et d'"identification": l'aide mutuelle*
2. *Pratiques réciproques "structurelles" et de "communication" : la coopération*
3. *Pratiques réciproques de "secours" et de "prestige" : la collaboration ;*
4. *Les nouvelles formes d'"encadrement" : les coopératives catholiques*

III. TRAVAIL, PATRIMOINE, PRESTIGE : DISPARITES ECONOMIQUES ET INEGALITES SYMBOLIQUES

LE TRAVAIL COMME COINURGIE

Michel Foucault écrit: "Ce qui a changé au tournant du siècle, (1) et subi une altération irréparable, c'est le savoir lui-même comme mode d'être préalable et indivis entre le sujet qui connaît et l'objet de la connaissance; i on s'est mis à étudier le coût de la production, et si on n'utilise plus la situation idéale et primitive du troc pour analyser la formation de la valeur, c'est parce qu'au niveau archéologique la production comme figure fondamentale dans l'espace du savoir s'est substituée à l'échange, faisant apparaître d'un côté de nouveaux objets connaissables (comme le capital) et prescrivant de l'autre des nouveaux concepts à des nouvelles méthodes (comme l'analyse des formes de production)" (1966 : 264). Ce passage de l'auteur de "Les mots et les choses" aide à comprendre pourquoi il est si difficile de traiter du travail des sociétés communautaires, immergés comme nous sommes, et comme je suis, dans ce mode "des nouveaux concepts et des nouvelles méthodes" qui font presque corps avec nous, outils de notre perception et de notre réflexion quotidienne.

Sur le plan théorique, je me propose tout d'abord de dépouiller tant soit peu le concept de travail de sa gangue axiologique, afin qu'il puisse par la suite m'aider à lire la réalité des pratiques communautaires sans risque d'être victime de trop graves déformations sociocentriques.

(1) L'auteur se réfère ici à la période à cheval entre la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle.

I. LE TRAVAIL ET L'ECONOMIQUE

Nous retrouvons ici les mêmes problèmes théoriques débattus par les différents auteurs qui se sont rangés en deux "écoles" opposées d'anthropologie économique, les formalistes d'un côté et les substantivistes de l'autre.

Je propose de reprendre brièvement la discussion de fond sur l'"économique" pour montrer, qu'en définitive, toute réflexion sur le travail dépend du sens que l'on attribue au terme "économique". Par la suite, j'illustrerai, à l'aide des informations recueillies auprès des Dagari, la pertinence de l'approche théorique qui envisage l'économie "en tant que procès institutionnalisé" (Polanyi) et le travail communautaire en tant que pratique généralisée de la reproduction sociale.

"Les deux sens fondamentaux du terme "économique", le sens substantif et le sens formel, n'ont rien en commun. Celui-ci découle de la logique, celui-là du fait. Le sens formel implique un ensemble de lois relatives au choix entre des usages alternatifs de moyens insuffisants. Le sens substantif ne sous-entend ni choix ni moyens insuffisants; la subsistance de l'homme peut ou non imposer un choix, et si choix il y a, celui-ci n'est pas obligatoirement déterminé par l'effet limitatif de la "rareté" des moyens; en fait, quelques-unes des conditions physiques et sociales les plus importantes pour vivre, telles qu'avoir de l'air et de l'eau ou l'amour d'une mère pour son enfant, ne sont pas, en général, si limitées. La logique impérative contenue dans l'un des concepts diffère de celle contenue dans l'autre concept, comme la force du syllogisme diffère de la force de gravitation. Les lois de l'esprit gouvernent l'un tandis que celles de la nature gouvernent l'autre. Les deux significations ne pourraient être plus éloignées l'une de l'autre; du point de vue sémantique, elles sont diamétralement opposées." (Polanyi 1975 : 239).

Arrêtons-nous sur les deux questions de fond soulevées par la citation : la fonction de la "rareté" et la fonction des "conditions physiques et sociales". Polanyi conteste radicalement l'idée d'une causalité circulaire reliant mécaniquement les niveaux de la production à ceux de la consommation. Cette liaison s'opérerait, d'après la vision formaliste, par des "choix rationnels", c'est-à-dire par des comportements qui

combinent des moyens rares pour parvenir à réaliser, au mieux, un objectif donné. Ainsi, si le phénomène de la rareté explique la nature de l'économique (economizing), l'économie, quant à elle, est définie comme le procès qui permet de résoudre le "problème" de la rareté dans la société. L'idée de rareté joue donc le double rôle de catégorie "ontologique", puisque elle "engendre" l'économie, et de catégorie "téléologique", car elle détermine le sens des actions humaines, la fonction qu'elles accomplissent "nécessairement" dans le rapport avec la nature, bref leur utilité.

La rareté, fondement de l'économie "rationnelle" et "utilitariste" fournirait ainsi les critères pour classer les "économies concrètes" dans une échelle évolutive qui irait du moins au plus, des économies de chasse et cueillette à la manufacture. La compréhension des mécanismes économiques de toute société, les échanges de travail, par exemple, serait subordonnée à l'étude des modalités de choix individuels; tout comme le jugement porté sur une organisation économique quelconque est censé se fonder sur le degré de rationalité et d'"efficacité" ainsi que sur le type des décisions prises par les "agents", le tout en relation avec les moyens disponibles.

A cette vision réductrice de l'économie, Polanyi apporte une conception "substantive". Elle est centrée autour de la primauté des conditions naturelles et sociales dont les variations d'ordre qualitatif et quantitatif permettent de comparer, entre elles, différentes logiques économiques.

L'étude de l'économie s'identifie ainsi avec l'étude des institutions qui président aux activités primaires, d'échange et de consommation, dans le cadre d'un environnement naturel spécifique. C'est ce qu'affirmait déjà Malinowski en 1921 : "l'économie entre dans tous les aspects de la vie tribale - vie sociale, traditionnelle, juridique et magico-religieuse - et

est à son tour contrôlée par eux" (in Godelier 1974:35). Il peut paraître ennuyeux de rappeler - ne serait-ce que brièvement - les termes d'une controverse théorique qui a marqué l'histoire de l'anthropologie économique des années soixante et qui a fait l'objet de nombreuses publications fort connues de tous les spécialistes. Ce retour à la discussion de fond sur l'"économique" me semble cependant nécessaire car la définition même du concept de travail en dépend. En effet l'ensemble des pratiques sociales considérées comme "pratiques du travail agricole" peuvent être observées suivant le modèle formel ou au contraire à travers l'optique substantiviste. En empruntant la première voie les agriculteurs des sociétés communautaires apparaîtront comme des "entrepreneurs" et leurs institutions, les groupes d'entraide, de collaboration et de coopération notamment, comme des "aberrations" qui relèvent de la sphère sociale, non économique donc, puisqu'elles ne répondent pas à la fonction prioritaire de toute organisation économique qui est celle de résoudre le problème de la rareté. "Economies à temps partiel", nos agriculteurs détruiraient par le social ce qu'ils produisent par l'économie ou, ce qui est la même chose, la rationalité, toute naturelle, de leurs actions et de leurs motivations serait entravée par l'irrationalité, toute traditionnelle, de leurs institutions sociales.

En revanche, si l'on suit l'approche substantiviste, les individus qui composent ces sociétés communautaires disparaissent pourrait-on dire, en tant qu'"objets d'étude" derrière les relations tissées entre eux, dont la nature varie suivant les contingences de l'histoire de chaque communauté. A la place des supposées motivations "économiques" individuelles, on découvre des projets sociaux qui s'inscrivent dans des habitus communautaires, dont j'ai éclairci ailleurs le contenu,

En dépit de quelques désaccords sur certains aspects de la pensée de Polanyi (sa conception des besoins, par exemple) je partage grosso modo son point de vue sur la nature de l'"économique". En ce qui concerne le concept de travail, je pousserai encore plus loin l'opposition aux formalistes, même si mes hypothèses restent tributaires des principes théoriques fondamentaux de l'approche substantiviste.

*

1. De la valeur d'usage et d'échange à la... coïncidence

Partons de l'idée de Marx, selon laquelle tout travail se définit en fonction du type de valeur qu'il dégage. Sa distinction entre travail producteur de valeur d'usage et travail producteur de valeur d'échange est rarement contestée et fournit la base théorique pour l'analyse des différences entre société "pré-capitaliste" et société capitaliste (cf. Meillassoux 1964:1975).

Marx : "Tandis que le travail qui crée la valeur d'échange se réalise dans l'égalité des marchandises en tant qu'équivalents généraux, le travail en tant qu'activité utile et productive se réalise dans l'infinie diversité de ses valeurs d'usage. Tandis que le travail créateur de valeur d'échange est le travail général abstrait et égal, le travail créateur de valeurs d'usage est en revanche du travail concret en particulier qui, suivant la forme et la matière, se divise en une variété infinie de types de travail" (Tome I. 1965:287).

Dans un autre texte consacré aux formes qui précèdent la production capitaliste, Marx est cependant bien plus nuancé; en parlant de la "petite production foncière libre" et de "la propriété foncière collective fondée sur la commune orientale", il écrit ceci :

"Dans les deux formes les individus ne se comportent pas en travailleurs mais en propriétaires - et en membres d'une entité communautaire qui en même temps travaillent. Le but de ce travail n'est pas la création de valeur - bien qu'ils puissent faire du surtravail pour échanger entre eux des produits étrangers, c'est-à-dire supplémentaires; - mais son but est la conservation du propriétaire individuel et de sa famille ainsi que de la structure communautaire dans son ensemble. Le procès par lequel l'individu se pose en travailleur, dans ce dépouillement, est lui-même un produit historique" (1970:181).

Plus loin il souligne que :

"L'individu ne peut pas se présenter ici sous la forme isolée sous laquelle il apparaît comme simple travailleur libre. S'il faut supposer au départ que les conditions objectives de son travail lui appartiennent, il faut supposer également que subjectivement il est lui-même membre d'une communauté par laquelle est médiatisé son propre rapport au terroir. Sa relation aux conditions objectives du travail est médiatisée par son existence en tant que membre de la communauté; d'autre part l'existence réelle de la communauté est déterminée par la forme déterminée de sa propriété sur les conditions objectives du travail" (1970: 194).

La comparaison entre le premier texte traitant de la marchandise et les autres consacrés aux formes pré-capitalistes montre bien qu'il n'y a pas contradiction dans la pensée de Marx. Le travail créateur de valeurs d'usage et le travail créateur de valeurs d'échange constituent bien des concepts se rapportant à une forme historiquement déterminée de la production, la forme capitaliste. Le problème se pose différemment pour les sociétés "autres". Godelier a raison d'affirmer que "Marx se refuse soit à projeter sur toutes les formes de sociétés les rapports capitalistes et les catégories, les concepts qui les expriment, soit à supposer une continuité et une nécessité historique mécaniques entre le passé et le présent qui dissimuleraient le fait que chaque société a plusieurs possibilités d'évolution et que la supériorité de l'une par rapport à l'autre ne peut être évaluée d'un seul point de vue" (1970:51). Cela prouve, en outre, que Marx est bien moins dogmatique qu'un grand nombre de ceux qui se disent "marxistes" et qui n'hésitent pas à condamner "le brouillon des Grundrisse " considéré comme "travail précoce et insatisfaisant à plusieurs égards" (Meillassoux 1977:311).

J'aimerais maintenant tirer quelques conclusions à partir des affirmations contenues dans les "Formes...". Si la finalité du travail que j'appelle "communautaire" n'est pas "la création de valeurs (qu'elles soient d'usage ou d'échange) mais "la conservation... de la structure communautaire", autant dire qu'il ne s'agit pas d'un travail productif, au sens matériel du terme, mais d'un travail qui vise la reproduction sociale ou communautaire. Pour cette raison, Marx, en bon épistémologue, semble hésiter à parler de "travailleurs" lorsqu'il se réfère aux membres des sociétés communautaires puisqu'ils se comportent en propriétaire vis-à-vis des conditions objectives de leur travail. Ce qui peut apparaître comme une affirmation contradictoire, "un travailleur" ayant "une existence objective"... "indépendamment de son travail", est, au contraire, une intuition tout à fait fondée comme cela sera d'ailleurs prouvé par les recherches anthropologiques parues après sa mort (cf. entre autres Malinowski 1921, Firth 1964, Sahlins 1972). Ce qui gêne peut-être le lecteur c'est l'emploi des mêmes termes (travail, travailleur) pour connoter deux réalités différentes, celles du travail productif et du travail reproductif au sein desquelles se trouvent insérés respectivement le travailleur "historique" ou libre et le travailleur "propriétaire". Chez Sahlins nous retrouvons, encore plus claire, la même conception du travail communautaire ainsi que la même hésitation et la même ambiguïté terminologique comme en témoignent d'ailleurs les guillemets qui enserrent les mots travail et travailleur.

"L'homme travaille, produit, en sa qualité de personne sociale, d'époux et de père, de frère et de parent lignager, de membre d'un clan, d'un village. Le travail n'est pas effectué en dehors de ces existences, comme s'il avait une existence propre. Etre "un travailleur" n'est pas un statut en lui-même et le "travail" n'est pas une catégorie réelle de l'économie tribale. En d'autres termes, le travail organisé d'après des rapports "non économiques" au sens conventionnel du terme, qui procèdent plutôt de

l'organisation générale de la société. Le travail est l'expression de liens de parenté et de rapports communautaires, qui lui pré-existent, il est l'exercice de ces rapports. Ceci resterait de dispositions qui, autrement, semblent analogues au louage de services, lorsqu'un homme s'engage pour travailler pour un autre !" (in Godelier 1974:244).

Toutes ces considérations m'amènent à douter de la pertinence de termes qui, loin de refléter, même approximativement la réalité qu'ils sont censés traduire, la déforment, en véhiculant, quel que soit le contexte social de leur insertion, images, représentations, analogies, ressemblances, qui se rapportent à un univers social profondément différent, celui de la société industrielle capitaliste. Dès lors, s'avère nécessaire une révision radicale du concept de travail, révision qui s'inspire de la problématique sur laquelle se base cette étude.

Comme on le verra par la suite, deux composantes spécifiques se trouvent à la base des pratiques sociales que nous appelons "pratiques du travail communautaire". La première est l'interdépendance de chaque unité de production et, à fortiori de chaque individu cultivateur dans l'accomplissement de la plupart des tâches productives. La deuxième est constituée par l'ensemble des dispositions des agriculteurs. Ces dernières semblent marquées davantage par le souci de reproduire les conditions spécifiques du milieu naturel ainsi que les structures qui président la perpétuation de la communauté, conformément à ses principes et à ses règles, que par le désir d'accroître la production des biens matériels. Ce qui est appelé donc "travail communautaire" serait en effet une c o ï n u r g i e (du grec koiné, commun, solidaire et ergon, oeuvre, service), service rendu à la communauté intégrée à son territoire par les membres-mêmes de cette dernière, en analogie avec la liturgie (du grec leitós, public et ergon, oeuvre), terme qui désignait, dans la Grèce ancienne, des services publics rendus au peuple. Le concept de coïnurgie est censé traduire à la fois entr'aide ou aide mutuelle, collaboration et coopération d'une part et

l'ensemble des échanges avec le milieu naturel d'autre part, mais, en même temps, un sentiment commun d'appartenance à une unité sociale qui se définit par l'entretien des relations d'entr'aide, de collaboration et de coopération à l'intérieur de et par rapport à un espace donné (1).

Lanneau, dans son étude de la sociabilité en milieu occitan, propose une intéressante distinction entre la coopération agricole et l'entr'aide. Pour l'auteur, ce qui caractérise la première forme de sociabilité est le contenu économique des relations alors que dans la seconde prédomine l'intégration sociale, la socialisation.

"En définitive, la coopération peut être considérée comme une réponse à une menace issue de la société; elle se traduit par un renforcement de la cohésion de l'ensemble des agriculteurs lorsque le danger vient de l'extérieur, par un éclatement de cette cohésion lorsque cette menace est exogène et endogène. Alors que l'entr'aide est un mouvement de défense contre les éléments impersonnels comme l'isolement ou les agents atmosphériques qu'il faut prendre de vitesse en s'alliant à ses semblables" (1975:439).

Les travaux de Lanneau montrent bien les similitudes et les différences entre univers paysans et univers communautaire, très souvent confondus.

En milieu dagaril l'entr'aide (je préfère le terme d'aide mutuelle) est aussi "un mouvement de défense" qui vise la réalisation accélérée des travaux vu la courte durée de la saison des pluies mais il s'inscrit au sein de relations préalablement établies, comme les relations de parenté, et s'actualise à travers le mécanisme de la réciprocité que l'on pourrait qualifier d'"équilibrée" (Sahlins 1972).

(1) Pour une discussion sur l'origine et l'évaluation des termes de travail et oeuvre, voir Arendt (1961).

Comme en milieu paysan le cultivateur qui renonce à l'aide mutuelle s'écarter du groupe, il se met en marge de sa communauté. En revanche, la coopération, tout en se réalisant par le biais de formes institutionnalisées et tout en étant soumise à des règles précises, obéit à la logique de la générosité, c'est-à-dire qu'elle appartient au domaine des prestations oblatives, désintéressées sur le plan matériel, mais toujours réciproques sur le plan social et symbolique. Le concept de réciprocité généralisée nous aide à mieux comprendre la nature des relations entretenues par les pratiques de coopération. Si l'obligation de coopérer est stricte, dans la mesure où la coopération est condition indispensable d'acquisition de richesse symbolique, de prestige notamment, celle de rendre reste par contre diffuse et elle peut être satisfaite par les prestations les plus diverses. Le refus sporadique de coopérer ne se solde pas nécessairement par l'exclusion de la communauté, mais par des sanctions qui peuvent être parfois d'une certaine gravité. En revanche la non-coopération systématique, provoque des sanctions qui concernent la sphère de l'aide mutuelle ce qui peut aussi avoir comme conséquence l'exclusion de la communauté. Dans les deux cas c'est le jugement de l'ensemble des membres du groupe qui est responsable des mesures adoptées.

La collaboration est la troisième dimension de la coïnjurie; les différentes pratiques qui s'expriment ne se conforment pas d'une manière rigide aux relations sociales cristallisées conformément aux structures de la communauté, elles ne s'ordonnent pas non plus en fonction du système normatif consolidé, mais elles répondent à des "choix" relationnels, à des "relations électives" pour reprendre le concept forgé par Claude Raynaud, qui se concrétisent par des "prestations gratuites" ou des "prestations de secours" (1972). D'après la typologie de Sahlins il s'agit aussi de formes de réprocité généralisées au sein desquelles priment les relations de partage.

Comme je l'ai souligné ailleurs, ces pratiques sociales sont censées influencer l'évolution des groupes dans le sens de leur dissolution ou de leur restructuration selon que ces pratiques suivent ou s'éloignent progressivement de l'habitus communautaire.

En dépit de son caractère "spontané", en apparence, la collaboration est partie intégrante de la coïnnurgie dans ce sens qu'elle remplit des "fonctions-service" qui ne peuvent pas s'accomplir autrement, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas "codifiées" par l'organisation normative interne de la communauté. Elle complète, pourrait-on dire, le rôle des formes d'aide mutuelle et de coopération surtout dans le domaine de "réponses" aux menaces provenant de l'extérieur. Bref, les pratiques de collaboration constituent le domaine dynamique de la coïnnurgie, définissant un champ d'expérimentation sociale dont les résultats peuvent soit être rejetés par le groupe soit s'intègre aux structures de la communauté.

En général, c'est à travers la palabre que les anciens de la communauté créent peu à peu une "jurisprudence" nouvelle des pratiques admises.

Tableau de synthèse sur la coïnurgie T.n. 9

Conditions préalables	Nature des relations	Formes de réalisation	Modes de fonctionnement	Effets concrets
Interdépendance des unités de production	COINURGIE	Aide mutuelle	Réciprocité équilibrée	Prestations directes et contre-prestations équivalentes
			Système normatif	Sanctions impératives
		Coopération	Réciprocité généralisée "structurelle"	Prestations "de prestige" et contre-prestations diffuses
			Jugement communautaire	Sanctions graves
Dispositions de l'habitus		Collaboration	Réciprocité généralisée "du partage"	Prestations gratuites et prestations "de secours"
			Palahre	"nouvelle jurisprudence"
		Echange avec le milieu	Réciprocité symbiotique	Reproduction cyclique

La complexité de la coïnurgie dagari apparaît dans le Tableau de synthèse (T.n.9). Il aide à saisir l'ensemble des rapports sociaux, les uns (ceux qui s'actualisent à travers l'aide mutuelle) ayant un caractère plus "économique", les autres (coopération et collaboration) marqués davantage par des fonctions "sociales". Je le répète, cette distinction reste

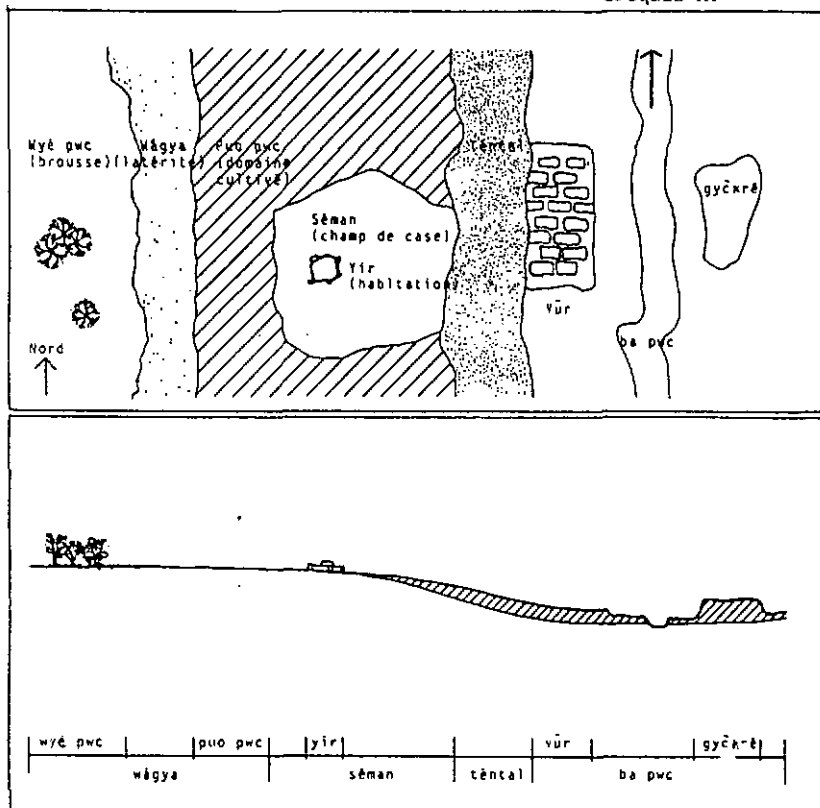
purement opératoire, puisque, comme nous le verrons dans les pages suivantes, l'organisation globale de la production n'est possible que si elle réalise parallèlement les finalités reproductives du groupe.

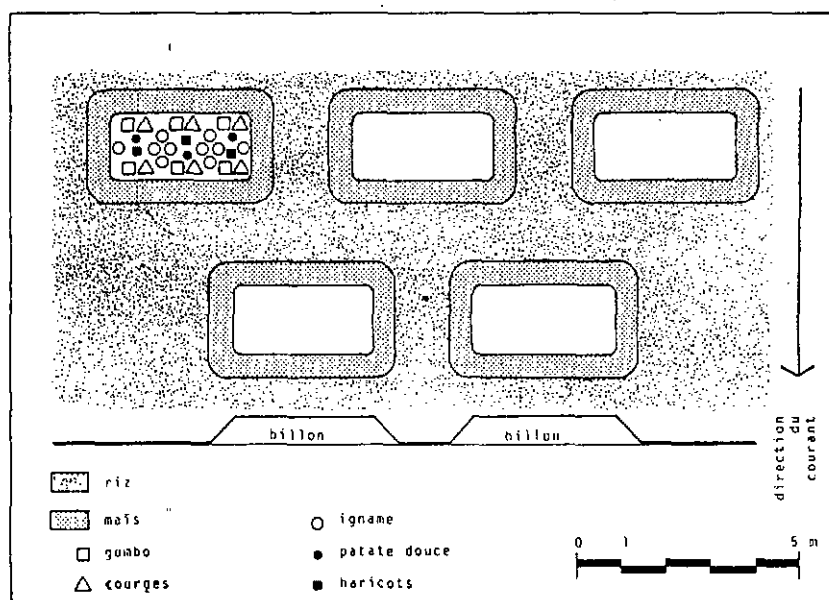
2. "Réciprocité symbiotique" communauté/milieu

Le mode de fonctionnement et les formes de réalisation de la coïnurgie servent aussi à repérer la principale unité territoriale en pays dagari: l'habitat (voir la discussion sur ce concept, 1ère partie). Je rappelle à ce sujet que ce que l'on désigne, dans le langage courant, comme "village" n'est, en définitive, qu'une unité significative (habitat) composée d'un ensemble d'unités résidentielles qui englobent des unités de production dont l'intensité et la fréquence des relations de coïnurgie déterminent un cadre spatial autonome dans le procès de production matérielle et d'auto-reproduction sociale.

