

Institut d'ethnologie

Faculté des lettres et des sciences humaines

- Rue Saint-Nicolas 4
- CH-2000 Neuchâtel
- [HTTP://WWW.UNINE.CH/ETHNO](http://www.unine.ch/ethno)

Ruth Lehmann
Ruelle des Buissons 9
2300 La Chaux-de-Fonds
032 926 23 41
ruthleh@yahoo.com

Ruth LEHMANN

Cheminelements en pays baga sitem

Coopérations rizicoles et activités rituelles dans l'appréhension
d'une communauté villageoise du littoral guinéen



Mémoire de licence en ethnologie
Septembre 2010

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

Ce mémoire découle d'une étude ethnographique d'une durée de six mois dans un village *baga sitem* du littoral guinéen (Guinée). Elle a été effectuée dans le cadre d'un projet de recherche, l'Observatoire de la Guinée Maritime, dont la thématique générale est la maîtrise locale de l'environnement et le développement durable.

Ce travail s'insère dans le champ disciplinaire de l'anthropologie des techniques, et indirectement de l'anthrotechnologie. J'ai appréhendé un contexte socioculturel et les réseaux qui l'animent à travers un suivi des formes de coopérations présentes dans le cadre de la riziculture. L'action collective se déroule toujours dans un contexte organisé : représentations et connaissances partagées, normes et règles communes orientent l'activité des individus ainsi que sa dimension collective. En ce sens, l'organisation sociale du travail permet de révéler, à travers une mise en acte, des rapports sociaux pré-existant ainsi que la négociation de ces derniers. Autour des collectifs rizières s'articulent des processus techniques, des relations de parenté, d'autorité et de genre, des rapports à un territoire et des enjeux personnels et collectifs propres à cette société. La démarche méthodologique cherche à suivre les réalités vécues et particulières des membres d'un village *baga sitem* du littoral guinéen, de manière à dégager des dynamiques sociales en contexte et en situation.

La première partie de ce mémoire expose les cadres contextuel (le projet de recherche et la situation géographique et sociale du lieu d'étude), méthodologique (le déroulement des enquêtes, les questions nées du terrain) et analytique (anthropologie des techniques, anthropotechnologie et anthropologie de la parenté) qui ont participé à l'élaboration du processus de recherche.

Dans un premier temps, la deuxième partie présente et analyse les connaissances construites à partir du terrain. De manière à rendre intelligible cet aperçu de l'organisation sociale d'un village *baga sitem*, cette deuxième partie commence par les entités sociales qui structurent ce dernier, soit les regroupements de lignages et les lignages, les actrices qui détiennent une autorité dans son fonctionnement et les réseaux de parenté qui organisent les relations entre les individus. Dans un deuxième temps, je questionne l'imbrication constante entre les pratiques rizières et les pratiques rituelles, leur complexité et leur évolution, dans les rapports que les habitants-es entretiennent avec leur environnement. Je termine cette partie par une description détaillée des protocoles de coopération observés dans le cadre de la riziculture. Il s'agit d'illustrer concrètement les chapitres qui précèdent, mais surtout de démontrer la pertinence méthodologique de l'analyse des formes de coopération dans l'appréhension de cette communauté villageoise.

Au terme de ce travail, je reviens sur la méthode employée et ses apports, car elle propose des pistes de lecture pour une anthropologie centrée sur les dynamiques sociales, sans fracture entre différents domaines du réel, par exemple, le technique et le religieux.

« La monnaie de nos échanges linguistiques consistait en une cinquantaine de mots. C'était même plus que nous n'avions besoin – je ne tardais pas à le découvrir. Il y a mille et une façon de parler, et les mots n'aident guère si l'esprit n'y est pas » (Miller, 1958 : 52).

À la mémoire de mon père, de Robert Pascal Bangoura, Lamina Sonta Bangoura, Léon Simba Camara, Maurice Souma, Yatamodou Smkal Souma, Flamoussou Bangoura et tous les autres, jeunes ou vieux et vieilles de Bukor, qui sont décédés pendant la réalisation de ce travail. Je ne peux que les remercier par écrit pour leur aide, leur confiance et les connaissances qu'ils et elles ont partagées avec moi.

Merci à la famille de Flavien Souma, à Aïchata Camara, Mma Bangoura, Yeneba Camara et Tò Fatou Souma à qui est dédié la citation d'Henri Miller, ainsi qu'à tous les enfants de la maison. Chez eux, j'ai été hébergée, nourrie, « plaisantée » et prise par la main dans les gestes du quotidien.

Sur les chemins de mes enquêtes : mes pensées accompagnent mes interlocuteurs et interlocutrices, femmes, hommes et enfants de l'*abanka*¹ de Sunta, des autres *cibanka* de Bukor et des villages avoisinants.

Pour m'épauler dans ce travail de recherche : Philippe Geslin, Mathieu Fribault et les étudiants-es suisses, français et guinéens de l'Observatoire de la Guinée Maritime, Robert Pascal Bangoura et Ferdinand Bangoura, les anthropologues Ramon Sarró et David Berliner, enfin l'Observatoire de la Guinée Maritime et tous ses collaborateurs.

Dans un registre plus privé, la durée de rédaction de mon mémoire a considérablement allongé la longueur de la liste de personnes qui, à un moment ou un autre, m'ont apporté un soutien, un espoir, une information. Mes amis-es proches ou lointains, ma famille, une professeure de psychologie, un jeune réfugié guinéen aujourd'hui renvoyé au pays, des chercheurs et des chercheuses, un ancien danseur chorégraphe, un psychothérapeute, la bibliothèque de la ville, mes collègues, une amie enseignante de français, une amie graphiste, mon compagnon, des oreilles moins connues mais toujours attentives, etc. Même anonyme, je n'oublie personne et vous remercie.

Je clos ces remerciements par une pensée pour mon père, son absence est cruelle à l'heure de tourner une page de mes souvenirs.

¹ *Abanka*, pluriel *cibanka* : regroupement de lignages.

Table des matières

NOTES SUR LA TRANSCRIPTION.....	5
AVANT-PROPOS.....	7
Un projet de recherche : L’Observatoire de la Guinée Maritime	7
INTRODUCTION	11
En filigrane : l’anthropotechnologie	11
L’organisation du mémoire.....	13
1^{ÈRE} PARTIE : CADRE CONTEXTUEL, MÉTHODOLOGIQUE ET ANALYTIQUE.....	15
Cadre contextuel : le projet de recherche et le village de Bukor.....	15
L’Observatoire de la Guinée Maritime	15
Les enjeux de la recherche sur mandat	16
Le choix du lieu d’étude et sa situation géographique	20
Cadre méthodologique : les conditions sociales du terrain	25
Les cheminements de la recherche	25
Le déroulement de l’enquête et l’unité d’analyse.....	26
Questions de traduction	28
Un terrain aux féminins.....	31
Le non-dit et la vérité	33
Cadre analytique : de l’anthropotechnologie à l’anthropologie de la parenté.....	36
En amont : l’anthropotechnologie	36
La coopération en anthropologie	37
L’anthropologie de la parenté en mouvement.....	39
2^{ÈME} PARTIE : DESCRIPTIONS ETHNOGRAPHIQUES.....	43
Aperçu de l’organisation sociale du village de Bukor	43
Les <i>cibanka</i> , les lignages et le village.....	44
Les regroupements de lignages, cibanka.....	46
Les lignages, wòlo disre	51
Histoires de pouvoir	54
Description d’un sacrifice	54
Les différents acteurs sociaux.....	59
Des réseaux de parenté.....	71
Parents paternels – parents maternels.....	71
Un réseau de lignages correspondants.....	74
Une parenté rituelle	75
Relations à l’environnement : pratiques rizicoles et pratiques rituelles.....	77
Appréhension d’un territoire	77

Un environnement dégradé.....	80
Les pratiques rizicoles.....	82
L'installation du silence.....	88
Entre mangrove et montagne : avant la venue des colons	89
La fin de la colonisation : une époque de transitions.....	90
Islamisation et iconoclasmes	92
Les pratiques rituelles	93
Organisation sociale du travail et structures d'entraide.....	102
Négociations historiques	102
Coopération entre parents, les « travaux de l' <i>abanka</i> »	104
Les hommes et leur bêche, le kòp kòpong.....	104
Les hommes d'un lignage, le kilo disre.....	107
Coopération entre parents, les « travaux des beaux-parents ».....	108
L'alliance dans le bêchage, le dokomènè	108
Les hommes non mariés, kîfenc karan.....	111
Coopération féminine, les femmes d'un <i>abanka</i>	113
Les femmes mariées, le mangesagni	113
Après le mariage, les sap.....	115
Les sœurs, akirè.....	116
Entités sociales discrètes, Padeya, Somnè et Cankla	118
Aux frontières de la parenté.....	119
Les « groupes »	119
Le travail contre rémunération, le yòp	120
Dans le voisinage	121
Sous le signe de l'entraide	123
CONCLUSION	125
BIBLIOGRAPHIE.....	129
ANNEXES	137
Glossaire des termes baga sitem	137
Aperçu du littoral guinéen	141
Terminologie de parenté	143
Descendance	143
Alliance.....	146
Collatéralité	150

Notes sur la transcription

Les termes *baga sitem* présents tout au long de mon mémoire proviennent de mes enquêtes et/ou de celles des personnes avec lesquelles j'ai collaboré en Guinée. Ces informations sont partiellement recoupées ou complétées par les données de l'anthropologue Ramon Sarró (1999a, 2009).

De manière à allier précision linguistique et confort de lecture, j'ai choisi de respecter la transcription de Ramon Sarró tout en modifiant légèrement son écriture du *baga sitem*, ceci dans le but de la rapprocher de sigles plus familiers à la langue française². Mon choix est motivé par les recherches linguistiques qu'a conduites Ramon Sarró. Il a notamment étudié et collaboré avec le linguiste Erhard Voeltz, fondateur du Centre d'Etudes des Langues Guinéennes à l'Université de Conakry (Sarró, 1999a).

Cependant, ma récolte d'informations sur le *Baga sitem* est partielle et fragmentée, la prononciation et la signification de certains termes peuvent être approximatives. Certaines variations existent entre les différents villages *baga sitem* du littoral guinéen (Sarró, 1999a : 68-71).

Les voyelles :

- ò de *malò* se prononce « o » comme dans *bol*
- o de *dokom* se dit comme le « o » de *pot*
- è de *alipnè* se prononce « è » comme dans *mer*
- e de *dale* se prononce comme le « é » de *mémoire*
- ì de *kècìmè*, correspond à la lettre **schwa** utilisée en linguistique pour désigner une voyelle neutre et centrale
- y de *yonkè* se prononce comme le « ill » de *paille*
- u de *anut* renvoie au « ou » de *poussin*

² Notamment l'utilisation de l'accent grave à la place du « _ ». Le choix de transcription de Ramon Sarró est motivé par le fait que le matériel informatique ne permet que rarement d'utiliser l'alphabet phonétique international.

Les consonnes :

- c de *vibanka* doit être prononcé « tch » comme dans **T**chernobyl et non « ss » comme centrale nucléaire ou « k » comme catastrophe
- s de *deser* se dit comme le « ss » de poisson
- ng de *kòpong* est une vélaire nasale se prononçant « ng » comme dans parking

Tous les termes en langue baga sitem ou en langue susu sont en italique dans le texte, exceptés les noms propres (noms de villages, de lieux ou de regroupements de lignages et de lignages). La transcription reste cependant la même (exceptée concernant les noms de famille et les noms des villages autres que Baga). Les termes en Baga ou en Susu cités dans le texte sont regroupés dans un glossaire en annexe.

Les lecteurs et lectrices intéressés à approfondir leurs connaissances linguistiques des langues du littoral guinéen peuvent se référer aux travaux de Ramon Sarró et de David Berliner déjà citées. Ces deux anthropologues présentent et résument une partie des recherches menées dans ce domaine.

Avant-propos

Un projet de recherche : L'Observatoire de la Guinée Maritime

Ce mémoire résulte d'un travail sous mandat, mandat s'inscrivant dans le cadre d'un programme de recherche franco-guinéen, l'Observatoire de la Guinée Maritime (OGM), dont la thématique générale était la maîtrise locale de l'environnement et le développement durable. D'une durée initiale de trois ans, l'OGM a débuté en septembre 2003. Il a été mis en place par la faculté de géographie, ou plus exactement l'Unité Mixte de Recherche « Regards », de l'Université de Bordeaux III. Ses principaux bailleurs de fonds étaient l'Agence Française du Développement et le Fonds Français pour l'Environnement Mondial. L'OGM travaillait également en collaboration avec l'Association Française des Volontaires du Progrès (AFVP), une organisation non gouvernementale responsable de la logistique et du personnel. C'est donc à travers l'AFVP que moi-même et d'autres étudiants-es avons été engagés, et indemnisés, comme stagiaires de l'Observatoire.

La visée première de l'OGM était de produire un changement dans les pratiques de travail entre les chercheurs, les techniciens et les paysans guinéens, ceci afin d'améliorer la production d'innovations en lien avec l'environnement et le développement durable³. L'accent était mis sur les pratiques et les savoirs locaux, c'est-à-dire ceux qui ont un sens pour les populations concernées, en matière de gestion des ressources naturelles. Cette collaboration entre les chercheurs, les techniciens et les paysans et, dans l'avenir, avec les agents de développement, avait pour objectif de produire des connaissances co-construites dans le but d'améliorer les conditions de vie des populations locales. L'aboutissement du processus était de déboucher sur un projet de gestion construit par les acteurs locaux en coopération avec les organismes de développement et les Communautés Locales de Développement (CRD)⁴ qui sont en charge des politiques de développement au niveau local en Guinée.

³ Les éléments de présentation de l'OGM et de ses finalités qui figurent dans ce chapitre sont extraits de documents internes à l'Observatoire. Il s'agit d'une présentation de l'OGM tel qu'il était défini à ses débuts, c'est-à-dire en 2003.

⁴ Les CRD sont des divisions politiques instaurées par le gouvernement guinéen dans le cadre de sa politique de décentralisation opérée en 1991. Il s'agit des mêmes entités physiques que les sous-préfectures, mais les rôles et les autorités divergent : le sous-préfet est désigné par les autorités de la capitale et possède un pouvoir politique important, alors que le président de CRD est élu par la population, et son rôle est d'assumer le développement de la communauté. La création des CRD vise idéalement un rapprochement entre l'administration et ses administrés-es et une plus grande responsabilisation des différents acteurs locaux (Devey, 1997)

Deux zones géographiques ont été identifiées par l'Observatoire en Guinée maritime pour conduire ses recherches. Les sous-préfectures ou CRD de Mankoutan et de Kanfarandé, dont les caractéristiques socioculturelles, économiques et environnementales représentaient des situations spécifiques du littoral guinéen. Trois ans étaient prévus pour la mise en place de l'Observatoire de la Guinée Maritime, trois ans divisés en deux grandes phases : la première axée sur les recherches et les observations directes dans les zones choisies, et la deuxième sur la mise en place de groupes de travail avec les populations locales dans un objectif de co-construction de moyens d'amélioration des conditions de vie et de travail en général. Sur le long terme et au-delà de ses effets locaux, l'OGM souhaitait définir une méthodologie généralisable et reproductible en dehors de son contexte social et technique de création et d'utilisation.

L'Observatoire comportait quatre volets scientifiques – *Biodiversité, Pauvreté, Systèmes ruraux* et *Innovation* – qui rassemblaient les disciplines suivantes : la géographie, la biologie, la sociologie et l'ethnologie. Chaque volet de recherche était placé sous la direction d'un ou d'une coordonnateur-trice scientifique qui encadrait un ou une étudiant-e en thèse de doctorat. Ces derniers supervisaient à leur tour des étudiants-es stagiaires dans le cadre de leur maîtrise pour les étudiants-es français-e et guinéens-es, ou de leur licence pour les étudiants-es suisses ; le nombre de stagiaires variait suivant les disciplines et les besoins spécifiques des recherches.

Mes recherches s'inscrivaient dans le volet *Innovation* dirigé par l'anthropologue Philippe Geslin. Par innovation, l'Observatoire a retenu la définition de l'anthropologue Jean-Pierre Olivier de Sardan : « toute greffe de techniques, de connaissances, de pratiques ou de modes d'organisation inédits (en général sous formes d'adaptations locales à partir d'emprunts ou d'importations) sur des techniques, savoirs, pratiques ou modes d'organisation en place »⁵. Cette définition résumait en partie les démarches développées en collaboration avec les autres volets de l'Observatoire. L'objectif était d'observer et d'analyser les pratiques locales en matière de gestion de la biodiversité mises en œuvre par les populations locales. Cela impliquait une présence constante sur le terrain de manière à suivre les pratiques ponctuelles, telles que la production de sel, et les pratiques annuelles comme la riziculture. Dans ce dessein, le volet *Innovation* a intégré un doctorant en ethnologie de l'Université de Paris-Nanterre, trois stagiaires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Neuchâtel et quatre stagiaires en sociologie de l'Université de Conakry. Les stagiaires ont effectué des recherches sur des thématiques

⁵ Cette définition est tirée de l'ouvrage de Jean-Pierre Olivier de Sardan, 1995.- *Anthropologie et développement : essai en socio-anthropologie du changement social*.- Marseille : APAD ; Paris : Karthala, p. 78.

précises de manière à venir compléter celles du doctorant dont le mandat de recherche couvrait les trois ans de l'OGM.

Les paragraphes qui précèdent sont au passé, l'Observatoire de la Guinée Maritime a cessé d'exister en 2004 déjà, ou plutôt, les termes de référence ont été modifiés à cette époque et l'OGM ne correspondait plus à celui qui existait lors de ma participation au projet. Lors des élections présidentielles guinéenne de décembre 2003, la plupart des bailleurs de fonds se sont retirés de ce projet en particulier, et du pays en général, car ils n'approuvaient pas le climat électoral marqué par la corruption et la falsification. Le président sortant, Lansama Conté, militaire au pouvoir depuis 1984, s'était appliqué à modifier la constitution de manière à ce que les mandats présidentiels n'aient plus de limites dans leur renouvellement (Akré, 2005 : 18). Actuellement, depuis la mort de Lansama Conté en 2008, la situation politique guinéenne est confuse, marquée par la violence et les luttes de pouvoir. L'OGM présenté ci-dessus correspond donc à sa réalité au moment de ma participation, c'est-à-dire de mars à septembre 2003. Si les événements politiques guinéens sont venus bouleverser le bon déroulement du projet, la démission en 2003 de Philippe Geslin alors en désaccord avec l'application, ou plutôt la non-application des termes de références mentionnés, relevait, cette fois, de tensions internes au projet. Tensions dont les remous parvenaient aisément sur les villages côtiers où nous logions.

Le climat dans lequel nous – stagiaires de l'Institut d'Ethnologie – avons écrit et rendu nos rapports de stage (Akré, 2004 ; Lehmann, 2004 et Schoeni, 2004) était donc délicat et marqué par un questionnement sur leur utilité et leur utilisation, fonds de tiroirs ou documents de référence pour la poursuite d'éventuelles recherches ? La réponse se situe sans doute dans un entre-deux, Mathieu Fribault, doctorant du volet *Innovation*, étant le seul à ma connaissance à avoir bénéficié de ces rapports et à les avoir utilisés dans ses propres recherches.

