

Université de Neuchâtel  
Faculté des lettres et sciences humaines

Institut d'ethnologie  
Rue Saint-Nicolas 4  
2000 Neuchâtel  
<http://www.unine.ch/ethno/>

Christina Akré  
Parcs 28  
2000 Neuchâtel  
[chrisakre@bluewin.ch](mailto:chrisakre@bluewin.ch)

Christina Akré

**Au fil de la plaine**  
**La mémoire locale du développement et les pratiques rizicoles en pays**  
**Baga Sitem (Guinée)**



Mémoire de licence en ethnologie  
Février 2005

Directeur de mémoire : Philippe Geslin  
Membre du jury : Christian Ghasarian

## Résumé

Ce mémoire est élaboré à partir d'une étude de terrain d'une durée de six mois dans le village Baga Sitem de Kalikse, en Guinée Maritime. J'ai effectué cette étude dans le cadre d'un projet de recherche appelé *L'Observatoire de la Guinée Maritime* dont le thème général est la maîtrise locale de l'environnement et le développement durable.

Ce travail s'insère dans le cadre du champ disciplinaire émergent qu'est l'Anthropotechnologie. Je propose d'approfondir un des concepts qu'il présente, la mémoire locale du développement. Il s'agit de reconstituer la mémoire des interventions extérieures en relation avec le contexte environnemental en identifiant les phases de transformation des pratiques, des changements techniques et des mises en œuvre d'innovations par les populations et par des projets de développement ou d'autres actions extérieures. Le but est de voir comment l'application locale des politiques de développement menées aux niveaux nationaux et internationaux ont pu avoir une influence sur les innovations retenues par les populations. Je me suis principalement penchée sur les pratiques, les techniques et les objets techniques liés à la riziculture baga sitem.

Mon analyse est basée sur une histoire narrée en préambule. Il s'agit d'une journée vécue par l'ethnologue lors de laquelle les représentants d'un projet d'aménagement rizicole offrent un animal sacrificiel aux riziculteurs baga pour le bon déroulement de travaux qui consistent à barrer un drain d'irrigation creusé par les ancêtres, ce qui a notamment pour conséquence de barrer la route des génies de la plaine. Cet événement me sert d'outil d'analyse et de fil conducteur tout au long du travail de la mémoire locale du développement dans le sens où il matérialise un espace qui mobilise les différents acteurs qui la composent : elle nous permet de saisir la part significative de l'histoire rizicole et de questionner les relations que les sociétés entretiennent avec la nature et leur environnement.

Pour ce faire, j'ai séparé mon travail en deux parties. Dans la première, j'expose les contextes de recherches, les conditions méthodologiques, ainsi qu'un cadre conceptuel lié à la mémoire locale du développement.

Dans la deuxième partie, ce sont les pratiques rizicoles qui me permettent d'appréhender cette mémoire, tout d'abord à travers les aspects techniques qui la composent (chapitre 1). Puis, j'aborde les problèmes liés à la riziculture qui préoccupent les paysans baga depuis plusieurs décennies et qui ont fait de cette culture un objet de développement économique depuis la colonisation jusqu'à aujourd'hui. Ainsi, les diverses interventions extérieures ont eu une influence sur les pratiques rizicoles et sont significatives pour la constitution de la mémoire locale du développement (chapitre 2). Ensuite, cette mémoire – présente dans les différents éléments techniques de la riziculture – m'amène au-delà des aspects matériels pour aborder les aspects idéels avec les récits d'origine baga et de leur riziculture (chapitre 3). Par ailleurs, je développe les éléments de l'histoire et de la mémoire religieuses qui sont venus modifier en profondeur la société baga et, par conséquent, ont également touché, voire bouleversé, les pratiques rizicoles (chapitre 4). Ces deux derniers chapitres permettent de palper la part idéelle de la riziculture, en l'occurrence le système de représentations et de pensées qui entourent l'activité principale des Baga de Kalikse et qui prend sens à l'intérieur du système d'interprétation de l'ordre social et cosmique. Pour finir, j'analyse spécifiquement le sacrifice rendu en préambule qui se situe au croisement des parts matérielles et idéels des pratiques rizicoles. Cet événement met en scène et constitue un lieu de rencontre entre trois acteurs – riziculteur baga, projet de développement et génie – autour de la problématique commune du fonctionnement de l'aménagement. En analysant les décalages et les controverses qui apparaissent entre eux dans leurs actions mises en œuvre sur l'environnement local, il est possible de voir en quoi ils sont révélateurs de la mémoire locale du développement et d'appréhender les impacts qu'ont eus les interventions extérieures sur les relations que les sociétés entretiennent avec la nature et leur environnement et inversement (chapitre 5).

Au terme de ce travail, je contribue au débat anthropologique sur les relations société-nature souvent dichotomiques dans des considérations environnementales internationales. Le cas d'étude baga sitem et l'exemple sacrificiel apportent un décentrement et des moyens de reconsidération de ces relations et un questionnement sur ces problématiques.

## **Abstract**

This thesis is based on six months of field research in the Baga Sitem village of Kalikse on the coast of Guinea. The study was part of a research project called “L’Observatoire de la Guinée Maritime”, whose overall theme was local control of the environment and sustainable development.

The activity is part of the emerging field of Anthro-technology, in which I develop the concept of the local memory of development. The objective is to reconstruct the popular memory of external interventions in relation to the environment by identifying the phases during which populations adopt innovations and changes resulting from development projects or other external activities. The aim is to see the influence of the local application of national and international development policies on the innovations chosen by local populations. My main focus is on the practices, techniques and tools involved in Baga Sitem rice-growing.

My analysis is based on a story narrated in the preamble, a day in the field life of the ethnologist during which those responsible for a rice-growing irrigation project offer a sacrificial animal to the Baga rice farmers to ensure the successful closing of an irrigation ditch dug by ancestors, thereby blocking the path of the local spirits. This event serves as an analytical framework for the local memory of development in that it describes an environment which mobilizes the various actors who make it up. This permits us to understand the significance of the history of rice-growing and the relationship that societies have with nature and their environment.

My work is divided into two parts. Part one describes the research context, methodological conditions and conceptual framework linked to the local memory of development. Part two concerns rice-growing practices, which provide an overall technical framework for chapter 1. I then discuss the problems linked to rice-growing that have preoccupied Baga farmers for several decades and which have made this an economic development activity from the colonial period to the present day. External interventions have had considerable influence on rice-growing practices and are thus meaningful for constructing the local memory of development (chapter 2). Later, this memory – as seen in the different technical aspects of rice-growing – takes me beyond the purely material in the direction of the ideal aspects revealed through the accounts of the origin of the Baga and their rice-growing culture (chapter 3). I then develop the elements of religious history and memory, which have profoundly modified Baga society and consequently affected, and even seriously disrupted, rice-growing practices (chapter 4). These last two chapters provide insight into the ideal part of rice-growing, the system of representations and thoughts surrounding the main activity of the Baga of Kalikse and how the system interprets the social and cosmic order. Finally, I analyze specifically the sacrifice narrated in the preamble, which lies at the crossroads between the ideal and material aspects of the rice-growing practices. This event provides a meeting point for three actors – the Baga rice farmer, the development project and the local spirits – around the common problem of a successfully functioning irrigation project. By analyzing differences in interpretation and the controversies arising between them in terms of the impact on the environment, the local memory of development is gradually revealed as is the impact of external interventions on the relation societies have with nature and the environment and vice versa (chapter 5).

The thesis concludes with a contribution to the anthropological debate on society/nature relationships often dichotomized in international environmental considerations. The Baga Sitem case study and the sacrificial example provide a means for reconsidering relationships and calling into question environmental problems.

*A tous ceux et toutes celles qui ont participé à ce travail,  
Qui m'ont aidé à l'élaborer,  
Qui ont contribué à sa réflexion,  
En Guinée, en Suisse et en France.*

**Merci**

Abdoulah, Abou, Aboubacar Camara, Aboubacar de Kaporé, L'AFVP, Air France, Alfred Bangoura, Alka, Alpha Keïta, Alpha Wess, Alsainou, Amie Bangoura, Antoine, L'Ataya, Azmara, Monsieur Bah, le Bah Foté, Barbara, Barry, Benjamin Bangoura, Bill C., Binta Camara, Bobo, Les bœufs, Bruno, Les BTC, Camille, Carole, Cendrillon, le Chauff, Christine et Alissa, Christiane, Christophe, Clair-Bois Crew, les conducteurs du bac de Boffa, les Dames du mercredi, Daniel, David Berliner, Didier Bazzo, Dina Pefet, Dominique, Doyen Charles, Les enfants de Tatema, Estève, Eva, Fassiné, Félix Bangoura, Ferdinand Bangoura, Fio, Flavia, Flavien, la fondue du retour, Fouta, Francis, la Guiluxe, Le GRAT, Haïfa, Hama Camara, Isabel, Monsieur Jean, Jordi, Justin Le Bon, Kadi Camara, Kanou, Karine, Karine, Kebe, Khalil, Le King, Kutum, Lara, Larry, Léna, Lesther, Lionel, Lolive, La Maison Carrée, Maman, Marie-Néné, Magic, Massiré, Mathieu, Messieurs les Présidents de CRD de Mankountan et Kanfarandé, Messieurs les Sous-préfets de Mankountan et Kanfarandé, Michael, M'Bemba, Mohammed, Monique, Morsiré Camara, Nabila, Niki, les OGM, Oudi Bangoura, Papa, Parcs 28 crew, Pia Kohler, Les pêcheurs de Boussoura, Pélé Mola, les Pfenn, Philippe Geslin, Philomène, Président Dinah, Ramon Sarro, Ranson, Raymonde Vicky, Robert Pascal, Ruth, Sandrine, La Skol, Stéphanie, Tanguy, Tatema, Tiken Jah Fakoly, Thierno notre fidèle chauffeur, Tofatou, Tom et Jerry, Le toxoma de Yann, vaio, Valentina Best colloc, les vépés, les vepettes, les vers de cayor, Yann, Yildé, Yvan.

## Table des matières

<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>9</b>
L'EMERGENCE DU TERRAIN.....	9
UNE POSTURE DE DÉPART : L'ANTHROPOTECHNOLOGIE.....	11
PROBLEMATIQUE.....	13
<b>1<sup>ERE</sup> PARTIE : UN TRAVAIL DE RECHERCHE : CADRES ET METHODES .....</b>	<b>16</b>
UN PROJET DE RECHERCHE.....	16
<i>L'Observatoire de Guinée Maritime</i> .....	16
w	
CADRE CONTEXTUEL : LE VILLAGE DE KALIKSE COMME LIEU D'ETUDE.....	20
<i>Choix du lieu d'étude</i> .....	20
<i>Eléments géographiques et parenté</i> .....	21
<i>La mangrove, les activités et le foncier</i> .....	22
CONSIDERATIONS LINGUISTIQUES.....	24
<i>La nécessité d'un interprète</i> .....	24
<i>Changement d'interprète</i> .....	25
<i>Conséquences sur la recherche : des questions de genre</i> .....	27
LA MEMOIRE LOCALE DU DEVELOPPEMENT.....	30
<i>Un thème de recherche: abus d'oubli, abus de mémoire, amnésie</i> .....	30
<i>Des mémoires</i> .....	32
<i>Un travail avec des acteurs locaux</i> .....	36
<i>Le fruit de la rencontre de deux mémoires</i> .....	39
Un premier lieu de mémoire : les pratiques, les techniques et les objets techniques... 39	
Un deuxième lieu de mémoire : les personnes.....	41
<i>Les conditions sociales du terrain</i> .....	44
<i>Pour une dialectique passé/présent : étudier le passé sans connaître le présent ou étudier le présent sans connaître le passé ?</i> .....	46
<b>2<sup>EME</sup> PARTIE : LES PRATIQUES RIZICOLES .....</b>	<b>49</b>
CHAPITRE 1 : TECHNIQUES ET VARIETES DE LA RIZICULTURE BAGA.....	49
<i>Le bagamale</i> .....	49
La technique et la variété.....	49
Le bagamale dans les rituels agraires.....	51
<i>Le booramale</i> .....	53
Aspects techniques.....	53
Les variétés.....	57
<i>Les plaines rizicoles et l'irrigation</i> .....	58
Un vaste système d'irrigation et de divisions foncières.....	58
« L'inondation ».....	60
CHAPITRE 2 : LA RIZICULTURE COMME OBJET DE DEVELOPPEMENT.....	63
« <i>Le grenier à riz de l'Afrique de l'ouest</i> ».....	63
Mémoire de colonisation.....	63
Les brigades de production.....	65
« <i>Le temps des toits en tôle</i> ».....	68

<i>Le développement de la riziculture aujourd'hui</i> .....	72
Divers projets rizicoles .....	72
Un projet d'aménagement rizicole .....	73
<b>CHAPITRE 3 : RECITS D'ORIGINE ET MYTHE FONDATEUR</b> .....	78
<i>Du Fouta Djallon à la Guinée Maritime : les récits d'origine бага</i> .....	78
<i>Un mythe fondateur de Kalikse</i> .....	81
Rapports de pouvoir .....	83
Les liens de parenté .....	84
Le contrat d'installation .....	85
<i>Objets techniques comme lieux de mémoire бага : la daba, la kop et le bagamale</i> .....	87
<b>CHAPITRE 4 : ASPECTS RELIGIEUX ET POLITIQUES</b> .....	90
<i>La fin de la colonisation : un point charnière</i> .....	90
<i>Islamisation</i> .....	93
Iconoclasme et djihad .....	93
La campagne de démystification ou la fin du paganisme .....	96
<i>Islam, Christianisme et génies aujourd'hui</i> .....	98
L'Islam et le Christianisme .....	98
Les génies : des cohabitants .....	99
Au-delà des croyances : d'une co-existence à une co-habitation .....	101
<b>CHAPITRE 5 : LE SACRIFICE COMME LIEU DE RENCONTRE ENTRE LES ACTEURS</b> .....	105
<i>Entre répression et tradition</i> .....	105
<i>Le sacrifice бага</i> .....	106
Pourquoi sacrifier ? Quelques motifs de sacrifice .....	106
Comment sacrifier ? Quelques caractéristiques du sacrifice бага .....	109
<i>Au-delà du sacrifice comme rituel, le sacrifice comme lieu de rencontre</i> .....	111
<i>Les acteurs du sacrifice</i> .....	113
Une question commune .....	113
L'acteur « projet de développement » .....	115
L'acteur « riziculteur бага » .....	120
L'acteur « génie » .....	122
Un quatrième acteur ? L'ethnologue .....	125
<i>Quels liens entre les acteurs ? Le sacrifice comme lieu de controverses autour d'une question</i> .....	127
<i>Les parts idéale et matérielle des pratiques rizicoles</i> .....	129
<b>CONCLUSION</b> .....	134
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	137
<b>ANNEXE 1 : VOCABULAIRE BAGA ITEM CITE</b> .....	142
<b>ANNEXE 2 : CARTES</b> .....	143

## **Préambule**

*Nous sommes le 21 juin, il est 7 heures du matin, le bruit de quelqu'un qui frappe à ma porte me réveille... Je reconnais la voix d'Oudi Bangoura qui m'annonce à travers la porte : « Habille-toi, nous partons aux champs ! » A peine le temps de sauter dans mon pantalon, d'attraper mon carnet de notes et ma bouteille d'eau qu'Oudi m'attend déjà à la sortie du village en direction des casiers rizicoles de Camara-Séré. Nous marchons pendant une heure dans ces vastes plaines interminables encore asséchées du long été qui arrive à terme. Cela me donne le temps de me remémorer les paroles du sage qui m'avait averti quelques jours auparavant que ce jour viendrait : « tu pourras venir assister au sacrifice ! ». Nous surmontons des restes de digues, des diguettes, des casiers, des drains asséchés, des étendues boueuses restant de l'hivernage passé, jusqu'à ce que nous percevions au loin les palétuviers qui bordent le Kitali, le bras de mer qui irrigue les plaines rizicoles de Kalikse. Au loin devant nous, trois silhouettes marchent dans la même direction. Nous passons devant un barrage en béton sur un drain, je reconnais l'ouvrage construit par un projet de développement trois ans auparavant que les villageois m'avaient déjà montré. Alors que ma tête tourne comme à chaque fois que je traverse ces vastes plaines, nous arrivons enfin à destination, au bord du Kitali. Il ne contient pas beaucoup d'eau : la marée est basse et nous arrivons à la fin de la saison sèche. Quelques dizaines de mètres à notre gauche, un drain d'une largeur d'environ trois mètres s'étire jusqu'au Kitali. Il est presque totalement sec.*

*Je reconnais les trois silhouettes, il s'agit de trois sages initiés de Kalikse. Ils se sont assis devant un grand palétuvier dont les nombreuses racines s'entremêlent. Ils nous saluent à notre arrivée : « Tana ti fé ? Dacaodaca ! Tana tindiréfé ? Dacaodaca ! »<sup>1</sup>. J'aperçois plusieurs objets déposés au pied du palétuvier : un coq blanc dont une patte est ficelée à une racine, de la farine de riz dans un bol, une branche de rameau de palmier, des noix de cola et un couteau... Quelle excitation d'être là de beau matin, seule avec ces trois vieux initiés et Oudi dans l'immensité de ces plaines voyant se profiler devant moi un événement spécial ! Je n'ai d'ailleurs pas longtemps à attendre, très rapidement les sages s'activent...*

*Nous sommes au nombre de cinq. Les trois hommes sont au pied du palétuvier, quant à Oudi et moi, nous sommes assis derrière eux sur les herbes sèches, légèrement à l'écart prêts à observer attentivement les gestes et les paroles. Un des sages est face au palétuvier et commence par s'adresser au génie qui l'habite en le saluant. Tout en lui parlant, il attache la branche de rameau autour d'une des racines de l'arbre. Puis, aidé par les deux autres hommes qui se sont approchés, il égorge le coq avec un couteau et déverse le sang sur les racines du palétuvier, à l'endroit-même où est accroché le rameau. Ensuite, le même homme saisit le bol contenant la farine de riz et en jette par dessus le sang. L'ambiance est solennelle, les trois hommes sont concentrés à leur affaire, Oudi et moi les observons assidûment et, de mon côté je remplis les pages de mon carnet de note tout en veillant à ne rien manquer du déroulement des activités ! C'est après qu'Oudi me traduisit les paroles qui*

---

<sup>1</sup> Comment allez-vous ? Bien ! Avez-vous bien dormi ? Bien !

accompagnaient les gestes du vieux: « Si tu es prêt à nous recevoir, nous sommes venus te demander ce qu'il faut pour la réussite. Nous sommes venus vous demander d'accepter notre travail sur le drain. Si nous allons barrer votre route, il faut nous pardonner car les blancs sont venus creuser un autre drain et un barrage. Avant, c'est par là que les poissons rentraient, maintenant ça sera barré et nous vous prions de transférer les poissons de l'autre côté pour que les femmes puissent les pêcher comme d'habitude. Si vous rencontrez des bêtises, pardonnez-nous, nous sommes des enfants et nous ne faisons qu'imiter nos ancêtres. C'est pourquoi tout le monde s'est mobilisé pour venir travailler ici aujourd'hui, que le travail soit garant ! Voici le sang que nous avons versé en ton nom. » Une fois cette demande exposée et le sang versé, l'homme sépare une noix de cola en deux et la lance en l'air trois fois de suite. La première fois, les deux parties retombent ouvertes, la deuxième fois, une partie tombe ouverte et l'autre fermée. Alors l'homme la relance une troisième fois pour confirmer et à nouveau une partie retombe ouverte, l'autre fermée. Le génie semble avoir accepté la demande.

Enfin, les trois hommes dépiautent le coq et préparent le feu avec un tas d'herbes séchées pour le griller. A ce moment-là, des voix se font entendre au loin en direction du village. Des silhouettes apparaissent au fur et à mesure et s'approchent : ce sont les hommes du village qui commencent à arriver par petits groupes pour participer aux travaux de la journée. Mais ils ne viennent pas vers nous, ils s'arrêtent quelques dizaines de mètres plus loin, devant le dobo da bubu<sup>2</sup>, le drain qu'il s'agit de barrer. Je m'éloigne alors du lieu du sacrifice pour m'approcher d'eux et les saluer. Un grand nombre d'hommes s'attroupent autour du drain en question pour débattre sur la manière dont ils vont procéder. Je les observe tout en gardant un œil attentif sur les trois sages qui sont restés vers le palétuvier, et qui ont été rejoints par d'autres initiés. Certains sont venus avec des branchages, d'autres avec des tronçons de bois, d'autres encore partent en chercher dans les plaines, au bord du Kitali. Les travaux commencent.

A ce moment-là, je distingue parmi la foule d'hommes au travail, le représentant du projet de développement rizicole que j'ai rencontré le soir précédant en dînant chez le président de district. Ce projet a dirigé des travaux d'aménagements rizicoles en creusant un nouveau drain et en y construisant un barrage. Aujourd'hui, pour le bon fonctionnement de cet aménagement, il est nécessaire de barrer un drain ancestral, le dobo da bubu, qui se trouve quelques mètres en aval, parallèle au nouveau. Hier soir, après le dîner, il m'expliquait qu'il avait offert une chèvre aux villageois en me confiant : « Je sais bien comment ça se passe chez les Baga ! S'ils ne font pas de sacrifice, les travaux n'aboutissent jamais. Les projets de développement doivent s'adapter aux coutumes locales, il est donc indispensable d'offrir un animal aux villageois... ». C'est ainsi qu'une chèvre est amenée vers le palétuvier où nous étions plus tôt pour le sacrifice du coq et où les sages sont restés pendant que les plus jeunes ont commencé les travaux. J'observe attentivement le destin de la chèvre, mais celle-ci n'a pas droit aux mêmes gestes sacrificiels observés plus tôt. Elle est simplement tuée puis amenée aux femmes qui sont arrivées entre temps pour préparer le repas. Elles se sont

---

<sup>2</sup> Dobo signifie drain en Baga et Bubu est le nom du père de la personne qui entretient le drain aujourd'hui dans cette partie de la plaine et qui appartient au lignage de Bubu dont les ancêtres ont creusé le drain.

*installées dans une petite clairière, de l'autre côté du drain en direction du village, avec leurs casseroles et cuillères en bois, elles y allument des feux et préparent le riz, la sauce et les animaux tués ce matin.*

*Il est 12 heures environ, je m'assieds avec Oudi, mon carnet de note en main, au bord du drain, j'observe et photographie les hommes au fond du drain en train de planter des tronçons de bois dans la boue. Les travaux vont bon train, le drain est presque entièrement barré dans sa largeur par deux rangées parallèles de bois noués entre eux formant une barrière. Le représentant du projet supervise attentivement le déroulement des travaux. Certains hommes crient des encouragements pour motiver les troupes avec ces éternels « Wo nu wali ! Wo nu wali ! »<sup>3</sup> Après plusieurs heures, les hommes arrivent à la conclusion qu'il manque des sacs de sables qui aideraient à barrer le drain et de la corde pour attacher les tronçons de bois. Ils décident d'interrompre les travaux et se donnent rendez-vous dans une semaine avec le matériel nécessaire. Oudi me fait part de différentes réactions qu'il entend à gauche à droite : certains sont fâchés que les travaux n'aient pas été mieux organisés, d'autres sont soulagés qu'ils prennent fin après ce dur labeur. Les estomacs sont creux et tout le monde rejoint les femmes ainsi que les plats qu'elles ont préparés.*

*Nous mangeons par petits groupes le riz-sauce accompagné d'un peu de viande pour les chanceux. Nous rentrons courbatus au village, moi de l'euphorie de la journée, eux d'avoir soulevé et planté tant de kilos de bois. Le soleil est sur le point de se coucher. Oudi rentre chez lui, je m'écroule dans ma case, la tête en ébullition, percevant déjà, au loin, l'importance de cette journée pour la suite de mon travail. . .*

---

<sup>3</sup> Ce qui signifie merci, merci pour le travail !

# Introduction

## ***L'émergence du terrain***

Tout a commencé en 2001 lorsque Philippe Geslin a dispensé un cours d'anthropologie de l'objet en tant que professeur invité à l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel. C'est lors de ce cours que j'ai découvert un nouveau courant : l'anthropotechnologie. Prise d'un grand intérêt, j'ai suivi son cours assidûment. Il y exposait principalement le paradigme anthropotechnologique élaboré par Alain Wisner, des problématiques liées au transfert de technologies, et l'anthropologie appliquée rendue explicite d'une part par des illustrations de terrains menés au Mexique, au Philippines et en Guinée, et, d'autre part, par des éléments de méthodologie d'interventions anthropologiques. Ces éléments m'ont permis de faire le lien avec les premiers contacts que j'ai pu avoir avec la discipline. En effet, c'est dans une université publique de l'Etat de New York que j'ai commencé ma carrière universitaire et mes réflexions en anthropologie en suivant des cours de *cultural anthropology*. Les principaux exemples de terrain qui m'étaient donnés à cette époque étaient des cas d'interventions anthropologiques dans les réserves indiennes<sup>4</sup> de l'Amérique du Nord.

L'anthropologie appliquée constitue donc le premier point d'ancrage avec ma découverte de la discipline. Elle se nourrit en effet d'une anthropologie de tradition anglo-saxonne, en particulier américaine, dont quelques anthropologues fondèrent, en 1941, la Society for Applied Anthropology. Ces réflexions sur les interventions de l'anthropologie ont permis de « définir les principales orientations de l'intervention en anthropologie, ses techniques, sa déontologie et la formation qu'elle requiert » (Tremblay, 1991 : 384). Tremblay (1991 : 385) définit les interventions de l'anthropologie comme suit : « On peut parler d'intervention en anthropologie quand les connaissances de cette discipline sont utilisées pour "résoudre un problème" ou pour répondre aux besoins ressentis par une communauté (innovation). A cette fin, l'agent du changement planifié élabore une stratégie d'intervention qui s'inspire d'un modèle conceptuel anthropologique, d'une connaissance ethnographique de la communauté, d'une identification des objectifs et d'une définition du procès d'intervention. ».

---

<sup>4</sup> Tremblay (1991 : 385) mentionne des anthropologues recrutés au Bureau des affaires indiennes aussi tôt que 1935 pour y constituer une unité d'anthropologie appliquée dont le mandat était de conseiller le commissaire aux affaires indiennes dans l'élaboration de constitutions tribales et de plans d'action pour établir des gouvernements tribaux autonomes.

Le deuxième point d'ancrage réside dans le fait que, dans les années '70, Wisner rassemble l'ergonomie et l'anthropologie culturelle nord-américaine pour créer le paradigme anthropotechnologique. D'une part, « L'ergonomie des transferts de technologies a été dénommée *Anthropotechnologie* pour souligner le fait que les savoirs utiles pour traiter les difficiles questions du transfert appartenaient aux sciences de l'Homme collectif et non aux sciences de l'Homme individuel comme pour l'ergonomie » (Geslin, 2002 : 7) ; et d'autre part, « L'anthropotechnologie aborde directement la question de la complexité des situations de transferts en s'inspirant des modèles théoriques qui dans les sciences sociales sont susceptibles d'en rendre compte. » (*ibid.*) Ces modèles théoriques des années '70, au moment où Wisner fonde ce paradigme, sont ceux de l'anthropologie nord-américaine.

Trois ans plus tard, Philippe Geslin me proposait un stage de six mois en Guinée dans le cadre d'un projet de recherche appelé *Observatoire de la Guinée Maritime*. Il correspondait à ma volonté d'intégrer un projet, même s'il s'agissait là d'un projet de recherche essentiellement fondamental, avec une thématique spécifique centrée sur *la mémoire locale du développement*. Cette recherche de terrain a été effectuée selon la posture développée en anthropotechnologie qui spécifie les aspects méthodologiques à partir des dimensions socioculturelles propres au terrain.

Dans le cadre de ce paradigme dont nous allons retracer l'histoire dans le point suivant, nous proposons d'approfondir un des concepts développés par ce champ disciplinaire émergent, *la mémoire locale du développement*. Selon Philippe Geslin (1998 : 227-228), les différents programmes de développement qui se sont succédés « ont contribué à la constitution d'histoire spécifique et duale sur certains points du littoral guinéen. Dans de telles conditions, la prise en considération de la mémoire locale du développement constitue un point fort de l'approche anthropologique des transferts de techniques. Elle permet notamment de saisir quels sont les facteurs qui ont favorisé l'émergence de choix techniques au sein des sociétés concernées et qui conditionnent le comportement des populations lorsqu'elles seront confrontées à de nouveaux programmes du même ordre ». En quelques mots, il s'agit de reconstituer la mémoire des interventions extérieures en relation avec le contexte environnemental en identifiant les phases de transformation des pratiques, des changements techniques et de mises en œuvres d'innovations, d'une part par les populations elles-mêmes et, d'autre part, par des projets de développement ou d'autres actions extérieures ; et de voir

comment l'application locale des politiques de développement menées aux niveaux nationaux et internationaux ont pu avoir une influence sur les innovations retenues par les populations.

### ***Une posture de départ : L'anthropotechnologie***

A son origine, l'anthropotechnologie s'inscrit dans le cadre d'une ergonomie francophone dont l'une des caractéristiques principales est l'observation des faits en situation "naturelle". L'accent est mis « sur la spécificité des situations de travail, de la même manière qu'un ethnologue fait ressortir la diversité des cultures et les spécificités des sociétés qu'il observe » (Geslin 2002 : 3). Puis se développe la macro-ergonomie qui permet de sortir du cadre de « l'observation microscopique de la situation de travail et étend son intérêt aux contextes socioculturels dans lesquels l'activité se met en scène » (*ibid.*), mais elle se limite toujours au seul cadre des entreprises. En revanche, à la fin des années '70, Alain Wisner développe l'anthropotechnologie, ce qui relance le débat sur les transferts de technologies puisqu'il prend en compte, non pas des caractéristiques individuelles tel que le fait l'ergonomie, mais les lie à des facteurs économiques, sociaux et culturels. Geslin (2002 : 4) cite la phrase fondatrice de Wisner : « Il est urgent de développer une véritable anthropotechnologie, adaptation de la technologie à la population qui, comme l'ergonomie, réunit des connaissances provenant des sciences humaines pour améliorer la conception du dispositif technique... l'échelle étant différente, les sources nécessaires sont autres. » Ce changement d'échelle permet donc d'envisager un rapprochement avec les sciences humaines, en particulier l'anthropologie. Par là même, « Wisner remet aussi en question l'autorité des modèles occidentaux en termes de politique technique sur ceux des populations réceptrices et rend compte de la violence impérialiste et de la perpétuation des formes de dominations néo-coloniale que les transferts de technologie contribuent souvent à véhiculer. » (Geslin 2002 : 4)

L'anthropotechnologie amène donc une vision critique des transferts de technologies en les considérant comme « des objets de recherche et d'intervention anthropologiques » (Geslin 2002 : 1). Elle se développe donc en tant que paradigme avec la particularité « de s'inscrire dans une visée transformatrice des processus de transferts de technologie et surtout (...) [elle ne reste pas] sourde au développements théoriques proposés par divers champs des sciences sociales dans le domaine des relations entre technique et société. » (*ibid.*)

Dans les années '80, Wisner « tient compte des modèles à l'œuvre dans les sciences sociales

qui traitent eux aussi de la construction conjointe des faits sociaux et techniques. » (Geslin 2002 : 8). Le modèle des « tissus sans coutures » développé par Akrich (cité par Geslin 2002 : 8) nous intéresse car il permet de penser la société et la technique comme deux éléments émergeant conjointement, et non pas la technique hors de la société ou la société hors de la technique. Ainsi, dès lors que l'on considère qu'un choix technique est avant tout un choix social (Geslin, 1999 : 9), l'ethnologue occupe une place essentielle dans le lien entre les techniques et la société car « d'un point de vue anthropologique, les transferts de technologie (...) sont au cœur des interactions entre les groupes.(...) Ils peuvent alors être considérés comme des objets d'étude ethnographique à part entière. Il relèvent de la sphère anthropologique au même titre que la religion, l'économie et la parenté. » (Geslin 1999 : 5). Par conséquent, l'ethnologue apporte « une connaissance approfondie des sociétés concernées » (*ibid.*) au même titre qu'une intégration des dimensions historiques qui sont co-substantielles aux transformations successives des processus techniques en question et qui constituent *la mémoire locale du développement*.

Aujourd'hui, en particulier après la disparition d'Alain Wisner en 2004, c'est principalement Philippe Geslin qui développe cette approche en combinant une ergonomie appliquée au transfert de technologies, une réflexion sur le transfert de technologies comme objet ethnographique et comme terrain d'intervention anthropologique. Cette approche est donc loin d'être figée. Elle évolue dans un dialogue constant entre théorie et application, entre le paradigme anthropotechnologique qui « du point de vue de la recherche fondamentale, revient globalement à produire des connaissances sur les formes sociales "d'appropriation" des objets techniques, de ces "choses" qui nous entourent, impliquées dans les processus de transfert, avec leur cortège de déclinaisons possibles. » (Geslin, 2002 : 1) et l'élaboration d'une « méthodologie d'intervention spécifique à l'ethnologie en matière de transfert de technologies. » (Geslin 1999 : 8)

L'anthropotechnologie constitue donc notre posture de départ pour cette recherche au cours de laquelle nous nous centrons sur les pratiques, les techniques et les objets techniques tels que définit par Madeleine Akrich (1987 : 49) : « les objets techniques ont un contenu politique au sens où ils constituent des éléments actifs d'organisation des relations des hommes entre eux et avec leur environnement. » C'est en rentrant par les pratiques, les techniques et les objets techniques caractéristiques de la société *baga sitem* que nous avons pu

accéder à des éléments relevant tant de l'organisation sociale que de l'ordre symbolique et idéal.

## ***Problématique***

Pour traiter de *la mémoire locale du développement* dans le cas des Baga Sitem du littoral guinéen, nous avons choisi de rentrer par l'activité agricole qui y occupe la place la plus importante, à savoir la riziculture. Nous allons prendre en compte les pratiques, les techniques et les objets techniques qui la caractérisent et qui se sont élaborés dans une interaction constante entre milieux extérieurs et milieux intérieurs, entre apports extérieurs et histoire locale. Nous ferons un aller-retour constant entre ces pratiques métisses. En revanche, nous ne présenterons pas cette mémoire selon une chronologie temporelle – car, nous le verrons, la mémoire est rarement ordonnée et chronologique – mais à la manière dont nous avons procédé au niveau méthodologique.

Pour cela, l'histoire narrée en préambule nous permet d'entrer directement dans le vif du sujet car cet événement du 21 juin se présente comme un outil d'analyse de la mémoire locale du développement dans le sens où il matérialise un espace qui mobilise les différents éléments qui l'a composent. Cet événement nous renseigne sur la mémoire locale du développement car il permet de saisir la part significative de l'histoire aujourd'hui : en observant les différents éléments qui composent cet événement, il est possible de considérer les impacts qu'ont pu avoir les projets de développement au sens large d'interventions extérieures sur la zone qui nous intéresse. C'est pourquoi nous ferons référence à cet événement dans le déroulement de ce travail.

Dans la première partie de ce travail, nous exposerons tout d'abord les contextes (projet de recherche, le village de Kalikse comme lieu d'étude) et les conditions méthodologiques (considérations linguistiques, conséquences sur la recherche etc.) du terrain. Puis nous définirons avec plus de précisions la mémoire locale du développement avant d'en faire ressortir sa contribution potentielle à la compréhension d'une dialectique passé/présent. En effet, nous prenons en compte le passé qui est significatif pour les personnes concernées aujourd'hui, c'est-à-dire un passé entendu dans le sens de *mémoire* et non pas d'*histoire*. Notre but est de percevoir ce qu'il en reste dans les deux lieux de mémoires (Nora, 1984) étudiés : la mémoire des pratiques, des techniques, des objets techniques et la mémoire des

personnes.

Dans la deuxième partie de ce travail, la riziculture nous permettra d'appréhender la mémoire locale du développement. Pour ce faire, nous commencerons par les aspects techniques qui la composent et les variétés de riz, les deux étant souvent mêlés, appelées *booramale* et *bagamale*, les objets techniques ainsi que les caractéristiques de l'irrigation des plaines de Kalikse et les problèmes d'inondation que subissent les riziculteurs бага depuis plusieurs décennies (chapitre 1).

La mémoire locale du développement est également dépendante de l'histoire politique et économique de la Guinée du siècle passé car elle définit les différentes interventions extérieures qui ont eu une influence sur la riziculture. Cette histoire est caractérisée par trois périodes : (1) la présence française qui s'étend de la fin du 19<sup>ème</sup> siècle jusqu'à l'indépendance de la nation guinéenne en 1958, (2) la Première République caractérisée par la présidence d'Ahmed Sékou Touré qui dirigea le pays jusqu'à sa mort en 1984, et (3) la Deuxième République lors de laquelle le pays est repris par un gouvernement militaire mené par le Général Lansana Conté qui dirige encore le pays aujourd'hui. Ces trois périodes sont significatives dans la constitution de la mémoire locale du développement des Baga Sitem de Kalikse en particulier parce qu'elles ont un point commun : chacune d'elle a fait de la riziculture un objet de développement économique, même si les raisons, les moyens, les méthodes, les façons de procéder et les conséquences diffèrent à travers l'histoire (chapitre 2).

La mémoire locale du développement est également un objet de recherche pertinent dans le sens où elle nous amène au-delà des aspects matériels que nous venons de considérer. Elle nous incite à nous pencher sur les aspects idéels de la riziculture, au sens où l'entend Godelier (1984 : 171) où « tout rapport social, quel qu'il soit, inclut une part idéelle, une part de pensée, de représentations. » Ceci nous permet de dépasser le contexte où, selon Godelier (1984 : 175-176), « faire l'inventaire de ces réalités idéelles incluses dans les divers procès matériels, et qui diffèrent selon les cultures et les époques, (...) reste un domaine fort négligé des sciences humaines malgré les renouvellements apportés par l'ethnoscience et par l'histoire des techniques et des sciences (Haudricourt, Leroi-Gouran etc.). » En effet, la riziculture nous a effectivement mené au cœur de la mémoire locale du développement jusqu'aux récits d'origines бага et aux mythes fondateurs de Kalikse (chapitre 3). Ces origines correspondent également à celles de la riziculture бага. Elles mêlent la part matérielle (elles mettent en

scène des objets techniques) et la part idéale de la riziculture. Elles représentent les prémisses de cette mémoire, le moment où les premiers éléments se sont mis en place pour la constitution de ce qui forme aujourd'hui la mémoire locale du développement.

De plus, la mémoire locale du développement est fortement influencée par la situation religieuse caractéristique de l'histoire baga. Nous ne pouvons faire l'impasse sur celle-ci car elle a, par la force des événements (islamisation, iconoclasme), énormément touché la société baga (Sarro 1999a, Berliner 2003). En effet, l'histoire et la mémoire religieuse ont eu une grande part d'influence sur les aspects idéels des pratiques rizicoles (chapitre 4).

Ainsi, au croisement des parts matérielles et idéelles des pratiques rizicoles, se situe un événement spécifique à mon terrain d'étude : le sacrifice que nous avons observé dans le cadre du préambule (chapitre 5). En effet, cet épisode mêle des éléments tant liés aux techniques rizicoles, à la riziculture comme objet de développement, aux récits d'origine, aux mythes fondateurs, aux pratiques que nous nommerons "pré-islamiques", qu'à l'histoire "religieuse". Il met en scène un projet de développement qui a construit un aménagement rizicole (un drain et un barrage), ainsi que les riziculteurs baga et les génies de Kalikse. Nous allons les considérer comme trois acteurs du sacrifice lequel constitue un point de rencontre entre eux. Or, n'étant pas mêlé à l'événement pour les mêmes raisons et selon le même positionnement, il s'agit de s'interroger sur les décalages qui apparaissent entre les acteurs et les controverses qu'ils suscitent et en quoi ils nous apprennent sur la mémoire locale du développement. En considérant ce que les différents acteurs réunis autour de ce sacrifice mobilisent de leur mémoire locale du développement pour agir sur leur environnement, ces divers éléments et acteurs en jeu pendant l'événement du 21 juin permettent de concrétiser et de mieux palper la part idéale des pratiques rizicoles métisses. Bien que la plupart des interventions extérieures qui ont mené une action sur l'environnement local vise uniquement les aspects techniques de la riziculture afin d'en améliorer la production, nous allons tenter de mettre en avant les parts idéelles de celle-ci. Nous allons développer l'hypothèse selon laquelle les parts matérielle et idéale sont deux parties d'un même élément, la riziculture et nous les considérons à parts égales.

## **1<sup>ère</sup> PARTIE : Un travail de recherche : cadres et méthodes**

La première partie de ce travail a comme objectif d'exposer le contexte de mon travail de recherche. Il s'agit d'énoncer d'une part les cadres de recherche tels que le projet de recherche dans lequel s'insère mon étude, le contexte du lieu d'étude en Guinée Maritime, la définition du concept de mémoire locale du développement, ainsi que l'éclairage qu'il amène sur la dialectique passé/présent. D'autre part, nous allons relater quelques considérations méthodologiques telles que les circonstances linguistiques, les entrées utilisées sur le terrain d'étude, ainsi que ce que nous avons appelé les conditions sociales du terrain.

### ***Un projet de recherche***

#### **L'Observatoire de Guinée Maritime**

Ce travail s'insère dans le cadre d'un mandat d'un programme de recherche appelé l'Observatoire de la Guinée Maritime – abrégé OGM – dont le thème général était la maîtrise locale de l'environnement et le développement durable. Il a démarré en septembre 2003 et sa durée prévue était de trois ans. L'Observatoire a été mis en place par la faculté de géographie, ou plus précisément l'UMR (Unité Mixte de Recherche) "Regards" de l'Université de Bordeaux III. Les bailleurs de fonds principaux étaient l'AFD – l'Agence Française du Développement – et le FFEM – le Fond Français pour l'Environnement Mondial. L'OGM travaillait également en collaboration avec l'Organisation Non-Gouvernemental (ONG) française l'AFVP – Association Française des Volontaires du Progrès – responsable de la logistique et des stagiaires. C'est l'AFVP qui nous a engagé et indemnisé.

L'objectif principal de l'Observatoire était de produire un changement dans les pratiques de travail entre chercheurs/techniciens et paysans afin d'améliorer la production d'innovations en lien avec l'environnement et le développement durable<sup>5</sup>. L'idée maîtresse était la co-construction par les chercheurs, les techniciens et les paysans et, dans le long terme, pour des agents de développement, de connaissances dans le but d'améliorer les conditions de vie des paysans locaux. La visée du processus était de déboucher sur un projet de gestion construit par les acteurs locaux en coopération avec les organismes de développement et les

---

<sup>5</sup> Les éléments définissant l'OGM et ses objectifs présents dans ce paragraphe et ceux qui suivent sont tirés d'un document de présentation de l'Observatoire. Les éléments de définition que je donne ici correspondent à ceux tels qu'ils étaient au moment du démarrage des recherches pour l'OGM.

Communautés Rurales de Développement (CRD)<sup>6</sup> qui ont en charge les politiques environnementales. L'Observatoire a défini deux zones géographiques en Guinée Maritime dans lesquelles s'étendaient les recherches. Il s'agit des CRD ou sous-préfectures de Mankountan et Kanfarandé<sup>7</sup>. De plus, au-delà des effets locaux, il s'agit de définir une méthodologie généralisable et reproductible dans son principe pour une "gestion autochtone" durable des ressources. Trois ans étaient prévus pour la mise en place de l'Observatoire de Guinée Maritime, divisés en deux grandes phases : la première partie axée sur la recherche et l'observation et la deuxième sur la mise en place de groupes de travail avec les populations locales dans le but de co-construire des moyens d'amélioration des conditions de vie et de travail en général.

L'Observatoire de Guinée Maritime comportait quatre volets de recherche – *biodiversité, pauvreté, systèmes ruraux et innovation* – qui rassemblaient des disciplines aussi variées que la géographie, la biologie, l'ethnologie et la sociologie ; chaque volet étant placé sous la direction d'un coordinateur scientifique qui supervisait un-e étudiant-e en thèse. Ces derniers supervisaient à leur tour des étudiant-e-s stagiaires dans le cadre de leur maîtrise pour les étudiant-e-s Français-e-s et Guinéen-ne-s, ou de leur licence pour les étudiant-e-s Suisses ; le nombre de stagiaires variait selon les disciplines et les besoins scientifiques de la recherche.

Ma recherche s'insérait dans le volet appelé *Innovation*, dont la définition retenue dans le cadre de l'OGM est celle d'Olivier de Sardan<sup>8</sup> : « toute greffe de techniques, de connaissances, de pratiques ou de modes d'organisations inédits (en général sous formes d'adaptations locales à partir d'emprunts ou d'importations) sur des techniques, savoirs, pratiques et modes d'organisation en place ». Le but, en travaillant sur l'innovation, était d'observer et d'analyser les pratiques locales en matière de gestion de la biodiversité mises en œuvres par les populations ; certaines pratiques étant ponctuelles comme la production de sel, d'autres étant annuelles comme la riziculture. Ce dernier volet, dirigé par Philippe Geslin, a intégré trois stagiaires de l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel, quatre stagiaires en sociologie

---

<sup>6</sup> Les Communautés Rurales de Développement, abrégées CRD, sont des divisions politiques instaurées par le gouvernement dans le cadre de sa politique de décentralisation du pays qui a été opérée en 1991. Il s'agit des mêmes divisions physiques que les sous-préfectures, mais ne correspondent pas aux mêmes rôles ni aux mêmes autorités : le sous-préfet est désigné par les autorités de Conakry et a donc un pouvoir politique important, alors que le président de CRD est élu par la population de la CRD et son rôle est d'assurer le développement de la communauté. La création des CRD vise un rapprochement entre l'administration et ses administrés et une plus grande responsabilisation des différents acteurs locaux (Devey 1997).

<sup>7</sup> Voir carte en annexe.

<sup>8</sup> Cette définition est tirée de l'ouvrage d'Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 1995.- *Anthropologie et développement : essai en socio-anthropologie du changement social*.- Marseille : APAD ; Paris : Karthala, Collections Hommes et Sociétés, p. 78.

de l'Université de Conakry et un doctorant en ethnologie de Paris-Nanterre. Les stagiaires Suisses et Guinéen-ne-s ont fait des recherches ponctuelles de quelques mois sur des thèmes précis servant à compléter celle de l'étudiant en thèse restant, quant à lui, plus longuement sur le terrain.