Les modes et les formes d'organisation des pratiques communautaires ne contrastent pas avec la nature des "techniques" culturelles. En d'autres termes, les cohésions sociales et les rapports avec l'environnement suivent, chez les Dagari, la même logique. Tout se passe comme si le milieu était le partenaire d'une série d'échanges eux aussi réciproques, qui visent la reproduction sociale de la communauté d'une part, et la reproduction cyclique de la richesse contenue dans son espace (habitat), d'autre part. Le concept de "réciprocité symbiotique" me paraît bien restituer les modalités d'actualisation des échanges communauté/milieu. Pour cette raison, avant d'aborder l'étude des formes d'aide mutuelle, de coopération et de collaboration, il est opportun de s'attarder brièvement sur la quatrième composante de la coïnurgie, le champ des rapports que la communauté entretient avec son cadre physique - par le biais des "techniques agricoles". Mes observations se sont concentrées sur le "village" de Kokoliqu.

Situé à l'ouest de l'axe routier reliant le Ghana à la Haute-Volta en direction nord/sud, son territoire s'étend sur une plaine d'érosion, sillonnée de ruisseaux qui se jettent dans la Volta Noire à quelques kilomètres de là. Ces ruisseaux creusent des vallées en forme de berceau - les bas-fonds - où l'on cultive essentiellement du riz, des patates douces, du maïs et des ignames. En saison sèche, l'humidité du sol dans les bas-fonds (ba pwc) permet la création de puits temporaires et la production de légumes dans de petits jardins potagers. Leur emplacement se trouve souvent au sommet de minuscules collines (gyčkré) riches en limon produit par l'érosion fluviale. Les sommets des interfluves (wāgya) montrent souvent des cuirasses latéritiques où toute culture est impossible (voir croquis No 4). Entre les bas-fonds et la carapace latéritique est situé le domaine cultivable (puo-pwc) qui englobe le tēntal, proche des sols humides, où l'on cultive à la fois les céréales et les ignames (nyūr) et le sēman, le champ qui entoure les habitations, au sol très fertile, constamment enrichi par les détritiques humains et animaux. Les Dagari considèrent le sēman comme une sorte de "domaine de survie", car, même en cas d'extrême sécheresse, sa production est toujours assez abondante. La culture du maïs (kaman), de l'igname, du riz (mune), des patates douces (bēg), associés à d'autres produits, se fait dans le vūr, domaine naturellement très riche mais dont l'étendue est très limitée. En effet, les cultivateurs qui ont accès au vūr sont peu nombreux. On y pratique une agriculture associée sur billons par l'emploi d'une méthode très perfectionnée, mise en place principalement dans le but de limiter les effets de l'érosion (voir croquis No 5).





des haricots, et que le maïs aime celle des patates douces. Plusieurs cultivateurs soutiennent aussi que le maïs, avec ses racines de surface, freine le processus érosif au niveau des pentes des billons. Les rizières situées dans les "couloirs" qui séparent les billons, sont censées limiter la vitesse du ruissellement de l'eau alors que le feuillage dense des patates douces et des plantes de gombo créerait suffisamment d'ombre pour que le sol reste longtemps humide à l'intérieur du billon. Enfin, les plus expérimentés soutiennent que la grande variété de feuilles des différentes cultures constitue un couvert végétal d'une extrême efficacité contre les méfaits de l'érosion. Les Dagari sont particulièrement fiers de cette culture sur billons. C'est la raison pour laquelle j'ai cru opportun d'en restituer quelques détails. En effet, il s'agit d'une pratique agricole spécifique, propre à l'ethnie dagari,

pour laquelle ils dépensent d'ailleurs une énorme quantité d'énergie physique (1). Dans les autres zones cultivées, on plante des céréales, essentiellement du mil rouge (kyie et kezye), du mil blanc (zyè) et de l'arachide (sîmie). Une partie du domaine cultivé est souvent très éloignée des habitations, en pleine brousse (wiè pwc) et son rendement est certainement plus faible que le reste. Les techniques de la production céréalière sont à peu près les mêmes que celles des autres populations de la savane africaine (2): défrichement ou labourage, semis, repiquage, deux ou trois sarclages, "rebuttages", récolte.

En ce qui concerne le système de rotation des cultures et les cycles de la jachère, les Dagari n'ont pas des règles précises. Ils possèdent, en revanche, une connaissance aigüe des différents types de sols, leur adaptation aux cultures et aux variétés, leur état d'épuisement. Dans bien des cas, on alterne tout de même mil rouge et mil blanc avec l'arachide dans le puo pwc et dans le wiè, le mil rouge avec le mil blanc dans le sèman.

On retrouve l'intérêt pour l'association de cultures dans la production des céréales. Si la saison des pluies s'annonce mal, les cultivateurs se hâtent de planter du mil blanc avec le mil rouge, car, disent-ils, "ils entrent en compétition" (dāta) et la récolte sera meilleure.

-
- (1) Il est étonnant qu'une étude, pourtant fort intéressante, comme celle de George Savonnet (1970) sur le terroir dagari ne consacre à cette technique agricole que quelques lignes.
- (2) L'étude approfondie des techniques agricoles proprement dite n'est pas incluse dans le champ de ma recherche. Je sélectionne la restitution de mes données en fonction de la problématique esquissée auparavant qui apparaît aussi dans la partie qui traite de l'habitat. Pour une connaissance détaillée des systèmes de culture dagari ainsi que des structures foncières, je suggère la lecture des travaux de Boutillier (1964) et de Savonnet (1970).

Les parcelles laissées en jachère deviennent le domaine réservé aux animaux, vaches, chèvres et moutons. Pendant la saison sèche, les troupeaux des vaches se rendent en brousse, à la recherche de pâture, parfois guidés par de jeunes garçons, parfois totalement seuls. Le vol d'une ou plusieurs vaches par les bergers fulani est affaire courante et provoque des règlements de compte parfois très sanglants.

Le traditionnel désintérêt pour l'élevage contraste avec le prestige que les Dagari attribuent aux possesseurs de troupeaux. A ce propos, les points de vue exprimés par les gens de Kokoligu concordent totalement avec les informations relatées par Goody dans son étude sur les Lo-Wiili (1967 : 30). La présence d'un troupeau de vaches témoigne du prestige acquis par le cultivateur en tant qu'agriculteur et non pas en tant qu'éleveur. "Cattle", écrit Goody, "are regarded as an investment of the gains made by farming (souligné par moi) rather than by means of increasing wealth of maintaining life. Guinea-corn remaining in the granary at the end of a good year will be sold to purchase livestock. And such cow acquired by farming (kukur naab, cow of the hoe handle) is nowadays killed at the death of every adult male who is not a pauper, a tribute to his success in his central activity of existence". Et Goody conclut: "A man's cattle are viewed as the embodiment of his skill as a farmer, not as a cowherd" (p. 30).

Il est important de souligner que cette attitude et toutes les conséquences qui en découlent sur le plan des modalités d'entretien du bétail, de son utilisation, de sa disposition, n'ont pas changé fondamentalement depuis l'époque pendant laquelle Goody a conduit ses recherches dans la région, entre 1950 et 1952 (1).

(1) La seule mutation importante a été, comme on peut le constater par la suite, la réduction massive de la moyenne des têtes de bétail par unité de production.

La vache représente donc du prestige puisqu'elle incorpore symboliquement la capacité du cultivateur de produire une très grande quantité de millet, mais aussi et surtout, parce qu'elle témoigne d'une "stratégie" d'utilisation de la richesse qui est conforme aux dispositions de l'habitus communautaire : circuler à l'intérieur des différents clans sous forme de compensation matrimoniale ou être "consommée" rituellement afin de réaffirmer les principes d'identité et d'autonomie du lignage. Dans le premier cas, elle favorise et facilite la reproduction physique de l'ensemble de la communauté tout en recréant les liens de communication interclaniques indispensables à sa vie sociale; dans le deuxième cas, en fournissant les conditions matérielles pour le déroulement de l'activité rituelle, elle agit en tant que processus médiateur de reproduction du système symbolique et du savoir social du lignage (pour le concept de savoir social et système symbolique, voir IVe partie du présent travail).

A la lumière des liens qui associent le domaine de la production matérielle à celui de la reproduction sociale et symbolique, le concept de richesse symbolique "prend - pour ainsi dire - substance"; au travers de sa genèse (accomplissement des tâches agricoles par une dépense importante d'énergie physique-humaine), de son mode d'entretien (les vaches pâturent dans le territoire "commun", elles circulent dans les "parcelles" en jachère des différentes unités de production, à condition, bien entendu, de ne pas ravager les cultures "sur pied"), de son utilisation (circulation inter-clanique ou "consommation" lignagère), on est en mesure de dévoiler une dimension importante de la logique cachée de l'organisation sociale communautaire: l'imbrication et . . l'interdépendance des diverses instances de la société.

Pourquoi s'étonner donc que les Dagari aient, depuis maintenant à peu près cinquante ans, refusé l'introduction

de la culture attelée ? Déjà dans les années cinquante, aux sollicitations du département colonial de l'agriculture, ils répondent: "It is a cow farming, not a man" (Goody 1967: 30).

Plus récemment, il y a seulement une dizaine d'années, l'expert en "problèmes de développement rural" avoue ainsi sa déception au moment du "bilan" de son étude sur l'organisation économique dagari: "On sacrifie un ou plusieurs taureaux au moment des funérailles d'un vieux chef de famille pour faire étalage de son ancienne puissance, mais le paysan ne monnaiera son boeuf contre argent comptant que dans les cas désespérés, lorsque toutes les autres solutions auront été épuisées. Sur le conseil du devin, on égorge un taurillon sur les autels des dieux de la terre pour implorer la pluie, mais le tuer au cours d'un marché pour en vendre ou en consommer la viande, ne viendrait à l'esprit de personne: ce serait déchoir que de procéder de la sorte". Et voici la conclusion: "Le troupeau des bovins conserve ainsi, parmi les divers biens qui constituent le patrimoine dagari, un rang privilégié qui le tient en dehors du circuit économique, et en fait malheureusement une richesse mal employée" (Savonnet 1970: 59). (1)

La cueillette est une branche de la production assez importante chez les Dagari. Les femmes y consacrent énormément de temps en parcourant constamment la brousse à la recherche de feuilles comestibles et de fruits sauvages. En dehors de la cueillette, de l'agriculture et de l'élevage, il n'y a pas actuellement d'autres branches de la production. La pêche revêt une importance tout à fait secondaire alors que la chasse, très pratiquée autrefois, est de nos jours plus une activité de destruction de la faune prédatrice, visant la sauvegarde de la bonne croissance des cultures dans le wiè pwc, qu'une véritable activité de production.

(1) L'ouvrage de Savonnet concerne un groupe Dagari situé en Haute-Volta. J'ai pu constater, toutefois, que les conditions sociales de la production ainsi que les techniques agricoles sont pratiquement les mêmes.

La chasse aux termites fait, peut-être, exception, car elle est une pratique à la fois "destructive".et productive. Jeunes et adultes consacrent, lors de la saison sèche, plusieurs heures par jour à la récolte des termites et à l'"entretien" des termitières. En effet, tout l'élevage de la volaille en dépend, car les poussins ne sont nourris qu'aux termites. Ces dernières sont traitées comme des "partenaires" d'un système d'échanges réciproques qui consiste à limiter leur "croissance" démographique tout en encourageant leur reproduction dans les zones cultivées relativement éloignées des habitations. J'ai souvent entendu affirmer que les termites, très nombreuses dans cette région, en se nourrissant du contenu des tiges de mil que les cultivateurs laissent exprès dans les champs, enrichissent ensuite le sol!

Quel type de conclusion peut-on tirer à partir des éléments illustrant les pratiques agricoles dagari?

Tout d'abord, il semble évident que si les cultivateurs manifestent de l'intérêt pour l'accroissement de la production, cet accroissement ne se fait pas aux dépens d'un certain "équilibre écologique", comme en témoignent l'emploi des "techniques" d'association des cultures, la "domestication" des termitières, le labourage à la houe (cultures sur buttes et billons) et le refus de la culture attelée (culture en sillons) qui rend le sol beaucoup plus vulnérable à l'érosion. Qu'il ne s'agisse pas toujours d'une "stratégie productive" consciente dans ce sens qu'elle n'est pas dictée par un projet clair et calculé d'harmonie avec le milieu, n'est pas important. Ce qui est certain, c'est que la finalité reproductive l'emporte sur la finalité productive dans le sens "économique" du terme. La seule culture destinée presque totalement au marché, l'arachide, source importante de revenu, ne s'est pas imposée au détriment des cultures vivrières. Cela nous conduit à une deuxième considération : l'organisation "technique" de la production agricole, dans laquelle

j'inclus le mode d'utilisation de l'espace, reflète une forme de l'organisation sociale centrée sur la réciprocité et la reproduction. En trouvant aussi son expression dans les rapports avec le milieu, la réciprocité qui dans sa nature définit des contenus et des mécanismes spécifiques assumés par les relations sociales communautaires, fait obstacle à toute pratique "expropriatrice" de l'environnement pour devenir mode de communication sui generis, bien sûr, entre le groupe et son habitat. J'appelle ce mode de communication réciprocité symbiotique afin de souligner les caractères d'identification, de complicité, d'alliance, de respect, qui caractérisent à la fois les attitudes et les pratiques dagari à l'égard de leur territoire. Conjointement, sur le plan des "effets courants" découlant de cette réciprocité, on constate un souci particulier de voir les divers cycles de la nature se reproduire concormément aux lois auxquelles ils (les cycles) obéissent indépendamment de l'action des sociétés humaines (cf. Moscovici 1974).

Il paraît donc indispensable de repérer la signification globale de l'activité de production, une signification qui ne soit pas fondée exclusivement sur l'analyse des "forces productives". Par conséquent, l'activité agricole ne s'identifie pas uniquement avec le travail producteur de valeur d'usage mais avec des relations envisagées comme "nature organique de la subjectivité" (Marx, In Godelier 1970: 193). Il s'agit donc d'une liaison bien spécifique, une sorte d'identification de l'individu avec les conditions objectives de sa reproduction qui est bien différente du rapport homme/nature tel qu'il se manifeste au sein du système capitaliste et qui s'exprime par des rapports que l'on qualifierait d'expropriation.

On peut, bien sûr, souligner le "caractère illusoire" de ce rapport homme/nature, comme le fait Godelier (1973:319-342)

dans le seul but de bâtir une "théorie générale de l'idéologie" en partant de Marx. Mais "illusoire" par rapport à quoi ? Sûrement pas, dans un sens absolu, par rapport aux "rapports réels de la production", car la relation en question ne concerne qu'un "présupposé" du travail, les conditions objectives de la reproduction. Se situant en-deça du processus de production, cette "illusion" ne peut pas non plus, a fortiori, cacher une "valeur réelle des choses comme s'il s'agissait de marchandises. Il reste donc que ce "caractère illusoire", dans le contexte présenté, se définit uniquement par rapport à la connaissance scientifique de la nature, c'est-à-dire au "degré de développement des forces productives", comme le montre clairement Engels :

"(...) A la base de ces représentations fausses de la nature, de la constitution de l'homme lui-même, des esprits, des puissances magiques etc. (...) il n'y a le plus souvent qu'un élément économique négatif; le faible développement économique de la période historique a comme complément, mais aussi ça et là pour condition et même pour cause, les représentations fausses de la nature. Et, bien que le besoin économique ait été le ressort principal du progrès dans la connaissance de la nature et qu'il le soit devenu de plus en plus, ce ne serait pas moins du pédantisme de vouloir chercher des causes économiques à toute cette stupidité primitive" (cité par Godelier 1973 : 329).

Marquer la différence en se servant de l'évolution a toujours été un procédé facile mais extrêmement dangereux. Le sociocentrisme est inscrit dans cette démarche qui s'interdit de la sorte l'accès à la richesse contenue dans les spécificités de chaque formation sociale.

Il est peut-être juste de s'interroger sur l'opportunité de "spéculer" davantage sur la pensée primitive en

tant que pensée non scientifique et de se tourner vers une pratique de recherche anthropologique moins ambitieuse quant à ses potentialités explicatives (dans le sens "scientifique" du terme) et plus soucieuse de dévoiler la marge d'inédit que chaque société recèle, fruit de ses propres capacités de créativité sociale.

3. Complémentarité et répartition des tâches

Ces mêmes remarques sont aussi valables pour ce qui concerne le système dagari de répartition des tâches agricoles en fonction du sexe et de l'âge.

Les "motivations" utilitaires, l'intérêt de domination expliquent seulement en partie la logique de cette répartition. Si les hommes se sont emparés, d'une façon exclusive, de la culture de l'igname, denrée de "prestige" et qui produit des bénéfices monétaires assez considérables (son introduction est relativement récente), c'est bien en raison du pouvoir qu'ils détiennent de déterminer les règles concernant les activités productives. Ce pouvoir n'est cependant pas révélateur de la logique qui sous-tend la répartition sexuelle des tâches, puisque les hommes ne "monopolisent" pas la culture et la commercialisation du riz et du maïs qui pourtant, comme l'igname, sont aussi considérés par les Dagari comme des produits de "prestige" (voir Goody 1967 : 28).

Si l'on excepte l'activité de cueillette, on s'aperçoit que la forme qui domine la répartition est une "forme intégrative" et non pas de séparation ou de division.

	AMENAGEMENTS AGRICOLIS	SEMS ET PLANTATIONS	SARCAGE	RECOLTES	ACTIVITES ANNEXES
JANVIER	- Mise en buttes pour plantations ignames et maïs - Aménagement des bas fonds	- Plantation des ignames		- Deuxième récolte d'ignames	- Vente des ignames
FEVRIER	- Mise en buttes pour ignames et maïs - Aménagement des jardins bas-fonds - Aménagement champs de riz	- Plantation des ignames		- Deuxième récolte d'ignames	- Vente des ignames - Chasse
MARS	- Mise en buttes pour ignames - Aménagement des jardins bas-fonds - Aménagement des champs de riz	- Plantation des ignames		- Deuxième récolte d'ignames	- Vente des ignames - Chasse - Pêche - Restauration des maisons
AVRIL	- Aménagement des champs de riz - Préparation champs d'arachides - Aménagement des jardins bas-fonds	- Plantation des ignames			- Vente des ignames - Chasse - Restauration des maisons
MAI	- Préparation des champs d'arachides - Aménagement des champs de riz - Mise en buttes pour mil et sorgho				
JUIN	- Préparation champs d'arachides - Mise en buttes pour mil et sorgho		- Premier sarclage pour mil - sorgho riz - etc..		
JUILLET	- Mise en buttes pour mil et sorgho - Préparation des champs d'arachides - Aménagement jardins de maison		- Deuxième sarclage pour mil - sorgho riz - arachides etc..		
AOUT	- Débroussaillage nouveaux champs de mil et sorgho - Entretien jardins de maison		- Troisième sarclage et reconstitution des buttes	- Première récolte d'ignames	- Vente des ignames
SEPTEMBRE	- Débroussaillage nouveaux champs - Préparation billons dans bas-fonds - Arracher plantes d'arachides			- Première récolte d'ignames	
OCTOBRE	- Préparation des billons - Arracher plantes d'arachides				
NOVEMBRE	- Coupe des tiges du mil - Préparation des billons				
DICEMBRE	- Aménagement des jardins bas-fonds				

	AMENAGEMENTS AGRICOLES	SOLS ET PLANTATIONS	SARCLAGE	RECOLTES	ACTIVITES ANIMALES
JANVIER					- Fabrication des lits avec tiges - Fabrication pots d'argile et paniers - Collecte de bois pour le feu
FEBVRIER					- Mattes - Pots d'argile - Paniers - Collecte de bois - Crépissage maisons - Pêche
MARS					- Mattes - Pots d'argile - Paniers - Collecte + vente bois - Crépissage maisons - Pêche
AVRIL	- Collecte et brûlure des tiges	- Mil - Sorgho - Maïs - Arachides - Haricots - Riz			- Pots d'argile - Paniers - Crépissage maisons - Vente de bois - Collecte des fruits
MAI		- Mil - Sorgho - Maïs - Arachides - Haricots - Riz			- Pots - Paniers - Vente de bois - Collecte noix mères - Collecte noix karité - Protection champs des oiseaux
JUIN	- Repiquage du sorgho	- Mil - Sorgho - Maïs - Arachides - Haricots - Riz	- Premières arachides - Champs de riz		- Collecte noix karité - Préparation des noix pour le beurre
JUILLET	- Repiquage du sorgho et du mil		- Arachides - Champs de riz		- Collecte et préparation noix de karité
AUT	- Repiquage du sorgho et du mil			- Maïs - Premières arachides	- Collecte et préparation noix de karité - Paniers
SEPTEMBRE				- Maïs - Arachides	- Paniers
OCTOBRE				- Arachides - Sorgho	
NOVEMBRE				- Riz - Mil	- Vente au marché: - Arachides - Sorgho - Mil - Riz
DCEMBRE				- Riz - Mil	- Vente au marché: - Fabrication des balais - Préparation des tiges pour les matras

A l'ensemble du processus de production matérielle participent les membres des deux sexes et les individus des différents âges. Il semble bien donc que les diverses activités s'ordonnent suivant les principes de la coînurgie, animés par un esprit de "cohésion intégrative" plutôt que par les mécanismes de "division ségrégative". Je reprends ici certaines conclusions de l'étude des chercheurs du Centre de recherches ethnologiques de l'Université de Neuchâtel, consacrées à la "Répartition sexuelle des tâches" (Cahiers de l'Institut d'ethnologie 1977)..

En ce qui concerne le rapport entre hiérarchie des activités de subsistance et répartition des tâches, les auteurs affirment justement que ce n'est pas "(...) l'attribution sexuelle qui compte (dans le texte "comptait"), mais bien les modalités de prise en charge d'une activité par les hommes et par les femmes, ou par les femmes et par les hommes, d'où les notions supposées d'activités intégrées (souligné par moi), où hommes et femmes participent ensemble, par opposition aux activités ségréguées, activités contrôlées, où un sexe prend le pas sur l'autre, par opposition aux activités collectives, etc." (p. 66).

Le mérite de cette étude est celui d'ouvrir la voie à un dépassement de la vision mécaniste et matérialiste des activités de production et de pousser enfin la recherche en direction d'explications plus nuancées du phénomène. La lecture trop récente de cet ouvrage ne m'a malheureusement pas permis de recueillir sur le terrain les données suffisantes pour prouver, par exemple, que la répartition des tâches répond à la fois à des nécessités fonctionnelles, comme les conditionnements physiologiques, et à des raisons symboliques, comme les liaisons complémentaires, réglées par l'habitus communautaire, entre catégories sexuelles, d'une part, et produits et champs d'activité, d'autre part, ces dernières marquant la spécificité de l'organisation productive et la cohérence des diverses composantes de la coînurgie.

Ainsi, si les hommes labourent et préparent les buttes et les billons pour les céréales et les tubercules, les femmes prolongent cette activité par le semis et le repiquage. Si les uns ont la charge du sarclage des champs et de l'entretien des billons, les autres exécutent le binage des premières arachides, le sarclage des rizières, la récolte des différents produits. Comme activité annexe, les femmes s'occupent principalement des transports, de la vente des produits et de la création artisanale. Les hommes réparent les maisons et pratiquent sporadiquement la chasse. Les jeunes filles les aident en accomplissant les tâches les moins lourdes. En ce qui concerne les jeunes garçons, une de leurs activités spécifiques est la garde et le soin du bétail dont ils sont responsables depuis le départ des pasteurs et bergers haoussa qui assumaient cette tâche dans le passé. Il leur incombe de déblayer les terrains de leurs restes de tiges de mil. Ils chassent rats et souris en brûlant les tiges et hautes herbes sèches des bas-fonds et ramassent les termites selon une technique toute spéciale. Ils assistent les adultes à la pêche et à la chasse, aident au labourage et au sarclage, participent avec les femmes à la récolte des fruits de karité, des fruits et des feuilles de brousse et recherchent les oeufs d'oiseaux, plus particulièrement les oeufs de pintades.

Quant aux vieux, inaptes à entreprendre des travaux agricoles pénibles, le sarclage et le labourage, ils surveillent les champs de brousse et empêchent les animaux sauvages et les oiseaux de ravager les cultures. Leurs activités principales sont le soin à la basse-cour et l'élevage des ovins et caprins.