Introduction

« Ce que je fais comme ça c'est la vérité, je dis que ce qui existe ici n'existe pas chez toi. Tu es venue à Bukor, il faut essayer d'expliquer ce que tu as vu. Tu vas écrire et les Européens verront : ah c'est ce qui se passe dans ce coin du monde. S'ils viennent à Bukor, ils verront : ah c'est ce que j'ai lu dans un livre » (Entretien avec le doyen de l'*abanka* de Sunta, traduction Robert Pascal Bangoura, le 7 septembre 2003).

Ce mémoire, le travail de recherche dont il est issu, questionne la pertinence analytique et méthodologique d'étudier les collectifs de travail dans l'appréhension de l'organisation sociale d'une communauté villageoise du littoral guinéen. Cependant, avant de me plonger dans ce type de réflexion et d'y emmener avec moi le lecteur et la lectrice, il me faut revenir au début de l'histoire, c'est-à-dire retracer en quelques lignes les aléas qui m'ont conduite en Guinée, dans un village de la société *baga sitem*, en compagnie d'autres stagiaires et doctorants-es travaillant pour un projet de recherche.

En filigrane : l'anthropotechnologie

D'une certaine manière, le voyage a commencé dans les années 2000 déjà, à travers les cours de technologie culturelle et d'anthropologie de l'objet dispensés par Philippe Geslin à l'Institut d'ethnologie de l'université de Neuchâtel. Il y exposait principalement le paradigme anthropotechnologique élaboré par Alain Wisner⁶, des problématiques liées au transfert de technologies et des éléments méthodologiques d'interventions anthropologiques. Philippe Geslin m'a ainsi apporté une ouverture à la discipline anthropologique, c'est-à-dire un intérêt pour les objets techniques, les techniques et les pratiques, et la possibilité d'appliquer les connaissances anthropologiques à la compréhension des situations d'interventions dans « les pays en voie de développement industriel », selon la formulation d'Alain Wisner (Geslin, 1999 : 13).

Trois ans plus tard, Philippe Geslin me proposait un stage de six mois en Guinée dans le cadre d'un projet de recherche intitulé l'Observatoire de la Guinée Maritime. Cela correspondait à ma volonté d'intégrer un projet dont la finalité n'était pas purement descriptive, mais devait permettre, à terme, d'améliorer les innovations proposées aux populations de la région étudiée. Ma contribution devait se situer, elle, en amont de tou-

⁶ Philippe Geslin (2002 : 4) cite la phrase fondatrice d'Alain Wisner. « Il est urgent de développer une véritable anthropotechnologie, adaptation de la technique 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 ».

tes interventions. Il s'agissait d'affiner les connaissances ethnographiques sur les populations concernées. En effet, la plupart des interventions extérieures, qui ont mené une action sur l'environnement de ces sociétés, ne visaient que les aspects techniques de la riziculture afin d'en améliorer la production. Les échecs rencontrés par ces dernières ont conduit à la création de l'Observatoire de la Guinée Maritime et à l'intervention de Philippe Geslin au sein du projet. Philippe Geslin (voir bibliographie) avait déjà mené des enquêtes en Guinée, parmi les populations susu au sud de Conakry sur le littoral. C'est lors de ce terrain qu'il a développé une anthropologie appliquée aux transferts de technologies, combinant les apports de l'ethnologie des techniques et de l'ergonomie dans le sillage d'Alain Wisner.

L'anthropotechnologie, telle qu'elle a été programmée par Alain Wisner à ses débuts, a été influencée par l'anthropologie culturelle américaine et les théories de l'activité en psychologie (Wisner, 1997). « C'est donc globalement à la lumière de l'individu, élément central de ces deux disciplines, que le rapprochement [entre disciplines] engagé par Wisner peut s'expliquer. D'ailleurs, depuis les années 1980, les thèses produites par les chercheurs issus de cette mouvance vont toutes dans le sens de ce programme en privilégiant (ce qui évidemment ne retire rien à leur valeur) l'approche de l'opérateur au détriment, selon nous, d'une analyse approfondie du contexte socioculturel et des réseaux qui l'animent à différentes échelles » (Geslin, 1999 : 16). Travaillant sur le transfert de marais salants dans la société susu, Philippe Geslin a révélé les relations étroites que la saliculture, impliquée dans le transfert de technologie, entretenait avec la riziculture, la logique foncière, les relations de parenté, les relations homme-femme... en bref, l'organisation sociale d'une communauté locale.

Mon mémoire, les enquêtes que j'ai conduites en Guinée, participent de cette approche. À la suite de Philippe Geslin, j'ai tenté d'appréhender un contexte socioculturel et les réseaux qui l'animent. Dans cette optique, les formes de coopération dans le travail ont été des révélateurs de relations sociales complexes entre des acteurs et leur environnement, entre la riziculture pratiquée par ces populations et leurs activités rituelles, entre des stratégies individuelles et l'organisation globale d'un village *baga sitem*. L'action collective se déroule toujours dans un contexte organisé : représentations et connaissances partagées, règles et normes communes orientent l'action des individus ainsi que sa dimension collective (Pavard, 1994 : 176). En ce sens, l'activité collective autour d'un but commun, tel que bêcher un champ, implique une mise en acte de rapports sociaux préexistants, certaines relations de parenté par exemple. La répartition des tâches entre les agents constitue bien l'un des aspects des activités techniques qui permet de comprendre un peu de leurs rapports avec les aspects d'une culture (Lemonnier, 1999 : 360). Le travail mérite toute notre attention à condition que son organisation ne soit que le point de départ d'une étude dont l'objet dépasse les seuls rapports sociaux de production. Ainsi, chez les Anga de Nouvelle-Guinée étudiés par l'anthropologue des techni-

ques Pierre Lemonnier, le travail dans les jardins sert aussi à actualiser une relation de propriété entre une terre et un lignage (*ibid.* 361). S'intéresser à la coopération – au « produire ensemble » selon l'expression de Pierre Lemonnier – permet de cerner l'articulation entre des actions sur l'environnement et des actions sur les institutions qui composent une société. Un acteur social est modelé par le contexte social et environnemental dont il est issu, mais il agit en retour sur ces derniers, et il agit rarement seul. « La distinction entre ceux avec qui l'on travaille et ceux avec qui l'on ne travaille pas recouvre la définition des groupes et des individus qui vivent régulièrement ensemble, ou au contraire se rencontrent irrégulièrement, ainsi que les circonstances de ces interactions » (*ibid.* 363). Ce sont les circonstances de ces interactions ou de l'absence d'interactions qui sont pertinentes dans mon approche. J'ai suivi pendant des mois des personnes et des groupes de travail aux champs, ils m'ont servi de guides dans la compréhension des dynamiques sociales à l'œuvre dans le village de Bukor. Dans la société *baga sitem*, les formes de coopération sont nombreuses et s'organisent selon une multitude de possibilités plus ou moins institutionnalisées. Leur appréhension m'a conduite à questionner les dichotomies habituelles qui imprègnent notamment les projets de développement (Akré, 2005 : 135-136), c'est-à-dire les distinctions entre nature et culture, entre matériel et idéal (Godelier, 1984) ou entre technique et social.

L'organisation du mémoire

Dans mon appréhension de l'organisation sociale d'une communauté *baga sitem* du littoral guinéen, je me suis intéressée à l'activité agricole qui y occupe la place la plus importante, c'est-à-dire la riziculture. J'ai pris en compte les pratiques de coopération et les collectifs de travail qui la caractérisent et qui s'élaborent dans une interaction constante avec d'autres dimensions sociales et historiques propres à cette société. En revanche, ce travail ne s'organise pas selon la chronologie de mes enquêtes dont les cheminements relèvent de l'arborescence et non d'un processus linéaire propre à l'écriture. Par contre, j'ai essayé, dans la mesure du possible, de traduire un peu de mes tâtonnements et de mes découvertes dans ma manière de retranscrire ma compréhension du village de Bukor. Mon travail de rédaction cherche à partager autant mes connaissances de la société *baga sitem* que ma découverte, pas à pas, de cette société.

Dans la première partie de ce travail, j'exposerai tout d'abord les différents cadres (contextuel, méthodologique et analytique) de mon terrain. Premièrement, je reviendrai sur le projet de recherche, déjà abordé dans l'avant-propos de ce travail, et les enjeux relatifs à un terrain sur mandat. Je présenterai aussi mon lieu d'étude et sa situation géographique et sociale dans un contexte régional plus large. Deuxièmement, j'insisterai sur les cheminements de la recherche, c'est-à-dire les conditions méthodologiques du terrain et les différents questionnements qui sont nés à partir de ces dernières : questions de traduction, questions de femmes et questions autour de la place du secret dans

la société *baga sitem*. Troisièmement, j'exposerai les outils théoriques, issus de l'anthropologie des techniques et de l'anthropologie de la parenté, que j'ai utilisés dans l'analyse de l'organisation sociale de la communauté villageoise de Bukor. Mon étude se situe, en effet, au croisement de ces deux champs disciplinaires, car si je ne me suis pas centrée sur les processus techniques proprement dits, ni sur l'analyse d'un système de parenté, les collectifs de travail m'ont pourtant conduite sur les pistes du « lien intime entre la manière d'user de la nature et la manière d'user de l'homme » (Godelier, 1984 : 155).

La deuxième partie de ce travail présentera les connaissances élaborées à partir de mes enquêtes. Je commencerai par un aperçu de l'organisation sociale du village de Bukor, c'est-à-dire les relations dynamiques et complexes entre les lignages et les regroupements de lignages, avant de détailler les acteurs et les actrices qui détiennent une autorité dans cette communauté : les génies, les vieux et vieilles initiés-es, les femmes, les jeunes, les *ressortissants* et les étrangers. J'aborderai aussi les relations de parenté, centrales pour la compréhension des activités quotidiennes des habitants-es de Bukor. Une fois expliqué ces éléments relatifs à l'organisation sociale, je continuerai en questionnant les rapports que la société *baga sitem* entretient avec son territoire et les différentes manières de se l'approprier socialement, techniquement et rituellement. Nous entrons dans les relations entre pratiques rizicoles et activités rituelles propres à cette société. Nous verrons que la colonisation, le jihad d'un prêcheur musulman et la politique du président Sékou Touré ont secoué et transformé les sociétés *baga* du littoral guinéen. Et encore aujourd'hui, leurs traces restent palpables dans la réalité de ces populations. Pour terminer, je présenterai les différentes formes de coopération dans le cadre de la riziculture. Nombreuses et variées, les formes de coopération actualisent l'organisation sociale du village de Bukor. Je pourrais même formuler l'hypothèse suivante : le phénomène actuel d'inondation des plaines rizicoles et les modifications qu'il entraîne dans l'organisation sociale du travail ont autant d'impact sur la société *baga sitem* que la mise sous silence des activités préislamiques suite aux événements historiques mentionnés plus haut.

1^{ère} Partie : Cadre contextuel, méthodologique et analytique

Cette première partie expose les contextes et les conditions de mon travail de recherche. Il s'agit d'évoquer les différents cadres dans lesquels s'insère mon étude, et en quoi ces derniers ont guidé mon regard et mes actes dans la description d'un village baga sitem du littoral guinéen. Je commencerai par présenter le projet de recherche de l'Observatoire de la Guinée Maritime et son influence sur mon appréhension du terrain, ensuite je m'attarderai sur le lieu d'étude proprement dit et sa situation régionale, puis continuerai par le déroulement de mes enquêtes ainsi que les différentes questions qui en ont découlé. Enfin, je terminerai par le regard théorique nécessaire à éclaircir les relations entre pratiques rizicoles et pratiques rituelles dans la compréhension de certains pans de l'organisation sociale d'une communauté villageoise.

Cadre contextuel : le projet de recherche et le village de Bukor

J'ai déjà énoncé les objectifs généraux de l'Observatoire de la Guinée Maritime et retracé l'histoire de ce projet dans l'avant-propos de ce mémoire. Ma volonté est de présenter maintenant en quoi l'OGM a servi de cadre à ma vie sur place et à l'organisation de mes enquêtes. Puis, dans un second temps, je décrirai brièvement le contexte du lieu d'étude, c'est-à-dire un village baga sitem du littoral guinéen.

L'Observatoire de la Guinée Maritime

Au sein de l'Observatoire de la Guinée maritime, nous étions trois stagiaires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Neuchâtel : Christina Akré, Dominique Schoeni et moi-même. Tous trois travaillions pour le volet *Innovation* de l'Observatoire, volet dirigé par l'anthropologue Philippe Geslin et conduit, sur le terrain, par un doctorant en anthropologie français Mathieu Fribault. Nous avons été engagés via l'Association Française des Volontaires du Progrès (AFVP), organisation non gouvernementale chargée de la logistique du projet, pour une durée de six mois, soit du 20 mars au 21 septembre 2003. Dispersés dans différents villages des sous-préfectures de Mankoutan et Kanfarandé⁷, nos mandats de recherche portaient sur des thématiques différentes. Christina Akré s'est intéressée à la mémoire locale du développement⁸ à partir du village de Kalikse – Kalexe en Susu – dans la sous-préfecture de Mankoutan, tout en condui-

⁷ Ces deux zones géographiques ont été choisies par l'OGM pour différentes raisons, leur représentativité socioculturelle et environnementale, et le fait que des recherches géographiques avaient déjà été conduites en ces lieux par des membres de l'OGM.

⁸ « (...), 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 » (Akré, 2005 : 30-31). Pour un développement de cette notion se référer aux travaux de Philippe Geslin 1998 et Christina Akré 2005 et 2006.

sant des recherches ponctuelles dans d'autres localités de cette dernière et dans la sous-préfecture de Kanfarandé. Dominique Schoeni et moi-même avons, en résumé, effectué un travail ethnographique sur l'organisation sociale des communautés locales du littoral dans lesquelles nous étions installées. Dominique Schoeni a travaillé dans la sous-préfecture de Kanfarandé, isolé dans le village nalu de Toussoukou. Personnellement, comme déjà mentionné, j'ai conduit mes recherches dans le village de Bukor – Bigori en Susu – de la sous-préfecture de Mankoutan.

Si nous vivions chez l'habitant dans nos villages d'installation, nous bénéficions d'un hébergement et d'un lieu de travail à Conakry, ainsi que de moyens de déplacement pour nos allées et venues entre les villages et la capitale. Il est certain que le statut de stagiaire dans un projet comme l'OGM impliquait des avantages matériels et financiers non négligeables, notamment la prise en charge du billet d'avion, du salaire de nos traducteurs et nous recevions aussi une indemnité de stage. Il nous aurait simplement été impossible de réaliser de telles recherches sans ce soutien logistique et financier. En revanche, travailler pour l'OGM comportait aussi des contraintes, la rédaction d'un rapport de stage (Akré, 2004 ; Lehmann, 2004 et Schoeni, 2004) en est un bon exemple. Le chapitre qui suit témoigne des différents enjeux qui, à un moment ou un autre, m'ont interpellée pendant les six mois de terrain. Il n'en reste pas moins que ma participation à ce projet, quelles qu'aient été mes désillusions à l'époque, reste une expérience inoubliable.

Les enjeux de la recherche sur mandat

La demande qui nous a été faite à Dominique Schoeni et moi-même était précise et immense à la fois. Il s'agissait d'appréhender et de décrire l'organisation sociale des communautés villageoises dans lesquelles nous étions installés. Ce travail, selon nos connaissances de l'époque, n'avait encore jamais été entrepris. Une fois sur place, en discutant avec les habitants-es, j'ai réalisé que différents chercheurs étaient déjà passés par là. Tous avaient abordé des sujets différents : masques et musiques pour l'historien d'art Frederick Lamp, religion préislamique et identité pour l'anthropologue Ramon Sarró (voir bibliographie) que j'ai d'ailleurs eu le plaisir de rencontrer à la fin de mon séjour, et enquêtes démographiques pour deux jeunes sociologues françaises dont je n'ai jamais pu trouver les travaux. Je n'étais pas en terrain vierge et les acteurs locaux me situaient par rapport à ces prédécesseurs. Les deux sociologues, par exemple, avaient fait remplir des questionnaires et j'ai dû positionner mes enquêtes en opposition des leurs au soulagement général de mes interlocuteurs-trices qui n'avaient pas apprécié le contenu de certaines questions ainsi que la méthode utilisée, souvent considérée comme intrusive. Est-ce que j'allais étudier les traditions *baga*, les danses rituelles, etc. ? Ces questions sont apparues dans la bouche des villageois. Mes réponses étaient toujours les mêmes : j'allais m'intéresser à toutes les activités quotidiennes et spécialement aux activités rizicoles, passant sous silence mes objectifs d'appréhension de l'organisation sociale du village.

Lors de notre installation dans les villages, aucun responsable de l'OGM ne nous a introduits auprès des autorités locales. Aucune présentation sérieuse du projet et de ses finalités n'est venue légitimer notre présence. Dans cette situation, on m'associait aux chercheurs européens qui m'avaient précédée et les discussions devaient aller bon train concernant ces Blancs installés dans les villages baga de la sous-préfecture. Philippe Geslin est venu à Bukor remédier à cette absence de présentation officielle un mois après mon arrivée. Personnellement, mon statut a changé quand le village de Bukor est devenu un site de référence de l'OGM. Les doctorants ont commencé à y conduire des enquêtes ponctuelles, trois stagiaires guinéens m'ont rejointe et se sont installés dans différents quartiers de Bukor. Enfin, Mathieu Fribault s'est établi dans un hameau avoisinant. Est-ce que la crédibilité de l'OGM était renforcée ? Est-ce que les villageois-es espéraient un quelconque bénéfice du projet ? Il m'est impossible de répondre à ces questions. J'ai toujours eu le sentiment que la sueur investie dans mon suivi des activités et que mon intérêt pour la vie sociale du village étaient devenus, au fil des mois, une raison suffisante pour expliquer ma présence au village.

Ma compréhension du travail attendu m'a conduite à renoncer au développement de certains sujets qui m'intéressaient ou s'ouvraient à moi sans correspondre toutefois directement au mandat de recherche à suivre. À l'heure d'écrire ce mémoire, j'ai regretté parfois de ne pas avoir suivi mes envies et les possibilités qui se présentaient plutôt que ma conscience professionnelle. Une manière détournée de manifester ma frustration envers un séjour aussi court : six mois est un laps de temps nécessaire pour défricher certaines réalités, mais en aucun cas suffisant pour approfondir les questions nées de ce travail préliminaire. Je rappelle que les enquêtes de Dominique Schoeni et moi-même – ainsi que les enquêtes des autres stagiaires – devaient servir de base pour les enquêtes ultérieures des doctorants-es. Elles ont globalement répondu à ces attentes.