Le lecteur l'aura remarqué, les paragraphes ci-dessus sont au passé. En effet, l'OGM n'existe plus, ou plutôt il s'est produit un certain nombre de changements dans les termes de références. Suite aux dernières élections présidentielles de décembre 2003, la plupart des bailleurs de fonds se sont retirés de ce projet en particulier et de la Guinée en général, n'approuvant pas le déroulement électoral dans un climat de corruption et de falsification. Les candidats opposants au pouvoir en place, notamment le très populaire Sidia Touré, ont disparu quelques semaines avant la date fatidique, ne laissant plus que quelques candidats inconnus au bataillon. Le président sortant, Lansana Conté, militaire au pouvoir depuis 1984 s'était appliqué à changer la constitution pour que les mandats présidentielles n'aient pas de limites dans leur renouvellement. Lansana Conté a donc été "ré-élu". L'OGM ayant aujourd'hui disparu<sup>9</sup>, les éléments d'informations présents dans ce travail correspondent à la réalité du projet au moment de ma participation, c'est-à-dire entre mars et septembre 2003. C'est également dans ce climat-là que nous (stagiaires de l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel) avons écrit nos rapports de stage (Akré, Lehmann et Schoeni 2004), ne sachant pas très bien ce qu'il en adviendrait et s'ils seraient un jour utiles à quelques futures recherches ou interventions.

### **Un contrat de 6 mois : avantages et contraintes**

Trois stagiaires de l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel, Dominique Schoeni, Ruth Lehman et moi-même, ont été engagés par l'AFVP pour une durée de six mois, du 20 mars au 21 septembre 2003. Nos mandats de recherche portaient sur des thèmes différents et, pour les réaliser, nous étions dispersés dans différentes localités des deux sous-préfectures (Mankountan et Kanfarandé). Dominique Schoeni et Ruth Lehmann ont fait un travail d'ethnographie "classique" étudiant la parenté, le système foncier, et l'organisation sociale en général. Pour se faire, Dominique Schoeni s'est installé dans le district de Koukouba, dans la sous-préfecture de Kanfarandé. Ruth Lehman a fait sa recherche dans le district de Bigori (Bukor en Baga), dans la sous-préfecture de Mankountan. Quant à moi, nous l'avons vu, le

---

<sup>9</sup> Un projet proche mais selon d'autres termes de références aurait été repris par la Banque Mondiale.

thème de mon mandat de recherche portait sur la mémoire locale du développement. Pour le remplir, je me suis installée à Kalexe-Sibali (Kalikse en Baga), district de la sous-préfecture de Mankountan, tout en menant des missions ponctuelles dans d'autres villages de cette dernière et dans la sous-préfecture de Kanfarandé.

Répartis entre les deux sous-préfectures, les chercheurs de l'OGM se rencontraient de temps en temps dans les chef-lieux de sous-préfecture ou à Kamsar, ville industrielle se trouvant environ à mi-chemin entre les deux sous-préfectures, ou à Conakry pour échanger sur nos données de terrain, avoir accès à des ordinateurs et partager un jus. En effet, travailler dans le cadre d'un projet comme celui-ci implique un élément important : le travail d'équipe et d'échanges scientifiques. Dans notre cas, il se faisait à deux niveaux. Le premier niveau était *intra-disciplinaire* : ne travaillant pas sur les mêmes thèmes ni aux mêmes endroits, nous quatre ethnologues nous rencontrions régulièrement afin d'échanger des informations, des idées, des hypothèses, des doutes... Le deuxième niveau du travail en équipe était *interdisciplinaire*, c'est-à-dire avec les membres d'autres volets incluant les stagiaires et les doctorants tant en géographie qu'en biologie. Cela m'a permis de constater à quel point il est périlleux de fournir un travail interdisciplinaire, d'arriver à des échanges durant lesquels tout le monde parle la même "langue", sans qu'une approche prenne le dessus.

Un travail dans le cadre d'un projet de recherche implique également d'autres avantages et contraintes. Tout d'abord, il ne faut pas négliger les avantages matériels que représente le statut de stagiaire dans un projet comme celui-ci : de nombreux frais sont pris en charge tels que le billet d'avion, le logement, le salaire d'un traducteur et nous recevions une indemnité de stage, tout en ayant à disposition des bureaux et des ordinateurs à Conakry. Il m'aurait été impossible de faire une telle recherche sans ces avantages financiers. En revanche, il est évident que cet engagement suppose également des contraintes : un rapport de stage (Akré 2004) à rendre en plus du mémoire de licence, un mandat à suivre et des consignes précises à respecter. Une des consignes du contrat par exemple limitait la recherche dans la durée, ceci n'a pas été sans provoquer parfois un sentiment personnel de "frustration" de n'avoir *que* six mois de terrain. Une autre était d'étendre ma recherche aux deux sous-préfectures. Vaste travail en peu de temps, d'autant plus ayant décidé d'élaborer mon mémoire de licence à partir de ce terrain, ce qui me valu parfois un léger décalage entre les exigences du projet et mes exigences personnelles. En revanche, je tiens à nuancer ces contraintes car, outre ces

avantages matériels, ce qui ressort de plus riche du contexte de ce travail est, d'une part, le sens donné à la recherche à travers son insertion dans un projet de recherche et, d'autre part, le suivi scientifique et personnel de la part des professeurs ou des collègues étudiants sur lequel j'ai pu m'appuyer ; et cela avant, pendant et après le terrain d'étude.

## ***Cadre contextuel : le village de Kalikse comme lieu d'étude***

### **Choix du lieu d'étude**

A notre arrivée à Conakry, il était question de définir dans un premier temps où chacun de nous (stagiaires de tous les volets confondus) allions travailler à l'intérieur des deux sous-préfectures définies par l'OGM : Mankountan et Kanfarandé. Parmi les premières informations que j'ai pu obtenir, la sous-préfecture de Kanfarandé se trouve au nord de la Guinée Maritime proche de la frontière avec la Guinée-Bissau. Elle est isolée géographiquement et composée principalement d'îles et d'îlots, ne bénéficiant pas de pistes accessibles toute l'année pour des raisons d'inondation durant la saison des pluies<sup>10</sup>. Ces contraintes d'accessibilités ont restreint l'affluence de projets de développement ; dès lors, cette sous-préfecture n'était pas optimale pour la thématique de mon travail. En revanche, la sous-préfecture de Mankountan, se trouvant au nord de Boffa, à environ trois-quatre heures de Conakry, a été particulièrement touchée par des projets de développement depuis 1984<sup>11</sup>. C'est pourquoi j'ai choisi d'entamer ma recherche sur la mémoire du développement dans cette dernière.

N'ayant pas plus d'information sur les districts composants la sous-préfecture de Mankountan, j'ai passé les deux premières semaines dans le district de Bigori, *Bukor* en Baga, m'apercevant rapidement que le lieu qui semblait idéal pour ma recherche sur la mémoire du développement devait être Kalexe, *Kalikse* en Baga. En effet, un grand nombre de projets de développement ont investi ce district depuis 1984 : projets d'aménagements rizicoles et de désenclavement, projets hydrauliques (aménagement en eau potable), projets de crédit rural, projet d'aménagement de la transhumance, et projets d'infrastructures sociales. A la vue d'un tel engouement pour l'aide au développement à Kalikse, une question est apparue : quels ont été les effets, les conséquences du passage de ces différents projets de développement sur les techniques et les pratiques liées à l'environnement ? Armée de cette question, je m'installai de

<sup>10</sup> L'accès le plus sûr et durant toute l'année à Kanfarandé est par voie maritime

<sup>11</sup> Date marquant la fin du régime de Sékou Touré et l'ouverture du pays aux investisseurs étrangers, autres que les pays en "accord politique" avec le régime.

façon permanente dans le secteur de *Tatema*, tout en me rendant de temps à autre pour des missions ponctuelles dans d'autres localités, notamment dans la sous-préfecture de Kanfarandé afin de remplir mon mandat de l'OGM. Mon rapport de stage (Akré 2004) porte sur ces différents lieux de recherche, alors que ce travail porte principalement sur Kalikse.

## Eléments géographiques et parenté

Le district de Kalikse-Sibali, tout comme la sous-préfecture de Mankountan, est habitée par une population en majorité Baga Sitem, mais contient également deux hameaux susu qui en font également partie : Taadi et Maté. Les Baga Sitem, les Baga Pokur et les Baga Fore habitent le pays baga appelé couramment le *Bagatai*, venant du Susu *Baga tae* (villages baga) ou *Dabaka* en baga. Ramon Sarro (1999a : 48) recense huit groupes Baga qui peuplent les côtes guinéennes du nord au sud, entre Conakry et le Rio Nunez : Baga Kalum, Baga Koba, Baga Marara, Baga Kakissa, Baga Bulongic (appelés Baga Fore en Susu), Baga Pokur, Baga Sitem et Baga Mandori. Les Peul sont également présents dans le district, en particulier pendant l'été lorsqu'ils descendent du Fouta Djallon pour rejoindre les côtes pour la transhumance des bœufs. Quelques Peul habitent également de façon permanente à Kalixe-Sibali, notamment dans le secteur de *Foulatai* (pays peul en susu).

La sous-préfecture de Mankountan est divisée en onze districts<sup>12</sup> comprenant le district de Kalixe-Sibali, appellation administrative venant du Susu. En revanche, il se dit *Kalikse* et *Sibal*<sup>13</sup> en Baga, et c'est ainsi que je le mentionnerai dans ce travail. Selon des statistiques datant de 1996 relevés par Sarro (1999a : Annexe 5), la population de Kalixe s'élève à 780 Baga Sitem et celle de Sibal à 585<sup>14</sup>. Depuis l'indépendance et ce jusqu'en 2001, Kalixe et Sibal formaient deux districts, ayant chacun un président. En 2001, lors des dernières élections villageoises, les deux districts ont fusionné en un seul. Géographiquement, Kalixe et Sibal sont séparés par un petit pont passant sur un petit ruisseau généralement sec durant l'été et un chemin d'environ 500 mètres bordé d'arbres fruitiers (manguiers, cocotiers, colatiers etc.), de fromagers et de palmiers à huile. Au niveau de la parenté, les habitants de

<sup>12</sup> Les 11 districts sont : Mankountan-centre, Yomponi, Bigori, Dansi, Kalixe-Sibali, Katongoro, Bongolo, Toumbeta, Madia, Kolon et Kakala.

<sup>13</sup> J'opte ici, et je le ferai autant que faire ce peut dans la suite de mon travail, pour l'écriture du Baga choisie par Ramon Sarro dans sa thèse (1999a). Elle me semble adéquate étant donné les études linguistiques qui ont été mises en place dans le cadre du Centre d'Etudes des Langues Guinéennes à l'Université de Conakry ouvert en 1994 par le linguiste allemand Erhard Voeltz (Sarro 1999a). L'annexe 1 regroupe tous les mots baga cités dans ce travail.

<sup>14</sup> Ces chiffres ne prennent pas en compte les minorités ethniques peul et susu habitant le village

Sibal relèvent d'un des lignages descendants de Kalikse (Tatema). Ils ont donc été séparés politiquement pendant 43 ans et aujourd'hui par des projets extérieurs qui les distinguent parfois comme deux villages différents, alors que Sibal constitue un détachement de Kalikse qui s'est produit à un moment de l'histoire.

Le district de Kalexe-Sibali est divisé en huit secteurs ou quartiers, *cibanka* (*abanka* au pluriel) : Banto, Tatema, Bocaria, Foulaya, Kibomp, Sontaya et Dugumeya (formant Sibal) et Tadi. Ces secteurs correspondent à des regroupements de lignages, *cibanka*, regroupant à leur tour des lignages, *klodisré*. La plupart du temps, « les villageois semblent avant tout identifiés (et identifiables) en référence à leur quartier d'origine » (Berliner, 2003 : 56), notamment lorsqu'ils se déplacent dans le *bagatai*, ils se présentent selon leur appartenance à leur *abanka* : « ceux de Tatema », « ceux de Kibomp » etc<sup>15</sup>.

Une particularité de Kalikse réside dans son accessibilité à deux centres économiques d'importance régionale<sup>16</sup> : Kamsar, ville industrielle de production de bauxite qui se développe en tant que telle depuis les années '70 ; et Mankountan-centre, siège de la sous-préfecture et lieu du marché hebdomadaire. Cette localisation explique en partie l'affluence relative de projets de développement dans ce district.

## La mangrove, les activités et le foncier

La mangrove borde tout le littoral guinéen. Par rapport aux villages de la zone de Boffa, la mer n'est jamais très loin, mais toujours difficile à situer dans une zone entre terre et mer. Dans le cas de Kalikse, des dizaines de km<sup>2</sup> de plaines rizicoles, *dale*, bordent le village, *dare*, et s'étendent jusqu'au Kitali, ou *Ktal* en baga, le bras de mer principal de la région. Les ancêtres auraient défriché la plaine recouverte auparavant de palétuviers, en commençant le plus proche du Kitali, progressant vers le village. Les plaines sont sèches en été (novembre-mai) mais inondées en hiver (mai/juin-octobre), l'eau pouvant atteindre la poitrine suivant les endroits. Le contraste entre les deux saisons est étonnant.

Les ancêtres ont également construit un réseau d'irrigation très important composé de digues, de drains et de casiers, poursuivis et entretenus par les descendants selon les besoins depuis

---

<sup>15</sup> N'ayant pas beaucoup approfondi les questions de parenté, je renvoie le lecteur aux thèses de Sarro (1999a) et Berliner (2003) et au rapport de Lehmann (2004) pour plus de détails.

<sup>16</sup> Ce n'est pas le cas pour les autres districts de la sous-préfecture dont les chemins d'accès sont complètement inondés pendant l'hivernage.

lors. Ces derniers permettent également de diviser la plaine au niveau foncier en différents lieux appartenant aux regroupements de lignages (*abanka*) ou aux lignages (*klodisré*). Parfois le nom de la partie de la plaine correspond au nom du lignage ou du regroupement de lignage, parfois elle porte un nom différent. A l'intérieur de cette division de la plaine, tous les membres des lignages ont à leur tour des casiers. La division foncière des plaines est très complexe mais chacun sait quelles parcelles appartiennent à qui. De plus, comme le met en avant Berliner (2003 : 64) « en tant que "terres des ancêtres", les rizières (...) ont un caractère inaliénable ». En effet, se considérant comme les premiers arrivants, les Baga Sitem de Kalikse revendiquent la mainmise foncière complète sur le territoire du district. La terre ne peut pas être vendue, donnée ou échangée, même si chacun a un surplus de casiers par rapport à ce qui est cultivable manuellement pendant une saison. Par conséquent, des casiers sont souvent prêtés à des étrangers (Peul du village ou Susu des hameaux voisins par exemple) et cela permet aux riziculteurs de choisir les casiers à exploiter chaque année en fonction des conditions climatiques.

Cela dit, l'activité principale des Baga Sitem de Kalikse est la riziculture. Cette activité leur permet de produire l'alimentation de base, bien qu'autrefois ils semblaient extraire beaucoup de sel<sup>17</sup>. Le fait de séjourner de mars à septembre sur le littoral guinéen m'a permis de vivre trois mois de saison sèche et trois mois d'hivernage (ou saison des pluies). Les activités durant ces deux saisons varient énormément. Durant l'été, les activités agricoles et rizicoles sont fortement réduites puisque les plaines sont complètement asséchées. Par conséquent, ils se concentrent sur les activités sociales, telles que les mariages ou le football<sup>18</sup>. Ils mettent aussi l'accent sur les activités de la pêche au trou<sup>19</sup>, de l'extraction d'huile de palme<sup>20</sup>, de la fabrication de savon noir<sup>21</sup> et du raclage de la terre salée (en réserve pour l'extraction régulière de sel en saison des pluies). Avant les premières pluies, certains commencent également le labour à la houe ou au tracteur et le semis du riz flottant.

En revanche, durant l'hivernage, les travaux rizicoles vont bon train. Au début de la saison, chacun s'active aux travaux des pépinières soit aux champs soit au village ; tous les jours les

---

<sup>17</sup> Cette activité semble avoir cessé à cause du manque de bois de palétuvier qu'il s'agit d'aller chercher de plus en plus loin ; en revanche elle se pratique encore pour la production domestique.

<sup>18</sup> Il y a chaque année un grand tournoi de football qui regroupe tous les districts baga et qui dure pendant tout le mois d'avril ; pour plus d'information, je renvoie le lecteur à l'article de Ramon Sarro (1999b).

<sup>19</sup> Il s'agit d'une technique de pêche selon laquelle on creuse des trous en saison sèche (des trous existent depuis plusieurs générations), ils se remplissent d'eau durant l'hivernage ; puis la décrue de l'eau piège les poissons.

<sup>20</sup> A partir des régimes de palme cueillis sur les palmiers à huile.

<sup>21</sup> Le savon noir est extrait des restes des palmistes utilisés pour l'extraction d'huile rouge.

groupements d'hommes vont aux champs, bêcher, *k'fentch* – retourner la terre et billonner avec la *kop* – durant les mois de juillet-août. Les groupements de femmes se concentrent, quant à elles, sur les activités de démariage et de repiquage, fin août et septembre. La récolte a lieu entre novembre et décembre, puis le riz sera battu, vanné et stocké dans les greniers à riz, *kele*. Ces dates varient quelque peu selon les années. En 2003, la période de soudure correspondait au mois de septembre et octobre.

La pêche s'effectue en revanche de manière ponctuelles, les femmes par exemple, placent des nasses à l'intérieur des casiers, dans les canaux, en partant le matin aux *dale*, et ramassent le soir en rentrant à *dare*. Mais, de manière générale, il y a peu de poissons en hivernage ; ils vont plutôt, quand ils en ont les moyens, en acheter au marché ou aux Susu habitant les alentours qui, quant à eux, pêchent au filet. En règle générale, durant l'hivernage, toute la population se concentre intensément sur la riziculture.

## **Considérations linguistiques**

### **La nécessité d'un interprète**

Avant le départ, je m'étais appliquée à trois mois de cours de Susu dispensés par un ami guinéen vivant à Neuchâtel, convaincue d'une part que j'allais habiter un village susu, et d'autre part que ça serait nécessaire de connaître un minimum la langue véhiculaire principale de la Guinée Maritime... J'avais raison sur le deuxième point. Voilà que je m'installe dans un village baga sitem. Bien que tous les Baga Sitem parlent le Susu – c'est en Susu qu'ils parlent avec les membres des autres sous-groupes Baga, avec les Peul et les Susu – et que beaucoup de mots de vocabulaire susu sont intégrés au Baga, personne n'allait me laisser m'en sortir comme ça : pourquoi parler Susu si on est chez les Baga ! En ce qui concerne le Français, peu de personne le parle dans les campagnes, sauf quelques personnes âgées ayant vécu la colonisation ou qui ont servi pour l'armée française pendant la guerre d'Indochine et la Deuxième Guerre Mondiale. Bien que l'enseignement est dispensé en Français de l'école primaire dans les villages jusqu'à l'Université en ville et qu'il demeure la langue administrative et écrite, peu de monde l'emploie. Il faut relever qu'à Kalikse, une minorité d'enfants vont à l'école jusqu'au bac car la plupart aident leurs parents dans les diverses activités, en particulier les activités rizicoles.

De plus, le Baga Sitem est une langue grammaticalement complexe à mes oreilles. La

rencontre d'Aboubacar Camara fût une aubaine dans ce sens. Aboubacar Camara, "ex-aventurier" (il a vécu pendant cinq ans au Sénégal) habite Kamsar mais est originaire de Bukor où il revient régulièrement en visite. Il a travaillé pendant plusieurs années avec Ramon Sarro<sup>22</sup>, ethnologue qui a effectué son terrain de thèse principalement à Mare et Bukor, villages Baga Sitem au nord de Kalikse. Aboubacar Camara a par conséquent pris une grande distance par rapport à sa langue maternelle : il est capable de l'expliquer et de distinguer les nuances entre les différents dialectes Baga Sitem, et il a travaillé avec les différents linguistes du Centre d'Etudes des Langues Guinéennes (de l'Université de Conakry). Il n'était pas souvent présent au village, mais les quelques cours suivis avec lui ont été d'une grande aide. Outre cette rencontre, l'impossibilité d'apprendre en un temps limité le Baga Sitem m'obligea à recourir aux services d'un interprète. Mais il n'a pas été si facile de trouver le bon...

### **Changement d'interprète**

Il faut considérer un fait important qui est venu en quelque sorte "perturber" les recherches des chercheurs de l'OGM, dont la mienne à Kalikse. Une année avant notre arrivée, des étudiants-chercheurs sont passés dans tous les districts des deux sous-préfectures qui nous concernaient afin d'y effectuer des études socio-démographiques. Deux étudiantes sont venues s'installer à Kalikse pendant un mois pour y remplir leurs questionnaires avec la population locale. Durant ce séjour, Alfred Bangoura, un homme de l'*abanka* de Tatema, avait été leur traducteur. Par conséquent, dès mon arrivée, les villageois me présentèrent Alfred Bangoura comme mon traducteur également, ne me laissant pas vraiment le choix.

Soit. Ne connaissant pas ces détails, je commençai donc mon travail avec Alfred Bangoura. Malheureusement, il ne s'intéressait que très peu à mon travail. Son premier étonnement résidait dans le fait que je n'avais pas de questionnaires préparés avec lesquels passer chez les gens les uns après les autres pour les interroger, à la manière des chercheuses en socio-démographie. Je lui expliquais ma méthodologie, le but de ma recherche et comment je voyais le déroulement de mon terrain, mais je me rendais bien compte que mes rêves de l'informateur parfait étaient en pleine désillusion... Nous connaissons « les limites de l'ethnologie "interprétée" (...), de rester hors du dialogue, de ne pouvoir relancer la discussion, de ne pouvoir réutiliser les termes de mon interlocuteur » (Centlivre-Demont,

---

<sup>22</sup> Sarro 1999a et b, 2000.

1982 : 73-74) ; mais je me trouvais dans un cas où elles étaient largement dépassées dû à un problème principal (qui résume un tas d'autres) : mon travail ne l'intéressait pas. Par conséquent, le temps passait et je n'avancais pas...

Entre-temps, je connus une autre personne qui semblait beaucoup s'intéresser à mon travail et qui parlait bien Français : Oudi Bangoura, un ancien enseignant habitant dans le même secteur qu'Alfred Bangoura et moi-même, donc appartenant au même lignage, Tatema. Après quelques essais de discussions avec Alfred Bangoura n'aboutissant à rien, je me décidai d'aller voir le président du district, Dinah Bangoura, qui était également mon tuteur<sup>23</sup> et membre de l'*abanka* de Tatema. Ce dernier n'eût pas le temps de m'aider car la situation se résolut toute seule. Alfred Bangoura dû se rendre à Conakry pour un décès. Dès ce moment, Oudi Bangoura osa s'intéresser de plus près à mon travail, et je découvris qu'il était passionné d'histoire. Alfred Bangoura resta plus de temps que prévu à Conakry et nous pûmes entamer un travail sérieux avec Oudi Bangoura. Alfred Bangoura rentra un mois après, mais j'appris, malgré mes craintes, que ce remplacement ne pouvait causer aucun problème, aucun malentendu ou conflit (officiels du moins) car ils sont du même *abanka*. Ramon Sarro (1999a) décrit le même type de phénomène lors de son terrain de thèse lorsqu'il changea de traducteur et commença à travailler avec Aboubacar Camara : « The situation was at times tense because Kande felt that I was betraying him by being all the time with Aboubacar. The good news was that Aboubacar's lineage in Bukor (the Dingonc) was a corresponding lineage to the Dicola, which meant that he was entitled to be considered as a Dicola whenever he was in Mare. On these bases the jealousy was smoothly ironed away » (1999a : 29)<sup>24</sup>.

Aujourd'hui, je considère ces quelques péripéties comme une sorte de "mémoire locale d'ethnographie" comme c'est souvent le cas sur des terrains qu'on se plairait à imaginer vierges mais qui sont truffés d'éléments constituant cette mémoire locale et qui vient influencer la présence de nouveaux ethnologues (dans mon cas en m'assignant d'office un traducteur), tout comme la mémoire du développement vient influencer de nouveaux projets

---

<sup>23</sup> Le terme de tuteur est utilisé pour désigner celui qui est responsable de l'étranger, c'est-à-dire de ses repas, de son logement et de tout ce qui est nécessaire pour qu'il reçoive l'hospitalité requise.

<sup>24</sup> Un important réseau de lignages correspondant lie les différents villages *baga sitem* entre eux : chaque *Baga* qui se rend dans un autre village *Baga* s'adressera à son lignage correspondant qui l'hébergera, le nourrira, peut arranger un mariage ou des négociations quelconques (Sarro, 1999a : 99). Par exemple, les personnes se déplaçant dans le cas du tournoi de foot inter-*baga* (Sarro 1999b) logent chez leur lignage correspondant. Selon Sarro, le lien est toujours réciproque, mais pour deux personnes de lignage correspondant, ces deux mêmes personnes ont, à leur tour, des lignages correspondants différents. Personne ne peut expliquer l'origine de ces liens entre lignages « which ties up the whole Bagaland in a solid web and allows every individual to feel at home in any village » (1999a : 100)

de développement. Ainsi, une fois cette mémoire et ses impacts perçus, je pus construire une relation de confiance avec Oudi Bangoura qui ne fit qu'augmenter de mois en mois. Il s'intéressait énormément à mon travail, je pu lui expliquer autant que possible ma méthodologie, des éléments d'ethnographie et d'ethnologie, et il avait le "réflexe" d'un ethnographe ; sa façon d'aborder les choses et sa distance par rapport à lui-même et sa communauté étaient précieuses. Avec beaucoup de discrétion et de modestie caractéristiques de sa personnalité, il m'expliqua beaucoup de subtilités de la vie baga. Oudi Bangoura devint donc un collègue, un interprète, un assistant et un ami, ayant fourni un travail important durant mon terrain à Kalikse.

Excepté Oudi Bangoura, en sa qualité de collègue "officiel", je ne mentionnerai pas, dans ce travail, les noms de mes différents interlocuteurs par respect pour la confidentialité de leurs récits.

### **Conséquences sur la recherche : des questions de genre**

Cette relation de travail privilégiée avec Oudi a bien sûr eu des conséquences méthodologiques sur ma recherche. Tout d'abord, comme je l'ai précisé plus haut, Oudi est issu du même lignage que celui dans lequel j'habitais : Tatema. Par conséquent, je me suis beaucoup concentré sur celui-ci. Tatema était ego dans mes arbres de parenté, ego pour comprendre les autres lignages du village ; Tatema était les groupes de travail que je suivais aux champs, les tabourets sur lesquels je m'asseyais pour manger, les jeunes avec qui je buvais le thé etc. ; Tatema était mon lieu d'étude principal et celui dans lequel je me suis le mieux intégré.

La deuxième conséquence est genrée. En effet, je fréquentais principalement les mondes des hommes, observant par conséquent plus les activités qualifiables de masculines. Bien sûr, je suivais quelques activités effectuées par les femmes telles que la préparation des pépinières de riz, le démariage, le repiquage, l'extraction de sel, l'extraction d'huile de palme, de temps en temps je m'asseyais dans les cuisines pour "discuter" de tout et de rien etc. Les femmes du groupe *Dondoli*, collectif de femmes correspondant à ma classe d'âge, sont venues me chercher un soir pour m'honorer avec des danses et des noix de colas, pour m'inviter à faire partie de leur groupe<sup>25</sup>. Malgré ces quelques éléments, cette recherche n'inclut que très peu les femmes

---

<sup>25</sup> Il existe quatre groupes à Kalikse qui divisent les femmes en classes d'âge. Le but de chaque groupe est d'organiser des activités sociales, de cuisiner ensemble lors de grands événements, de se réunir pour discuter lorsqu'il y a un problème à résoudre etc.

pour plusieurs raisons. Premièrement, le fait d'avoir un interprète homme ne permet pas de traduire, voir d'écouter, des conversations de femmes. Ensuite, les femmes ne parlent que très peu le Français, et moi très peu le baga. Par ailleurs, les femmes ne sont que très rarement intégrées dans des projets de développement. Pour finir, un autre stagiaire, étudiant en sociologie de l'université de Conakry engagé dans le cadre de l'OGM, traitait déjà le thème du rôle des femmes dans les projets de développement. Autant d'éléments qui délimitèrent ma recherche aux mondes des hommes.

De plus, je me trouvais, en tant que femme blanche, dans une situation ambiguë par rapport à la question du genre, problématique souvent présente dans les terrains d'ethnographie au féminin, illustrée notamment par des exemples mis en avant par Centlivres-Demont (1982 : 71) : « Venant de l'extérieur, j'étais pour les femmes suspecte, voire inclassable. » Par mon intégration au groupe *Dondoli*, je faisais partie des réseaux féminins, je devais donc être considérée comme une femme. En revanche, dans le cadre des activités masculines, des discussions autour du thé entre hommes le soir, je n'étais plus vraiment considérée comme une femme, car aucune femme baga ne participait à ces activités masculines.

Cette ambiguïté de genre s'est quelque peu modifiée lors de la visite de mon ami. Tout le monde était impatient de connaître mon *wossim* (mari en baga). Pour les hommes de Tatema, mon *wossim* devint très vite un "copain" avec qui boire le thé et les aider à porter une pirogue. Pour les femmes de Kalikse, il devint un objet de complicité avec moi : les femmes me chuchotaient souvent quelques commentaires à l'oreille notamment sur son aspect physique. Cela amena un changement dans la relation observateur/observés car cela mit à disposition un lieu d'interconnaissance, tel qu'en parle Zonabend (1994 : 7-8), ou un lieu de connaissance inversée, de l'observateur observé, ainsi que l'ethnologue observée en tant que personne "humanisée", qui vérifiait ou confirmait « ma nature féminine » (Centlivre-Demont 1982 : 67), et pas seulement en tant que chercheuse. Ma position devint donc plus claire durant le mois de présence de mon *wossim* à Kalikse car j'étais "la femme de quelqu'un" : « (...) le couple a un statut clair et défini : un homme et une femme mariés. (...) Le couple, c'est la norme, la société minimum. » (Centlivres-Demont 1982 : 71). Par ailleurs, cette ambiguïté de genre n'est pas sans présenter quelques avantages. En tant que femme, il est possible de s'intégrer à la fois dans les mondes des femmes et des hommes, alors qu'en tant qu'homme, il ne semble pas tout à fait possible de connaître celui des femmes. Comme dans le cas de

l'Afghanistan explicité par Centlivres-Demont (1982 : 67) : « (...) seule une femme peut, en tant qu'étrangère, pénétrer à la fois dans la sphère féminine et dans le monde des hommes. Aux yeux de ces derniers, avant d'être une femme, je suis "un" hôte étranger dont la présence est acceptée en des lieux d'où leurs femmes sont généralement exclues. Je suis admise ensuite en tant que femme cette fois, dans l'espace féminin où je puis entrer et dont je puis sortir à mon gré. »

## **La mémoire locale du développement**

*« Je reste troublé par l'inquiétant spectacle que donne le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire et d'oubli. L'idée d'une politique de la juste mémoire est à cet égard un de mes thèmes civiques avoué »*

*(P.Ricoeur, 2000, La mémoire, l'Histoire et l'Oubli, p.1)*

Maintenant que nous avons exposé les conditions et contextes dans lesquels s'est déroulé mon terrain de recherche, développons les implications théoriques du thème particulier de cette recherche qu'est *la mémoire locale du développement*. En effet, en tant que concept central de mon travail de terrain, elle en occupe plusieurs pans. Elle est tout d'abord mon thème de recherche défini par mon mandat de l'Observatoire de la Guinée Maritime, par conséquent elle répond à son objectif et est l'objet d'un rapport de stage (Akré 2004). Elle est ensuite mémoire : mémoire par opposition à histoire, mémoire comme interaction entre oubli et conservation, et mémoire des acteurs locaux. Elle est finalement le fruit de la rencontre de deux mémoires qui représentent les entrées méthodologiques et les lieux de mémoire : la mémoire présente chez les personnes et la mémoire présente dans les pratiques, les techniques et les objets techniques. Voyons ces différents pans de la mémoire locale du développement qui nous permettront d'utiliser ce concept dans le cadre de notre problématique.

### **Un thème de recherche: abus d'oubli, abus de mémoire, amnésie**

Etudier la mémoire locale du développement en tant que mandat de recherche comprend deux objectifs. Il s'agit tout d'abord de retracer les projets de développement, soit toutes les interventions extérieures au lieu d'étude, à un niveau national ou international, qui ont mené une action en lien avec l'environnement par le passé. Ensuite, il s'agit de percevoir les impacts de ces projets de développement passés et présents – réalisés ou en cours de réalisation – sur les populations, sur leurs activités de production, sur leurs pratiques et leurs techniques en lien avec l'environnement. En d'autres termes, il s'agit de saisir comment certaines innovations, certaines pratiques ou certaines techniques ont émergé ou se sont modifiées sous l'influence directe ou indirecte de projets de développement, de politiques de développement ou simplement d'influences extérieures diverses ; comment les populations se sont trouvées impliquées ou ont choisi de s'impliquer à travers l'histoire de ces régions dans des projets qui tentent de modifier leur environnement ; et comment les populations se sont

appropriées – ou non, ou de façon dérivée – les diverses innovations apportées par les projets de développement. Je reprends la notion d'innovation au sens où l'a défini Olivier de Sardan tel que nous l'avons vu dans la description de l'OGM.

Pour l'OGM, le but d'une telle approche est de l'intégrer à une future "base de données" pour qu'elle puisse servir, accompagnée des données d'autres recherches<sup>26</sup> à de futurs projets qui souhaiteraient s'implanter dans la zone. Les différents programmes de développement qui se sont succédés et qui constituent une histoire spécifique doivent être pris en compte car, rappelons-le, « elle permet de saisir quels sont les facteurs qui ont favorisé l'émergence de choix techniques au sein des sociétés concernées et qui conditionnent le comportement des populations lorsqu'elles seront confrontées à de nouveaux programmes du même ordre » (Geslin, 1998 : 228). Geslin (1998 : 235) illustre cette remarque à travers l'exemple d'un nouveau programme de développement qu'il a observé dans le domaine de l'extraction de sel chez les Susu au sud de Conakry : « dans la nouvelle situation de développement relatif au procédé d'extraction de sel, l'action des producteurs a mobilisé cette mémoire qui s'est inscrite peu à peu dans l'histoire locale, générant des formes spécifiques d'appropriation à des fins diverses (...). » De fait, l'étude de la mémoire locale du développement permet à ce que l'activité de production soit élargie « aux caractéristiques socioculturelles du groupe receveur de l'innovation (...) (et) à son histoire qui intègre les politiques de développement menées aux échelons nationaux et internationaux depuis plusieurs années » (1998 : 228).

Dans son ouvrage, *L'aménagement du littoral de Guinée. Mémoires de mangroves. Des mémoires de développement pour de nouvelles initiatives* (1998), Olivier Ruë dresse un bilan environnemental, technique et social des interventions publiques et des projets réalisés sur le littoral guinéen. Ce géographe spécialiste de la Guinée Maritime a réalisé une importante recherche en archives sur les projets de développement, plus spécifiquement les projets d'aménagements, qui ont eu lieu sur le littoral guinéen de 1945 à 1995. Il a exploré les archives des divers Ministères de Conakry (Ministères de l'agriculture, la Direction Nationale du Génie Rural etc.), d'ONG et d'organisations internationales. Il appelle ce qui en ressort la "littérature grise" relative à la mangrove, dans le but de révéler « l'importance des acquis plusieurs fois oubliés de ces expériences », et de dénoncer « le bégaiement de l'histoire du développement » dû à son handicap majeur, l'amnésie (Ruë 1998 : 8). « L'absence d'une gestion documentaire suivie depuis les indépendances coupe en permanence le présent du

---

<sup>26</sup> Il s'agit de données sur la parenté, le système foncier, et des données concernant d'autres disciplines telles que la biologie ou la géographie

passé. Elle engendre chez les fonctionnaires une amnésie des expériences techniques qui auraient permis d'établir un savoir local contextualisé, permettant par la suite d'adapter les programmes d'intervention à venir et surtout d'éviter le renouvellement des échecs passés. » (Ruë 1998 : 34). Après avoir dénoncé les ruptures successives des mémoires qui empêchent le développement d'exploiter les expériences mémorisées dans les archives, il explicite le fait que « l'heure est venue de jeter un regard sur les interventions (études et projets) entreprises et réalisées jusqu'alors, afin de réunir les expériences pour servir la mémoire de ceux qui auront à asseoir les termes de référence des interventions à venir. » (Ruë 1998 : 17)

Jacques Le Goff (1988 : 108) explique les conséquences que peut avoir l'amnésie comme suit : « (...) de même que l'amnésie est non seulement un trouble chez l'individu mais entraîne des perturbations plus ou moins graves de la personnalité, de même que l'absence ou la perte volontaire ou involontaire de mémoire collective peut entraîner de graves troubles de l'identité collective. » L'amnésie du développement décrite par Ruë peut en effet avoir des conséquences négatives dans le cadre de transferts de techniques, sur de futurs projets et sur les populations concernées, elle peut simplement résulter en un échec étant donné la non-prise en compte du passé développemental. Nous pouvons mentionner ici la notion d'abus d'oubli développée par Paul Ricoeur (2000), abus d'oubli qui sont aussi des abus de mémoire et vis-versa : trop ou pas assez de mémoire correspond à un abus d'oubli. Ce dernier est représenté par des formes de manipulation et d'instrumentalisation de la mémoire qui vont de la mémoire empêchée, à la mémoire oubliée, en passant par la mémoire manipulée.

C'est donc dans l'optique, d'une part, de cette question du devoir de mémoire mis en avant par Ricoeur (2000) – étant donné l'amnésie du développement dégagé par Ruë (1998) – et, d'autre part, selon laquelle « our experiences of the present largely depend upon our knowledge of the past, and that our images of the past commonly serve to legitimate a present social order » (Connerton, 1989 : 3), allant de pair avec la nécessité de connaissance de la mémoire dans le cas de transfert de techniques, que ma recherche ethnographique sur la mémoire locale du développement s'insère dans ce projet de recherche.

## **Des mémoires**

Nous pouvons également considérer la mémoire locale du développement sous l'angle de la mémoire. Voyons la définition qu'en donne Le Goff selon un point de vue

psychophysiologique : « mémoire, propriété de *conservation* de certaines informations, renvoie d'abord à un ensemble de fonctions psychiques grâce auxquelles l'homme peut *actualiser* des impressions ou des informations passées qu'il se représente comme passées. » (1988 : 105)

L'histoire et le développement économique de la Guinée et la Guinée Maritime en particulier est marquée, depuis l'arrivée des premiers visiteurs étrangers, par trois périodes. La première s'étend du 15<sup>ème</sup> siècle jusqu'à 1958, date de l'indépendance de la Guinée. Pendant cette période, Portugais, Anglais et Français s'y sont investis économiquement et politiquement. La deuxième phase s'étend entre l'indépendance de la colonisation française et 1984. Politiquement, cette période correspond à la présidence de Ahmed Sékou Touré marquée d'une part par les spécificités de sa politique communiste et, d'autre part, par l'influence de l'ex-Union Soviétique, Cuba, la Chine ou l'Allemagne de l'Est. 1984 marque le début de la troisième période qui s'étend jusqu'à aujourd'hui. Elle est caractérisée par une réouverture du pays à l'aide internationale plus généralisée après la disparition du Président Sékou Touré, et donc par une affluence et une influence considérables d'experts, d'ONG et de projets de développement de toutes nationalités.

Cette succession d'apports extérieurs constitue non seulement l'histoire de la Guinée car elle relève de la politique nationale, mais elle influence, voire définit la mémoire locale du développement des Baga Sitem de Kalikse. Pour reprendre la définition de Le Goff (1988 : 105), il s'agit de ce que les riziculteurs baga de Kalikse ont conservé et actualisé de ces différentes interventions extérieures, combiné à l'histoire locale spécifique. Par conséquent, nous ne remontons pas forcément au 15<sup>ème</sup> siècle, mais aussi loin dans l'histoire que nous amène la mémoire des acteurs concernés. C'est de cette façon-là que Maurice Halbwachs (1997) définit la mémoire collective<sup>27</sup> : « c'est un courant de pensée continu, d'une continuité qui n'a rien d'artificiel, puisqu'elle ne retient du passé que ce qui en est encore vivant ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient. Par définition, elle ne dépasse pas les limites de ce groupe. (...) La mémoire d'une société s'étend jusqu'où elle peut, c'est-à-dire jusqu'où elle atteint la mémoire des groupes dont elle est composée. » (1997 : 131-132 et 134).

---

<sup>27</sup> Selon Halbwachs, la mémoire est collective car on ne se souvient pas seul, pour se souvenir, on a besoin des autres. (cité par Ricoeur, 2000 : 146)

Ceci implique qu'il y a une multiplicité de mémoires. Selon Nora (1984 : 19), « la mémoire [est] sourde d'un groupe qu'elle soude, ce qui revient à dire comme Halbwachs l'a fait, qu'il y a autant de mémoires que de groupes ; qu'elle est, par nature, multiple et démultipliée, collective, plurielle et individualisée.(...) L'histoire, au contraire, appartient à tous et à personne, ce qui lui donne vocation à l'universel ». La mémoire locale du développement est une de ces mémoires, qui est elle-même plurielle car elle relève à son tour de plusieurs groupes.

Dans le cadre de cette recherche, la notion de mémoire se distingue donc de celle d'histoire. La mémoire et l'histoire se différencient suivant le point de vue d'où l'on se place et de leur objectif respectif. Selon Badérida (1993), l'histoire se situe à l'extérieur de l'événement et génère une approche critique conduite du dehors, alors que la mémoire se place dans l'événement, le remonte en quelque sorte, cheminant à l'intérieur du sujet. Halbwachs (1997) distingue également l'histoire et la mémoire (collective) selon les points de vue interne et externe. Selon cet auteur, l'histoire examine les groupes du dehors, elle « se place hors des groupes et au-dessus d'eux et introduit des divisions simples dont la place est fixée une fois pour toute. (...) Vus de loin, d'ensemble et du dehors, (...) les faits se laissent grouper en ensembles successifs et séparés, chaque période ayant un début, un milieu et une fin. » (1997 : 132). En revanche, la mémoire collective « c'est le groupe vu du dedans, et pendant une période qui ne dépasse pas la durée moyenne d'une vie humaine ; présentant au groupe un tableau de lui-même, des ressemblances, où le groupe se reconnaît toujours dans ces images successives. » (Halbwachs, 1997 : 140) Car, comme nous l'avons vu plus haut, la mémoire collective ne déborde pas les limites du groupe concerné et son étendue est définie par ce dernier.

En ce qui concerne leur objectif respectif, selon Badérida (1993), l'histoire a pour objectif la vérité, dans le sens de la vérité générale et officielle, alors que la mémoire a pour objectif la fidélité, c'est-à-dire la fidélité aux acteurs concernés par elle. Ce qui correspond au fait que « l'histoire privilégie l'abstraction et la généralisation (et) la mémoire privilégie le détail et l'exemple » (Todorov, 1995 : 109) La particularité à la fois de l'objectif et du point de vue de la mémoire correspond au propre d'une ethnographie, c'est-à-dire d'étudier le passé d'une société de l'intérieur, d'une part physiquement en vivant à l'intérieur de celle-ci, et d'autre part, en prenant en compte le point de vue des acteurs concernés, leur vérité, au travers du

détail et de l'exemple.<sup>28</sup>

Le point de vue de l'intérieur et l'objectif de la fidélité aux acteurs concernés pour l'étude du passé ne va évidemment pas sans conséquences. La conséquence majeure réside dans la sélectivité de la mémoire, mais celle-ci est attendue au regard du chercheur car elle est partie intégrante de la définition-même de la mémoire et ne remet par forcément en cause sa légitimité, au contraire elle *est* un type de légitimité. En effet, selon Todorov (1998), la caractéristique principale de la mémoire est qu'elle est toujours une interaction entre oubli et conservation. La restitution intégrale du passé est impossible. La mémoire est forcément une sélection. C'est pourquoi il est si déroutant selon Todorov (1998 : 14) de voir appeler "mémoire" la capacité qu'ont les ordinateurs de conserver l'information : il manque à cette opération un trait constitutif de la mémoire, à savoir la sélection.

Ceci nous amène à la question de la différenciation entre l'oral et l'écrit, entre mémoire orale et histoire écrite. Selon Vansina (1985), la mémoire orale est une source unique : alors que l'histoire écrite fige les données dans le passé et la subjectivité est réduite au minimum, la mémoire orale, quant à elle, est reproduite depuis le moment de son apparition jusqu'au moment où elle est enregistrée, donc l'interprétation à laquelle le chercheur est confronté est en quelque sorte une interprétation collective, constamment mise au goût du jour. Vansina définit la notion de mémoire orale comme suit: « It is the product of a continuing reflection about the past, the goal of which was not to find out "what really happened", but to establish what in the past, believed to be real, was relevant to the present. It follows that oral traditions are not just a source about the past, but a historiology of the past, an account of how people have interpreted it. » (1985 : 196). Selon Nora (1984), la mémoire est sensible à tous les transferts, écrans, censures ou projections car elle est toujours portée par des groupes vivants, elle est en évolution constante, ouverte à la dialectique du souvenir et de l'amnésie. Par contre l'histoire est une opération intellectuelle de reconstruction de ce qui n'est plus et qui appelle analyse et discours critique. De fait, l'histoire sélectionne les éléments du passé qui apparaissent comme importants aux yeux de l'historien, alors que la mémoire sélectionne les éléments de l'histoire qui, aux yeux des acteurs concernés, définissent le présent.

---

<sup>28</sup> En revanche, je ne tiens pas à rentrer dans une dichotomie où la mémoire irait de pair avec les sociétés "traditionnelles", et l'histoire correspondrait aux sociétés "occidentales" ; à la manière de Le Goff pour qui la pensée sauvage est synchronique, versus les sociétés occidentales qui sont diachroniques (1988) ; et selon qui, « l'anthropologie, dans la mesure où le terme de mémoire lui offre un concept mieux adapté aux réalités des sociétés "sauvages" qu'elle étudie que le terme d'histoire, a accueilli la notion et explore avec l'histoire, au sein de cette ethno-histoire ou anthropologie historique qui est un des développements récents les plus intéressants de la science historique. » (1988 : 170).