Presque toutes les pratiques de production et d'échange apparaissent séparées, cloisonnées les unes (celles des femmes) par rapport aux autres (celles des hommes). En fait, il en est autrement. Le partage, la collaboration

l'interdépendance caractérisent le plus souvent l'organisation de la production et des activités annexes. La préparation de la bière de mil, tâche exclusivement féminine, s'inscrit au sein de la sphère des "grands travaux" (labourage, défrichage, sarclage) masculins, et elle en conditionne l'existence. De même, aux équipes des hommes qui réparent annuellement les habitations après les ravages provoqués par les grandes pluies, se juxtaposent les groupes des femmes qui exécutent les travaux de crépissage.

Enfin, il ne faut pas oublier que cette répartition se réalise, concrètement, essentiellement par des activités collectives. Les différentes tâches agricoles, à quelques exceptions près, sont accomplies par des équipes d'hommes et des équipes de femmes. On pourrait en conclure que le mode de répartition est aussi fonction du type de communication interne à la communauté - communication qui est encouragée, dès les premières années de la vie de chaque individu, par la participation aux "institutions de socialisation" comme les classes d'âge masculines et féminines, par exemple.

Il est temps d'aborder l'étude de la deuxième dimension de la coïnjurgie, celle qui s'actualise par les formes variées de l'échange du travail agricole.

II. COINURGIE : FORMES DE REALISATION ET MODES DE FONCTIONNEMENT

Nombreuses sont les sociétés africaines qui organisent la production agricole en s'appuyant sur une variété infinie de formes d'entraide ou d'aide mutuelle, de coopération, de collaboration.

La dénomination des divers regroupements varie selon les auteurs et en fonction des spécificités de chaque communauté. Ainsi S.F. Nadel (1942) appelle collective farm-work (travail collectif dans la traduction française) l'egbe et le dzolo des Nupé. Le premier est composé par des jeunes qui ensemble et accompagnés par la musique, labourent et sarclent les champs de chaque unité de production; le second, fondé sur les relations d'amitié et la réciprocité, est institué pour la récolte des arachides, du coton et des haricots. Les divers regroupements d'hommes et de femmes poursuivant les mêmes objectifs chez les Tiv sont appelés par Paul Bohannan work groups (1968). David Tait (1961) préfère le terme de work parties pour mettre l'accent sur le contenu "festif" des travaux agricoles chez les Konkomba. Co-operative work groups est le mot employé par David Ames (1968) dans son essai sur le travail communautaire wolof. Chez les auteurs français on retrouve les termes de groupes de travail (Pollet et Winter 1971), de groupes d'entraide (Olivier de Sardan 1969), de formes élargies de la coopération agricole (Meillassoux 1964), d'équipes de travail (Terray 1969), d'entraide lignagère et communautés de travail (Gosselin 1972).

En général, les auteurs se montrent peu enclins à faire l'effort d'élaborer une terminologie qui soit le plus possible adaptée à la réalité sociale étudiée, notamment à la nature des relations qui différencient une catégorie de regroupements des autres.

En étudiant les composantes de la coïngurgie et les formes de sa réalisation, je tenterai d'interpréter, dans son ensemble, l'organisation de la production agricole dagari telle qu'elle se présente de nous jours à l'observateur. Par la suite, je proposerai quelques hypothèses, concernant l'évolution des diverses formes d'organisation, en mettant l'accent sur les effets induits par les mutations économiques survenues principalement dans les années qui ont suivi la phase coloniale.

Les unités de production comme unités d'échange

L'organisation de la production agricole se greffe sur les structures communautaires fondamentales, régies par le système de la parenté et articulées suivant les unités sociales responsables, chacune, d'un domaine particulier de la vie économique et politique.

Pour ce qui concerne le champ de la production et des relations sociales qui l'organisent, l'unité significative de base est l'unité de production (1). Comme je l'ai mentionné ailleurs, cette unité est composée des membres d'une ou de plusieurs unités domestiques, c'est-à-dire qu'elle regroupe autour d'un grenier (véritable symbole de l'unité de production) un ou plusieurs frères nés de la même mère, leurs femmes éventuelles, leurs enfants. Une ou plusieurs unités de production forment l'unité résidentielle.

(1) Le choix du concept d'unité de production peut paraître maladroit. En effet, comme le fait remarquer Georges Dalton, "we are used to thinking in terms of 'production units' because the Western firm is an association not importantly affected by kinship, religions, or political affiliation of participants" (1967: 63). En dépit de la "coloration" sociocentrique du mot, le contenu tel qu'il a été développé dans ces pages, dissipe, me semble-t-il, toute ambiguïté.

Le temps de séjour du fils avec sa femme et ses enfants à l'intérieur d'une unité varie en fonction de l'autorité exercée par son père qui lui donnera la possibilité de constituer sa propre unité de production. Dans la création de ces nouvelles unités, l'oncle maternel (madeb) joue un rôle qui n'est pas négligeable. Je rappelle que Jack Goody nomme cette unité farming group (1967: 33); Meyer Fortes, pour le groupe correspondant chez les Tallensi, emploie le terme de farming unit (1967: 177), David Tait parle de household en tant que "unit of reciprocal help, of social control, and of instruction, etc." (1961: 197).

La composition interne des unités de production dagari ainsi que leur nombre par rapport aux unités résidentielles (tableau No 12), montrent bien que l'organisation générale de la production repose surtout sur de petits ensembles et que nombreux sont les cultivateurs actifs qui ne peuvent compter que sur leurs propres forces pour faire face aux travaux annuels agricoles.

Les témoignages recueillis au cours de l'enquête concordent et permettent d'assurer qu'il s'agit d'une tendance qui s'est manifestée à partir de la consolidation du pouvoir colonial et, en particulier,, sous la pression des missions catholiques. Les anciens disent qu'autrefois, la famille polyginique était bien plus développée (8 cas sur 221 de nos jours), que la dimension des habitations était plus grande, enfin, que les jeunes restaient plus longtemps dépendants des unités de production de leurs aînés.

Comme nous le verrons par la suite, cette évolution vers la fragmentation des unités, d'une part, et vers la diminution des effectifs, d'autre part, constitue un indice certain d'appauvrissement matériel de la population dans son ensemble; cela marque, en outre, l'organisation de la production qui se transforme conformément aux changements des structures de base.

Tableau N. 12

Unités résidentielles et unités de production dans la zone de Kokoligu

Composition des unités résidentielles (1) 1970 -

Unités de production par unité résidentielle	1	2	3	4	5	6	7+
Nombre d'unités résidentielles	34	7	14	3	1	1	1
Individus par unité résidentielle	0-5	5-10	11-15	16-20	21-25	26-30	31+
Nombre d'unités résidentielles	8	20	10	9	8	2	4
Total 61							

Composition des unités de production

Individus par unité de production	0-5	6-10	11-15
Nombre d'unités de production	2	18	5
Total 25			

Cultivateurs actifs mâles par unité	1	2	3
Nombre d'unités de production	13	9	3
Total 25			

(1) Sur un total de 61 unités résidentielles (u.r.) il existe 117 unités de production (udp), 1,9 u.d.p. par u.r. Elles englobent 847 habitants, en moyenne 13,9 par u.r. et 7,2 par u.d.p.

Malheureusement, faute de recherches conduites dans la même zone, je ne peux pas comparer mes données avec d'autres recueillies précédemment, et évaluer statistiquement la portée de ces changements. Se référant à une région située à une trentaine de kilomètres au sud de Kokoligu, les informations fournies par Jack Goody peuvent cependant être d'une certaine utilité pour comparer la situation des Dagari à vingt-cinq années de distance. Ses statistiques concernent uniquement les agriculteurs actifs par unité de production, ce que Goody appelle "farming strength," qui étaient en moyenne 2.6 (1967: 33) sur un échantillon de cinquante cas, alors qu'en 1972, la moyenne dégagée à partir de mon recensement et sur la base d'un échantillon regroupant vingt-cinq unités (Kokoligu seulement) tombe à 1.6,

Les données sur la composition des unités résidentielles nous aident à évaluer, par contre, le degré d'"appauvrissement social", puisque l'éloignement dans l'espace se solde nécessairement par une perte progressive des relations de communication et de partage, caractéristiques des grandes habitations dagari.

Il ne faut pas, cependant, donner une importance excessive aux facteurs "structuraux" et conclure que nous sommes en présence d'une population d'agriculteurs parcellaires, regroupés uniquement en fonction de relations de voisinage. L'étude des formes de la coïnjurgie nous conduit à ne pas sousestimer la persistance de l'"esprit communautaire", d'un habitus qui se manifeste comme véritable stratégie de re-production communautaire. En effet, le terme d'"unité de production" ne doit pas cacher la fonction fondamentale accomplie par ce groupe, qui est celle d'échanger du travail avec les autres unités, et cela suivant des principes qui régissent la communauté toute entière et non pas selon une "éthique" basée sur l'intérêt particulier de chaque unité.

L'observation des pratiques d'aide mutuelle, de coopération et de collaboration, la nature des relations qu'elles engendrent, ainsi que la finalité poursuivie, nous obligent à examiner séparément les formes que j'appelle "traditionnelles ou endogènes" des formes "récentes ou exogènes", les premières étant plus ou moins rattachées à la structure lignagère, les secondes étant le résultat d'actions d'"encadrement" accomplies par les missionnaires et par leurs collaborateurs.

*1. Pratiques réciproques de "survie" et d'"identification" :
l'aide mutuelle*

Parmi les diverses formes de réalisation de la coïnjurgie dagari, celle qui se concrétise par l'échange réciproque "équilibré" (Sahlins In Godelier 1974: 248) est de loin la plus importante. Car c'est ici que s'accomplit, dans toute sa complexité, l'organisation de la production matérielle fonctionnant en même temps comme organisation de la reproduction communautaire. "Les individus agissent", écrit Sahlins, "comme (souligné par moi) des parties ayant des intérêts sociaux et économiques distincts. L'aspect matériel de la négociation, continue l'auteur, "est aussi important que son aspect social et certains calculs plus ou moins précis doivent être effectués, car les comptes doivent être équilibrés" (p. 248). Même si c'est sur ce mécanisme de la réciprocité que repose tout l'édifice de la communauté, les individus "agissent comme...", c'est-à-dire sont apparemment mus par des motivations partielles.

Toute la difficulté de l'analyse des formes d'aide mutuelle repose sur ce rapport entre "apparence" et "substance", entre pratique de l'échange et système d'échange, entre intérêt individuel immédiat et finalité collective "pro-jetée" dans le temps. Car, en définitive, les deux dimensions coexistent toujours, elles ne s'opposent pas;

elles définissent, au contraire, un champ complexe de rapports sociaux obéissant à des règles qui sont à la fois établies et négociées.

Le k̄cta est (k̄cb = cultiver, ta = réciproque) la seule association d'aide mutuelle composée de cultivateurs faisant partie d'unités de production issues d'un même lignage, fondée sur le principe de réciprocité et permettant l'existence et le fonctionnement d'autres formes d'échange de travail. Il est, de plus, le révélateur privilégié des unités de production qui sont à la base de l'édifice de l'échange du travail. Il peut y avoir plusieurs k̄cta à l'intérieur d'un même village, nombre déterminé par l'extension du village et sa composition lignagère. Les Dagari affirment que cette forme d'aide mutuelle est ouverte à tout le monde, qu'il n'y a pas de "frontières" qui circonscrivent le groupe en raison de critères institutionnels. En réalité, tous les regroupements que j'ai observés s'organisent en fonction de l'appartenance lignagère, même si l'on constate parfois des exceptions.

Chaque unité de production, c'est-à-dire chaque groupe possédant ses propres champs, son grenier, ses animaux, peut donner sa participation en fournissant un ou plusieurs membres à chaque k̄cta. Cette participation a deux fonctions: soit elle sert à satisfaire une obligation de travail préexistante envers le possesseur des champs sur lesquels travaillent actuellement les k̄ctabe (cultivateurs regroupés en k̄cta); soit elle a la fonction de créer une nouvelle obligation pour celui qui bénéficie du travail des cultivateurs en k̄cta.

Le fait, pour un cultivateur A, d'avoir cultivé les champs de l'unité de production B lui donne l'assurance qu'à son tour, un membre de l'unité B viendra dans ses champs lui rendre la pareille. Nous verrons par la suite que la libération de cette "dette" de travail peut se réaliser lors de la con-

stitution des formes de la coopération qui sont très différentes du kōta quant à leur fonctionnement et quant à leur finalité.

Cette entraide repose donc sur un accord mutuel au bénéfice des deux parties en cause.

La moyenne des participants à Kokoligu est de vingt-cinq à trente chaque fois, soit en début de saison, soit en pleine saison des pluies.

Chaque unité de production doit fournir un individu capable d'accomplir deux "contrats" (nee, singulier nwor). Ces contrats sont en fait le travail à accomplir sur un espace de terre déterminé. Le "délégué" de l'unité de production doit labourer ou sarcler deux morceaux de terrain ou parcelles désignés par celui qui est chargé de distribuer et d'organiser le travail, c'est-à-dire le kōnomware. Chaque paysan s'attribue son propre kōnomware, sorte de chef d'équipe, le premier à arriver sur le lieu de travail et qui veille à la bonne marche et à l'accomplissement, selon les règles, du travail à fournir, afin de donner toute satisfaction au possesseur du champ. Celui-ci sera d'ailleurs à son tour le kōnomware de celui qui l'a été pour lui. En cas d'absence du chef d'équipe, il incombe au premier cultivateur arrivé sur place d'assumer cette charge. Si l'un des cultivateurs ne peut se rendre au travail du kōta, il doit être en mesure d'y envoyer un autre membre de son unité de production. L'aîné, par exemple, peut obliger l'un des cadets à le remplacer.

Celui qui reçoit les kōtabe ne cultive pas ce jour-là; il surveille avec le chef d'équipe le déroulement des travaux et organise, conjointement avec sa femme, le repas commun, s'il a lieu; il veille à ce que chaque cultivateur reçoive son pot de bière de mil, qu'il consommera en partie lors de la pause, après avoir accompli le premier nee, et le

reste à la fin du travail.

Si autrefois le repas commun était la norme, de nos jours j'ai constaté un changement, négocié, semble-t-il, par l'ensemble des agriculteurs des kōta de la région. La consommation collective du repas a lieu seulement en début de saison, si les stocks de nourriture le permettent. Les Dagari se plaignent de la disparition progressive de cette tradition, signe évident de l'appauvrissement des unités de production.

Pour cette forme d'aide mutuelle, l'obligation de rendre est très stricte; les Dagari affirment pouvoir se souvenir parfaitement si tel ou tel autre membre du "village" était absent. Les "avances" et les "dettes" peuvent naturellement, se rapporter à la saison suivante, ou bien être respectivement satisfaites à l'occasion d'un kōta destiné à la restauration ou à la construction des habitations - activité se déroulant pendant la saison sèche.

Les femmes organisent parallèlement leurs kōta, suivant, grosso modo, les mêmes règles et les mêmes principes. Principalement pour le sarclage des rizières et la récolte. Les informations recueillies sur trois saisons montrent qu'il s'agit d'une organisation relativement stable. A quelques exceptions près, les mêmes cultivateurs circulent constamment d'une unité à l'autre, couvrant ainsi un espace aux frontières bien définies. L'engagement sporadique dans un autre kōta est très apprécié et crée des obligations de réciprocité extra-lignagère.

Le bon fonctionnement des kōta apparaît comme la condition de survie physique et sociale de la communauté toute entière. Cela explique pourquoi les agriculteurs sont parfois impitoyables envers les "paresseux". Ces derniers tentent d'utiliser les autres formes de collaboration, plus souples que le kōta sur le plan des obligations de rendre et, surtout, moins exigeantes quant à l'énergie déployée

dans les travaux.

Comme nous le verrons par la suite, le remplacement total du k̄cta par les formes de collaboration se solde souvent par une faillite. Ce fut le cas d'un jeune agriculteur qui tenta, pendant deux saisons consécutives, en 1973 et 1974, d'accomplir les différentes tâches agricoles sans s'engager au sein du k̄cta de son lignage et qui fut obligé d'émigrer définitivement vers le sud du pays faute de moyens suffisants pour survivre. La force, le prestige ou la paresse qui se manifestent à travers le travail font l'objet de longues causeries autour des pots de bière et même pendant les travaux. Les k̄ctabe n'arrêtent pas de plaisanter à ce sujet et parfois les taquineries excessives se terminent par de véritables querelles ou par des disputes violentes.

2. Pratiques réciproques "structurelles" et de "communication" : la coopération

Nous l'avons vu, les formes de coopération ont un contenu différent de l'aide mutuelle dans ce sens qu'elles s'organisent sur la base du mécanisme de la réciprocité généralisée, tout en restant soumises aux règles qui régissent les fonctions reproductives de la communauté.

Ces dernières concernent deux domaines principaux de la vie sociale : celui de l'alliance et celui de l'héritage. L'exogamie clanique et le double système d'héritage forment les piliers de la dynamique reproductive dagari. En dépit des mutations intervenues durant les dernières décennies, la société dagari a gardé immuables ses institutions et leurs règles. De plus, les pratiques sociales qui en découlent restent stables quant à leurs formes et à leurs contenus. Deux formes de coopération se greffent sur ce substrat institutionnel : le madb-k̄cb et le diem-k̄cb. La première concerne le travail agricole en faveur de l'oncle maternel réel ou classificatoire (madeb),

la seconde en faveur du père de l'épouse (diem).

Est considéré madeb l'individu que le droit coutumier désigne, entre autres, comme celui qui a l'obligation de transmettre les biens "meubles" en sa possession à son "neveu utérin" (arbilé). Dans la terminologie dagari, le mot madeb recouvre quatre situations ou statuts différents en relation à l'arbilé: (1) celui de frère consanguin (le plus âgé) de sa mère, donc le plus proche parent faisant partie du même clan matrilineaire (belc); (2) celui de membre de la même génération du frère de la mère appartenant au même lignage partilineaire; (3) celui de simple membre du clan patrilineaire de la mère; (4) enfin, celui d'aîné de son propre clan matrilineaire et, a fortiori, du clan de sa mère (cf. Goody 1967: 56). Je ne discuterai pas ici les questions d'héritage dans leur ensemble, notamment de l'évolution de la "jurisprudence" en la matière, sous l'influence des facteurs "modernisateurs" (cf. Goody 1967: 109). Ce qui nous intéresse, dans le contexte de cette étude, c'est le rôle joué par le madeb (1), et uniquement par celui-ci à l'exclusion des trois autres, dans l'organisation inter-clanique des échanges de travail, puisque, d'après mes observations, ce genre de rapports ne concernent que lui.

Chez les Dagari, la liaison madeb-arbilé est très forte, tant sur le plan affectif que sur le plan social et économique. Dès l'âge le plus tendre, le jeune neveu se rend souvent chez son oncle maternel lui rendre visite ou séjourner dans son habitation pendant plusieurs jours. La tradition veut que le madeb fasse cadeau d'une poule à son arbilé pour qu'il apprenne à élever des poussins. Le jeune qui a réussi dans sa tâche, doit rendre une poule à son oncle qui lui fera cadeau d'une chèvre, ensuite d'une brebis et, enfin, d'une vache, en suivant toujours le même procédé (Goody 1967: 58). Pendant toute sa jeunesse, l'arbilé garde un grand respect pour son madeb et il ne perd jamais l'occasion de se montrer digne de cette relation privilégiée.

Dès qu'il est apte aux travaux agricoles les plus durs, le neveu cherche à accumuler le maximum d'"avances" en journées de travail auprès de ses amis ou s'engage auprès d'eux à les rendre par la suite, cela toujours dans le cadre des diverses formes d'aide mutuelle, de coopération ou de collaboration. C'est principalement à travers le kċta que l'on procède à ce genre de règlements. Il informe à l'avance son oncle qu'il se rendra dans son domaine à une date fixée, accompagné d'un nombre déterminé d'amis. Comme pour le kċta, la règle prévoit l'accomplissement de deux "contrats" (nee) par cultivateur. L'acquisition de prestige de la part de l'arbilé est proportionnelle au nombre et à l'efficacité de son équipe. Le madeb offre à tous de la bière de mil en grande quantité et un repas avec de la viande à la fin des travaux.

Une atmosphère particulièrement festive caractérise la journée de madeb-kċb. J'ai souvent constaté la présence de nombreux "visiteurs", aidant bénévolement l'équipe ou tout simplement participant au repas. Ce qui fait dire aux jeunes que le madeb-kċb est une fête, et que le travail que l'on y accomplit est bien moins lourd que celui qu'on exécute dans le cadre du kċta.

Le madeb-kċb s'inscrit dans cet ensemble de liaisons affectives, de pratiques de socialisation, de communication et de rapports juridiques. Je ne pense pas que l'on doive considérer les prestations de travail de l'arbilé comme une sorte de "compensation anticipée" sur l'héritage auquel il aura accès au moment de la disparition du madeb. Elles ne sont pas à envisager non plus - les "experts" dagari sont unanimes sur ce point - comme condition d'accès au statut légitime d'héritier. Le madeb-kċb est une pratique d'acquisition et d'accumulation de richesse symbolique dont bénéficient conjointement l'arbilé et son clan patrilineaire. Prestation de prestige, donc, où, comme l'écrit Sahlins, "le côté social du rapport passe avant le côté matériel

et en un sens l'écarte" (In Godelier 1974: 247), et à laquelle correspond une contre-prestation "diffuse" qui "se réalise quand le moment devient nécessaire pour celui qui donne et/ou possible pour celui qui reçoit" (p. 247). Ainsi, l'oncle n'hésite pas à manifester publiquement sa fierté d'être lié à un jeune homme qui possède les qualités du bon et fort cultivateur; de même, comme j'ai eu l'occasion de le constater assez souvent, il aidera son neveu financièrement, pour que ce dernier puisse se rendre temporairement dans le sud du pays, à la recherche d'un travail.

*

L'organisation diem-k̄cb (diem = beau-fils; k̄cb = travail agricole) est analogue, à plusieurs égards, à celle du maded-k̄cb. Il s'agit aussi d'une forme de coopération, telle qu'elle a été définie dans les pages précédentes, s'actualisant par des prestations de prestige et des contre-prestations diffuses, suivant le schéma de Sahlins sur la réciprocité généralisée.

Comme dans la forme décrite précédemment, le diem compose, par le même jeu des "avances" et des "restitutions", une équipe de cultivateurs, la plus nombreuse possible, dont la tâche est de cultiver (en général, il s'agit plutôt du pénible travail de défricher un domaine nouveau, cela, peut-être, dans le but de soumettre le beau-fils à une rude épreuve) les champs du beau-père. Ce dernier fournira naturellement la bière de mil et un repas pour chaque membre du groupe.

Dans la région de Kokoligu, le beau-père ne se considère "satisfait" que si le diem est en mesure d'organiser au moins quatre diem-k̄cb. Jack Goody parle d'une obligation minimale de trois pour la région de Birifu.

Faut-il considérer cette dure prestation comme une partie de la compensation matrimoniale ? Goody semble se prononcer dans ce sens :

"A son-in-law's obligations to his father-in-law include (souligné par moi) the provision of ten to twenty men to clear and hoe his land at least three times during the rainy season" (p. 50). Plus loin, l'auteur écrit: "The most unstable period of marriage is the early years when a man farms for his father-in-law, who, if dissatisfied, may persuade (souligné par moi) his daughter to return to his house until the obligations are met to the full" (p. 51).

Les opinions recueillies sur place à ce sujet s'avèrent très ambiguës, voire contradictoires. Personnellement, je nourris beaucoup de doutes quant à l'inclusion des prestations de diem-kɔb au sein des autres biens qui composent la compensation matrimoniale - cela pour trois raisons principales: tout d'abord, les modalités du transfert ainsi que la source de la richesse diffèrent radicalement d'avec les deux types de biens. Comme le montre Goody lui-même, ce sont les regroupements de l'unité de production du mari, a fortiori, les "délégués" de son lignage, qui accomplissent l'offrande des cauris et des vaches; ce qui signifie qu'il s'agit d'un échange entre groupes, qui porte sur des biens de l'unité de production, et non pas entre individus, alors que la prestation de travail est l'oeuvre exclusive du diem, exprimée quantitativement par l'énergie dépensée à l'occasion du diem-kɔb et lors des "avances" ou des "restitutions" fournies à ses amis. Ensuite, il me paraît difficile d'envisager, si je me base sur les témoignages recueillis, les prestations de travail comme condition nécessaire et impérative pour l'accomplissement du passage de la femme de l'habitation de son père à celle de son mari. Jack Goody écrit, par ailleurs, que le père "peut persuader" sa fille à faire retour dans sa famille d'origine, ce qui laisse supposer qu'il s'agit beaucoup plus d'une "irrégularité" que d'un véritable "non-accomplissement" d'un acte juridique. Enfin, nous savons que, généralement, les biens qui composent la compensation matrimoniale sont des biens dits "de prestige", et le plus souvent des biens

"rares", lesquels, "destinés à être dans cette double fonction représentatifs d'une promesse de femme et du rang de l'ainé (souligné par l'auteur)", se caractérisent entre autres par le fait d'être "(...)des biens improductifs (souligné par moi), caractère que leur vocation à la seule circulation accentuera encore" (Meillassoux 1975: 101). Or, si les prestations de travail sont créatrices de prestige pour le diem, l'"objet" qui en résulte quant à lui, le champ défriché, labouré ou sarclé, n'est pas pour le beau-père un bien de prestige rare et improductif que l'on pourrait assimiler à la vache ou aux cauris.