Le travail de Dominique Schoeni et moi-même cherchait à se positionner en amont de toutes interventions extérieures dans les rapports qu'entretiennent ces sociétés avec leur environnement. Les orientations théoriques du volet *Innovation* postulent que seule une connaissance globale de l'organisation sociale des sociétés du littoral est à même de favoriser le processus d'appropriation d'innovations par ces sociétés. « Cette première année est réservée à l'étude des aspects généraux à travers une ethnologie « classique » des sociétés étudiées, et aux relations qu'elles entretiennent avec l'environnement, en vue de l'innovation » (document interne). Cette citation résume bien les objectifs qui nous étaient fixés avant de commencer notre terrain de six mois. Lors des réunions et discussions avant notre départ, trois dimensions ont été pointées et jugées centrales dans cette première approche ethnographique des sociétés du littoral, soit les relations de parenté, les régimes fonciers et les représentations locales de l'environnement. Le décalage entre ces consignes et la réalité de mes résultats est bien entendu relativement conséquent. Par exemple, l'étude des régimes fonciers est rapidement devenue délicate au vu des enjeux sous-jacents à cette thématique. Par contre, à la fin de mon terrain, ces

questions sont revenues sur le devant de la scène grâce à mes connaissances des activités rizicoles et rituelles. De manière générale, mes journaux de terrain sont remplis de phrases du type : « il y a trop à faire ! », ou de listes de sujets à aborder ou en attente.

Je vais maintenant revenir sur certains aspects théoriques sous-jacents à la demande qui m'a été faite. M'insérant dans un projet, auquel j'adhérais intellectuellement, ces réflexions m'ont conduite à adopter une certaine posture sur le terrain qu'il me paraît important d'explicitier au mieux. Je rappelle que l'OGM est un projet de recherche particulier dont la finalité consiste en la production d'informations utilisables dans le cadre de projets de développement ultérieurs. Les informations recueillies pendant la première année du projet devaient ensuite être confrontées aux différents acteurs en jeu, principalement les villageois-es bénéficiaires des innovations à venir, pour ensuite être disponibles dans une base de données opérationnelle et accessible à tous les acteurs du changement (ONG, politiques locales, associations paysannes, etc.). Philippe Geslin précise que « l'approche de l'innovation doit être centrée sur les acteurs et leurs pratiques et non uniquement sur le produit qui n'est que le support et l'expression cristallisée des enjeux négociés » (Yung et Chauveau ; cité par Geslin, 1999 : 8). À travers les notions d'acteur et de pratique, il s'agit bien d'appréhender la complexité d'un contexte social propre à chaque groupe dans lesquels des projets de développement cherchent à provoquer des innovations. À qui et à quoi font appel des individus en situation ? Se concentrer sur l'action modifie l'unité d'analyse des groupes humains, cette unité devient l'action en désignant la totalité des acteurs qui y participe, et la mettent en œuvre, comme une association ou un collectif. La société apparaît ainsi sous la forme d'acteurs reliés en réseaux par le biais d'interactions dynamiques autour de pratiques auxquelles ils participent d'une manière ou d'une autre. Ces acteurs sont définis, et se définissent, par une identité et des modes de relations particuliers : qui sont-ils, quelles sont leurs compétences, leurs rapports aux autres acteurs, comment les gens les mobilisent dans l'action, etc. ? La notion d'acteur ne se limite pas ici aux humains, mais englobe aussi les non-humains quels qu'ils soient. Cela va de telle espèce de plante qui présente des avantages matériels mesurables scientifiquement à tel invisible qui participe, sollicité correctement, à la réussite de tel acte technique. Quels sont les acteurs, les modes d'organisation, les savoirs et les représentations mobilisés dans un acte technique ? Et surtout, que nous apprennent-ils de l'organisation sociale d'une communauté villageoise dans laquelle ils sont situés ? Telles sont les questions qui ont nourri mon approche du terrain et mes analyses ultérieures. « Ce ne sont pas tant les frontières linguistiques, les limites d'un réseau d'échange ou même l'homogénéité des modes de vie qui tracent les contours d'une collectivité [...] mais bien une manière d'organiser les relations au monde et à autrui partagée par un ensemble plus ou moins vaste d'individus, ensemble qui peut par ailleurs présenter des variations internes – des langues, d'institutions, de pratiques – assez marquées » (Descola, 2001 : 25). Les faits techniques sont des faits sociaux, ils comportent des relations au monde et à autrui, en ce sens ils sont à considérer comme une entrée pertinente dans la compréhension de relations plus vastes, à l'échelle

d'un village par exemple. « *Entrer par les pratiques* », selon l'expression de Philippe Geslin, permet de faire émerger les ensembles qui constituent l'organisation sociale d'une communauté villageoise, et conduit avant tout à ne pas les poser a priori. Les relations de parenté en sont un bon exemple. En effet, les pratiques vont faire ressortir les liens de parenté, et petit à petit nous amener à dégager une logique dans ces relations, voire une organisation et, en même temps, des ruptures. Les relations de parenté, les rapports au territoire, les relations de pouvoirs, etc. seront décrits selon ce mode relationnel et non pas formalisés comme domaines institués propres à chaque société dans une approche plus monographique.

Appréhender l'organisation d'un village à travers les activités rizicoles, vient mettre l'accent sur les relations à l'environnement, la compréhension de ces dernières étant centrale pour le volet *Innovation* et le projet OGM en général. En effet, les interventions passées sur la zone ont toujours eu comme objectif une modification des rapports à l'environnement, ceci avec un succès parfois relatif (Akré, 2004 et 2005). Le suivi des activités rizicoles, et plus spécifiquement des activités collectives, m'a très vite conduite à prêter attention aux activités rituelles et aux acteurs, et actrices, impliqués dans ces dernières. Les pratiques rituelles m'ont amenée à considérer différemment le rapport au territoire, mais était-il raisonnablement possible d'entrer directement par les rituels sans connaître le calendrier rizicole, sans connaître les gens du village et leur activité principale, la riziculture ?

Les différents aspects théoriques mentionnés ci-dessus ont grandement influencé la pratique du terrain de toute l'équipe du volet *Innovation*. Par exemple, me concernant, l'utilisation systématique du suivi d'activité préalable à tout entretien. Je vais y revenir dans les aspects méthodologiques développés plus loin. Ces outils analytiques mis en œuvre dans l'appréhension de la réalité d'un village *baga sitem*, il s'agissait de les expliciter à mes collègues chercheurs non ethnologues. Car répondre à une demande exige une présentation de soi, de sa discipline et plus particulièrement de sa méthodologie, ce qui peut susciter des questionnements voire des incompréhensions, ou pire des malentendus, de la part des autres chercheurs. « Fondée sur l'imprévu et les changements de perspectives, la recherche ne peut pas être maîtrisée, elle peut tout au plus être améliorée, avec un seul principe fondamental : celui du respect des personnes étudiées » (Ghasarian, 2002 : 8). Rien n'est a priori hors sujet. Les questions qui se posent lors de l'observation de pratiques sont guidées par celles qui se posent face au réseau d'acteurs en situation dans un contexte local spécifique. Arriver sur le terrain sans questionnaires prédéfinis, et le revendiquer, se laisser « guider » par les habitants-es du village sans chercher à tout prix à identifier les personnes responsables pour leur soutirer leurs connaissances, etc., voici quelques exemples d'une approche ethnographique qu'il fallait sans cesse argumenter. La multidisciplinarité ne va pas de soi, le dialogue doit être constant et la volonté commune pour en tirer profit. Entre stagiaires ethnologues et géographes, nous avons réussi à exploiter au mieux nos différentes approches, tous confrontés

aux mêmes questionnements dans nos recherches sur le terrain. Nous sommes ainsi très vite tombés d'accord pour critiquer le fait que l'Observatoire n'ait pas été présenté aux populations locales lors de notre arrivée dans les villages. Travailler en équipe, multidisciplinaire de surcroît, implique une organisation de la communication ; cette question avait été négligée par nos responsables. Il a donc fallu y remédier et nous avons tous engagé du temps et de l'énergie de manière à pouvoir partager au mieux nos informations sur place. Malgré cette volonté affichée, il n'a jamais été facile de mettre nos savoirs en commun. Une hypothèse vraisemblable est l'identification extrêmement forte à nos données, données recueillies grâce à un contact personnalisé sur le terrain. Dans ces conditions, personne ne désirait que les informations élaborées sur place ne soient déformées, réutilisées sans réflexion ou simplement citées sans mention de leurs sources.

La recherche sur mandat dans un projet de l'envergure de l'OGM est un contexte de travail particulier et parfois difficile à négocier au vu de sa complexité et de ses enjeux. Cependant, malgré les contraintes rencontrées, j'aimerais insister sur la richesse de ce contexte. L'insertion dans un projet de recherche donnait une signification à nos enquêtes et du sens à mon investissement. Le suivi scientifique et personnel de la part des responsables ou des collègues étudiants-es est venu nourrir mes réflexions et apaiser mes doutes, avant, pendant et après le terrain.

Le choix du lieu d'étude et sa situation géographique

« Bukor, the biggest Baga Sitem village, is round. It is surrounded by rice fields and at its centre is a sacred bush, which it is forbidden to enter » (Sarró, 1999 : 80).

Après notre arrivée à Conakry, la question centrale – source de fébrilité – chez les stagiaires, était de savoir où nous allions nous installer pour mener nos enquêtes ! S'il avait été décidé en amont que la sous-préfecture de Mankoutan serait mon point de chute, la question du choix de la localité n'avait pas été abordée. Le village de Mankoutan, chef-lieu de la sous-préfecture, se situe au nord de la ville de Boffa de la préfecture du même nom, à environ trois ou quatre heures de route de Conakry. Le choix du village de Bukor, comme étape intermédiaire pour Christina Akre et moi-même, a été motivé par plusieurs considérations. Deux stagiaires français de l'OGM étaient déjà installés dans les villages *baga sitem* de Danci et Yampon – Dansi et Yomponi en Susu – dans la sous-préfecture. Et surtout, Ferdinand Bangoura, traducteur et collaborateur de Philippe Geslin lors de ses enquêtes en pays susu, avait grandi à Bukor étant lui-même d'origine *baga sitem*. Ses connaissances et ses relations étaient à même de nous aider dans nos recherches. Ferdinand Bangoura n'était pas encore engagé officiellement par l'OGM au début de nos stages ; il le sera un mois plus tard.

Les auteurs-es mentionnent sept sous-groupes бага qui peuplent les côtes guinéennes de Conakry au Rio Nunez – les Baga kalum, koba, kakissa, sitem et mandori, pokur et bulongic (Sarró, 1999a : 48-49) – ; tous se considèrent comme Baga (Annexe 2). Ils partagent en effet un air de famille à travers des organisations sociales, des techniques rizicoles et des pratiques religieuses similaires. Actuellement, c'est seulement chez certains de ces sous-groupes, soit les Baga bulongic, pokur et sitem⁹, que les frontières linguistiques, géographiques et culturelles se superposent pour constituer une unité territoriale (Sarró, 2009 : 28). Ces différents groupes vivent dans les zones de mangroves des préfectures de Boffa et Boké au nord de la capitale, ce territoire est appelé *Dabaka* en Baga et *Bagatai* – le pays des Baga – en Susu. Ramon Sarró précise que ces trois groupes, qui revendiquent le nom de Baga, ne parlent pas la même langue et utilisent le Susu¹⁰ comme *lingua franca*. En effet, les frontières sont plus poreuses que les chercheurs et les intellectuels ne souhaiteraient le décrire. « In the village where I lived, members of several Baga Sitem-speaking descent groups revealed that they were Nalu ; others told me they were Baga Koba ; someone said that his neighbours were not Baga but Landuma ; and someone else suggested that such-and-such a descent group was actually Loma, and that the whole population of such-and-such a Baga Sitem village was made up of Fula people who had been initiated into Baga cults and thus 'made' Baga » (Sarró, 2009 : 30). À la fin de mon terrain, j'ai pu obtenir quelques témoignages similaires concernant une hétérogénéité dans les origines, bien qu'il s'agisse d'un sujet délicat à aborder. La fixité des frontières se dissout quand toutes les voix s'expriment, offrant une image beaucoup plus fluide d'une identité бага (Sarró, 2009 : 30) et soulevant la possibilité d'une « baga-isation » toujours en cours. Nous sommes loin du phénomène de « susu-isation » à sens unique dont les Baga seraient victimes. Depuis le moment où des jeunes Baga kakissa ont dit à l'anthropologue Denise Paulme dans les années cinquante : « nos pères étaient Baga, mais nous sommes Susu » (Paulme, 1957 : 277), l'assimilation culturelle et linguistique progressive n'a plus été contestée malgré l'absence de recherche sur le sujet (Sarró, 2009 : 28).

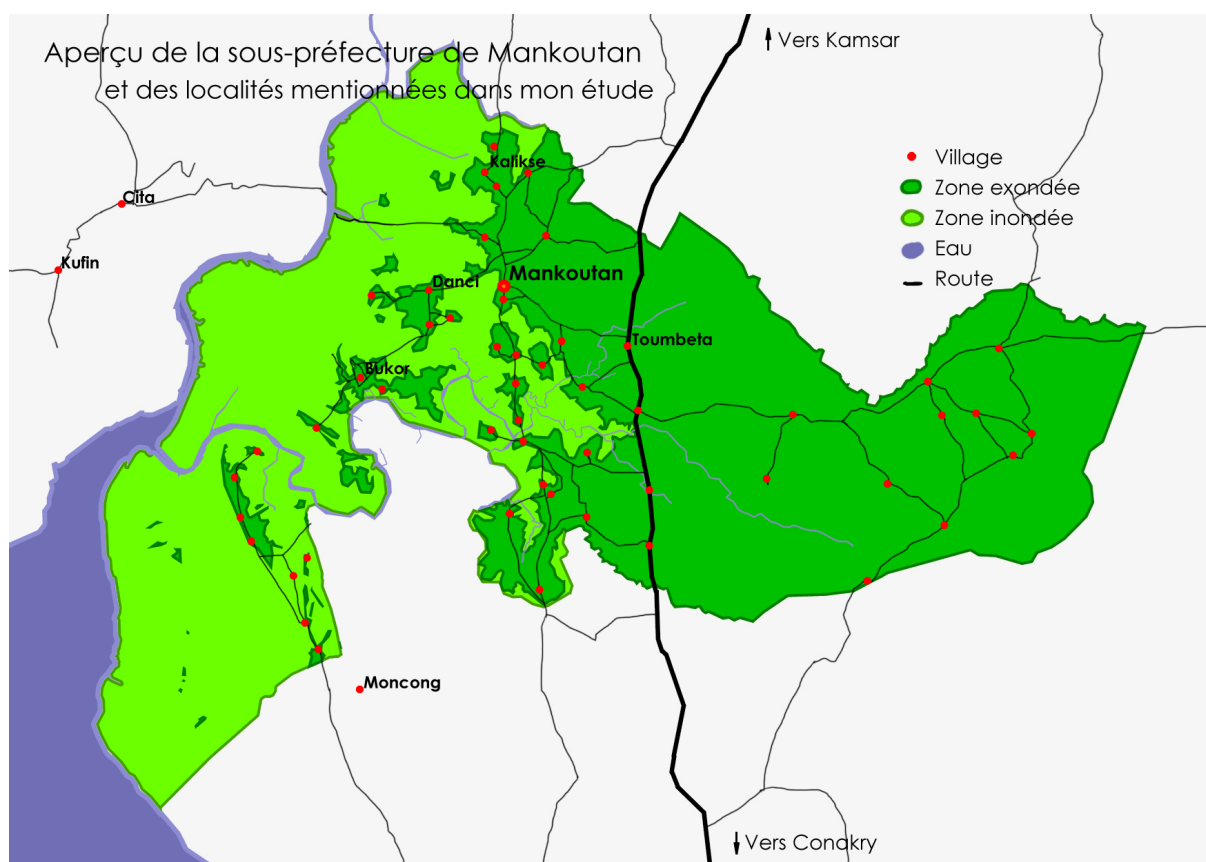
Les vieux de Monchon – village бага bulongic – affirment que les Baga ainsi que les autres populations du littoral des Rivières du Sud – de la Sierra Leone à la Guinée-Bissau – sont des « *gens de la coutume* ». Ainsi « (...) tous les groupes littoraux participeraient-ils d'une communauté de pratiques et de représentations rituelles, liées notamment à des entités invisibles, des sanctuaires et des forêts sacrées, des initiations, des secrets et des interdictions » (Berliner, 2003 : 90). De l'extérieur aussi, les Baga, Nalu et Landuma sont considérés comme des « irréductibles fétichistes », selon l'expression de l'anthropologue David Berliner, à la fois respectés, craints et critiqués pour leurs com-

⁹ Les Baga sitem constituent le plus grand des sous-groupes бага, et celui dans lequel la langue бага est la plus utilisée, bien que le Susu soit compris et parlé dans la plupart des villages. Actuellement, il existe dix-sept villages бага sitem à cheval entre les préfectures de Boffa et Boké. Un nombre important de Sitem vit à Conakry (Sarró, 2009 : 33).

¹⁰ Le Baga sitem est souvent compris par les Bulongic et les Pokur. Une hypothèse, non confirmée, serait que le Baga sitem était appris par les autres groupes comme langage secret pendant les initiations (Sarró, 2009 : 28).

pétences en matière de guérison et de sorcellerie. Dans le village de Bukor, les opinions sur les « coutumes » бага sont tout aussi ambiguës : s'agit-il de références identitaires, de sources de respect et de pouvoir, ou d'éléments archaïques entravant le bon « développement » du village ? Je vais avoir l'occasion de revenir sur ces questions dans la suite de ce travail, pour l'instant revenons à la présentation du village du Bukor.

La mangrove borde presque tout le littoral guinéen, la mer est rarement visible, mais toujours proche, les palétuviers créant une zone entre ciel et mer. Les villages de la sous-préfecture de Mankoutan se situant en zone côtière et inondable sont tous des villages бага sitem, et Bukor en fait partie. Depuis Mankoutan, il faut suivre la digue jusqu'à Danci, village né d'une scission avec Bukor, traverser le village puis prendre une nouvelle digue pour atteindre Bukor, caché sous les arbres. Comme d'autres villages бага de la région, Bukor est entouré de plaines gagnées sur la mangrove, mangrove que l'on peut apercevoir au loin. De novembre à mai, les plaines sont sèches, et inondées de juin à octobre. L'activité principale est la riziculture, c'est elle qui rythme toutes les autres activités agricoles, sociales ou rituelles pour la majeure partie de la population.



Aperçu réalisé par Yannick Lehmann. Source : OGM

Le district de Bigori, selon son appellation administrative, est un des onze districts¹¹ de la sous-préfecture de Mankoutan. Ramon Sarró (1999 : annexe 5) a fait une estimation de la population du *Dabaka* en 1996, et selon lui Bukor comprend environ 1'200 habitants, sans compter les minorités susu et peul habitant le village. La division du village en trois entités administratives vient se superposer au découpage du village en six regroupements de lignages ; c'est cette organisation locale traditionnelle que je me suis efforcée de comprendre.

Bukor occupe une position singulière dans la région. Bukor, ou plutôt Mantung si je veux accentuer l'auréole de mystère qui entoure ce village, m'a dès le début été présenté comme un village à part. Le nom de Mantung¹² a été mentionné à plusieurs reprises comme le nom « *d'origine, бага, en bas* » alors que Bukor est le nom « *public, en haut, utilisé par tout le monde* » (un interlocuteur, le 7 avril). La réputation du village est bien décrite par l'anthropologue Ramon Sarró quand il mentionne le ton de mystère et de danger potentiel utilisé par les habitants-es d'autres villages pour parler de Bukor (Sarró, 1999a : 188). Cette réputation provient en partie de la composition unique de ce village soumis au pouvoir des *alipnè*, une sélection de vieux initiés qui se réunissent en un lieu interdit, dépositaires de la « *coutume* » et toujours actifs en la matière. Dans le chapitre suivant, je vais revenir sur le fait de vivre et d'enquêter dans une atmosphère parfois lourde de silences et de secrets enfouis.