Cette sélectivité n'est donc pas un "défaut méthodologique", au contraire elle fait entièrement partie de ce qui est recherché dans l'étude de la mémoire ici ; et, dans le cas de la mémoire locale du développement, cette sélectivité est nécessaire pour comprendre le poids des différents éléments du passé, afin de connaître lesquels pourraient être significatifs dans le cas de futurs processus de choix par les populations concernées. Dans son article *La mémoire devant l'histoire* (1995), Todorov donne l'exemple d'une étude menée sur la mémoire de la 2<sup>ème</sup> Guerre Mondiale en France, étude qui montre la part significative de la sélectivité de la mémoire : « La mémoire retient avant tout la trace que les événements extérieurs laissent dans l'esprit des individus.(...) La mémoire, n'ayant pas de soucis de vérification, ne s'encombre pas de tels scrupules : elle nous apporte donc un éclairage inédit sur des aspects essentiels de l'expérience. » (1995 : 103). C'est ce que nous allons voir dans le point suivant.

### **Un travail avec des acteurs locaux**

A ce point, il apparaît clair que, contrairement à Ruë qui a effectué un important travail d'exhumation et d'examen des archives dans le but de retracer l'histoire de l'aménagement du littoral guinéen, j'ai choisi de travailler quasiment uniquement avec les acteurs locaux. Je dis *quasiment* car j'ai tout de même fait un travail très succinct de recherche et de lecture de documents liés à des projets de développement, répertoriés au CNSHB, Centre National des Sciences Halieutique de Boussoura<sup>29</sup>. De plus, en arrivant dans le *Bagatai*, je suis allée voir les autorités sous-préfectorales auprès desquelles j'ai effectué plusieurs entretiens : avec le responsable du développement rural de Mankountan et d'autres membres de ce bureau, le président de la Communauté Rurale de Développement (CRD), le secrétaire communautaire, le sous-préfet etc. Ces différents entretiens m'ont donné quelques débuts d'informations concernant les projets de développement qui auraient menés une action précisément dans la zone de ma recherche. Malgré ces quelques détours par les archives et les autorités locales, je décidai de me concentrer sur la tâche de faire ressortir les expériences quotidiennes en m'attachant aux discours des individus, tel que l'explique David Berliner (2003 : 22) : « sous l'influence positive sur notre discipline du débat histoire/mémoire (...), les anthropologues se mettent désormais à l'écoute de l'histoire vécue des individus et des groupes, avec *leur* mise en intrigue du passé, *leur* temporalité, *leur* historicité (...) ». Il s'agit d'exploiter « la "mémoire orale" de préférence à celle entreposée dans les archives, (celle qui met en scène)

---

<sup>29</sup> Boussoura étant un quartier de Conakry, et le CNSHB le lieu où sont installés nos bureaux de l'OGM.

les expériences quotidiennes plutôt que les événements d'importance historique et s'attachent au destin des individus, non à celui des collectivités. » (Todorov, 1995 : 101) C'est également ce que Connerton (1989 :13) appelle *communal memory*, c'est-à-dire la production de narrations historiques plus ou moins informelles.

Selon Todorov (1995 :101), le mot mémoire « se réfère, de manière un peu vague, au rapport que l'individu entretient avec un passé personnel, alors que l'histoire se voit décrite (et parfois dédaignée) comme un discours impersonnel, froid, sec, abstrait, qui ignore le vécu humain ». En effet, se baser uniquement sur le discours des acteurs locaux comporte le risque d'obtenir des informations moins précises face à la dénomination et à la description. En effet, l'histoire privilégie le sujet, c'est-à-dire qu'elle maîtrise les noms propres, les dates, les lieux qui permettent de situer les événements avec précision, alors que la mémoire privilégie le prédicat, ce que l'on en dit, les témoins oubliant souvent les noms des personnes, des lieux, ils confondent les jours, puisqu'ils n'ont que leur expérience particulière sur laquelle se baser, par conséquent, ils parlent d'un événement selon les traces que celui-ci a laissé en eux (Todorov, 1995 : 104). Dans son étude sur la mémoire de la 2<sup>ème</sup> Guerre Mondiale en France, Todorov fait mention d'une personne interrogée, la seule qui n'avait pas participé à la bataille en question, qui connaissait tous les détails sur l'événement mais son discours restait extérieur à l'expérience des individus et dépourvu d'émotions ; alors que les autres ayant pris part à l'action ne connaissaient que des bribes de l'histoire (*ib.*1995 : 104-105). Comme dans cet exemple, ce qui nous importe ce n'est pas la chronologie des faits historiques, ce qui s'est vraiment passé ou selon ce qui a été retenu officiellement des événements passés classés dans les archives, mais de tenter de saisir la mémoire des acteurs locaux par rapport à ce qui est significatif dans le présent à leurs yeux.

Je ne me suis donc pas (ou peu) non plus adressée aux concepteurs, animateurs ou responsables de projets de développement. Tout comme la mémoire correspond au point de vue interne aux interlocuteurs, j'ai préféré faire parler les bénéficiaires des projets et donc des éventuels changements, sans forcément connaître les dates exactes, ni les objectifs précis des projets, mais ce qu'ils ont préféré garder, modifier, rejeter de l'histoire de leur développement, ce qu'il se sont appropriés de ces apports extérieurs, ce qu'ils ne se sont pas appropriés et ce qu'ils se sont appropriés de manière dérivée, car, comme dit Akrich (1987 : 52), « ce sont les réactions des utilisateurs qui donnent un contenu au projet du concepteur. »

Ces réflexions amènent inévitablement à se poser la question de la fiabilité de la mémoire et du témoignage, question qui perdure tout le long d'une recherche comme celle-ci et qui provoque un oscillement entre confiance et soupçon, entre réalité et fiction, entre ce que l'on veut faire croire à l'ethnologue et ce qui est vrai, et entre ambition de vérité et vœu de fidélité. A ce titre, Todorov (1995 :102) pose deux questions intéressantes : « Peut-on réduire la mémoire, c'est-à-dire l'évocation du passé par celui qui en était le témoin, voire l'acteur, à la seule fidélité, à la seule défense des intérêts du groupe auquel il appartenait ou des siens propres ? » et « Réciproquement, le discours de l'histoire se trouve-t-il suffisamment caractérisé par la seule aspiration à la connaissance et à la vérité ? ». Toujours selon Todorov (1995 :102), la mémoire pâtit d'un discrédit auprès des historiens : « Les historiens préfèrent la connaissance objective au récit subjectif. Comme les ethnologues, ils sont parfois obligés d'avoir recours aux témoignages oraux des individus, mais ils ne leur accordent confiance que s'ils peuvent les vérifier par d'autres moyens ». Mais finalement, Paul Ricoeur (2000 : 26) n'a-t-il pas raison en disant que « nous n'avons pas d'autre ressource concernant la référence au passé que la mémoire elle-même. (...) Si l'on peut faire reproche à la mémoire de s'avérer peu fiable, c'est précisément parce qu'elle est notre seule et unique ressource pour signifier le caractère passé de ce dont nous déclarons nous souvenir. (...) Nous n'avons pas mieux que la mémoire pour signifier que quelque chose a eu lieu, est arrivé, s'est passé, avant que nous déclarions nous en souvenir » ?

Par conséquent, la mémoire et l'histoire entretiennent tous les deux un rapport différent à la vérité. L'histoire ou les livres d'histoire « aspirent à une vérité d'adéquation en confrontant l'énoncé avec ce qu'il écrit » (Todorov, 1995 : 110), alors que les témoignages révèlent « plutôt une vérité de dévoilement, un meilleur accès au sens de certains événements. Cette dernière vérité ne se prête guère aux mêmes procédures de vérification : une scène est vraie si elle emporte l'adhésion de ceux qui ont vécu cette période, si elle éclaire ceux qui veulent la connaître aujourd'hui. La vérité est, en d'autres termes, intersubjective et non plus référentielle. » (*ibid.*). En définitive, « il apparaît que même si l'on se place dans la seule optique de recherche de vérité, la mémoire n'est pas simplement de l'histoire au rabais, un matériau brut qu'on ne pourrait utiliser tant qu'il n'est pas passé par le tamis historique. » (Todorov, 1995 : 111).

La question de la fiabilité du témoignage et de la mémoire reste évidemment ouverte. Mais la

mémoire que j'ai abordé est avant tout une photographie d'un moment donné, et c'est à travers les discours des acteurs concernés que je l'exprime. Elle n'est donc pas vérité mais « représentance », notion amenée par Ricoeur (2000 : 364) peut-être plus adéquate pour parler du témoignage et de la mémoire en général. De ces discours, ressortent les éléments qui ont été confirmés à plusieurs reprises, en évitant autant que possible les conclusions rapides : « there is need for several confirmations of information to take it seriously. If it is only said once and then approved by others, it is not enough because it could be a hypothesis; but if repeated by several people separately, it can be taken for truth » (Vansina, 1985 :134). Afin de retracer ces mémoires des acteurs locaux en tentant de respecter au mieux cette exigence méthodologique, je me suis concentrée sur deux entrées en parallèle tout au long de ma recherche.

## **Le fruit de la rencontre de deux mémoires**

Selon Connerton (1989 : 36), « our memories are located within the mental and material spaces of the group ». En effet, dans le cadre de ma recherche, la mémoire locale du développement est le fruit de la rencontre de deux mémoires : l'espace mental correspondant à la mémoire présente chez les personnes, et l'espace matériel correspondant à la mémoire présente dans les pratiques, les techniques et les objets techniques. Ils sont deux « lieux de mémoires », pour reprendre l'expression de Pierre Nora (1984), que je vais développer ci-dessous.

### Un premier lieu de mémoire : les pratiques, les techniques et les objets techniques

L'entrée principale que j'ai utilisé pour étudier la mémoire du développement telle que je l'ai expliquée est celle des pratiques, des techniques et des objets techniques, entrée correspondant à la posture de l'anthropotechnologie telle que nous l'avons vu plus haut. En effet, « la mémoire du développement qui s'est progressivement constituée est parfois suffisamment objectivée pour se fondre dans le système de représentation local au point d'influencer d'une manière inconsciente certains comportements sociaux. » (Geslin 1998 : 228), ce qui ne permet pas toujours simplement de poser une question pour avoir une réponse en dehors du contexte d'utilisation. En revanche, faire parler les personnes de leurs pratiques, des techniques ou des objets techniques dans le contexte de leur utilisation permet d'apprendre beaucoup plus sur des aspects sociaux (organisation sociale), historiques ou

symboliques : « mental spaces always receive support from and refer back to the material spaces that particular social groups occupy » (Connerton, 1989 : 36)<sup>30</sup>.

Les techniques principales que j'ai pu observer sont celles de la riziculture, activité principale des Baga de Kalikse et celles sur lesquelles j'ai concentré ma recherche sur la mémoire locale du développement et, secondairement, celles des cultures maraîchères ou autres formes de cultures. Leur riziculture – comprenant ses techniques, ses composantes et ses savoirs-faire – a subi, à travers les décennies, beaucoup de transformations liées aux changements physiques des plaines, eux-même liés à des travaux effectués sur différents lieux le long de la côte guinéenne ; à leur tour liés aux divers apports extérieurs (nationaux ou internationaux) marqués par les trois grandes périodes politiques décrites au-dessus. Les objets techniques présents et en lien avec les différentes cultures sont la bêche – *kop* (en baga), instrument baga "par excellence" –, la houe – ou *daba* – et le tracteur – introduit pendant cette dernière décennie dans le cadre de divers projets de développement. Mais dans ces techniques et objets techniques, je prends également en compte des éléments tels que des variétés de riz dont la complexe circulation historique et actuelle est significative, ou des groupements de travail, formant un réseau complet et essentiel dans l'organisation sociale baga regroupant les gens selon des critères de sexe, d'âge et parenté pour un travail ou une activité sociale commune (cf.annexe). C'est en tentant de comprendre les techniques culturelles et ces objets techniques qui les entourent que j'ai pu reconstituer une partie de la mémoire. En tant que lieux de mémoire, il s'agit de voir comment ils ont évolué au long du siècle dernier à travers les divers apports extérieurs, ce qui nous a permis de remonter jusqu'à leurs origines, jusqu'aux mythes fondateurs des Baga Sitem en Guinée Maritime.

Nous nous plaçons donc selon le modèle du « tissu sans coutures » (cité par Geslin 2002) pour parler des liens entre techniques et société afin de voir comment l'un agit sur l'autre. Nous considérons, comme le met en avant Akrich (1987 : 49) que « les objets techniques ont un contenu politique au sens où ils constituent des éléments actifs d'organisation des relations des hommes entre eux et avec leur environnement. (...) Les objets techniques définissent

---

<sup>30</sup> Un exemple significatif chez les Baga Sitem de Kalikse est celui du système foncier en lien avec la riziculture. Les vastes plaines rizicoles sont divisées entre lignages et regroupements de lignages de manière très précise. Cette division renvoie aux nombreux groupements de travail qui classent toute la population selon des critères d'âge, de sexe et de lignage. Elle permet donc de comprendre beaucoup d'éléments sur le système foncier, le système de parenté et l'organisation sociale en général.

dans leur configuration une certaine partition du monde physique et sociale, attribuent des rôles à certains types d'acteurs – humains et non-humains – en excluant d'autres, autorisent certains modes de relation entre ces différents acteurs etc., de telle sorte qu'ils participent pleinement de la construction d'une culture, au sens anthropologique du terme, en même temps qu'ils deviennent des médiateurs obligés dans toutes les relations que nous entretenons avec le "réel" ». Nous avons donc tenté de saisir ce qui est présent de la mémoire locale du développement dans les pratiques, techniques et objets techniques locaux car non seulement ils ont construit l'histoire de la riziculture, mais ils sont également réceptacle de la mémoire et lieux de mémoire.

#### Un deuxième lieu de mémoire : les personnes

Afin de compléter cette première approche des pratiques, des techniques et des objets techniques, j'ai également effectué des entretiens avec les acteurs locaux. Des personnes âgées et moins âgées m'ont raconté des parties de leur mémoire au fur et à mesure de mon séjour à Kalikse. J'ai évidemment mis un certain temps avant de savoir quelles personnes il était pertinent d'aller voir et à quel sujet, quels sont les lignages importants par rapport à quelle activité etc. Guidée par Oudi Bangoura, j'allais discuter avec les gens qui me disait systématiquement peu: « revenez une autre fois ! » me disaient-ils après quelques "dons" d'informations. Alors, armée de patience, je retournais régulièrement voir les mêmes personnes. Je me suis retrouvée dans les paroles de Berliner (2003 : 197) lorsqu'il met en avant les difficultés que représente le fait de parler avec un vieil initié : « Parler avec un vieil initié est un art (...) il faut savoir choisir une bonne heure, un endroit adapté, "frotter" le vieux avec de la cola ou du vin de palme, poser peu de questions, se satisfaire de peu, revenir souvent et, puis, un jour peut-être, *le vieux va se mettre à parler*. (...) être un vieil initié correspond à une manière de parler, de se comporter, mais surtout de se taire. »

Un autre obstacle réside dans la diffusion de l'information : chacun connaît des parties, comme l'exprime Vansina (1985 : 95), « in many societies, genealogies are never performed as a whole. Everyone knows a little, gathered in various small scale situations, usually in domestic situations.» Aussi, certains éléments d'information n'étaient pas clairs tout de suite car il s'agissait parfois plus d'une mise en accord entre les sages de différents lignages sur un élément historique. Vansina donne un exemple de cela chez les Luo d'Ouganda et du Kenya : « Among the Luo, the construction of a large scale genealogy is a matter of agreement among

the elders and not a matter for exact recollection. » (1985 : 95). Malgré ces différents obstacles, peu à peu, couplé de ce que je comprenais par l'observation des activités, il devenait possible de faire des liens entre ce que chacun m'expliquait.

Vansina (1985) développe la notion d'*account* que je traduirais par « compte rendu » ou « récit ». Il met en avant trois types d'*accounts* pertinents pour parler des différentes manières dont j'ai récolté des éléments de mémoire sur l'histoire de mes interlocuteurs. Premièrement, il mentionne la notion de *historical gossip*, qu'il définit comme suit : « All sorts of news hearsay generated as events occur and communicated through the usual channels of communication in a community do not disappear when the novelty has worn off. A great amount of information survives beyond the generation in which it happened and can then be kept for long periods of time, recalled when the person, the marriage, or the village foundation, is in question again. (...) None of these are strictly in the historical consciousness of people, but they are nevertheless transmitted as gossip, when the occasion warrants. » (1985 : 17-18). Lors d'événements quelconques, j'ai été confronté à du *historical gossip*, le genre d'information qui arrive aux oreilles de l'ethnologue au moment où elle s'y attend le moins, en lien avec un événement qui se produit sur le moment et qui ramène la mémoire des interlocuteurs à un événement précédent.

Le deuxième type de *account* développé par Vansina (*ibid.*) est celui de *group account* : « They are the oral memories of groups such as villages, chiefdoms, kingdoms, associations, and various kinship groups. Called "groups" because they embody something which expresses the identity of the group in which they are told or substantiates rights over land, resources, women, office, and herds. They are all institutionalized to some extent. They are told officially on certain occasions. They are often the property of a group. » (1985 : 19) Cette notion de groupe se situe à trois niveaux différents. Tout d'abord, il s'agit des récits du groupe général des Baga Sitem de Kalikse ; ensuite le groupe en tant que lignage de Tatema ; puis, pour finir, des groupes dans le sens des groupements de travail (cf. annexe). Ces groupes sont institutionnalisés selon les divers critères qui les regroupent : les droits fonciers, les liens de parenté, le genre, etc. Par conséquent, ils ont une histoire et des mémoires communes qui les constituent en tant que tels. Rappelons la remarque de Halbwachs (1997) selon laquelle il y a une multiplicité de mémoires collectives. En effet, à l'intérieur de chaque "niveau de groupe" il y a une multiplicité de mémoires.

Le troisième genre de *account* mis en avant par Vansina (*ibid.*) sont les *traditions of origins and genesis* dont la définition est la suivante : « Every community in the world has a representation of the origin of the world, the creation of mankind, and the appearance of their own particular society and community. Such traditions of origin or genesis are what anthropologists term myth. They are accounts that originate out of speculation by local sages about these questions, out of preexisting material of the same nature (...) and out of heavily fossilized group accounts (accounts reduced to clichés). Traditions of origins are new accounts and they may or may not remain stable over long periods of time. » (1985: 21) Les sages des différents lignages de Kalikse m'ont transmis au fur et à mesure des informations sur les origines de la communauté baga à Kalikse, les mythes fondateurs de leur société, etc. Ce troisième type de récit a également fait partie de mes prérogatives.

Vansina (*ibid.*) amène également une autre notion, celle de *floating gap* qui est présente dans celle d'*account*. En effet, dans les différents récits des interlocuteurs, il existe parfois quelques moments dans l'histoire sur lesquels nous n'avons pas d'information. Le « gap » vient du fait que certaines informations sur des périodes antérieures par exemple sont données avec un peu d'hésitation, alors que concernant des périodes encore plus éloignées, on trouve un grand nombre d'information ou alors on a affaire aux mythes d'origine. Le « gap » n'est pas toujours évident pour les interlocuteurs, mais il l'est de manière certaine pour le chercheur. Selon Vansina (*ibid.*), la notion de « gap » est le mieux expliqué en tant que référence à la capacité de différentes structures sociales de se remémorer : « Beyond a certain time depth, which differs for each type of social structure because time is reckoned by reference to generations or other social institutions, chronology can no longer be kept. Accounts fuse and are thrown back into the period of origin – typically under a hero – or are forgotten.» (1985: 24). L'auteur donne l'exemple des Aka de Lobaye (République de Centre Afrique) où le temps n'excède pas une génération d'adultes : la conscience historique fonctionne sur deux registres : le temps de l'origine et les temps récents (1985 : 24). Dans les informations sur l'histoire des Baga de Kalikse, je me suis souvent trouvée confrontée à ce « gap », en l'occurrence j'ai eu accès à beaucoup d'informations sur des périodes récentes et sur des périodes très lointaines, les périodes entre les deux se trouvant sommées d'oubli... De plus, Vansina l'appelle un « floating gap », car les limites établies dans la remémoration bougent dans le passage entre générations<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Les questions de temporalité vont de pair avec le fait que la mémoire s'insère dans l'histoire à la manière d'un temps cyclique qui s'insère dans un temps linéaire. Selon Connerton (1989 : 14), « when oral historians listen

Ceci nous amène à la question de savoir comment le temps est exprimé. Les points de repères qui m'ont été donnés pour situer un récit dans l'histoire sont très variés : au temps de Sékou Touré, au temps des Français, donc lié aux différents régimes politiques ; au temps d'un tournoi de foot baga<sup>32</sup> ; si le moment est indéfinissable, on entend « au temps des ancêtres », ce qui semble correspondre aux premières générations présentes dans la région, ou « on a trouvé ça comme ça », semble dire que ça fait quelques générations en arrière (mais n'implique en tous les cas pas la responsabilité des personnes présentes aujourd'hui) ; on mentionne aussi des références climatiques telles qu'avant ou depuis l'inondation<sup>33</sup> ; ou encore des repères religieux tels qu'avant ou après la dernière initiation<sup>34</sup> ; finalement, certaines informations sont devenues plus claires en obtenant de plus amples données sur la parenté car on me parlait parfois de « au temps de tel ancêtre ». C'est principalement sur ces marques dans l'histoire que j'ai basé ma compréhension de l'histoire, sans que cela soit toujours très précis, et on l'a vu précédemment cela n'était pas le but.

Ces deux entrées méthodologiques ont donc été nécessaires pour mettre en exergue une partie de la mémoire locale du développement, car les deux sont nécessaires en tant que lieux de mémoire pour tenter de pénétrer le système de représentation locale car, comme nous l'avons vu, nos mémoires sont situées dans les espaces matériels et mentales du groupe.

### **Les conditions sociales du terrain<sup>35</sup>**

Ce deuxième lieu de mémoire n'était pourtant pas toujours facile à aborder dû à une particularité des conditions de terrain, spécifique à l'histoire baga et des baga de Kalikse : les secrets. Bien sûr, comme dans tout terrain d'ethnographie, les personnes interrogées révèlent inévitablement d'abord ce qu'ils veulent révéler et mes interlocuteurs me faisaient clairement comprendre que plus je resterais, plus ils me divulgueraient d'éléments sur la société baga.

---

carefully to what their informants have to say they discover a perception of time that is not linear but cyclical. The life of the interviewee is not a curriculum vitae but a series of cycles. The basic cycle is the day, then the week, the month, the season, the year, the generation. »

<sup>32</sup> Depuis les années '80, des tournois de foot inter-baga ont lieu chaque année dans un village baga. Ramon Sarro a écrit un article sur cet événement, voir Sarro (1999b). Mes interlocuteurs se souviennent souvent très bien dans quel village s'est produit quel tournoi, et cela constitue un point de repère intéressant pour le chercheur.

<sup>33</sup> Une inondation perturbe la riziculture baga des plaines de Mankountan depuis environ le milieu du siècle passé à laquelle beaucoup ont tenté de remédier. Nous en verrons les causes et conséquences au chapitre 2.

<sup>34</sup> La dernière initiation a eu lieu en 1952, nous verrons pourquoi au chapitre 4.

<sup>35</sup> Je me permets ici de reprendre le titre que Ramon Sarro consacre à son chapitre sur le même sujet qu'il appelle : « Secrets and lies : The social conditions of fieldwork » (1999a : 23). Ceci à son honneur car il est le premier à avoir mis des mots sur ce souci, néanmoins banal, de terrain.

Jusque là, rien de nouveau. En revanche, une spécificité du contexte historique des Baga Sitem réside dans le fait que les éléments d'informations relevant de leur passé pré-islamique et concernant leurs traditions, rituels, croyances etc. relève du plus grand secret, et ils s'appliquent à le revendiquer comme élément constitutif de leur identité. Cette réputation, couplée à celle de sorciers mystérieux ayant des pouvoirs particuliers s'entend jusqu'aux confins des quartiers de Conakry. Lorsque j'annonçais à des personnes membres d'autres ethnies que j'habitais dans le pays baga, cela suscitait souvent un étonnement et parfois même une pointe d'admiration. Ramon Sarro, dans sa thèse sur l'identité baga (1999a), appelle cela « a romantic mystique of Baganess » ce qui relève de trois éléments selon Sarro : « the coastalness of the Baga, their elusiveness within the mangroves, (and) their reputation as masters of occult forces. » (1999a : 11).

Sarro y consacre un chapitre qu'il appelle « Secrets and lies : The social conditions of fieldwork ». Il met en évidence à quel point les Baga revendiquent les secrets qu'eux seuls connaissent, en particulier ceux qui ont participé aux dernières initiations. Sarro donne un exemple d'une circonstance lorsqu'un homme très respectable vint le voir pour lui annoncer que personne n'avait jamais pu faire une bonne ethnographie des Baga à cause des "secrets", puis il lui dit : « by the way, do you know what the word Baga means ? (...) Well, give it up. You will never find out ; we the Baga, we are very proud of our secrets » (1999a : 27). Berliner (2003 : 103) met également en avant un aspect fondamental à ce rapport que, dans son cas, « les *buloNic* entretiennent à l'égard du secret (...). De fait, la société *buloNic* est organisée, en profondeur, autour de la notion de secret (...) ». Même si je ne me suis pas trouvée confrontée à une telle situation, c'est cette réticence que j'ai ressentie tout au long de mon terrain. C'est uniquement en m'intéressant aux aspects des pratiques et techniques rizicoles ou d'autres formes d'agriculture, que des éléments qui relèvent des croyances et autres rites et rituels baga se sont révélés à moi.

Ces secrets sont avant tout ceux appris dans la forêt sacrée lors de l'initiation. *Amanco ngopon* (souvent appelé *kakilambe* en susu) est l'esprit initiateur mâle, qui apparaît tous les 12 ans à peu près pour mettre fin aux six mois d'initiation mâle dans la forêt sacrée (Sarro, 1999a : 30-31). Or, si quelqu'un révèle des secrets, il sera puni par *amanco ngopon*. Un homme initié me dit un jour qu'il pourrait me révéler des secrets qu'il a appris dans la forêt sacrée par écrit, ne comportant pas de risque de punition si ça n'est pas prononcé à haute voix. Mais il

n'essaya jamais... *Amanco ngopon* semble avoir disparu avec la dernière initiation qui a eu lieu en 1952, juste avant l'arrivée du leader islamique Asékou Sayon qui entama ce que Sarro appelle « an iconoclast rebellion among the Baga », auquel vient s'ajouter trente ans de régime politique évinçant toute particularité ethnique. Est-ce malgré cela ou à cause de cela que les secrets sont maintenus ? Ramon Sarro (1999a : 31) émet l'hypothèse que les secrets caractéristiques et fortement revendiqués de la société baga représente leur “capital symbolique” « in the charismatic sense that Bourdieu has given to this term, and quite an important element of the Baga mystique ». <sup>36</sup>

Aussi, je pense qu'il existe différents types de secrets qu'on peut mettre en avant telles que ceux caractéristiques de l'attitude des initiés (Berliner, 2003 : 198-199), ceux appris dans la forêt sacrée que seul les initiés connaissent, ceux liés à la répression d'Asékou Sayon et de Sékou Touré (Sarro 1999a), les secrets comme réputation et comme revendication identitaire (Sarro, 1999a et Berliner, 2003 : 198-199), etc. Mais quelle qu'en soit leur cause, c'est avec eux qu'il a fallu jongler durant ma recherche, en particulier dans l'étude de la mémoire d'une société, sachant le pouvoir que peuvent avoir les abus de mémoire (Todorov 1993 et 1995).

### **Pour une dialectique passé/présent : étudier le passé sans connaître le présent ou étudier le présent sans connaître le passé ?**

Outre ces conditions spécifiques à ce terrain, un élément à prendre en compte dans l'étude de la mémoire est la difficulté d'arriver dans le pays baga pour la première fois dans le but d'étudier le passé alors que je ne connaissais rien du présent<sup>37</sup>. Comment comprendre l'histoire du développement de la riziculture et palper la mémoire des acteurs locaux à son égard si on ne saisit pas son fonctionnement actuel ? Cependant, la question s'inverse également : est-ce le fait de ne pas connaître le présent qui engendre la difficulté à comprendre le passé ou est-ce le fait de ne pas connaître le passé qui empêche la compréhension du présent ? Le Goff (1988) dédie un chapitre à une réflexion sur la dialectique passé/présent. Il cite notamment Marc Bloch qui donne à l'historien un double mouvement : « L'incompréhension du présent naît fatalement de l'ignorance du passé. Mais il n'est peut-être pas moins vain de s'épuiser à comprendre le passé si l'on ne sait rien du

<sup>36</sup> Ces différents éléments de la “religion” chez les Baga Sitem brièvement abordés ici seront développés dans le chapitre 3.

<sup>37</sup> Peu de textes récents existent sur les Baga Sitem, sauf les écrits de Ramon Sarro (1999a, 1999b, 2000) et ceux de Berliner (2003, 2005) concernant les Baga *BuloNic*, où nous retrouvons beaucoup de points de comparaison. Mais nous n'avons eu accès à la plupart de ces textes qu'à notre retour de terrain.

présent. »<sup>38</sup>. Le Goff cite également la revue britannique d'histoire *Past and Present*, qui, dans son premier numéro, en 1952, déclarait : "L'histoire ne peut pas logiquement séparer l'étude du passé de celle du présent et du futur..." » (1988 :57).

C'est donc selon cette dialectique passé/présent que j'ai tenté de me placer sur le terrain dans la reconstitution de la mémoire du développement. En effet, durant les premiers pas sur le terrain, le regard de l'ethnologue est neuf et face à un passé qui semble difficile à palper au premier abord. Au départ, une lecture à rebours est nécessaire, telle que M. Bloch (cité par Le Goff, 1988 : 57) propose aux historiens : ne pas nécessairement se modeler sur les événements, « quitte à restituer ensuite à l'histoire son mouvement véritable, ils ont souvent profité à commencer par la lire "à rebours" ». Ensuite, un aller-retour entre passé et présent, entre une vision synchronique et diachronique, devient possible. Mais le passé n'est séparable ni du présent, ni du futur, tout comme un passé proche est inséparable d'un passé lointain. Selon Pierre Nora, « Il faut faire naître une véritable histoire contemporaine, une histoire du présent. Elle suppose qu'il n'y ait plus d'histoire seulement du passé, qu'on en finisse avec "une histoire" qui repose sur une coupure nette du présent et du passé »<sup>39</sup>

Au fur et à mesure de l'avancée de mes observations, la dialectique présent/passé s'est éclaircie, et c'est durant la dernière partie de mon séjour que j'ai pu commencer à faire des liens entre des éléments du présent et ceux du passé pour qu'ils deviennent non plus des éléments séparés en catégories, mais qu'ils forment une dialectique cohérente. Ce qui nous ramène à la mémoire collective de M. Halbwachs (1997 : 134) qui la considère comme un courant de pensée continu : « dans le développement continu de la mémoire collective, il n'y a pas de lignes de séparation nettement tracées, mais seulement des limites irrégulières et incertaines.(...) La mémoire d'une société s'étend jusqu'où elle peut, c'est-à-dire jusqu'où elle atteint la mémoire des groupes dont elle est composée ».

La mémoire, et par conséquent le témoignage ou le discours des acteurs locaux, donc la mémoire orale, crée le lien entre le passé et le présent. Contrairement à l'histoire écrite qui fige le passé, la mémoire orale laisse court à toute forme de subjectivité, et l'adapte au présent, selon la vision que l'interlocuteur a du passé en fonction du présent. En effet, c'est dans cette optique-là que nous entendons ici l'étude de la mémoire : dans une dialectique

---

<sup>38</sup> 1941-42, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, p.47, cité par Le Goff, (1988 :57)

<sup>39</sup> P.Nora, art. *Présent*, in *La Nouvelle Histoire*, p.468, cité par Le Goff (1988 : 58).

entre le passé et le présent, tout comme l'étude de l'Autre amène un éclairage en retour sur Soi, l'étude du passé amène un éclairage en retour sur le présent.

## 2<sup>ème</sup> PARTIE : Les pratiques rizicoles

*Un unique souci oriente la pensée des Baga : la culture du riz qu'ils pratiquent sur billons et par repiquage, selon une technique dont la surprenante ingéniosité ne semble guère avoir retenu l'attention. (Paulme, 1957 : 263)*

Au sein de cette dialectique passé/présent, nous allons maintenant analyser comment l'étude de la mémoire locale du développement nous a amené à considérer les différents éléments qui composent la riziculture baga : la part matérielle, qui inclut les techniques et les objets techniques, et la part idéale<sup>40</sup>, qui recoupe la part de représentation et de pensée, des pratiques rizicoles baga. Nous les observerons tout au long de ces chapitres dans une interaction constante entre milieux intérieurs et milieux extérieurs (entre apports extérieurs et histoire locale), dans des allers-retours entre part matérielle et part idéale, jusqu'à les observer à part égale autour du sacrifice du 21 juin. Entrons tout d'abord par les techniques.

### **Chapitre 1 : Techniques et variétés de la riziculture baga**

J'ai observé deux techniques rizicoles parmi les populations baga de Kalikse : la technique du riz flottant, appelée couramment *bagamale*, et celle du riz de mangrove, appelée *booramale*. Il s'agit non seulement de deux techniques bien différentes, utilisant des objets techniques particuliers, mais également de variétés bien distinctes. Selon le botaniste Roland Portères (1965), le *bagamale* – riz flottant ou semi-flottant – relève de la variété *Oryza glaberrima*, riz indigène africain, et les variétés localement appelées *booramale* – riz de mangrove – se regroupent sous le terme de *Oriza sativa*. Voyons ces éléments liés aux techniques et aux variétés qui prêtent souvent à confusion.

#### **Le bagamale**

##### La technique et la variété

D'un point de vue agricole, le terme *bagamale* prête à confusion puisqu'il désigne autant une variété de riz qu'une technique rizicole. Le *bagamale* en tant que variété *Oryza glaberrima* a été décrit par Roland Portères (1955, 1965, 1966). Selon ce botaniste, elle est « de très ancienne exploitation » (1965 :374), ce que je confirme par sa présence dans les récits originels baga. Aussi, l'appellation même de ce type de riz renvoie à une spécificité baga

<sup>40</sup> Au sens où l'entend Godelier (1984).

puisque tant en Susu (*bagamale*) qu'en Baga (*malo ma бага*) il signifie *riz бага*. Dans le passé, les Baga de Kalikse utilisaient la variété *bagamale* avec la technique rizicole de mangrove, appelée couramment *booramale*, c'est-à-dire qu'ils semaient dans un premier temps le riz en pépinière puis le repiquaient dans un casier aménagé dans les plaines. Aujourd'hui, le *bagamale* n'est (pratiquement) plus cultivé selon la technique de mangrove car de nombreuses autres variétés ont été introduites et la remplacent.

En revanche, aujourd'hui, le *bagamale* correspond à une *technique* de riziculture. Lorsque mes interlocuteurs me disent « j'ai planté du *bagamale* cette année », cela signifie qu'ils ont appliqué la technique du riz flottant ou semi-flottant. Cette technique (de *bagamale*) reste secondaire et complémentaire à la culture du riz de mangrove (*booramale*) puisqu'elle est utilisée pour contribuer à apaiser la période de soudure. En effet, le cycle de croissance est uniquement de trois mois, comparé au *booramale* qui peut aller jusqu'au double, ce qui permet de raccourcir cette période difficile avant la nouvelle récolte.

Le riz flottant fait également partie des techniques *gbata*, qui signifie cultiver à plat, sans billons. A Kalikse, avant les premières pluies, les riziculteurs labourent les parcelles à la houe ou au tracteur puis sèment le riz à la volée. Ensuite les semences prennent racines et croissent en même temps que la lame d'eau monte (Bernot, 1975 ; Portères, 1965), puis trois mois plus tard les paysans бага n'ont plus qu'à récolter la production. Selon l'explication qu'en donne Bernot (1975 : 92) : « certaines variétés grandissent en suivant la crue (...). On les appelle "les riz flottants". L'épi, (ou mieux, la panicule) est toujours, en principe, au-dessus des eaux, les tiges atteignent plusieurs mètres. »



Photo 2 : Labour à la houe et semi du bagamale à plat avant les premières pluies.

Le *bagamale* semble donc avoir été utilisé comme variété repiquée auparavant, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui : elle est devenue une technique de riz flottant. Selon Portères, « c'est à partir de 1942 que son utilisation [*bagamale*] a été développée en pays Baga pour une exploitation plus complète des fosses littorales d'eau douce » (1955 : 538). De mon côté, je n'ai pas pu récolter de date précise auprès de mes interlocuteurs quant à son introduction, mais il s'agit en effet d'une technique qui est aujourd'hui utilisée dans les espaces inondés en plaine rizicole. Néanmoins, la date que nous donne Portères semble correspondre au début des problèmes d'inondation que subissent les populations baga dans les plaines de Mankountan. Par conséquent, nous pouvons émettre l'hypothèse que la technique du riz flottant se soit développée au début des années 1940 afin d'exploiter les terres inondées, rendues inexploitable pour la technique du riz de mangrove et de raccourcir la période de soudure, précisément rallongée à cause des problèmes d'inondation.

#### Le bagamale dans les rituels agraires

En plus de son appellation révélatrice, le *bagamale* tient une place importante dans la riziculture puisqu'il est également présent dans les récits originels et semble être associé en partie à des rites pré-islamiques liés au cycle rizicole. Parmi ces rites pré-islamiques, un facteur semble prédominer la structure du déroulement de cette activité agricole : l'autorité du lignage fondateur. En effet, l'autorité en matière de riziculture est une tâche qui aurait été distribuée

au lignage fondateur dans la forêt sacrée. Un membre de celui-ci annonce le début des travaux en plantant des branches de rameaux à différents endroits de la plaine. Ceci semble correspondre à la description faite par Denise Paulme (1957 : 266) du rituel agraire chez les Baga Bulongic de Monchon : « aucun travail dans les rizières ne saurait être entrepris avant que le signal en ait été donné par le *wunubwe* du quartier *Ndyoponi Boyla*, descendant et représentant du fondateur de Monchon, du premier cultivateur établi sur les lieux. (...) Nul ne peut procéder aux tâches successives avant qu'on ait vu le doyen faire le premier geste. Il dépose les six premiers épis en des lieux sacrés (...). Alors seulement, les premiers défricheurs satisfaits, l'interdit est levé et chacun peut, sur ses terres, couper le grain nouveau. » Les six premiers épis correspondent certainement à ce qui a été remplacé aujourd'hui par des branches de rameaux. Cette autorité du lignage fondateur en matière de riziculture se retrouve également dans les propos tenus par Berliner (2003 : 58-59) : « En tant que premiers arrivants, les patrilignages Camara possèdent une autorité en matière rizicole. Ce sont, par exemple, les gestes rituels du même doyen de *niopon boela* qui ordonnent le cycle rizicole. ».

De plus, le cahier des charges du lignage fondateur comprend le semi de la première pépinière de l'année, connu sous l'appellation *alongné*. Avant le début des travaux d'hivernage, une personne désignée du lignage fondateur plante *alongné* avec la variété *bagamale*, qui ultérieurement sera repiquée dans des casiers particuliers pour une fois arrivée à maturité être consommé lors du sacrifice à *kutum*, le génie principal de Kalikse. Cet acte ritualisé annonce le début des travaux d'hivernage. Berliner (2003 : 59), de son côté, décrit les mêmes pratiques rituelles chez les Baga *BuloNic* : « C'est ce doyen (le doyen de *niopon boela*) qui, au moment du labour, "faisait sortir le riz". Il prenait les têtes de riz du sanctuaire (qu'il avait ranger là à la fin de la dernière récolte), les distribuait entre les différents quartiers afin qu'ils servent de plants pour les pépinières et annonçait le début des semailles. Ces opérations n'étaient pas effectuées sur n'importe quelle parcelle. Dans toutes les plaines rizicoles, il existait deux champs "à part" qui, dit-on, "gouvernait toute la plaine". Les vieux racontent que ces champs étaient les tout premiers carrés cultivés par les fondateurs du village. Il semble que jadis toutes les opérations culturales, labour, billonnage, repiquage, récolte, aient été faites en premier dans ces deux parcelles-reliques. » Il est difficile de savoir si ces pratiques font uniquement partie de l'époque pré-islamique ou si elles sont encore effectuées aujourd'hui. Mais si c'est encore le cas de nos jours, elles sont exécutées avec énormément de discrétion.

## Le booramale

Portères (1955 : 539) énonce que « les Baga ont pris leurs enseignements rizicoles sur la côte au contact de la riziculture de Guinée portugaise. Seul le Riz Baga-Malé et son mode d'emploi donnent à la culture Baga une originalité. » Or, contrairement à cela, il semblerait que le *booramale*, qui signifie « riz de mangrove », est tout autant caractéristique de la riziculture baga. Nous retombons ici dans la confusion entre variétés et techniques en traduisant *bagamale* par riz flottant<sup>41</sup>. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, la technique du riz flottant n'a été introduite que vers 1942 et s'est développée comme secondaire à la riziculture de mangrove ; alors que la variété de *bagamale*, riz baga amené du Fouta selon les mythes fondateurs, était repiqué auparavant<sup>42</sup> selon la technique du riz de mangrove. De plus, la technique du riz de mangrove implique d'une part tous les éléments de l'organisation sociale baga (groupements de travail<sup>43</sup>, parenté, foncier), et d'autre part les éléments qui définissent l'identité baga tel que Sarro (1999a : 47) le met en avant dans le deuxième chapitre de sa thèse « The mangrove people ». Sarro (*ibid.*) adresse l'importance de l'écologie de la mangrove, avec le Fouta sur sa périphérie, dans la formation d'une identité culturelle distincte pour les habitants : mangrove caractéristique du littoral, mangrove qui a protégé les Baga lors de leur fuite du Fouta, mangrove de laquelle découle la technique rizicole *booramale* : « all the characteristics of the Baga society, all that defines it as one society and one culture, appears to be linked on one way or another to the mangroves where the Baga live today : it nourishes them, it protects them, it gives them a common character. » (Sarro, 1999a : 54).

### Aspects techniques

La technique de la riziculture de mangrove, *booramale*, était la plus pratiquée en 2003, et je pense de manière générale parmi les populations qui nous concernent. Brenot (1975 : 91)

---

<sup>41</sup> La confusion règne à tous les niveaux car, comme nous l'avons vu, à la question, « avez-vous cultivé du *bagamale* cette année », un riziculteur l'interprétera actuellement comme du riz flottant car le *bagamale*, c'est-à-dire la variété *Oryza glaberrima*, ne semble plus *que* se cultiver selon la technique du riz flottant.

<sup>42</sup> ou peut-être encore un peu aujourd'hui, mais je n'en ai pas rencontré.

<sup>43</sup> Les groupements de travail forment un réseau très complexe, complet et essentiel dans l'organisation sociale baga, qui regroupe les gens selon des critères de sexe, d'âge et de parenté pour travailler ensemble : une personne fait partie, selon ces critères, de différents groupements, mais pas tout le monde fait partie des mêmes groupements ; les groupements s'élargissent également aux autres villages baga sitem.

l'appelle d'ailleurs la « riziculture classique ». Le calendrier agricole varie peu d'année en année et les étapes du *booramale* ont été les suivantes pour l'hivernage 2003<sup>44</sup>.

En juillet et début août, après les premières pluies lorsque la terre est suffisamment imbibée d'eau, les hommes préparent les casiers : ils bêchent, *kfentch*, en groupe passant tour à tour dans les casiers de chaque membre du groupe. A la bêche, *kop*<sup>45</sup>, ils tranchent tout d'abord la terre en tenant l'outil de manière latérale. Ensuite, ils montent des billons, *nek*, selon une technique à deux : le premier enfonçant la bêche dans la terre et le deuxième recourbé, les mains dans l'eau, accompagnant la palle de la bêche pour retourner la terre en y enterrant les herbes de l'année dernière qui serviront d'engrais. Bouju (1994 : 227) en donne une description : « les paysans cultivent leurs rizières de façon à placer les sillons à l'emplacement des billons de l'année passée et de faire les nouveaux billons à l'emplacement des précédents semis. Ainsi, sur une même parcelle, il y a alternance successive par moitié des surfaces cultivées. » Le commandant de navire, Samuel Gamble, qui passa près d'un an sur la côte guinéenne entre 1793 et 1794 donna les premières description du bêchage dans son livre de bord sur les Baga Sitem cité par Mouser (2000 : 432) : « Ils s'en servent (des bêches) pour butter, de façon à faire émerger des billons juste au-dessus du niveau de l'eau – laquelle, stagnante dans les rigoles, nourrit les racines des plantes. ».

---

<sup>44</sup> D'importants décalages dans le calendrier agricole ont pu apparaître lors des fortes inondations dans la plaine de Mankountan.

<sup>45</sup> Bouju (1994 : 227) en donne une bonne description : « A l'extrémité du manche, est ligaturée la pelle proprement dite *kop* qui a environ 20 cm de largeur sur un mètre de long, elle est incurvée et est renforcée à son extrémité par une lame de métal *fensi* qui la rend tranchante. »



Photo 3 : Bêchage à deux : ils enterrent les herbes et forment des billons.

Les billons sont ordonnés à l'intérieur du casier, *abof*, par petits groupes verticaux et horizontaux appelés des *tchessi* (*kessi* au singulier), plusieurs *tchessi* formant des *tchoussou* (*koussou* au singulier). Cette organisation par *kessi* et *koussou* lors du bêchage (*kfentch*) permet, d'après mes interlocuteurs, d'une part une bonne circulation de l'eau à l'intérieur d'un casier, *abof*, et, d'autre part, de structurer le travail de bêchage des hommes souvent nombreux dans un casier. Chaque casier est entouré de digues qui délimitent les appartenances foncières, « elles matérialisent les limites physiques et visibles de la propriété familiale » (Bouju, 1994 : 226) et permettent « de réguler la hauteur de l'eau dans les parcelles en fonction du niveau de maturation du riz. » (*ibid.*) Les digues doivent être entretenues au même titre que le casier bêché pour permettre de contrôler la quantité d'eau dans les casiers.