En conclusion, je crois qu'il faut regarder la pratique du diem-k̄cb et celle du madeb-k̄cb comme des actes de prestige et comme des preuves des qualités de cultivateur, au lieu de leur attribuer la valeur d'une prestation compensatoire de mariage. Autrement dit, le beau-père et l'oncle exigeront une sorte d'assurance, de la part du diem et de l'arbilé, qu'ils seront en mesure de faire face aux dures réalités du travail communautaire; qu'ils sont capables de constituer une équipe de cultivateurs, ce qui apparaît comme une condition de survie, de reproduction de toute unité de production. Le diem-k̄cb se différencie du madeb-k̄cb en ceci: le beau-fils a des obligations bien plus contraignantes que le neveu, et il dépense davantage d'énergie en faveur de l'ainé. Il s'agirait donc beaucoup plus d'une différence de degré que d'une différence de nature. Bref, sous l'angle des institutions qui en justifient l'existence, ces deux formes de coopération seraient à envisager plutôt comme "rites de passage" que comme transfert de richesse matérielle.

3. *Pratiques réciproques de "secours" et de "prestige" : la collaboration*

Le champ des pratiques sociales de collaboration agricole définit le domaine de changement graduel des divers modes d'organisation de la production. Comme je l'écrivais ailleurs, les formes de la collaboration semblent se détacher

des structures proprement lignagères, répondent à des fonctions que ni l'aide mutuelle ni la coopération ne peuvent accomplir, s'organisent selon ce que j'appelle un "mécanisme de réciprocité généralisée de partage". Elles s'actualisent par des prestations souvent gratuites ou "de secours".

*

De nos jours, la forme de collaboration la plus utilisée, celle notamment qui remplit des fonctions essentielles pour la reproduction de nombreuses unités de production, est le nēn-kēb (nēn = viande). Le chef d'une unité de production fait savoir à certains de ses amis - "ceux qui 'aiment' la viande", disent les Dagari - qu'il a l'intention de les réunir dans son domaine pour des travaux et qu'il a réservé un animal à cette fin. S'ils s'agit d'une chèvre, il fait appel à neuf cultivateurs, s'il dispose d'un cochon, ce qui arrive assez rarement, il en reçoit un nombre variable, entre vingt et trente selon la taille de l'animal. La distribution de la viande se fait quelques jours avant le commencement des travaux. Comme pour les autres formes observées, un pot de bière de mil est offert à chaque invité. La chèvre est découpée obligatoirement, selon la coutume dagari, en neuf parties: les quatre pattes, la tête, les entrailles, et le tronc en trois morceaux. En revanche, le cochon est partagé en autant de morceaux qu'il y a des participants. Les invités (nēn-kēché) s'engagent à cultiver pendant la même saison des pluies, trois fois les champs de leur hôte. Le nēn-kēb est pratiqué presque exclusivement par des cultivateurs âgés n'ayant plus la force physique nécessaire à l'accomplissement des travaux de kēta. On comprend maintenant pourquoi une des tâches principales des personnes âgées est l'élevage des animaux. Nous retrouvons ici la complémentarité, soulignée auparavant, entre les diverses branches de la production.

Récemment, le nēn-kēb a subi des modifications dues à la conjoncture économique. Le nombre des caprins élevés

dans la région étant insuffisant à couvrir les "besoins" de viande pour les nombreux nen-k̄cb, les nen-k̄cbé reçoivent une compensation en espèces. La portée de ce phénomène est encore très limitée. La séparation de plus en plus précoce des unités de production en constitue la cause principale, puisque anciennement, les vieux pouvaient compter jusqu'à leur disparition sur le soutien de leurs cadets. Paradoxalement, les unités de production gérées par les agriculteurs âgés, sont celles qui, les premières, "glissent" vers une organisation de la production dépendante du travail rémunéré, alors que tout aurait laissé supposer que c'est la catégorie des jeunes qui, la première, s'engagerait dans la voie de l'"agriculture dépendante".

Cette mutation dans le fonctionnement du nen-k̄cb n'est pas sans conséquences sur le plan de la "stratégie" globale de la production et des échanges des unités concernées. Les responsables se trouvent, en effet, dans l'obligation d'utiliser davantage le marché ou, ce qui revient au même, d'entretenir des rapports de plus en plus fréquents avec les commerçants professionnels, dans le but de disposer de sommes d'argent suffisantes pour couvrir le "coût" du travail. La précarité de la situation économique des petites unités gérées par les vieux, fait l'objet de nombreuses discussions parmi les Dagari. L'introduction récente de l'élevage des cochons semble favoriser le retour aux échanges "viande contre travail" et limiter ainsi la dépendance des unités les plus pauvres à l'égard du marché.

A l'exception des cas sporadiques des nen-k̄cb avec rémunération en espèces, les pratiques de ce genre traduisent une finalité d'assistance, motivée surtout par le respect dû aux aînés. Si l'on considère l'exiguité de la compensation par rapport à la quantité de travail fournie qu'on estime pour les trois nen-k̄cb à environ dix-huit heures, on s'aperçoit que nous avons affaire à des prestations de "secours" plutôt qu'à des prestations rémunérées. Cela.

est confirmé par le fait que dans le temps (il y a peut-être seulement une vingtaine d'années), la viande était consommée sur place après les travaux au lieu d'être partagée à l'avance. La forme que prend la contre-prestation révèle, sans doute, le contenu des rapports qui fondent l'organisation de la collaboration. Ainsi la nature des prestations du nen-k̄cb s'inscrit à l'intérieur du cycle d'avances et de restitutions qui caractérisent - selon Meillassoux - la reproduction domestique. "La coopération dans le travail agricole - écrit l'auteur - mène à des rapports viagers entre partenaires, comme le sont toujours les rapports familiaux. La reproduction du cycle agricole entraîne une solidarité nécessaire et pratiquement indéfinie entre les producteurs se succédant dans ce cycle" (1975: 77). La collaboration fournie par les nen-k̄cbé encore jeunes aux travaux des vieux, en dépit de la "récompense" rendue (la viande), pourrait se justifier sur la seule base de ce lien de "solidarité" entre générations successives.

Tous les éléments que je viens d'évoquer me conduisent à voir le nen-k̄cb comme partie intégrante de la logique communautaire. Toutefois, il se présente aujourd'hui comme la forme la plus vulnérable parmi tous les regroupements de collaboration agricole, puisqu'elle se rapproche plus que les autres du travail rémunéré; sa multiplication risque d'accroître la fragilité des structures productives communautaires, en brisant définitivement l'équilibre existant entre sphère de la production matérielle et sphère de la reproduction communautaire.

*

Le caractère des prestations de secours est bien plus évident dans le cas de la forme de collaboration appelée poltà-k̄cb (poltà = classe d'âge). A la différence du nen-k̄cb, elle a un caractère permanent, puisqu'elle se greffe sur une association préexistante (poltà).

J'ai inventorié quatre classes d'âge à Kokoligu; une de jeunes; une d'adultes et deux pour les vieillards, faisant tous partie du même clan. De nos jours, cette institution semble vouée à la disparition, remplacée par les organisations d'assistance mutuelle liées à la mission catholique. Autrefois, la fonction rituelle des classes d'âge l'emportait sur la fonction d'assistance matérielle basée, elle aussi, sur le principe de la réciprocité. Actuellement, c'est le contraire. La finalité du polta est uniquement de fournir aux membres de la classe d'âge un soutien "économique" qui se concrétise par des "emprunts" éventuels à une caisse commune constituée par le versement régulier de modestes cotisations de la part de chacun des poltabé, et par la collaboration aux travaux agricoles (polta-kčb).

Les Dagari soutiennent que l'on fait recours au polta-kčb uniquement en cas d'extrême difficulté, comme, par exemple, en cas d'une maladie grave. Le nombre des membres de ces associations ne dépasse pas la trentaine, et le travail accompli n'est jamais aussi lourd que celui des autres formes d'aide mutuelle, coopération ou collaboration.

Le caractère de prestation de secours n'élimine pas la contrainte des contre-prestations. La réciprocité, quoique généralisée, reste le principe fondamental de l'organisation. En raison du caractère aléatoire du polta-kčb, l'obligation de rendre est, le plus souvent, satisfaite à l'occasion d'autres rassemblements de travail communautaire.

*

Le ba-kčb (ba = ami), se rapproche sous plusieurs aspects au polta-kčb. Les relations d'amitié (balo) revêtent une importance particulière en milieu dagari. Celles qui sont entretenues, entre autres, par la pratique du ba-kčb, débordent l'espace lignager et clanique et se constituent en fonction d'affinités, de choix inter-personnels. Celles qui s'inscri-

vent à l'intérieur du lignage, de la section de lignage ou de l'unité de production trouvent souvent leur origine au moment où les jeunes garçons "are sent out to keep the live-stock away from cultivated land during the season when cattle might trample upon the growing crop" (Goody 1962: 136).

Les relations d'amitié forment tout un palier de l'organisation de la communauté, certainement moins structuré, moins codifié que celui qui ressemble aux rapports de parenté, mais non moins influent sur le plan des transformations sociales et économiques comme sur le plan du maintien des pratiques assurant la réciprocité communautaire.

Claude Reynaut a raison d'affirmer, au sujet de ce qu'il appelle les "relations électives", qu'elles ne reposent ni sur des "choix" véritables ni sur une spontanéité tout aussi floue qu'indéterminée. Il s'agit, d'après lui, d'une stratégie qui serait à envisager comme "résultante du jeu qui réunit en un même mouvement les deux tendances": d'une part celle qui se manifeste par "une pure obéissance à des normes contraignantes" et, d'autre part, celle qui est traduite par la "libre expression d'une personne dans sa singularité" (1972: 283). Nous retrouvons ici l'idée d'ambivalence des pratiques sociales, mainte fois évoquée dans mon étude, une idée qui jaillit en observant avec attention la complexité de la vie sociale.

Le ba-k̄cb s'établit sur la base de "dyadic relations between individuals (...) The obligations of one person are the same as the reciprocal obligations of his partners (...)" (Tait 1961: 210). Le mécanisme de la réciprocité "règle", pourrait-on dire, une pluralité de pratiques mues par des sentiments de prestige, par des élans de générosité, par le désir de la fête. Il faut avoir participé à un ba-k̄cb pour se rendre compte de quelle façon ces diverses dimensions inspirent les pratiques du travail communautaire. Mais

regardons d'abord comment les Dagari organisent leur ba-k̄cb.

Le groupe des cultivateurs peut être réuni de deux façons : (1) sur convocation directe de la part de celui qui envisage d'organiser un ba-k̄cb chez lui. Dans ce cas, il fera circuler l'information parmi les membres de son lignage sur le jour fixé et sur le type de travail à accomplir. (2) Sur l'initiative d'un de ses amis les plus proches qui lui propose de rassembler un nombre plus ou moins déterminé de camarades et de les conduire dans son domaine. Si l'"hôte" accepte, il ne lui reste qu'à fixer la date et, naturellement, de choisir le genre de travail que l'équipe devra exécuter. Les Dagari appellent k̄csoré (k̄cb = cultiver; so = avoir la propriété, "celui qui dispose de cultivateurs") ce "médiateur" entre le possesseur des champs et le groupe des cultivateurs. Le k̄csoré se trouve dans la même situation que le diem dans le diem-k̄cb et l'arbilé dans le madeb-k̄cb; c'est-à-dire qu'il bénéficie déjà d'un certain nombre de "crédits" auprès de certains de ses amis, acquis principalement à travers le k̄cta, ou alors il crée des "obligations de rendre" envers d'autres. Généralement, au groupe des amis du k̄csoré s'associent spontanément d'autres cultivateurs qui ont appris la nouvelle de l'organisation du ba-k̄cb. Pour ces derniers, le mécanisme de la réciprocité joue en relation avec le possesseur des champs. La même chose se produit lorsque celui-ci convoque directement les cultivateurs. Un même ba-k̄cb s'effectue obligatoirement en deux prestations échelonnées au cours de la saison, parfois en trois et, exceptionnellement, en quatre. J'appelle la première forme ba-k̄cb lignager simple et la deuxième ba-k̄cb lignager complexe.

La tradition exige que l'"hôte" donne à tout le monde un repas et beaucoup de bière de mil. Lors de la première prestation, il fournit en minimum une poule pour dix personnes. Pour la deuxième prestation, l'"hôte" doit prévoir un repas composé d'au moins cinq poules ou pintades ou carrément d'une chèvre ou d'un mouton. Cela est exigé par le fait que, normalement, le nombre des participants est cette

fois-ci le double ou le triple par rapport à la première fois et que l'"hôte" a le devoir de se montrer généreux avec ceux qui reviennent chez lui pour la deuxième fois. Les Dagari affirment que, toute prévision du nombre de participants étant difficile, la quantité de nourriture consommée par chacun varie beaucoup selon les situations. Celui qui invite peut, cependant, tenter des estimations en se basant sur le "succès" ou l'"insuccès" de la première réunion, mesurables au degré de satisfaction des participants et perceptibles à l'atmosphère du festin. L'opération peut se répéter une troisième fois et, exceptionnellement, une quatrième fois avec, en conséquence, une augmentation des effectifs, de la nourriture et de la bière. Les sous-chefs ou chefs du village (subdivisional chiefs) et, surtout, les puissants chefs de district (divisional chiefs) utilisent largement cette forme de collaboration qui, du point de vue économique, présente des avantages certains, à condition de disposer d'un domaine cultivable assez étendu et du "personnel" (surtout les femmes) suffisant pour l'accueil et le "service".

Pour avoir une idée de l'ampleur que peut prendre la troisième ou la quatrième "phase" du ba-k̄Cb, il suffit de citer l'exemple du chef de Nandom (divisional chief) qui affirmait, en 1974, avoir reçu dans son domaine plus de trois cent-cinquante cultivateurs. J'appelle cette forme de collaboration ba-k̄Cb de chefferie. Elle est structurée de la même façon que le ba-k̄Cb lignager complexe, mais elle s'étend aux cultivateurs de plusieurs clans et villages et le chef-hôte bénéficie de l'aide de plusieurs k̄Csoré.

Une forme atténuée de ba-k̄Cb de chefferie existait bien avant la création de cette institution par le pouvoir colonial; dans chaque région on relate la présence, à l'époque pré-coloniale, d'hommes "forts et prestigieux", les "gros hommes", capables, affirment les Dagari, de réunir dans leurs champs, cent, deux cents cultivateurs et de sacrifier deux ou trois vaches et de nombreux chèvres pour le repas

204

collectif. Le prestige social se mesurait, et se mesure encore aujourd'hui, en termes de capacité de travail et de potentialités de dépense. Il faut, bien sûr, toujours relativiser les informations qui se rapportent à un passé considéré comme l'"âge d'or" où le mythe et la réalité historique fusionnent. Je suis cependant de l'avis que l'on peut "relativiser" les quantités et reconnaître comme historiquement vraies des pratiques sociales qui, transformées, persistent de nos jours, en accomplissant plus ou moins les mêmes fonctions dans un contexte différent. Poursuivre la discussion sur ce point m'éloignerait trop de mon sujet et m'obligerait à rouvrir le débat, jamais clos, sur la validité des traditions orales et sur la pertinence des méthodes d'investigation choisies. Il ne me semble pas qu'il soit d'une extrême importance de "vérifier" si le ba-k̄čb de chefferie ou une forme analogue existait ou non avant la colonisation. En revanche, il serait intéressant d'évaluer la portée de ce phénomène, à la fois sur le plan économique et sur le plan politique: analyser attentivement les relations qui se sont progressivement établies entre mécanisme reproductif communautaire et hiérarchie politique, entre organisation du travail des communautés et structure de l'unité de production du "chef"; mesurer le rapport entre richesse accumulée et richesse dépensée, en incluant dans cette dernière non seulement les biens des contre-prestations du travail, mais aussi ceux qui sont destinés à reproduire la fonction hiérarchique en-dehors du ba-k̄čb (prestations cérémonielles, dons, prestations de "secours" en cas de "catastrophe", etc.). S'agit-il d'une sorte de corvée? Y a-t-il ponction de sur-travail? Sommes-nous confrontés à un "mode de production tribulaire" dans son état embryonnaire, pour reprendre une expression chère à l'anthropologie marxiste? Le ba-k̄čb de chefferie n'est-il pas, au contraire, un mécanisme de redistribution, qui s'actualise en synchronie avec les autres pratiques culturelles?

questions qui, pourtant, me paraissent fondamentales . Il aurait fallu "doubler" l'enquête sur les formes proprement communautaires du travail agricole par toute une série d'observations et relevés statistiques concernant le fonctionnement des unités de production des chefs "traditionnels". Il s'agit peut-être d'une lacune qui sera comblée, je l'espère, par mes travaux futurs. Ces "aveux" sur les insuffisances de mon matériel d'enquête ne me dispensent pas du "devoir" de présenter et d'argumenter mon point de vue sur la question. Je doute fortement que le ba-kCb de chefferie puisse être regardé d'une façon ou d'une autre, comme un ensemble de pratiques de nature communautaire utilisé à l'intérieur d'une organisation d'exploitation de main d'oeuvre. Cela pour deux raisons principales: (1) une même forme de collaboration peut difficilement réaliser deux finalités diamétralement opposées, celle d'acquérir du prestige à travers la dépense ostentatoire de biens et d'énergie physique, et celle d'accumuler de la richesse matérielle sous forme de profit. (2) Soucieux de maintenir une certaine égalité entre les unités de production, condition de survie de tout le système d'échange du travail agricole, les Dagari adoptent une attitude très méfiante à l'égard de tout individu, "chef" inclu (à part quelques rares exceptions, les chefs travaillent comme tous les autres), qui se montre intéressé à obtenir des gains matériels à travers n'importe quelle forme d'échange (libié-sob, littéralement "possesseur d'argent"). Je ne vois donc pas comment ils s'engageraient avec tant d'enthousiasme dans une forme de collaboration tendant à créer un très grand déséquilibre au sein du groupe, en transgressant de surcroît l'un des principes fondamentaux de l'éthique communautaire. Pour soutenir cette thèse, il est opportun de rappeler que les "chefs", dont le statut a été défini par l'autorité coloniale, ne disposent actuellement d'aucun mode de sanction véritable contre les actes de désobéissance ou le refus de participer aux travaux collectifs.

Pour conclure sur ce point, je dirais que le ba-k̄b de chefferie, en dépit de son ambivalence, s'inscrit dans la logique communautaire où, comme l'écrit Gérard Berthoud, "le riche devient rapidement un être anti-social, s'il ne s'adonne pas à la générosité prescrite. La dignité, en système communautaire - continue l'auteur - ne passe pas par l'avoir accumulé. Dans une logique de richesse partagée, le riche, par son avarice, s'exclut de la circulation et du même coup de la société" (1982: 110).

Le ba-k̄b peut aussi constituer l'occasion d'un défi inter-villageois et/ou inter-clanique, le clan recoupant parfois l'espace territorial que les autorités administratives considèrent comme "village". Les cultivateurs se déplacent alors d'un "village" à l'autre dans le but de participer au ba-k̄b pour se retrouver, à la prochaine occasion, sur leur territoire en compagnie des cultivateurs qui les avaient reçus auparavant. Dans quelques cas, cet échange inter-villageois continue jusqu'aux "limites" qui sont celles des capacités économiques des deux partenaires. Les deux villages entrent ainsi dans une sorte de compétition à caractère ostentatoire, qui s'effectue sur la base d'une dépense énergétique toujours plus grande, visant à montrer que l'on dispose d'une capacité de travailler supérieure aux "autres", mais qui s'accomplit aussi, de part et d'autre, par une profusion croissante de nourriture et de bière, signe de puissance et de fierté.

Naturellement, les autorités "officielles" du pays regardent d'un oeil critique ce type de ba-k̄b et méprisent les "villages" qui le pratiquent avec enthousiasme. En revanche, les cultivateurs avouent apprécier beaucoup cette forme de collaboration, en déclarant que l'effort physique leur paraît moins lourd, car l'atmosphère est gaie et la plaisanterie facile, qu'ils trouvent agréable de cultiver en compagnie de beaucoup de gens et que, surtout, ils aiment partager un bon repas avec des amis qu'ils n'ont pas très

souvent l'opportunité de fréquenter. Le Tableau de synthèse (no. 13) essaye de restituer, à travers un procédé graphique, l'ensemble très complexe des échanges de travail pratiqués dans les quatre ba-k̄b, sans, cependant, rendre compte des contre-prestations en bière et en nourriture.

*

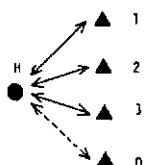
La dernière des formes de collaboration agricole examinées ici est, de nos jours, très rarement utilisée. Elle s'appelle gyl-k̄b (gyl = balafon et elle est organisée par celui qui désire posséder un nouveau balafon et qui réunit, toujours par le jeu des "avances" et des "restitutions" de prestations de travail, un groupe d'agriculteurs dans la but de cultiver le domaine du fabricant d'instruments de musique.

Quoique, de nos jours, le balafon puisse faire l'objet d'une vente avec rémunération en espèces, les Dagari sou-tiennent que l'échange travail/balafon ne constitue nulle-ment l'équivalent d'un achat/vente. La tradition n'établit aucun rapport d'équivalence entre l'instrument et les pres-tations des gyl-k̄b (les cultivateurs invités). Le gyl-k̄b faisait probablement partie de la procédure rituelle dont l'artisan se sert, comme l'écrit Jack Goody, pour "withdraw his soul from the instrument he has created", puisque: "The instrument is believed to become imbued with the maker's soul" (1962: 200). Vu l'importance que revêt le balafon pour chaque lignage et section de lignage, la collaboration dans ce domaine peut s'assimiler à celles qui sont mises en place pour satisfaire une nécessité impérative.

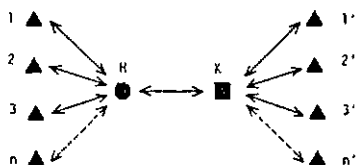
4. *Les nouvelles formes d'"encadrement" :* *les coopératives catholiques*

Il faut mentionner brièvement la présence, dans les zones dagari plus influencées par la religion catholique, de deux "organisations coopératives", fort semblables, qui s'inspirent des pratiques de partage et de secours mutuel observées dans la sphère "traditionnelle".

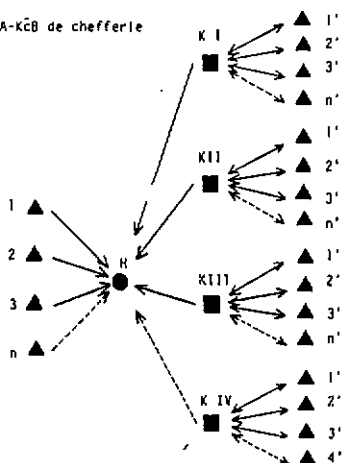
BA-KCB Lignager simple



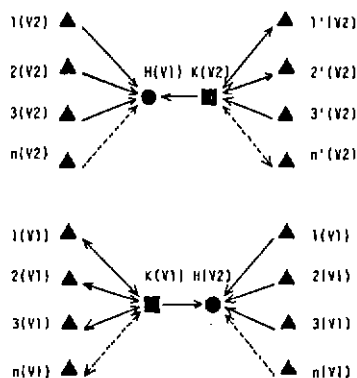
BA-KCB Lignager complexe



BA-KCB de chefferie



BA-KCB inter-villageois



H = Hôte
 K = Kcsoré
 1 - 2 - 3 - n = cultivateurs en relation de réciprocité avec l'hôte
 1' - 2' - 3' - n' = cultivateurs en relation de réciprocité avec le Kcsoré
 (V1) = premier village recevant le BA-KCB
 (V2) = deuxième village rendant le BA-KCB

La première s'appelle "regroupement de familles", une organisation permanente qui ne revêt guère d'importance dans l'ensemble de l'activité productive. Elle possède néanmoins quelques caractéristiques qui lui sont propres: les membres sont tous chrétiens et appartiennent aux deux sexes bien que les tâches soient réparties selon les règles établies par la tradition. Chaque groupe dispose de parcelles à cultiver qui sont mises à disposition par un chrétien; on y cultive généralement du riz ou des arachides qui pourront facilement être vendus avant les fêtes de Noël. Le but du groupe est d'être à même de célébrer convenablement les festivités de Noël, en répartissant les revenus de la production entre tous les membres, sous forme de consommation, tous buvant et mangeant ensemble.