¹¹ Lors de mon terrain, les onze districts étaient : Mankoutan centre, Yomponi, Bigori, Dansi, Kalexe-Sibali, Katongoro, Bongolon, Toumbeta, Madia, Kolon et Kakala.

¹² Ce n'est que vers la fin de mon séjour que j'ai appris que les villages de Bukor, Kalikse et Kufin étaient liés entre eux et que cette entité se dénommait Mantung. Ramon Sarró parle de « spirit province » concernant Mantung, il en existerait en tout cas cinq chez les Baga sitem. La spécificité de ces provinces est une origine commune dans le Fouta Djallon, un dialecte commun et un génie avec lequel les premiers arrivants auraient signé un contrat (Sarró, 2009 : 38). Bukor semble reconnu comme le plus ancien des villages de Mantung, (Sarró, 1999a : 69).



Plaine en saison sèche. Ruth Lehmann



Plaine en début de saison des pluies. Ruth Lehmann

Cadre méthodologique : les conditions sociales du terrain¹³

« J'ai d'abord identifié une *structure*, par exemple des informations générales sur les différents groupes de travail, le découpage des lignages, les termes de parenté, etc. Puis les observations et le suivi des activités rizicoles ont donné corps à ces boîtes vides. De la consistance et non une organisation lisse, c'est à ce moment que la complexité a refait son apparition » (Journal de terrain, le 21 juillet 2003 à Conakry).

Ce chapitre présente le déroulement de mon travail d'enquête, les conditions dans lesquelles il a été effectué et les questions spécifiques qui en ont émergé : questions d'unité d'analyse, de traduction, de femmes et de la place du secret dans la société Baga sitem.

Les cheminements de la recherche

« - Celle-là doit être fatiguée
 - Elle n'est jamais fatiguée, tu vas le voir au village
 - La pêche que nous avons faite cette année, elle était parmi nous, elle est partie faire le semis, elle a fait des photos »
 « - (...) Ah ma voix rentre dans ton appareil ? Ah je suis arrêtée, si je parle l'enfant là prend ma voix !
 - Elle est en train d'enregistrer tout ce qui a été dit ici »
 (Extraits de l'enregistrement effectué à Toumbeta lors du rituel des femmes de Bukor et Danci, traduction Robert Pascal Bangoura, le 4 août 2003).

Cet extrait de discussion des femmes du village de Bukor, alors que nous nous trouvions à plusieurs dizaines de kilomètres de celui-ci, me concerne à plusieurs titres. Il illustre la présence du chercheur participant à un événement particulier – présence qui provoquait souvent des remarques mi-inquiètes mi-moqueuses sur mon état de santé et mes motivations – et, dans sa première partie, énonce au mieux les impressions qui me viennent à l'esprit dès lors que je me replonge dans mes souvenirs d'enquête à Bukor. Les chemins empruntés à pied, à vélo ou en pirogue, accompagnée ou seule, et les distances effectuées jours après jour sous le soleil, la pluie, au village, en plaine... me rappellent « corporellement » mon approche du terrain, mes observations des activités rizicoles et rituelles, mes démarches pour solliciter des entretiens avec telle ou telle personne, de même que les regards et les propos échangés dans mon dos, mes rencontres, mes doutes, mon excitation et ma fatigue.

¹³ Ce titre reprend les termes de Ramon Sarró, dans son chapitre intitulé « Secrets and lies : The social conditions of fieldwork » (1999 : 23). Chapitre dans lequel il présente le déroulement de ses recherches et plus particulièrement sa confrontation avec la place du secret dans la société Baga sitem. (Voir aussi Akré, 2005 : 44).

Une carte de mes trajets matérialiserait la dynamique de mes recherches, l'enquête ethnographique ne procède-t-elle pas par « cheminements », par *itération* suivant la formule de l'anthropologue Jean-Pierre Olivier de Sardan¹⁴ ? Par va-et-vient, allers et retours constants ? Marcher pour suivre certaines activités ou faire la connaissance de certaines personnes relevait de la banalité de mon quotidien. Cependant, les activités suivies et les personnes rencontrées ont pris place selon un compromis permanent entre mes objectifs et mes questionnements, les impératifs du projet OGM, les disponibilités des personnes du village, les opportunités qui se sont présentées, les filières de parenté ou d'amitié déjà constituées, etc. « La dynamique de l'enquête suscite ainsi son propre cheminement, largement imprévisible au départ (...) mais où se reflètent cependant les réseaux « réels » du milieu étudié » (Olivier de Sardan, 1995 : 95). En emboîtant les pas de mes interlocuteurs et interlocutrices, j'ai été promenée, plus ou moins consciemment, dans divers réseaux sociaux (voisinage, parenté, etc.) et mes enquêtes se sont adaptées à leur complexité, à leurs imbrications et à leurs distorsions.

L'idée, extrêmement simple, de reprendre mes allées et venues pour illustrer la dynamique de mes recherches m'est apparue alors que je cherchais à réaliser une carte du village de Bukor. Au village comme en plaine, il existe de nombreux endroits que je ne connais pas, ou plutôt que je n'ai fait que traverser. D'autres, au contraire, me sont familiers – fragilement familiers – et renvoient aux personnes rencontrées, observées, avec lesquelles j'ai vécu et/ou mené des entretiens. Le lignage dans lequel j'ai travaillé, présent à trois endroits du village, et mes différents interlocuteurs et interlocutrices, ont donné une orientation à mes recherches : c'est à partir de leurs actes, de leurs discours que j'ai construit ma perception de la société *baga sitem*, du village et de ses événements. Sous cet angle, les sentiers de Bukor sont une métaphore vécue de mes cheminements intellectuels, en Guinée et de retour en Suisse, ces va-et-vient entre problématique et données, interprétations et résultats. Mes réflexions ont d'ailleurs souvent bénéficié des trajets que je réussissais à effectuer seule, une manière d'assimiler la masse bouillonnante des informations vécues.

Le déroulement de l'enquête et l'unité d'analyse

Ce n'est pas à pied mais dans la voiture attachée au projet OGM que je suis arrivée, début avril 2003, dans le village de Bukor. Christina Akré et moi-même avons été installées chez Flavien Souma, le chef du village de l'époque¹⁵. Ni pour l'une ni pour l'autre Bukor ne devait être le lieu d'installation définitif, rapidement Christina Akré a identifié Kalikse comme village plus pertinent pour ses recherches sur la mémoire locale du dé-

¹⁴ L'auteur parle d'itération concrète (l'enquête progresse de façon non linéaire entre les informateurs et les informations) et d'itération abstraite (la production de données modifie la problématique qui modifie la production de données qui modifie la problématique), (Olivier de Sardan, 1995 : 94).

¹⁵ Il a été remplacé en juin 2004. Actuellement Raphaël Souma, de l'*abanka* de Mambre, est chef du village ou du district. Il faut préciser que le poste de chef de district a changé plusieurs fois de mains pendant ces dix dernières années, notamment entre Flavien Souma (*abanka* de Sunta) et un homme de l'*abanka* de Morcok, l'actuel vice-président (mes données et discussions avec Mathieu Fribault lors de son retour de Guinée en juillet 2008).

veloppement. En effet, c'est dans ce village et ses alentours que la plupart des projets de développement de la région se sont concentrés. Le déménagement de Christina Akré s'est déroulé début mai. Les villages de Bukor et de Kalikse se situent à environ deux heures de marche l'un de l'autre. Nous avons donc continué à nous rencontrer régulièrement. Nos réunions, les premiers mois en compagnie des stagiaires français, se déroulaient généralement à la « case de passage » du projet OGM à Mankoutan. Les mercredis, jour du marché hebdomadaire dans la région, se sont imposés dès notre arrivée.

Suite à des discussions au sein du volet *Innovation*, je pensais m'installer dans un hameau bordant le village de Bukor. Cette référence au hameau découlait des travaux de Philippe Geslin chez les Susu habitant au sud de Conakry. Dans cette société, la structuration de l'espace repose sur une organisation sociale spécifique, un territoire commun qui a pour centre le village et pour périphérie les hameaux. Le pouvoir centralisateur du village est constamment présent, bien que les hameaux bénéficient d'une autonomie conséquente (Geslin, 1999 : 50-51). Mon installation dans un hameau devait ainsi me permettre de travailler dans une unité relativement restreinte mais parfaitement cohérente avec l'organisation sociale locale. Il existe différents hameaux autour du village de Bukor, mais je n'ai pas tardé à réaliser que tous sont habités par des Susu et non des Baga. Retour au village et à la société *baga sitem*... En six mois il m'était impossible d'étudier la société *sitem* à partir d'un hameau susu, même si les habitants dépendent du village qui les a accueillis sur ses terres. Deux mois ont été nécessaires pour identifier l'unité d'analyse dans laquelle j'allais mener mes recherches. Laps de temps durant lequel il a fallu délimiter un ensemble cohérent, cette fois, dans l'organisation sociale du village, un ensemble en adéquation avec les impératifs de l'enquête ethnographique, c'est-à-dire suffisamment restreint pour me permettre de suivre les pratiques de ses membres et de mener à bien une collaboration directe et continue. Deux mois de doute et de tension continus pour moi. En y réfléchissant, avec le recul, je n'ai pas vraiment eu le choix de mon unité d'analyse. Le lignage de Diklap, dans le regroupement de lignages de Sunta, auquel appartenait mon logeur et « tuteur » comme mon traducteur, s'est imposé par facilité et par manque de temps pour trouver une autre alternative. Après tout, quoi de mieux que de pouvoir observer deux membres du même lignage et les suivre dans leurs activités ? Mon hésitation originelle provenait du fait que je n'ai pas choisi où loger, Christina Akré et moi-même avons été déposées en voiture chez le chef du village de l'époque, Flavien Souma, qui a décidé de nous héberger chez lui. C'est son statut de chef du village qui m'a fait si longtemps refuser de centrer mes enquêtes sur son lignage. Mes scrupules et ma peur de me voir instrumentaliser par cet acteur politique ont eu comme conséquence bénéfique de me pousser à recouper constamment mes informations et dépasser les limites du lignage étudié pour questionner d'autres lignages et d'autres acteurs du village. Une fois ce choix d'unité d'analyse fixé, il m'a été plus facile d'essayer d'examiner la situation de manière réflexive. Mon choix était-il le bon, y avait-il un bon choix ? Que ce serait-il passé si j'avais pu habiter et étudier un autre lignage ? Ces questions ont eu beaucoup d'importance à l'époque, même si je savais pertinem-

ment que la société qui accueille un ou une ethnologue va forcément lui attribuer une place et donner un sens à sa présence selon ses modèles explicatifs. C'est là le travail du chercheur que de considérer ce processus d'incorporation et/ou de rejet comme une source d'informations possible sur la société elle-même.

Personnellement, je n'ai pas suivi complètement cette « méthodologie de l'action » citée plus haut et développé par Mathieu Fribault lors de ses enquêtes. J'ai commencé, péniblement au début, par questionner mon traducteur et, avec son aide, les personnes que je côtoyais au quotidien. Les pratiques rizicoles, la présence de groupes de travail, l'organisation du village, les rapports de parenté ainsi que la terminologie utilisée composaient la plupart des sujets abordés. En parallèle, je suivais les membres de ma famille d'accueil dans leurs activités quotidiennes. J'ai, de ce fait, assisté à plusieurs cérémonies de mariage et aux réunions diverses qui prennent place pendant la fin de la saison sèche, avant que les travaux agricoles ne prennent le dessus sur le reste. Cette première période d'enquête a été marquée par la découverte, le défi et l'errance. Avec le début de la saison des pluies et le commencement des travaux agricoles, mon terrain s'est accéléré. Le suivi, de plus en plus structuré, des activités rizicoles, puis rituelles, des membres du lignage de Diklap, s'est accompagné de questionnements sur les catégories locales pertinentes et d'une complexification croissante de ces dernières. Mais le fait de me centrer sur les pratiques, les techniques et les objets techniques a parfois suscité un biais dans mes observations et entretiens. J'ai oublié pendant un moment que mon mandat de recherche visait l'appréhension d'une organisation sociale et non la description fine des pratiques rizicoles ou rituelles. Un exemple illustre à mes yeux parfaitement cette réalité : au retour d'un sacrifice incluant toutes les femmes бага du Bukor et Danci, j'étais si obnubilée par la signification de certains objets présents, comme les Calebasses et les bâtons, que j'ai complètement oublié de penser à traduire les chants, dont je connaissais pourtant l'importance lors de rituels !

La fin de mon terrain correspond à un marathon endiablé rempli d'entretiens et de recherches d'approfondissement sur les thématiques soulevées. C'est toujours en voiture, mais celle de Ramon Sarró cette fois, que j'ai quitté Bukor début septembre 2003, accompagnée par Robert Pascal Bangoura. Toutes les personnes qui ont collaboré avec moi et les représentants de tous les acteurs principaux dans l'organisation du village sont venus me saluer le jour de mon départ. Ils et elles répondaient au « sacrifice » que j'avais organisé à cette occasion pour remercier les habitants-es.

Questions de traduction

La langue française, officiellement langue nationale, est très peu parlée par les Guinéens-nes. Langue de l'école et de l'administration, elle s'utilise à l'écrit et par les personnes qui ont suivi un parcours scolaire supérieur. Dans les campagnes, en tout cas dans la sous-préfecture de Mankoutan, les rares personnes qui parlent français sont les personnes âgées parties servir dans l'armée française lors de la guerre d'Indochine ou

pendant la Deuxième Guerre mondiale, et celles qui ont été scolarisées par les Pères catholiques à l'époque de la colonisation. Travailler avec un traducteur était donc indispensable.

Avant mon départ, j'avais eu la chance de rencontrer par l'intermédiaire d'une amie, un jeune réfugié guinéen parlant parfaitement le susu. J'avais donc pris des « leçons », parfois en compagnie de Christina Akré, pendant environ six mois. Nous étions convaincues, à ce moment-là, que nous allions habiter dans un village susu et qu'il était nécessaire de se familiariser à la langue véhiculaire de la Guinée maritime. En effet, tous les Baga sitem parlent susu, il s'agit de la langue utilisée pour communiquer avec les autres sous-groupes baga, les Peul et les Susu. Mais avant tout, ils parlent baga sitem. Une fois sur place, mes quelques connaissances de la langue susu n'ont pas suffi à convaincre mes interlocuteurs-trices, et j'ai très vite dû apprendre quelques rudiments de baga sitem. La rencontre inopinée d'Abou Camara, interprète et collaborateur de Ramon Sarró, m'a permis de m'initier au baga sitem. Son aide précieuse m'a servi de base pour continuer d'apprendre cette langue. Mes connaissances étaient suffisantes pour avoir une idée des sujets de discussion abordés entre les personnes présentes. Je mentionne mon apprentissage – certes limité – du baga sitem, car il m'a été utile les nombreuses fois où je me trouvais seule, sans traducteur, à écouter des discussions. J'avais ainsi la possibilité de revenir sur certains sujets plus tard, avec mon traducteur cette fois.

À Bukor, il n'a pas été évident de trouver quelqu'un de compétent pour me servir d'interprète. En fait, seules deux personnes dans le village avaient un niveau de langue suffisant pour travailler avec moi. Ferdinand Bangoura nous avait accompagnées lors de notre installation au village et c'est lui qui m'a recommandé auprès de son parent, Robert Pascal Bangoura. À ce moment-là, Robert Pascal Bangoura était en train de travailler comme commentateur aux Jeux du littoral, tournoi de football inter villages dans le *Dabaka*¹⁶. J'ai donc attendu que les Jeux se terminent avant de pouvoir entamer ma collaboration avec lui. Il s'est agi d'une belle rencontre, tant humainement que professionnellement, et malgré certains malentendus ponctuels nous avons toujours réussi à collaborer. J'aurais vivement souhaité qu'il puisse lire ce mémoire¹⁷. Il s'intéressait à mon travail et à la méthode ethnographique utilisée, ses propositions, ses opinions et sa complicité ont toujours été précieuses.

Robert Pascal Bangoura admettait volontiers porter deux casquettes, celle de riziculteur et celle de traducteur. Il avait parfaitement raison et combiner les deux relevait, pour lui et pour moi, parfois du défi. Sa disponibilité en période d'activités rizicoles était réduite

¹⁶ Pour une analyse de ces tournois de football comme révélateurs de la société baga sitem, voire Sarró 1999b.

¹⁷ Robert Pascal Bangoura est décédé l'année passée.

et je n'aurais jamais pu collaborer avec lui si lui-même n'était pas devenu, par la force des choses, mon informateur privilégié. Appartenant au lignage de Diklap, le suivi de ses activités s'intégrait dans mes enquêtes. Nous avons dû tous les deux nous accommoder de cette situation délicate, et je me suis parfois prise à désespérer, consciente d'étudier Robert Pascal Bangoura avant toute autre personne. Acteur social singulier et traducteur pendant quelque temps.

Son statut particulier au sein du village a parfois été un handicap, mais il a aussi fonctionné comme révélateur de relations sociales particulières et passionnantes. Sans entrer dans les détails, lui-même n'était pas originaire de Bukor. Son père venait de Cita, village *baga sitem* né d'une scission avec le village de Kufin, dans la préfecture de Boké. Installé et marié à Bukor, sa maison appartenait au mari défunt de sa sœur. Il cultivait les casiers rizicoles que sa sœur avait reçus lors de son mariage. Il était en quelque sorte le gardien de l'héritage du mari de sa sœur, dont les enfants et petits-enfants ont quitté Bukor. Si on ajoute à cela son côté « aventurier » – il a entre autres vécu et étudié à Conakry – sa position au sein du village sortait de l'ordinaire. Très sollicité comme intermédiaire, par exemple lors de mariage, et impliqué notamment au niveau de la communauté chrétienne du village, il était certes occupé, mais j'ai beaucoup appris grâce à ses divers engagements.

En raison de sa position généalogique, il m'a été parfois difficile d'interviewer certaines personnes âgées, par exemple le doyen du lignage de Diklap et du regroupement de lignages de Sunta, car entre eux une relation « père » - « fils » était en jeu, relation fondée sur le respect le plus strict. C'est donc à l'aide de Ferdinand Bangoura que j'ai pu conduire certains entretiens. Bien que plus âgé que Robert Pascal Bangoura, ce dernier était dans une relation « grand-père » - « petit-fils » avec les aînés de Sunta, relation plus détendue et plus complice.