En même temps que le bêchage, en juillet et début août, les femmes et les hommes plantent les pépinières, soit au village, *dare*, ce sont des pépinières sèches, soit aux champs (à l'intérieur d'un casier), *dale*, qui sont des pépinières humides. D'après Bouju (1994 : 227), « la durée de pousse des semis est d'environ 45 jours ». Vers la deuxième moitié du mois d'août et début septembre, les femmes effectuent le démariage du riz dans les pépinières. Dans le cas des pépinières sèches, elles arrachent complètement les brins qui ont poussés, elles en font des bottes qu'elles transportent ensuite aux champs pour les repiquer. Le repiquage sur les billons préparés par les hommes s'effectue par les femmes à la main en enfonçant tige après tige avec le pouce, en deux ou trois rangées par billon. Tous comme les hommes, elles travaillent selon une organisation en groupements de travail. La récolte ainsi que le battage et la mise en grenier, *kele*, a eu lieu en décembre et janvier 2003<sup>46</sup>.



Photo 4 : Démariage d'une pépinière sèche

---

<sup>46</sup> Je n'ai pas assisté à la fin du calendrier agricole ayant quitté Kalikse en septembre 2003.



Photo 5 : Repiquage sur les billons (sur les tchessi et les tchoussou)

### Les variétés

Les variétés de riz utilisées pour la riziculture de mangrove évoluent sans cesse à travers le temps, selon les besoins et les changements géomorphologiques. Comme le souligne Portères, « pour *Oryza sativa*, (...) l'introduction est côtière, plus récente, ne se marquant que depuis 200 ans et ayant refoulé ou fait abandonner les vieilles variétés du Riz africain. Ce sont des Ethnies très diverses, généralement sans affinités avec le groupe manding, qui ont pris ces Riz en compte et les ont nommé, car ces riz étaient venus sans noms. » (1965 : 374) En particulier depuis les problèmes d'inondation, chacun recherche de nouvelles variétés de riz pour s'adapter aux nouvelles conditions. Les riziculteurs se tournent principalement vers les variétés hâtives, avec un cycle d'environ quatre mois. Beaucoup de nouvelles variétés viennent de l'extérieur : certaines variétés sont ramenées lors d'une visite dans un autre village, d'autres sont amenées par des projets de développements etc. L'appréciation ou l'adoption d'une variété peut être liée à différents stades de son traitement, les raisons principales du choix d'une variété de riz sont : sa beauté, par exemple s'il reste blanc après le décorticage ou si son épis a une bonne taille ; son cycle végétatif, s'il est trop long, la période de soudure peut être critique ; la difficulté à le piler pour le décortiquer ; la difficulté à battre pour séparer le grain de l'épis; son rendement et son goût.

Il est cependant difficile de suivre l'utilisation d'une variété de riz car les personnes adoptant certaines variétés leur donnent souvent leur propre nom ou un nom de leur choix qui les personnalisent. Par conséquent, la plupart des variétés de riz ont plusieurs noms ou en changent facilement. Par exemple, en 2003, une variété très utilisée était celle appelée couramment *Fatoumaré* : son histoire relate qu'une femme l'aurait amené à Kalikse et l'aurait baptisée d'après son nom. Portères notait déjà dans les années '60 que « les femmes qui jouent un grand rôle dans la riziculture des Baga (...) ont donné leurs noms à quelques variétés dont l'importance culturelle est régionalement grande » (Portères, 1966 : 686). Un autre exemple de variété utilisée à Kalikse s'appelle *Macenta* : l'homme qui l'a amené à Kalikse l'a apportée de Macenta où il est allé rendre visite à son frère. Cette personnification des variétés de riz est également confirmée dans les études du botaniste : « sur la côte, il existe une abondance d'appellations relatant les introductions, portant soit le Nom des gens qui ont apporté la variété, soit impliquant l'origine géographique, proche ou éloignée. » (Portères, 1966 : 686). Dans ses textes (1955, 1965, 1966), Portères cite une vaste nomenclature des variétés de riz qu'il a relevé en Guinée. En ce qui concerne celles présentes sur la côte, je n'ai retrouvé qu'un seul nom de variété rencontré lors de ma recherche en 2003 : le *Kaolak*<sup>47</sup>. Je pense que ceci est représentatif du parcours que font les noms des riz, de la circulation des noms caractéristique de l'appropriation des variétés de riz par chacun. Portères (1966 : 688) note que « certaines appellations se déforment vite quand elles ne répondent à rien dans les langues locales (...). Nous notons que les Noms des Riz se conservent bien sur le littoral quand le sens en est compris. ». Cependant, je pense que ce sujet mériterait une recherche plus approfondie, notamment sur les aspects d'appropriation à travers l'histoire, de dénomination et de signification des variétés au-delà de l'emploi culturel.

## **Les plaines rizicoles et l'irrigation**

### Un vaste système d'irrigation et de divisions foncières

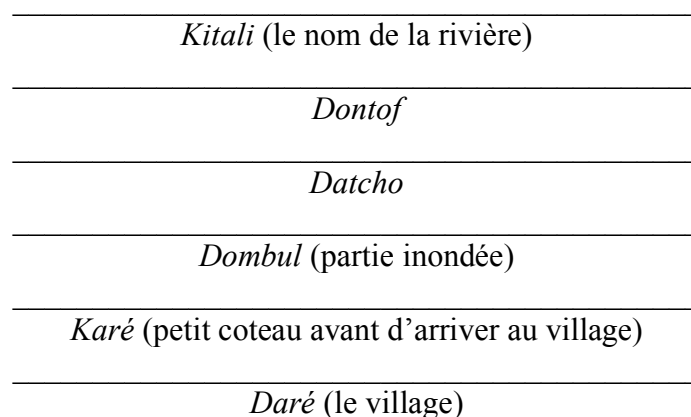
Des dizaines de km<sup>2</sup> de plaines rizicoles bordent le village de Kalikse et s'étendent jusqu'au Kitali, le bras de mer principal qui est lui-même relié au Rio Kapatchez. Les ancêtres, premiers arrivants, auraient défriché la plaine auparavant recouverte de palétuviers, en commençant au bord du Kitali, en progressant vers le village tout en y construisant un système complexe d'irrigation composé de digues, de diguettes, de vannes, de drains (*dobo*)

---

<sup>47</sup> Ce dernier vient certainement de la région de Kaolak, en Asie du sud, comme le souligne Bernot (1975 : 87) « L'espèce *Oryza sativa* compte plusieurs milliers de variétés qui sont actuellement cultivées dans le monde entier : c'est le riz d'origine asiatique et plus précisément de l'Asie du sud-est ».

plus ou moins grands et de casiers (*tchbof*). Ces aménagements forment un important réseau d'irrigation, tous les casiers étant reliés entre eux qui, à leur tour sont connectés à des drains et ces derniers au Kitali. Les digues sont ouvertes pendant la saison sèche pour permettre l'intrusion de l'eau salée du Kitali dans les casiers grâce au mouvement de la marée qui, selon mes interlocuteurs, vient tuer les mauvaises herbes qui se forment dans les casiers ; et qui, selon Chéneau-Loquay (1998 : 253) permet d' « éviter l'acidification ». Durant l'hivernage, les digues sont fermées ou ouvertes selon les besoins pour permettre de contrôler la quantité d'eau de pluie dans les casiers et pour protéger cette fois *contre* l'intrusion de l'eau de mer qui détruirait le riz en épiaison. Selon Chéneau-Loquay (1998 : 251), « dans les Pays des rivières du Sud<sup>48</sup> (...), où les rizières ont été aménagées par les paysans sur des terres conquises sur la mangrove et situées en aval, au dessous du niveau de la mer, leur protection par rapport à l'invasion des eaux salées a toujours été un problème crucial. » Pour y remédier, « les aménagements doivent prémunir contre deux écueils, la salinisation et l'acidification des sols » (*ib.*, 253).

La plaine de Kalikse est très étendue et composée de niveaux de sol très différents. Si l'on trace schématiquement des lignes horizontales<sup>49</sup> entre le village, *daré*, et le Kitali, on y trouve plusieurs niveaux de profondeur d'eau, des zones horizontales appelées différemment selon le schéma suivant :



Toujours de façon très schématique, *dontof* et *datcho* sont composés de casiers pour cultiver le riz de mangroves (*booramale*). Le *dombul* correspond à la partie de la plaine la plus profonde, donc la plus inondée, lieu où se cultive le riz flottant (*bagamale*) aujourd'hui. Pour

<sup>48</sup> Catégorie d'appellation qui regroupe la Casamance au Sénégal, la Guinée-Bissau et la Guinée Maritime.

<sup>49</sup> J'insiste sur le fait que cette division est très schématique car en réalité, ces lignes forment un arc de cercle plutôt que des lignes droites et à l'intérieur de ces lignes horizontales, il existe différents niveaux. Ce schéma a été élaboré par moi-même pour tenter de saisir l'étendue de ces plaines et la division en noms m'a été donnée par mes interlocuteurs.

finir, *kare* correspond à un petit coteau avant d'arriver au village grâce auquel le village, *dare*, n'est pas inondé pendant l'hivernage. Des drains, *dobo* (verticaux, horizontaux et diagonaux), des casiers, des différences de nivellement, ainsi que des divisions foncières traversent ces zones horizontales. Comme le met en avant Cheneau-Loquay (1998 : 253), « la maîtrise de l'eau est totale et globale et correspond à une chaîne depuis l'amont des plaines jusqu'à l'aval, depuis les bords de glacis côtier jusqu'aux axes de drainage. »

Pour compléter ce schéma, nous pourrions y tracer des lignes verticales qui correspondraient à la division foncière de la plaine, en zones dépendantes de lignages ou regroupements de lignages, *abanka* ou *klodisre*. Parfois le nom de la partie de la plaine correspond à celui du lignage ou regroupement de lignage, parfois elle en porte un autre. A l'intérieur de cette division lignagère, tous les membres des lignages ont à leur tour des casiers. Chaque cultivateur ayant beaucoup trop de casiers par rapport à ce qui est cultivable manuellement chaque année, cela donne la possibilité aux riziculteurs de faire une période de jachère et de choisir les casiers à exploiter chaque année en fonction des conditions climatiques annuelles comme la quantité d'eau etc. Les drains et les digues marquent les divisions foncières à l'intérieur des plaines. Chaque drain, *dobo* est nommé soit d'après celui qui l'a creusé soit d'après son fils ou le fils de son fils, soit la dernière personne dont on se souvient qui l'a entretenu.

Par exemple, le drain des ancêtres qui se trouve en parallèle à celui creusé par le PDRI/GM à Camara-Séré et que la population tente de barrer dans le cadre de notre sacrifice s'appelle *dobo da Bubu*, le drain de Boubou qui est le père de celui qui entretient le drain aujourd'hui. Lors de notre sacrifice, nous nous trouvons donc à *dontof-Camara-séré* : *dontof* correspondant au niveau de la plaine selon le schéma ci-dessus (nous sommes au bord du Kitali), et *Camara-séré* correspond à une appartenance foncière au lignage de *kibomp*.

Finalement, ces plaines rizicoles, *dale*, correspondent à un monde complexe fait de nombreux éléments techniques, d'irrigation, de parenté, de règles foncières révélateurs/miroir des différents éléments qui composent la vie au village, *dare*, et de l'organisation sociale baga en générale.

#### « L'inondation »

Ce monde complexe, et notamment la maîtrise de l'eau, est remis en question depuis plusieurs

décennies car la plaine, *dale*, a subi beaucoup de modifications géomorphologiques amenant certains problèmes que mes interlocuteurs regroupent sous le terme d'« inondation ». Le premier élément déclencheur est expliqué par l'ensablement de l'embouchure du Rio Kapatchez à Yompon, village au sud-ouest de Kalikse<sup>50</sup>, qui empêche le drainage de l'eau de la totalité de la plaine de Mankountan. Ce problème entraîne depuis plusieurs décennies, environ depuis les années '40, cette « inondation » des plaines durant l'hivernage.

Selon mes interlocuteurs, il semblerait que l'inondation et les conséquences qui en découlent aient été les plus problématiques dans les années '60. En effet, c'est durant ces années que les riziculteurs des plaines de Mankountan auraient enduré le pire décalage dans le calendrier agricole. Durant l'année 2003, le calendrier agricole s'est déroulé de manière "habituelle" selon les riziculteurs baga : les premières pluies ont commencé en juin-juillet ; le bêchage et les pépinières se sont déroulés en juillet et pendant la première moitié du mois d'août ; le repiquage s'est fait durant la deuxième moitié du mois d'août et septembre. En revanche, il y aurait eu des années où le bêchage aurait seulement commencé en septembre-octobre !

Une autre conséquence plus générale de ces modifications est la diminution de la production de riz depuis plusieurs décennies. Elle se constate notamment à la diminution de la taille des greniers à riz. On trouve encore dans la plupart des maisons des anciens greniers à riz, *kele*, qui font plusieurs mètres de hauteur (2-3 mètres) : « ces constructions peuvent recevoir jusqu'à 600 kg (40 à 50 estagnons) de riz selon leurs dimensions » (Bouju, 1994 : 228). Mais ces greniers sont moins (ou plus) utilisés depuis environ une à deux décennies. Aujourd'hui des petits bidons en plastique ou des sacs à riz suffisent.

A cet ensablement du Kapatchez est venu se rajouter un autre problème plus récent. A Yogoya, dans les plaines de Monchon en pays *buloNic*, au sud de Kalikse (voir carte), le gouvernement russe a construit un important aménagement pour la production de riz accompagné d'une usine de traitement, qui depuis a été repris par le gouvernement malais (Berliner en parle dans sa thèse, 2003 : 97 et 215). Pour créer cet aménagement, ils ont guidé le drainage de l'eau par le sud (étant donné que le Kapatchez est bouché au nord à la hauteur de Yompon) c'est-à-dire par les plaines de Mankountan. Par conséquent, ce drainage est loin d'avoir amélioré la situation de l'inondation des plaines de Mankountan.

---

<sup>50</sup> Voir carte en annexe 2.

De plus, les pépinières sont attaquées depuis quelques années par des chenilles. Une pépinière endommagée se voit à sa couleur jaune. Il y aurait deux explications à cette venue des chenilles. Selon mes interlocuteurs, elle serait due aux bœufs qui viennent brouter dans les plaines durant l'été<sup>51</sup> y laissant leurs excréments. Selon mon hypothèse, les chenilles viendraient de la monoculture imposée par la production de riz malaise qui a permis aux chenilles de s'adapter à ce milieu<sup>52</sup>. Ces chenilles ont détruit une grande partie des pépinières humides à Kalikse en 2003.

Ainsi, l'« inondation » est un problème qui préoccupe beaucoup mes interlocuteurs étant donné qu'elle est la raison explicative à la plupart des difficultés qu'ils rencontrent aujourd'hui dans leur riziculture. Aussi, je pense que la confusion qui règne autour du bagamale en tant que variété ou en tant que technique est liée aux problèmes d'inondation, à l'apport de nouvelles variétés tout en abandonnant peut-être difficilement la variété des ancêtres. En effet, le bagamale occupe une place particulière dans la riziculture бага que nous allons continuer à développer dans les chapitres qui suivent. L'« inondation » a également quelques répercussions sur les techniques rizicoles. Par exemple la diminution de la taille de la bêche, *kop*, qui, semble-t-il, était beaucoup plus longue auparavant mais devenue trop difficile à manier dans une grande quantité d'eau ainsi que le développement de la culture du riz flottant, *bagamale*, afin de raccourcir la période de soudure. Outre ces adaptations techniques locales, elle a également été à la fois une des raisons et une des conséquences qui a fait de la riziculture бага un objet de développement depuis le temps de la colonisation.

---

<sup>51</sup> Les bœufs descendent du Fouta Djallon sur la côte pour la transhumance accompagnés des éleveurs peul. Ils y restent pendant toute la saison sèche et repartent juste avant les premières pluies en mai. Leur présence cause beaucoup de conflits entre éleveurs et agriculteurs car les animaux dévastent les cultures des agriculteurs. Un projet de développement est présent dans différentes zones de la Guinée Maritime pour tenter de trouver des solutions à ces conflits. Ils ont notamment construit quatre parcs de nuit à Kalikse ; ce qui n'a rien changé aux conflits car les bœufs sont toujours en liberté la journée.

<sup>52</sup> J'insiste sur le fait que cette probabilité relève d'une hypothèse personnelle et je n'ai pas de preuve la concernant.

## **Chapitre 2 : La riziculture comme objet de développement**

### **« Le grenier à riz de l'Afrique de l'ouest »**

La mémoire locale du développement à travers la riziculture recueillie auprès de mes interlocuteurs, ainsi qu'à la lecture de différents textes sur celle-ci (Devey 1997, Ruë 1998, Cheneau-Loquay 1998), nous apprennent qu'elle (la riziculture) fait depuis longtemps partie des stratégies de développement économique de la Guinée Maritime et pour cause, selon Devey (1997 : 174) « le riz est la clé de voûte du système alimentaire des Guinéens, qui sont les plus grands consommateurs de riz d'Afrique. (...) Le riz est donc au centre de la problématique de la sécurité alimentaire. ». A travers l'histoire de ce siècle, le littoral guinéen a fait l'objet, pour les différentes instances concernées par les périodes respectives de l'histoire, de tous les espoirs en terme de stratégie de développement économique pour en faire ce fameux « grenier à riz de l'Afrique Occidentale ». *Fameux* car cette expression est celle d'abord utilisée par les colons Français, puis reprise par Sékou Touré, dont le but était d'intensifier la production rizicole, et enfin mentionnée dans la plupart des textes qui parlent de la riziculture en Guinée Maritime en générale et des différents groupes baga en particulier. Selon Berliner (2003 : 83), « Il faut remonter à la période coloniale pour saisir l'intérêt que suscitent les plaines rizicoles des Rivières du Sud. Déjà les coloniaux y voient les "greniers à riz" de l'Afrique Occidentale et tentent à tout prix de rendre possible, par des aménagements hydrauliques, une utilisation intensive de ces rizières (...). »

### Mémoire de colonisation

Les récits de mes interlocuteurs les plus âgés qui ont participé à la période coloniale racontent comment les Français étaient les premiers à tenter d'aider les riziculteurs baga à remédier à l'inondation ainsi qu'à améliorer l'irrigation des plaines rizicoles. Ceci est confirmé par Chéneau-Loquay (1998 : 252) : « A partir des années quarante-cinquante en Guinée toutes les plaines littorales ont fait l'objet au moins d'études sinon de débuts d'aménagements dans le but de "faire de la Guinée le grenier de l'Afrique Occidentale". »

Or, ces travaux imposés par les administrations coloniales sont avant tout restés dans la mémoire de mes interlocuteurs comme des travaux difficiles qu'ils appellent couramment aujourd'hui des « investissements humains ». Un vieil homme ayant participé aux travaux

organisés par les Français entre 1942 et 1945 à Bongolon, raconte : « Faberger<sup>53</sup> est venu voir le terrain. Ensuite, il est allé recruter les travailleurs de Monchon pour travailler dans les plaines. A l'époque on payait les travailleurs 18 FF par mois, et les pointeurs 20 FF par mois. A l'époque, cet argent valait beaucoup. On nous donnait à manger, du riz, c'était des bonnes conditions. Il y avait aussi des soldats, et si tu arrivais en retard, on te frappait, et là ton corps est chaud ! A l'époque, il n'y avait pas de pont au débarcadère donc les hommes se mettaient debout avec le bois sur le dos pour faire passer la voiture. » (Interlocuteur 13, mai 2003).

Malgré la confusion sur les lieux et les dates exacts, chacun se souvient que les Français ont organisé à deux reprises des « investissements humains ». Le premier a eu lieu entre 1942 et 1945 : les administrateurs coloniaux ont recruté des centaines d'ouvriers du canton de Monchon<sup>54</sup> pour creuser le *canal de Bongolon* qui se trouve au nord de la sous-préfecture de Mankountan. Quatre canaux auraient été creusés afin d'irriguer les plaines environnantes. Aujourd'hui, le fleuve de *Bongolon* serait envasé. Le deuxième investissement humain a eu lieu entre 1954 et 1957 : les Français ont recruté à nouveau des travailleurs pour creuser le *canal Jonction*, canal qui relie le Rio Kapatchez à la hauteur de Katako, au marigot du Soussoudé.

Lors de ces travaux, il s'est produit un événement qui a fortement marqué les populations : les Français ont amené une drague en 1957 pour compléter ce creusement du canal du Soussoudé. Cette drague a laissé une forte empreinte dans la mémoire des villageois. Elle est d'ailleurs présente dans une chanson composée par une femme de Bukor à l'occasion des jeux du littoral<sup>55</sup> de 1995 et qui est chantée depuis lors :

*Autara pabepssne pasebe keydi  
Palem databo gnarerwure su domun  
Yandi pasebema keydinge palem atabo  
Gnarerwure su domun*

Elle signifie, selon une traduction retravaillée :  
*Les jeunes filles, regroupons-nous pour écrire une lettre  
Nous envoyons cette lettre chez les blancs pour venir évacuer l'eau (faire le dragage)  
Je vous prie, écrivons cette lettre aux blancs pour venir enlever l'eau.*

A part la présence ponctuelle d'une drague, les travaux de creusement ont été effectués à la main avec des outils tels que la bêche ou la houe. Aussi, ces travaux manuels qui semblent

<sup>53</sup> Un des hommes faisant partie de l'administration du cercle de Boffa.

<sup>54</sup> Pendant la période coloniale, la Guinée était divisée en cantons et ces derniers en cercles. Kalikse faisait partie du canton de Monchon.

<sup>55</sup> Les jeux du littoral sont les tournois de football inter-villages baga (Sarro 1999b).

avoir été de véritables « investissements humains » sont restés gravés dans la mémoire des plus âgés du village et parfois même des plus jeunes car certains ont été blessés pendant les travaux, d'autres sont morts.

Mais ces travaux sont aussi restés dans le lieu de la mémoire des techniques actuelles, notamment les techniques de drainage. En effet, cet apport extérieur semble avoir été retenu comme référence pour les populations car, depuis ces premiers essais d'amélioration des conditions d'irrigation des plaines rizicoles, les populations habitants le long du Kapatchez ou de ses affluents ont continué ce processus de drainage, avec leur propres moyens. Des travaux du même type ont été organisés à plusieurs reprises depuis l'Indépendance jusqu'à aujourd'hui par les habitants des villages qui longent le Kapatchez et le Kitali : depuis Maré dans les années '70 jusqu'à Bukor et Yompon en 2003. Le but de ces travaux récents est de diriger les eaux en direction de Kufen en drainant l'eau par les canaux existants qui ne sont plus assez profonds pour satisfaire ce drainage. Tout d'abord, pour remédier aux gros problèmes d'inondation de la fin des années '60, les populations de Maré et Kalikse se sont rassemblées pour creuser le Kapatchez – qui se transforme ensuite en Kitali – depuis Katako<sup>56</sup> jusqu'à Sibal. Ensuite, dans les années '70, les habitants de Kalikse auraient pris la relève avec l'aide des habitants de Danci et Bukor et ont creusé le Kitali à la hauteur du débarcadère de Sibal. Puis, en 1979, les populations de Kalikse auraient fait le dernier "investissement humain" important en creusant le Kitali de Sibal jusqu'aux environs de Danci. Finalement, au mois de juin-juillet 2003, les habitants de Bukor et de Yompon ont continué de creuser à la hauteur de Kakberenka.

Ces travaux d'irrigation qui se perpétuent depuis les premiers organisés par les Français durant la colonisation permettent de conclure sur l'adoption d'un savoir-faire venu de l'extérieur et qui constitue aujourd'hui la mémoire locale du développement. Cet exemple montre l'importance de la dimension historique qui détermine le comportement des individus et qui permet de comprendre l'émergence de ce choix technique perpétué depuis lors.

### Les brigades de production

Pendant la période politiquement marquée par la présence au pouvoir du Président Ahmed Sékou Touré (1958-1984), peu d'actions de développement venant de l'extérieur ont pu pénétrer cet Etat, nouvellement indépendant, à l'exception de ceux venant de pays "en accord

---

<sup>56</sup> c'est-à-dire le Kapatchez à la hauteur de Katako.

politique" avec le nouveau régime tels que l'ex Union Soviétique, la Chine, l'Allemagne de l'Est ou Cuba. Ces derniers n'ont pas touché la région de Kalikse. En revanche, l'objectif de faire de la Guinée « le grenier à riz de l'Afrique Occidentale » est resté prioritaire auquel est venu s'ajouter celui de « l'autosuffisance alimentaire », deux objectifs dominants du régime.

Pour ce faire, Sékou Touré envoya différentes brigades dans les PRL<sup>57</sup> – Pouvoir Révolutionnaire Local – de la Guinée. Dans un premier temps, l'arrondissement de Mankountan reçut, entre 1971 et 1976, environ cinq BMP – Brigade Motorisée de Production – parmi lesquelles, le PRL de Kalikse en reçut une en 1975. Ces brigades étaient constituées d'étudiants des Universités de Guinée (Conakry et Kankan) qui avaient été fermées pour l'occasion pendant l'année 1975 : tous les étudiants, toutes les disciplines confondues, étaient envoyés dans les campagnes guinéennes pour y travailler pendant une année. Les étudiants venaient accompagnés d'un tracteur par PRL pour le labour. Dans un deuxième temps, en 1979, les BMP se transformèrent en FAPA – Ferme Agropastorale d'Arrondissement –, celle de l'arrondissement de Mankountan était basée à Kalikse. La FAPA était formée d'étudiants en agronomie qui y faisaient leur terrain de fin d'étude avec le statut de CTA – contrôleur des travaux agricoles – et d'étudiants de toutes les autres facultés (à l'exception de celle de médecine) qui échouaient le concours d'entrée à l'université. Ils étaient envoyés dans les campagnes guinéennes pendant une année.

Malgré le fait que les tracteurs et leurs brigades étaient répartis sur cinq PRL de Mankountan, d'après mes interlocuteurs, c'est principalement dans les plaines de Kalikse que se faisaient les travaux. Trois hommes de Kalikse étaient engagés comme chauffeurs de tracteur et la population de Kalikse était souvent recrutée pour des « investissements humains » soit dans le cadre de la brigade, soit dans celui de la FAPA, pour le semis ou la récolte. Les étudiants envoyés dans les campagnes dans le cadre des BMP logeaient chez les habitants. Les tracteurs amenés dans le cadre des BMP étaient réutilisés dans la ferme. Concernant la FAPA, une moissonneuse-batteuse a également été amenée dans chaque arrondissement. Celle de la FAPA de Mankountan n'a pas fonctionné longtemps dû à la quantité d'eau qu'il y avait (et qu'il y a) dans les plaines au moment de la récolte. On trouve encore aujourd'hui des débris de tracteurs ou de moissonneuse-batteuse parsemés dans les plaines et à la sortie des villages. Outre les investissements humains, ces brigades et ces FAPA étaient également caractérisées par la mise en commun des récoltes des PRL dans des magasins, dans un

---

<sup>57</sup> Les PRL et les Arrondissements étaient les divisions politiques pendant la 1<sup>ère</sup> République. Aujourd'hui, les Arrondissements correspondent aux Sous-préfectures, et les PRL aux districts des Sous-préfectures.

contexte où « l'économie nationale est collectivisée et contrôlée par un tentaculaire Parti-Etat de type révolutionnaire » (Berliner, 2003 : 78).

La FAPA de l'arrondissement de Mankountan a débuté en 1979 dans le PRL de Kalikse. La ferme était constituée d'une cité dortoir pour les dix PRL construite à Mobunga, un quartier de Kalikse. La cité de la FAPA a été construite en briques, on y voit encore les ruines de différentes maisons prévues pour loger les travailleurs et un long bâtiment prévu pour abriter les animaux. Mais ces constructions ne semblent jamais avoir été exploitées et les FAPA ont disparues avec le régime de Sékou Touré. Outre la construction de la cité à Mobunga (Kalikse), il semblerait que la FAPA de l'arrondissement de Mankountan travaillait sur quatre parties de plaine : une partie vers Yompon, une vers Bukor, une vers Danci et une à Kalikse. D'après quelques vieilles personnes de Kalikse, dont les anciens conducteurs des tracteurs, beaucoup seraient venus de toute la région de Boffa (Préfecture actuelle) travailler dans les plaines rizicoles de Mankountan, de Sibal à Yompon.

C'est dans le *dombul*, la partie inondée de la plaine (que nous avons vu plus haut dans notre schéma), que les brigades ont labouré avec les tracteurs pour la culture du riz flottant. Aujourd'hui, on peut y percevoir de vagues digues encore présentes, élevées par les générations précédentes les brigades, mais la plupart ont été écrasées par les tracteurs. Je pense que la culture du *bagamale*, selon la technique du riz flottant, a *justement* été introduite ou relancée en cet endroit du *dombul* fortement inondé en saison des pluies car des digues n'ont jamais été reconstruites après le passage des tracteurs et le lieu est trop inondé pour y cultiver du riz de mangrove.

Aujourd'hui, ceux qui cultivent du *bagamale* labourent dans le *dombul* principalement à la houe, *daba*, et, dans de rares cas, à l'aide d'un tracteur mis à disposition par le Crédit Rural de Guinée<sup>58</sup>. En effet, les actions entreprises par Sékou Touré auraient en quelque sorte préparé le terrain, au sens littéral et figuré, à cette possibilité de labourer des champs de *bagamale* au tracteur. Cette alternative a été reprise par des projets de développement depuis la réouverture du pays à l'aide international en 1984 jusqu'à aujourd'hui. En fait, une comparaison entre la vision du développement au temps de Sékou Touré et aujourd'hui paraît pertinente. A ce propos, Fairhead et Leach (2002 : 107) démontrent quelques similarités entre la manière de traiter la question de la biodiversité (en particulier les plantes médicinales

---

<sup>58</sup> Une caisse existe à Makountan-centre, chef-lieu de la Sous-préfecture de Mankountan.

guinéenne) durant la 1<sup>ère</sup> République sous Sékou Touré et aujourd'hui d'après les instances internationales en matière de biodiversité : « The practice of cataloguing medicinal plant knowledge and repackaging it in the terms of science, and valorizing vegetation is very similar to international biodiversity concern today. In both cases, medicinal plant knowledge is extracted from the social relations of its day-to-day practice in village settings. But whereas under Sékou Touré this interest derived from a focus on human health, the interest of international discourse focuses on vegetation health, and whereas it was earlier locked into a nationalist discourse, it is now locked into an internationalist one. Guinean historical experience continues to shape its engagement with international discourse. »

En fait, par ses actions sur la riziculture baba, Sékou Touré est le premier à amener la notion de développement, en amenant l'idée d'abandonner les bèches, les houes et toutes formes de travail manuel, et d'utiliser des tracteurs, des moissonneuses-batteuses, et d'autres formes de travail mécanisées<sup>59</sup>. Même si cette idée n'a pas abouti et que les brigades ont vite disparu, les tracteurs abîmés et les moissonneuses abandonnées, elle marque un moment charnière par rapport à la notion de développement : « Notre développement a commencé avec Sékou Touré » (Interlocuteur 8, Kalikse, août 2003). D'ailleurs, certains disent qu'ils n'étaient pas prêts à ce moment-là mais que si Sékou Touré revenait avec des tracteurs aujourd'hui, ils seraient prêts à les exploiter car, selon les jeunes hommes de Kalikse, « le développement de Kalikse c'est la santé, l'argent, le tracteur et la machine qui laboure » (jeunes de l'ataya, août 2003). Nous pouvons donc émettre l'hypothèse selon laquelle les tracteurs amenés par Sékou Touré ainsi que les idéaux nationaux de développement économique auraient préparé le terrain rizicole, au sens littéral comme figuré, pour les actions de développement qui suivirent à un niveau international.

### **« Le temps des toits en tôle »**

Ce point de transition vers l'idée de développement peut être caractérisé par ce qu'une interlocutrice me mentionna un jour comme « le temps des toits en tôle ». Jusqu'à la fin de la colonisation, les toits des maisons baba étaient uniquement recouverts de paille qu'ils remplacent tous les deux-trois ans pour éviter l'intrusion d'eau pendant l'hivernage. C'est tout d'abord les colons Français, puis le gouvernement de Sékou Touré qui auraient introduit les premiers toits en tôle au village. Cela concerne une minorité d'habitants de Kalikse mais

---

<sup>59</sup> A moins de prendre en compte la drague amenée par les Français pour creuser le Soussoudé ; mais ce dernier ne semble pas vraiment avoir été à la portée des paysans, contrairement aux tracteurs amenés par Sékou Touré.

de fait, il s'agit d'un privilège auquel beaucoup aspirent. Ainsi, lorsque mon interlocutrice me parle du temps d'« avant les toits en tôle », il s'agit du temps où personne n'aspirait à ce genre de dépenses pour se distinguer : « avant, il n'y avait pas de soucis de vendre, donc pas de soucis de faire du bénéfice car nous n'avions pas l'ambition d'avoir des toits en tôle, des portes, des chaises en bois rouge ; nous n'avions pas besoin de choses chères, nous ne cherchions pas le rendement. Quand j'étais petite, c'est là qu'ils ont commencé à s'intéresser à l'étuvage, et c'est devenu commercial. Puis, il y a eu l'introduction des machines décortiqueuses, les gens étuvaient beaucoup pour vendre, certains en ont fait un métier : ils achètent le riz paddy, l'étuvent et le décortiquent pour le vendre. Avant la machine, les gens s'intéressaient peu à cette commercialisation car le pilon c'est difficile. A l'époque, lors des danses *demba* (nimba en français), on jetait le riz sur *demba* et les enfants ramassaient, leur seule ambition à ce moment-là c'était de s'habiller. C'était avant le temps du rendement. Les premières maisons avec des toits en tôle ont été construites quand j'étais jeune, juste avant de me marier. Cette maison-ci c'est de la tôle française, et celle-ci c'est de l'alu de Sékou Touré. » (Interlocutrice 11, Kalikse 2003).

Le discours de cette interlocutrice met en avant d'autres éléments caractéristiques d'« avant les toits en tôle ». L'étuvage du riz notamment correspondrait également à ce désir de rendement. D'après elle, peu étuvaient le riz auparavant car la production était suffisante ; cette technique aurait été introduite afin d'augmenter le volume du riz une ou deux générations avant elle. Le deuxième élément qu'elle mentionne est la machine à décortiquer le riz. Elle a été introduite durant cette dernière décennie par divers projets de développement et par des Peul et des Susu qui viennent s'installer avec des machines dans les villages baga. Les personnes qui font fonctionner les machines font payer le décorticage en argent ou en portion de riz. D'après les femmes de Kalikse, ces machines sont une aubaine car le décorticage au pilon est particulièrement pénible et long. L'accélération et la facilitation du décorticage amène ainsi la possibilité d'une commercialisation, ce qui relève du but des projets de développement l'ayant introduit. Finalement, les danses *demba* font référence aux temps pré-islamiques, c'est-à-dire avant les années '50, donc le temps d'« avant les toits en tôle », d'« avant le temps du rendement ».

La mémoire de cette transition à des toits en tôle, donc au développement, amène plusieurs types de discours parmi les personnes concernées. Un premier type de discours est celui

notamment des femmes baga, selon lequel le fait que la riziculture soit devenu un objet de développement rencontre une certaine nostalgie pour le temps d'« avant les toits en tôle ». Selon certaines interlocutrices, l'arrivée des toits en tôle marque non seulement la transition entre le temps où le développement n'existait pas, mais également celui où la riziculture fonctionnait bien, contrairement aux temps actuels où elles assistent à la venue de beaucoup de problèmes avec lesquels il faut jongler: « avant, les anciens respectaient les coutumes : ils n'apportaient ni gasoil, ni essence car le bruit et l'odeur dérangent les génies de la plaine. Maintenant, on s'est entêté à amener tout ça sans respecter les consignes des ancêtres et il y a beaucoup de problèmes à cause de ça. » (Interlocutrice 10, Kalikse 2003). Les problèmes dont elle parle sont l'invasion de chenilles dans les pépinières - ce qui préoccupe les riziculteurs depuis quelques années - ainsi que l'inondation.

Dans ce discours nostalgique par rapport au « temps de la coutume » (pour reprendre l'expression de Berliner 2003), ce sont ces éléments qui ont fâchés les génies et qui ont créé, sur le long terme, tous les problèmes qui caractérisent la plaine aujourd'hui. Selon une interlocutrice âgée, « Avant (*ntchokotchoko*), l'attaque était différente, les maladies de pépinières existaient mais ce n'était pas des chenilles. S'il y avait la maladie, les pépinières pouvaient rougir un peu, ça pouvait rester une ou deux semaines sans pluies, mais on faisait un sacrifice – on réunissait les notables et on faisait un sacrifice à *kutum* – et les pépinières étaient guéries. Avant, les machines et les chaussures ne descendaient pas dans les plaines, tu laissais la paire de chaussures au débarcadère. Ce n'est plus comme avant, on imite les anciens mais on ne peut plus faire comme eux. Les machines et les chaussures, ça gêne le riz, ça donne des mauvaises cultures. Quand tu fais un sacrifice, premièrement tu enlève les chaussures. Mais quand tu es orgueilleux devant celui à qui tu demandes quelque chose, il va te faire dos. » (Interlocutrice 12, Kalikse 2003). Berliner (2003) relève également une certaine nostalgie présente chez les vieilles femmes pour le temps de la coutume, pour « les valeurs éducatives d'antan » : « mes interlocutrices les plus âgées entendent me montrer la sévérité du rituel d'antan et le relâchement que connaît la coutume aujourd'hui » (2003 : 226).

Le temps d'« avant les toits en tôle » est révolu, nous sommes, d'après mes interlocutrices, passés dans le temps du développement et du rendement. Un deuxième type de discours relève de celui, assez habituel, des jeunes hommes non-initiés : ils tiennent des propos favorisant ce nouveau temps. Par exemple, un interlocuteur qui avait participé à un projet de

développement me donna un jour sa définition du développement : « Le développement, c'est avoir beaucoup de riz. Si tu gagnes beaucoup de riz, tu peux faire tout ce que tu veux. Si je gagne beaucoup de riz, je construirai un bâtiment : j'achèterai le ciment, je ferai des briques et je construirai un bâtiment » (Interlocuteur 9, Kalikse, août 2003).

Un exemple significatif de ce désir de développement, de toits en tôle, de machines et d'autres objets significatifs de développement, est le *yop*. A l'intérieur de la société baga, le travail rémunéré n'existe pas, le grand réseau de groupements de travail permet d'obtenir l'aide pour les travaux rizicoles. En revanche, le *yop* est une nouvelle forme de travail qui relève principalement du bêcheage<sup>60</sup> et qui s'est développée dans la région de Mankountan depuis une dizaine d'années. Je pense que le terme de *yop* vient de l'anglais *job*, sous l'influence de la ville industrielle de Kamsar qui s'est développée depuis les années '70 sous l'impulsion des Américains qui y exploitent le bauxite pour l'exportation. Les jeunes baga font du *yop* à différents moments de l'année, mais toujours en plus de leurs propres casiers ou de ceux de leurs parents qui restent une priorité. Par exemple, un ressortissant de Kalikse habitant Conakry leur fait savoir que quelqu'un a besoin de leur savoir-faire ; ou alors les *yop-men* partent à la recherche de *yop* quand ils ont besoin d'argent de poche ; d'autres, une fois les travaux terminés chez eux, partent travailler dans des sous-préfectures plus au nord où ils commencent le travail de bêcheage plus tard. Le travail n'implique rien d'autre que le salaire fixé au préalable. Les travailleurs ne reçoivent ni nourriture, ni cola comme c'est le cas dans les groupements de travail. Le salaire est fixé en fonction de la taille du *kessi* : un *kessi* peut aller de 500FG à 1500FG, et les *yop-men* reçoivent l'argent une fois le travail terminé (une avance peut éventuellement être donnée avant la fin du travail). A travers le *yop*, les jeunes ont trouvé un moyen de se faire de l'argent en alliant deux éléments : la "vente hors-ethnie baga"<sup>61</sup> d'un savoir-faire essentiel et unique à l'identité baga, le bêcheage, et dont ils ont la réputation sur tout le littoral, et un besoin de main-d'œuvre.

Cette forme de travail est un phénomène nouveau développée par les jeunes hommes de Kalikse et ses environs (Bukor notamment) et qui leur permet d'avoir un revenu et donc d'aspirer à des objets tels que des toits en tôle, ou encore des chaises, des tables, des baskets pour jouer au foot, des t-shirt, ou alors d'acheter du riz importé en période de soudure, de payer la dot du mariage ou leur billet d'entrée à la discothèque du village. Elle semble

<sup>60</sup> Je n'ai observé que des cas de bêcheage, mais il est possible qu'il existe d'autres formes de *yop*.

<sup>61</sup> Les jeunes baga vont faire du *yop* uniquement en dehors de leur communauté, c'est-à-dire uniquement en dehors de tout lien de parenté, donc hors-ethnie.

correspondre à la manière dont les jeunes baga ont trouvé leur place dans ce temps d' « après les toits en tôle ».

## **Le développement de la riziculture aujourd'hui**

Les premières actions de développement de la riziculture concernent donc le *bagamale*, la technique de riz flottant dans le *dombul*. C'est seulement récemment (depuis 10-20 ans) que des projets de développement se sont intéressés à la riziculture de mangrove, ce que note un de mes interlocuteurs : « Sékou Touré cultivait seulement du *bagamale*, c'est seulement récemment que les projets ont "découvert" le *booramalé* (riz de mangroves) comme quelque chose d'exploitable ».

### Divers projets rizicoles

Depuis 1984 – date de la réouverture de la Guinée à l'aide internationale – plusieurs projets de développement ont tenté d'améliorer la situation en matière de production rizicole à Kalikse, focalisant chacun sur un stade différent de sa production ou de sa préparation. Nous avons par exemple le DYNAFIV - Dynamisation des filières vivrières<sup>62</sup> – qui a amené plusieurs machines à décortiquer le riz dans la sous-préfecture de Mankountan et a proposé une formation à cinq femmes dont deux de Kalikse à « l'étuvage amélioré » à Kamsar, dans un but de commercialisation du riz étuvé. Un autre projet, appelé le CRG – Crédit Rural de Guinée – né en Guinée sous forme de projet de développement en 1988, est devenu une société anonyme en 2001<sup>63</sup>. L'activité et le but de la caisse du CRG de Mankountan est le crédit et l'épargne accessibles aux paysans dans les milieux ruraux afin de lutter contre la pauvreté par la microfinance. Le CRG accorde des crédits, selon les principes de caution solidaire et de garantie mutuelle par groupe, principalement pour louer un tracteur pour le labour du riz flottant ; mais il octroie également beaucoup de crédits et d'épargnes en collaboration avec d'autres projets de développement, notamment le PDRI/GM et le DYNAFIV. ASSODIA – Association sud, sud-ouest pour le développement de l'industrie et de l'agriculture – a également mené quelques actions à Kalikse et dans la région de Mankountan, telles que la construction de magasins de stockage dans les villages pour la conservation du riz, la formation de groupements appelée « Banque de semences » qui gère

<sup>62</sup> Anciennement appelé le PASAL, Programme d'Appui à la Sécurité Alimentaire

<sup>63</sup> Aujourd'hui, il existe 90 caisses dans tout le pays, dont une à Mankountan-centre qui couvre toute la sous-préfecture.

les magasins, la création d'un Bureau de Coordination de groupements qui chapeaute plusieurs groupes dans la sous-préfecture, chacun spécialisé dans une culture spécifique.

Le SNPRV – Service National de Promotion Rurale et de Vulgarisation – était un projet de développement entre 1986 et 1991, date à laquelle il est devenu un service national, et représente depuis lors un des volets qui forment le Service national de développement rural au niveau de la sous-préfecture. Le SNPRV occupe une place importante dans tous les districts de la région car il est médiateur entre tous les projets de développement qui se présentent aux portillons et les bénéficiaires des projets. Il forme les paysans (vulgarisation) aux nouvelles techniques et aux innovations amenées par les projets. L'objectif du SNPRV est, d'une part, de représenter les paysans auprès des projets afin de définir et de défendre au mieux leurs besoins, et, d'autre part, de pouvoir leur transmettre au mieux les innovations techniques étant donné la plus grande connaissance et confiance existantes entre les agents du SNPRV et les paysans après plusieurs années de travail ensemble et une présence permanente sur place. Les agents du SNPRV ont par exemple aidé le DYNAFIV à former les bénéficiaires des machines à décortiquer le riz.

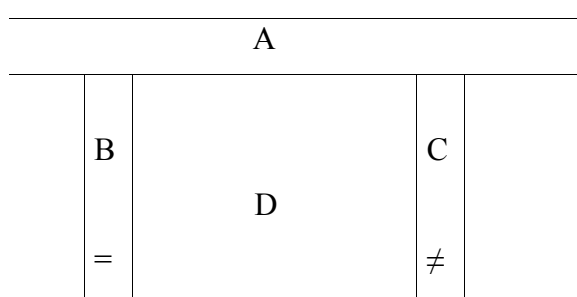
#### Un projet d'aménagement rizicole

En dehors de ces différents projets de développement caractéristiques de la 2<sup>ème</sup> République de Guinée occupés à des interventions sur différentes étapes de la préparation du riz avant sa consommation, le projet le plus important en matière de riziculture, et le seul en termes d'aménagement rizicole est le PDRI/GM – Projet de Développement de la Riziculture Irriguée en Guinée Maritime. Il est présent à Kalikse depuis 1999 où il a appliqué son programme d'aménagement/désenclavement. Son but est une augmentation de la production de riz qui permettrait, dans le long terme, une commercialisation. Pour ce faire, le projet a mis en place quatre types d'actions à Kalikse : l'aménagement des plaines rizicoles ; la création de groupements appelés "banque de soudure" et "banque de semence" qui viennent appuyer les aménagements ; l'apport de nouvelles variétés de riz à cycle plus court ; et, finalement, la construction de digues-routes qui permettent à la fois la circulation des productions pour la vente et l'aménagement des plaines.

Nous allons porter notre attention sur les aménagements des plaines rizicole de Kalikse effectués par le PDRI/GM d'une part car ils étaient la préoccupation principale des

riziculteurs en termes de développement lors de mon séjour en 2003 et, d'autre part, c'est ce qui a engendré les événements du 21 juin. Les réactions que mobilisent ces aménagements sont révélateurs d'éléments concernant la riziculture et la mémoire locale du développement.