Le fait de manger ensemble, hommes et femmes, constitue une innovation, puisque traditionnellement, les repas sont pris séparément.

La seconde action de coopération catholique, introduite tout récemment, elle aussi, sous l'influence des missionnaires, est nommée simplement "action catholique". Elle se donne deux finalités: aider les catholiques en difficulté pour cause de vieillesse, de maladie ou pour d'autres raisons, et créer un fonds de secours à partager entre les membres en cas de disette. Comme dans le "regroupement de familles", les membres de l'action catholique ont un petit domaine agricole, guidés par les missionnaires "experts" en la matière. Il est intéressant de relever que le groupe d'action catholique de Kokoligu a été le premier dans la région à utiliser le tracteur pour les activités agricoles en 1971. Il s'agit, au fond, d'une sorte de coopérative de production doublée d'une "mutuelle d'épargne". Les responsables rassemblent et redistribuent l'argent gagné par la vente des produits et, suivant l'exemple des commerçants wala, s'initient graduellement aux pratiques de la spéculation, en essayant de vendre et d'acheter aux meilleurs prix.

Les grands bénéficiaires de cette coopérative sont les femmes "dolotières" dagari qui, ayant quitté le village, en général pour cause de divorce ou de séparation, se sont installées dans les petits centres de Hamale et de Nandom pour y ouvrir un "cabaret de dolo" (dâ-yir, littéralement "maison de la bière de mil"). Victimes des pratiques spéculatives des marchands musulmans, coupées de leur lignage d'origine, elles participent aux coopératives dans le but de réduire leur dépendance vis-à-vis du marché.

Quel est l'impact de ces formes récentes de collaboration sur l'organisation globale de la production? Il est minime - sur quarante cultivateurs actifs de la région de Kokoligu, l'une des zones les plus marquées par la religion catholique, seulement dix d'entre eux faisaient, en 1978, partie de l'une ou de l'autre des "coopératives" que je viens d'examiner. Il faut dire qu'elles étaient bien plus actives et dynamiques au début des années 1970. Je ne pense pas que l'on puisse s'attendre à une extension du système coopératif catholique, qui viendrait se substituer aux formes "traditionnelles".

L'absence d'échanges réciproques dans l'organisation du travail est un obstacle indépassable pour les agriculteurs dagari pour lesquels l'émulation, la compétition et je dirai même la rivalité, forment la "base émotionnelle" du travail productif.

III. TRAVAIL, PATRIMOINE, PRESTIGE : DISPARITÉS ECONOMIQUES ET DIVERSITÉS SYMBOLIQUES

Il est temps de clore cette étude des structures et des pratiques du travail agricole par une analyse globale des différents facteurs qui caractérisent l'activité communautaire dans ce domaine. Il me semble essentiel d'insister davantage, au risque de me répéter, sur l'interdépendance des formes de réalisation de la coînurgie ainsi que sur la cohérence de ses modes de fonctionnement (voir Tableau de synthèse no.9).

Nous l'avons vu, l'aide mutuelle (k̄cta), la coopération (diem-k̄Cb et madeb-k̄Cb), la collaboration (nen-k̄Cb, polta-k̄Cb, ba-k̄Cb et gyl-k̄Cb) remplissent des fonctions à la fois différentes et complémentaires.

L'aide mutuelle constitue le "pivot" de toute l'organisation, tout en délimitant un espace social qui est à la fois une unité de culture (dans le sens de travail agricole) et une unité de communication ; espace dont l'existence et la reproduction sont rendues possibles grâce au contenu "équilibré" des rapports de réciprocité reliant, entre elles, les unités de production.

La coopération favorise la communication inter-clanique mais, en même temps, se présente comme déterminante pour la reproduction des unités de production et comme garante de leur prospérité. Pourrait-on affirmer que c'est par les formes de la coopération que la société "engendre" et "forme" ses unités de production et que c'est par l'aide mutuelle qu'elle en favorise l'épanouissement et la croissance?

Par le biais des formes de la collaboration, la communauté semble chercher des réponses à des situations de "crise" - crises de "croissance" ou crises de "pénurie". Tout se passe comme s'il s'agissait d'une série de dispositifs mis en place soit pour pallier les insuffisances des formes les plus liées aux structures organiques de la société, soit pour "inventer"

de nouveaux instruments sociaux capables, à la fois, d'adapter l'organisation sociale spécifique dağari aux mécanismes exogènes et d'en neutraliser les effets les plus "pervers". Bref, observée sous l'angle de l'organisation des échanges, la collaboration permet le maximum d'"ouverture" de la communauté vers une extériorité socialement définie (ba-k̄cb inter-villageois) ou idéologiquement pensée (nem-k̄cb rémunéré en espèces).

La circulation constante des mêmes individus au sein des différentes formes de la coînurgie assure, par ailleurs, la reproduction d'une sorte de conception non consciente mais unifiée des modalités des échanges, que l'on perçoit seulement à travers la logique des pratiques que j'appelle logique communautaire.

*

Je pressens déjà les critiques, voire les oppositions à une telle interprétation qualifiée souvent de "passéiste" ou de "primitiviste", de l'organisation du travail agricole communautaire. Et les "rapports de production", les relations d'exploitation aînés/cadets? Qu'en est-il du "pouvoir", celui qui "repose sur le contrôle des moyens de la reproduction humaine: subsistance et épouses" (Meillassoux 1975: 81)? Comment se concrétise-t-elle, cette supposée "égalité structurelle" des sociétés communautaires, et à l'aide de quelles données chiffrées peut-on en prouver la réalité? Je pense avoir répondu explicitement ou implicitement à une partie du moins de ces questions; d'autres (Berthoud 1982; Sahlins 1972; Lizot 1978; etc.) y ont répondu bien avant moi. J'aimerais cependant discuter brièvement les questions relatives aux "inégalités internes", en me bornant à un exercice "périlleux" d'analyse des rapports qui pourraient exister entre le contrôle de l'"énergie physique humaine", d'une part, et la "puissance économique" des unités de production, d'autre part.

Dans le Tableau No 14, qui rassemble les données concernant vingt-cinq unités de production situées dans la zone de Kokoligu, la première et la quatrième colonnes fournissent des informations sur ce que l'on pourrait appeler "quantité d'énergie humaine disponible" par unité de production (colonne I) (1) et "quantité d'énergie humaine actualisée en une saison des pluies" (colonne IV). D'une part, la "force de travail" exprimée par la composition des unités, d'autre part, le "degré de son efficacité", c'est-à-dire les résultats obtenus, évalués en termes de prestations reçues et rendues, au sein des différentes formes d'organisation que nous avons examinées auparavant, ainsi qu'en termes de "solde" de crédits ou de dettes de travail qui seront, vraisemblablement, reportés à l'année suivante.

Les colonnes II et III regroupent ce que l'on pourrait appeler - suivant toujours une terminologie qui s'inspire de Marx - la "base matérielle" de chaque unité, autrement dit, son "patrimoine" composé de vaches, chèvres, moutons, acres de terrain cultivé et billons d'igname et maïs.

Après tout ce qui a été dit sur le fonctionnement des unités de production, sur l'utilisation, à la fois rituelle et économique du bétail, sur l'"efficacité" très variable des diverses formes d'organisation du travail en termes de "rendement" de chaque prestation, il semble évident que tout "calcul" statistique précis concernant la "richesse" des unités s'avère impossible. A la limite, il aurait fallu mettre en relation

(1) Les individus qui s'ajoutent aux cultivateurs (première partie de la colonne) en formant ensemble la totalité des effectifs par unité (deuxième partie de la colonne); parmi lesquels j'inclus les femmes qui pourtant sont des "cultivatrices", sont à considérer aussi comme "force de travail" puisqu'ils participent activement au processus de production en exécutant des travaux "de service" ou "activités annexes".

des indices créés afin de rendre compte de la capacité de travail de chaque unité dans son ensemble, en pondérant l'apport de chaque catégorie d'individus (hommes adultes, femmes, garçons, filles et vieillards) avec des indices mesurant en une valeur unique l'ensemble des biens (sol inclu) disponibles. La confrontation de ces résultats avec les prestations reçues aurait pu donner une idée de la "puissance économique" réelle de chaque unité de production et de la "stratégie" adoptée.

Quel aurait été le degré de fiabilité d'un tel calcul? Très faible, pour ne pas dire nul. En effet, tout le monde sait que pour des économies largement axées sur l'auto-subsistance, organisées sur la base d'un système très complexe de répartition des tâches, nous ne disposons d'aucun "étalon de mesure" capable d'évaluer la "productivité (quel type de productivité?) du travail". La recherche la plus nuancée et la plus rigoureuse qui a été accomplie dans ce domaine est, à mon avis, celle de Jacques Lizot sur les Yanomami (1978). Toutefois, je doute fortement que "la méthode des flux énergétiques", employée par l'auteur pour l'analyse du travail et de la subsistance, soit, comme il l'affirme, "idéologiquement non marquée" (p. 74). Le nombre de kilocalories consommés dans le travail ne nous restitue pas, que je sache, la quantité de richesses symboliques accumulées par la même activité et qui se révèle être fondamentale dans toute "économie primitive". Les mêmes remarques sont valables pour l'étude quantitative de la richesse matérielle (colonnes II et III). La "destinée" des animaux n'est pas uniquement d'être échangés contre du travail (dans ce sens, il aurait été relativement facile de calculer l'équivalence animal-force de travail et d'inscrire l'ensemble du bétail à l'"actif" des unités), mais de circuler en tant que dons, d'être "gaspillés" en tant que biens d'ostentation (ba-kčb inter-villageois), d'assurer, sous la forme d'un "stock vivant" échangeable sur le marché contre des céréales en cas de crise, la reproduction du cycle agricole.

"Richesse" des Unités de Production (Tableau n. 14)

Unités de prod.	I Composition		II Elevage				III Agriculture				IV Travail				Diff. (une saison)
	Cultiv.	total	Vaches	chèvres	Moutons	Mil rouge)	Mil blanc)	Arachide)	Ris	Ignome)	Maïs)	Prest. reques	Prest. rendues		
1	1	6	2	4	0	5	7	1	1	89	100	69	41	-28	
2	1	5	2	8	0	5	6	3	1	87	83	107	90	-17	
3	1	5	0	9	1	8	9	1	1	103	206	121	118	+3	
4	1	7	0	3	0	6	6	0	1	46	198	72	40	-32	
5	2	8	0	3	0	10	10	1	1	87	45	64	79	+15	
6	1	9	0	5	0	5	9	1	1	6	0	61	72	+11	
7	2	8	11	0	13	10	12	1	2	0	0	57	69	+22	
8	1	7	11	5	13	2	3	0	1	31	40	36	29	-7	
9	3	9	0	0	0	14	12	2	2	94	120	111	138	+27	
10	1	5	1	8	42	12	9	1	2	82	64	71	40	-7	
11	3	11	4	12	10	15	12	1	0	0	0	101	76	+25	
12	1	5	0	8	12	13	11	1	0	0	0	85	74	+11	
13	2	9	10	6	0	11	10	1	0	35	22	96	114	+18	
14	1	7	4	10	0	7	6	0	2	12	18	76	84	+8	
15	2	8	2	10	0	6	12	1	2	0	0	80	94	+14	
16	3	10	0	35	0	21	19	3	2	0	0	134	150	+16	
17	2	7	0	15	0	16	13	1	3	98	170	129	118	-10	
18	2	8	0	6	0	12	10	2	2	82	94	101	122	+21	
19	1	6	0	3	0	6	8	2	0	22	10	91	83	-8	
20	2	5	0	2	0	10	9	1	0	34	40	108	131	+23	
21	2	9	4	5	10	9	9	2	1	0	0	63	49	-14	
22	1	6	0	3	0	7	6	1	1	0	0	30	45	+15	
23	1	4	0	5	10	6	6	1	0	0	0	32	43	+11	
24	1	3	0	3	24	4	3	1	0	0	0	28	48	+20	
25	2	8	0	6	11	11	8	1	1	0	0	63	64	+1	

Moyenne cultivateurs actifs par unité de production : 1,6

Moyenne des effectifs par unité de production : 8,32

Moyenne d'acres cultivés par unité de production : 20, soit environ

8,1 hectares (mil rouge et blanc, arachide et riz)

Moyenne du nombre de billons par unité de production : 84 (ignome et maïs)

Moyenne des prestations reques : 78

Moyenne des prestations rendues : 82

*) Le recensement des surfaces cultivées en mil, arachide et riz, a été fait en acres, unité de mesure adoptée au Ghana. Je rappelle qu'un hectare correspond, grosso modo, à 2,47 acres.

**) L'évaluation des surfaces cultivées en ignome, maïs et autres produits a été faite en nombre de billons (pour ce qui concerne la culture sur billon, voir p. 167).

Les données qui se réfèrent à l'activité agricole apparaissent comme les plus "maniabiles" pour l'évaluation quantitative. Mais des difficultés se manifestent aussi dans ce domaine lorsqu'il s'agit de mettre en relation les dimensions des terres de chaque unité avec le nombre de prestations reçues (colonne IV). En effet, d'une part les apports des cultivateurs ne sont pas équivalents et varient en fonction des formes d'organisation du travail; d'autre part une quantité non négligeable de pratiques agricoles sont effectuées directement par les membres des unités de production, en dehors donc des regroupements d'aide mutuelle, de collaboration, de coopération. En outre, certaines unités bénéficient, plus que d'autres, de prestations "gratuites" ou de prestations "de secours" et cela le plus souvent en raison du "respect" que l'on doit à tel ou tel personnage à cause de son prestige ou simplement de son âge. Encore une fois la richesse symbolique brouille nos calculs, nous empêche de "classer" hiérarchiquement les unités les unes par rapport aux autres. Choisissons, sur la base des informations qui apparaissent dans notre Tableau et à titre d'exemple, six unités de production. Comparons-les deux à deux à partir, d'abord, de leur composition interne, puisque, comme le fait remarquer justement Claude Meillassoux (1975), la disponibilité de l'énergie humaine et son utilisation fondent l'économie des sociétés d'auto-subsistance.

L'unité 3 par rapport à l'unité 11 présente moins de la moitié des effectifs et, ce qui est plus important, comparée à cette dernière, elle ne dispose que d'un tiers des potentialités d'échange réciproque des prestations de travail (1 cultivateur actif pour le 3 et 3 cultivateurs actifs pour le 11). Pourtant, si nous considérons les deux domaines cultivés (sous l'angle du travail nécessaire et sous celui de leur "rendement": dix billons d'igname en culture associée ou, dans une moindre mesure, dix billons de maïs, associé à d'autres produits, équivalent à un acre de millet, d'après les estimations des agriculteurs dagari les plus expérimentés en la matière), la plus petite unité 3 arrive à "exploiter" une surface presque

double (50 acres contre 28 cultivés par l'unité 11). En dépit du nombre très limité d'individus dont elle dispose, la première unité de 121 prestations et elle termine les travaux avec un actif, alors que la seconde n'en obtient que 103 avec un léger passif de prestations. La possession, de la part de cette dernière, de quelques vaches et moutons en plus, ne compense pas la disparité.

Nous constatons le même "paradoxe" à l'examen comparé des unités 2 et 13. Alors qu'elle dispose de la moitié des effectifs, l'unité 2 cultive une surface supérieure (31,5 acres contre 28 pour la 13) et reçoit un nombre de cultivateurs de peu inférieur à l'unité 13 (90 contre 114, en considérant les "crédits" et les "dettes"). Enfin, si l'on choisit deux unités disposant à peu près des mêmes effectifs, 7 et 17, on constate le même déséquilibre: le double de surface cultivée pour la seconde (50 contre 25) et environ un tiers de prestations reçues en plus (119 contre 79). Deux conclusions se dégagent de cette "ébauche d'analyse". 1) la "rationalité économique" ne nous aide guère à comprendre le fonctionnement de l'économie des sociétés communautaires. Les "interférences" du social sur l'économique loin d'être négligeables (1). 2) il n'est pas toujours vrai que ceux parmi les aînés qui contrôlent davantage de "force de travail" soient aussi ceux qui arrivent à accumuler un "patrimoine" plus important que les autres.

Bien sûr, le Tableau montre d'autres cas qui corroborent la thèse opposée. Il me semble cependant que ce soient les tenants d'une vision productiviste et utilitariste des sociétés à souscrire à l'hypothèse de l'universalité de l'homme déterminé par la matérialité et par le désir de domination politique. Quant à moi, j'admets l'hypothèse contraire, qui con-

-
- (4) Les exemples examinés confirment la thèse fondamentale de Chayanov selon laquelle l'intensité du travail varie en raison inverse de la capacité productive des unités domestiques et donnent raison à Sahlins lorsqu'il affirme que "le système domestique s'assigne des objectifs économiques limités, définis qualitativement, comme mode de vie, plutôt que quantitativement, comme richesse abstraite" (1972: 130).

siste à envisager la possibilité de situations fort diverses, résultat de la complexité de l'organisation sociale.

Après un long détour, nous retrouvons, à la fin de cette étude consacrée au travail communautaire, les idées-guide que j'ai posées, en guise de jalons, tout au début de la discussion.

Malheureusement, la thèse qui voit la subordination de l'"économique" au "social" engendre nécessairement une attitude ayant un contenu à la fois éthique et politique, fondamentale pour la démarche anthropologique, qui consiste à accepter derrière la diversité des manières d'existence et la pluralité de projets sociaux, l'opacité de la société. J'écris "malheureusement", car l'inquiétude anthropologique naît de cet état de frustration face à l'"inexplicable" et de l'état d'insatisfaction devant l'"expliqué".

*

4ème partie

LE RITE COMME RESISTANCE SYMBOLIQUE

1. *La mort et le quotidien*
2. *Pratiques mortuaires et habitus communautaire*
3. *L'univers symbolique dans l'histoire*
4. *La parole poétique et la reproduction symbolique*
5. *Le pouvoir des ancêtres et le pouvoir de la communauté : les stratégies implicites de la résistance.*

V. LE RITE COMME RESISTANCE SYMBOLIQUE

Symboles, rites, pouvoir, reproduction communautaire :

voilà les quatre notions auxquelles je ferai appel afin d'analyser ce que j'appelle la "résistance symbolique" que les sociétés communautaires opposent à la logique capitaliste. Il s'agira de saisir les connexions, les liaisons entre ces notions, dans le but d'aboutir à une vision globalisante des phénomènes "idéologiques" des sociétés communautaires. Dans le souci de garder la cohérence avec les thèses formulées dans les précédentes parties, je me bornerai à une réflexion sur le contenu historique de ces connexions; autrement dit, je chercherai à esquisser une interprétation, nécessairement partielle, des rapports qui relient l'univers des représentations collectives forgées à travers l'histoire profonde des communautés, au "monde" des valeurs qui ont pénétré, depuis quelques dizaines d'années, la société. La démarche choisie est centrée principalement sur des pratiques sociales, envisagées comme "modes d'expression significatifs" pour la découverte du sens historique des institutions rituelles. Ces dernières laissent transparaître le véritable pouvoir politique de la communauté, celui qui est détenu par les ancêtres et qui semble fonder la reproduction sociale de la communauté. J'énonce ainsi l'hypothèse générale qui inspire mon analyse, basée comme nous le verrons par la suite, sur l'idée de "pouvoir autonome" et "transcendant" la société des vivants.

Le "terrain" d'observation est celui des "pratiques mortuaires" dağari qui s'organisent à l'occasion du décès d'un membre de la communauté et s'ordonne selon les règles héritées de la tradition.

1. La mort et le quotidien (1)

" La nouvelle a été répandue dans tous les villages de la région par des jeunes à vélo, un sac en peau de mouton en bandoulière : un vieux est mort, ce matin à l'aube. On parle de lui dans chaque maison; on parle de sa vie, de ses oeuvres, du temps où il était "chef" du village. On parle de son fils unique, qui est parti pour devenir fonctionnaire de l'Etat...

Près de sa maison, un va-et-vient de gens : des femmes surtout; elles se lamentent très fort; chant d'une douleur profonde, mais aussi message délivré aux maisons proches. Cris de deuil; mais dans l'espace situé à l'entrée de la maison, la vie se déroule presque normalement : des enfants jouent avec de petites voitures qu'ils se sont fabriquées avec des bouts de tôle... un mouton broute quelques herbes desséchées... une femme s'en va chercher de l'eau, un gros pot de terre cuite en équilibre sur la tête; un vieux tient un enfant tout petit sur ses genoux, il casse des morceaux de terre blanchâtre, grouillante de termites, qu'il dépose dans un panier, un cône renversé qui renferme des petits poussins.

Le cadavre est là, assis par terre, appuyé contre le mur extérieur de la maison, la tête légèrement penchée vers la droite; sa tunique bleu vif a l'air neuve avec ses broderies blanches qui décorent l'encolure.

(1) Extrait du "journal de terrain", Kokoligu, 3.12.1978.

Deux femmes sont assises devant le mort; elles répètent en pleurant les mêmes phrases. L'une d'elles, avec son pagne, chasse des mouches du visage du vieux. Des hommes arrivent. Ils passent devant le mort sans le regarder et poursuivent leur chemin le long du mur de la maison, sans changer d'allure; tout à coup, ils s'exclament : "ouah !" comme saisis de surprise. Ils s'arrêtent, font demi-tour et repartent l'un derrière l'autre, ils passent devant le corps toujours sans le voir, et soudain s'exclament à nouveau. Après deux ou trois aller-retour, ils s'arrêtent, tournés cette fois vers le vieux et répètent leur exclamation : "ouah !" Et puis ils vont s'asseoir sous un arbre, pas trop loin de la maison. Ils parlent, ils rient, saluent les amis qui les ont précédés.

Les femmes continuent à pleurer; lorsque les larmes baignent leurs joues, elles se lèvent, se tournent vers l'assistance; leurs mains étendues, leurs bras abandonnés montrent comme un vide impossible à combler.

Muokum, le frère du défunt, est assis lui aussi sous un arbre. Calme, il regarde la scène d'un oeil quasi distrait. Il est l'un des trois responsables de la cérémonie. Trois jeunes arrivent, l'un derrière l'autre, un sac de mouton en bandoulière. Même type de démarche, mêmes gestes, mêmes salutations, mêmes mots. Un enfant de deux ou trois ans s'approche du mort. Il lui touche le pied. Une femme l'enlève, le pose sur son dos courbé et le serre sous un pagne coloré. Un chien aboie tout près du cadavre. Un caillou, rapidement lancé par un jeune homme, le met en fuite.

Une femme vient vers Muokum et lui lie une fibre d'écorce autour du poignet droit; en même temps, Muokum adresse quelques mots à un garçon qui part en courant, comme pour exécuter un ordre.

D'autres hommes arrivent; ils laissent tomber quelques pièces de monnaie dans le panier d'où sort une croix de bois.

Les pleureuses sont maintenant beaucoup plus nombreuses. De temps en temps, l'une d'entre elles sort du groupe et s'éloigne en direction d'une maison voisine.

Il fait chaud; l'harmattan se lève; le vent souffle des tourbillons de poussière ocre et agite le feuillage du manguier sur les têtes des visiteurs. Tous attendent que les jeunes du lignage du défunt aient terminé la construction de l'autel à baldaquin sur lequel on posera le corps pour la cérémonie.

Le lieu choisi se trouve à quelques centaines de mètres de la maison, à côté du cimetière où reposent les ancêtres du lignage. C'est ici que l'on creuse quatre trous. On y dresse quatre poteaux fourchus pour soutenir le plateau de l'autel. Le vieux Muokum est venu voir; il regarde l'oeuvre, il en éprouve de sa main la solidité, il donne des conseils puis s'assied et mâche une ou deux prises de tabac.

A une cinquantaine de mètres, deux hommes creusent le tombeau dans la latérite. Autour d'eux, un petit groupe s'est formé. On commente le travail, on donne des conseils reçus dans l'indifférence la plus absolue.

Un chemin sépare le cimetière de l'autel en construction. Par ce chemin des gens arrivent encore par petits groupes : les hommes poussent leur vélo. On échange des salutations. On reste debout, on cause, on plaisante, on taquine les jeunes qui travaillent à l'autel lorsqu'ils se montrent maladroits ou incapables de bien fixer l'une des branches qui serviront à soutenir le baldaquin.