Une autre réalité a nécessité des compromis tout en me donnant des pistes de lectures intéressantes, c'est le statut particulier du lieu d'habitation de Robert Pascal Bangoura. Sa maison abritait les réunions des femmes de Sunta, c'est là que se trouvait, et se trouve toujours, leur espace rituel. Sa propre sœur était à l'époque la doyenne des femmes de Sunta et la gardienne de leurs secrets. J'ai mis plusieurs mois pour comprendre sa retenue envers les pratiques rituelles féminines qui, personnellement, m'intéressaient au plus haut point. Suite à mes questions, il m'a finalement avoué craindre les femmes lors de leurs activités rituelles. Il sortait ou se retirait dans sa chambre personnelle pendant leurs réunions. À plusieurs reprises, dans d'autres circonstances, il s'est retrouvé partagé entre sa curiosité née de nos enquêtes et cette peur des activités liées à la religion pré-islamique. Cette situation ne m'a pas facilité la tâche lorsqu'il a fallu conduire des observations ou des entretiens sur ce sujet. D'un autre côté, c'est en partie grâce à ses perceptions et ses émotions que j'ai pu avoir un aperçu du ressenti de la population vis-à-vis des rituels féminins ou des activités en lien avec la « *coutume* ».

Pendant mon séjour à Bukor, j'ai souvent été « *plaisantée* » au sujet de ma relation avec Robert Pascal Bangoura, il en est allé de même pour lui. Relation inhabituelle entre un homme et une femme étrangère. Cependant, notre relation de travail – c'est-à-dire de récolte d'informations – s'est rapidement imposée, et Robert Pascal Bangoura est devenu, selon une logique locale, un intermédiaire entre moi et les personnes qui désiraient me parler discrètement. C'est ainsi que vers la fin de mon séjour, des hommes et des femmes sont venus m'aborder pour me transmettre à leur tour des informations dont ils ou elles étaient les dépositaires, témoignages souvent relatifs aux initiations passées ou aux pratiques rituelles. Malheureusement, ces récits étaient trop peu nombreux et trop fragmentés pour que je puisse les exploiter. Robert Pascal Bangoura appréciait ces histoires passées et il a continué à les consigner par écrit après mon départ.

Un terrain aux féminins

Dans mon souvenir, lorsqu'il a fallu décider qui, de Dominique Schoeni ou moi-même, travaillerait dans la sous-préfecture de Mankoutan ; c'est ma condition féminine qui a influencé le choix de Philippe Geslin. La situation géographique de la sous-préfecture de Mankoutan, moins excentrée et surtout moins engoncée dans la mangrove que celle de Kanfarandé, lui a sans doute paru, dans un souci de confort, plus appropriée. Une fois sur place, je n'ai pas vécu d'expériences plus épuisantes que de suivre les femmes du village dans leurs activités de pêche ou leurs pratiques rituelles. Ces anecdotes ont pour but de rappeler une évidence dont les implications ne me sont apparues que vers la fin de mon séjour : le fait d'être une femme !

Christina Akré (2004 : 27-29) questionne elle aussi son statut de femme travaillant avec des hommes dans son mémoire de licence. Elle mentionne notamment un tournant dans son acception en tant que femme aux yeux des villageois-es, quand son compagnon est venu la rejoindre pour un temps sur le terrain. C'est ainsi qu'elle a pu sortir de cette situation ambiguë de personne extérieure inclassable, elle avait un « mari ». Ce changement dans la relation observateur/observés a permis de développer un lieu d'interconnaissance, tel qu'en parle Zonabend (1994 : 7-8). Me concernant, c'est ma participation à un sacrifice des femmes de Sunta qui a marqué un changement dans mes rapports avec les femmes et, dans une certaine mesure, avec les hommes du village. Les conséquences de ma participation progressive aux pratiques rituelles des femmes de Sunta, puis de Bukor, ne sont aujourd'hui encore pas entièrement claires à mes yeux. Dans tous les cas, les femmes de Sunta et les sœurs de Sunta ont commencé à défendre mon appartenance à ce regroupement de lignages, bien que je ne sois ni membre (sœur) ni alliée (épouse) de cet *abanka*.

De manière générale, les femmes d'autres regroupements de lignages du village ont commencé à me solliciter pour participer à leurs sacrifices. Je me suis fait emporter dans les pratiques rituelles féminines, et cette forme d'intégration comportait un partage d'expériences sur lesquelles il m'était devenu difficile d'interroger mes interlocutrices.

En effet, en tant que participante, j'avais acquis un certain savoir et les femmes ne comprenaient pas que je les questionne dessus, puisque « j'y étais ». Il en résulte une somme d'observations importante que je ne suis pas en mesure d'interpréter, j'étais à la fin de mon terrain et le temps s'effiloçait dangereusement, j'étais un acteur féminin parmi d'autres et mes questions mouraient dans une forme d'incompréhension. Toutes mes notes sur les sacrifices des femmes restaient dans l'ombre, sans pistes d'analyse ou presque. Mes entretiens avec les aînées de Sunta, ou du village, n'ont abouti qu'à une demande d'implication plus grande dans leurs rituels ou à des réponses laconiques. J'avais le sentiment que ma participation entravait mes recherches et j'avais tort, je ne faisais que ressentir mon inscription dans une réalité sociale donnée. David Berliner a travaillé sur la transmission religieuse en pays Baga bulongic et sur la « féminisation de la *coutume* » qui se joue dans cette société. Je vais avoir l'occasion de revenir sur ses thèses dans la suite de ce mémoire. Lui aussi a été emporté par les relations sociales sous-jacentes à sa participation aux pratiques rituelles féminines. « Dès le début, j'ai eu le sentiment qu'à travers ma présence (« David le Blanc »), les femmes entendaient renforcer la légitimité contestée de leurs performances rituelles. Cette situation d'écartèlement a été plutôt inconfortable. Mais cet inconfort, je ne crois pas le devoir au fait d'être un homme. Je ne pense pas qu'une ethnologue eût été plus désignée pour aborder les femmes de Monchon [village baga bulongic], (...). En tant qu'ethnologue sensible aux phénomènes religieux, j'ai été pris dans la configuration des relations qui prévaut aujourd'hui entre les vieux initiés et les femmes de *kéké* [association secrète des femmes bulongic] » (2005b : 31). Les femmes Bulongic l'ont utilisé pour asseoir leur crédibilité aux yeux des vieux initiés, et je pense qu'un phénomène similaire se jouait me concernant, entre les femmes des différents regroupements de lignages sans doute et, peut-être, entre les femmes et les hommes. Dans tous les cas, je suis entrée dans le processus d'apprentissage entre aînées et cadettes, processus dont la première étape est clairement la participation et l'obéissance aux aînées.

Je partage l'opinion de David Berliner sur l'importance moindre que revêt le sexe de l'ethnologue quant il s'agit d'étudier les pratiques religieuses en pays baga. Mais cette constatation ne vient en rien modifier le fait que je suis une femme et que les expériences présentées ont été des révélateurs de ma féminité et de leurs féminités. Cette rencontre, ce dialogue – souvent corporel – reste l'expérience subjective la plus troublante de mon séjour. Ce que j'en ai retiré ? Des questions sur moi-même bien entendu, mais surtout des rires et quelques confidences, des petits riens sur leurs doutes, leurs quotidiens, leurs fatigues, leurs colères et leurs interrogations sur, par exemple, la poursuite de la « *coutume* » au village.

Il ne faut cependant pas oublier mon statut étrange : une femme blanche, non mariée et sans enfant. L'anecdote qui suit en est un bon exemple : « un soir, Flavien Souma me demande de venir le retrouver dans son salon. La représentante des femmes du village est venue lui demander d'avertir le sous-préfet de l'arrivée de toutes les femmes de Bu-

kor et Danci, lundi. Elles vont à Toumbeta pour un rituel et traversent pour s'y rendre une partie de la sous-préfecture, dont Mankoutan. Il me dit que les femmes ne veulent pas que je l'apprenne, car si je les accompagne : « *je vais souffrir* ». Mais Flavien Souma pense que je dois voir par moi-même ce que les femmes vont faire » (discussion avec Flavien Souma, le 2 juillet). Sans son intervention, je n'aurais pas pu participer à ce sacrifice. Pendant cet événement, les femmes ont souvent commenté le bienfondé de ma présence et, ce sont les femmes et les sœurs de Sunta qui ont argumenté en ma faveur. Aucune femme étrangère, susu ou peul, et sans enfant ne participe normalement à ce sacrifice. Ainsi être une ethnologue blanche comporte aussi des avantages. Un ethnologue aurait certainement eu accès à ce type d'activités rituelles mais par un autre chemin sans doute.

Le non-dit et la vérité

J'ai déjà mentionné la réputation du village de Bukor, mais c'est évidemment sur le terrain, en discutant avec les gens et en observant les activités autour de moi, que j'ai été amenée à vivre avec les non-dits et une certaine logique du secret. La singularité du village s'est insinuée petit à petit en moi sans que je sois capable d'identifier exactement par quels chemins. Il s'agit d'une répétition de paroles lancées en l'air, de silences, de sourires et d'observations volées, qui lentement m'ont amenée à penser que Bukor était unique à sa manière, mais laquelle ? Sans comparaison avec d'autres villages, je n'étais pas capable de me prononcer et je craignais d'exagérer mes impressions. Je me souviens d'une discussion chez Robert Pascal Bangoura, il s'agissait d'une de nos premières rencontres en vue d'une collaboration future, alors que nous parlions j'ai aperçu un grand fromager¹⁸ derrière sa maison et j'ai voulu m'en approcher, il m'a retenu car « *c'est un endroit sacré* », et je n'ai rien obtenu de plus à cette époque. « Like other peoples of the Upper Guinea Coast, Baga are extremely secretive, and it took me nearly seven months to prepare the ground for proper fieldwork and interviews » (Sarró, 2009 : 17).

David Berliner (2005c : 582) parle d'épistémologie du secret concernant les Baga bulongic. Les jeunes Bulongic, en l'absence d'initiation, la dernière datant des années cinquante, confrontés aux silences et à l'autorité des vieux initiés, réaménagent cette logique du secret, le pouvoir qu'elle confère, en inventant, par exemple, leur propre langage secret (Berliner, 2005c : 584). Les jeunes défient ainsi leurs aînés et s'expriment selon le même mode, ils et elles ont intégré cette épistémologie du secret. Les secrets des aînés sont avant tout ceux appris dans la forêt sacrée lors de l'initiation masculine, et une révélation de ces derniers en dehors du cercle des initiés est punie par l'esprit initiateur. Ces savoirs secrets exercent, encore aujourd'hui, une grande fascination et une crainte réelle auprès des jeunes générations.

¹⁸ Les fromagers ou kapokiers (*Ceiba pentandra*) sont des éléments clé du territoire baga : « this tree is not only present in many narratives of the making of Baga cultural and geographical identity, but also became a bone of contention in the iconoclastic movement of 1956, in which huge silk-cotton trees, associated with the ritual powers of the elders, were violently destroyed in the making of a Muslim public space by the rebellious Muslim youths » (Sarró, 2009 : 66).

Je suis restée à Bukor cinq mois et, lors de mes entretiens, je me suis trop souvent retrouvée confrontée à la même réponse et à ses variantes, « *il faudra revenir* », pour ne pas me retrouver dans les paroles de David Berliner (2003 : 197) quand il met en exergue 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, froter 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 se met à parler*. (...) être un vieil initié correspond à une manière de parler, de se comporter, mais surtout de se taire ». Parler avec une vieille initiée relève, selon mes expériences, d'une dynamique similaire. Je rajouterais, comme déjà mentionnée ci-dessus, qu'il faut être accompagné par la bonne personne. « Doing fieldwork in these conditions of dense secrecy was not easy, and I soon realised that the best way to carry out fieldwork was simply 'being there' and by doing interviews in very private environments, which was not always possible » (Sarró, 1999a : 32). En effet, il était extrêmement délicat de conduire un entretien en toute intimité. Je me souviens d'être allée à Danci pour interroger une vieille initiée sur les rituels féminins. Pendant que nous discutons, une jeune femme est venue nettoyer le feu de la cuisine, la vieille s'est arrêtée immédiatement en changeant de sujet. Un autre exemple, lors d'un entretien avec un vieil initié de Sunta, sa femme qui allait et venait en nous écoutant, lui a demandé de se taire au moment où il a fait mine de nous révéler la place occupée par son *abanka* dans la forêt sacrée. Dans cette situation, il fallait trouver le bon endroit et le bon moment, et continuer ainsi à *sécréter*, selon l'expression de l'anthropologue Andras Zempléni (1996), l'expérience du secret.

Dans sa thèse sur l'identité baga, Ramon Sarró (1999a : 36) revient en détail sur ses déboires et désillusions, réalisant après des mois que certaines personnes lui avaient menti. Quand est-il de mes informations ? Je me suis souvent posée cette question suite à la lecture des travaux de Ramon Sarró à mon retour de terrain. Mes dernières semaines au village ont largement été consacrées à la recherche d'informations sur les rituels auxquels j'avais pu participer, mais dont l'organisation et les objectifs restaient obscurs à mes yeux. Je me suis frottée alors aux vieux et aux vieilles, à leurs silences et à leurs non-dits. Cependant, lorsqu'ils ou elles se décidaient à m'éclairer, par exemple sur un conflit foncier ou un lieu sacré, leur insistance sur le fait qu'ils me disaient la vérité m'a toujours surprise. Mais généralement je devais revenir ou, sur leur conseil, m'adresser à quelqu'un d'autre. Les informations recueillies ont heureusement pu être confrontées aux travaux de Ramon Sarró et David Berliner.

Contrairement à ces deux anthropologues, je n'ai jamais cherché à enquêter directement sur l'histoire des lignages et sur la religion préislamique. Ce sont les lieux sacrés et les rituels qui sont venus à moi alors que je suivais les pratiques rizicoles et leur calendrier. Les pratiques rizicoles m'ont conduit aux pratiques rituelles et, de ce fait, entrer par les

pratiques m'a donné accès à des éléments qui relèvent des croyances, du religieux et des pouvoirs traditionnels en place.

Les pratiques collectives comme objet d'observation permettent de circonscrire un réseau sociotechnique et d'entrevoir la construction de connaissances situées et distribuées. « Tout se construit ou se restaure dans l'action et en situation ; un terroir, un produit, des habilités, des réseaux d'acteurs, des images et les symboles qu'elles véhiculent » (Geslin & Salembier, 2002 : 3). Les pratiques collectives mettent en exergue les contextes de leur production et ce sont ces derniers qui ont fait l'objet de mes enquêtes.

Étudier les activités rizicoles, et plus particulièrement les activités collectives, m'a conduit à appréhender mes recherches, ma compréhension de l'organisation sociale du village de Bukor de manière dynamique. Sans pour autant perdre de vue la demande qui m'était faite, c'est-à-dire aborder les aspects liés à la parenté, les aspects fonciers, politiques et organisationnels d'une communauté locale particulière, le suivi des collectifs de travail m'a permis de questionner les relations entre ces domaines de réalité, comme nous allons le voir dans la deuxième partie de ce mémoire.

Avant de proposer une immersion dans l'organisation sociale d'une communauté locale du littoral guinéen, je souhaite présenter les outils analytiques qui m'ont permis de mettre en mots et de développer mes réflexions sur les réalités observées.

Cadre analytique : de l'anthropotechnologie à l'anthropologie de la parenté

« Pour mémoire, jusqu'à une époque récente, l'étude des techniques dans les monographies en ethnologie était à mille lieux d'être élevée au même rang que celle des systèmes de parenté ou des systèmes de représentations des sociétés étudiées » (Geslin, 1997: 302).

L'objectif de ce chapitre est de retracer une partie de mon parcours réflexif – de mon itinéraire intellectuel – avec comme point de départ l'anthropotechnologie et l'anthropologie des techniques, suivi par l'anthropologie de la parenté. Les outils théoriques présentés, et les champs disciplinaires auxquels ils appartiennent, m'ont permis de développer et de questionner mon objet d'étude. La deuxième partie de ce mémoire donne un aperçu de l'organisation sociale du village de Bukor, avec comme perspective analytique les éléments théoriques proposés ci-dessous.

En amont : l'anthropotechnologie

Se centrer sur les pratiques et les considérer comme un accès possible d'appréhension de l'organisation sociale d'une communauté locale n'est pas anodin. Cette approche s'insère dans un champ théorique qui a une histoire et des enjeux spécifiques, celui de l'anthropologie des techniques¹⁹. Elle investit le domaine des relations entre les hommes et les choses dans une dynamique qui accorde une place prépondérante aux pratiques mises en œuvre dans ces relations (Geslin, 2006 : 1160-1162). Un fait technique est bien un fait social au regard des ethnologues. En ce sens, les techniques ne sont pas appréhendées comme un phénomène isolé, mais étroitement liées aux autres phénomènes sociaux. « L'ethnologie des techniques se propose de comprendre les rapports entre la matière et d'autres représentations qui lui sont propres : vision du monde, règles de parenté et de résidence, organisation politique, ... » (Lemonnier, 1994 : 256 cité par Geslin, 1999 : 6).

Je précise d'emblée que je n'ai pas étudié les processus strictement techniques d'action sur la matière (gestes, outils, produits), c'est-à-dire les rapports entre l'humain et le matériel, mais que je me suis intéressée au processus de production rizicole dans sa dimension collective, c'est-à-dire selon une conception large du fait technico-économique (Lecestre-Rollier, 2002 : 35). Entrer dans l'organisation sociale d'une communauté locale à travers ses pratiques collectives de production découle d'un postulat formulé par Philippe Geslin (2004) à la suite de ses travaux sur les transferts de technologie et les

¹⁹ L'anthropologie des techniques ne constitue cependant pas un champ suffisamment autonome pour que l'on puisse parler véritablement d'une discipline (Geslin, 2006 : 1160-1162). La sociologie, l'histoire, l'ergonomie, l'archéologie, la philosophie et les sciences cognitives participent aux débats des relations entre les hommes et les choses.

innovations dans le domaine de la saliculture en Guinée maritime. Nous entrons ici dans l'anthropotechnologie, qui pourrait se présenter aujourd'hui comme un versant appliqué de l'anthropologie des techniques.

Co-fondateur de l'ergonomie française, Alain Wisner est à l'origine de l'anthropotechnologie. Développée à la fin des années 1970, elle relance et questionne le débat des transferts de technologie entre pays développés industriellement et pays en voie de développement industriel. Cette approche innove en considérant les facteurs économiques, sociaux et culturels de ce type de transferts. Ce changement d'échelle, ce passage d'un accent mis sur les individus (ou les techniques) à une prise en compte de facteurs sociaux, permet d'envisager une collaboration plus étroite avec différentes sciences humaines, dont l'anthropologie. Selon Alain 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 » (Geslin, 2002 : 4).

Selon Philippe Geslin (2002 : 1), l'anthropotechnologie amène une vision critique des transferts de technologies en les considérant comme « des objets de recherche et d'intervention anthropologiques ». Elle se développe 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 aux développements théoriques proposés par divers champs des sciences sociales dans le domaine des relations entre technique et société. » Le modèle des « tissus sans couture » développé par la sociologue Madeleine Akrich (1994), permet de penser la société et la technique comme deux éléments émergeant conjointement, et non en confrontation ou dans une relation de subordination. Un choix technique est avant tout un choix social, qui implique pour l'ethnologue une analyse approfondie du contexte socioculturel et des réseaux qui l'animent à différentes échelles. Philippe Geslin continue aujourd'hui de développer et de reformuler cette « méthodologie d'intervention spécifique à l'ethnologie en matière de transfert de technologie » (1999 : 8).