Les aménagements rizicoles du PDRI/GM dans les plaines de Kalikse sont supposés toucher 404 hectares<sup>64</sup> de plaines rizicoles, 202 hectares dans les plaines de *Sibal-dale* construits en 1999, et 202 hectares dans les plaines de *Camara-Séré* construits en 2001-02. Après avoir effectué des études topographiques et récolté les cotisations de la population, deux installations ont été bâties, une dans chaque partie de plaine, chacune composée d'un drain et d'un barrage creusé et construit par la population de Kalikse. Les deux aménagements se présentent selon le schéma suivant :



A : Bras de mer, le Kitali

B : Drain creusé par le PDRI

C : Drain creusé par les ancêtres бага

D : Casiers rizicoles qui entourent les deux drains

= : Barrage en béton avec quatre portes (deux en amont, deux en aval) construit par le PDRI

≠ : Barrage tombant construit par la population avec branchage, bois, sacs de sables, etc.

Et selon les photos suivantes. Sur la première photo (6) on voit le drain de gauche (B) avec l'ouvrage du PDRI ; le drain des ancêtres (C) tout à droite avec un début de barrage de branchage ; et au fond le Kitali (A) bordé de palétuviers. Sur la seconde photo (7), on voit en gros plan le barrage et le drain (B) construit et creusé par le PDRI avec une porte manquante.

<sup>64</sup> Je dis *supposés* car c'est ce qui a été prévu à l'origine, mais le nombre d'hectares n'a pas encore été mesuré depuis l'achèvement des installations.



*Photo 6*



*Photo 7*

Les deux installations présentent plusieurs dysfonctionnements. Le premier concerne le fonctionnement hydraulique. Le drain C a été creusé par les premiers exploitants pour amener l'eau partout dans les plaines. Par ce canal, la marée peut monter et tuer les mauvaises herbes présentes dans les casiers en saison sèche, et ces derniers sont irrigués par l'eau douce durant l'hivernage. Le PDRI, quant à lui, a creusé le drain B et a construit un barrage avec un

système de quatre portes que les riziculteurs peuvent ouvrir en été pour laisser monter la marée et alterner entre ouverture et fermeture selon les besoins en apport d'eau dans les casiers durant la saison des pluies<sup>65</sup>. Le problème réside dans le fait que le drain C ne soit pas barré car si le drain B l'est, il faut également fermer le drain C sinon toute l'eau est évacuée par le drain C. Par conséquent, une fois les travaux du PDRI terminés, la population a été mobilisée plusieurs fois pour tenter de barrer les deux drains C des deux installations, à *Sibal-dalé* et à *Camara-Séré*. La population a utilisé des sacs de sable, des branchages, du bois etc. pour tenter de boucher ces drains. Le barrage de *Sibal-dalé* a tenu en été, mais il s'est écroulé dès les premières pluies ; celui de *Camara-Séré* a mobilisé la population de Kalikse à deux reprises durant ma présence sur le terrain, dont une première fois le 21 juin, mais il s'est systématiquement écroulé<sup>66</sup>.

Le deuxième problème causé par les aménagements du PDRI réside dans des conflits liés au foncier. Certaines personnes du village ont été formées par le projet à l'entretien des aménagements et à l'ouverture et la fermeture des vannes. Ces personnes forment une « commission chargée du périmètre »<sup>67</sup>. Le problème est lié au fait que les personnes formant cette commission ne correspondent pas aux propriétaires des 404 hectares aménagés par le PDRI et les conflits viennent du fait que les personnes dont les casiers sont concernés par les aménagements n'acceptent pas que d'autres s'en occupent. Geslin (1999 : 146) met également en évidence ces problèmes fonciers dans la zone de Wondéwolia et Wonkifon au sud de Conakry où « au gré de certains aménagements réalisés par des programmes de développement, peu soucieux du contexte social, cette dimension idéale et la notion d'appartenance au sol du premier occupant sont éludées, parfois volontairement, pour laisser place aux intérêts "soudains" et personnels de quelques-uns. (...) Cette situation débouche sur de nombreux et violents conflits fonciers. »

Pour résumer, deux principes n'avaient pas été pris en compte au moment du montage du projet. D'une part la difficulté que rencontreraient les populations à boucher les drains des ancêtres (C) étant donné qu'ils représentent des routes empruntées par les génies de la plaine.

---

<sup>65</sup> Ce qui correspond au système d'irrigation utilisé par les Baga pour la riziculture de mangrove, à la différence qu'ils utilisent « un bouchon fabriqué d'un mélange d'argile et d'herbe » qu'ils disposent dans un « tronc de palmier évidé qui traverse l'épaisseur de la diguette » (Bouju, 1994 : 226), plutôt qu'un barrage en béton et des portes en bois.

<sup>66</sup> En 2003, les deux drains creusés par le PDRI ont eu l'avantage de diminuer la quantité d'eau dans les plaines, mais n'ont pas permis le fonctionnement d'irrigation prévu à cause des drains C.

<sup>67</sup> Cette commission est composée d'un président, un vice-président, un secrétaire, un trésorier et de deux enquêteurs sur le rendement.

D'autre part, les questions liées au système foncier et à la parenté ont été largement ignorées (notamment ils ne se sont pas rendu compte que les 404 hectares d'aménagements prévus ne concernent que les terres appartenant à un seul lignage de Kalikse), ce qui a créé certains conflits. En revanche, nous n'allons pas nous concentrer sur les aspects "échec" ou "réussite" de ce projet de développement car, comme dit Latour (1991 : 154), si nous disons qu'un projet a échoué ou qu'un projet a réussi, « nous ne disons rien. Nous ne faisons que répéter les mots réussite et échec en plaçant la cause de l'un comme de l'autre au début du projet, à sa conception. (...) A la naissance, les projets sont tous morts-nés. Il faut leur ajouter de l'existence continûment pour qu'ils prennent corps, qu'ils imposent leur cohérence grandissante à ceux qui les discutent ou qui s'y opposent. » Ce qui nous importe est le fait que la riziculture a fait l'objet d'un développement depuis plusieurs décennies et nous venons de voir ce qui en a été retenu dans la mémoire de mes interlocuteurs. Or, la mémoire locale du développement nous a amené encore plus loin, jusqu'aux récits d'origine.

### **Chapitre 3 : Récits d'origine et mythe fondateur**

L'entrée par les techniques, les pratiques et les objets techniques de la riziculture nous a permis d'observer la mémoire locale du développement inscrite dans l'histoire du siècle dernier. Or, souvenons-nous du « floating gap » énoncé par Vansina (1985). Dans notre cas, le « gap » existe entre des moments plutôt récents et les récits d'origine baga. La mémoire locale du développement nous a donc également conduit aux mythes fondateurs dont il convient d'en comprendre les particularités car ils composent les prémisses de la mémoire, que ce soit dans l'origine des objets techniques ou dans l'origine des représentations liées à la riziculture.

#### **Du Fouta Djallon à la Guinée Maritime : les récits d'origine baga**

Les récits d'origine des Baga et des Baga Sitem sont nombreux et varient selon mes différents interlocuteurs. En revanche, malgré ces petites variations, une partie de leur histoire est claire et commune aux récits de tous mes interlocuteurs : les Baga Sitem ont quitté le Fouta Djallon – montagne du centre de la Guinée habitée aujourd'hui essentiellement par les Peul - pour venir s'installer sur le littoral guinéen. La migration aurait eu lieu au 18ème siècle selon certains, pas de date précise selon d'autres. Ils fuyaient l'Islam que les Peul essayaient de leur imposer. Un sage de Kalikse m'en a fait le récit<sup>68</sup> suivant :

*Les Baga ont quitté les pays arabes et sont allés en Ethiopie. C'étaient des chasseurs à l'époque. Mais beaucoup de parents mouraient, donc certains sont partis et sont arrivés au Fouta Djallon. Dans les années qui suivirent, tous les autres Baga les ont rejoint. A ce moment là, tous les Baga étaient réunis, ceux de Bukor, ceux de Monchon, ceux de Kalikse<sup>69</sup> : ceux de Bukor et Katako sont restés à Labé, ceux de Kalikse sont restés à Timbitouni, ceux de Binari sont restés à Binari etc. Ils sont restés là-bas jusqu'à peupler. Les Foula<sup>70</sup> sont arrivés mais il y avait mal-entente. Les chasseurs parmi les Baga cherchaient où rester. Ces chasseurs étaient très puissants et voyaient les génies. Quand ils allaient chasser, ils logeaient chez les diables. Ici, il n'y avait que des arbres, pas de villages. Ceux de Bukor ont quitté le Fouta les premiers et sont venus ici ; ils cherchaient toujours où rester en paix. Ce sont les chasseurs qui les conduisaient. Avant Bukor, ils étaient installés dans beaucoup de villages dont je ne peux pas citer les noms. (...) Tous les autres ont quitté pour rejoindre ceux de Bukor. (Interlocuteur 1, Kalikse 2003).*

Cette affirmation selon laquelle les Baga auraient émigré du Fouta Djallon a déjà été remise en question par Denise Paulme dans les années '50, lorsqu'elle relève une contradiction dans

<sup>68</sup> Ce récit a été traduit du Baga par Oudi Bangoura, mon interprète.

<sup>69</sup> Il veut dire les différents groupes Baga : Baga Sitem, Baga *BuloNic* etc.

<sup>70</sup> Les Peul sont souvent appelés Foula en Guinée.

l'histoire Baga : « Les premiers récits des voyageurs portugais, au 16<sup>ème</sup> siècle, mentionnent déjà la présence de Baga, ou *Bagoes*, sur les lieux qu'occupent encore ceux qui se nomment ainsi. En sens contraire, les souvenirs historiques des habitants concordent pour les présenter comme des refoulés venus des différentes régions du Fouta dont les contreforts se profilent à l'est. » (Paulme 1957 : 259-260). Mais pour elle, les deux thèses ne sont pas inconciliables : « on peut supposer que cette région inhospitalière aura de tout temps servi de refuge à des vaincus dont les uns auront amené femmes et enfant. » (1957 : 260) Elle signale également en ce qui concerne les habitants de Monchon (les Baga *buloNic*) que, d'après eux, leur arrivée dans la région ne serait pas très ancienne : « Trois ou quatre générations séparent dans les mémoires le nom du fondateur de celui de l'actuel patriarche » (1956 : 100). Dans le cas des Baga Sitem de Kalikse, je me suis trouvée face à la même situation en tentant de reconstituer les ancêtres des différents lignages de Kalikse : je suis arrivée, en quelques générations, aux fondateurs, premiers arrivants de Kalikse.

N'ayant eu accès à la thèse de Ramon Sarro (1999a) qu'au moment de mon retour de terrain et n'ayant pas effectué de recherche en archives, je restais au premier abord dans un certain flou lié à l'origine des Baga. Les mémoires (par définition, on l'a vu) se contredisent beaucoup et je me trouvais face à des discours pas toujours cohérents. Le récit que j'ai retranscrit ci-dessus ne correspond donc pas à un discours unique et uniforme, au contraire, la mémoire des interlocuteurs révèle une certaine confusion qui caractérise l'histoire baga et je tiens à éviter l'erreur mise en avant par Sarro (1999a : 206) : « The problem is that most researchers dealing with the slippery of Baga "origins" attempt to create a coherent narrative out of the rather chaotic and fragmentary descriptions they are given in the field, instead of contextualizing the way in which informants make their accounts. » Sarro mentionne également le danger auquel peuvent amener ce genre d'assertion qui ne prend pas en compte les contextes d'émergence ou d'existence de certains récits. Il évoque (1999a : 207) notamment un paragraphe écrit par Claude Rivière en 1967<sup>71</sup> sur l'histoire Baga qui est devenu une "autorité" sur la question étant donné qu'il a été cité au moins cinq ou six fois depuis par des chercheurs ayant écrit les travaux les plus influençables sur les Baga : il y postule l'origine des Baga dans le Fouta Djallon comme une évidence. Rappelons le point que nous avons traité dans la première partie de ce travail et que Sarro (1999a : 210) met en avant

---

<sup>71</sup> RIVIERE Claude, 1967.- « Dixinn-Port. Enquête sur un quartier de Conakry (République de Guinée) ».- Bulletin de l'I.F.A.N., XXIX-B, 1-2 : 425-452

à travers une citation de Adam Jones<sup>72</sup> : « History does not exist *per se*, but only in response to the questions which appear relevant at a given time (...) All that we are capable of doing when we record an oral tradition is to freeze the historical interpretations of a few individuals at a particular time ».

La confusion à laquelle j'ai été confrontée à travers ces divers récits apparaît donc comme significative pour notre réflexion telle que nous l'avons défini dans la dialectique passé/présent, dans notre choix « d'explorer le présent de ce passé » (Berliner, 2003 : 20). Les faits sont clairs : les recherches que Sarro a menées autant sur l'histoire orale dans le Fouta Djallon directement que parmi diverses archives de la Guinée Maritime, mettent en avant que la présence, un jour, de Baga dans le Fouta apparaît comme très peu probable, voire inexistante (1999a : 205). La considération selon laquelle les Baga auraient une fois habité le Fouta est ce que Sarro appelle « a conventional story in Guinea » (1999a : 205). Il existe donc bien, d'une part, une contradiction entre les discours des personnes concernées et les indications recueillies dans les archives, ce qui amène Sarro à affirmer que « the massive unitary migration from the hinterland has probably never occurred » (1999a : 202) ; et d'autre part, une grande fascination parmi les Baga et spécialement les intellectuels pour ces origines incertaines (1999a : 201). Que révèle cette contradiction des pratiques et des techniques actuelles en matière de riziculture, quant à l'image que les Baga donnent et se donnent d'une origine dans le Fouta ?

Sarro (1999a : 201) nous apporte un point de vue sur cette question sous l'angle de la problématique identitaire et met en avant « the role of historical narratives and reinforcement of a common Baga identity ». En effet, une manière dont les Baga revendiquent une identité de groupe est de proclamer une origine commune, au point où elle est difficilement remise en question : « (The) Baga have what I would call a historically-oriented identity. To them, questioning their history equals questioning their identity, and therefore research becomes a very delicate endeavor in which it is difficult not to upset anybody, for any attempt to deconstruct Baga ethno-history will be interpreted as a direct attempt to destroy Baga identity. (...) A multiplicity of origins and coastal ethnogenesis instead of an ethnic transfer from the hinterland is something that people are not at all ready to accept » (1999 : 203).

---

<sup>72</sup> JONES Adam, 1993.- « Colonial Rule and Historical Consciousness : How Black Africa "Reconstructed" its past », in : CARCANGIU B.M (ed.), *Ripensare la storia coloniale*.- Cagliari : Istituto di studi africani e orientali.- 35

Cette histoire occupe aujourd'hui une place importante dans la mémoire des Baga, dans la vie sociale et dans la définition que les Baga se donnent de leur identité et je pense que nous pouvons en tirer deux éléments d'analyse. Le premier élément est que ce qui s'est *réellement* passé dans l'histoire baga est d'une part difficile à déterminer malgré de longues recherches et, d'autre part, importe peu car ces récits sont avant tout importants dans la définition de leur identité baga selon une histoire commune : « no matter what the truth is, (...) Fouta origins are an important element of their *Baganess* » (Sarro 1999 : 205). Car quelle qu'ait été leur origine, quel qu'ait été leur point de départ, que ce soit l'Éthiopie, d'autres disent le Niger ou l'Égypte, ou le Fouta Djallon, ils y étaient ensemble : « wherever they started, they started together. They are as Baga today as they were when they were in Egypt or elsewhere. » (Sarro, 1999a : 211). Le deuxième élément correspond au fait que l'identité commune des Baga est présente dans la riziculture et dans les pratiques qui l'entourent plus ou moins directement, et l'un est défini par l'autre : « Les Baga (et les spécialistes sur les Baga) se perdent en discussions byzantines pour déterminer si les Baga sont des autochtones côtiers ou plutôt des migrants de l'intérieur. La vérité des origines est certainement enterrée avec la *daba* et la *kop* de la première synthèse baga. Mais la mémoire de cette rencontre est toujours présente, elle se transmet dans les récits historiques, dans les cérémonies rizicoles et même lors d'activités folkloriques. » (Sarro, 2000 : 464-465)

Ces éléments des récits d'origine sont importants dans la définition de ce qui est considéré aujourd'hui comme la riziculture baga, selon les représentations qu'en ont les Baga, c'est-à-dire des pratiques combinant des éléments du Fouta Djallon et des éléments de la côte. Voyons avec plus de détails ce qui concerne les Baga Sitem de Kalikse.

### **Un mythe fondateur de Kalikse**

Les éléments des récits d'origine qui mettent en évidence les prémisses de la mémoire de la riziculture sont présents à un niveau plus local, dans le cadre du mythe fondateur de Kalikse revendiqué et entretenu à travers diverses pratiques et discours aujourd'hui, notamment celui de notre interlocuteur dont le récit continue comme suit :

*Ceux de Kalikse ont quitté le Fouta pour aller à Bukor où ils sont restés pendant beaucoup d'années. Mais il n'y avait pas l'entente entre ceux de Bukor et ceux de Kalikse. Pendant l'été, ceux de Bukor ont provoqué ceux de Kalikse, ils ont soulevé une guerre contre eux. Elle se passa comme ceci. Le neveu de Bukor, Tinkit, était chef de Kalikse, par conséquent, pour pouvoir les attaquer, ils l'ont envoyé pour un sacrifice à*

*Monchon*<sup>73</sup>. Pendant que le neveu était à Monchon, ils ont soulevé une bataille contre ceux de Kalikse. Du coup les Kalikse-ka<sup>74</sup> sont partis vers Tabol<sup>75</sup>. Hommes, femmes et enfants y sont restés trois jours. Le troisième jour, en revenant de Monchon, le neveu est passé par Kissombo où il a trouvé ses tantes de Bukor qui ont commencé à pleurer dès qu'elles l'ont vu. Il s'est révolté et voulait aller voir son oncle qui l'a envoyé à Monchon pour se venger, mais ses tantes l'en ont empêché car c'est son oncle maternel. C'est ainsi qu'il a déclaré que c'est son oncle, donc ceux de Bukor qui l'ont trahi. En rentrant de Monchon, il s'est rendu dans la grande maison, Kulokupong, de Bukor, a saisi sa tenue de guerrier avec les cloches, et a fait le tour de Bukor pour annoncer ses mécontentements. Personne n'osait sortir. Son oncle, Somtchoko, le frère aîné de celui qui l'a trahi, l'a appelé et lui a donné la consigne de rester tranquille : « Ceux de Bukor ont bastonné tes parents, mais reste tranquille, ne te venge pas. J'ai un village qui s'appelle Kalikse, je te le donne avec ses plaines ». Son oncle, Somtchoko, a accompagné Tinkit pour lui montrer le village. Dès qu'ils sont arrivés, ils sont allés voir le génie d'ici qui n'est autre que Kutum. Ils ont dit au génie qu'il donnait le village à son neveu et sa famille : quand tu arrives dans un lieu, il faut aller voir le génie pour lui demander son autorisation. Quand ils ont parlé au génie, il a répondu : « retournez et revenez demain avec un coq blanc ». Il revinrent le lendemain avec un coq blanc et le génie dit : « Laissez le coq ici, si vous revenez demain et qu'il est vivant, vous pouvez rester, s'il meurt, dites-vous qu'il ne faut pas rester ». Pendant la nuit, le coq est monté sur un arbre. Le lendemain, ils sont revenus avec un peu de riz net. Quand il les a vu arriver, le coq est descendu de l'arbre. Ils ont jeté le riz et le coq a mangé. Le génie est sorti et a dit : « d'accord, vous pouvez rester ». Le génie leur a montré le puit, a bu d'abord, ensuite a donné à boire à l'oncle Somtchoko, puis à Tinkit. Il leur a montré les lieux et leur a dit de sacrifier un taureau noir sur ce lieu. Il leur a donné la consigne que chaque année, ils devront tuer un bœuf rouge. Les trois premières années un coq, la quatrième année un bœuf, trois coqs, un bœuf et ainsi de suite. Tinkit est parti informer ses parents du lieu où ils allaient rester, « là-bas toute la plaine nous appartient ». Au début, tout le monde venait défricher ici et passait la nuit à Bukor. Tinkit a vu que c'était trop distant donc il décidèrent de construire des abris ici. Ensuite, ceux de Kalikse ont payé un bœuf et fait le sacrifice en invitant tous ceux de Bukor : ils ont fait la paix et ils se sont installés ici. (Interlocuteur 1, Kalikse 2003)

Ceci est une version de l'histoire des Baga Sitem de Kalikse, mais elle est loin d'être unique et uniforme selon mes interlocuteurs ; et elle ne peut en tout cas pas être considérée comme plus juste qu'une autre. Selon d'autres interlocuteurs, les habitants actuels de Kalikse ne seraient pas venus directement de Bukor, mais auraient fait un détour par Kufen. Pour d'autres, deux hommes seraient arrivés en même temps, de deux lignages différents, Tatema et Kibomp. Certains prétendent qu'ils auraient été deux mais qu'ils ne sont pas arrivés en même temps. D'autres encore démentent le conflit avec Bukor.

---

<sup>73</sup> Un village Baga *buloNic*

<sup>74</sup> Les gens de Kalikse

<sup>75</sup> Un quartier de Bukor

### Rapports de pouvoir

Cette confusion relative au mythe fondateur fait partie des éternelles discussions sur la détermination du lignage fondateur. Selon un interlocuteur : « pendant longtemps les habitants de Kalikse ont débattu sur qui était le premier arrivant, mais ils ne sont pas tombés d'accord. Leurs familles se sont réunies pour les réconcilier et leur a dit : "cessez les discussions, travaillons maintenant ensemble avec nos familles à Kalikse". Finalement tout le monde a décidé que les deux étaient les premiers arrivants et la discussion était close » (Interlocuteur 2, Kalikse 2003). Il a estimé le moment de cette discussion entre les deux familles, probablement une des nombreuses à ce sujet, à une quarantaine d'années en arrière. Selon ma propre interprétation, le message sous-jacent de cet interlocuteur était de ne pas trop insister sur ce sujet qui reste délicat dans une situation où chacun des deux lignages revendique la fondation du village. Berliner (2003 : 59) relève la même problématique chez les *buloNic* de Monchon : « dès lors qu'il est question de premiers arrivants et de leur ordre d'arrivée (...) surgissent les conflits d'interprétation, ces conflits du souvenir qui traversent de manière incessante les villages *buloNic* et opposent les patrilignages entre eux. Ainsi, à Monchon, deux patrilignages Camara se disputent la fondation du village, chacun détenant sa propre version des événements passés. »

Sarro (1999a) propose une autre vision des choses en ce qui concerne ces ambiguïtés et éternelles discussions quand à qui est le lignage fondateur, notamment le fait que la hiérarchie des lignages, si elle a lieu d'être, est un sujet qui est uniquement abordé en forêt sacrée, et qui ne sera jamais révélée aux non-initiés. Aussi, ils mettent en évidence des rapports de pouvoir sous-jacents à l'étude de la mémoire, comme dit Connerton (1989 :1) : « The control of a society's memory largely conditions the hierarchy of power, the question of the control and ownership of information being a crucial political issue ». En effet, révéler une partie de la mémoire d'une société c'est céder un peu de pouvoir. Il faut donc tenir compte du fait que la mémoire est d'une part nuancée en fonction des rapports de pouvoir, et d'autre part, révélatrice des rapports de pouvoir et des rapports de lignages. A ce propos, rappelons ce que Connerton (1989) dit de ce qu'il appelle la mémoire sociale : non seulement les éléments présents tendent à influencer ou déformer nos souvenirs du passé, mais également des éléments passés tendent à influencer ou déformer notre expérience du présent ; de plus, les mémoires d'une société divergent selon la position de chacun dans la société, que ce soit la position sociale, générationnelle, lignagère etc. Ceci dit, étant donné l'ambivalence

et le secret qui entourent ce sujet, ainsi que le message sous-jacent exprimé par mon interlocuteur, je me contente de mettre le doigt sur ces contradictions, mais je ne les développerai pas plus<sup>76</sup>.

Les mémoires des origines des Baga Sitem de Kalikse semblent donc caractérisées par autant de contradictions que celles décrites par Sarro (1999a) ou des Baga *buloNic* décrites par Berliner (2003). Cependant, outre les questions de lignage fondateur, les différents récits du mythe fondateur révèlent deux éléments importants à retenir car les Baga de Kalikse s'y réfèrent régulièrement aujourd'hui dans divers contextes, notamment celui de la riziculture : il s'agit des liens de parenté et du contrat fondateur<sup>77</sup>.

### Les liens de parenté

Le premier élément énoncé dans ce récit concerne une identification commune existante entre les Baga Sitem de Kalikse, de Bukor et de Kufen. Ces liens historiques et parentaux représentés par des ancêtres communs mais aussi illustrés par les différentes versions des mythes fondateurs des trois villages que nous avons vu plus haut sont encore valables aujourd'hui. Il existe une partition territoriale des différents villages baga<sup>78</sup> en sorte de "provinces" à l'intérieur du Bagatai. Sarro (1999a : 68-69) a relevé trois critères de division : le premier est d'ordre linguistique ; le second critère prend en compte l'ordre dans lequel les ancêtres sont arrivés dans le Bagatai (selon l'hypothèse qu'ils viennent du Fouta); et le troisième « corresponded to who the male initiatory spirit was and to whether initiations into manhood were celebrated together, in which case, they would be considered as "spirit provinces" » (1999a : 69).

Une de ces provinces recensées par Sarro (1999a)<sup>79</sup> appelée *Mantung* ou *Mantung-Simantor* comprend les trois villages Baga Sitem de Bukor, Kufen et Kalikse, ainsi que les villages satellites de Danci nés d'une fission de Bukor, Cita et Kalik, nés d'une fission de Kufen, et Sibal, né d'une fission de Kalikse. Je traduis ici les caractéristiques de cette province mises en avant par Sarro (1999a : 69). Dans ce territoire commun, Bukor semble être, selon la plupart

<sup>76</sup> Je renvoie le lecteur curieux au chapitre 3 de la thèse de Sarro (1999a).

<sup>77</sup> En dehors d'autres éléments d'analyse présents dans notre récit tels que le droit foncier qui est déclaré ici d'une part par le geste symbolique de montrer le puit et d'offrir de l'eau venant de cette terre et, d'autre part par l'autorisation qu'ils reçoivent de s'installer à cet endroit

<sup>78</sup> J'entend par là la partition territoriale selon une vision interne/emic et identitaire du territoire Baga fixé depuis la nuit des temps, non pas selon une division officielle en Préfectures et en Sous-préfectures qui change, quant à elle, selon les politiques en place.

<sup>79</sup> Pour des informations sur les autres groupes formant le Bagatai, je renvoie le lecteur à Sarro, 1999a : 69 à 72.

des informateurs des villages, le premier village dans l'ordre de fondation et regroupe les personnes venant de Timbi Madina, dans le Fouta Djallon. Outre une origine commune, les trois villages et leurs satellites partagent le même dialecte du Baga Sitem *cimantung*. Cependant, il existe des différences de dialectes à l'intérieur même du groupe, entre Bukor et *Simantor*, *Simantor* se référant aux villages de Kalikse et Kufen; bien qu'à un niveau purement géographique, Kalikse et Bukor soient très proches et Kufen beaucoup plus éloigné. Selon les plus vieux informateurs de Sarro, les trois villages initiaient leurs garçons ensemble jusqu'à une fission entre les deux groupes, *Mantung* et *Simantor*. Bukor célébra sa dernière initiation avec l'apparition de *amanco ngopon* (l'esprit initiateur) en 1946, tandis que Kufen et Kalikse réalisèrent une initiation commune en 1952.

Ces informations rapportées par Sarro confirment donc le lien entre les trois villages de Bukor, Kufen et Kalikse fondés les uns après les autres, l'un dérivant de l'autre selon les mythes fondateurs qui m'ont été narrés par mes divers interlocuteurs. Dans le cadre de mes propres observations, les liens entre ces trois villages sont encore visibles aujourd'hui à travers les alliances (mariages inter-villages); mais aussi à travers une circulation importante de personnes se réunissant pour diverses raisons telles qu'un décès ou une naissance. Les réunions reflètent les liens de parenté créés à travers les alliances<sup>80</sup> qui sont illustrés surtout lors des échanges entre les groupements des travaux rizicoles : un groupe d'un village vient travailler dans un autre principalement par obligation liée aux liens de parenté<sup>81</sup>

### Le contrat d'installation

Le deuxième élément, le plus important en ce qui nous concerne, qu'il faut retenir de ce récit d'origine de Kalikse est le premier sacrifice faisant office de contrat fondateur du village. Il reste déterminant depuis lors au sein des activités rizicoles. *Kutum* est le génie principal de Kalikse, celui que les premiers habitants ont trouvé en arrivant et avec lequel ils ont scellé un contrat d'installation selon lequel les habitants doivent lui faire don d'un animal chaque année : pendant trois ans un coq et une fois tous les quatre ans un bœuf. Ces sacrifices sont la condition à respecter pour que ces "locataires" puissent rester. Ce contrat fondateur de Kalikse est particulièrement important pour ses habitants car, d'après ce qu'ils m'ont rapporté, ils considèrent les génies en général comme leurs tuteurs. Ils les ont trouvés là en

<sup>80</sup> Pour plus de précisions sur les groupements de travail, voir Akré (2004), et pour plus de précisions sur les systèmes de parenté, voir Lehmann (2004).

<sup>81</sup> Un groupe de travail important correspond à ce qu'ils appellent les « beaux » en Français ou dokomènè en Baga (Lehmann 2004) : il s'agit du mari devant aller travailler dans la famille de sa femme, cela peut se passer dans son village de résidence ou dans un autre village selon le lieu d'origine de sa femme.

arrivant, par conséquent ce sont eux qui leur dictent leur manière d'agir sur leur environnement : « quand tu arrives dans un lieu, il faut aller voir le génie pour lui demander son autorisation ».

Selon les paroles de mes différents interlocuteurs, ce sacrifice annuel relevant du contrat d'installation à Kalikse aurait toujours été respecté jusqu'à des temps récents. Il est difficile de juger ce que signifie *récent*, peut-être dix ans, peut-être cinquante ans, selon certains il a seulement été abandonné depuis quatre ans, d'autres m'ont même laissé entendre qu'il l'avait fait cette année. Il faut cependant préciser que ce sacrifice se réalise uniquement au sein d'un groupe retreint où seulement un représentant de chaque lignage de Kalikse est présent. Selon les explications que j'ai pu recueillir sur ce sacrifice, il serait lié au début des travaux d'hivernage, précédant la plantation de la pépinière *alongné*, la première pépinière de l'année composée de la variété *bagamale*. Cette étape annonce le début des travaux d'hivernage et sa récolte sera consommée lors du sacrifice à *Kutum*. A mon avis, il est possible d'interpréter ceci en lien avec le récit d'origine lorsque l'interlocuteur raconte que Tinkit et Somtchoko sont revenus le lendemain auprès de *Kutum* avec du riz, du *bagamale*, variété amenée du Fouta Djallon par les ancêtres et utilisée pour *alongné*.

Ce contrat d'installation tient donc une place importante et mes interlocuteurs s'y réfèrent à maintes reprises : c'est ce mythe fondateur caractérisé par un sacrifice qui donne une raison d'être et régule tous les sacrifices lors d'événements en lien avec des lieux où sont les génies. C'est le cas pour le sacrifice que je décris dans le préambule : nous sommes dans le cas où des hommes veulent boucher un drain creusé par les ancêtres. Ce drain représente un lieu de passage pour un génie, dès lors le boucher sans lui en demander l'autorisation rendrait ce contrat caduque : « on peut aller travailler sans faire de sacrifice, mais on le fait par politesse, pour ne pas être ingrat, étant donné que nos parents ont passé un accord avec les génies, il faut rester poli. » (Interlocuteur 4, Kalikse 2003). Ce contrat d'installation des Baga à Kalikse représente un élément important du passé significatif dans le présent. Il s'agit d'un événement de référence dans les activités d'aujourd'hui et que l'on retrouve dans les objets techniques de la riziculture baga.

## **Objets techniques comme lieux de mémoire baga : la daba, la kop et le bagamale**

Dans le dernier point de ce chapitre, nous allons clore les liens entre les éléments des récits d'origine et ceux de la riziculture baga en exposant l'origine des objets techniques utilisés dans la riziculture. Pour cela, reprenons une dernière fois une partie du récit d'origine de mon interlocuteur :

*Ceux de Bukor ont quitté le Fouta les premiers et sont venus ici ; ils cherchaient toujours où rester en paix. Ce sont les chasseurs qui les conduisaient. Avant Bukor, ils étaient installés dans beaucoup de villages dont je ne peux pas citer les noms. Ils pouvaient rester deux à trois ans dans un endroit en cultivant le riz ; après le battage ils pouvaient se déplacer mais toujours avec leur semence. Il n'y avait rien ici à l'heure-là. (Interlocuteur 1, Kalikse, 2003).*

Un fait récurrent dans les récits d'origine racontés par différents interlocuteurs est que les premiers arrivants seraient venus du Fouta Djallon avec leur propre semence, précisément des semences de *bagamale*, du riz baga. C'est également, comme nous l'avons déjà vu, le riz utilisé pour la pépinière *alongné* et offert au génie *kutum*. Celui-là même, je pense, qui est présent dans le récit du contrat d'établissement lorsque les premiers arrivants reviennent avec du riz le lendemain pour voir si le coq est toujours vivant. Dans son texte de 1957, Denise Paulme mentionne le riz baga comme étant le seul accepté par les génies (dans ce cas présent du riz baga *buloNic*) : « Le *malo bulunits* est un riz de montagne, au petit grain noir, très résistant. On ne le sème plus guère dans les terres inondées, c'est toutefois le seul qui puisse être usité dans les cérémonies du culte : on ne saurait offrir aux ancêtres d'autre nourriture que celle qu'ils connaissent, d'autre grain que celui qu'ils cultivaient. » (1957 : 270). Le *bagamale* semble donc être la variété de riz baga par excellence, malgré toutes les nouvelles variétés qui ont été amenées depuis lors.

Nous trouvons confirmation de cet élément importé dans les deux récits d'origine cités par Sarro (2000) où les semences de *bagamale* sont effectivement mentionnées comme bagage accompagnant les migrants. Le botaniste Roland Portères (1955 : 541) met en avant « la conservation du Riz Baga-Malé au cours de la migration humaine : (...) le transfert du Baga-Malé depuis le Delta Central Nigérien jusqu'à la côte de Guinée n'a pu s'effectuer qu'au long d'un cheminement propice à cette variété, sinon elle eût été abandonnée en cours de route au

profit des autres sortes. ». Portères précise également, dans ses textes de 1965 et 1966 que, contrairement à *Oryza sativa* (correspondant à l'appellation commune locale *booramale*) d'introduction côtière plus récente, *Oryza glaberrima* (correspondant à l'appellation commune *bagamale*) est de très ancienne exploitation (1965 : 374 et 392), « très anciennement connu sur le littoral guinéen, le premier ou l'un des premiers Riz (en majuscule dans le texte) arrivés en provenance de l'intérieur » (1966 : 647).

Selon certains de mes interlocuteurs, leurs ancêtres seraient également venus du Fouta avec la *kop* (la bêche). Cette croyance a également été avancée par des interlocuteurs de Sarro (1999a : 218), mais cette hypothèse semble peu probable : « some Baga are even convinced that they were using the *kop* when they were living in the Fouta Djallon, which is illogical as the *kop* is only to be used in mangrove. ». En revanche, les ancêtres baba auraient effectivement amené la *daba* (la houe) lors de leur migration du Fouta Djallon. Dans le premier récit recueilli par Sarro (2000 : 458-459) datant de 1938, « trois frères utérins (...) quittèrent Timbo<sup>82</sup> et marchèrent vers la côte. Le plus jeune d'entre eux portait leur unique bagage : une espèce de valise faite de lianes entrecroisées contenant en plus de leurs vêtements une poignée de riz-paille, une lame de *daba* et le talisman dit secret des ancêtres ». Dans le deuxième récit datant, quant à lui, de 1999 : « (...) les quatre frères auraient quitté le Fouta avec leurs fétiches, leur *daba*, et des semences du *bagamale*. » (ib.461). D'après ces deux récits, trois ou quatre frères auraient donc quitté le Fouta et, arrivés sur la côte, chacun aurait choisi un village où s'installer. Puis, ils firent la rencontre d'un Peul qui venait du Nord (en direction de la Guinée Bissau) « (...) qui, la ramenant de son pays d'origine, aurait introduit la *kop*, ou pelle à rizière, avec laquelle sont travaillées les rizières » (Sarro, 2000 : 459). Nous pouvons donc en conclure que, selon la mémoire de certains Baga, la riziculture baba de la côte est née de la rencontre entre des éléments amenés du Fouta – les semences de *bagamale* et la *daba* – et ceux trouvés en arrivant sur la côte – la *kop* (la bêche), les variétés d'*Oryza sativa* et la technique de riziculture de mangrove : « les Baga ne résultent pas d'une pure migration, mais de la combinaison des éléments de l'intérieur (les individus qui arrivent du Fouta avec la *daba*) avec les autochtones de la côte (les individus qui travaillent avec la *kop*) » (Sarro, 2000 : 463).

Ces éléments sont à nouveau pertinents selon la croyance que les Baga seraient venus du Fouta Djallon. Mais, tout comme l'origine réelle des Baga dans le Fouta ou ailleurs n'est pas le plus

---

<sup>82</sup> Village dans le Fouta Djallon.

important, ce qui nous intéresse est ce que nous dit la mémoire transmise, c'est-à-dire la revendication qu'ils en font en tant que groupe se définissant au regard de cette histoire commune. Il faut pourtant retenir l'importance de ces objets techniques rizicoles dans la manière dont les Baga définissent leur identité aujourd'hui, à travers ces techniques qui ne peuvent être que *baga* étant donné que leurs objets font partis des récits d'origine. L'hypothèse selon laquelle la *kop* viendrait du Fouta est assez significative car elle est vue, selon les discours de mes interlocuteurs, comme un objet *baga* par excellence, dont la forme est différente d'autres bûches appartenant à d'autres groupes telle que la bûche ballante. Selon Sarro (1999a : 218), les Baga considèrent la *kop* comme un élément co-substantiel au fait d'être une ethnie. Le *bagamale* représente également, ne serait-ce que par son nom, les semences *baga*, même si elles sont utilisées différemment aujourd'hui.

Les origines de ces objets techniques, que ce soit la *daba*, la *kop* et les semences de *bagamale* marquent les prémisses de la mémoire locale du développement, car si l'on remonte le plus loin possible dans riziculture *baga* – en s'appuyant sur ces objets techniques qui sont des lieux de mémoire – nous aboutissons à son origine dans le Fouta. De ce fait, tout comme pour Sarro (1999a et 2000), les narrations orales sur l'origine des Baga permettent le renforcement d'une identité *baga* commune, elle représente dans notre cas sur la mémoire locale du développement, le fondement de sa constitution qui loge dans les techniques et les objets techniques gravitant autour de la riziculture ; mémoire lointaine qui doit être prise en compte pour la compréhension des constituantes plus récentes de la mémoire locale du développement et de la riziculture. Ces origines mettent en évidence les aspects idéels des pratiques rizicoles qui ont pris racine dans cette histoire lointaine et qui prennent sens à travers la mémoire actuelle. Ces faits ont été mémorisés et narrés comme tels, par conséquent ils ont un sens dans les pratiques actuelles. La *kop* et la *daba* ne sont pas simplement des outils rizicoles, ils sont également des instruments *baga* car amenés du Fouta et assemblés aux aspects de la côte et de la mangrove. Les semences de *bagamale*, au-delà d'être de simples semences, sont celles des ancêtres qui lient les riziculteurs à leur histoire commune qui prend naissance dans le Fouta et dans le sacrifice fondateur du village. Ces objets techniques sont des véritables lieux de mémoire *baga*. Or, ces pratiques *baga* que nous avons observées dans ce chapitre semblent avoir été profondément remises en question durant le siècle passé.

## **Chapitre 4 : Aspects religieux et politiques**

Malgré l'importance que nous venons de donner au sacrifice fondateur, il faut aborder ces récits avec une certaine réserve, car les génies et les pratiques qui les entourent appartiennent de manière officielle à un monde passé, pré-religieux. Ces différentes actions liées aux débuts des travaux et au sacrifice fondateur sont donc peut-être en partie encore pratiquées, peut-être plus, mais elles sont en tout cas largement réprimées depuis les années 1950. Je tiens à rester prudente face à ce contexte religieux dans lequel les Baga Sitem ont pris l'habitude de camoufler leur "traditions animistes", contexte que je vais tenter d'exposer dans ce chapitre.

Nous venons de voir comment la mémoire nous a révélé l'importance de certaines pratiques. Or, ces pratiques ont été largement bouleversées par des changements religieux qui ont eu lieu au long du siècle dernier que ce soit à travers la colonisation, le djihad mené par le *karamoko*<sup>83</sup> Asékou Sayon, ou la campagne de démystification menée par le Président Sékou Touré. Ces différents changements ont eu une grande influence sur les pratiques qui sont considérées "pré-islamiques" et incompatibles avec la nouvelle idée de développement économique et agricole.

### **La fin de la colonisation : un point charnière**

Dans ce point concernant la colonisation Française, mon intention n'est pas de m'étendre sur les événements qui se sont produits dans la région du Bagatai<sup>84</sup>. En revanche, j'aimerais mettre en avant quelques éléments concernant la fin de la période coloniale qui ont permis d'une part la mise en place d'un contexte favorable aux événements de 1956/1957 qui ont précédé l'indépendance et, d'autre part, dans la constitution de ce que nous regardons aujourd'hui comme la mémoire locale du développement.

D'après Sarro (1999a :108), la société baga sitem pré-coloniale a été décrite comme acéphale, caractérisée par une répartition des tâches entre les trois lignages<sup>85</sup>. Cette répartition des tâches est définie par la division des responsabilités vis-à-vis du culte d'*amanco*

---

<sup>83</sup> Karamoko est un terme couramment utilisé en Guinée pour parler d'enseignant coranique, même si il signifie de manière générale "enseignant" en Mande : il vient du terme *karan*, apprendre, et *moxo*, homme (Sarro, 1999 : 32).

<sup>84</sup> D'autres personnes l'ont fait avant moi : pour cela, je renvoie le lecteur à la thèse de Sarro (1999a : p. 115 à 143) qui développe ce point avec beaucoup de précisions et avec beaucoup de pertinence grâce à un important travail en archives.

<sup>85</sup> Le nombre de trois lignages est caractéristique d'une société baga même si d'autres lignages en sont dérivés depuis.

*ngopong* (l'esprit initiatique masculin): un des lignages était responsable de sa tête, un autre de son tronc, et le troisième de ses jambes et ses pieds. Nous sommes donc en présence d'un pouvoir réparti de manière égale parmi les lignages. Les colons français ont été les premiers à imposer un pouvoir centralisé et, d'après Sarro (1999a :120), qui se réfère à son tour aux archives de Boké, ceux-ci ont débuté leur administration dans les villages *baga sitem* en 1889.

Après la Première Guerre Mondiale, les Français divisèrent la Guinée (ainsi que leurs autres territoires africains) en "cercles", chacun d'eux étant dirigé par un commandant de cercle Français, à leur tour divisé en "cantons", chacun régi par un chef local. Les *Baga Sitem*, *Pokur* et *buloNic*, étaient répartis entre le cercle de Boffa et le cercle de Boké, qui correspondent aux préfectures actuelles. A l'intérieur de celles-ci, les *Baga* étaient répartis entre le Canton de Monchon dans le cercle de Boffa, regroupant les villages de Bukor et Kalikse, et le Canton *Baga* dans le cercle de Boké. Au niveau des cantons, le *Bagatai* se voit gouverné par des chefs *Peul* ou *Baga* mis au pouvoir par les Français de façon totalement aléatoire et qui, par conséquent, abusèrent de leur pouvoir ou, pour certains, devinrent de véritables tyrans<sup>86</sup>. En plus de ces chefferies despotiques, Jean Suret-Canal cité par Sarro (1999a : 137) isole trois domaines principaux de pression coloniale : la collecte des impôts, le recrutement compulsif pour des travaux ce que mes informateurs appellent couramment aujourd'hui des « investissements humains » dont nous avons vu des exemples précédemment, et le recrutement militaire.

L'année 1946 marque un tournant dans la prise de conscience politique de l'oppression après la conférence de Brazzaville et la création de l'Union Française et la constitution de l'Assemblée Territoriale, le mot était lâché : « l'exploitation de l'homme par l'homme » (Sarro, 1999a : 134). Cette prise de conscience, accentuée par une collaboration des paysans avec des intellectuels, du moins des personnes politiquement éduquées, mena à un état d'esprit particulier qui marqua la fin de la colonisation : « the richness in intellectuals among the *Baga* was, according to one of many intellectual informants in Conakry, what explained the development of the last year of colonialism. (...) By 1956/57 the presence of intellectuals in the villages would create an awareness of "backwardness" among certain *Baga*. » (Sarro, 1999a : 136). A cette forte présence d'intellectuels s'ajoutent les vétérans de la deuxième Guerre Mondiale étaient de retour de leur service à l'étranger, dont beaucoup s'étaient convertis à l'Islam pendant leur absence. Ces derniers accordaient un lien

---

<sup>86</sup> Sarro en donne plusieurs exemples (1999a : 122-133)

de cause à effet entre le paganisme attribué aux Baga, l'autorité despotiques des chefs, et le "retard" de leur région (Sarro, 1999a : 137). Selon Sarro, ces différents éléments caractéristiques des années '50 ont amené à une volonté de développement et de modernisation agricole, notamment à travers des chefs de Cantons basées à Conakry qui amenaient des nouvelles semences. En même temps se développait chez les jeunes Baga un ras-le-bol de la domination de leur aînés, ce que Sarro (1999a : 139) appelle « an unjust gerontocracy » : entre autres, les jeunes étaient obligés de récolter du vin de palme pour leurs aînés, corvée pénible après des longues journées de travail aux champs. Ce mouvement de prise de conscience de la jeunesse s'insérait également dans un contexte plus général, à un niveau à la fois africain et international, qui a été amené dans les villages Baga avec la *Jeunesse du Rassemblement Démocratique Africain* (le J.R.D.A. dérivé du R.D.A.) (*ibid.*).