Et puis, autour de la maison, on aperçoit maintenant beaucoup de gens qui s'agitent : le balafon est arrivé et avec lui, le musicien et le constructeur.

Quelques sons en guise d'essai. Et la musique funéraire commence. Les attitudes changent soudain; comme un passage brusque du désordre à un certain ordre, passage des conduites les plus disparates à une harmonie des expressions et des gestes dans les groupes. Un peu comme si la musique devenait la langage commun. Ceux qui étaient assis sous l'arbre s'avancent et se tiennent debout, près de l'instrument, face au musicien. Muokum est revenu et il prononce le premier des discours, chantés, rythmés sur la musique. Les hommes accompagnent ses paroles en chantant en chœur. Le nom du défunt revient souvent. Pourtant, le chanteur s'adresse rarement à lui qui est là, présent, à quelques mètres du balafon.

La vie quotidienne s'est comme arrêtée. On ne plaisante plus. Les femmes, toutes affaires cessantes, se sont regroupées devant le corps du vieux, redoublant de lamentations; presque toutes ont les larmes aux yeux.

Les enfants ne jouent plus. Ils s'approchent du groupe des hommes et observent avec attention le mouvement à la fois violent et décontracté du joueur de balafon.

Les jeunes constructeurs sont revenus vers la maison : l'autel est terminé; il est temps de s'y rendre pour la cérémonie. Deux hommes apportent deux poteaux et une longue fibre d'écorce. Ils appréhendent rapidement un brancard. Muokum fait un signe de tête : le balafon se tait et avec lui les chants. L'atmosphère change à nouveau : mouvements, causeries, rires. Les gens se lèvent; les hommes reprennent leur vélo; les femmes ajustent leur pagne. Quatre jeunes s'approchent du cadavre, le posent sur le brancard et s'acheminent vers l'autel.

Un cortège désoronné se forme tout au long du chemin. Le joueur de balafon suit le dernier, la démarche un peu titubante, son instrument posé à l'envers sur la tête.

L'autel est au milieu d'une vaste esplanade entourée de grands noyers de karité. Le vent souffle fort. Un jeune homme grimpe sur l'autel pour mieux fixer la couverture multicolore qui sert de baldaquin. Il glisse ses bras sous les aisselles du mort et d'en haut, aide ses amis à le hisser sur le plateau.

Le vieux est enfin assis sur l'autel, bien haut pour que tous puissent voir. En face, à l'ombre des noyeurs, séparément, les hommes et les femmes prennent place. De nouveaux arrivants échangent encore les salutations rituelles. Deux cents, trois cents personnes sont là, la plupart assises sous les arbres tandis qu'un petit groupe entoure l'autel. La musique reprend avec le choeur et les discours chantés. Autour du balafon des hommes très âgés. Ils sont serrés les uns près des autres, debout, se touchant presque. Leurs tuniques blanches ou bleu clair ont toutes des rayures foncées, noires ou brunes; certaines sont usées, signe de prestige, d'expérience, d'aisance. Les gestes sont imprécis, lents, à peine amorcés; ils alternent avec de soudains mouvements de tête en signe de consentement aux paroles passionnées des longkome, les chanteurs.

Deux d'entre eux se répondent, scandent des vers à haute voix, avec pour chaque mot, chaque fois une intonation particulière.

Le temps passe au rythme des moments faibles, suivis de moments forts - le chant de longkome - et dans l'assistance, des signes d'émotion profonde.

Une sorte d'exaltation s'est emparée des hommes près du balafon. Une impulsion plus rythmée : le choeur l'épouse; les deux chanteurs semblent se mesurer l'un à l'autre :

Premier longkome

Toi, né de Faakum, tout est maintenant sur toi (1)
Toi aussi, né d'une femme bekuone, Rogation,
tout est maintenant sur toi.
La maison (2) s'écroule.
La maison s'écroule.
Nous savons aujourd'hui dans quel état se trouve la maison.

Deuxième longkome

Toi, tête de beaucoup de gens (3)
Je vais maintenant dire quelque chose (à ton sujet)
Les gens disent que tu es en train de ruiner
ta maison.
Être responsable de beaucoup de gens, c'est lourd.

Premier longkome

Aneolimi (4) s'en est allé et il n'y plus personne.
Vous constatez ma détresse.
(Je suis comme) un carquois vide (de flèches).

-
- (1) Le chanteur s'adresse aux aînés de sa section de lignage qui est aussi celle du défunt.
(2) La section du lignage.
(3) Le deuxième chanteur appartient à une autre section du lignage. Il s'adresse au mort. Ses mots laissent transparaître une certaine rivalité entre les deux "maisons".
(4) Il s'agit du nom du défunt. Le premier chanteur tente, sans succès, de valoriser aux yeux des présents, la personnalité de l'ancien chef décédé.

Deuxième longkome

Arrêtez donc de raconter des histoires (5)
Ce n'est pas ainsi que Zuwera obtint (6) sa
consécration au titre de chef.
Et vous continuez à vous disputer.
Ansolimi s'est puni lui-même.
N'allez donc pas vous punir vous-même
et dire ensuite que vous avez été victime
de quelqu'un.
Quand Zuwera était chef, s'était-il jamais
disputé avec quelqu'un ?
Si Dieu ne vous confie pas un chef,
comment pouvez-vous avoir un chef ?
Un chef dans un trou on ne le voit pas.
Bavarder et boire, telle est votre habitude.
Vous asseoir avec les femmes et vous vanter
est aussi votre occupation.
Alphonsus (7) pourquoi ton père t'a-t-il
envoyé à l'école ?
Ce n'est pas pour l'argent que tu as quitté
ton père ?
Quelle est la destinée de ton argent ?
Nous n'avons pas encore vu le cercueil.
Tout cela est très honteux (8).
Rogation à toi le dernier mot.
Rogation tes mères sont là (9).
Si tes pères t'abandonnent, tu peux faire
confiance à tes mères.
Ansolimi regarde comme ton fils est triste.
Ansolimi, les gens disent que tu es en train
de ruiner ta maison.

(5) Le deuxième longkome attaque avec violence la "maison" du mort.

(6) Il cite l'exemple d'un des ancêtres commun aux deux sections du lignage, Zuwera.

(7) Alphonsus est le fils du défunt.

(8) Maintenant les critiques s'adressent au fils d'Ansolimi. Le chanteur lui reproche sa vénalité et son avarice.

(9) Il se tourne vers celui qu'il estime comme le plus "digne" parmi les aînés de la "maison" du mort. Le mot "mères" est synonyme des gens appartenant au même clan matrilineaire.

La tension est très vive. Parfois ces paroles font venir des larmes, parfois de la colère. Les gestes deviennent rapides, brusques. Tout à coup, une, deux, plusieurs femmes se lèvent, s'approchent de l'un des longkome et lui offrent quelques pièces de monnaie. Des hommes font de même. On donne de l'argent au musicien et à quelques parents proches du défunt. Beaucoup de confusion, quelques bousculades.

De l'arbre où elles étaient assises, trois vieilles commencent à courir vers l'autel. Elles sont vite rejointes par d'autres. En file, elles dansent; leurs corps en mouvement rappelle, bizarrement, la démarche rapide des poules. Événement soudain, auquel personne ne semble prêter une attention particulière. Quelques instants plus tard tout s'arrête, c'est le retour au calme vers l'ombre dense du noyer. Ainsi, de temps en temps la musique cesse. Courte pause. Va-et-vient des hommes entre le balafon et les arbres. Puis la musique reprend avec deux autres longkome; chœurs, danses, échanges de monnaie, arrivées, départs, salutations, tout recommence.

L'harmattan tombe, le soleil est moins blanc, les ombres s'allongent, la savane reprend ses couleurs vives. Le tombeau est prêt. Assis sur un tertre rougeâtre, un homme, le torse nu, les cheveux pleins de poussière, unealebasse remplie de bière de mil...

Peu à peu les gens s'en vont. Les femmes d'abord, les hommes ensuite. A la tombée de la nuit, une dizaine de parents restent sur place. Ils dormiront ici, près du vieux, en attendant le lever du soleil qui verra la reprise de la cérémonie. "

Cette brève description des funérailles de l'ancien chef de Kokoligu fournit l'exemple d'une démarche qui consiste à isoler des indices, banals au premier abord, afin d'entrevoir le rapport de certains actes ou gestes à l'événement pris dans sa globalité. Tout cela est à mon avis fondamental pour un premier accès au contenu de l'action collective.

Décrire est une pratique subjective qui plonge ses racines à la fois dans la sensibilité du chercheur et dans sa problématique. La sélection des données empiriques et le choix des formes de leur restitution doivent se conformer à un cadre théorique préalablement défini. Encore faut-il élaborer un appareil conceptuel susceptible de remplir le vide qui sépare la description de l'analyse formalisante et qui puisse par là-même insérer l'objet d'étude d'une façon explicite dans la problématique générale de la recherche. Mais comment franchir le fossé qui sépare ce que Henri Desroche appelle l'"auscultation anthropologique", constituée par des annotations de terrain prises sur le vif, d'une réflexion qui fait nécessairement appel aux instruments conceptuels hérités de la discipline ? Comment concilier description ethnographique et discussion théorique ? Comment montrer le poids des pratiques sociales vivantes sans pour autant négliger leur imbrication au sein des structures sociales ? Enfin, comment faire ressortir la créativité sociale, la dynamique engendrée par une situation privilégiée de la vie d'un groupe et, parallèlement, dégager les modalités de transformation de ses composantes principales ? Il est impossible de répondre d'une manière satisfaisante à ces questions. Il est toutefois certain que la problématique choisie et le mode de restitution des observations sont en écho l'un de l'autre ; ils doivent s'articuler pour faire apparaître progressivement l'orientation de la démarche globale, amorcée lors de l'expérience et poursuivie pendant l'analyse. Ce souci est à

la base de la tentative d'insérer les rites à l'intérieur de l'ensemble plus vaste des pratiques sociales liées à la mort; il naît du désir de ne pas vouloir dissocier du reste un moment de la vie collective.

La mort d'un des membres de la communauté est un fait social difficile à délimiter temporellement et spatialement. L'événement se situe dans un espace indéfini et dans une durée imprécise. Il déclenche pour le groupe un processus d'échanges et d'informations. La nouvelle se répand dans les villages et dans la région toute entière; les gens commencent à parler entre eux de ce fait nouveau, de ses causes et, déjà de ses conséquences. A l'intérieur de cette durée, il y a plusieurs phases qui marquent des ruptures dans le climat social. Mais ces ruptures n'autonomisent pas un moment particulier de la vie collective. En tant que fait significatif pour la vie du groupe concerné, sa durée est, pourrait-on dire, sans limite. L'événement ne s'efface pas avec l'enterrement du cadavre, il ne s'annule pas non plus une fois réglés les rapports juridiques conséquents à la disparition physique.

Ce phénomène nouveau participe donc à la vie quotidienne et s'inscrit dans les pratiques routinières de chaque jour; il se matérialise en échanges réciproques, en connaissance historique, remodelée ou acquise, en informations diffuses, en richesse symbolique, appelée parfois prestige. Ce fait social apparaît en effet, sous forme de processus, dont la durée nous échappe, pertinent pour la société et significatif pour le chercheur en quête d'éléments capables de l'aider dans son effort d'interprétation.

Les gens vivent l'événement à des endroits divers : à la maison, au lieu d'enterrement, le long du chemin qui conduit à l'emplacement du corps, dans l'espace ombragé où l'on s'assied pendant des heures, à côté du balafon, etc. Il paraît difficile de délimiter spatialement la place du rite à moins que, poussé par un souci de clarté et de simplification réductrice, on ne fixe des frontières qui séparent l'espace cérémoniel du reste de l'environnement vécu. Encore faudrait-il présenter des critères valables à l'appui d'un tel découpage. On ne voit pas clairement sur quelles bases on pourrait affirmer que seuls le moment et le lieu "cérémoniels" revêtent de l'importance pour le groupe et suffisent donc à appréhender la nature, voire la signification des actes. Je propose d'appeler pratiques symboliques les actes qui se trouvent inclus dans l'"espace-temps" du rite ou qui le débordent (pratiques mortuaires dans le cas des rites funéraires). Il s'agit de pratiques capables d'engendrer des formes de communication non utilitaires et "identificatoires", exprimant et renouvelant l'appartenance à la communauté ou au groupe.

2. Pratiques mortuaires et habitus communautaire

Le concept de pratique symbolique ou mortuaire évoque toute une série de contenus qui la rendent très vulnérable à la critique. En effet, le terme pratique traduit tantôt l'idée d'action individuelle finalisée de façon précise, où l'intérêt de l'acteur qualifie la nature de l'action, tantôt l'idée d'expérience relationnelle avec le milieu social ou naturel dans le but d'en tirer profit. Dans le contexte de cette étude, les pratiques mortuaires ont un contenu proche de celui donné par Pierre Bourdieu au concept de pratique sociale. "La pratique", dit l'auteur, "est à la fois nécessaire et relativement autonome par rapport à la situation considérée dans son immédiateté ponctuelle parce qu'elle est le produit de la relation dialectique entre une situation et un habitus, entendu comme un système des dispositions durables et transposables qui, intégrant toutes les expériences passées, fonctionne à chaque moment comme une matrice de perception, d'appréciations, et d'actions (souligné par l'auteur) et rend possible l'accomplissement de tâches infiniment différenciées, grâce aux transferts analogiques de schèmes permettant de résoudre les problèmes de même forme et grâce aux corrections incessantes des résultats obtenus, dialectiquement produite par ces résultats" (1972:178-179). Bourdieu élargit ainsi le concept de pratique sociale en en faisant une catégorie qui met en rapport à la fois l'infrastructure, la superstructure et l'histoire. La liaison pratique/finalité disparaît ainsi pour laisser place à une conception de la pratique sociale particulièrement riche puisqu'elle est susceptible de saisir, même dans l'implicite, l'existence de potentialités créatives des individus et des groupes.

En observant les rites funéraires dagari et les pratiques qui y sont associées, j'ai été frappé par la variété des réponses des participants à des faits inattendus, réponses qui pouvaient constituer des "déviation" aux règles de la tradition. Mais ces réponses

s'inscrivaient justement dans une "matrice de perceptions", d'appréciations et d'actions", façonnée sur la base de l'expérience du passé. J'ai assisté une fois à un enterrement en l'absence physique du décédé. Pour une raison imprévue, le cadavre avait été enterré bien avant l'heure établie par les règles cérémonielles. Les participants, arrivés sur place par la suite, ont improvisé une courte cérémonie conçue en partie selon le code rituel et en partie inventée en fonction de cette situation exceptionnelle. Un tel événement ne s'était jamais produit auparavant dans la région, d'après les témoignages des anciens du village. Ainsi, peut-être, évolue le rite; règle, transgression de la règle, création de nouvelles règles constituent un processus qui s'accomplit en fonction d'un habitus. Le rite n'est qu'un moment de ce processus, un moment difficilement saisissable d'un ensemble de pratiques mortuaires en transformation continue. Luc de Heush : "Il (le rite) désigne tout système de communication avec le monde imaginaire, le monde fantomatique ou mytique, système sémiologique autonome, utilisant essentiellement des gestes, mais aussi le langage" (1974:213). Cette définition me paraît satisfaisante; elle demande cependant d'être complétée et, dirai-je, "complexifiée". Comment ce système de communication se constitue-t-il ? Comment se reproduit-il tout en se transformant ? Quel type d'irruption provoque l'histoire à l'intérieur du système sémiologique autonome ? Autant de questions que l'anthropologie religieuse devrait se poser à la lumière des bouleversements sociaux qui secouent les structures des sociétés qui font l'objet des recherches "ritologiques".

Tout au long de ce chapitre, je tenterai de fournir quelques éléments de réponse à ces questions en montrant notamment que, contrairement aux stéréotypes répandus sur les "traditions" des sociétés africaines, le domaine du rite et celui des autres pratiques mortuaires couvrent un champ très important des dynamismes sociaux, s'actualisant essentiellement par une communication intense entre groupes et entre individus, communication rendue possible par un système sémiologique tendentiellement et partiellement "autonome" - comme l'affirme de Heush -

dans ce sens qu'il est à la fois le résultat d'une situation historique inédite et le reflet d'un modèle d'échanges d'informations ou de messages que la communauté tend à maintenir.

Cela apparaîtra plus clairement une fois élucidée la signification attribuée aux symboles et après avoir éclairci le lien qui existe entre ces derniers et l'histoire de la société. Il est évident que l'observateur arrive à mieux dégager l'univers symbolique lors du déroulement d'un rite qu'à travers l'étude des pratiques sociales isolées. Les pratiques mortuaires étant rattachées à des supports matériels précis (le corps, les objets cérémoniels, le lieu, etc.), elles se présentent à l'observateur partiellement organisées sur la base d'un code établi par l'expérience collective.

Dans l'introduction à Systèmes politiques africains,

Fortes et Evans-Pritchard affirment que "les membres d'une société africaine ressentent leur unité et perçoivent leurs intérêts communs symboliquement"; et ils poursuivent: "c'est leur attachement à ces symboles qui, plus que toute autre chose, donne à leur société cohésion et persistance. Sous la forme de mythes, fictions, dogmes, rituels, lieux et personnages sacrés, ces symboles représentent l'unité et le caractère exclusif des groupes qui les respectent. Ils sont toutefois considérés non comme de simples symboles, mais comme des valeurs qui en elles-mêmes, constituent des fins" (1964:15) (souligné par moi).

A cette fonction de maintien synchronique et diachronique des liens sociaux il faudrait ajouter celle, plus dynamique, de création de relations inédites, de relations susceptibles de modifier graduellement des institutions communautaires, sous l'influence de facteurs exogènes à la communauté qui deviennent de plus en plus déterminants pour l'évolution de l'organisation sociale.

Dans le fond, le sens étymologique du terme symbole reflète assez bien ce contenu complexe attribué au concept de pratique symbolique. "Etymologiquement le mot symbole vient du grec *sumballein* qui signifie lier ensemble. Un *sumbalon* était à l'origine un signe de reconnaissance, un objet coupé en deux moitiés dont le rapprochement permettait aux porteurs de chaque partie de se reconnaître comme frères et de s'accueillir comme tels sans s'être jamais vu auparavant... Un symbole est également un élément de liaison riche de médiation et d'analogie. Il unit les contradictoires et réduit les oppositions" (Benoist 1975:5) Cette citation n'a pas besoin d'être longuement explicitée. Il résulte clairement que même dans sa genèse, le symbole est conçu en tant qu'élément essentiel d'échanges spécifiques; le caractère paritaire et unificateur est évidemment inscrit dans la notion même qui se trouve ainsi à l'origine de toute activité de communication. Que le symbole soit rattaché plus à des pratiques actualisant un rapport inédit qu'à des comportements qui reflètent une prédétermination structurelle et conventionnelle est également évident.

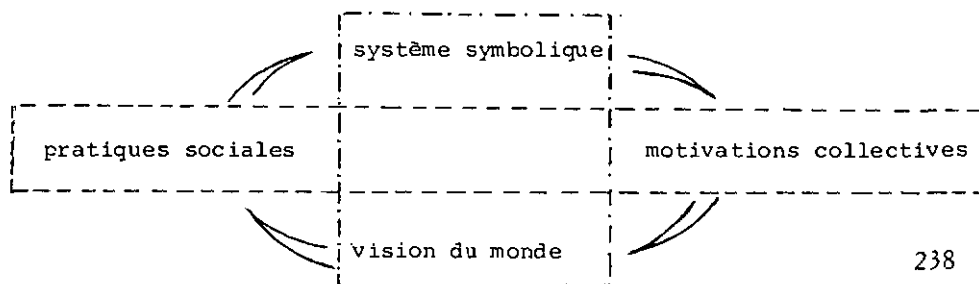
Les pratiques symboliques ne se situent donc pas en dehors de l'histoire, elles "font" l'histoire. C'est dans ce sens qu'il me paraît fondamental d'étudier les procédés liés aux symboles comme autant d'opérations "stratégiques" au travers desquelles la communauté ou le groupe "se pensent", "évaluent" leur situation présente.

3. L'univers symbolique dans l'histoire

Geertz, dans son essai consacré au phénomène religieux, fournit une contribution intéressante à une théorie historique du rite (1966). De son étude, il ressort que ce dernier se distingue des autres pratiques sociales principalement par le fait que c'est à cette occasion que la société se trouve confrontée aux problèmes de la gestion du pouvoir politique. Sa conception des systèmes symboliques comme "extrinsic sources of information" (p. 6) fondement des formes les plus variées de communication sociale et des différents modes du savoir social, se rapproche de la thèse de Hocart sur l'origine rituelle des formes du pouvoir et ouvre des perspectives nouvelles à la recherche dans ce domaine.

La religion, dit Geertz, est "1) a system of symbols which acts to 2) establish powerful, persuasive, and long lasting moods and motivations in men by 3) formulating conceptions of a general order of existence and 4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that 5) the moods and motivations seem uniquely realistic" (p. 4).

Si ces quatre éléments fondent le phénomène religieux, ils peuvent, je crois, tout aussi bien dévoiler le contenu de l'activité rituelle. Système symbolique, motivations collectives, vision du monde, et pratique sociale composent donc le rite. Mais ces composantes se trouvent nécessairement reliées dans un système causal circulaire où la "sphère du vécu" et celle du "symbolique" s'alimentent réciproquement comme il apparaît dans le schéma suivant:



Autrement dit, même s'il souligne l'importance du système symbolique en tant que source d'information, Geertz ne nous éclaire pas assez sur les relations possibles entre les conditions historiques et sociales (pratiques et motivations) d'une part, et le système idéo-logique consolidé (système symbolique et vision du monde), d'autre part. Ce dernier reste pour Geertz une donnée, un absolu, et les processus sociaux qui s'y rattachent nous apparaissent comme une simple conséquence de cet a priori.

Il faut mieux élucider l'aspect génétique du système symbolique à travers une conception du rite comme moment de la création sociale et non pas uniquement comme "consecrated behavior" (p. 28) qui "involves this symbolic fusion of ethos and world-view..." (p. 28).

La question controversée de l'antériorité ou de la primauté du "matériel" sur l'"idéel" ou vice-versa, relève du débat purement philosophique et ne peut donc pas faire l'objet d'une discussion dans ces pages. En revanche, ce qui préoccupe l'anthropologie sociale c'est le problème de la relation complexe entre pratique sociale et système symbolique sur le plan du vécu, en excluant de son champ d'intérêt la question spéculative liée à la causalité première car, nous semble-t-il, la recherche anthropologique pourrait prouver que tout système symbolique, à un moment donné de l'histoire d'une communauté, est composé d'un ensemble hérité et systématisé de valeurs d'une part et de l'autre d'un ensemble, en voie d'élaboration, de principes-guides ayant un caractère à la fois ambivalent et transitoire. C'est justement à cause de la présence de cette deuxième composante que je m'interroge sur la cohérence souvent recherchée et repérée par les chercheurs d'orientation structuraliste entre système organisé de symboles et système organisé de pratiques sociales. Geertz a, par ailleurs, raison de considérer les symboles comme de "tangible formulations of notions, abstractions from experience fixed in perceptible forms, concrete embodiments of ideas, attitudes, judgements, longings, or beliefs" (1966:5).

Cela rappelle le concept de "constellation de symboles", proposé par Henri Lefebvre et Gilbert Durand sorte de "base matérielle" de tout processus autonome de reproduction du savoir social. Mais il faut ajouter qu'en réalité, cette constellation est à la fois inépuisable et ambivalente, et que les significations qu'elle déclenche dépendent aussi du contexte social, des situations contingentes, bref, de l'histoire.

Pour les sociétés communautaires le rite, de nos jours, représente essentiellement un lieu où s'exprime le pouvoir politique de la communauté dans son ensemble et dans ses rapports au monde extérieur; un moment d'auto-interprétation au cours duquel on opère une sorte de bilan du rapport passé-présent, rapport envisagé comme adéquation de la nature du pouvoir à ses formes d'expression historique. La participation massive au rite ainsi que la richesse dépensée pour son financement ne s'expliquent autrement que par une volonté d'actualiser, grâce à l'acquisition d'informations nouvelles et à leur insertion dans l'univers symbolique déjà consolidé, ce rapport passé-présent.

Dans l'univers des pratiques mortuaires dagari, l'information qui circule à l'occasion du rite, demeure endogène, c'est-à-dire est transmise et produite par le groupe et pour le groupe. Les mécanismes de transmission s'inscrivent dans un processus de remémorisation des principes-guide élaborés par les ancêtres, tandis que les mécanismes de production symbolique déterminent les formes et les limites dans lesquelles le groupe examine des phénomènes nouveaux.