L'anthropotechnologie constitue la trame sur laquelle se sont accrochés les fils de mes réflexions et de mes recherches sur le terrain. Les travaux de Philippe Geslin ont bien entendu modelé mon regard et mes choix méthodologiques sur le terrain.

La coopération en anthropologie

« Parce qu'elle concerne le travail productif, c'est-à-dire la composition, la répartition et le contrôle de l'énergie humaine, et parce que l'on peut y lire à la fois un facteur d'action sur la matière et la manifestation de rapports sociaux essentiels, la coopération se trouve au premier rang des phénomènes où il [Robert Cresswell] propose de déchiffrer l'enchevêtrement du « social » et (&) du « technique » (Cresswell 1972 : 523 ; 1976 ; Bensa et Cresswell 1996 : 127-128), après Marx (ch 13 et 14 *Capital*) et en même temps que l'anthropologie économique qui s'inspire de ce dernier » (Lemonnier, 1999 : 350).

Selon Pierre Lemonnier, même si la notion de coopération fut d'un usage décevant dans les années 1970 sous l'égide de l'anthropologie économique, elle n'en présente pas moins une « grande valeur heuristique » (1999 : 351). Il cite en référence les articles précurseurs de Margaret Mead (1937) et de Monique Jeudy-Ballini (1995) sur les sociétés mélanésiennes. En distinguant coup de main individuel volontaire et soutien collectif institutionnalisé, et en ne limitant pas la notion de coopération aux seules activités de production, ces travaux font apparaître la complexité et la place centrale des formes de solidarité dans ces sociétés (Lemonnier, 1996 : 351).

Comme déjà mentionnée, les enquêtes de Philippe Geslin en pays susu l'amène, lui aussi, à prêter attention à l'organisation sociale des activités de production. Il insiste sur le fait que la coopération n'est pas liée aux seules activités de production au sens économique du terme. « À travers le collectif de travail, se manifestent des modes de fonctionnement de la société qui permettent notamment sa reproduction de générations en générations. Ce qui signifie que derrière une finalité pratique, directement observable – labourer un champ – il peut y avoir une ou des finalités sociales qui ne se révèlent pas immédiatement aux yeux de l'observateur. Il faut pour cela élargir le contexte d'étude, interroger la structure du processus technique observé – qui fait quoi avec qui, mode de rétribution, rapport de parenté entre les agents, origines géographiques, histoire du groupe, etc. – pour aborder ce qu'il représente pour la société, dans le cadre de ses institutions » (Geslin, 2004: 1). Parler d'institutions signifie justement que la distinction entre une aide ponctuelle, relevant de la volonté d'une ou plusieurs personnes, et une coopération institutionnalisée, qui fait sens pour chaque participants-es dans le cadre du collectif auquel il est rattaché, développe toute sa pertinence comme moyen d'approcher la manifestation des rapports sociaux. « (...) Le travail communautaire est à la fois partie intégrante de la structure sociale et produit du jeu spontané des pratiques sociales » (Sabelli, 1976 : 66). C'est là, à mon sens, tout l'intérêt d'étudier les formes de coopération ou de solidarité. Elles permettent de révéler autant la mise en situation d'une organisation prescrite socialement que les interactions entre les acteurs – humains et non-humains – nées de cette activité. C'est-à-dire comment les acteurs en présence utilisent, manipulent l'organisation prescrite.

Une dernière raison, tant méthodologique qu'analytique, de se pencher sur l'organisation et le partage du travail est qu'il s'agit de pratiques qui s'imposent à l'observateur, quels que soient ses outils d'observation ou ses options théoriques. « La coopération constitue l'un de ces faits massifs, « in-ratables » et immédiatement documentables pour tout ethnologue, fut-il irrémédiablement post-moderne » (Lemonnier, 1996 : 352). En effet, dans une société saturée de secrets, s'intéresser aux pratiques rizi-cales permet de détourner en partie cette difficulté.

L'anthropologie de la parenté en mouvement

« Which is primary, structure in determining behavior, or behavior in determining the recognition of structure, e. g., as one cooperates with a man because one calls him cross-cousin, or as one selects, from a distantly related group, a man to call cross-cousin because one wants to cooperate with him ? » (Mead, 1967 : 11).

La parenté occupe une place privilégiée parmi les domaines d'étude ethnologiques. L'histoire de la discipline montre qu'une part prépondérante de la discussion des différentes théories est consacrée aux problèmes concernant la parenté (Cresswell, 1975 : 132). Il ne s'agit pas ici de revenir en détail sur l'évolution, les enjeux théoriques et l'actuel regain d'intérêt pour la parenté en anthropologie, mais simplement de situer mes recherches dans un champ d'études central et constitutif de la discipline. Et avant tout, il s'agit de circonscrire les liens étroits et indissociables entre un univers rempli de techniques, de pratiques et de rapports à un environnement, et un univers composé de relations de parenté.

Depuis une dizaine d'années, se sont développés des travaux rassemblés sous l'expression de *new kinship studies*, et dont l'anthropologue Janet Carsten est un auteur emblématique (Allard, 2006: 447). Leur objectif a été explicitement de faire renaître l'étude de la parenté, non pas contre l'anthropologue David Schneider²⁰, mais en partant au contraire de ses analyses. « Les auteurs concernés ne présupposent donc pas que les relations étudiées sont issues de la procréation (...), mais ils et elles privilégient surtout les « états de faire » par rapport aux « états d'être » – c'est-à-dire le caractère processuel de la parenté, le fait que la consanguinité elle-même est pensée comme construite, notamment à travers des pratiques quotidiennes » (*ibid.* 447-448). Un de leurs objets d'étude privilégié est « naturellement » l'adoption. À travers cet exemple, ces anthropologues cherchent à démontrer la « réalité » des liens d'adoption, et les exemples ethnographiques abondent où ce sont les actes d'alimentation, d'affection et de soin, de partage, d'amour et de mémoire qui déterminent une relation de parenté, et non un simple lien issu de la procréation : « les « vrais » parents sont ceux avec qui on habite et avec lesquels on partage (« pour être réelle, pourrait-on dire, une relation doit être activée », Gow 1991 : 193) » (*ibid.* 448).

L'anthropologue Maurice Godelier, dans son ouvrage sur la parenté, signale que c'est en travaillant dans les jardins qu'il a recueilli des généalogies (plutôt qu'en travaillant directement sur la parenté), car leur enjeu local est lié au droit d'usage de la terre ou de certaines plantes cultivées. « Peu à peu j'ai appris au nom de quels liens de parenté tel

²⁰ Anthropologue américain, David Schneider (1918-1995) est connu pour sa remise en cause radicale des travaux en anthropologie de la parenté dans les années septante. Il critiquait notamment la lecture anthropologique de la parenté qui mettait l'accent sur la dimension biologique de ces faits (Barry, 2008 : 575).

groupe d'hommes ou de femmes cultivaient telle parcelle, lesquels d'entre eux possédaient le droit de la mettre en culture, et lesquels étaient des alliés ou des parents maternels invités à se joindre aux premiers en cette occasion, et ceci à charge de réciprocité » (2004 : 80). Je soulignerai simplement ici que Maurice Godelier fut « contraint », selon moi, d'étudier les généalogies à travers les pratiques culturelles, clin d'œil à une approche méthodologique dont j'ai déjà parlé. Si plusieurs auteurs ont relevé que la définition des relations sociales est largement déterminée par le travail de la terre et le droit d'y accéder dans de nombreuses sociétés océaniques, tous n'ont pas tiré de ce phénomène les mêmes conséquences (Allard, 2006 : 440-441). Maurice Godelier semble affirmer que la généalogie (comme réseau d'individus reliés par des liens issus de la procréation) donne des droits, alors que l'anthropologue Sandra Bamford, parlant d'un groupe du même ensemble que les Baruya de Nouvelle-Guinée étudiés par Maurice Godelier, inverse la question : « il est important de noter qu'obtenir un accès à la terre ou à d'autres ressources ne dérive pas de la patrification – mais au contraire la constitue » (Bamford, 2004 : 292 cité par Allard, 2006 : 441). En ce sens, les « récits d'ancêtres » rappelés dans les conflits, racontent les allées et venues d'hommes particuliers, leurs mariages et la manière dont ils ont transformé la terre grâce à leur travail. Mais ils sont bien différents de ce que l'on entend généralement en anthropologie par « généalogies ». En effet, il faut connaître l'histoire des relations à la terre, et y investir son propre travail, pour y obtenir accès : ceux qui ne le font pas, notamment parce qu'ils sont partis un temps effectuer un travail salarié, perdent tout droit et disparaissent des récits des ancêtres, « dans la mesure où ces contes sont une histoire de l'interaction humaine avec l'environnement » (Bamford, 2004 : 294 cité par Allard, 2006 : 441).

L'anthropologue Olivier Allard revient sur la critique de l'antériorité accordée par définition aux liens issus de la procréation, car on pourrait dire qu'il s'agit « (...) de généalogies « manipulées » socialement – et qu'elles le sont toutes. Mais n'est-ce pas, (...), présupposer le caractère primordial et universel des connexions généalogiques ? N'est-ce pas interpréter ces récits comme la construction sociale d'une réalité naturelle ? » (*ibid.*). Retour d'un dualisme nature – culture, et d'une antériorité accordée aux liens issus de la procréation.

La parenté adoptive, la parenté de lait, la commensalité, la co-résidence, etc. sont désignées comme des relations égales, et même souvent supérieures, aux relations basées sur « (...) le partage d'une substance corporelle produite antérieurement à la naissance » (Viveiros de Castro, 2004 : 20), c'est-à-dire un donné résultant de la procréation, un donné non négociable. En résumé, la parenté est construite et non donnée par la naissance, nous sommes ici dans le « modèle constructif » proposé par l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro (*ibid.*). Mais la parenté signifie essentiellement la consanguinité – la descendance et la germanité – et non l'affinité : « cette dernière semble être d'ores et déjà regardée comme une sorte de « consanguinité fictive » (...), la question de la possibilité d'une « affinité fictive », une relation d'affinité qui ne serait pas basée sur

une réelle alliance de mariage, n'est même pas soulevée. Apparemment soutenir que l'affinité est socialement construite serait jugé redondant – ce qui me semble être une présupposition particulièrement révélatrice » (*ibid.*). Eduardo Viveiros de Castro révèle le fait que le biologique – le sexe, la naissance – est toujours le donné dans ce modèle, il n'est simplement pas autant valorisé que les dimensions construites – le genre, l'alimentation – de la parenté. Et au final, personne ne parvient à fournir autre chose que la consanguinité fondée biologiquement comme donné, retour au « modèle standard » où la consanguinité est du domaine du donné et l'affinité une construction active (le parallélisme avec un modèle occidental de vécu de la parenté est à relever).

Je me suis intéressée à ces nouvelles approches de la parenté en anthropologie, car elles mettent l'accent sur la construction sociale de la parenté à travers les activités quotidiennes des individus. À Bukor, les exemples sont nombreux pour illustrer cette logique de construction de relations de parenté, que ce soit concernant l'accès à la terre ou concernant la structuration de groupes de parenté, par exemple l'incorporation de personnes étrangères à un lignage préexistant.

Cependant l'argumentation d'Eduardo Viveiros de Castro est plus constructive, elle devient un outil opératoire pour la compréhension des dynamiques de coopération dans la société *baga sitem*. Il retient : « (...) que ce qui est générique est antérieur à tout développement historique est que *quelque chose* est toujours présupposé comme donné, et non sa spécification (...)»²¹. Ce qui est donné est le fait que certaines dimensions de l'expérience humaine seront construites – inventées – *comme quelque chose de donné* » (Viveiros de Castro, 2004 : 21). En ce sens, le « donné » et le « construit » comme catégories locales ne sont pas partout donnés et construits selon les mêmes modalités. Je vais revenir sur cette approche, sa pertinence permettant d'appréhender l'importance et la complexité des catégories sociales, telles que le regroupement de lignages et le lignage, dans la communauté villageoise de Bukor.

Olivier Allard souligne que Janet Carsten a évolué vers une position semblable à celle d'Eduardo Viveiros de Castro : « C'est précisément la manière dont les membres de différentes cultures distinguent ce qui est donné et ce qui est construit [...], et les endroits où ils font de telles distinctions, qui, sans prémonition, devraient être au centre de l'analyse anthropologique de la parenté » (Carsten, 2000 : 189, cité par Allard, 2006 : 456).

²¹ L'auteur suit ici le point de vue de Roy Wagner (1981, *The invention of Culture*, Chicago : University of Chicago Press).

La citation de l'anthropologue Margaret Mead, en entrée de chapitre, reflète selon moi ce débat entamé il y a déjà plusieurs décennies. Elle correspond aussi aux questions que je me suis posées concernant l'organisation sociale de la production en pays baga sitem, « (...) as one cooperates with a man because one calls him cross-cousin, or as one selects, from a distantly related group, a man to call cross-cousin because one wants to cooperate with him ? » (Mead, 1967 : 11). Ma réponse à cette question est relativement évidente : les riziculteurs-trices de Bukor travaillent ensemble parce qu'ils appartiennent aux mêmes groupes de parenté, et ils choisissent dans leurs relations de parenté des personnes pour venir travailler chez eux en cas de nécessité. En ce sens, ils et elles construisent constamment du « donné », car les acteurs sociaux actualisent sans cesse certains liens de parenté – voire en créent – selon leur besoin de main-d'œuvre dans leurs travaux rizicoles. La deuxième partie de ce mémoire fournit des exemples concrets de ce type de processus.

2^{ème} partie : Descriptions ethnographiques

Cette deuxième partie se développe selon une chronologie inverse à celle de mes recherches. J'ai débuté mes enquêtes à Bukor en suivant les pratiques agricoles des membres du lignage de Diklap, et plus spécialement les pratiques de coopération dans la riziculture. En relation avec le calendrier rizicole, certains rituels m'ont permis d'observer d'autres pratiques collectives, notamment chez les femmes. À partir de là, ma perception de l'organisation sociale du village s'est constamment affinée. J'ai conduit des entretiens avec les acteurs-trices rencontrés lors de mes suivis d'activités, les questionnant sur leurs pratiques rizicoles, l'organisation sociale du travail, les relations de parenté, la structuration du village, les pouvoirs en place, les rituels observés, etc.

J'exposerai ici une grande partie des connaissances élaborées sur la base de mes enquêtes. Les choix effectués dans l'organisation de la présentation cherchent, d'une part, à faciliter la compréhension des informations décrites et, d'autre part, à respecter les dynamiques sociales étudiées. Je commencerai par un aperçu de l'organisation sociale de la communauté villageoise de Bukor, avant de détailler les différents acteurs et actrices qui détiennent une autorité dans cette communauté. Je présenterai brièvement les relations de parenté nécessaires à la compréhension des activités rizicoles et rituelles, pour développer les deux types de relations à l'environnement étudiés : la riziculture et les rituels, ainsi que leurs évolutions respectives. Je terminerai par le commencement de mes enquêtes, la présentation détaillée des formes de travail collectif dans la riziculture.

Aperçu de l'organisation sociale du village de Bukor

*« Les Bangoura sont la « tête »,
les Camara le « tronc » et
les Souma la « queue » »*

(Discussion avec un vieil initié, traduction Robert Pascal Bangoura, le 13 juin 2003).

Les propos de ce vieil initié, je ne les ai entendus que dans sa bouche et rien ne me permet de discuter du contenu de ses dires²². Ce qui m'intéresse dans cette citation, ce n'est pas tant une réalité ethnographique qu'une métaphore de l'organisation sociale du village de Bukor telle que j'en suis arrivée à la concevoir : une imbrication constante entre complémentarité et hiérarchie. Je donnerai des exemples et des explications de cette imbrication plus loin dans mon travail.

²² Cette citation pourrait être une allusion à la répartition de la responsabilité du culte d'*amanco ngòpòng* au sein de trois lignages. *Amanco ngòpòng* est l'esprit principal des initiations masculines. « One of these lineages was in charge of *amanco ngòpòng's* head (a sculpture representing, from what we know, a bird-like head), another one of its trunk (a massive construct of wood and raffia, reported to reach between ten and twenty meter high) and another one of its legs and feet » (Sarró, 1999a : 109). La figure d'*amanco ngòpòng* exprime donc physiquement la hiérarchie entre les lignages, tout en les rendant également indispensables.

Dans le chapitre à venir, sur la base de mes données de terrain et à l'aide des informations et des analyses de l'anthropologue Ramon Sarró (1999a ; 2009), je vais présenter succinctement les différentes catégories locales qui structurent la vie sociale d'un village *baga sitem*. Nous verrons particulièrement le village, l'*abanka* et le lignage, les acteurs sociaux qui ont une influence sur les prises de décisions au niveau de ces catégories locales et, plus généralement, les rapports de parenté qui organisent la vie sociale et personnelle des individus et des groupes d'individus.

Les *cibanka*, les lignages et le village

Le village de Bukor (*dare*) se loge sur un îlot sablonneux autour duquel se déploient les plaines rizicoles (*sidalè*)²³ arrêtées par les cours d'eau et la mangrove. Une des spécificités du village est d'être construit en rond, et non le long d'une ou deux longues allées selon le modèle d'autres villages visités. Son centre est dense et les maisons de terre se ressemblent : rectangulaires, munies d'une véranda à l'avant, avec un toit de chaume ou de tôles, à l'arrière une cuisine couverte et un lieu de toilette, voire un jardin si la place le permet, puis une barrière d'arbres et la plaine.



Centre de Bukor. Ruth Lehmann

²³ Selon Ramon Sarró, le terme *antôf* (pluriel *ntôf*) signifie à la fois village, pays et terre ; il s'agit d'un des concepts territoriaux les plus généraux en *baga sitem*. Quant au village stricto *sensu*, il se traduit par *dare* (pluriel *sidare*) et les rizières qui l'entourent par *dalè* (pluriel *sidalè*) (Sarró, 1999a : 79).



Derrière les maisons. Ruth Lehmann

À force de parcourir le centre de Bukor et de me renseigner, j'ai fini par localiser précisément les différents *cibanka* (singulier *abanka*). Mais à première vue rien ne permet de signaler qu'au centre du village de Bukor sont présents les six regroupements de lignages (*cibanka*), catégorie locale indispensable à la compréhension des activités sociales, rizicoles et rituelles. En effet, le village comme catégorie sociale est plutôt secondaire. Ramon Sarró avance l'hypothèse, déjà discutée par Denise Paulme, que les villages sont des unités administratives de création récente (Sarró, 1999a : 87). Personnellement, j'ai été amenée à considérer le village de Bukor comme une « confédération » de regroupements de lignages, c'est-à-dire que les habitants-es s'identifient premièrement à leur *abanka* et, dans un second temps, à leur village. Dans le découpage actuel de la sous-préfecture de Mankoutan, le village de Bukor est un district divisé en trois secteurs. Les autorités administratives se composent d'un président de district, d'un vice-président, d'un bureau du district et de chefs de secteurs. Elles sont assistées par un bureau de la jeunesse et des brigadiers chargés de transmettre publiquement les communications et

de faire régner l'ordre, par exemple lors de festivités. De fait, le président de district, ou chef de village, est le personnage central de cet édifice. Il se charge notamment de l'accueil des étrangers – projet de développement, personne souhaitant cultiver du riz pour une saison, etc. –, de la collecte des impôts, du règlement de certains conflits, avec ou sans l'assistance des doyens du village, et de l'organisation de travaux publics. Comme exemple d'investissement au niveau du village, je vais avoir l'occasion de revenir sur le creusement du lit du Rio Kapatchez pour remédier à l'inondation des plaines. Mais globalement, je n'ai que peu croisé les autorités administratives au fil de mes observations. Il m'était de plus difficile d'enquêter sur les tensions entre le chef du village, mon logeur et le reste de la population, bien que sur la fin certains désaccords se soient révélés entre lui et différentes personnes. Je terminerai en précisant que les autorités administratives présentées ci-dessus collaborent de temps à autre avec les acteurs du pouvoir traditionnel du village. Cependant, ces deux types d'autorités ne se chevauchent pas et les autorités administratives sont subordonnées à l'autorité coutumière.