Il semble donc pertinent de considérer la fin de la colonisation comme un point charnière qui constitue les débuts d'un désir de développement, ce que mes interlocuteurs appellent couramment l'envie d'"évoluer", notamment au niveau agricole ; et donc comme un contexte dans lequel les Baga « perceive their customs as something that was keeping them behind the flow of modernization, something they had to get rid of in order to fully belong to the alternative community represented by the R.D.A. » (Sarro, 1999a : 138). En fait, Sarro (1999a : 142) expose un point de vue selon lequel ce n'est pas tant des colons Français que les Baga – ou du moins les jeunes Baga – veulent se débarrasser, mais plutôt de leur propres « coutumes » et des « cultural elements they felt to be so oppressive » ; tout comme Berliner (2003 : 162) souligne que, parmi les jeunes, « le principal souci était de s'affranchir de la tutelle des vieux hommes ». Pendant les dernières années de la colonisation, tous les éléments étaient donc en place pour l'amorce de termes tels que *paganisme*, *modernisation* ou *développement*, constituant un contexte favorable – voire une solution à ces diverses tensions – à l'accueil d'une nouvelle religion, l'Islam, synonyme de développement, amenée de manière radicale par le djihad mené par Asékou Sayon entre 1956 et 1957 : « (...) the welcome of the Muslim preacher Asekou Sayon to the villages and the abandonment of many of the Baga ritual practices and objects that were perceived as being negative for the development of the community. » (Sarro 1999a : 136)<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> C'est peut-être cette anomie que pré-sentait déjà Denise Paulme (1955, 1956, 1957) lorsqu'elle a exprimé une inquiétude quant à la disparition proche de la société Baga.

La fin de la colonisation constitue donc un point charnière, au même titre que nous l'avons observés dans le cadre de la riziculture, caractérisé par « les toits en tôle ». En effet, ils composent à eux deux des moments marquants de la mémoire locale du développement.

## Islamisation

### Iconoclasme et djihad

En 1956, un leader musulman du nom d'Asékou Sayon, originaire de Passaya, un village Malinké dans la Préfecture de Faranah (au centre de la Guinée) passa plus d'une année dans le Bagatai, précisément entre août ou septembre 1956 et Mai 1957, d'après les études détaillées sur la question menées par Sarro (1999a : 144). Il y mena un djihad à l'encontre de tous les éléments de la société baga considérés comme "païens". Il commença par le village de Yompon, puis Bukor où il passa un mois, puis il se rendit à Kalikse. Il continua ensuite son parcours dans tous les autres villages Baga Sitem ; dans certains il envoya ses sous-fifres. Enfin, il passa dans des lieux habités par d'autres groupes baga – notamment les *bulonic* – ainsi que d'autres groupes tels que les Mikhiforé. Ce djihad peut être qualifié de mouvement iconoclaste, pour reprendre le terme utilisé par Sarro (1999a), car il brûla et détruisit les objets sacrés baga (masques, représentations d'esprits initiatiques<sup>88</sup>, etc.) ; les *kulokopon*<sup>89</sup>, les maisons principales de chaque lignage qui loge les décisions importantes et les objets sacrés ; ainsi que les forêts sacrées dans lesquels se produisaient les séjours initiatiques masculins d'une durée de six mois. D'après mes interlocuteurs, avant la venue d'Asékou Sayon, Kalikse était couverte de forêt. Selon Sarro (1999a : 164), avant de détruire les forêts sacrées, il commençait par dé-sacraliser les lieux, normalement interdits aux non-initiés, en montrant aux jeunes qu'il pouvait rentrer et sortir sans aucune conséquence et leur encourageait à faire de même ; une fois le lieu dé-sacralisé, il pouvait le détruire. On l'a vu, la dernière initiation des jeunes hommes de Kalikse a eu lieu en 1952.

Selon Sarro (1999a : 153-154), ce qui mis fin au djihad d'Asékou Sayon fut un événement qui se produisit lors de ses actions parmi les Mikhifore : un de ses disciples accusa un vieil

---

<sup>88</sup> Un débat perdure sur la question de savoir s'il a réussi à détruire *amanco ngopon*. L'initiation avait pour caractéristique principale l'apparition de l'esprit initiateur masculin *amanco ngopon* (en Baga, appelé couramment *Kakilambe* en Susu) environ tous les 10-12 ans pour mettre fin aux six mois d'isolement des jeunes garçons dans la forêt sacrée. Tout ce qui tourne autour des rites initiatiques et de *amanco ngopon* relève du plus grand secret, et je n'ai pu avoir accès à aucune information à ce sujet. Les risques de maladie, d'accident ou de mort sont ceux qu'encourent les personnes qui en diraient trop.

<sup>89</sup> *Kulokopon* signifie littéralement « grande maison ». Nous avons déjà rencontré la *kulokopon* dans le récit des premiers arrivants à Kalikse que j'ai cité plus haut, lorsque Tinkit a voulu aller chercher sa tenue de guerrier dans la *kulokopon* pour se venger des gens de Bukor avant que ses tantes ne l'en empêchent.

homme de sorcellerie et le battu à mort. L'événement tragique fût rapporté aux autorités françaises du Cercle de Boké qui le jugèrent et emprisonnèrent le disciple en question, ainsi qu'Asékou Sayon. Il sortit de prison lorsque le Président Sékou Touré déclara une amnistie générale au moment de l'indépendance en 1958<sup>90</sup>.

Au premier abord, il paraît difficile de juger ce qui a exactement pu se passer durant cette période pour qu'un seul homme ait réussi à effrayer à tel point les populations, qui ont depuis lors (du moins en apparence) cessé la plupart de leurs activités rituelles pré-islamiques ou, pour ceux qui restent, les accomplissent en cachette. Les analyses de Sarro (1999a) et de Berliner (2003) donnent une clef de réponse notamment au niveau de cette relation entre jeunes et vieux devenue conflictuelle au moment de l'arrivée d'Asékou Sayon dans les villages baga. En effet, ce dernier réussit à mettre la jeunesse de son côté dès son arrivée à Yompon puis à Bukor principalement parce qu'ils étaient en froid avec leur aînés pour plusieurs motifs (tels que la récolte du vin de palme et le désir de développement mentionnés plus haut).

Fâchée contre ses aînés, cette jeunesse se rangea donc du côté d'Asékou Sayon et l'accompagna à chaque fois qu'il passait d'un village à un autre : « This was the pattern in Sayon's journey : the youth of a given village would go with him to the next village to teach the songs to the local population. A few days or weeks later, they would go back to their own village ; this made Sayon's following huge, on occasions up to five hundred people if not more than that. » (Sarro, 1999a : 146). Selon l'Imam de Kalikse, « il était d'une grande personnalité. Partout où il rentrait, un monde fou le suivait en récitant quelques cantiques religieux ». Ce phénomène chez les jeunes est également mis en évidence par Berliner (2003 : 161-162) : « Las de la terreur initiatique et de l'emprise sociale et rituelle des vieux hommes, ils [les jeunes adultes] trouvaient sans doute par là le moyen de se libérer de cette coutume qui les "fatiguait" et de revendiquer une certaine autonomie. Leur rôle dans le processus de conversion a certainement été fondamental. » Il est difficile de déterminer les « facteurs qui ont pu être en jeu dans le processus de conversion » (Berliner 2003 : 158), malgré les questions intéressantes soulevées par Berliner (*ib.*, 162) et, je pense (ainsi que Sarro 1999a), aussi applicables aux Sitem : « L'adhésion à la religion musulmane n'était-elle

---

<sup>90</sup> Aujourd'hui, Asékou Sayon habite à Conakry. Au mois de juillet 2003, à mon retour d'un de mes séjours à Conakry, quelques informateurs me parlèrent du passage rapide qu'il aurait effectué à Kalikse pendant ce temps pour venir saluer les habitants du village, dont son tuteur qui l'avait logé à Tatema. Outre ma déception de l'avoir manqué, cette visite m'a permis d'en parler et de comprendre beaucoup d'éléments par la suite. Ramon Sarro, quant à lui, l'a rencontré en 1994, lors de son terrain de thèse, et a procédé à une série d'entretiens avec lui à Conakry.

pas un moyen d'affaiblir cette configuration relationnelle qui plaçaient jeunes et femmes à la périphérie de la hiérarchie sociale ? (...) Par la propagation de la foi musulmane, les *buloNic* n'entendaient-ils pas rompre avec leur isolement, dans le même temps qu'ils tentaient de défier les structures d'oppression de leur société ? ».

En revanche, Sarro (1999a) et Berliner (2003) mettent en évidence plusieurs conséquences qu'ont pu avoir ces événements de 1956/57 sur la société *baga sitem* car « in terms of duration, the events were relatively brief (less than a year), yet their cultural implications for contemporary Baga discourse about identity and culture are huge. » (Sarro 1999a : 144). Berliner (2003 : 171) le décrit bien : « L'Islam interdisait désormais toute forme d'art représentationnel, les tambours devaient se taire et les danses s'interrompre. La consommation de vin de palme devait cesser. Le calendrier rituel allait incorporer de nouvelles dates, et les circoncisions se fondre au rite musulman. » Outre ces conséquences identitaires, voyons celles qui nous intéressent dans la mise en place de la mémoire du développement.

Une première conséquence sur la structure de la société *baga* découle du terme mis aux rites initiatiques : il s'agit d'une remise en question de l'agencement de ses groupes d'âge. En effet, l'initiation marquait la séparation entre les *abiki*, les personnes âgées, et les *awut*, les enfants. Aujourd'hui, elle le fait toujours mais de manière déséquilibrée car les initiés sont très vieux et il existe des vieux qui ne sont pas initiés ; elle devient par conséquent ce que Berliner appelle « cette religion de vieux hommes initiés » (2003 : 176). Mais cela va plus loin car elle pose la question de la transmission actuelle de « ce passé rituel » (Berliner, 2003, chapitre 5) : non seulement tous ceux qui n'ont pas été initié (donc nés après 1952 pour les *Sitem*, ou 1954 pour les *buloNic*), « sont regroupés dans la catégorie enfant, c'est-à-dire qui ne connaît rien », mais en plus, « en l'absence d'initiation et, donc, de transmission des secrets, il n'y a plus aujourd'hui de catégorie destinataire. (...) Par leur silence et leur sécrétion, sans objet, ni action rituelle, il appert que les vieux initiés reproduisent une configuration relationnelle qui se construit sur l'ignorance de groupes exclus. » (*ib.*, 208). Par conséquent, la plupart des pratiques pré-islamiques notamment en lien avec les pratiques rizicoles ont également disparu ou, pour celles qui restent, elles ne semblent connues que des initiés, des *abiki* dont le nombre est restreint aujourd'hui. Dans le cadre du sacrifice du 21 juin, les trois sages qui mettent en place le rituel sont des *abiki*.

Une deuxième conséquence du passage d'Asékou Sayon est la suivante : « the outcome of Sayon's passage was the subsequent impossibility to be publicly labeled as a "pagan". After Sayon, a Baga could be either a Christian or a Muslim but no longer an "animist". It was really the end of Baga "animism" » (Sarro, 1999a: 168)<sup>91</sup>. Ce qui découle de plus important de cette citation car présent dans la mémoire actuelle de mes interlocuteurs est que ce moment apparaît comme la fin du "paganisme", donc la fin du "non-développement". Le passage d'Asékou Sayon a beaucoup marqué les mémoires de mes interlocuteurs de Kalikse, et ils considèrent cet événement comme le moment déclencheur de la fin du "paganisme", terme sur lequel nous mettons des guillemets, mais sur lequel mes interlocuteurs n'en mettent pas, car pour eux il n'y avait pas de religion avant l'Islam (ou le Christianisme) donc présentent, sans pudeur aucune, « les pratiques rituelles pré-islamiques comme appartenant à un monde qui n'est plus. (...) On parle de ces rituels à l'imparfait, tandis que la religion musulmane se dit au présent. » (Berliner, 2003 : 141). Le fait que « religious concepts like "animism", "paganism" or, more than other, "fetishism" are often mentioned when discussing Baga history and culture » (Sarro, 1999a : 50) donne l'impression que ce sont des éléments qui font partis du passé, du moins en théorie. Passé qui les retardait selon Sarro (1999a) et selon Berliner (2003 : 184) dans le cas des *buloNic* : « Les récits de conversion abondent toujours de cette rhétorique victorieuse qui présente la religion musulmane comme émancipatrice du "mal animiste", libératrice de pratiques jugées arriérées. » Contrairement à l'Islam synonyme de développement et de supériorité, « la coutume était devenue un facteur de retardement dans une Guinée enflammée par de nouveaux projets politiques, sociaux et éducatifs » (*ib.*, 181)

### La campagne de démythification ou la fin du paganisme

Cependant, malgré ses aspects destructeurs, le passage d'Asékou Sayon ne semble pas avoir été la seule raison de l'abandon de nombreuses traditions "animistes" telles que l'initiation masculine. Elles auraient probablement pu reprendre si cette période n'avait pas été suivie par le régime politique d'Ahmed Sékou Touré<sup>92</sup> qui mena la Guinée à l'indépendance coloniale en 1958 : «The "times of the grands marabouts" had finished with colonialism (...) It was the onset time of the big politicians » (Sarro 1999a : 163). En effet, c'était l'élément déclencheur, mais c'est surtout ce qui s'en est suivi qui maintint la répression des traditions.

<sup>91</sup> Cette conséquence explique le cercle vicieux et le mouvement de masse créés par le passage d'Asékou Sayon, qui obligeait les gens à se joindre à son mouvement (1999a : 167-168).

<sup>92</sup> Selon Sarro (1999 : 161-162), il ne semble pas y avoir de lien direct entre Asékou Sayon et Sékou Touré et le R.D.A., même si chacun utilisait à ses propres fins l'existence et les infrastructures de l'autre de manière indirecte.

Sarro (1999a : 170) analyse le lien entre Asékou Sayon et le R.D.A. comme suit : le premier à participé à l'ouverture de la communauté baga qui a contribué à l'action du deuxième, c'est-à-dire la création d'un espace guinéen plus large : « Asekou Sayon's actions would not have been so visible and traumatic had it not been accompanied by the strong anti-ethnic political agenda of the R.D.A and especially of Sékou Touré's régime » (*op.cit.*).

A travers sa "campagne de démystification", Sékou Touré imposa l'idée que toute forme de fétichisme ou de pratiques "païennes" est synonyme de sous-développement. Dans l'optique d'une nation guinéenne et une Afrique en construction, il condamna toute revendication ethnique: toutes danses et chansons furent transformées en folklore national.

Officiellement il n'existait plus de Baga (ni de Susu, ni de Peul etc.), mais des Guinéens et des Africains. De plus, selon Sarro (1999a : 172), l'impossibilité de retour aux initiations était plus forte pour les Baga que pour beaucoup d'autres groupes habitant en Guinée, car d'autres pouvaient et ont continué à pratiquer leurs initiations avec leur confrères dans des pays voisins. Sékou Touré resta au pouvoir jusqu'à sa mort en 1984 et une des conséquences principales de son régime répressif vis-à-vis des particularismes ethniques fût un renforcement de la "mise en secret" des pratiques et croyances pré-islamiques : « as secrecy has been reinforced among the Baga by the fact that, for so many years, they had to pretend not to be involved in anything related to "paganism" » (Sarro, 1999a : 173).

Ainsi, la conséquence commune des actions amorcées dans un premier temps par Asékou Sayon et reprises dans un deuxième temps par Sékou Touré est la transmission de l'idée selon laquelle les traditions pré-islamiques sont païennes et ne font que freiner le développement économique et agricole de la Guinée. Par conséquent, nous assistons à ce moment-là à la naissance d'une conception à laquelle la nation entière doit aspirer : le développement.

« Il appert que les pratiques rituelles étaient devenues incompatibles avec les exigences du présent des années 50, à l'aube de l'indépendance de la Guinée. L'heure était désormais à la scolarisation, la politique, la croissance urbaine et l'exode rural. » (Berliner, 2003 : 181-182). Ceci a été mis en pratique au niveau des pratiques rizicoles à travers les brigades de production et les fermes agro-pastorales tels que nous les avons décrites plus haut, marquant également la mémoire du développement des riziculteurs de Kalikse comme le moment où apparaît l'idée d'abandon du travail manuel et le développement économique grâce à diverses « machines » (pour reprendre le terme utilisé par mes interlocuteurs).

## Islam, Christianisme et génies aujourd'hui

### L'Islam et le Christianisme

Pendant les premiers temps de mon terrain à Kalikse, la situation religieuse me paraissait claire : les Baga sont musulmans ou chrétiens. Les meilleurs moments pour rencontrer mes informateurs musulmans étaient le vendredi après la prière et, pour mes informateurs chrétiens, le dimanche après la messe ; jours de repos respectifs. Une église a été construite à Tatema en 1998 qui est, relativement aux autres constructions du village, assez imposante<sup>93</sup>. Elle est dirigée par un catéchiste de Kalikse et bénéficie de la visite occasionnelle d'un des deux prêtres basés à la mission de Katako. Les chrétiens peuvent participer à deux prières quotidiennes<sup>94</sup> et à une messe le dimanche matin menée par le catéchiste ou un prêtre en visite. Quant à l'Islam, une grande mosquée a été construite en 2003 à Sibal durant mon séjour à Kalikse. Son inauguration était prévue quelques jours après mon départ. Celle-ci, toute aussi imposante de par sa taille, remplace une mosquée plus petite construite par le père de l'Imam actuel de Kalikse entre 1951 et 1957<sup>95</sup>. La nouvelle mosquée a été offerte aux musulmans de Kalikse par *l'Agence des Musulmans d'Afrique*<sup>96</sup>. L'Islam est également très présent à travers l'école coranique, l'Imam, les pratiques funéraires etc.

Bien que, dès l'indépendance, Sékou Touré avait chassé tous les prêtres du pays, et ce pendant ses vingt-cinq ans de régime (1958-1984), ces deux religions cohabitent aujourd'hui à Kalikse<sup>97</sup>. Cette cohabitation est visible lors de divers événements car, très souvent, des personnes appartenant au même lignage ou regroupement de lignage sont de religion différente. Un interlocuteur m'a donné l'exemple d'un père qui avait envoyé, dans les années 1950 (selon mes estimations), un de ses fils à l'école coranique et un autre au catéchisme pour une raison stratégique. Aujourd'hui, ses deux fils ont environ 50-60 ans, les descendants de l'un étant musulmans, les descendants de l'autre étant chrétiens. Un autre exemple est celui du décès d'un homme musulman auquel j'ai assisté lors duquel c'étaient des versets du

<sup>93</sup> L'église de Tatema est grande et peinte en bleu ; elle est la seule bâtisse peinte du village (à part la mosquée).

<sup>94</sup> Les deux prières ont lieu le matin et le soir, mais presque uniquement en saison sèche; les activités rizicoles très intenses pendant l'hivernage supposent des horaires qui ne permettent pas d'effectuer deux prières par jour. En revanche, la messe hebdomadaire a lieu tout au long de l'année.

<sup>95</sup> Dates qui "coïncident" avec la présence d'Asékou Sayon à Kalikse en 1956. Le père de l'Imam actuel la dirigea jusqu'à sa mort en 1999.

<sup>96</sup> Lors de ma rencontre, en septembre 2003, avec son représentant de Guinée à Kalikse venu constater la mosquée terminée et organiser son inauguration, il me décrit cette Agence comme une ONG dont le siège est au Koweït et dont la mission est de construire des écoles coraniques, des mosquées, des orphelinats etc. dans toute l'Afrique.

<sup>97</sup> Contrairement à Monchon par exemple où Berliner (2003 : 142-145) parle de l'échec total de l'implantation du catholicisme.

Coran qui étaient récités lorsqu'on a sorti son corps de sa maison, mais un petit groupe se trouvait également sur le côté en train de réciter la prière du Notre Père en faisant le signe de croix. Pour finir, j'ai également rencontré des personnes qui se convertissaient de manière assez libre à l'Islam dans le cas par exemple où quelqu'un souhaiterait pratiquer la polygamie.

### Les génies : des cohabitants

Ce sont effectivement les deux religions des Baga Sitem, si l'on considère, comme le font les Baga eux-mêmes ainsi que les convertisseurs, qu'il n'y avait pas de religion avant l'Islam. Berliner le met en avant pour le cas des *buloNic* qui est applicable, je pense, aux Sitem (2003 : 140) « Pour la plupart des *buloNic*, il n'y avait pas de religion avant l'Islam. Selon un schéma évolutionniste propagé par les experts religieux musulmans dans le pays *buloNic* et en Guinée, il serait choquant de considérer que les pratiques rétrogrades, appelées "fétichistes" ou "animistes", contre lesquelles les musulmans se battent soient le signe de la Religion. » C'est seulement dans un deuxième temps, à travers par les techniques rizicoles notamment que j'ai pu observer quelques pratiques "animistes" pourtant bien cachées, d'autant mieux cachées que le passage d'Asékou Sayon justifiait (aux yeux de l'ethnologue du moins) tout abandon de pratiques "animistes". Il représentait peut-être même une sorte d'"alibi" pour maintenir secrètes les activités actuelles des Baga, dans le sens où « les vieux initiés, en produisant des récits appropriés, ignorant stratégiquement la matérialité de leur passé et minimisant la révélation des secrets par le *karamoko*, continuent à jouer la fiction initiatique » (Berliner, 2003 : 213). Un vieil initié de 1952 me dit un jour, en parlant du sacrifice qui avait lieu tous les quatre ans en référence au contrat d'installation des Baga à Kalikse, « maintenant c'est fini car ce que nos parents faisaient était différent, tout le monde a abandonné sa responsabilité. On a peur maintenant de la religion car on va te traiter d'animiste, sans religion, d'être toujours avec le diable, de ne pas avoir confiance en Dieu. Ceux qui le font se cachent aujourd'hui pour ne pas qu'on les voit. » (Interlocuteur 4, Kalikse, 2003).

C'est pour cette raison que j'ai choisi d'utiliser le terme de "génie" plutôt que celui de "diable". Les Baga eux-mêmes utilisent les deux termes lorsqu'ils le traduisent en français. Cependant, je tiens à éviter celui de "diable" car il a une connotation péjorative liée à la considération qu'en ont fait le Christianisme et l'Islam qui condamnaient l'"animisme" au rang de paganisme et qui considérait leur "fétiches" comme des diables : « Les chrétiens et

leurs convertis détruisirent beaucoup d'objets africains, surtout parce qu'ils pensaient qu'ils représentaient de faux dieux, des fétiches et des diables. » (Goody, 1991 : 1238). En Baga Sitem, génie se dit *arkifin* (pl. *vir kifin*) ou *nionk*. C'est la façon dont on me l'a traduit lors de ma demande, mais j'ai choisi de ne pas utiliser le terme *baga* car il n'est pas (ou peu, du moins devant moi) utilisé en Baga ! Dans le langage courant, et dans le cas des entretiens que j'ai mené quant à la place des génies dans la riziculture lors du sacrifice du 21 juin, c'est l'expression *fumuko eyi damo*, qui signifie « celui qui est là-bas », qui était la plus souvent utilisée. Ceci relève à nouveau, à mon avis, de leur discrétion découlant des répressions religieuses que nous avons décrit plus haut, ainsi que des secrets que l'on apprend seulement dans la forêt sacrée<sup>98</sup>. En fait, je pense que cette façon d'en parler implique une certaine distance, comme si cela relevait d'un passé révolu, comme l'indique Berliner (2003 : 141) : « on parle de ces rituels à l'imparfait, tandis que la religion musulmane se dit au présent (...) (ce qui est) révélateur de présenter les pratiques rituelles pré-islamiques comme appartenant à un monde qui n'est plus ».

Pourtant, les génies sont ici, là, partout, au village comme dans les plaines rizicoles, allant de pair avec les activités, "posant problème" au projet de développement ; entités qui deviennent tout à coup très visibles lorsqu'on rentre par les techniques. Car en définitive, en tant que co-habitants, les génies vivent comme eux : il y a des femmes, des hommes, des familles, des concessions de génies, des vieux, des jeunes, certains ont un nom, d'autres sont surnommés « le vieux » ou « la vieille », ils se rencontrent parfois dans les plaines, ils peuvent avoir des voitures etc. En revanche, ils ne sont pas humains et ne l'ont jamais été, mais peuvent apparaître sous forme d'humain ou d'animal. Ils se présentent comme bons ou méchants, selon une figure janiforme (Berliner, 2003 : 286), dangereux et protecteur à la fois. Ils sont bons lorsqu'ils protègent ou répondent à une demande telle que l'augmentation du produit de pêche ou la diminution de la quantité de moustiques. Ils peuvent être méchants en provoquant avec un objet brillant par terre (montre, stylo, bague etc.) par exemple : si une personne le ramasse, elle risque d'avoir des ennuis, notamment pendant la nuit, le génie peut venir l'embêter pendant son sommeil. Cela peut tourner en des événements dramatiques tels que la maladie, la folie ou la mort. Certaines personnes voient les génies, peuvent converser avec eux, on les appelle « les hommes », mais comme me dit un interlocuteur, « un "vrai homme" ne te dira jamais qu'il voit ».

---

<sup>98</sup> Les deux types de secrets, liés à la répression religieuse ou à la forêt sacrée, ne sont pas toujours faciles à distinguer qui s'entremêlent dans une société qui est « organisée, en profondeur, autour de la notion de secret » (Berliner 2003 : 103), thème développé autant par Berliner (2003) que par Sarro (1999a).

Au-delà des croyances : d'une co-existence à une co-habitation

Peut-on, dès lors, parler de syncrétisme ? Même si Sarro ne débat pas sur cette question, il mentionne rapidement que « Despite the fact that today there are no "animist" Baga individuals in a full sense (...) there is a great deal of syncretism between Christianity or Islam and pre-Christian or pre-Muslim practices and beliefs (...) » (1999a : 50).

L'anthropologie religieuse n'étant pas ma posture de recherche, je n'ai que très peu exploré les éléments qui pourraient amener à conclure à un syncrétisme ; aussi, je ne tiens pas à rentrer dans des débats sur le syncrétisme tel que Mary (1998) les illustre car le christianisme ne semble pas avoir eu un impact sur les traditions baga, et l'islamisation est récente. Si nous sommes en présence d'une « production syncrétique » (pour reprendre les termes de Mary 1993), je pense qu'il ne s'agit pas d'un syncrétisme dans le sens où le définit Alfred Métraux (1958) dans le cas du vaudou haïtien comme une fusion entre rites africains et ses divinités et pratiques chrétiennes et ses saints ; ni dans le sens des paradigmes énumérés par Mary (1993 : 616-619)<sup>99</sup>.

Luc De Heusch (1989), quant à lui, définit le syncrétisme, toujours dans le cas du vaudou haïtien, comme une co-existence d'éléments car les signes et les emblèmes africains prévalent et que le catholicisme est une religion parallèle et complémentaire. Dans notre contexte, bien que très différent de celui des Amériques<sup>100</sup>, je pense que nous pouvons également parler de co-existence des pratiques. Berliner (2003) développe la question de la "survivance" actuelle des pratiques pré-islamiques. Dans les pratiques qui rémanent, telles que le sacrifice que nous verrons dans le point suivant, je pense que nous avons à faire, pour reprendre l'expression de Berliner (2003 : 228), à un « souci d'accommoder coutume et Religion ». Mais, il ne développe pas non plus le thème du syncrétisme religieux sauf dans sa conclusion où il parle d'un « tissu syncrétique extrêmement complexe » (2003 : 301).

A Kalikse, cette co-existence des pratiques se perçoit à travers différents éléments. Nous avons d'un côté l'Islam, représenté par cette nouvelle mosquée, l'appel à la prière du muezzin à 5 heures du matin, une régularité à la prière qui laisse à désirer pour la plupart. D'un autre côté, le Christianisme, la grande église de Tatema, le dimanche comme jour de

<sup>99</sup> Les quatre paradigme énumérés par Mary (1993 : 616-619) sont la métaphore du moule, la théorie des correspondances, le principe de coupure et la métaphore du bricolage.

<sup>100</sup> Le contexte est très différent mais ils ont un point commun : celui de la condamnation du paganisme par les religions déclarées dominantes.

repos pour les Chrétiens, ainsi que toutes les fêtes correspondant au calendrier chrétien. Puis, après la messe ou la prière, mes interlocuteurs se rendent aux champs et s'adressent aux génies. Ils les définissent comme des co-habitants et des tuteurs, dans le sens où ils sont autochtones aux lieux. Par conséquent il faut leur demander leur autorisation en fonction des activités qu'ils voudraient entreprendre. Dans ces conditions, ne parlons pas de fusion (Métraux 1958), mais plutôt de co-existence (De Heusch 1989).

Mais selon quel point de vue ? En effet, Christianisme et Islam sont considérés comme des religions, contrairement aux pratiques pré-islamiques/chrétiennes classées au rang de paganisme, et ce pas uniquement par les religions dominantes mais également actuellement par les concernés. Selon Berliner (2003 : 94), contrairement aux *BuloNic* qui pensent qu'il n'y avait pas de religion avant l'islam, « des catégories et hypothèses religieuses existaient depuis bien avant 1954<sup>101</sup>, et sur lesquels l'islamisation n'a aucunement fait tabula rasa. Il y avait, avant 1954, des discours partagés, des rumeurs ou des discours de spécialistes dans lesquels ces catégories et hypothèses religieuses s'inscrivaient de manière centrale, et je crois sans prendre trop de risques, que ces discours, ces catégories et ces hypothèses, bien que nourries d'interprétations tirées du Coran et de la rhétorique marxiste utilisée par Sékou Touré, existent toujours aujourd'hui. » E.B. Tylor, dans son ouvrage *Primitive Culture* de 1871 (cité par Le Moal, 1991 : 72) pose « le principe de l'universalité de la religion et définit cette dernière comme étant la croyance en des êtres spirituels ». A partir de là, est-ce que les pratiques pré-islamiques peuvent être regroupées sous l'étiquette d'animisme ? Tylor définit la notion d'animisme comme suit : « doctrine de l'âme (...) qui recouvre deux dogmes : la croyance à l'âme et à une vie future et, corrélativement, la croyance à des divinités directrices et à des esprits subordonnés » (*ibid.*). En effet, « l'âme (...) peut se détacher du corps, agir, apparaître dans les rêves et même investir le corps d'un autre homme (...), il devient logique qu'une âme soit aussi prêtée aux animaux (...). Même raisonnement pour les plantes. (...) Enfin Tylor fait état de la croyance en la présence d'une âme dans les objets inanimés. Croyance à l'animation de la nature entière. » (*ibid.*)

Enfin, plutôt que de tenter de classer les Baga dans une catégorie religieuse, que ce soit l'Islam et le Christianisme pour les « Religions » (pour reprendre la majuscule de Berliner, 2003 : 140), ou l'animisme selon les définitions qu'ont pu en donner l'anthropologie ou

---

<sup>101</sup> Dans le cas des Baga *BuloNic* qui ont également reçu la visite du karamoko Asékou Bokaré, qui semble, d'après des échanges avec David Berliner et d'après Sarro 1999a, être la même personne que Asékou Sayon qui est passé chez les Sitem. La dernière initiation a eu lieu en 1954.

l'histoire des religions, ou de déclarer un syncrétisme quelconque, il semble préférable de nous positionner à la manière d'Anne-Christine Taylor (1993). Dans son exemple de la pensée achuar, elle analyse sa vision (celle de la pensée achuar) du réel/irréel et du fictif/non-fictif en considérant la "réalité" comme « un état des choses où la question de la croyance ne se pose même pas (...) » (1993 : 441). Il s'agit d'éviter « de considérer ce domaine des figures grotesques et des croyances molles, aujourd'hui encore si gênante pour la discipline, comme un univers d'allégories philosophiques ou de métaphores secondaires dont le caractère infantile s'expliquerait par leur position marginale vis-à-vis du noyau dur des "croyances religieuses", bref comme une manière de bidonville théologique, on peut y voir au contraire l'une des expressions les plus subtiles de la "pensée sauvage" » (1993 : 445).

Si nous prenons une définition un peu plus récente de l'animisme, « animism may be defined as the belief in the existence of a separable soul-entity, potentially distinct and apart from any concrete embodiment in a living individual or material organism », ou de l'animatisme qui « denotes the belief in the inhabitation of natural objects by impersonal super-natural forces » (La Barre, 1964 : 26), nous retrouvons les termes de croyances, une entité séparable, distincte et sur-naturelle. Or, je pense que nous n'avons pas à faire, dans le cas des entités caractéristiques de la société baga, à des "croyances", mais à un terrain « charnière entre la fiction, la croyance, le réel et l'hallucination privée » (Taylor, 1993 : 444) ; car « la croyance est le produit d'un travail sur le langage et sa faculté d'invention, et qu'il est vain dès lors de chercher une cohérence dans cette "surnature" laborieusement érigée par les anthropologues pour accommoder des interprétations littérales de figures telles que les *iwianch* ou les *shaam*, et pour domicilier ces "systèmes religieux" dont ils coiffent leurs monographies. L'ordre qui informe les croyances propres à une culture ne peut être que dans les ensembles des rapports qu'elle tisse entre le réel et la fiction, et dans les relations entre ces rapports. » (Taylor, 1993 : 445).

Considérons donc ces génies comme les considèrent mes interlocuteurs baga : des cohabitants, des entités qui sont partout et nulle part à la fois, et qui font parties à part entière de la vie de Kalikse, de l'organisation sociale, car ils y vivent au même titre que les Baga. Ils ne sont en tout les cas pas des êtres "sur-naturels" étant donné qu'ils font entièrement partie de cette "nature" et je pense raison pour laquelle les pratiques qui leur sont liées perdurent malgré les éléments "officiels" ne permettant pas de les voir au premier abord. Pour cette

raison nous considérons chacun d'eux comme des acteurs à part entière, placés au même rang dans le cadre de la riziculture baga ou de la mémoire locale du développement, que ce soit en ce qui concerne les aspects techniques ou idéels des pratiques. C'est ce que nous allons développer dans le chapitre suivant grâce à notre outil d'analyse qu'est le sacrifice car ces éléments sont visibles notamment lors des sacrifices aux génies.

Une petite précision encore quant à l'appellation. David Berliner (2003 : 89-90) utilise le terme de *coutume*, terme utilisé par les *buloNic*, qui « désigne l'ensemble des pratiques, représentations et institutions rituelles qui préexistaient à l'implantation de la religion musulmane. Entendu en ce sens, le mot recouvre aussi bien les pratiques initiatiques dans les forêts sacrées que les rituels à l'intention des génies familiaux, les charmes manipulés par les doyens dans les sanctuaires que l'existence de techniques magiques de défenses villageoises. » En effet, il faut être vigilant face à des termes tels que "fétiche", "animisme" ou "coutume" car ils sont « chargés d'histoire coloniale, concepts nomades qui, sur fond de violence coloniale, ont voyagé d'un contexte à un autre » (*ib.*, 89). En ce qui nous concerne, nous utiliserons l'expression de *pratiques pré-islamiques*<sup>102</sup> pour désigner ces éléments regroupés, pour les Baga *buloNic* sous le terme de *coutume*.

---

<sup>102</sup> Aucun terme ne semble suffisamment adéquat, dans le sens où il serait dénué de toute charge historique : il ne s'agit plus d'éléments pré-islamiques car nous ne pouvons pas faire l'impasse de cette islamisation ; au contraire, ils se sont modifiés, syncrétisés, adaptés (on l'a vu) pour devenir ce qu'ils sont aujourd'hui... Aussi, l'accent est mis sur l'Islam étant donné le peu d'impact que semble avoir eu le christianisme.

## **Chapitre 5 : Le sacrifice comme lieu de rencontre entre les acteurs**

### **Entre répression et tradition**

A ce point de notre analyse, nous nous trouvons au croisement de deux extrêmes : d'un côté, nous venons d'observer la forte répression des traditions pré-islamiques dominante depuis les années 50 ; de l'autre, nous nous trouvons face au sacrifice narré en préambule et qui représente les pratiques pré-islamiques "par excellence".

En effet, d'un côté, nous nous trouvons face à ce contexte de répression des "traditions" baga duquel découle un phénomène de « mise en secret » qui se voit au travers l'utilisation de ce que Sarro (1999a) a appelé les *capafo*. Il s'agit de paroles floues, métaphoriques, et très difficiles à comprendre pour l'ethnologue, notamment en ce qui concerne les sacrifices qui se font aujourd'hui : « Sacrifices in the silk-cotton trees<sup>103</sup> continued to be performed ; but while before the silk-cotton trees were marked by a visible shrine, nowadays the maximum information one will be able to gather about these sacrifices and about the spirits that live in the trees is going to be some obscure *capafo* told when walking around the village with the villagers. » (1999a : 173) Voilà exactement le genre de situation auquel je me suis trouvée confrontée. Un élément significatif de cette manière de garder les choses secrètes est l'insistance sur le fait que mes interlocuteurs d'aujourd'hui ne connaîtraient pas les traditions. A chaque fois qu'ils entreprennent (en tout cas en ma présence) une action en lien avec les pratiques pré-islamiques, ils prononcent une phrase du type : « il faut nous excuser, nous ne savons pas ce que nous faisons, nous sommes des enfants et nous ne faisons qu'imiter nos ancêtres ». C'est une des phrases prononcées par un des hommes présents lors du sacrifice du 21 juin à l'intention du génie présent. Je pense que c'est une manière de se protéger : de cette façon, la personne "ne prend pas de risque", car elle donne l'impression qu'elle n'y connaît rien et qu'elle fait ces gestes maladroitement, "juste" par respect pour les ancêtres.

D'un autre côté, on s'adresse toujours à *Kanu ka aparena* qui signifie Dieu de nos grands-pères, notamment lors d'un sacrifice : « *Kanu ka aparena* sont les génies que nos grands-pères ont trouvés en arrivant ici et qui sont devenus nos co-habitants. On prononce cette phrase partout, dans le bonheur comme dans le malheur, pour qu'ils nous aident à sortir des difficultés. » (Interlocuteur 5, Kalikse 2003). Comme le décrit Rivière (2003 : 16) pour le cas

---

<sup>103</sup> L'équivalent couramment utilisé en Guinée des *silk-cotton trees* est le fromager. Il s'agit de l'arbre à Kapok ou *ceiba pentandra*, ou encore *Bombay ceiba*, endogène à l'Amérique du Sud et Centrale.

du christianisme, que nous pouvons élargir à l'islam dans notre cas : « Adversaire des fétiches, le christianisme a tout de même laissé subsister le culte des morts de la famille, si bien que beaucoup de sacrifices votifs et les offrandes de prémices, tout en gardant en grande partie leurs séquences rituelles s'adressent désormais aux ancêtres, et non plus aux dieux locaux. ».

D'un côté la répression des traditions pré-islamiques est exprimée par l'affirmation selon laquelle ils ne feraient qu'imiter leurs ancêtres, qu'ils s'adressent aux dieux de leurs ancêtres, ce qui donne l'impression qu'ils effectuent ce rite de façon improvisée ; de l'autre, lors du sacrifice du 21 juin, nous avons affaire à des gestes et des règles sacrificielles précis, à une liturgie qui tend à nous faire croire que le sacrifice est un rite bel et bien "vivant".

Berliner (2003) pose plusieurs questions pour le cas de Monchon qui se trouve au croisement de ces deux extrêmes : « les rituels pré-islamiques connaîtraient-ils un avenir dans le présent de Monchon ? » (2003 : 19), ainsi que la question de la transmission (2003 : 30) : « comment se transmet, dans la concrétude de la vie sociale, un héritage pré-islamique dans une société très visiblement islamisée ? ». Nous n'allons pas discuter ici plus longuement de ces questions, néanmoins intéressantes, concernant la survivance d'éléments rituels car, comme Berliner (2003 : 27) le met en avant, « les anthropologues ont réalisé, avec justesse, que les sociétés dans lesquelles ils travaillaient persistaient, souvent transformées, syncrétiques, avec leurs souffrances et traumas. Il ne s'agit plus aujourd'hui de produire un lamento misérabiliste sur la disparition des sociétés africaines. Au contraire, rassurons-nous de leur heureuse capacité de préservation, transformées, parfois revitalisées dans une modernité post-coloniale. ». Voyons plutôt quelques règles, circonstances, motifs et caractéristiques du sacrifice *baga* tel que je l'ai observé.

## **Le sacrifice *baga***

### Pourquoi sacrifier ? Quelques motifs de sacrifice

A Kalikse, j'ai pu observer différents motifs de sacrifice. Comme l'énonce De Heusch (1986 : 45) « la pratique du sacrifice n'obéit pas nécessairement à un schéma unique dans une société donnée ». Tout d'abord, deux sacrifices liés aux travaux rizicoles étaient effectués par les hommes dans le passé pré-islamique : *un* avant la saison des pluies pour augurer le bon déroulement des travaux rizicoles et *un* autre au moment de la récolte.

Aujourd'hui, il existe des sacrifices ponctuels qui se font tout au long de l'année pour une demande précise à un ou plusieurs génie(s) afin d'améliorer les conditions de vie ou de travail telles que l'augmentation du produit de pêche, une bonne récolte de riz, la diminution des moustiques etc. et notre exemple du 21 juin en fait partie. Dans ces cas, il s'agit d'une double demande aux génies, les "autochtones" des lieux. D'une part, ils leur demandent d'accepter les travaux qu'ils s'appêtent à effectuer, travaux qui risqueraient de les gêner dans leur trajectoire habituelle. D'autre part, ils les sollicitent pour un bon déroulement des travaux, sans accident ni encombrement.

Un autre motif de sacrifice est illustré dans une histoire racontée dans les plaines. Un jour, un homme tua un oiseau à un endroit où la chasse est interdite car des génies y vivent. Cet homme fût puni pour cet acte, paralysé au bras avec lequel il avait tiré. Pour s'acquitter de sa faute, ses rêves lui indiquèrent de sacrifier une chèvre, ce qu'il fit sur les "lieux du crime", et il retrouva l'entier usage de son corps.

Des sacrifices peuvent également être effectués lors d'un décès, pour la guérison d'une maladie ou l'évitement d'un malheur. Par exemple, un ressortissant de Kalikse habitant en Moyenne Guinée est venu un jour pour un sacrifice car il était victime depuis un certain temps de malheurs successifs. Ce sacrifice était plutôt un sacrifice musulman étant donné la présence de l'Imam, mais en même temps il s'adressait aux ancêtres de cet homme enterré dans la maison spécifique où il avait choisi de l'effectuer<sup>104</sup>. Dans ce cas, la distinction entre sacrifice aux génies des Baga et sacrifice musulman est difficile à faire. Peut-être que dans ce cas nous sommes en présence d'un syncrétisme dans le sens du « souci d'accommoder coutume et Religion » (Berliner 2003 : 228). Un exemple de sacrifice décrit par Berliner (2003 : 228) effectué par des femmes бага *buloNic* est intéressant dans ce sens : elles effectuent des récitation coraniques lors d'un sacrifice aux génies caractéristiques des pratiques pré-islamiques, et prononcent le nom d'Allah pendant leurs prières aux génies. Nicole Grandin (1978 : 107) mentionne les spécificités du « sacrifice populaire arabe » qui ressemblent étroitement à celles des sacrifices Baga : « des sacrifices sont effectués pour conjurer des malheurs, des calamités naturelles, épidémies, sécheresse etc., par suite de multiples vœux et promesses ».

---

<sup>104</sup> D'ailleurs, ce sacrifice a eu lieu à l'ancien emplacement du *kulokopon* avant qu'il ne soit détruit par Asékou Sayon.

Selon mes interlocuteurs masculins, ce sont principalement les femmes qui consultent les génies en cas de problème, comme dans le cas d'une pénurie de poissons par exemple. Nous pouvons nous poser la question ici de savoir si les hommes une fois de plus "se protègent" contre une possible accusation de paganisme en insistant sur le fait que ce sont les femmes qui s'adressent aux génies. Ou alors, nous nous trouvons peut-être en présence d'une situation telle que décrit David Berliner (2003 et 2005) où « la majorité des pratiques rituelles qui préexistaient à l'introduction de l'islam et qui (...) ont persisté jusqu'à ce jour, est effectuée par des femmes (...) » (2003 : 217). Il montre comment les femmes qui étaient, avant les années '50, « toujours exclues des espaces et contextes rituels dominés par les hommes, (...) soumises à une série d'interdictions liées à leur catégorie de non-initiables », se sont glissées aujourd'hui « dans l'interstice religieux laissé vacant par les hommes [dû à l'islamisation, et] sont devenus les spécialistes de la coutume » (2005<sup>105</sup>), afin de « défier la machine d'exclusion héritée et mise en place par les hommes » (2003 : 255). Aussi, l'hypothèse selon laquelle ce sont *principalement* les femmes qui s'occupent de la coutume tenue par Berliner ne peut pas être aussi radicalement appliqué à Kalikse<sup>106</sup> ne serait-ce qu'en considération du sacrifice du 21 juin. Nous sommes en présence de trois hommes qui l'ont organisé et qui perpétuent ce que Berliner (2003) appelle la « coutume », bien qu'il ne s'agisse pas d'un sacrifice tel qu'ils le faisaient dans les *kulokopong* (alors que c'est le cas pour les femmes dans la description de Berliner (2003 : 256)).

Enfin, sans prétendre à l'exhaustivité de cette énumération<sup>107</sup>, un sacrifice aux génies est effectué avant tout en référence au sacrifice fondateur tel que nous l'avons vu plus haut. Les Baga ont trouvé les génies en arrivant, ils sont donc leurs tuteurs et leurs co-habitants : « nous on ne les voit pas, d'autres les voient, certains entendent ce que disent les diables. Donc on fait les sacrifices en fonction de ce que disent les diables. » (Interlocuteur 5, Kalikse 2003). Comme le mentionne également Berliner (2003 : 96), « les premiers arrivants ont toujours dû s'accommoder de leur présence sur le territoire qu'ils entendaient occuper. En témoignent certaines pratiques rituelles – invocations et offrandes – accomplies à des moments précis du calendrier agricole. » Cette caractéristique est comparable au système sacrificiel dogon analysé par Luc de Heusch (1986) et Rivière (2003) basé sur le mythe fondateur, le sacrifice du *Nommo*, génie de l'eau et ancêtres des Dogon : « le *Nommo* a montré aux hommes le

<sup>105</sup> Le numéro de page n'est pas défini car l'article n'est pas encore publié.