A l'occasion des funérailles du fils d'un sous-chef dagari, les chanteurs-poètes (longkome), sorte de porte-paroles des ancêtres chargés entre autres des commentaires "publics" au sujet du décédé, n'hésitèrent pas à lancer des invectives à l'égard du défunt, de son père et de leur lignage car le décès fut causé par un accident de voiture. Le jeune homme n'aurait pas dû

quitter son village et surtout il n'aurait pas dû chercher à s'enrichir ailleurs; voilà, en synthèse, le contenu des discours des longkome. Les membres du lignage du chef furent visiblement consternés par les interventions des chanteurs-poètes et les gens de la région commentèrent pendant longtemps l'événement.

Lors d'un autre rite funéraire qui se déroula près de Nandom, les longkome (publiquement) et les participants ("en privé") témoignèrent leur mécontentement et leur déception de ne pas voir sur place des vaches prêtes pour le sacrifice. Il s'agissait, en effet, de l'enterrement d'un homme âgé, ayant une réputation prestigieuse, membre du clan dominant la région. L'accusation concernait cette fois-ci le "mauvais" usage que les proches parents faisaient de la richesse appartenant, en dernière instance, au lignage.

Je pourrais multiplier les exemples dans le but d'illustrer ce que je considère comme une des finalités principales du rite dagari aujourd'hui. Il s'agit d'une tentative de "régler" les problèmes d'interprétation et d'application des principes de base de la vie communautaire au moment de leur confrontation avec les changements qui interviennent de nos jours et qui affectent l'ensemble de l'organisation sociale et du système des valeurs. Les messages transmis à l'occasion du rite véhiculent un signifié politique et social, lequel par le biais d'un signifiant religieux, est destiné à se concrétiser dans les comportements quotidiens des membres du groupe. Ainsi, l'"idéologique" comme l'affirme justement Marc Augé, "ne fonctionne comme idéologie que pour autant qu'on peut la définir aussi comme pratique, non seulement comme commentaire : l'événement ne s'interprète et n'entraîne la réaction, la décision ne se prend et ne se concrétise qu'à partir des schémas d'interprétation offerts et imposés par cette logique. L'idéologie ce serait ainsi l'idéologique (ou la culture) en acte" (1975:409).

L'élevage des vaches, des moutons, des brebis et surtout de la volaille est pratiqué essentiellement en vue de faire face aux frais éventuels, occasionnés par le décès d'un membre du groupe (unité de production, section de lignage) ou par l'accueil des visiteurs, provenant de villages éloignés pour les funérailles. La quantité d'animaux sacrifiés au moment des rites funéraires était, autrefois, considérable (Goody 1962:156-182). Les vieux dagari se plaignent aujourd'hui de ne voir que rarement des vaches égorgées à l'occasion des funérailles. Les pratiques symboliques liées au sacrifice des animaux sont extrêmement complexes et, comme l'écrit Goody ... "are of particular importance in that they reveal perhaps more clearly than any other set of acts the kinship and descent organisation of the two communities (1) (1962:156-157). La reproduction du savoir social dépend ainsi de la persistance de l'activité rituelle qui, à son tour, se trouve conditionnée par l'organisation de la production matérielle et des échanges économiques.

En dépit de l'effort déployé par les missionnaires d'abord et par les divers agents de coopération agricole ensuite pour réduire la portée des activités religieuses traditionnelles, le temps consacré par chaque individu aux rites funéraires reste assez important. Sur cinquante personnes interviewées plus de la moitié déclarent avoir participé à une vingtaine de funérailles par an en y consacrant environ trente jours. Sur la base des informations recueillies, j'ai estimé que les distances de déplacement sont de l'ordre de 180 ou 200 km par année, couverts généralement en vélo.

(1) Les "deux communautés" auxquelles se réfère l'auteur sont les Lodaaga et les Lowiili.

4. La parole poétique et la reproduction symbolique

Poursuivons notre réflexion sur les rapports entre pratiques mortuaires ou rite et pouvoir au sein de l'univers idéo-logique dagari en analysant plus en profondeur l'impact exercé par ce que j'appelle la "parole poétique" sur la vie sociale de la communauté et, a fortiori, sur l'évolution de son organisation.

Dans un saisissant chapitre de l'Anthropologie de la mort, intitulé "La mort et le langage : introduction à une thanato-sémiologie", Thomas insiste sur l'importance du langage oral dans les sociétés africaines et notamment sur la place occupée par la parole dans les rites funéraires (1975:401-418). En une phrase, il résume sa thèse principale : "Une sémiologie anthropologique de la mort devrait, en tout cas, procéder tout autant de la communication que de la signification, celle-ci prouvant son fondement dans celle-là". (p. 401). C'est dire que les conditions sociales d'existence et les pratiques qui en découlent déterminent (j'ajouterai "en grande partie"), le sens attribué aux mots. Lors du rite funéraire dagari tel qu'il se déroule de nos jours, la parole est presque totalement monopolisée par les "chanteurs-poètes" (longkome). En effet, à leur capacité d'improviser des vers s'associe une particulière habileté à les déclamer, à les chanter suivant le rythme imposé par les instruments de musique et le chœur. Cette double activité rend la compréhension des vers assez ardue pour qui ne connaît pas la langue à la perfection. "The funeral chant (long)", écrit Goody, "though it always includes standardised phrases of a proverbial kind, is largely impromptu. Its variability, its length, its condensed and idiomatic language, and the conditions under which it is sung make it difficult to take down on the spot". (1962:100). Qui sont ces chanteurs-poètes ? Quelle place occupent-ils à l'intérieur de la structure sociale communautaire ? Comment deviennent-ils des "professionnels" de la versification chantée ?

Ce sont des individus qui possèdent des connaissances approfondies de l'histoire et de la vie politique du groupe. Le ton et la puissance de leur voix est d'une extrême importance pour l'efficacité de leur prestation. Le contenu de leurs chants improvisés n'a pas d'impact sur les présents s'il n'y a pas accord entre les vers d'une part, la musique et le choeur, d'autre part. L'apprentissage pour devenir longkome est long et complexe. Il ne suffit pas d'avoir le sens de la musique, du rythme, une voix forte; il est nécessaire de se soumettre à une longue initiation en participant aux rites avec un ancien longkome qui, le plus souvent, est un père classificatoire ou un frère aîné.

Il est bon de souligner l'aspect informel de ce statut. Il ne s'agit pas d'un métier à proprement parler, car leur rémunération lors des funérailles est tout à fait symbolique. Les longkome ne constituent pas non plus une caste; leur statut n'est pas nécessairement héréditaire, l'ensemble de ces individus ne compose pas un tout complexe "unifié de l'extérieur" et "divisé de l'intérieur", comme dit Dumont à propos des castes (1966:52). Tous les témoignages recueillis à propos des longkome nous font croire que leur rôle se limite exclusivement à l'accomplissement de pratiques mortuaires spécifiques, les chants funéraires, ce qui leur attribue un véritable statut de prestige et, de façon complémentaire, un rôle de "reproducteur-interprète" du savoir social et historique, savoir qui englobe aussi bien un certain système de valeurs que ses modes de réalisation à l'intérieur de la société. Il s'agit donc de personnages auxquels la société confie la tâche de s'exprimer sur la relation qui existe entre les vérités transmises par les ancêtres et les contingences du présent.

Leur savoir et leur expérience se manifestent dans un usage approfondi et efficace de la parole située, c'est-à-dire de la parole insérée dans une situation rituelle spécifique. La charge émotionnelle des mots mélangés à la musique et au choeur des hommes autour des instruments, accomplit la synthèse

du savoir et de la pratique dans une finalité de reproduction idéologique. Chez les Dagari, toute discussion politique placée en dehors du cadre rituel n'a pas beaucoup de valeur. De même si des individus ne se conduisent pas conformément aux principes qui sont propres à la communauté ils peuvent faire l'objet de sanctions collectives s'accomplissant à travers des pratiques sociales comme, par exemple, le refus de collaborer aux travaux agricoles, mais il est rare qu'on leur reproche verbalement leur mauvaise conduite. En revanche, c'est au moment de la mort que la communauté, par l'intermédiaire des longkome, établit un "bilan moral" du décédé et de ses proches. A l'occasion des funérailles tout peut ressortir selon la forme prescrite, c.à.d. par l'intermédiaire des chants-poèmes, accompagnés de la musique et du chœur : les défaillances, les faiblesses, les erreurs; les louanges à la fois des individus et des lignages peuvent se mélanger aux invectives à l'égard du décédé ou à l'égard de son groupe. Cette pratique peut donc provoquer soit un sentiment aigu de fierté, fierté d'appartenir à une section de lignage dont on chante les mérites ou fierté d'être lié en parenté à des individus dont on chante la grandeur, la force, l'honnêteté, soit un état de désespoir et de tristesse lorsque l'on attaque violemment quelqu'un appartenant à son propre groupe. D'après certains témoignages recueillis auprès des anciens; il paraît qu'un certain nombre d'individus ont été poussés au suicide à cause de chants-poèmes qui les concernaient directement.

On peut s'interroger sur les raisons qui ont poussé Goody à ne pas donner davantage d'importance à cet aspect des cérémonies mortuaires. Peut-être chez les Lodagaa, population auprès de laquelle il a conduit sa recherche et qui est différente par certains aspects des Dagari de la région de Kokoligu, le rôle du longkome est bien plus effacé; peut-être qu'à l'époque où l'auteur séjourna chez eux, la dimension religieuse prévalait sur la dimension politico-sociale. Je serais tenté par cette deuxième hypothèse. En effet, dans la région de Kokoligu, l'impact du christianisme a été très fort. Entre 80 et 85 % de la population se dit catholique. Les autorités religieuses

locales ont fait un effort maximum pour réduire les rites traditionnels à un simple simulacre de ce qu'ils étaient autrefois. La durée des funérailles a été réduite considérablement et l'on a aussi tenté de supprimer toutes les pratiques qui sont beaucoup trop liées aux anciens cultes définis comme "animistes". Ayant perdu en grande partie son rattachement à la cosmologie ancienne, le rite se transforme graduellement en pratique collective de résistance contre tout phénomène de désagrégation de la structure sociale. Réaffirmer par des moyens efficaces, les valeurs fondamentales de la société, équivaut à tenter de sauvegarder sa propre spécificité.

5. *Le pouvoir des ancêtres et le pouvoir de la communauté :*
Les stratégies implicites de la résistance

Il est temps d'aborder le deuxième volet de cette partie du travail consacrée au contenu historique des pratiques symboliques communautaires. L'ensemble de ces pratiques (et des rites qui en sont le produit) doit être envisagé comme le noyau autour duquel se façonnent et s'organisent les différentes stratégies conscientes et non-conscientes, explicites et implicites, du pouvoir politique dans ses expressions "intra-communautaires" et "extra-communautaires". Ces deux actualisations du pouvoir communautaire peuvent être appréhendées respectivement à l'aide de deux concepts : celui de rite d'institution (Bourdieu 1982) et celui de rite de résistance, l'un et l'autre traduisant deux fonctions différentes d'un même ensemble de pratiques symboliques.

Un des problèmes épineux auquel a été confrontée l'anthropologie sociale anglo-saxonne est celui du statut, du rôle et de la fonction sociale des ancêtres dans la vie des sociétés dites traditionnelles. A cet égard, Meyer Fortes et Jack Goody ont fourni des contributions essentielles pour une conception, que je qualifierai de sociologique, du rite et plus particulièrement du culte des ancêtres. Plus que tout autre anthropologue intéressé par cette matière, ces deux auteurs ont mis l'accent sur le rôle politique joué par les ancêtres au sein des communautés africaines. Meyer Fortes notamment souligne l'importance du statut juridique de celui qui est investi, post-mortem, de l'autorité légitime sur le groupe : "Dans le système religieux des Tallensi, les ancêtres lignagers ont le dernier mot. Ce sont les ancêtres paternels d'une personne, en filiation patrilinéaire stricte, depuis un ancêtre fondateur et sa femme, jusqu'à un père décédé. Ils sont omnipotents, continue l'auteur, mais pas uniformément bienfaisants ou malveillants.

Ils sont justes; et ils exercent leur justice dans le but de faire observer les normes et les valeurs religieuses sur lesquelles repose l'ordre social" (1974 : 95). Jack Goody (1962) met en évidence - surtout à partir d'exemples tirés du groupe Lo_Dagaa - la fonction de contrôle social attribuée aux ancêtres. Suivant la ligne tracée par la tradition de l'Année sociologique il souligne les aspects "immanents" des cérémonies mortuaires. Mes propres observations sont plus récentes. Elles me conduisent à formuler trois hypothèses sur la fonction sociale et symbolique intra-communautaire des rites mortuaires qui s'inscrivent à la fois dans le sillon tracé par les anthropologues de Cambridge et dans la perspective ouverte par Pierre Bourdieu, avec son élaboration récente du concept du "rite d'institution".

1. Un rite funéraire est un acte de consécration et d'institution de la condition d'ancêtre en tant qu'autorité politique du groupe.

Les pratiques rituelles des sociétés africaines ont subi récemment de profondes transformations. Tout se passe de nos jours comme si les communautés étaient à la recherche désespérée de facteurs d'intégration sociale et de protection politique. Chez les Dagari cela est une évidence. Au fond, l'Etat et ceux (groupe et individus) qui entretiennent des relations de complicité avec lui représentent un danger, peut-être le danger principal qui hante le groupe. Cette situation nouvelle engendre des pratiques rituelles inédites au cours desquelles le groupe réélabore les critères aptes à reproduire, en situation de défense, les structures et les mécanismes sociaux de sa survie. Si autrefois la dimension religieuse du rite primait le contenu politique, de nos jours la situation semble renversée. L'institution d'ancêtres est un acte politique interne qui vise fondamentalement la constitution d'une

autorité qui, placée en derhos de la communauté des vivants, gère la vie sociale de ces derniers. Celui qui meurt et qui, vivant, par sa place généalogique et surtout par son statut de prestige, s'était différencié des autres, voit cette différence consacrée au moment de la cérémonie mortuaire. Il est "autre", c'est-à-dire qu'il détient des prérogatives qui le placent aux côtés de ses prédécesseurs; il est "autre", puisque le groupe sanctionne la rupture définitive des liaisons sociales communautaires (les échanges réciproques de travail et de services, par exemple) pour les remplacer par des relations sociales de type asymétrique (exemple, un rapport commandement/obéissance sans appel). Il est "autre" enfin, car peu à peu les vivants font de lui, à l'occasion d'autres rites, un personnage nouveau dont la puissance et la sagesse effacent toute trace de faiblesse morale qui aurait pu, de son vivant, entacher son image. En consacrant une différence préexistante, on institue non pas une nouvelle fonction mais un être nouveau qui incarne à la fois la continuité des règles et la réorientation des valeurs; le premier aspect est relié au rang social, le deuxième à la pratique génératrice de prestige. J'oserais affirmer que cette consécration/institution opère un glissement d'une situation de prestige à celle de privilège, caractérisée par sa durabilité et son irréversibilité. Je dis glissement car mes observations des rites mortuaires dagari m'amènent à voir la consécration/institution comme un processus composé de plusieurs actes dont le caractère performatif est conditionné par une certaine durée. Ces actes successifs poussent à la sélection de souvenirs organisés, comme tissés dans la trame de la mémoire collective, sorte de "présentation publique des pièces-preuves" nécessaires à la création d'un consensus sur l'institué; de même la répétition des cérémonies avec l'étalement temporel de ses phases provoque l'imagination sociale, déclenche les opérations magiques destinées à façonner le personnage, à le recomposer symboliquement à partir des

"matériaux bruts" tirés de son existence temporelle. Ainsi naissent les récits mythiques, les contes légendaires, les histoires fantastiques à l'intérieur desquels se meut le héros du groupe, l'institué choisi et réinventé. Du rite au politique et du politique au mythe, voilà la "filière" déjà étudiée, mais inversée, par Bronislaw Malinowski lorsqu'il écrit quelque part dans The Foundation of Faith and Morals que le mythe étant une "charge sociale" il se transforme en instrument du pouvoir politique entre les mains d'un groupe qui domine la société tout entière. Chez John Middleton (1960) et Georges Balandier (1969), la liaison du culte des ancêtres avec la stratégie politique est plus explicite encore; leurs travaux jettent les bases d'une réinterprétation historique et dynamique de la fonction des ancêtres. Tout ce qui précède m'amène à formuler la deuxième hypothèse.

2. La consécration/institution des ancêtres marque davantage les frontières interlignagères et intralignagères en reproduisant et en consolidant dans la vie courante le clivage établi à l'occasion du rite.

On a beaucoup écrit sur les inégalités au sein des sociétés dites "égalitaires". Claude Meillassoux et d'autres ont mis à nu les formes de domination propres aux sociétés lignagères basées sur le statut et la fonction des aînés considérés comme gestionnaires de la reproduction sociale du groupe puisqu'ils maîtrisent les moyens de la reproduction humaine - les femmes - et contrôlent les moyens de la subsistance physique - les greniers -. Peut-être y a-t-il quelque chose de vrai dans cette interprétation, mais elle me semble incomplète et beaucoup trop mécanique. Si l'on observe la question sous l'éclairage du rite et des pratiques sociales qui lui sont liées, on s'aperçoit que l'émergence des inégalités sociales est due

aussi bien aux formes de représentation symbolique qu'aux mécanismes de la production matérielle. Je dirais même que dans certains cas - chez les Dagari par exemple - seule l'inégalité de prestige est significative pour appréhender correctement les stratégies politiques mises en place par le groupe. En d'autres termes, c'est bel et bien le rite qui, en révélant les clivages latents et en provoquant des pratiques post-rituelles qui confirment et reproduisent le statut de supériorité d'un lignage ou d'une section du lignage sur les autres, devient le centre privilégié de la confrontation politique, le lieu-moment d'une vérité assumée par toute la communauté. Le rôle et la pratique des "chanteurs-poètes" (longkome) ne s'expliquent pas autrement qu'en relation avec le rite ainsi conçu. Dans les cas où les longkome exaltent la valeur morale et les qualités physiques d'une personne qui devient ancêtre, ils opèrent sur trois plans :

. Ils instituent le personnage, c'est-à-dire qu'ils témoignent solennellement en sa faveur par l'exposition publique des faits significatifs de sa vie, connus ou inconnus du groupe. Il s'agit d'un véritable acte cérémoniel de transgression, puisque comme il a été dit auparavant personne n'est censé, chez les Dagari, s'exprimer sur les qualités ou les défauts de qui que ce soit en dehors du rite funéraire. Par leur fonction de témoins-informateurs et en tant que groupe qui monopolise les pratiques transgressives, les longkome sont à la fois respectés et craints.

. Ils consacrent ainsi leur propre fonction de porte-parole du pouvoir et d'interprètes du savoir social. Cet acte de consécration, ou d'auto-consécration, n'est pas concevable sans la force évocatrice des images poétiques. Un discours politique trivial ne consacre rien; il informe peut-être,

sans agir sur le plan des représentations. Tout se passe comme si le groupe acceptait et autorisait ces pratiques d'auto-consécration en raison de leur nature cérémonielle et de leur forme poétique, j'ajouterais même, surtout parce qu'elles sont la condition d'efficacité des actes d'institution.

. Ils légitiment la position sociale de tous les membres de la section du lignage de l'ancêtre : une position de supériorité due au prestige engendré par les actes rituels successifs qui tendent à marquer davantage les différences entre groupes au sein d'une unité sociale élargie comme le lignage ou le clan. Autrement dit, la légitimation transforme la différence en inégalité de prestige avec toutes les conséquences qu'elle comporte sur le plan des pratiques quotidiennes. J'ai souvent observé des signes extérieurs qui traduisent la fierté d'appartenir à la section dominante du lignage, ainsi les dépenses tout à fait disproportionnées par rapport aux ressources de certaines unités de production ou les modes vestimentaires qui ne laissent planer aucun doute sur la volonté de s'assigner une différence de rang à l'intérieur de la communauté. En définitive, cette légitimation n'est qu'un procédé de fusion d'un organisme individuel, l'ancêtre, dans un organisme collectif, la section du lignage (dimension verticale), auquel s'associe un procédé de différenciation d'un groupe par rapport au reste de la communauté (dimension horizontale). Seul le rite permet l'accomplissement de cet acte de magie sociale qui consiste à relier, sur le plan des représentations sociales, institution, consécration et légitimation.

Alors que le concept de rite d'institution nous aide à répondre à des questions qui se réfèrent à la nature du pouvoir communautaire tel qu'il existe actuellement, celui de rite de résistance est censé apporter un éclairage supplémentaire à la fonction historique du rite telle qu'elle a été développée dans les pages précédentes. En d'autres termes, je tenterai de répondre à la question suivante : quel type de relation existe-t-il entre l'efficacité du rite en tant qu'acte d'institution et les conditions historiques d'existence et de survie de la communauté qui le pratique ? La même question pourrait être posée différemment : y-a-t-il un lien quelconque entre pratique rituelle et projet social "communautaire", entendu comme effort de contrôle des conditions matérielles et symboliques de la reproduction sociale du groupe ? Je suis enclin à répondre affirmativement à cette question et à supposer par conséquent l'existence d'une "contre-logique", opposée à celle qui se trouve incarnée par l'Etat. Je formulerai ainsi une troisième hypothèse :

3. La pratique des rites mortuaires révèle, à l'insu des acteurs, la nature profonde du pouvoir politique de la communauté et s'inscrit dans une "stratégie" globale implicite de refus du pouvoir étatique.

Le rite serait donc l'expression d'un pouvoir qui trouve son fondement ailleurs que dans les institutions mises en place par les "autorités politiques" des Etats post-coloniaux. Cet ailleurs je le définirai dans une première approximation comme un système idéo-logique que les ancêtres symbolisent sur le plan des représentations et que les gens actualisent par leur pratique sociale; un ailleurs qui empêche les vivants de s'emparer des clefs du pouvoir politique tout en les obligeant à maintenir et à reproduire l'indivision de la communauté, en dépit des clivages dus au prestige temporairement accumulé, comme je viens de l'illustrer dans les pages précédentes. Dès lors, la célébration rituelle des ancêtres est en même temps la célébration de

l'unité du groupe puisque comme l'affirme Clastres, "loin de pouvoir être assimilés aux morts, les ancêtres et leur geste mythique sont pensés comme la vie même de la société" (1980:67). Des clivages de prestige dans l'indivision politique : voilà l'apparente ambivalence, le paradoxe dirait-on, qui caractérise les sociétés dites "communautaires". Les travaux de Clastres (1974) et surtout de Gauchet (1977) expliquent bien les raisons de ce paradoxe lorsqu'ils soulignent l'étroite liaison existant entre pouvoir "extérieur" - celui des ancêtres - et pouvoir de la société sur elle-même. Gauchet : "C'est en rejetant à distance ce lieu depuis lequel se penser en extériorité avec elle-même que la société se procure les repères capables de l'assurer dans son être". Et il continue : "Telle est la racine dernière de la dette du sens (souligné par l'auteur) consubstantielle à la vie sociale : la nécessité pour une société de se penser en dépendance de son dehors et de son autre pour se penser tout court" (1977:29).

L'instauration du pouvoir de l'Etat sur les communautés passe donc par la liquidation définitive des pratiques rituelles capables de reproduire le sens dont la société a besoin pour survivre. Cela nous ramène au rite funéraire envisagé cette fois-ci comme lieu/moment d'une stratégie de refus ou de résistance et à la découverte de l'extériorité symbolique comme facteur principal de la dynamique sociale. A cette occasion, la société se voit obligée de faire le point sur le sens de son projet. J'ai l'impression que c'est justement là que certaines réalités deviennent transparentes pour le groupe, comme le rapport entre constellation symbolique d'une part et contingences de l'histoire d'autre part. Les termes de l'alternative apparaissent dans leur simplicité brute : d'un côté un projet de reproduction autonome connu et expérimenté par les ancêtres qui détiennent en dernière instance le pouvoir et de l'autre, une trajectoire vers l'inconnu, ponctuée de "décisions" concernant l'activité productive (matérielle) uniquement, trajectoire dont seul l'Etat se porte garant.