Les regroupements de lignages, cibanka

Le village de Bukor comprend six *cibanka*, soit Mambre, Morcok, Tabòl, Kapinta, Mòtia et Sunta. Le terme *abanka* m'a été traduit selon les interlocuteurs par « *clan* », « *tribu* » ou par « *quartier* », « *secteur* ». Ramon Sarró, quant à lui, utilise le terme anglais *ward*²⁴, quartier en français. Toutefois, dans ses écrits, Ramon Sarró avance la possibilité que l'*abanka* soit une catégorie généalogique majeure, un clan²⁵ en anthropologie de la parenté. Il arrive à la conclusion que les liens entre les différents lignages qui composent un *abanka* sont multiformes et, même si des liens généalogiques existent, ils ne sont pas comparables à la dimension territoriale du regroupement de lignages : « (...), it seems to me that the *abanka* is more a confederation of lineages than a major genealogical category » (Sarró, 1999a : 87). En effet, l'origine d'un *abanka* lui a souvent été présentée comme le résultat d'une amitié qui a conduit plusieurs personnes à vivre ensemble sur un même territoire et à ainsi créer un *abanka*²⁶. Personnellement j'ai choisi l'expression « regroupement de lignages » pour traduire *abanka*. Cette interprétation pragmatique correspond à la réalité observée et possède l'avantage de ne pas insister sur les dimensions territoriale ou généalogique de cette entité sociale, mais plutôt sur sa dimension associative. Il me paraît important de mentionner que l'insistance sur la localité, ou l'association, plutôt que sur la consanguinité ne signifie pas que l'*abanka* soit d'une moindre importance que le lignage aux yeux des individus, c'est ce que je démontrerai dans les chapitres qui suivent.

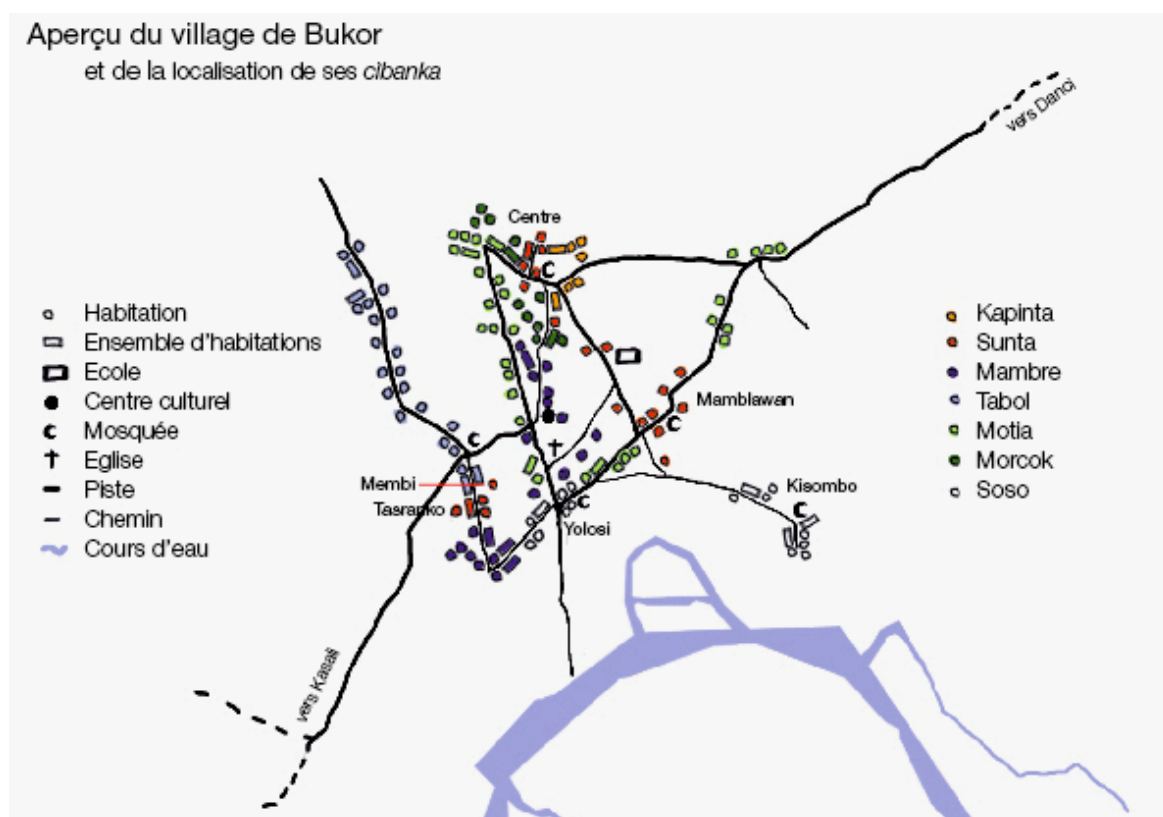
²⁴ Ramon Sarró précise et analyse le fait que le terme *abanka* signifie aussi la cour devant chaque maison individuelle (Sarró, 1999a : 82 et 85-87).

²⁵ Il s'agit d'un ensemble d'individus se considérant de manière putative comme descendant d'un même ancêtre de référence (Barry (e. a.), 2000 : 723).

²⁶ En pays Bulongic, selon David Berliner, la logique serait similaire : « à l'instar de l'*abanka sitEm*, le quartier *buloNic* (...) se caractériserait davantage comme une unité territoriale, une « *confédération de lignages* » (Sarró, 1999a, 87) plutôt qu'une entité généalogique » (Berliner, 2002 : 56). Le concept d'*abanka* se retrouve dans d'autres sociétés des Rivières du sud, par exemple chez les Temne de Sierra Leone et les Balante de Guinée Bissau (Sarró, 2009 : 37).

Si je partage l'insistance de Ramon Sarró sur la dimension territoriale de l'*abanka*, je me différencie, par contre, de son analyse sur un point. Ramon Sarró mentionne qu'idéalement chaque village *baga* se divise en trois *cibanka*, mais qu'actuellement la plupart des villages en contiennent bien plus, même si les informateurs-trices insistent sur l'existence de trois regroupements de lignages originaux, les autres se composant de personnes étrangères ou de membres d'un de ces trois *cibanka* qui se seraient déplacés. Christina Akre (2005 : 22) présente le village de Kalikse sous le même angle. Mon expérience à Bukor m'invite à appréhender les choses de manière différente. J'ai déjà mentionné que les six *cibanka* – il s'agit d'un cas particulier²⁷ – sont présents au centre du village. Personnellement je vivais à l'extérieur du centre, dans le quartier de Mamblawan, et « de la mosquée du centre (*dare*) à Mamblawan, c'est la famille Sunta » (Flavien Souma, le 12 avril). En effet, si l'*abanka* de Sunta est présent au centre du village et considéré comme l'un de ses « quartiers », le quartier de Mamblawan, pour sa part, appartient à l'*abanka* de Sunta. Il en va de même pour d'autres lieux d'habitation, les membres de Sunta ayant migré du centre faute de place et/ou suite à divers conflits. Personne ne m'a jamais parlé d'un *abanka* de Mamblawan. L'exemple est plus parlant concernant le quartier de Yolosi. À nouveau il ne s'agit pas d'un *abanka*, mais d'un quartier distinct à forte majorité *susu*, installée en partie sur les terres du regroupement de lignages de Mambre. La logique est similaire concernant le village de Danci à quelques kilomètres de Bukor. Village « satellite », né d'une scission avec Bukor, dans lequel sont présents deux *cibanka* de Bukor, bien qu'aucun quartier dans le village ne porte leur nom et que ses membres bénéficient d'une certaine autonomie par rapport à Bukor. Le regroupement de lignages représente donc bien une unité territoriale, mais une unité territoriale fragmentée. Par exemple, les hommes de Sunta, qu'ils habitent au centre du village, à Mamblawan ou ailleurs, vont bêcher ensemble lors du *kòp kòpong*, forme de coopération institutionnalisée réunissant tous les hommes d'un *abanka* pour le bêchage. Selon Ramon Sarró (1999a : 87), l'*abanka* est souvent perçu comme la place où les lignages vivent ensemble, personnellement, au vu des activités partagées par les membres d'un même regroupement de lignages, j'ai envie de souligner le « vivre ensemble » plutôt que le « vivre dans un même lieu », bien que ces deux éléments soient entremêlés. La distance géographique ne favorise pas les échanges et l'entraide entre les membres d'un regroupement de lignages commun, mais elle n'annule pour autant pas les liens sociaux qui existent entre les membres. Lors de mon séjour, j'ai eu l'occasion d'assister à plusieurs discussions à propos de conflits fonciers, par exemple une femme épousée à Danci dans l'*abanka* de Mòtia venue voir le doyen de l'*abanka* à Bukor pour résoudre un différent autour d'un casier rizicole. Les chapitres qui suivent donneront un aperçu des implications pratiques, notamment concernant la riziculture, d'une appartenance à un regroupement de lignages.

²⁷ Estève Hanarte, un des stagiaires français de l'OGM, a conduit un entretien avec le doyen de l'*abanka* de Mòtia sur la fondation de Bukor. Selon ce dernier, les trois ancêtres fondateurs du village sont les trois fondateurs des *cibanka* divisés en deux (traduction Ferdinand Bangoura). Ramon Sarró, quant à lui, présente le chiffre trois comme le nombre idéal présent dans les récits d'installation et dans l'organisation sociale de la société *baga sitem* (1999 : 76, note de bas de page n° 25).



Aperçu réalisé par Yannick Lehmann

J'ai pu constater que les regroupements de lignages sont un « donné » au sens où l'entend Eduardo Viveiros de Castro. Leur composition interne relève d'une parenté construite, ou fictive, ou de relations généalogique basées sur la consanguinité, mais cette distinction est toujours aplanie dans les discours et inexistante dans les pratiques rizicoles. Concernant la riziculture, nous allons voir que les formes de coopération au niveau de l'*abanka* sont toutes aussi importantes que celles au niveau du lignage. Mes interlocuteurs et interlocutrices ont souvent mentionné l'importance de « travailler dans la parenté » et ceci sans distinction entre regroupement de lignages et lignage. Ramon Sarró résume bien cette réalité dans l'exemple suivant : lors des démarches matrimoniales, le fiancé, et son *abanka*, vont travailler pour sa belle-famille : « in other words, although they are not agnates, the inhabitants of each *abanka* tend to behave as though they were so » (Sarró, 1999a : 88). Ramon Sarró continue en soulignant l'importance de l'*abanka* dans l'identité sociale des individus. « Despite the importance of birth and blood links in concepts of personhood, the concept of *abanka* seems to prevail over that of *kor* [lignage]. When going from village to village, people are normally asked what village and what *abanka* they come from, and only rarely what their precise descent group is. The *abanka* suffices as a marker of social identity » (Sarró, 2009 : 37).

Ramon Sarró utilise les regroupements de lignages de Bukor pour illustrer les liens qui unissent les lignages pour former un *abanka*. Je profite donc de cette opportunité pour présenter à mon tour la composition de certains *cibanka* du village, et comme nous allons le voir mes données de terrain ne correspondent pas entièrement à celles de Ramon Sarró (*ibid.* 88-90).

Premier exemple, le regroupement de lignages de Mòtia comprend trois lignages nommés : Mankta, Cìkle et Cìncirta. Un homme du nom de Mòtia a eu trois fils et une fille. Sa fille a été donnée en mariage au lignage de Dikawè dans l'*abanka* de Morcok, pendant que ses trois fils – appelés Mankta, Cìkle et Cìncirta – restaient avec leur père et créaient les trois « maisons » (lignages) portant leurs noms²⁸. D'un point de vue généalogique, nous serions face à un lignage maximal avec son ancêtre fondateur et les lignées de ses trois fils.

Deuxième exemple, les lignages de Dikawè (sous le fromager), Dingonc (sous le *ngonc*, un autre arbre) et Kaknè²⁹ (plaider) composent le regroupement de lignages de Morcok, mais si un lien généalogique est admis entre les deux premiers (au patronyme Camara), ce ne serait pas le cas entre eux et les membres de Kaknè (au patronyme Souma), qui seraient leurs étrangers.

La composition des regroupements de lignages m'a toujours été présentée comme une association d'ancêtres qui ont décidé de vivre ensemble. Le chiffre trois semble être le nombre idéal, ceci à une exception près : l'*abanka* de Kapinta qui comprend deux lignages. Sinon, tous les autres *cibanka* m'ont été décrits comme constitués de trois lignages, quelles que soient les relations établies entre ces lignages ou à l'intérieur de ces derniers. Car, si mes interlocuteurs ou interlocutrices ne parlent jamais de l'ordre d'installation des familles, des lignages ou des *cibanka*, ils laissent pourtant entendre qu'une hiérarchie existe, mais « *les Baga ne parlent jamais de l'ordre d'arrivée des lignages, les ancêtres l'ont interdit, car il y a un danger de conflits* » (Robert Pascal Bangoura, le 13 juin). Dans les deux exemples qui suivent, mes données de terrain entrent en confrontation avec les informations de Ramon Sarró, une confrontation relative car il s'agit de discuter autour de cette partition en trois et de son importance dans l'organisation sociopolitique de la société baga sitem. Ramon Sarró, s'appuyant sur les pistes avancées par Denise Paulme lors de son séjour en pays Baga (Paulme, 1956 : 110), questionne la présence historique d'une orga-

²⁸ Je n'ai pas étudié spécifiquement la composition et l'origine de la composition des différents *cibanka* de Bukor, mais suite à des discussions avec les doyens des lignages de Cìklè et Cìncirta, j'ai obtenu les informations suivantes : Cìklè découlerait de « écoute », Smpa l'ancêtre de Cìklè dans Mòtia aurait été choisi par ses confrères, les fondateurs de Bukor, pour être à l'écoute au nom du village, c'est lui qui communiquait avec les autres villages (entretien avec le doyen de Cìklè, Estève Hanarte, traduction Fredinand Bangoura). Quant à Cìncirta, cela signifierait, dans la langue parlée par les ancêtres, *ngonc*, une espèce d'arbre (discussion avec le doyen du lignage, traduction Robert Pascal Bangoura, le 13 juin). Ces informations n'ont pas été recoupées, mais il s'agit d'un bel exemple de la difficulté à établir une cohérence quand on questionne des mémoires qui fourmillent d'enjeux et de secrets.

²⁹ Le lignage de Kaknè m'a toujours été présenté sous l'appellation de Katòm, et je ne suis pas en mesure d'expliquer cette différence dans les appellations. Voir la note de bas de page n°34, page 53, pour un aperçu du statut particulier du lignage de Katòm.

nisation sociale construite sur deux ou trois entités ou groupes de parenté, et ce dans une logique de « complémentarité asymétrique » du premier au dernier arrivant. En effet, « in Baga political culture there seems to be an oscillation between 'two-ness' and 'three-ness', common to other political cultures of the Guinean region. While the presence of two elements seems to be enough to explain what one author has called the 'asymmetric complementarity' (Leopold, 1991), a third, mediatory element, seems to be equally necessary in many instances to make the system work properly » (Sarró, 2009 : 51). La réflexion de Ramon Sarró va me servir de piste de lecture pour appréhender les exemples qui suivent.

L'*abanka* de Mambre est le troisième exemple. Il se compose, selon Ramon Sarró, des lignages de Mocok (au nom de famille Camara) et de Kibarton (au nom de famille Souma). Mocok aurait été fondé par un homme nommé Mocok, et le lignage de Kibarton par un homme appelé Bosim. Aucun lien généalogique entre ces deux ancêtres, si ce n'est qu'ils viendraient tous les deux de Timbi, un village dans le Fouta Djallon. « The two lineages together share the responsibility for *tòmalo*, a cult related to rice farming. It is up to them, then, to ritually open both the sowing and the harvesting periods » (Sarró, 1999a : 89). Je ne vais pas revenir sur la fondation du regroupement de lignages de Mambre, car je n'ai aucune donnée à ce sujet. Par contre, le suivi des activités rituelles autour du calendrier rizicole m'a conduit à identifier un troisième lignage dans Mambre : Mambre disre (littéralement « dans Mambre », aux noms de famille Bangoura et Camara). Le doyen de ce lignage est justement le responsable des rituels dont parle Ramon Sarró : un sacrifice avant les travaux de bêchage, un avant le repiquage du riz aux champs et un avant que le riz moissonné ne soit ramené au village³⁰. « *Le lignage de Mambre disre a la responsabilité de ces sacrifices, si personne dans le lignage n'est en mesure de les accomplir, Mocok en prendrait la responsabilité, puis retour à Mambre disre* » (discussion avec le doyen de Mambre disre, traduction Robert Pascal Bangoura, le 3 juillet). Je reviendrai sur ces sacrifices dans le chapitre suivant. En attendant, le décalage entre mes informations et celles de Ramon Sarró pourrait s'expliquer en avançant la piste d'une création relativement récente du lignage de Mambre disre. Ce lignage est susceptible d'avoir reçu une responsabilité rituelle de la part des autres lignages, de manière à asseoir son existence et sa reconnaissance au niveau de l'*abanka* et du village. Je vais avoir l'occasion de développer un exemple similaire plus loin.

Quatrième et dernier exemple, « the *abanka Sonta* » (Sarró, 1999a : 89) comprendrait un seul lignage, fondé par Sonta Souma. J'ai vécu et travaillé dans l'*abanka* de Sunta pendant mon séjour en pays Baga. De nouveau, il m'a été présenté comme comprenant trois lignages : Diklap (viendrait de *klap*, champ en bordure de village), Dmanko ou Manko (sous le manguier) et Kabèr. La composition et les relations entre ces lignages ne sont pas lisses, mais leur existence est bien réelle, que ce soit au niveau des pratiques rizicoles ou lors de démarches matrimoniales par exemple.

³⁰ Tòmalo est un des génies associés à l'*abanka* de Mambre selon mes interlocuteurs et surtout mes interlocutrices, et non le nom des sacrifices mentionnés par Ramon Sarró, bien qu'ils soient probablement adressés à Tòmalo.

Les données analysées ci-dessus vont dans le sens d'une tripartition de chaque regroupement de lignages. Aussi ténue soit la réalité des subdivisions en jeu, leur existence semble respecter une complémentarité indispensable au bon fonctionnement de la société sitem.