<sup>106</sup> Même si la question reste ouverte car je n'ai pas exploré à la manière de Berliner (2003 et 2005) le rôle des femmes dans la *coutume*.

<sup>107</sup> Et en aucun cas une exhaustivité au niveau historique car les sacrifices semblaient beaucoup plus élaborés, importants et nombreux dans les pratiques pré-islamiques (voir Berliner, 2003 : chapitre 3).

premier sacrifice, les suivants selon ce modèle seront de purification, de réorganisation, de régénération. » (Rivière 2003 : 8). De même, *kutum* a montré aux ancêtres Baga le premier sacrifice, modèle sur lequel ils se basent jusqu'à aujourd'hui. D'ailleurs, De Heusch (1986 : 295) pose la question de savoir « si la thématique sacrificielle dogon ne se rattache pas elle-même, au-delà des particularités propres aux cultures africaines, à un modèle général, susceptible d'apparaître dans un tout autre paysage historique. ».

Un interlocuteur met en avant le fait que « chaque plaine a un génie, et si tu veux faire quelque chose dans une plaine, il faut faire un sacrifice ; c'est à cause des génies qu'ils<sup>108</sup> font les sacrifices. C'est comme le sacrifice de Camara-Séré (celui du 21 juin), ce sont ceux qui travaillent là-bas qui sont responsables du sacrifice et qui savent où sont leur génie.

Ceux qui sont responsables de chaque plaine connaissent l'emplacement de leur génie. » (Interlocuteur 3, Kalikse 2003). Comme le mentionne De Heusch (1986 : 117), « ce que l'on attend de l'offrande, c'est la suspension d'un état de tension (...), fléchir le courroux des ancêtres, de conjurer le malheur ou la maladie ». Selon Rivière (2003 : 6), les motivations du sacrifice « varient selon les circonstances, selon les valeurs majeures d'une culture et recourent celles que nous présente tout rituel religieux : demande, interrogation divinatoire, hommage de remerciement, régénération des êtres de la nature, commémoration, éloignement du mal, expiation de fautes, annulation d'une pollution, consécration, apaisement du courroux des dieux lors d'une épidémie ou d'une sécheresse, célébration de funérailles, réponse à une injonction de puissances surnaturelles, etc. plusieurs motivations pouvant être simultanées. ».

En ce qui concerne le système sacrificiel baga, selon mes interlocuteurs, cette référence constante au mythe fondateur qui considère les génies comme des tuteurs, que ce soit pour le bon déroulement de travaux, pour la bonne santé, ou pour le moindre problème dans le village, justifie tous les sacrifices.

### Comment sacrifier ? Quelques caractéristiques du sacrifice baga

Un élément qui revient souvent dans les débats sur la question du sacrifice est le choix de l'animal (De Heusch 1986, Rivière 2003). Selon un interlocuteur, lors d'un sacrifice, il n'est pas obligatoire de tuer un animal, ce qui compte c'est de faire un don. Selon un autre, le choix est dicté par les rêves. Selon un troisième, il est défini par l'appartenance lignagère. Je

---

<sup>108</sup> Cet interlocuteur utilise le sujet « ils » plutôt que « nous », ce qui est assez commun dans la manière de parler de mes interlocuteurs et que je place une fois encore dans cette attitude générale de détachement vis-à-vis des éléments pré-islamiques.

ne vais pas entrer dans ce débat ici n'ayant pas assez d'indications à ce sujet. Cependant, il paraît clair que, comme « Les Nuer adaptent les offrandes à la circonstance et à leurs ressources (...) Cela ne semble pas avoir d'influence capitale sur l'effet de liaison entre le sacrifiant et puissance propitiée, une liaison toujours à distance : celle de la communication respectueuse. » (Rivière 2003 : 7) ; dans le cas *baga*, l'animal sacrifié correspond souvent à un maigre poulet, ce qui ne satisfait pas toutes les penses des personnes qui viennent participer d'une manière ou d'une autre au sacrifice. Mais cela ne semble pas avoir d'influence sur la qualité ou la validité du sacrifice.

Une autre caractéristique importante du sacrifice *Baga* est le traitement culinaire de la victime. Selon plusieurs interlocuteurs, il y a une consigne très importante à respecter, celle de préparer, cuisiner, et manger l'animal sacrifié aux champs, ou sur les lieux du sacrifice. Une fois le sacrifice effectué, les femmes rejoignent les hommes dans les plaines<sup>109</sup> et y préparent le repas sacrificiel : le riz, la sauce et la victime. Puis, tout est entièrement mangé sur place ; il est interdit de ramener des restes au village. Cette règle sacrificielle est apparaît très importante dans les descriptions qui m'ont été faites de différents sacrifices. Aussi, les travaux de barrage du drain effectués le 21 juin auraient déjà été soumis à un essai une année auparavant, avec un sacrifice. L'échec des travaux s'expliquerait par le non-respect de cette consigne de la consommation de l'animal sacrificiel sur place.

Le système sacrificiel est également caractérisé par la question des autels, soulevée notamment par Goody (1991 : 1242) : « Si Dieu est partout, et si le monde n'est que son reflet, alors il n'y a guère de raison de lui donner une image, et dès lors il peut sembler convenable de s'adresser directement à l'une de ses créations, comme un arbre. » Il pose également la question de l'effigie, « est-elle la divinité elle-même ou seulement sa représentation matérielle ? » (*ibid.*). Un arbre, un palétuvier, voilà ce à quoi s'adressait les vieux initiés et initiateurs du sacrifice du 21 juin. En revanche, dans le cas du sacrifice *baga*, l'autel (le palétuvier dans le cas de notre sacrifice) n'est pas une représentation matérielle du génie – le palétuvier n'est pas le génie – mais il est la représentation matérielle du lieu où logent les génies, l'enveloppe qui l'abrite, duquel le génie sort pour aller se promener dans les plaines ou dans le village, sous la forme qu'il aura choisie (animal, humain, blanc ou noir, ou autre). Les arbres (fromagers et palétuviers) sont donc un des lieux où logent les génies, comme des pierres ou des termitières ; donc les autels auxquels on s'adresse lors d'une

---

<sup>109</sup> C'était le cas pour le sacrifice du 21 juin, mais il peut également s'agir d'un sacrifice effectué par des femmes.

demande. Selon Rivière (2003 : 6), « avant leur mise à mort, les animaux sélectionnés peuvent être l'objet d'un traitement particulier. Ils sont consacrés et un moment gardés vivants attachés à l'autel du sacrifice ». C'est le cas lors de notre sacrifice, le coq est attaché à une racine de l'autel, un palétuvier<sup>110</sup>, avant d'être égorgé pour l'arroser de sang.

Finalement, nous l'avons vu dans le préambule, plusieurs objets sont utilisés lors du sacrifice. Le sacrifiant commence par jeter du pain blanc sur le palétuvier. Puis, ce même homme attache une branche de rameau de palmier autour d'une racine du palétuvier auquel s'adresse le sacrifiant. Le rameau revient systématiquement dans le cadre des pratiques pré-islamiques baga, il est présent partout, souvenons-nous de sa présence aux carrefours des plaines apposés par la personne désignée parmi le lignage responsable de la riziculture pour annoncer le début des travaux. Berliner (2003 : 228) mentionne également son importance : « les espaces rituels *buloNic* sont toujours signalés par la présence de ces rameaux de palmiers (...), sa seule présence est signifiante d'un interdit rituel. » Le socio-anthropologue Stéphane Bouju (1994 : 224) le mentionne aussi en ce qui concerne un interdit de la récolte de noix de palme, « interdit (qui) se formalise par des rameaux de palme attachés au pied des palmiers ». Ensuite, le sacrifiant lance la kola séparée en deux au préalable et il interprète la manière dont les deux morceaux retombent. Ces gestes sont identiques dans les descriptions que fait Berliner (2003 : 112) des sacrifices *buloNic*, notamment la manière dont « on attend que les entités invoquées manifestent, par l'intermédiaire de la position des noix sur le sol, leur réponse – négative ou positive – aux demandes du sacrifiant. Le jet de la kola peut être répétée plusieurs fois d'affilée ». Pour finir, l'animal, dans notre cas un coq blanc, est mis à mort et son sang versé sur l'autel comme don au génie.

### **Au-delà du sacrifice comme rituel, le sacrifice comme lieu de rencontre**

Au même titre que Rivière (2003 :1) « développe certaines idées qui expendent la notion de sacrifice au-delà de sa dimension purement religieuse », je ne tiens pas à analyser tous les éléments symboliques, ainsi que les fonctions de cette cuisine rituelle, tel que l'a fait Luc de Heusch dans son ouvrage *Le sacrifice dans les religions africaines* (1986) où il reprend les sacrifices grec, védique, mofu (nord-Cameroun), et de plusieurs sociétés africaines (basées sur diverses monographies). Afin de centrer son analyse sur les différents thèmes d'ordre symbolique qui caractérisent ces sacrifices : les liens entre hommes et dieux, entre mortels et

---

<sup>110</sup> A moins que ça ne soit uniquement pour éviter que l'animal ne s'enfuie... Je n'ai pas pu vérifier cette information.

immortels, le statut de l'animal domestique, la dette sacrificielle et « sur les détails concrets de cette cuisine (...). C'est à travers cet ensemble de détails, à la fois rituels et prosaïques, qu'est mise en œuvre une théologie du sacrifice dont les mythes de fondation nous exposent très clairement le schéma. » (1986 : 38-39).

En ce qui concerne notre sacrifice, il n'est pas *un objectif* d'analyse mais *un moyen*, une lunette que j'utilise pour considérer les éléments qui sont, quant à eux, l'objectif de ma recherche. Il représente un lieu d'interaction entre les acteurs qu'il réunit. Le sacrifice est ici au centre de la relation entre ces différents acteurs qui nous intéressent dans la mémoire locale du développement et dans la riziculture. Il agit comme un point de rencontre entre ces différents acteurs tout comme De Heusch (1986 : 318) note, en parlant de la cuisine rituelle pratiquées en divers lieux (la Grèce ancienne, les Mofu du Cameroun, les Zulu et Thonga d'Afrique australe) : « la victime est toujours un animal. Elle est le lieu de rencontre des hommes et des dieux, ou le lieu de leur affrontement. La fonction sociale est dominante. Le partage de l'animal, les modalités de cuisson, le sort réservé aux diverses parties dessinent cependant un espace cosmologique. La mise à mort de l'animal et sa cuisson rituelle établissent un partage topologique de l'espace tout autant qu'une communication. ». Dans notre cas, il s'agit d'un lieu de rencontre entre "habitants" (riziculteurs baga) et "co-habitants" (génies), c'est le lieu et le moment de communication entre les deux ; le moment où ils se mettent en accord sur les actions qu'ils entreprennent. C'est par le don d'un poulet blanc que les trois hommes présents le 21 juin ont pu établir un contact avec les génies concernés par la problématique. A ceux-là viennent se rajouter d'autres acteurs qui font partie de cet espace de dialogue.

En effet, à la lumière du double contexte, d'une part le contexte religieux animé par les deux religions dominantes que sont l'Islam et le Christianisme et les pratiques pré-islamiques, et d'autre part le contexte des pratiques métisses de la riziculture, ce sacrifice réunit tous les acteurs à un même niveau dans le cadre de ce lieu de rencontre. Voyons ce que ce sacrifice du 21 juin relaté en préambule nous révèle des stratégies, des rôles et des réactions des différents acteurs concernés par l'aménagement, l'objet technique qui a été transféré. En quoi ces stratégies, ces rôles et ces réactions sont révélateurs des parts matérielle et idéale des pratiques rizicoles et en quoi les acteurs présents sont-ils représentatifs de la mémoire locale du développement ?

## Les acteurs du sacrifice

### Une question commune

Nous l'avons vu, la riziculture est depuis fort longtemps considérée et traitée comme un objet de développement, dans quel cadre une succession d'apports extérieurs sont venus à travers l'histoire tenter d'améliorer les conditions de culture ou de production. Le dernier en date, le PDRI/GM, a opéré un transfert de technique que j'aimerais analyser sous l'angle proposé par Geslin (1999 : 5) : « les transferts de technologies relèvent de la sphère anthropologique, au même titre que la religion, l'économie et la parenté. Ce sont des phénomènes sociaux qui nous amènent au cœur des choix techniques et des processus de transition. En réunissant les logiques de plusieurs systèmes sociaux, ils créent des interactions fortes, entre des individus et des groupes, intéressantes à étudier. Ils permettent enfin de faire apparaître la mouvance des rapports sociaux, leur contradiction et les oppositions d'intérêts. »<sup>111</sup>

Dans notre cas, ces « interactions » ainsi que « la mouvance des rapports sociaux, leur contradictions et leur oppositions d'intérêts » (*ibid.*) sont caractéristiques des acteurs réunis autour d'un élément : un transfert de technique qui a été opéré en matière de techniques rizicoles ; il s'agit d'aménagements dans les plaines de Kalikse. Ce transfert implique d'une manière ou d'une autre diverses actions et réactions chez les entités concernées, et met en place ce qu'Akrich appelle des « mécanismes élémentaires d'ajustement réciproque de l'objet technique et de son environnement » (1987 : 52). Ces mécanismes présents dans le quotidien sont visibles à la lumière du sacrifice du 21 juin, ainsi que les événements qui le précèdent et le succèdent. Il concrétise un espace où ils sont mis en exergue, un lieu de communication, non pas seulement entre les hommes et dieux (De Heusch 1986), mais également entre les différents acteurs participant d'une manière ou d'une autre au sacrifice. Ces « mécanismes d'ajustement » qui sont opérés lors du sacrifice mobilisent chez les différents acteurs concernés les éléments constituant la mémoire locale du développement et les pratiques rizicoles qui gravitent autour.

---

<sup>111</sup> En revanche, je ne traite pas du transfert de technologie dans le sens de savoir s'il a ou non « des points d'ancrage dans la réalité socioculturelle retenue comme objet d'étude et d'intervention » (Geslin 2005 : 3), car je ne fais pas d'intervention. Ce qui nous intéresse ici c'est de prendre en compte ce transfert de technologies qui s'est opéré dans le cadre d'un projet de développement : il s'agit d'un aménagement et cet aménagement est au centre de notre sacrifice et de nos différents acteurs.

Nous avons identifié trois acteurs : l'acteur *projet de développement*, l'acteur *riziculteur бага* et l'acteur *génie*. Chacun de ces acteurs peut à son tour regrouper différentes personnes, ce que nous allons définir pour chacun. Nous allons tenter d'analyser comment chacun de nos acteurs agit et réagit, quels « mécanismes d'ajustement » et stratégies met-il en place par rapport à ce transfert de technique ? Quel rôle a chacun d'eux dans ce sacrifice, et donc vis-à-vis de cet objet transféré ? Quels sont les éléments de leur mémoire locale du développement ou de leur pratiques et croyances locales qui ont été mobilisées dans le cadre de ce transfert de technique qui forment ce que Geslin (1999 : 111) appelle « le contexte social de réception », et qui nous sont révélés à travers ce sacrifice ?

Cette analyse peut évidemment prêter à quelques biais étant donné la catégorisation que nous mettons en place. Précisons que ces catégories d'acteurs restent des idéaux-types qui permettent une analyse, loin d'être exhaustive. En fait, c'est justement parce qu'ils sont des idéaux-types qu'il est possible de prendre presque tout le monde en compte<sup>112</sup>. Ce regroupement par acteur permet de les observer et de les analyser au-delà des acteurs en soi, de les regarder en tant qu'acteur pour soi, interchangeable, ne prenant pas en compte les individus en tant que tels, mais les acteurs en tant que ce qu'ils représentent de façon générale, pouvant remplacer les personnes qui les regroupent par d'autres qui ont les mêmes caractéristiques, opinions ou réactions. Ce sont les acteurs d'une situation précise, un microcosme, mais qui représentent et permettent de considérer une situation générale, un macrocosme. Pour cela, nous nous positionnons ici à la manière de Michel Callon (1986) lors de son analyse de la domestication des coquilles Saint-Jacques, en particulier « la problématisation comme entre-définition des acteurs » (1986 : 181) : « Les questions formulées par les trois chercheurs et les commentaires qu'ils en donnent mettent directement en scène trois acteurs : les coquilles Saint-Jacques (*Pecten Maximus*), les marins-pêcheurs-de-la-baie-de-Saint-Brieuc, les collègues scientifiques. La définition de ces acteurs, telle qu'elle apparaît dans les différents documents rédigés par les trois chercheurs, est assez grossière. Elle est cependant suffisamment précise pour expliquer en quoi ces acteurs sont

---

<sup>112</sup> On pourrait également prendre en compte d'autres acteurs tels que les autorités administratives sous-préfectorales ou du district, les concepteurs du projet de développement, ou les « êtres impliqués dans l'échange sacrificiel » cités par Rivière (2003 : 4) tel que les sacrifiants, les puissances destinataires, les sacrificateurs et les participants, les fournisseurs de victimes, des orateurs, des spectateurs, des consommateurs et appréciateurs du déroulement du rite ; ainsi que les êtres à qui s'adressent les sacrifices : ancêtres lignagers qui ont existé ou quelque ancêtre mythique, divinités, génies, fétiches, forces de la nature telle la foudre ou la pluie. Mais de fait, nos trois acteurs les regroupent presque tous.

nécessairement concernés par les différentes questions. » A travers l'exemple des coquilles Saint-Jacques, il analyse dans quelles conditions les controverses naissent, controverses qu'il définit comme « toutes manifestations par lesquelles est remise en cause, discutée, négociée ou bafouée la représentativité des porte-paroles. Les controverses désignent donc l'ensemble des actions de dissidence. » (Callon, 1986 : 199). Nos trois acteurs constituent « différentes communautés d'individus impliquées dans un même projet (le transfert d'une technique) mais pour des raisons différentes, d'où la nécessité de s'interroger sur les décalages qui apparaissent entre les acteurs et les controverses qu'ils suscitent. » (Geslin, 2005 : 5).

Dans les points qui suivent, il s'agit de considérer nos trois différents acteurs du sacrifice autour d'une problématique (comme entre-définition) centrale et commune : comment faire fonctionner l'aménagement ? Question qui en implique d'autres telles que comment barrer le drain ? ou comment améliorer la production rizicole ? Nous considérons ces différents acteurs gravitant autour de cette question commune qu'est l'objet technique transféré, au sens ou l'entend Akrich (1987 : 49) : « les objets techniques définissent dans leur configuration une certaine partition du monde physique et sociale attribuent des rôles à certains types d'acteurs – humains et non-humains – en excluant d'autres, autorisent certains modes de relation entre ces différents acteurs etc., de telle sorte qu'ils participent pleinement de la construction d'une culture, au sens anthropologique du terme, en même temps qu'ils deviennent des médiateurs obligés dans toutes les relations que nous entretenons avec le réel ». Ils forment ce que Callon appelle un « réseau de liens contraignants » (1986 : 198), les uns influant les réactions et stratégies des autres.

### L'acteur « projet de développement »

Ce premier acteur, *projet de développement*, est représenté ici par un Guinéen dans la quarantaine travaillant pour le PDRI, et venu passé quelques jours à Kalikse pour y superviser la fin des travaux d'aménagements. Mais, au-delà de ses caractéristiques individuelles qui nous importent peu ici, cet acteur représente avant tout, dans le cadre de la mémoire du développement de Kalikse, toutes les voix qui ont entrepris des actions depuis la colonisation dans un but d'intensification des productions rizicoles locales selon ce point de vue dominant depuis la colonisation de faire de la Guinée le « grenier à riz de l'Afrique Occidentale ». Cet acteur est en quelque sorte l'ambassadeur de tous ceux qui ont fait de la riziculture, depuis environ un siècle, un objet de développement, de tous ceux qui ont opéré des transferts de

techniques qui ont eu des répercussions sur l'environnement local, que ce soit à un niveau national – tel qu'on l'a vu dans le cadre des brigades de production et les fermes agropastorales – ou international – tel qu'on la vue à travers la colonisation ou l'aide au développement depuis 1984.

Dans le cadre de ce siècle d'histoire du développement international, cet acteur s'inscrit également dans l'institution d'aide au développement, caractéristique de la décolonisation, opérée entre les pays occidentaux dit "du nord" vers les pays dit "du sud" ou "en voie de développement" selon la définition qu'en donne Boutinet (1999 : 246) : « Le projet de développement s'inscrit d'emblée sur la scène régionale ou internationale. Il s'agit d'un projet impliquant la collaboration de plusieurs instances, Etats ou organismes privés originaires de ces Etats. Cette collaboration vise à un transfert de richesses : transfert de technologie dans un projet d'équipement (...). Ce transfert cherche à venir en aide à un pays, une région, un village (...). En fait un tel projet concerne principalement l'aide que certains pays industrialisés de l'hémisphère Nord entendent apporter aux pays à l'économie précaire de l'hémisphère Sud (...). »<sup>113</sup>

Plus précisément, parmi les différentes étapes qui constituent l'histoire de l'institution du développement mis en place depuis la fin de la colonisation dans les pays en voie de développement en général et en Afrique en particulier, cet acteur s'insère dans la rhétorique du développement participatif tel que mis en avant par Fairhead et Leach (2002 : 107-108) : « This suits a generation of development donors concerned to link biodiversity conservation with "participation" and to carry out development by working through "traditional" forms of organization and authority. (...) Projects are keen to show villagers how valuable are products such as tree nut oil, palm oil etc.(...). In project rhetoric, such an approach is linked to "participation" (...). » C'est dans cette optique-là, selon cette rhétorique participative que notre acteur *projet de développement* offre une victime sacrificielle aux populations concernées par les aménagements. Dorénavant et jusqu'à nouvel avis, un animal sacrificiel fait partie du budget des projets de développement tel que les aménagements dans le cas des Baga, et le sacrifice est permis, voire encouragé si cela peut permettre le bon fonctionnement du projet. Notre acteur en est le garant dans son rôle de superviseur des travaux finaux. Or,

---

<sup>113</sup> Je ne tiens pas à aborder ici des questions certes intéressantes qui occupent des auteurs tels que Serge Latouche ou François Partant cité par Boutinet (1999 : 247) d'une critique du développement comme « trop souvent unidimensionnel et basé sur les seuls facteurs économiques » et qui « semble obéir à une logique de mimétisme, présupposant par là que toutes les sociétés doivent passer par le même itinéraire, par les mêmes étapes. » Car tel n'est pas notre propos.

malgré l'objectif de la participation des populations concernées par la mise en place de l'objet de développement, « si des efforts ont été fait ces dernières années pour accorder aux populations concernées le droit de participer aux décisions les concernant dans ce domaine, il faut bien constater que les solutions préconisées reposent encore trop souvent sur des choix techniques conçus hors de leur futur contexte d'utilisation. » (Geslin, 2005 : 3). Dans notre exemple d'aménagement, comme nous l'avons déjà noté, les problèmes principaux se situent au niveau foncier car la division lignagère des plaines rizicoles concernées par les 404 ha d'aménagements ne sont pas pris en compte, et bien sûr de la route du génie qui est coupée en barrant le drain.

Dans le cas qui nous concerne, cet acteur est également celui qui a introduit ce nouvel aménagement rizicole constitué d'un nouveau drain, d'un barrage en béton composé à son tour de quatre portes en bois dans le but d'améliorer la riziculture de mangrove à travers une amélioration de son irrigation. Or, pour que cet aménagement fonctionne comme prévu, un problème reste à résoudre, qui représente la problématique centrale à laquelle est confronté à ce point l'acteur projet de développement : comment arriver au bon fonctionnement de l'aménagement du Camara-Séré ?

Dans un premier temps, cet acteur semble connaître les différents éléments nécessaires à la réussite de ce barrage : non seulement les hommes doivent venir travailler sur le drain et construire un barrage physiquement solide, mais il s'agit avant tout de satisfaire les génies *baga* en fournissant un sacrifiant. Rappelons-nous la phrase de notre interlocuteur en préambule : « Je sais bien comment ça se passe chez les *Baga* ! S'ils ne font pas de sacrifice, les travaux n'aboutissent jamais. Les projets de développement doivent s'adapter aux coutumes locales, il est donc indispensable d'offrir un animal au villageois... ». La tendance ici s'inverse par rapport à la vision du développement promulguée par Sékou Touré où le développement était synonyme d'abandon des traditions pré-islamiques. Aujourd'hui, il est fait de respect, voire d'encouragement des traditions *baga* et considéré comme la recette d'un développement efficace.

Dans un deuxième temps, il apprend que le sacrifice du bélier offert par le PDRI ne suffira pas à satisfaire les génies et me fait part, quelques jours avant le sacrifice (le 18 juin) qu'un autre sacrifice aura lieu mais que celui-ci est avant tout "familial", il se fait entre membres du lignage concerné par l'appartenance foncière des casiers entourant le drain en question, ce qui

signifie qu'il est interdit aux étrangers : « le sage et sa famille vont sacrifier un coq blanc demain soir<sup>114</sup> mais ça se passe seulement entre eux, en famille... Je leur ai demandé si je pouvais y assister mais ils ont refusé. Personne de l'extérieur n'a le droit d'y assister. Par contre, le grand sacrifice, le vrai qui aura lieu samedi est ouvert à tout le monde. »

Berliner (2003) met en avant un exemple comparable à celui du 21 juin dans les plaines de Monchon (au sud de Mankountan). Tout comme c'est le cas des plaines de Mankountan, les plaines de Monchon ont eu droit à une succession d'aménagements depuis les temps coloniaux afin de rendre « à tout prix possible, par des aménagements hydrauliques, une utilisation intensive de ces rizières » (Berliner, 2003 : 83). Par contre, en 1997, « le gouvernement guinéen a estimé que les villageois ne rentabilisaient pas suffisamment ces aménagements très coûteux, et a décidé de confier à la *Société Bernas de Guinée*, SOBERGUI – une compagnie malaysienne installée à Yogoyah – plusieurs plaines appartenant aux *buloNic* pour qu'elle y pratique une riziculture inondée intensive. Depuis cette date, les *buloNic* ont été invités à accepter l'utilisation de leurs rizières par ladite Société et n'ont plus même le droit de les cultiver. Depuis lors, les Malaysiens ont raclé les billons et les digues, ils ont érigé de vastes blocs de culture et utilisent des tracteurs, des intrants et des semences sélectionnées. » (Berliner, 2003 : 84) Ceci ressemble beaucoup à ce qu'avait entrepris Sékou Touré avec les brigades. Au final, les *buloNic* se retrouvent complètement dépossédés de l'usage de leurs terres, ne produisent plus suffisamment de riz pour manger toute l'année et sont condamnés à acheter du riz à l'entreprise, l'ironie du sort étant qu'ils achètent du riz cultivé par des étrangers sur leurs propres terres !

Jusque là, l'exemple n'est peut-être pas comparable puisque dans notre cas, il s'agit d'un projet de développement dont le but est d'aider les populations à travers des aménagements à augmenter la production annuelle de riz. Par contre, l'entreprise malaise a un but clairement lucratif et a un effet qui pâtit de manière directe aux paysans *buloNic*<sup>115</sup> ; même si nous retrouvons l'idée que c'est "pour le bien de leur pays", idée que les autorités administratives tentent d'exhorter les villageois à accepter (*ib.*, 215). En revanche, cet exemple devient intéressant dans la réaction des différents acteurs mêlés à cette affaire, et en particulier les entrepreneurs. En l'occurrence, Berliner (2003 : 97) décrit un sacrifice effectué dans le

---

<sup>114</sup> Le sacrifice était prévu la veille des travaux mais, pour une raison qui m'est inconnue, il a ensuite été reporté au matin-même des travaux.

<sup>115</sup> Nous l'avons vu plus haut, cette monoculture semble également pâtit aux riziculteurs des plaines de Mankountan à cause des chenilles qui s'adaptent et ravagent les pépinières.

cadre de l'entreprise SOBERGUI (il cite un de ses interlocuteurs) : « un Chinois de la SOBERGUI a voulu travailler la nuit dans la plaine. Or, dans la plaine, pendant la nuit, les génies sortent en pagaille. Il a été fort malade. Il n'a pas duré ici. Pour ce faire, quand la SOBERGUI est venue, les Malaysiens ont fait un sacrifice de trente bœufs pour éviter que les Malaysiens expatriés ne deviennent fous.(...). »

Des histoires semblables à celle-ci circulent par dizaines dans la région. Plusieurs m'ont été racontées, elles impliquent souvent un étranger qui ne s'attendait pas aux effets de ses actions. Ces différentes histoires accentuent le côté mystérieux des Baga, mis en avant par Sarro (1999a : 11) « the romantic mystique of Baganess » et fait trembler les étrangers. Si cela est entretenu de façon volontaire ou pas, je ne saurais dire. En tous les cas, il semblerait que les projets de développement connaissent la chanson et c'est ce genre d'histoire qui engendre des réactions telles que celle de notre acteur *projet de développement* qui offre "spontanément" un animal aux Baga de Kalikse, prévu dans le budget du projet. Il apparaît donc possible d'avancer que ces histoires racontées relèvent de la mémoire locale du développement qui font agir notre acteur *projet de développement* de telle manière. On peut également se demander jusqu'à quel point nos deux autres acteurs, *riziculteur baga* et *génie de la plaine*, n'entretiennent pas ce mystère – voire cette peur – autour des croyances pré-islamiques : le premier en faisant des sacrifices et en racontant de telles histoires, et le deuxième en exigeant la demande sous forme de sacrifice et "en faisant" s'écrouler le barrage dès les premières pluies.

Finalement, au même titre que « la plaine de Monchon met en jeu de nombreuses interprétations liées aux entités invisibles qui y habitent depuis toujours. Autant que les premiers arrivants *buloNic*, les Russes, puis les Malaysiens ont été contraints de s'accommoder aux puissances du lieux. » (Berliner, 2003 : 96-97). Dans notre cas c'est l'acteur *projet de développement* qui doit s'en accommoder pour que l'aménagement puisse fonctionner. Berliner constate que « l'avenir industriel de la plaine de Monchon ne pourrait être envisagé sans que référence soit faite aux véritables autochtones de l'endroit » (Berliner, 2003 : 97). De même, l'avenir du développement de Kalikse ne pourrait être envisagé sans cette référence – ainsi que le passé n'a pas pu l'être – telle que nous l'avons vu mise en œuvre dans le sacrifice du 21 juin. C'est donc dans ce sens-là que notre acteur *projet de développement* est le porte-parole de toutes les personnes qui, depuis environ un siècle, ont

voulu faire de la riziculture des Baga de Kalikse un objet de développement, et s'insère, par conséquent, dans cette mémoire du développement.

### L'acteur « riziculteur бага »

Nous avons également à faire dans le cadre de notre sacrifice, autour de la question "comment faire fonctionner l'aménagement ?" à l'acteur *riziculteur бага sitem*. Il est pourtant difficile de définir un acteur *riziculteur бага* "homogène" car durant la journée du 21 juin, des personnes très différentes sont présentes : les trois sages initiés qui ont effectué le sacrifice du coq ; les "jeunes" ou moins jeunes, dans le sens de *awut*, non-initiés, qui sont ensuite venus les rejoindre pour travailler sur le drain ; les femmes venues préparer le repas sacrificiel ; ainsi que tous les habitants бага qui sont concernés de près ou de loin par ces aménagements présents ou non lors de cette journée. C'est pourquoi il semble plus pertinent de regrouper sous cet acteur non pas une catégorie ou une autre de la population бага sitem de Kalikse, mais plutôt de considérer les savoirs et savoirs-faire caractéristiques de l'acteur *riziculteur бага*, c'est-à-dire les éléments mobilisés de la mémoire locale du développement. Nous en isolons deux groupes.

Les premiers sont les savoirs et les savoirs-faire liés à la « coutume », aux pratiques pré-islamiques représentées par les *abiki*, les initiés, c'est-à-dire tous ceux qui pratiquent encore quelques peu la coutume. Dans notre cas, il s'agit des trois sages qui ont procédé au sacrifice du coq. Ce savoir et ce savoir-faire caractérisé par les différents gestes rituels a été appris lors de la dernière initiation de 1952 en forêt sacrée, juste avant la venue d'Asékou Sayon dans le Bagatai, ainsi que dans la transmission des connaissances en général à l'intérieur de la société бага, notamment à travers les récits d'origines des Baga de Kalikse. Ce savoir inclut également la mémoire de la révolution iconoclaste (Sarro 1999a) et la répression de la « coutume » (Berliner 2003) qui font d'eux les derniers à la pratiquer encore. Que ce soit les "vieux", les *abiki*, qui ont participé à la dernière initiation, les *awut* qui connaissant peu la coutume et qui aspirent plus au développement qu'à la nostalgie du « temps d'avant les toits en tôle », ou les femmes qui maintiennent peut-être la « coutume » selon l'hypothèse de Berliner (2005) ; chacun apporte ses savoirs et savoirs-faire liés aux éléments de la société бага et ceux modifiés par les apports religieux et politiques extérieurs liés directement ou indirectement à la riziculture.

Les seconds sont les savoirs et les savoirs-faire liés à la riziculture qui sont mobilisés : les questions foncières liées aux aménagements qui définissent avant tout l'action des trois hommes concernés par les casiers entourant les drains en question, les connaissances autour de la riziculture de mangroves, connaissances techniques et des objets techniques. Il s'agit, en d'autres termes des « "technologies matérielles" (les savoirs-faire, les instruments, les apprentissages expérimentaux) et [des] "technologies sociales" (formes différentes de validation des savoirs dans des milieux divers) [qui] opèrent en parallèle dans ces actes sociaux où la prise en compte du contexte est primordial » (Geslin 2005 : 2). Des savoirs et savoirs-faire métissés qui prennent en compte à la fois des éléments *baga* et des éléments de la mémoire locale du développement en matière de riziculture.

Mais finalement les éléments des deux groupes s'interpénètrent car, comme nous l'avons vu, des éléments de la « coutume », de l'islamisation ou de la rébellion iconoclaste influencent les éléments de la riziculture et inversement. Ce sont tous ces éléments imbriqués les uns dans les autres qui constituent l'acteur *riziculteur бага*, et chaque membre se trouvant sous cette étiquette est en présence de ce que Godelier (1984 : 124) appelle « la propriété "abstraite" de la nature, c'est-à-dire d'un ensemble de règles que tous, au sein d'une société, doivent connaître et que chacun apprend dans sa jeunesse, règles qui définissent l'usage "légitime et normal" d'un territoire<sup>116</sup> et de ses ressources ».

Armé de ces divers éléments, notre acteur se trouve face à la situation suivante. Tout d'abord il est en présence de la problématique qui réunit nos trois acteurs, comment faire fonctionner l'aménagement ? pour que le système d'irrigation et de contrôle de l'eau installé par l'acteur *projet de développement* puisse fonctionner. Ensuite, il se trouve face à la stratégie de l'acteur *projet de développement* qui offre un animal sacrificiel, une chèvre, aux populations de Kalikse voulant se plier aux exigences des pratiques pré-islamiques *baga*. Face à cette double situation, comment agit notre acteur *riziculture бага* ? Les hommes viennent travailler ce jour-là afin de mobiliser une forte main-d'œuvre pour barrer ce drain et les femmes viennent préparer les repas. Les trois hommes concernés au niveau foncier par les casiers entourant le drain en question, quant à eux, s'occupent de l'heureux déroulement des travaux en déposant leur demande auprès des génies le matin des travaux.

---

<sup>116</sup> Godelier (1984 : 114) définit « territoire » comme « une portion de la nature et de l'espace qu'une société revendique comme lieu où ses membres trouveront en permanence les conditions et les moyens matériels de leur existence. »

En revanche, ils ne se satisfont pas de la chèvre offerte par le projet et décident d'effectuer un sacrifice en plus de celui qui a été "ordonné" par l'acteur *projet de développement*. Etais-ce un pré-sacrifice comme on le trouve parfois dans les textes sur ce sujet (De Heusch, 1986) où un premier sacrifice précède le sacrifice principal d'un animal plus important ? Je ne le pense pas car le deuxième ne s'est pas fait dans le respect des gestes rituels sacrificiels décrits plus haut : l'animal reçu a effectivement été tué et mangé ce jour là, mais les *abiki* l'ont simplement égorgé puis donnés aux femmes pour le préparer avec le riz et la sauce. En revanche, le coq a été sacrifié selon un suivi de gestes très précis que nous avons vu dans le préambule, gestes également décrits dans les sacrifices observés par Berliner (2003 : 110-113). Par conséquent, il semblerait qu'il s'agisse plus d'un sacrifice au sens où on l'entendait dans les pratiques pré-islamiques, dans le but de respecter « nos tuteurs », les « vrais autochtones » des lieux, tel que nous avons mis en avant plus haut, en leur demandant leur autorisation avant d'agir sur leur environnement ; et ce toujours en référence au sacrifice fondateur. Nous pouvons donc considérer ces pratiques comme une partie de la part idéale des pratiques rizicoles. En effet, toute pratique liée à la riziculture, toute action dans les plaines implique la prise en compte des génies, les tuteurs de l'acteur *riziculteur*, ainsi que les secrets qui se sont formés autour d'eux.

### L'acteur « génie »

Les génies, diables, *nionk*, *vir kifin*, appelons-les comme chacun le souhaite, forment avant tout un acteur à part entière de cette journée de sacrifice et de ces travaux d'aménagement. Bien qu'il soit plus difficile à percevoir au premier abord, il est le destinataire des sacrificiants, que ce soit le coq qui leur a été effectivement sacrifié "dans les règles de l'art" par l'acteur *riziculteur бага* ou la chèvre offerte par l'acteur *projet de développement*. Il constitue également un décideur à part entière de la problématique qui réunit les trois acteurs : comment faire fonctionner l'aménagement ? Il est donc acteur de tout transfert de technologies, de tout projet de développement qui a pu avoir lieu et retenu dans la mémoire locale du développement. Du moment que son environnement est touché, il réagit, se modifie, s'adapte ou non, au même titre que les autres acteurs impliqués car il fait partie du réseau d'acteurs qui se modifient les uns en fonction des autres, tels les coquilles Saint-Jacques de Michel Callon (1986). Il est par conséquent une référence inévitable quant au développement rizicole de Kalikse et doit donc être inclus dans la liste des acteurs que les projets de développement doivent prendre en compte et que nous devons prendre en compte dans la mémoire locale du

développement. Ces constatations nous amènent aux questions suivantes : comment l'acteur *génie* réagit-il aux projets de développement et aux éventuels transferts de technique ? Quelles stratégies met-il en place (au même titre que les autres acteurs mêlés à cette situation) pour recevoir ou non des objets techniques transférés ?

Cet acteur *génie* inclut tout d'abord le génie à qui s'adresse la demande des trois sages accompagnée du sang du sacrifiant. Le sang est versé sur sa représentation matérielle, le palétuvier, vers lequel les hommes sont tournés, l'autel du sacrifice tel que nous l'avons abordé dans le point précédent. Mais cet acteur recoupe également tous les génies de Kalikse, cohabitants et tuteurs des résidents de Kalikse, car tous ont leur mot à dire à propos d'une intervention extérieure sur leur environnement et tous sont sollicités par l'acteur *riziculteur baga* en cas de demande en référence au contrat fondateur et aux règles de co-habitation. Nous en avons recueillis plusieurs exemples.

Tout d'abord, dans le cadre des aménagements du PDRI, quelle est la réaction de cet acteur face à la problématique centrale *comment faire fonctionner l'aménagement ?* L'acteur *génie* est sollicité lors des travaux sur ces aménagements en référence au sacrifice fondateur, il est donc nécessaire de lui demander son avis avant d'agir. Or, il y a deux moments de réponse. Le premier se fait avec le lancement de la noix de cola, médiateur de communication entre génie et riziculteurs. Lors de ce geste, les colas tombent une fois ouvertes, une fois mitigées puis à nouveau ouvertes. Le deuxième moment de réponse se fait lors de l'écroulement du barrage quelques jours après les travaux du 21 juin, la réponse semble maintenant claire, il refuse que sa route soit barrée. Ce refus correspond peut-être à celui que les femmes ont mis en évidence tout en exprimant une certaine nostalgie pour des temps révolus. Souvenons-nous des paroles de mon interlocutrice qui nous dit que les génies n'ont pas accepté les machines et les chaussures dans les champs et que « quand tu es orgueilleux devant celui à qui tu demandes quelque chose, il va te faire dos. » (Interlocutrice 12, Kalikse 2003). Ce refus avait déjà été exprimée l'année précédente : un sacrifice avait été effectué au même moment de l'année, également offert par le projet de développement. Mais "l'erreur" commise à ce moment-là était la consommation du repas sacrificiel au village. Alors qu'on l'a vu, la règle veut que l'animal sacrifié soit mangé sur le lieu du sacrifice<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> Le refus est alors clairement expliqué, contrairement à cette année où personne ne m'a donné d'explication nette sur l'échec du barrage.

J'ai rencontré deux autres exemples de réaction de l'acteur *génie* face à des projets de développement. Le premier s'est produit sur le deuxième ouvrage construit par le PDRI dans une autre partie de plaine appelée Sibal-dale. C'est en m'y promenant un jour avec un des hommes concernés par les casiers entourant cet ouvrage qu'il me conta la réaction du génie habitant cette concession : « Lorsque les travailleurs creusaient (n.b. le drain du PDRI), la terre n'arrêtait pas de retomber sur eux. Quelqu'un est allé voir un marabout pour lui demander ce qui n'allait pas. Il lui a dit que le propriétaire n'est pas d'accord avec ce qu'ils font et qu'ils ont de la chance car Dieu les a protégé, sinon c'est des cadavres qu'on trouverait là-bas. Alors, ils sont retournés et ont sacrifié un bélier. Ils ont lancé la cola et le diable a exprimé sa colère : il est le gardien du champ, donc si quelqu'un vient le déranger, ne va-t-il pas se battre ? ». (Interlocuteur 14, Kalikse septembre 2003)

Un deuxième exemple d'une forme de réaction d'un génie face aux impositions d'un projet de développement m'a été narré un jour par une femme de Bukor. Un projet de développement appelé le TRH, projet de transhumance, est venu installer des parcs de nuit dans toute la sous-préfecture de Mankountan. Ces parcs sont supposés abriter les bœufs des Peul venant du Fouta Djallon durant la saison sèche dans le but de réguler les conflits que la transhumance provoque entre éleveurs et agriculteurs. Un parc à bœufs, c'est-à-dire un espace clôturé enfermant les bœufs pendant la nuit et les habitations provisoires des Peuls durant la saison sèche, a été installé dans un quartier de Bukor (que je nommerai Y). Ce lieu enferme un fromager qui, à son tour abrite une génie (que je nommerai X). Or, X a décidé de déménager suite à l'installation de ce parc. La femme de Bukor me raconte les événements : « nous (n.b. les femmes de Bukor) sommes parties à Y, mais nous n'avons pas trouvé X, elle a déménagé. Nous avons lancé des colas pour savoir où elle était partie. Les colas ont indiqué là où se trouvait X. Toutes les femmes sont parties là où elle se trouvait. Elles lui ont dit qu'elles sont venues jouer avec elle. X a donné son accord pour blaguer ensemble, mais elle n'est pas contente de Z car c'est Z qui a installé les bœufs à côté du fromager. Depuis, dans sa demeure, il y a des ordures, des déchets, des urines. C'est pourquoi elle s'est déplacée. » (Interlocutrice 15, Bukor août 2003).

Ces deux anecdotes constituent des réactions et stratégies de la part de représentants de l'acteur *génie* face à des interventions extérieures sur leur environnement. Cet acteur est certes invisible à des yeux extérieurs, aux yeux des projets de développement, aux yeux des

occidentaux, aux yeux des membres des autres ethnies et aux yeux de l'ethnologue, et même aux yeux de beaucoup de Baga depuis la fin de la « coutume », mais il doit être pris en compte dans un choix technique car, comme nous l'avons vu à travers ces exemples, cet acteur va également décider de son acceptation ou de son refus. Cette considération fait partie de la remarque de Geslin (1999 : 9) qui cite différents travaux en anthropologie économique tel que ceux de Godelier, Meillassoux ou Métraux qui « (...) ont montré depuis longtemps qu'une innovation ne pouvait être acceptée dans une société donnée qu'à condition de satisfaire aux valeurs de cette société et aux nécessités socioéconomiques du moment, qui garantissent sa reproduction. Le choix technique est par conséquent – faut-il le rappeler ? – aussi un choix social. En deuxième lieu, cette innovation doit trouver sa place dans le système technique préexistant. Elle doit trouver des points d'ancrage dans la réalité socioculturelle retenue (...) ». En effet, le projet PDRI touche à un élément essentiel en matière de riziculture chez les Baga de Kalikse, la circulation de l'eau. Le système d'irrigation est fort complexe, on l'a vu dans le chapitre 1, car mis en place depuis l'aménagement des plaines par les ancêtres venus du Fouta : des bras de mer, des drains plus ou moins grands, des petits canaux, des ouvertures entre casiers pour permettre de laisser rentrer l'eau etc. permettent de cultiver du riz dans toute la plaine, même en des lieux éloignés de la mer. Mais le système d'irrigation n'est pas seulement le lieu de circulation de l'eau, il est également un lieu de circulation des génies. Donc, la fermeture du *dobbo da bubu* creusé par les ancêtres implique de toucher à ces lieux de circulation. Et les génies ne semblent pas prêts à ce qu'on les empêche de passer...