Tout cela peut apparaître relativement abstrait et surtout "idéologiquement marqué". L'idée de "rite de résistance" comme celle de "résistance symbolique" s'inscrivent à l'intérieur d'une position théorique très contestée en particulier par les chercheurs d'orientation marxiste (Amselle(ed.) 1979). La conception des sociétés communautaires que je défends s'assimilerait, métaphoriquement, pour un auteur comme Marc Augé, à une sorte de "purgatoire inverse" où serait présenté "un sauvage doué de pressentiments, dont toutes les pratiques tendent à retarder l'avènement inéluctable de l'Etat barbare, puis capitaliste" (Augé, in Amselle ed. 1979 : 23). J'accepte cette métaphore du "purgatoire inverse", je la trouve même tout à fait pertinente. Des groupes environnant les Dagari se trouvent déjà - poursuivons la métaphore - dans l'"enfer" du salariat agricole, de la surexploitation des migrants, de l'isolement social, de l'encadrement productif, victimes des "stratégies" de développement mises en place par les organismes les plus divers, avec la complicité des bourgeoisies des nouveaux Etats. Pourquoi leur expérience ne pousserait-elle pas les Dagari à "pressentir" leur déchéance sociale et à se ranger, par conséquent, derrière ceux (les ancêtres) qui, seuls, fournissent les instruments de défense (les symboles) dont ils gardent la maîtrise ?

Sensible aux critiques que m'adressent les "anthropologues progressistes" (passéisme", "peur de l'avenir", "recherche non consciente du paradis perdu", "néo-culturalisme", "vision", "idyllique" des communautés harmonieuses", etc.), je prétends qu'on ne peut pas - à moins d'être frappé de cécité - ne pas percevoir dans l'Afrique rurale contemporaine des pratiques sociales et symboliques qui "parlent" de refus et qui expriment une résistance à l'égard des valeurs dont est porteuse la

société "moderne", représentée dans la région par les organismes de l'Etat et par les missions. Cela signifierait ôter aux membres des communautés africaines le droit de s'opposer consciemment ou inconsciemment aux pratiques de dépossession et d'exploitation : dépossession d'un savoir social indispensable à la reproduction des groupes, exploitation de l'énergie nécessaire à leur survie en tant que communauté.

*"Lorsque l'arbre est battu par la tempête,
l'écorce craque, les branches cassent, les
feuilles pleuvent, et la racine commence à
se dénuder. Celui qui connaît la forêt
s'occupe de la racine, sachant que branches
brisées, feuilles tombées vont se régénérer
au cours des saisons. Qui veut obtenir des
fleurs et des fruits doit s'occuper des
racines. Elles précèdent les fleurs et les
fruits et continuent à croître avec eux,
pour eux, même si personne ne les voit, si
presque tout le monde les oublie"*

(Moscovici 1974 : 45)

Ma conclusion s'inspire de cette métaphore-message de Serge Moscovici, une métaphore de la reproduction sociale, un message de changement radical. L'arbre des totalités vivantes peut encore fleurir et donner des fruits. Il est le symbole de la résistance et du combat radical, le combat des racines oubliées. Même si "tout le monde les oublie", elles continuent pourtant à exister. Mais il faut que l'arbre soit battu par la tempête (la société en état de crise) pour qu'on réalise l'existence des poches de résistance et pour qu'on repère les lieux d'une véritable provocation de l'histoire.

Dans ces dernières pages il s'agira de "conclure" en incorporant les résultats de ma recherche aux motivations profondes qui l'ont déclenchée et soutenue au cours des ans; il s'agira, enfin, d'"ouvrir" de nouvelles perspectives de recherche en présentant l'ébauche d'un concept, celui d'"éclairage en retour" (voir Berthoud et Sabelli 1976) qui est au centre de mes préoccupations actuelles.

Que signifie "éclairage en retour" ? Plutôt qu'un concept théorique il s'agit d'une démarche composée de deux axes : un axe synchronique et un axe diachronique, les deux permettant la lecture en négatif des mécanismes sociaux et de l'idéologie dominante de la société industrielle dite "avancée". L'axe synchronique dégage les éléments d'une confrontation inter-sociétale fondée sur l'étude en parallèle de la nature des liaisons et rapports sociaux produits par la logique de l'état-nation-marché (la société "moderne") d'une part et par une logique des sociétés communautaires d'autre part. L'axe diachronique fournit matière à réflexion par une "recherche de sociétés différentes, susceptibles grâce à un mouvement de recul historique de mieux dessiner par contre-coup le profil du monde actuel" (Chesneaux : 1976 : 98). Autrement dit, l'objectif est de l'ordre de l'"utopie concrète", il s'identifie à un possible qui retrouve ses potentialités d'actualisation dans une exploration non idéologique du passé, une lecture capable de restituer toute la richesse des sociabilités pré-capitalistes; un possible qui se nourrit de l'observation réfléchie des pratiques des sociétés qui se trouvent aujourd'hui en dehors de l'emprise directe des structures bureaucratiques, quoique victimes par ailleurs des mécanismes d'expansion économique de la société industrielle.

Le concept d'éclairage en retour a donc un contenu historique. Il naît de l'exigence de la décentration, c'est-à-dire d'une nécessité de chercher, en dehors du paradigme imposé par l'état-nation-marché, et par ses corollaires ou épigones, les sources d'inspiration nécessaires à sa critique radicale.

Louis Dumont nous a livré l'esquisse d'une approche par "éclairage en retour" dans son introduction à "Homo aequalis", où à partir de la thèse de Karl Polanyi (1944) sur "la grande rupture" historique qui s'est produite au sein de

notre société dans le courant du XIX^{ème} siècle, il affirme que "la tâche comparative centrale consiste à rendre compte du type moderne à partir du type traditionnel. Pour cette raison - poursuit Dumont - la plus grande partie de notre vocabulaire moderne est inadéquate à des fins comparatives, et le modèle comparatif fondamental doit être non moderne" (1977 : 16).

Or, sur quel ensemble social de représentations ce "vocabulaire inadéquat" se façonne-t-il ? Les auteurs qui ont inspiré ma démarche critique (Berthoud 1982, Dumont 1977, Polanyi 1957, Sahlin 1980,) reconnaissent à l'économie politique non seulement le statut d'un simple savoir capable de gérer les ressources matérielles disponibles, mais celui d'une idéologie politique qui, avec sa morale propre, envahit toutes les relations sociales et toutes les activités humaines. J'ai appelé cela "logique de la production matérielle" puisque la "percée" opérée par l'économie au sein de l'univers des représentations sociales n'aurait pas été possible si elle ne s'était pas donnée comme base légitimante cette catégorie toute puissante qu'est la rareté, clé de voûte d'une vision productiviste de l'univers social. Ainsi, l'émergence et l'épanouissement de l'économie comme politique et comme morale accompagne l'expansion du modèle relationnel engendré par le mécanisme de marché. Les hommes ne peuvent plus se penser que comme des machines productives; de même ils ne peuvent penser les autres, ceux qui ne produisent pas avec eux et pour eux - ou qui refusent d'une manière ou d'une autre leur image de producteurs - comme détenteurs d'une morale, comme acteurs d'une politique, comme créateurs d'histoire.

Si les sociétés communautaires ne peuvent pas être définies comme des sociétés hérétiques puisqu'elles ne

s'éloignent pas de la "vérité", elles sont certainement pour notre système des sociétés hérésiarches, car elles sont génératrices d'hérésies. Devant la mouvance des pratiques sociales communautaires, l'obscurité des langages, la complexité des formes d'échange, le plus souvent le chercheur en sciences humaines ne peut que se retrancher derrière les catégories puisées dans les tiroirs d'une rhétorique évolutionniste, productiviste ou fonctionnaliste. Il se transforme ainsi en avant-garde du système conquérant dont il fait partie. Ce racisme théorique est responsable du mépris généralisé vis-à-vis de tout groupe humain qui n'"avance pas" suivant la trace de la civilisation occidentale. Jaulin a raison : "Lorsqu'une civilisation se prend pour l'univers - on définit l'univers au singulier - elle joue alors nécessairement sur les mots, tend à réduire la réalité de l'univers humain à des mots. Cette réduction est alors la liquidation des autres formes de réalité, en particulier celles imparties par la résidence, la consommation, la production et la copulation, c'est-à-dire, et en termes de civilisation (au regard d'un ensemble d'homme) la liquidation des relations tissées entre les hommes à ces divers niveaux d'existence" (Jaulin 1973 : 432).

L'"altérité" est donc constituée par un ensemble de sociétés et de groupes qui nient, dans leurs pratiques, la logique de la production matérielle en luttant d'abord pour reproduire leur existence sociale constamment menacée. Soyons clairs; nier la logique productiviste ne signifie pas négliger la production matérielle mais la subordonner aux objectifs de la reproduction sociale et symbolique de la communauté. Sur cette antériorité du "symbolique" par rapport à l'"utilitaire" (Sahlins : 1976) se construit la démarche par "éclairage en retour". Elle se propose d'ouvrir des perspectives nouvelles pour une anthropologie sociale qui, libérée de son penchant pervers pour l'exotisme, dépouillée de

l'obsession scientifique, redécouvre une démarche comparative originale, celle qui la conduit à un examen critique et rigoureux de la société qui l'a engendrée.

OUVRAGES CITES

Ames, D.

- 1962 Wolof Co-operative work groups. In Continuity and change in African culture. W. Bascom and M. Herskovits eds. Chicago : University of Chicago Press.

Amselle, Jean-Loup

- 1977 Les négociants de la savane. Paris : Anthropos.

Amselle, Jean-Loup (éd.)

- 1979 Le sauvage à la mode. Paris : Le Sycomore.

Arendt, Hannah

- 1961 Condition de l'homme moderne. Paris : Calman-Lévy.

Augé, Marc

- 1975 Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire. Paris : Hermann (collection Savoir).

Bachelard, Gaston

- 1972 La poétique de l'espace. Paris : Presses universitaires de France.

Balandier, Georges

- 1969 Anthropologie politique. Paris : Presses universitaires de France.
1971 Sens et puissance. Paris : Presses universitaires de France.
1974 Anthro-po-logiques. Paris : Presses universitaires de France.

Barel, Yves

- 1973 La reproduction sociale. Paris : Anthropos.
1979 Le paradoxe et le système. Essai sur le fantastique social. Grenoble : Presses universitaires de Grenoble.

Barnes, J.A.

- 1969 Networks and political process. In Social Networks in Urban Situations pp. 51-76, J.C. Mitchell, ed., Manchester : Manchester University Press.

Barth, Frédéric

- 1970 Economic spheres in Darfur. In Themes in Economic Anthropology pp. 149-174. R. Firth ed. London : Tavistock Publications (A.S.A. Monographs).

Bastide, Roger et Pierre Verger

- 1959 Contribution à l'étude sociologique des marchés Nogô du Bas Dahomey. Cahiers de l'I.S.E.A. 95 : 33-65.

Benoist, L.

- 1972 Signes, symboles et mythes. Paris : Presses universitaires de France.

Berthoud, Gérald

- 1969 La validité des concepts de multicentricité et de sphères d'échange en anthropologie économique. Archives suisses d'anthropologie générale 34 : pp. 35-64.
- 1982 Plaidoyer pour l'autre. Genève : Droz

Berthoud, Gérald et Fabrizio Sabelli

- 1976 L'ambivalence de la production. Logiques communautaires et logique capitaliste. Paris/Genève : Presses universitaires de France. Cahiers de l'IUED 3.

Bohannan, Paul et Laura Bohannan

- 1968 Tiv Economy. Evanston : Northwestern University Press.

Bohannan, Paul et G. Dalton eds.

- 1962 Markets in Africa. Evanston : Northwestern University Press.

Boissevain, J.

- 1968 The place of non-groups in the social sciences. Man 3 : 542-556.

Bourdieu, Pierre

- 1972 Esquisse d'une théorie de la pratique. Genève : Droz.
- 1980 Le sens pratique. Paris : Editions de Minuit.

Boutillier, Jean-Louis

- 1964 Les structures foncières en Haute-Volta. Etudes voltaïques 5. : 5 : 181.
- 1968 L'enquête de 'ethnologie économique. In Ethnologie générale. J. Poirier éd. pp. 214-255. Paris : Gallimard (La Pléiade).

Brasseur, Gérard

- 1968 Les établissements humains au Mali. Dakar : IFAN.

Castoriadis, Cornelius

- 1975 L'institution imaginaire de la société. Paris : Seuil.

Certeau, de, Michel

- 1980 L'invention du quotidien. Arts de faire. Paris : Union générale d'éditions (10/18).

Clastres, Pierre

- 1974 La société contre l'Etat. Paris : Minuit.

Deluz-Chiva, Ariane

- 1965 Villages et lignages chez les Gouro de Côte d'Ivoire. Cahiers d'études africaines, 19 : 388-452.

Dumont, Louis

- 1966 Homo hierarchicus. Les systèmes des castes et ses implications. Paris : Gallimard (collection Tel).
- 1977 Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique. Paris : Gallimard.

Dupré, Georges et Pierre-Philippe Rey

- 1969 Réflexions sur la pertinence d'une théorie de l'histoire des échanges. Cahiers internationaux de Sociologie, 46 : 133-162.

Duvignaud, Jean

- 1973 Chebika. Paris : Gallimard.
- 1977 Le don du rien. Paris : Stock.

Evans-Pritchard, E.E.

- 1968 The Nuer. Paris : Gallimard (première édition en anglais 1940).

Epstein, A. L.

- 1961 The Network and Urban Social Organisation. Rhodes Livingstone Institute Journal 29 : 29-62.

Firth, Raymond, ed.

- 1964 Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski. London : Routledge and Kegan Paul. (Première édition 1957).

Firth, Raymond

- 1972 Primitive Polynesian Economy. London : Routledge and Kegan Paul. (Première édition en anglais 1939).

Forde, Daryl

- 1946 Native Economics of Nigeria. In Perham, M.F., ed. The Economics of a Tropical Dependency. London : Faber and Faber.

Fortes, Mayer

- 1949 The web of kinship among the Tallensi. London : Oxford University Press.
1967 The Dynamics of clanship among the Tallensi. London : Oxford University Press. (Première édition 1945).
1969 Kinship and social order. The Legacy of Lewis Henry Morgan. Chicago : Aldine.
1974 Oedipe et Job dans les religions ouest-africaines. Paris : Mame (coll. Repères).

Fortes, Mayer et E.E. Evans-Pritchard

- 1964 Systèmes politiques africains. Paris : Presses universitaires de France (Première édition en anglais 1940).

Foucault, Michel

- 1966 Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris : Gallimard.

Gauchet, Marcel

- 1977 La dette du sens et les racines de l'Etat. Politique de la religion primitive. Livre 2 : 5-43.

Geertz, C.

- 1966 Religion as Cultural System. In Anthropological Approaches to the Study of Religion. M. Banton ed. London : Tavistock (A.S.A. Publications).

Godelier, Maurice

- 1970 Préface. In sur les sociétés précapitalistes. Paris : Editions sociales.
1973 Horizon, trajets marxistes en anthropologie. Paris : Maspéro.

Goody, Jack

- 1962 Death, Property and Ancestors. Stanford : Stanford University Press.

Goody, Jack

- 1967 The Social Organisation of the Lo-Willi. London : Oxford University Press.
- 1972 The Mythe of the Bagre. London : Oxford University Press.

Gosselin, Gabriel

- 1972 Travail et changement social en pays Gbeya (R.C.A.). Paris : Klincksieck (Recherches oubanguiennes).

Gray, R. et D. Pirmingham

- 1970 Pre-colonial African Trade. London : Oxford University Press.

Herskovits, Melville

- 1952 Economic Anthropology. A Study in comparative Economics. New York : Alfred Knopf. (Première édition 1940).

Heush de, Luc

- 1974 Introduction à une ritologie générale. In L'unité de l'homme, vol. III, pour une anthropologie fondamentale. E. Morin et M. Piattelli. Pagliarini eds. Paris : Seuil.

Institut d'Ethnologie de Neuchâtel

- 1977 Adam et Eve après le jardin d'Eden. Cahiers de l'Institut d'Ethnologie No 1. Neuchâtel.

Jaulin, Robert

- 1973 Gens du soi, gens de l'autre. Paris : Union générale d'éditions (coll. 10/18).

Lanneau, Gaston

- 1975 L'entraide et la coopération au village. In Communauté du sud. D. Fabre et J. Lacroix eds. Paris : Union générale d'éditions (coll. 10/18).

Lévi-Strauss, Claude

- 1950 Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In M. Mauss, sociologie et anthropologie. Paris : Presses universitaires de France.
- 1962 La pensée sauvage. Paris : Plon.

Levtzion, N.

- 1968 Muslims and Chiefs in West Africa. London : Oxford University Press.

Lizot, Jacques

- 1978 Economie primitive et subsistance. Essai sur le travail et l'alimentation chez les Yanomami. Livre 4 : 69-113.

Maget, M.

- 1968 Problèmes d'ethnographie européenne. In Ethnologie générale. J. Poirier ed. Paris : Gallimard (collection La Pléiade).

Marx, Karl

- 1965 Oeuvres. Tomes I et II. Paris : Gallimard (collection La Pléiade).
- 1970 Les formes qui précèdent la production capitaliste. In Sur les sociétés précapitalistes. C.E.R.M., ed. pp. 180-226. (Préface M. Godelier) Paris : Ed. sociales.

Meillassoux, Claude

- 1964 Anthropologie économie des Gouro de Côte d'Ivoire : de l'économie de subsistance à l'économie commerciale. Paris-La Haye : Mouton.
- 1971 L'évolution du commerce en Afrique de l'Ouest. Introduction pp. 3-48. Londres : Oxford University Press pour International African Institute.
- 1975 Femmes, greniers et capitaux. Paris : Maspéro.
- 1977 Terrains et théories. Paris : Anthropos.

Mercier, Paul

- 1968 Tradition, -changement, histoire. Les Somba du Dahomey septentrional. Paris : Anthropos.

Middleton, J.

- 1960 Lugbara Religion. Ritual and Authority among East African People. London.

Mitchell, J. ed.

- 1969 Social Networks and Urban Situations. Manchester : Manchester University Press.

Moscovici, Serge

- 1974 Hommes domestiques et hommes sauvages. Paris : Union générale d'éditions (10/18).

Nadel, S.F.

- 1971 Byzance noire. Le royaume des Nupé au Nigeria. Paris : Maspéro (Première édition en anglais 1942).

Odum, E.

- 1976 Ecologie. Montréal : Les Editions HRW Ltée.

Olivier de Sardan, J.-P.

- 1975 Système des relations sociales chez les Wogo (Niger).
Mémoires de l'Institut d'ethnologie III. Paris :
Institut d'ethnologie.

Polanyi, Karl

- 1944 The Great Transformation. New York : Rinehart
(peperback, Beacon Press, 1957).
- 1974 L'économie en tant que procès institutionnalisé.
In Un domaine contesté : l'anthropologie économique.
M. Godelier, éd. Paris : Mouton.
- 1975 Aristote découvre l'économie. In Polanyi, K. et
Arensberg G. eds. Les systèmes économiques. Paris :
Larousse (édition anglaise 1957).

Pollet, Eric et Grace Winter

- 1971 La société soninké (Dyahunu, Mali). Bruxelles :
Éditions de l'Université de Bruxelles (Etudes
ethnologiques de l'Institut de sociologie).

Pouillon, Jean

- 1975 Fétiches sans fétichisme. Paris : Maspéro.

Pradeau, C.

- 1975 Etude de l'habitat en pays dagari (Haute-Volta).
Cahiers d'études africaines 15 : 501-524.

Rattray, R.S.

- 1933 The Tribes of the Ashanti Hinterland. Vol. II.
London : Oxford and Clarendon Press.

Raynaud, Claude

- 1972 Structures normatives et relations électives.
Etude d'une communauté villageoise haussa. Paris-
La Haye : Mouton.

Raffestin, Claude

- 1980 Pour une géographie du pouvoir. Paris : LITEC

Sahlins, Marshall

- 1972 Stone Age Economics. Chicago : Aldine.
- 1974 L'économie tribale. In Un domaine contesté :
l'anthropologie économique. M. Godelier éd.
pp. 236-264. Paris-La Haye : Mouton.
- 1976 Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des
sociétés primitives. Paris : Gallimard.
- 1980 Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison
culturelle. Paris : Gallimard (Première édition en
anglais 1976).

Savonnet, Georges

- 1960 Pina. Etude d'un terroir du front pionnier en pays dagari (Haute-Volta). Paris : Mouton (série Atlas des structures agraires au sud du Sahara).

Smith, G.M.

- 1962 Exchange and Marketing among the Hausa. In Markets in Africa. P. Bohamman et G. Dalton, eds. pp. 299-334. Northwestern University Press.

Tait, David

- 1964 The koukomba of Northern Ghana. London : Oxford University Press.

Terray, Emmanuel

- 1969 Le marxisme devant les sociétés primitives. Paris : Maspéro.

Thomas, Louis-Vincent

- 1975 Anthropologie de la mort. Paris : Payot.

Watzlawick, Paul, J. Helmick, Don D. Jackson

- 1972 Une logique de la communication. Paris : Seuil. Première édition en anglais 1967).

TABLEAUX ET CROQUIS

<u>Tableaux</u>	page
No 1 Clan <u>Kussiele</u> , lignage "Jo"	35
2 Schéma de la reproduction lignagère	41
3 Tableau synthétique des espaces-lieux	51
4 Sociétés communautaires et groupes marchands	116
5 Fréquentation du marché	127
6 Tableau de base des échanges	133
7 Tableau analytique des échanges	134
8 Fluctuation des prix sur le marché de Hamale	146
9 Tableau de synthèse de la coïnergie	165
10 Calendrier des activités (hommes)	178
11 Calendrier des activités (femmes)	179
12 Unités résidentielles et unités de production à Kokoligu	186
13 Tableau de synthèse du <u>Ba-kcb</u>	209
14 Richesse des unités de production	216

Croquis

No 1 Plan de Banw̄c yir	55
2 Répartition de l'espace domestique	59
3 Le marché de Hamale	129
4 Les lieux des pratiques culturelles	168
5 Cultures sur billons	169

TABLE DES MATIERES

	page
AVERTISSEMENT	1
TRANSCRIPTION	iii
INTRODUCTION	1
I. HABITAT ET HABITUS : LES ESPACES ET LES LIEUX DE LA REPRODUCTION LIGNAGERE	12
1. Les limites du mode de production domestique	12
2. La communauté domestique et les "proto- classes sociales"	19
3. Etre spatial et manière d'être d'un groupe	22
4. Le repérage des unités sociales significa- tives. Du village au lignage	29
5. L'entr'aide domestique comme "révélateur" des mutations récentes	33
6. Les mécanismes de la reproduction lignagère	40
7. Espaces pensés et espaces vécus : le <u>Têq</u> et le <u>yir</u>	44
8. La "symbolisation identificatoire" comme synthèse d'habitat et d'habitus	50
9. L'habitation comme matérialisation des unités et de la reproduction	54
II. SOCIETES COMMUNAUTAIRES, VILLAGES MARCHANDS ET MARCHES RURAUX	65
I. CONFRONTATIONS ET STRATEGIES	65
1. Echanges nocturnes et échanges diurnes	72
2. Un premier regard sur l'"urbain" en savane	78
3. Hamale, <u>Zongo</u> : du hameau-relais au village-marchand	86
4. Zakaria : du colportage à l'entreprise commerciale	91
5. Terre, marché, capitaux	99
6. Communautés, groupes, réseaux	106
II. ECHANGES ET SIMULATIONS	117
1. <u>Zongo-da</u> : échanges, regards, odeurs, bruits	118
2. Le temps du marché	122
3. Femmes, hommes, produits	124
4. Les "sections" dans l'espace...	128
5. Les "sphères" d'échange	132
6. Echanges théâtralisés et conflits	136
7. Echanges réciproques et communication	140
8. Echanges "spéculatifs" et profit	144

	page
III. LE TRAVAIL COMME COINURGIE	153
I. LE TRAVAIL ET L'ECONOMIQUE	154
1. De la valeur d'usage et d'échange à la... coinurgie	158
2. "Réciprocité symbiotique" communauté/milieu	166
3. Complémentarité et répartition des tâches	177
II. COINURGIE : FORMES DE REALISATION ET MODES DE FONCTIONNEMENT	183
1. Pratiques réciproques de "survie" et d'"identification" : l'aide mutuelle	188
2. Pratiques réciproques "structurelles" et de "communication" : la coopération	192
3. Pratiques réciproques de "secours" et de "prestige" : la collaboration	197
4. Les nouvelles formes d'"encadrement" : les coopératives catholiques	208
III. TRAVAIL, PATRIMOINE, PRESTIGE : DISPARITES ECONOMIQUES ET DIVERSITES SYMBOLIQUES	212
IV. LE RITE COMME RESISTANCE SYMBOLIQUE	221
1. La mort et le quotidien	222
2. Pratiques mortuaires et habitus communautaire	234
3. L'univers symbolique dans l'histoire	238
4. La parole poétique et la reproduction symbolique	243
5. Le pouvoir des ancêtres et le pouvoir de la communauté : les stratégies implicites de la résistance	247
EN GUISE DE CONCLUSION/OUVERTURE	257
OUVRAGES CITES	262
TABLEAUX ET CROQUIS	270