#### Un quatrième acteur ? L'ethnologue

Puis il faut considérer l'entremise voire l'ingérence inévitable de l'ethnologue... Bien sûr, nous pouvons nous demander jusqu'à quel point ma présence a affecté les événements auxquels j'ai pu assister. Est-ce que ma présence a accentué le leitmotif habituel selon lequel ils ne font qu'"imiter leurs ancêtres" pour pas que je ne les juge comme des "païens" ? Ces questions restent évidemment sans réponse et elles sont devenues d'autant plus troublantes lorsque quelques jours après le sacrifice, un des sages initiateurs du sacrifice à qui je demandais combien de génies étaient présents ce jour-là m'a répondu : « Pourquoi tu me demandes ? Tu es blanche, tu les a vu ! ». Disait-il cela pour éviter d'y répondre ou selon cette idée très présente qui associe les génies aux blancs ? Des doutes peuvent apparaître à tous ces niveaux. Sarro mentionne également le rôle que peut avoir l'ethnologue dans le ravivement des traditions Baga : « the role of the foreign researcher in the stimulation of self-

conscious Baga cultural activities, be they masquerade performances or highly reflexive discourses about themselves. » (1999 : 176). Aussi, il me semble pertinent de me placer parmi les acteurs de ce sacrifice car j'étais également là, sortant du lot, avec mon interprète. Aussi, j'ai d'une part eu mes propres réactions et stratégies face aux événements et j'ai d'autre part suscité des réactions et des stratégies chez les autres acteurs en présence. Mais surtout parce que « dans le cas de transferts de technologie, (...) le statut assigné aux différences culturelles entraîne de fait une modification de la pratique anthropologique qui doit ici s'inscrire dans la rencontre entre différents individus ou collectifs autour de l'objet technique transféré, avec les risques de tension que cela peut entraîner entre les protagonistes au nombre desquels il faut inclure l'ethnologue. » (Geslin 1999 : 199)<sup>118</sup>

Tout d'abord ma réaction face aux événements<sup>119</sup>. J'entend parler pour la première fois d'un deuxième sacrifice d'un coq en discutant quelques jours auparavant avec le représentant du projet de développement. Il me le présente comme un événement interdit aux étrangers, auquel sa propre présence avait été refusée. Entendant cela, je cours en parler avec Oudi et nous nous rendons chez un des trois sages, celui que je connais le mieux pour qu'il me donne des détails sur le sujet. Le lendemain, je retourne le voir, mais cette fois-ci avec des colas pour lui demander la permission d'y assister. Il accepta une fois rassuré sur le fait que j'étais capable de marcher jusqu'au bout des plaines, même dans la boue. Ma réaction face à ce que j'entends est celle qui préoccupe tous les autres acteurs : comment faire fonctionner l'aménagement ? Or ce qui m'intéresse plus précisément en tant qu'ethnologue des techniques est de savoir ce qu'ils vont mobiliser de la mémoire locale du développement et des pratiques baga pour répondre à la question commune et ce qu'elle va révéler des controverses et décalages entre acteurs.

Outre cette question commune nous pouvons également considérer l'ethnologue comme un acteur de cet événement dans la réaction que j'ai pu susciter chez les autres acteurs, notamment l'acteur *projet de développement* et l'acteur *riziculteur baga*<sup>120</sup>. En effet, quelques jours avant mon départ de Kalikse, un interlocuteur me rapporta une discussion qui avait eu lieu la veille du sacrifice entre le représentant du projet de développement et les notables de Kalikse liée à ma présence au sacrifice. En apprenant ma participation potentielle, le représentant

---

<sup>118</sup> Il faut préciser que Geslin mentionne dans son texte la place de l'ethnologue participant au transfert de technique dans le cadre d'une anthropologie appliquée à un transfert de technologie ; alors que dans mon cas, il s'agit évidemment de l'ethnologue qui observe un transfert dans le cadre d'un projet de développement.

<sup>119</sup> Réaction-type de l'ethnologue face à un tel événement ?

<sup>120</sup> Je ne connais pas la réaction de l'acteur *génie*, si réaction il y a eu...

du projet s'adressa aux notables de Kalikse en tentant de les convaincre que ma présence en tant que femme étrangère à un tel événement était néfaste. Son indignation doubla par le refus auquel il avait été confronté quant à sa propre participation. Les personnes de Kalikse présentes lors de cette discussion auraient pris ma défense en utilisant la métaphore selon laquelle j'étais une étrangère « aux mains propres » à qui on pouvait « montrer le fond de la valise » sans risque et que je pourrais donc assister au sacrifice. Cette discussion, certes anecdotique, met en avant le fait que ma présence en tant qu'ethnologue lors de ce sacrifice a également suscité des réactions de la part des autres acteurs et que je constitue ainsi un quatrième acteur à prendre en compte dans les controverses entre acteurs autour de la question du fonctionnement de l'aménagement.

### **Quels liens entre les acteurs ? Le sacrifice comme lieu de controverses autour d'une question**

Quel est le lien entre ces différents acteurs (*génie, projet de développement, riziculteur baga et ethnologue*) ? Le lien qui réunit les différents acteurs pour ce sacrifice est la question centrale à cet événement : comment faire fonctionner l'aménagement ? Cette question est ce que Callon (1986 : 183) appelle le PPO – le Point de Passage Obligé – pour tous les acteurs concernés. Callon (1986 : 183) isole une question centrale pour les acteurs de la problématisation des coquilles Saint-Jacques, un « point de passage obligé » pour chacun des quatre acteurs – les trois chercheurs, *Pecten Maximus*, les marins-pêcheurs, les collègues scientifiques – « une seule question : *Pecten Maximus* se fixe-t-il ? suffit à problématiser toute une série d'acteurs, c'est-à-dire à établir de façon hypothétique leur identité et ce qui les lie. (...) Si les coquilles Saint-Jacques cherchent à se perpétrer (...), si les marins-pêcheurs entendent préserver leur intérêt économique à long terme (...), si les collègues scientifiques visent le progrès des connaissances (...), alors ils sont amenés à accepter qu'ils doivent au préalable connaître la réponse à la question : comment les coquilles se fixent-elles ? et que l'alliance autour de cette interrogation est profitable pour chacun d'eux. » Pour que nos quatre acteurs répondent à leur manière à leur propre question – pour que l'acteur projet de développement puisse répondre à l'objectif de développement tout en satisfaisant les pratiques pré-islamiques baga ; pour que l'acteur riziculture baga puisse augmenter sa production de riz tout en respectant le contrat fondateur avec ses tuteurs ; pour que l'acteur génie ne soit pas gêné dans sa route ; et pour que l'ethnologue puisse répondre à sa problématique – ils doivent au préalable répondre à la question comment faire fonctionner l'aménagement ? car

« l'alliance autour de cette interrogation est profitable pour chacun » (*ibid.*).

Ce point de passage obligé est une alliance autour de laquelle se retrouvent nos différents acteurs par rapport auquel chacun d'eux va réagir selon les stratégies observées plus haut. La problématisation du système d'alliance entre des entités définit leur identité ainsi que les problèmes qui s'interposent entre elles et ce qu'elles mettent en place pour que se construise « un réseau de problèmes et d'entités au sein duquel un acteur se rend indispensable. Dans le cas qui nous occupe, il s'agit d'une Sainte Alliance pour faire foisonner les coquilles en baie de Saint-Brieuc. » (Callon 1986 : 185). Latour (1989 : 315-316) donne l'exemple du moulin à vent qui « est devenu le point de passage obligé pour les gens, le blé et le vent », tout le monde doit désormais passer par le moulin, « ils en sont partie prenante tout comme le vent », car « la différence traditionnelle entre ce qui est humain – supposé muet et dépourvu de volonté – est ici immatérielle et ne suffit pas à briser la symétrie nécessaire. »

Notre PPO correspond à un objet technique autour duquel gravitent les relations qu'entretiennent nos quatre acteurs et qui sont à leur tour définies par ce dernier au sens où l'entend Akrich (1987 : 57-58) : « (...) l'objet technique définit des acteurs, l'espace dans lequel ils se meuvent et (...) des relations entre ces acteurs. Mais ils font encore plus que cela : ils donnent une mesure de ces relations, établissent des hiérarchies, définissent des normes : nous nous trouvons devant des mécanismes d'attribution ou d'accusation généralisés qui prennent la forme de rétributions, sanctions, contrôles, soumissions, etc. ». C'est ce qu'il se passe entre nos différents acteurs, car « les objets techniques pré-forment les relations entre les différents acteurs qu'ils suscitent et leur donnent ce qu'on pourrait appeler un contenu "moral" ; attribuant rôles et responsabilités, ils constituent en puissance des ressorts d'accusation. » (Akrich 1987 : 61) De même, les rôles et des responsabilités de nos quatre acteurs, ainsi que les relations qu'ils entretiennent, sont déterminés autour de notre objet technique et de notre question centrale qui « doit, pour continuer à fonctionner, les stabiliser et les canaliser. » (Akrich 1987 : 62)

De plus, au même titre que les coquilles Saint-Jacques ainsi que les acteurs qui les accompagnent dans la fixation se modifient tout au long du projet les uns par rapport aux autres, nous nous trouvons au sein d'une dynamique dans laquelle nos différents acteurs se modifient pendant le laps de temps où le projet s'effectue, ils évoluent dans le cadre de l'événement les uns par rapport aux autres. Le projet de développement tente de s'adapter

aux données socio-symboliques des baga en donnant une chèvre sacrificielle aux populations concernées ; le projet de développement s'indigne vis-à-vis de la présence de l'acteur ethnologue ; en revanche, l'acteur riziculture baga accepte la présence de l'ethnologue pendant le sacrifice, et s'adaptent en fonction de l'acteur projet de développement qui offre un animal, tout en conciliant les pratiques pré-islamiques avec un projet de développement, jusque là inconciliable, à travers les deux sacrifices ; l'acteur génie de la plaine répond à travers le sacrifice ainsi qu'à travers les travaux qui se font sur le drain ; et, finalement, l'acteur ethnologue dont le regard sur les populations étudiées change au travers de cet événement. Les acteurs sont liés les uns aux autres et se modifient les uns en fonction des autres au fur et à mesure de l'avancée de la controverse. En d'autres termes, les acteurs étudiés « travaillent en permanence sur la société et sur la nature, définissant et associant des entités, montant des alliances changeantes pour parvenir à des configurations qui ne s'avèrent stables que par endroits et pour une durée déterminée. » (Callon, 1986 : 203)

### **Les parts idéelle et matérielle des pratiques rizicoles**

Cette vision des acteurs du sacrifice en réseau nous amène à mettre en exergue une erreur souvent commise dans le cadre de programme de développement explicitée par Godelier (1984 : 54) « tout programme de développement économique qui ne tient pas compte du contenu réel des représentations traditionnelles qu'une société se fait de son environnement et de ses ressources s'expose aux plus graves déboires. De nombreux échecs dans les pays dits sous-développés en témoignent. Il faut donc considérer comme une nécessité opérationnelle dans l'accomplissement d'un programmes d'intervention matérielle et sociale sur la nature, et comme un facteur possible de son succès, l'analyse des formes multiples de représentations de l'environnement des diverses sociétés. »

Par rapport à ces questions, Fairhead et Leach mettent également en évidence une séparation artificielle entre les éléments de la nature qu'il s'agit de « conserver » et de « respecter » au sein des politiques guinéennes depuis 1992, date de la ratification du pays à la convention de Rio sur la biodiversité (Fairhead et Leach, 2002 : 102) et les éléments de la société qui doit les mettre en œuvre. Dans ces conditions, « projects have long been teaching villagers the value of their own environment. In doing so they simultaneously construct an 'ignorant peasant' who does not know the value of the resources around them, and an 'intelligent project' which does. » (2002 : 108). Or, au delà de la construction de cette séparation, en considérant les

éléments tel que nous l'avons fait dans le cadre de ce travail, cette manière de faire implique une séparation nette entre éléments relevant de la nature et éléments relevant de la société alors que, au regard de notre exemple, n'est-il pas plus pertinent de placer tous les éléments en tant qu'acteurs à part entière de la relation de l'homme à son environnement ? : « In this respect, the plants could be considered more 'agricultural' than truly 'wild' ; a point overlooked by those discussions, which make a general equation between biodiversity and 'wild plants' and associate the latter with 'undisturbed nature'. » (Fairhead et Leach 2002 : 108). D'où cette séparation nette effectuée par la biodiversité : « Modern biodiversity policy in Guinea consider biodiversity to be something of nature, something wild ; the antithesis of farming and land use. » (*ib.* 109)

Selon Fairhead et Leach (2002 : 109) « This case also illustrates how science/policy processes produce and reproduce social and natural categories. For all their variation, the perspectives we have discussed here all in their different ways present biodiversity as a 'nature' which people might act on or exploit (...) but from which their lives are ontologically distinct. » Or nous venons de le voir à travers notre exemple de sacrifice et la manière dont nous l'avons abordé, prenant en compte chacun des acteurs impliqués à part égale, la vie des acteurs et le mouvement de la 'nature' ne sont pas distincts et viennent remettre en question cette vision. Cette manière de catégoriser exclut « both key alternative local framings, and range of other ecological, historical and social analyses, which would point out a dynamic landscape perspective on forests ; seeing vegetation patterns throughout the region as shaped through the interaction of social and ecological processes over time. » (*ibid.*) Notre acteur projet de développement certes essaie à travers un don sacrificiel de ne pas contrer les représentations locales, mais de part le seul fait qu'il le prend en compte, ainsi que par le fait d'avoir construit un aménagement sans considérer qu'il allait barrer la route des génies<sup>121</sup>, révèle une dissociation.

En considérant toutes les entités impliquées dans ce transfert de technique comme des acteurs « égaux » devant l'aménagement/l'objet technique, nous avons tenté de regarder ce sacrifice selon un point de vue ne séparant pas la nature de la société, tous les acteurs faisant partie d'un même registre. Ceci est mis en avant par Callon (1986 : 176) selon son principe de symétrie généralisée : « nous imposons à l'observateur d'utiliser un seul répertoire pour

---

<sup>121</sup> Le projet aurait effectué des études topographiques préalables qui ont défini l'emplacement du nouveau drain ainsi que du barrage ; mais c'est seulement dans un deuxième temps qu'est venu le souci de ce drain des ancêtres empêchant le bon fonctionnement du nouveau.

décrire les points de vue en présence, que la controverse ou les désaccords, lorsqu'ils existent, portent sur des enjeux scientifiques ou techniques ou sur la constitution de la société. » Ce principe « nous a conduit à ne pas changer de grille d'analyse pour étudier les controverses sur la Nature et les controverses sur la Société. » (1986 : 202) Ainsi, d'après le principe de la libre association, « il exige en particulier que l'observateur abandonne toute distinction a priori entre faits de Nature et faits de Société et qu'il rejette l'hypothèse d'une frontière définitive séparant les deux. Ces divisions sont considérées comme conflictuelles car elles sont des résultats et non des points de départ. » (Callon, 1986 : 176) Par conséquent, dans notre controverse autour du drain des ancêtres, les acteurs qui « interviennent développent des argumentations et des points de vue contradictoires qui les amènent à proposer des versions différentes du monde social et du monde naturel. » (Callon, 1986 : 175) car « il n'y a pas de crise dans l'usage de la nature qui ne soit une crise dans le mode de vie de l'homme. » (Godelier, 1984 : 161).

Le paradigme anthropotechnologique permet de produire des connaissances sur les formes sociales d'appropriation « des objets techniques, de ces choses qui nous entourent, impliqués dans les processus de transfert, avec leur cortège de déclinaisons possibles » (Geslin, 2005). Or, à travers le sacrifice, chacun des acteurs a mis en place ses propres formes d'appropriations de l'objet technique qu'est l'aménagement. Tous nos acteurs se mêlent à cette controverse et la créent à travers leurs réactions différentes selon le point de vue où ils se placent : « Dans les controverses étudiées les acteurs qui interviennent développent des argumentations et des points de vue contradictoires qui les amènent à proposer des versions différentes du monde social et du monde naturel. Qu'arrive-t-il si l'on maintient tout au long de l'analyse la symétrie entre les négociations qui portent sur l'un et sur l'autre ? Aboutit-on nécessairement à un chaos indescriptible ? » (Callon, 1986 : 175)

Nous sommes en présence de « practices which reproduce western, colonial distinctions between nature and culture. » (Fairhead et Leach, 2002 : 109). En revanche, « cette nature extérieure à l'homme n'est pas extérieure à la culture, à la société, à l'histoire. » (Godelier, 1984 : 13). Définissons plutôt ces éléments comme la part idéale de la riziculture au sens où l'entend Godelier (1984 : 21), selon « le constat que nulle action matérielle de l'homme sur la nature, entendons nulle action intentionnelle (...) ne peut s'accomplir sans mettre en œuvre dès son commencement dans l'intention des réalités "idéelles", des représentations, des

jugements, des principes de la pensée (...). Au cœur des rapports matériels de l'homme avec la nature, apparaît une part idéale où s'exercent et se mêlent trois fonctions de la pensée : représenter, organiser et légitimer les rapports des hommes entre eux et avec la nature. » Dans notre cas, il s'agit de la part idéale mise en œuvre dans le cadre de la riziculture, de l'action de nos différents acteurs dans le cadre de la question qui les réunit, l'aménagement, car « au cœur de la partie la plus matérielle de l'infrastructure des sociétés, (...) nous découvrons une partie idéale (connaissances ou représentations abstraites de toutes sortes prolongées par des savoir-faire qui sont en même temps des savoirs du corps). Cette part idéale constitue en quelque sorte l'armature, le schème organisateur interne de leur mise-en-action ». (Godelier, 1984 : 181)

Or, l'idéal et le matériel se trouvent à part égale, à la manière dont nous avons considéré les différents acteurs. Dans « l'aspect le plus matériel des réalités sociales (...) », nous trouvons « deux composantes intimement mêlées, une part matérielle (les outils, l'homme lui-même) et une part idéale (représentations de la nature, règles de fabrication et d'usage des outils etc.) » (Godelier, 1984 : 197). Au même titre que Godelier analyse les « modes de représentation et de perception de l'environnement » (1984 : 47) des Incas où « (...) dans cet exemple, l'idéologie religieuse ne constitue par seulement la surface des choses, mais leur intérieur. » (*ib.*, 49), l'acteur génie, dans notre cas, représente également un regard interne aux événements et aux pratiques. La part idéale est « loin d'être une instance séparée des rapports sociaux, d'être leur apparence, leur reflet déformé-déformant dans la conscience sociale, elles sont une part des rapports sociaux dès que ceux-ci commencent à se former et elles sont une des conditions de leur formations. » (1984 : 171) Cela se perçoit en particulier à l'intérieur des rapports entre les acteurs autour de la question de l'aménagement. En revanche, Godelier met également en avant le fait que « s'il y a de l'idéal dans tout le réel social, tout n'est pas idéal dans ce réel » (*ibid.*). Par conséquent, nous devons prendre en compte les aspects à la fois techniques et idéels de la riziculture pour l'aborder et aborder la mémoire locale du développement, car elles mobilisent à la fois les conduites matérielles et symboliques pour agir sur leur environnement : « (...) toutes les formes d'activités concrètes que l'homme a inventés pour s'approprier des réalités naturelles contiennent et combinent à la fois et nécessairement des gestes et des conduites "matérielles" pour agir sur leurs aspects visibles et tangibles, et des gestes et des conduites que nous appelons aujourd'hui "symboliques" pour agir sur leur arrière-fond invisible (rites précédant le départ pour la

chasse, rites pour assurer la fertilité du sol, des femmes, etc.)» (Godelier, 1984 : 114). Comme il apparaît dans le cadre de l'événement du 21 juin, « usage de l'homme et usage de la nature sont liés » (Godelier, 1984 : 161).

Dès lors, nous pouvons également nous demander si au sein des contraintes matérielles et idéelles, c'est-à-dire « les effets conjugués, hiérarchisés et simultanés, de données de la nature et de données de la culture. (...) Ce qui semble peser le davantage sur le fonctionnement et l'évolution de ces sociétés » ne vient pas plus « de la culture, des capacités productives, plutôt que de la nature. » (Godelier, 1984 : 145) ? Aussi, considérer tous nos acteurs au même "niveau" permet de considérer tous les éléments selon cette dialectique matériel/idéal, sans les dissocier l'un de l'autre, mais en observant l'un influant sur l'autre. Cela permet également de respecter notre posture énoncée (Taylor 1993) selon laquelle les génies ne sont pas surnaturels, mais des co-habitants qui font partie de cette nature.

Finalement, le sacrifice décrit en préambule agit comme un « procès de travail », au sens où l'entend Godelier (1984 : 197), qui « comporte souvent les actes symboliques par lesquels on agit non pas sur la nature visible comme on le fait avec les outils, mais sur des puissances invisibles qui contrôlent la reproduction de la nature et sont censées pouvoir accorder ou refuser à l'homme ce qu'il espère : une bonne récolte, une bonne chasse etc. ». Dans notre cas, l'enjeu réside autour de la question du fonctionnement de l'aménagement. « Cette partie symbolique du procès de travail constitue une réalité sociale tout aussi réelle que les actions matérielles sur la nature, mais sa finalité, ses raisons d'être et son organisation interne constituent autant de réalités idéelles dont l'origine est la pensée qui interprète l'ordre caché du monde et organise l'action sur les puissances qui le contrôlent. » (*ibid.*)

## Conclusion

Dans le cadre de ce travail, nous avons développé un des concepts du paradigme anthropotechnologique, la mémoire locale du développement. Pour cela, nous avons choisi d'observer la riziculture chez les Baga Sitem d'un village du littoral guinéen, Kalikse. Après avoir exposé quelques éléments du contexte dans lequel s'est déroulée la recherche, nous avons discuté et défini la notion de mémoire locale du développement.

Selon notre posture théorique définie de l'anthropotechnologie, nous avons abordé ce travail en partant des pratiques, des techniques et des objets techniques relevant de la riziculture. Ces derniers étaient tout d'abord présents dans le cadre de notre premier chapitre dans lequel nous avons mis en avant les techniques et les variétés de la riziculture baga. Nous avons également abordé les problèmes liés à la riziculture depuis quelques décennies, problèmes d'irrigation que mes interlocuteurs regroupent sous le terme d'« inondation », ce qui nous a mené au deuxième chapitre. En effet, ces divers problèmes ont été une des causes de la considération de la riziculture comme un objet de développement depuis le début du siècle passé. Ainsi ce sont ces différentes interventions qui ont amené les riziculteurs baga au temps d'« après les toits en tôles ». La mémoire du développement présente dans les différents éléments techniques de la riziculture nous ont permis de remonter aux récits d'origine baga ainsi qu'aux mythes fondateurs de Kalikse où sont nés les objets techniques comme la *daba*, la *kop* et le *bagamale*. Puis, nous avons développé les aspects religieux qui sont venus modifier, semble-t-il, en profondeur la société baga et, par conséquent, ont également touché, voire bouleversé, les pratiques rizicoles.

Finalement, ces différents éléments que nous venons de décrire sont réunis dans l'événement que nous avons rapporté dans le préambule. En effet, dans le dernier chapitre, nous avons présenté le sacrifice du 21 juin comme un lieu de rencontre entre les différents acteurs composant la mémoire locale du développement liée à la riziculture autour de la problématique commune du fonctionnement de l'aménagement. Il recoupe la part matérielle, c'est-à-dire les pratiques et techniques que nous avons observées dans les chapitres précédents, et la part idéale, en l'occurrence tout le système de représentations et de pensées (Godelier 1984) qui entoure l'activité principale des Baga de Kalikse, qui n'a de « sens et d'efficacité qu'à l'intérieur du système d'interprétation de l'ordre social et cosmique qui les a sélectionnés. » (*ib.*197)

Je pense que nous pouvons conclure ce travail sur une confirmation de notre hypothèse de départ. En effet, le sacrifice du 21 juin représente une lunette de lecture pour la mémoire locale du développement et la mise en scène des différents acteurs nous permet de constater que les parts idéelles et matérielles sont deux constituants d'un même élément, la riziculture *baga*, « deux composantes intimement mêlées, une part matérielle (les outils, l'homme lui-même) et une part idéelle (représentations de la nature, règles de fabrication et d'usage des outils etc.). » (Godelier, 1984 : 197)

En revanche, ces réflexions que nous avons menées dans ce travail nous amènent à d'autres questions qui relèvent des relations que les sociétés entretiennent avec leur environnement. Ce sacrifice du 21 juin nous a conduit à une réflexion sur la part idéelle des pratiques rizicoles et sur le rôle du passé sur le présent. Au terme de ce travail, cet événement nous engage à considérer ce que ce passé peut révéler des relations sociétés-nature. En effet, je pense que ces différentes questions relatives aux parts idéelles et matérielles des pratiques rizicoles, lieux de mémoire mobilisés par les interlocuteurs pour agir sur leur environnement, constituent en quelques sortes une base pour aborder des questions plus générales qui concernent le « lien intime entre la manière d'user de la nature et la manière d'user de l'homme. » (Godelier 1984 : 155), qu'il serait intéressant d'approfondir. Car, les acteurs du sacrifice sont également ceux présents au centre des relations société-nature. Qu'est-ce que le sacrifice nous apprend des manières dont les différents acteurs concernés conçoivent le monde social et le monde naturel ? Malgré le fait que la plupart des interventions extérieures qui ont mené une action sur l'environnement local visent en général uniquement les aspects techniques de la riziculture, afin d'en améliorer la production selon un objectif économique, elles peuvent également donner lieu à des impacts sur les relations société-nature. Nous avons touché à ces questions dans le dernier chapitre, mais il serait intéressant de les développer

La prise en compte des aspects à la fois matériels et idéels, ainsi que les relations qu'entretiennent un groupe avec son environnement représente un élément décisif dans le cadre des transferts de technologie, au même titre que des choix techniques doivent être conçus au cœur de leur futur contexte d'utilisation (Geslin 2005). Il s'agit avant tout, comme le note Philippe Descola (cité par Geslin, 2005 : 4), de rompre avec l'idée « selon laquelle les relations sociétés-nature sont souvent pensées selon une vision occidentale (...) qui fait de la

nature un domaine indépendant, essentiellement défini par son altérité par rapport à la Culture. » Le débat perdure depuis un certain temps en anthropologie, mais notre discipline occupe toujours, voire plus que jamais, une place importante au sein des discussions internationales sur les questions environnementales, souvent négligées à la fois par les membres d'autres disciplines et par les anthropologues eux-mêmes. Fairhead et Leach (2002) le mettent également en avant en mentionnant la ratification de la Guinée à la Convention de Rio de 1992 sur la biodiversité, la préservation de cette dernière justifiant tout projet de développement. Par rapport à ces questions, nous avons montré l'importance de la mémoire locale du développement et le rôle de l'ethnologue dans le cadre de ces débats, d'où le clin d'œil de ma présence en tant qu'ethnologue comme quatrième acteur du sacrifice : le débat est devant nous et nous en faisons partie !

J'aimerais finir sur cette citation des Comaroff<sup>122</sup> : « Ethnography, in any case, does not speak for others, but about them. Neither imaginatively nor empirically can it ever “capture” their reality. » En effet, je n'ai aucunement la prétention de parler pour mes interlocuteurs car je suis loin d'avoir « capturé » leur vision en particulier des relations société/nature, un vaste thème loin d'être clos. Au contraire, je n'ai fait que développer quelques éléments que j'ai cru percevoir à propos de ces relations au fil de la plaine afin de susciter une discussion qui, je l'espère, se prolongera autant au sein des milieux académiques et interdisciplinaires que sur le terrain en relation avec les acteurs concernés.

---

<sup>122</sup> John and Jean COMAROFF, 1992.- *Ethnography and the historical imagination*.- San Francisco and Oxford : Westview Press.- 337p.

## Bibliographie

AKRE, Christina

2004.- *Rapport de stage pour l'Observatoire de la Guinée Maritime, Volet Innovation, la mémoire locale du développement*.- Paris : AFVP.- 96p.

(Rapport non publié)

AKRICH, Madeleine

1987.- « Comment décrire les objets techniques ? », *Techniques et cultures*, n°9 (janvier-juin).- Paris : la Maison des Sciences de l'Homme.- 49-64

BADERIDA, François

1993.- « La mémoire contre l'histoire », *Esprit*, n°193 (juillet).- 5-13

BERLINER, David

2003.- *Nous sommes les derniers buloNic. Sur une impossible transmission dans une société de l'Afrique de l'Ouest (Guinée Conakry)*.- Bruxelles : Université Libre de Bruxelles, Faculté de Sciences Sociales, Politiques et Economiques, Section des Sciences Sociales.- 356p.

(Thèse de doctorat non-publiée)

2005.- « *Les femmes veulent continuer la coutume* ». *Des femmes et leur religion en pays bulongic (Guinée, Conakry)*.- Cahiers d'études africaines, n°177.

[sous-presse]

BERNOT, Lucien

1975.- « Riziculteurs », *in* : CRESSWELL, Robert (dir.), *Eléments d'ethnologie. Huit terrains*.- Paris : Armand Colin.- 86-127

BOUJU, Stéphane

1994.- « Les organisations de la production agricole et l'exploitation des ressources terrestres par les Baga du littoral guinéen ».- *in*: Cormier Salem, Marie-Christine (ed.).- *Dynamiques et usages de la mangrove dans les pays des rivières du Sud (du Sénégal à la Sierra Leone)*.- Paris : ORSTOM.- 223-230.

BOUTINET, Jean-Pierre

1999.- « Une variante à considérer : Le projet de développement » *in* : BOUTINET, Jean-Pierre.- *Anthropologie du projet*.- Paris : PUF.- 246-251

CALLON, Michel

1986.- « Eléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc ».- *L'année sociologique*, vol.36.- 169-208

CENTLIVRES-DEMONT, Micheline

1982.- « Ethnologue au féminin : trois terrains, trois expériences », *Studia ethnographica friburgensia* (Université de Fribourg) 9.- 65-74

CHENEAU-LOQUAY, Annie

1998.- « ONG et reconquête des rizières en Afrique de l'Ouest ».- *in* : DELER J.P., FAURE

Y.-A., PIVETEAU A., ROCA P.-J., *ONG et développement. Société, économie, politique.*- Paris : Karthala.- 251-266

CONNERTON, Paul

1989.- *How do societies remember.*- New York and Melbourne : Cambridge University Press.- 121p.

DE HEUSCH, Luc

1986.- *Le sacrifice dans les religions africaines.*- Paris : Gallimard (Bibliothèque des Sciences Humaines).- 354p.

1989.- « Kongo in Haïti : a new approach to religious syncretism », *MAN : Journal of the Royal anthropological institute*, vol.24.- p.290-302

DEVEY, Muriel

1997.- *La Guinée.*- Paris : Karthala.- 296p.

FAIRHEAD, James and LEACH, Melissa

2002.- « Practicing "Biodiversity" : The Articulation of International, National and Local Science/Policy in Guinea », in : LEACH M., FAIRHEAD J., AMANOR K. (éds.).- *Science and the policy process : Perspectives from the Forest.*- Institute of Development Studies Bulletin, vol.33, n°1 (January).- 102-110

GRANDIN, Nicole

1978.- « Note sur le sacrifice chez les Arabes musulmans », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, Cahier 3 (Le sacrifice II).- 88-114

GESLIN, Philippe

1998.- « Sur la "mémoire locale du développement". Une approche anthropologique du rôle des ONG dans la mise en œuvre de choix techniques », in : DELER J.P., FAURE Y.-A., PIVETEAU A., ROCA P.-J., *ONG et développement. Société, économie, politique.*- Paris : Karthala.- 227-235

1999.- *L'apprentissage des mondes. Une anthropologie appliquée aux transferts de technologies.*- Paris : éditions de la Maison des sciences de l'homme.- 243p.

2002.- « Les formes sociales d'appropriations des objets techniques ou le paradigme anthropotechnologique ».- *Ethnographiques.org* [en ligne] n°1 (avril 2002).- <http://www.ethnographiques.org/documents/article/arGeslin.html> (page consultée le 21.05.02)

2005.- « La mise à l'épreuve : connaissances médiatrices et objets intermédiaires dans les relations société-nature. Un point de vu anthropologique », in : Geslin & al.- *Le transfert des connaissances : débats scientifiques, débats démocratiques.*- Paris : éd du CNRS, Collection Communications [sous-presse]

GODELIER, Maurice

1984.- *L'idéal et le matériel.*- Paris : Fayard.- 348p.

GOODY, Jack

1991.- « Icônes et Iconoclasme en Afrique ».- Annales (Economies Sociétés Civilisations), novembre-décembre 1991, n°6.- 1235-1251

HALBWACHS, Maurice

1997.- « Mémoire collective et mémoire historique », *La mémoire collective* (chapitre 3).-

Paris : Albin Michel (PUF pour la 1<sup>ère</sup> édition).- 97-142

[1<sup>ère</sup> édition 1950]

LA BARRE, Weston

1964.- « Animism », in : GOULD Julius, KOLB William L. (éds).- *A Dictionary of the Social Sciences*.- London : Tavistock Publications.- 26-29

LATOUR, Bruno

1989.- « De réseaux courts en réseaux longs », *La science en action*.- Paris : Gallimard.- 429-514

1991.- « Transférer des projets dans la réalité », in : CHEVALLIER Denis (dir).- *Savoir faire et pouvoir transmettre. Transmission et apprentissage des savoir-faire et des techniques*.- Paris : Ed. de la maison des sciences de l'homme, Collection Ethnologie de la France, Cahier 6.- 151-165

LEHMANN, Ruth

2004.- *Rapport de stage pour l'Observatoire de la Guinée Maritime, Volet Innovation, L'organisation sociale*.- Paris : AFVP

(Rapport non publié)

LE GOFF, Jacques

1988.- *Histoire et mémoire*.- Paris : Gallimard.- 406p.

[1<sup>ère</sup> édition 1977]

LE MOAL, G.

1991.- « Animisme », in : BONTE Pierre, IZARD Michel.- *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*.- Paris : PUF.- 72-73

MARY, André

1993.- « Les travail symbolique des prophètes d'Eboga : logiques syncrétiques et entre-deux culturel ».- *Cahiers d'Etudes Africaines*, 132, XXXIII-4.- 613-643

1998.- « Retour sur "La conversion africaine" : Horton, Peel, et les autres.- *Journal des Africanistes*, 68 (1-2).- 11-20

METRAUX, Alfred

1958.- « Vaudou et christianisme » (chapitre 6), in : METRAUX, Alfred.- *Le Vaudou Haïtien*.- Paris : Gallimard.- 287-317

MOUSER Bruce L.

2000.- « Qui était les Baga ? Perceptions européennes, 1793-1821 », in : GAILLARD, Géraud (dir).- *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes Guinéennes*.- Actes du colloque

international de l'Université de Lille 1, les 1<sup>er</sup>, 2 et 3 décembre 1997.- Paris : L'Harmattan, Cahiers lillois d'économie et de sociologie, n° spécial.- 427-455

NORA, Pierre

1984.- « Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux », in : NORA Pierre (dir.).- *Les lieux de mémoire*, vol.I, La République.- Paris : Gallimard.- XVII-XLII

PAULME, Denise

1956.- « Structures sociales en pays baga (Guinée française) ».- Dakar : Bulletin de l'I.F.A.N., T.18, série B, n°1-2.- 98-116

1957.- « Des riziculteurs africains : Les Baga (Guinée française).- Les Cahiers d'Outre-Mer n°39, Tome X.- 257-279

1958.- « La notion de sorcier chez les Baga ».- Dakar : Bulletin de l'I.F.A.N., T.XX, série B, n°3-4.- 406-416

PORTERES, Roland

1955.- « Un problème d'Ethno-botanique : relations entre le Riz flottant du Rio-Nunez et l'origine médinigérienne des Baga de la Guinée Française », *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, vol.II, n°10-11 (octobre-novembre).- Paris : Muséum National d'Histoire Naturelle.- 538-542

1965 et 1966.- « Les noms des riz en Guinée », *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, n°9-10 (septembre-octobre 1965), n°12 (décembre 1966).- Paris : Laboratoire d'Ethnobotanique, Muséum National d'Histoire Naturelle.- 369-402 et 641-700

RICOEUR, Paul

2000.- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.- Paris : Seuil.- 656p.

RIVIERE, Claude

2003.- *Dieux nourris, hommes vivifiés. Le sacrifice en Afrique noire*.- Anthropos.- 98.- 3-17

RUE, Olivier

1998.- *L'aménagement du littoral de Guinée. Mémoires de mangroves. Des mémoires de développement pour de nouvelles initiatives*.- Paris & Montréal: L'Harmattan.- 311p.

SARRÓ-MALUQUER, Ramon

1999a.- *Baga identity : religious movements and political transformation in the Republic of Guinea*.- PhD Thesis, Department of Anthropology, University College London, University of London (thèse non-publiée).- 241p.

1999b.- « Football et mobilisation identitaire. La "réinvention des traditions" par les jeunes Baga de Guinée », *Politique Africaine. Espaces publics municipaux*, n°74 (juin).- Paris : Karthala.- 153-161

2000.- « Entre migration et autochtonie : les récits d'origine Baga ».- in : GAILLARD, Gérard (dir.).- *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes Guinéennes*.- Actes du colloque international de l'Université de Lille 1, les 1<sup>er</sup>, 2 et 3 décembre 1997.- Paris : L'Harmattan,

Cahiers lillois d'économie et de sociologie, n° spécial.- 457-465

SCHOENI, Dominique

2004.- *Rapport de stage pour l'Observatoire de la Guinée Maritime, Volet Innovation, L'organisation sociale.*- Paris : AFVP  
(Rapport non publié)

TAYLOR, Anne-Christine

1993.- « Des Fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar », *L'Homme*, 126-128, avril-déc. 1993, XXXIII (2-4).- 429-447

TODOROV, Tzvetan

1993.- « La mémoire et ses abus », *Esprit*, n°193 (juillet)

1995.- « La mémoire devant l'histoire », *Terrain*, 25 (septembre).- 101-112

1998.- *Les abus de la mémoire.*- Paris : Seuil.- 60p.

TREMBLAY, M.-A.

1991.- « Les interventions de l'anthropologie », in : BONTE Pierre, IZARD Michel.- *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.*- Paris : PUF.- 385-386

VANSINA, Jan

1985.- *Oral tradition as history.*- London and Nairobi : James Currey et Heinemann Kenya.- 258p.

ZONABEND, Françoise

1994.- « De l'objet et de sa restitution en anthropologie », *Gradhiva* (16).- 3-14

## Annexe 1 : Vocabulaire Baga Sitem cité

### Noms de villages et de lieux :

Bukor = Bigori

Dale = champs, plaines rizicoles

Dare = village

Dombul = partie inondée et profonde de la plaine

Kalexe = Kalikse

Kitali = affluent du Kapatchez traversant Kalikse.

Sibal = Sibali

### Riziculture :

Abof (sing.) tchbof (pl.) = un casier

Alongné = la première pépinière de l'année

Anek (sing.), nek (pl.) = billons

Bagamale (en susu) ou malo ma бага (en бага) = riz бага ou riz flottant

Booramale = riz de mangrove

Dobo = drain

Daba = la houe

Fensi = la lame de la bêche

Gbata = cultivé à plat (sans billons)

Kessi (sing.) tchessi (pl.) = plusieurs billons forment un kessi

Kfentch = bêcher

Kele = grenier à riz

Kop = la bêche

Koussou (sing.) tchoussou (pl.) = plusieurs tchessi forment un koussou

### Parenté :

Abanka = (littéralement) la partie devant la maison qui appartient à cette maison, pluriel cibanka (wards selon Sarro) ; regroupement de lignage.

Klodisre = (littéralement) à l'intérieur de la maison (klo = maison, disré = à l'intérieur) ; (pl. *wolo disre*) ; lignage ; se dit aussi *kor* (pl. *cor*), *kusunka* (pl. *cusunka*)

wossim = mari

### Initiation et éléments pré-islamiques:

Abiki = personnes âgées, adultes (initiés)

Awut = enfants (non-initiés)

Arkifin (pl. *vir kifin*) ou nionk = génie

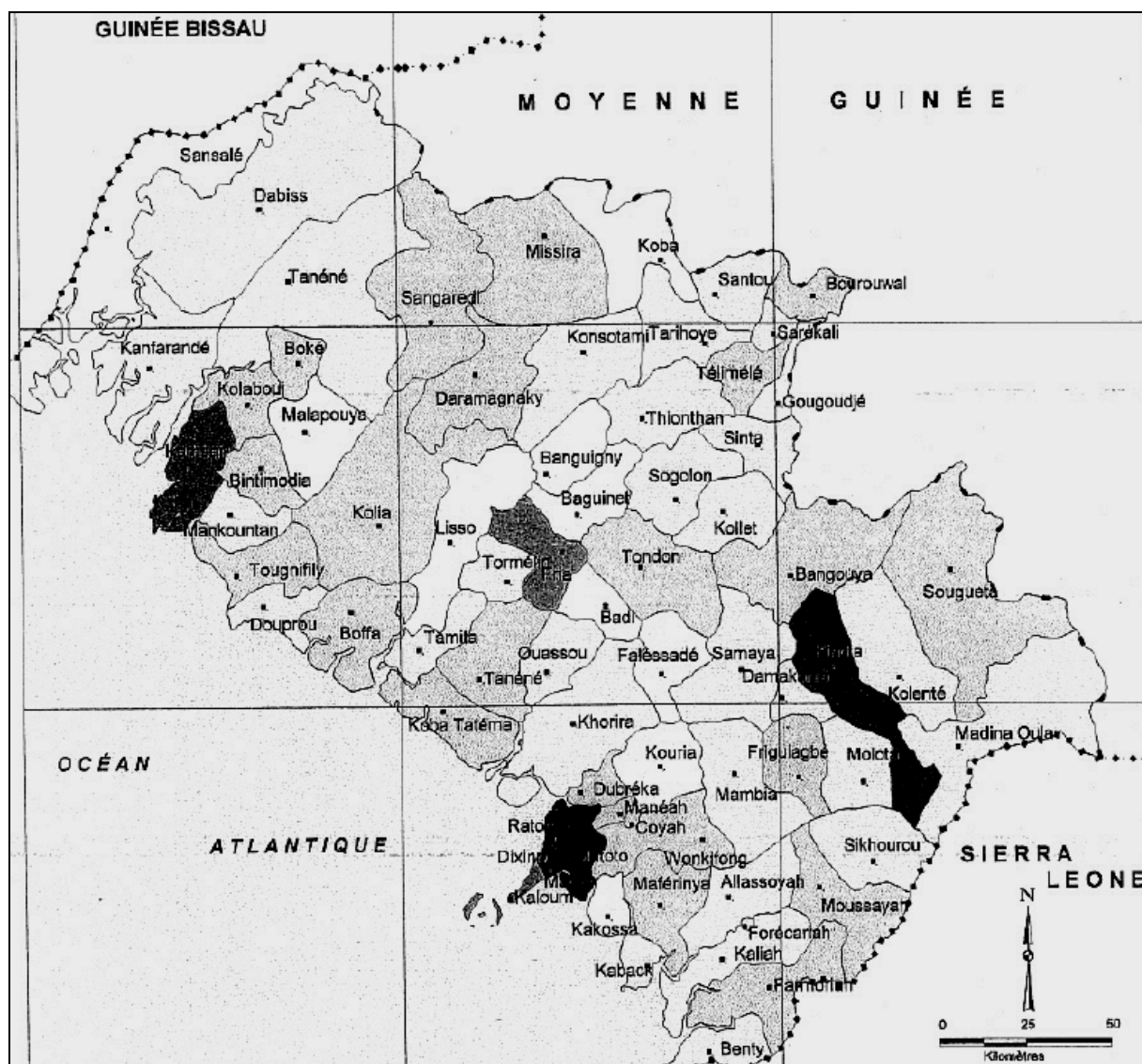
amanco ngopon (en Susu = Kakilambe) = Esprit initiateur mâle

damanco = Forêt sacrée

Kulokopon = littéralement la grande maison ; la maison principale de chaque lignage qui loge les décisions importantes et les objets sacrés.

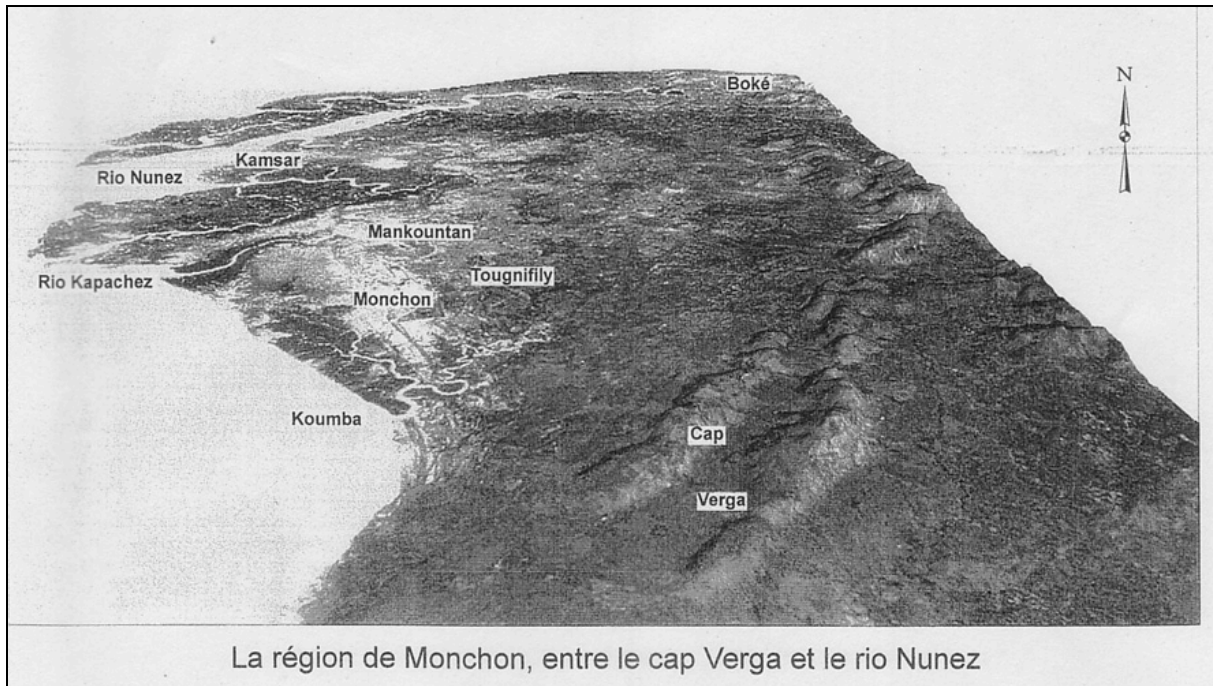
## Annexe 2 : Cartes

Carte 1 : Les sous-préfectures de la Guinée Maritime



Source : ROSSI G., FONTANA A., BAZZO D., DIALLO I.- Atlas infogéographique de la Guinée Maritime, Projet Observatoire de la Mangrove.- CNRS-IRD, UMR Regards.

## Carte 2 : Les plaines de Monchon et de Mankountan



Source : ROSSI G., FONTANA A., BAZZO D., DIALLO I.- Atlas infogéographique de la Guinée Maritime, Projet Observatoire de la Mangrove.- CNRS-IRD, UMR Regards.