Dernière division du village, les *sìmpa* réunissent deux regroupements de lignages ensemble. Propres aux grands villages comme Bukor, ces subdivisions ne sont toutefois plus d'une actualité marquante (Sarró 1999a : 90). En résumé, les *cìbanka* de Kapinta et Mòtia s'unissent pour former Padeya, Tabòl et Mambre forment Somnè, et enfin Cankla regroupe Sunta et Morcok. Ces trois entités sociales collaboraient autrefois lors d'activités rituelles³¹ (*ibid.* 90). Actuellement, elles restent significatives au niveau de la jeunesse du village, filles et garçons, lors des mariages et organisent la composition de groupes de travail.

Les lignages, wòlo disre

Après le village et le regroupement de lignages, la troisième unité sociale pertinente dans l'organisation sociale d'un village бага est le lignage. Chaque *abanka* accueille différents groupes de parenté patrilinéaire et exogame, qui correspondent à la définition classique du lignage en anthropologie, c'est-à-dire un groupe de filiation dont les membres se considèrent comme descendants d'un ancêtre commun et sont effectivement à même de retracer généalogiquement ces relations (Barry (e. a.), 2000 : 727). Une précision supplémentaire est amenée par Ramon Sarró (1999a : 82) : « They also correspond to the category of 'lineage' in that they are strongly corporate and property holding, and it that all their members tend to be seen as one single person (...) ». Les lignages sont reconnus comme des entités autonomes au sein de l'organisation sociale du village, notamment au niveau de la gestion des conflits entre personnes ou au niveau foncier. Il s'agit aussi d'unités d'entraide et de solidarité fortes. Ramon Sarró (1999a : 83-85) présente et analyse les significations polysémiques des trois concepts utilisés en бага sitem pour signifier patrilignage : *kor* (pluriel *cor*), *kusunka* (pluriel *cusunka*) et *kilo disre* (pluriel *wòlo disre*). À Bukor, le terme que j'ai le plus fréquemment entendu est *kilo disre*, littéralement « dans la maison » ou « toute la maison » (*ibid.* 85). J'aimerais revenir sur un aspect intéressant de l'approche de Ramon Sarró : *kor* signifie aussi « ventre », et indiquerait ainsi la commensalité partagée au sein du lignage. En effet, les membres d'un lignage mangent ensemble lors des sacrifices et autres cérémonies (*ibid.* 83), cet acte n'est pas anodin – les secrets étaient eux aussi « mangés » lors des initiations – il soude l'appartenance à un lignage, voire participe à la création d'une unité au sein du lignage³².

³¹ Toujours selon Ramon Sarró (1999a : 90), chacune de ces entités sociales possédait un *dìmba* – nimba en susu – masque à tête de femme bien connu des collectionneurs et utilisé dans différentes cérémonies. Dans les autres villages, ce masque est en possession des *cìbanka*. Idéalement, trois *dìmba* doivent être présents par village.

³² Ramon Sarró précise que si les membres d'un lignage mangent ensemble, ils sont aussi « mangés » ensemble par, et seulement par, les sorciers-ières appartenant au lignage. Une illustration de l'ambiguïté du lignage qui, d'une part,

D'un autre côté, le suivi des conflits fonciers et des démarches matrimoniales, ainsi que l'absence de certaines formes de travail collectif au sein du patrilignage de Diklap dans Sunta, m'ont permis d'identifier une division du lignage entre deux groupes de parenté distincts. Ramon Sarró, de son côté, relève que ces situations sont sans doute relativement banales au sein des lignages. « Yet a crucial aspect to keep in mind is that many *kor* are in fact fusions of two different groups. In these cases, one of the groups is considered the original *kor* while the other is regarded as having been created by strangers (*wu-cikra*) who was integrated into the original *kor*. These fusions of descent groups, while numerous, are silenced (...) » (2009 : 35). Les informations au sujet de ces incorporations sont difficiles à obtenir selon Ramon Sarró, c'est à travers mon suivi régulier des pratiques rizicoles et sociales des membres du lignage de Diklap que cette fusion s'est révélée. Suite à des entretiens avec les doyens des deux groupes de parenté, la hiérarchie mentionnée par Ramon Sarró s'est trouvée confirmée. L'incorporation de personnes étrangères est une des caractéristiques de la société *baga sitem*, j'y reviendrai dans la suite de ce chapitre.

L'*abanka* de Sunta se compose donc de trois lignages, et nous savons déjà que l'un de ces lignages se divise en deux « familles »³³. Je vais donc essayer de broser un tableau le plus complet possible des relations entre les différents lignages de Sunta. Et ceci autant dans un souci de précision ethnographique que de manière à rendre compréhensible les chapitres qui suivent, la composition des lignages – les enjeux que celle-ci sous-tend – influençant, bien entendu, la collaboration et les stratégies rizicoles des membres de Sunta. Mais avant cela, il est important de garder en mémoire les enjeux extrêmement sensibles autour de la définition de ces groupes de parenté. La raison pour laquelle cette question soulève tant de retenue est résumée par Ramon Sarró : « There is a tendency to present the Baga as a homogeneous group, with no internal differences, and as more or less having settled in the region at the same time. Because seniority is such a important aspect of Baga ethos, pointing out who the first arrivals were in a village would be tantamount to unearthing social differences » (*ibid.* 55). Les enjeux sont les mêmes au niveau des lignages, un village *baga* se constituant d'une agglomération de lignages, comme exposé ci-dessus. J'ai présenté l'*abanka* de Sunta comme constitué de trois lignages, la question reste cependant ouverte. D'après mes interlocuteurs, Sunta est composé de trois lignages, mais la réalité apparaît clairement plus complexe. Si l'existence des lignages de Diklap et Dmanko est établie, avec Diklap comme lignage fondateur et Dmanko comme deuxième arrivant, les situations de Kabèr et de la division de Diklap me posent problème. Dans mes observations des pratiques rizicoles, le lignage de Kabèr reste inexistant ou alors associé au lignage de Dmanko. Je précise que le lignage de Kabèr ne

offre une protection et une identité aux individus, mais qui d'autre part, est capable de les supprimer si les actions individuelles ne profitent pas à tout le lignage (Sarró, 1999a : 84 et 2009 : 36).

³³ Le terme « famille » a été utilisé de manière extensive par mes interlocuteurs pour signifier aussi bien le regroupement de lignages que le lignage, ses subdivisions, ou même une famille dans son acception habituelle en sciences sociales.

comprend qu'un homme et ses enfants. Si le *kòp kòpong* de Sunta vient bêcher ses ca-siers, ce sont les femmes de Dmanko qui préparent la nourriture des travailleurs. Par contre, ce sont les femmes de Diklap qui s'occupent du repas si les membres de Sunta travaillent chez un homme de Diklap (observations et discussion avec Robert Pascal Bangoura, le 27 juillet). Les entretiens que j'ai menés, ou que les stagiaires guinéens de l'OGM ont conduits, ne permettent pas d'éclaircir la situation. Par contre, des informations recueillies ressort la position particulière de la famille de cet homme, seule res-pon-sable, par exemple, de la mare d'Ambla et des rituels qui l'entourent. Sans entrer dans les détails, ce lieu renvoie à l'installation des Baga à Bukor et à la plus importante des initiations masculines préislamiques. Cette information est intéressante, car, selon Ra-mon Sarró, chaque lignage a la responsabilité d'un culte particulier relié à un aspect de la vie sociale et, j'ajoute, associé à un lieu particulier, ce qui rend difficile l'identification de « qui » possède le pouvoir dans un village baga (Sarró, 1999a : 109).

Le doyen de l'*abanka* de Sunta et du lignage de Diklap m'a présenté l'organisation de Sunta selon une autre logique : les lignages de Diklap, de Dmanko et de « ceux de Tol-koc », un autre village baga sitem, car « les visiteurs de Tolcoc³⁴ viennent chez eux » (entretien avec le doyen de Sunta, traduction Ferdinand Bangoura, le 14 juillet). « Ceux de Tol-koc » renvoient à la deuxième « famille » de Diklap, clairement présentée ici comme des étrangers. Par contre, tous les membres de ces deux familles, les fondateurs et leurs étrangers, m'ont été présentés comme appartenant au lignage de Diklap. Nous retrou-vons la logique d'incorporation mentionnée ci-dessus. Détail important, selon cette ex-plication, le lignage de Kabèr a disparu.

Quelles sont les conséquences engendrées par cette division ou cette association dans le lignage de Diklap? Concernant la riziculture, les membres du *kilo disre* de Diklap ne tra-vailent pas en commun, comme c'est le cas dans les lignages des autres *abanka*. Cette division est aussi ressortie lors des démarches matrimoniales, une des étapes consistant à réunir le patrilignage de la fiancée – à travers ses représentants –, son regroupement de lignages ainsi que les neveux de l'*abanka* (les fils des femmes appartenant à Sunta). La somme donnée par le fiancé à la famille de sa future épouse est partagée entre les per-sonnes présentes et dans l'ensemble du lignage de la fiancée. Par conséquent, dans la situation qui nous concerne, l'un ou l'autre des deux groupes de parenté de Diklap rece-vra l'argent.

Je souhaite terminer cette partie en insistant sur la dynamique sociale mentionnée plus haut, soit l'incorporation de personnes étrangères ou l'identification de ces « installations asymétriques ». Les enjeux sous-jacents à cette dynamique se sont révélés

³⁴ Selon Ramon Sarró (1999a : 95-97), le village de Tolcoc est toujours associé à l'étrangeté, qu'il s'agisse d'une ori-gine étrangère de ses habitants-es ou d'un lien avec l'esclavage. Les lignages Katòm proviendraient de Tolcoc et se-raient présents dans plusieurs villages baga sitem. Ce lignage porte la responsabilité d'un culte particulier relié aux initiations masculines.

à travers les pratiques, mais la difficulté à approcher ce sujet et la brièveté de mes enquêtes ne me permettent pas de donner des exemples détaillés. Néanmoins cette logique d'incorporation se dessine parfaitement dans le témoignage suivant. Selon le doyen de l'*abanka* de Sunta et du lignage de Diklap, ce lignage aurait donné, il y a longtemps, un fanion au lignage de Manko pour lui servir de source de pouvoir car il n'en avait pas à l'époque : « *ceux de Manko attachaient le fanion pour chaque rituel, ils ouvraient la voie en annonçant ceux de Diklap* » (traduction Ferdinand Bangoura, le 14 juillet). Il s'agirait d'offrir une parcelle de son pouvoir de manière à ce que les nouveaux venus soient respectés. À nouveau, Ramon Sarró pointe du doigt les difficultés liées aux fractures sociales existantes dans la société sitem. « (...) Despite introducing themselves as a homogeneous and egalitarian society, Baga Sitem villages are in fact composed of people with different status. Status can be referred to in ethnic terms (Baga vs Susu) ; in terms of 'ethnic purity' (Baga vs not-so-Baga people) ; in terms of human ownership (Baga vs stranger 'of' the Baga) ; and, more than anything else, in terms of order of arrival (firstcomers vs newcomers) » (Sarró, 2009 : 44). David Berliner, pour sa part, résume les tensions inhérentes à ce sujet délicat de la manière suivante : « 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 *bulongic* et opposent les patrilignages entre eux » (2003 : 59).

Histoires de pouvoir

Pendant mon séjour, un sacrifice a mobilisé tout le village Bukor, ainsi que celui de Danci. Cet événement va me permettre de présenter les différents acteurs qui influencent de près ou de loin, et selon différentes modalités, la vie du village. Comme le mentionne Ramon Sarró, et comme j'ai pu l'observer – je dirais même l'intégrer –, le village de Bukor est unique de part une structuration pyramidale toujours présente et toujours organisée selon une logique initiatique, bien que la colonisation, l'islamisation et l'indépendance du pays aient contribué à la dissolution du système initiatique préislamique. La présentation des facteurs sociaux, politiques et religieux qui ont contribué à l'arrêt des initiations préislamiques dans la région sera détaillée dans le chapitre *Installation du silence*, pages 88-93.

Description d'un sacrifice

Le sacrifice de Diklaco, que j'ai appelé « réunion de Mòtia », faite de mieux à l'époque, a eu lieu les 13 et 14 août 2003. Le soir du 13 août, certains acteurs se sont réunis en toute intimité, ou devrais-je dire, en secret. Voici la métaphore utilisée par ces acteurs pour m'expliquer la nécessité de ce sacrifice séparé : « *Dans les gouvernements, il y a toujours un bureau (en français)* » (discussion avec un des *alipnè*, traduction Robert Pascal Ban-

goura, le 13 août), c'est-à-dire des responsables qui chapeautent les événements importants³⁵.

Je commencerai par un résumé du sacrifice de Dìklaco, dans sa version publique, à partir de mes observations et des transcriptions de Robert Pascal Bangoura et Ferdinand Bangoura :

« Le matin du sacrifice, Robert Pascal Bangoura vient me chercher à Mamblawan, car j'ai « *trop duré* ». En effet, il a vu les vieilles femmes de Sunta apporter du riz, de l'huile de palme et un coq noir chez le doyen du lignage de Cìncìrta dans Mòtia. Le lieu du sacrifice se nomme Dìklaco et se situe à Cìncìrta. Robert Pascal Bangoura et moi passons devant le lieu du sacrifice, les vieux sont là, assis. Après les salutations, leur doyen nous indique quand le sacrifice va commencer, et mon traducteur leur demande si je peux les photographier. La réponse est positive, ils se rhabillent et se positionnent de chaque côté du harpon planté la veille. « *J'ai envoyé de la kola, c'est un lieu où si tu souffres, si tu veux demander quelque chose, tu peux envoyer de la kola, de l'argent et ils prient pour toi* » (discussion avec un des *alipnè*). Ils veulent que je fasse un agrandissement pour eux de la photo prise.

L'espace du sacrifice a été défriché, et nous enlevons nos chaussures avant d'y pénétrer. Dans les éléments présents se trouvent : un bâton planté, un tissu blanc attaché à son sommet et une feuille de palmier à sa base, le sang du coq noir tué hier macule le sol, des feuilles de bananiers contenant des kolas sont posées par terre. Le harpon, autour duquel est attaché une feuille de palmier, pointe en l'air ; il y a aussi un linge blanc tendu entre deux banches vers l'*afurup* (un type d'arbre) avec devant une petite jarre en terre cuite, un balai, un gobelet en plastique, des feuilles de bananiers et du sang sur l'herbe... . À côté un récipient en métal qui me fait sourire, il me fait penser à une petite boille à lait³⁶ !

³⁵ Les sacrifices, selon mes observations, se déroulent toujours en deux temps. Un sacrifice réunissant le ou les responsables et un sacrifice pour les non initiés-es.

³⁶ En Suisse, il s'agit d'un récipient métallique, de forme cylindrique et fermé par un couvercle étanche, servant à transporter le lait.



Certains acteurs du sacrifice de Diklaco. Ruth Lehman

Je vais chez Robert Pascal Bangoura pour prendre note des informations du matin et, depuis sa fenêtre, je vois les femmes de Danci arriver, je ressors. En passant chez le doyen de Cincirta, je trouve un petit rassemblement de femmes, notamment la doyenne des femmes du village qui trafique dans la cuisine. « *Toutes les femmes de chaque abanka ont apporté un poulet noir, du riz et des condiments, mais Morcok n'a pas envoyé la tomate. Chaque abanka doit préparer le riz que les hommes, les femmes et les jeunes vont manger après la réunion* » (discussion avec une des femmes présentes, traduction Robert Pascal Bangoura). Robert Pascal Bangoura me dit de ne pas traîner, la réunion va débiter.

Il est environ treize heures et il ne pleut pas. L'absence de pluie participait des demandes faites la veille par le « bureau du gouvernement ». Les vieux sont toujours au même endroit, neuf et non six comme le soir précédent, les deux acteurs principaux de la cérémonie de la vieille portent des pagnes à la manière de toges, ce sont eux qui vont mener les débats. Ils prendront toujours la parole debout et en alternance, tenant le harpon dans une main et le balai dans l'autre, chacun de son côté.

Un des intervenants principaux commence par énumérer les noms des « diables » (*yonk*) de tous les *cibanka*, une fois à l'Ouest et une fois à l'Est, comme la veille, puis plante le harpon pointe en l'air, et s'adresse à eux pour demander le bonheur du village. Il s'ensuit un dialogue à trois, les deux acteurs principaux s'adressant à tour de rôle à un des *afan ngièlpis* (ma transcription) (*afan*, lieu où restait les circoncis/initiés, *ngièlpis* « dernière », il s'agit donc d'un homme qui a participé à la dernière initiation masculine de 1946), lui demandant où sont les autres car ce sont eux qui ont demandé cette ré-

union pour parler des problèmes du village. En tête, les déprédations dues aux bœufs qui pâturent dans les plaines durant la saison sèche. Les difficultés du village sont énumérées : la présence des Peuls et de leur bétail, les soirées dansantes organisées par les jeunes, les vols, le *yòp* (forme de travail contre paiement essentiellement pratiquée par les jeunes), etc. Voici un exemple de confrontation entre un des intervenants principaux et le responsable de la jeunesse autour de la « tombola », jeu de hasard et d'argent pratiqué par les jeunes :

« - *Aujourd'hui la « tombola » est abolie à Bukor (...), les décisions prises à Mòtia, il faut revenir à Mòtia pour les changer. S. ! C'est toi le commandant, tu veux qu'on abolisse la tombola ?*

- *(S. sourit)*

- *S. !*

- *(À voix basse : « je ne peux pas répondre à ça ! »).*

- *La jeunesse, vous avez entendu ? S. je m'adresse à toi, il faut répondre !*

- *Il faut l'interdire ! »*

(Extrait de discussion entre un des *alipnè* et un des responsables de la jeunesse, traduction Robert Pascal Bangoura).

Le « problème des bœufs » est ensuite abordé de la manière suivante : chacun des deux intervenants principaux interpelle trois *cìbanka* dont le sien, et ceci toujours selon le même schéma, c'est-à-dire en commençant par appeler un *afan ngièlpis* de l'*abanka* concerné et, s'il n'est pas là, un ancien ou une personne responsable de l'installation des Peuls. Tous les *cìbanka* doivent répondre et accepter que les bœufs ne reviennent plus à Bukor et Danci. Les personnes ainsi interpellées défendent ce point de vue, se réfèrent à leurs aînés quand il s'agit d'hommes plus jeunes, insistent sur l'importance de l'unité du village dans cette décision ou renvoient la faute sur leurs cadets quand il s'agit de doyens.

Une fois la décision de ne pas accepter que le bétail des Peuls revienne à Bukor arrêtée, la parole circule entre différents acteurs : un *wulipnè* (singulier d'*alipné*), le doyen de Bukor, les anciens chefs du village, certains « derniers circoncis », la responsable des femmes du village, un autre *wulipnè* et finalement les chefs des villages de Bukor et de Danci. Si les *alipnè* s'adressent au public et interpellent certaines personnes, les autres intervenants s'adressent à l'un ou l'autre des *aplínè* qui officient depuis le début. Le contenu des propos reflète la décision prise, chacun commente cette décision, ses avantages et sa mise en place. En résumé : tout le monde doit être uni et œuvrer pour le bien du village ! Pendant les discours, les vieux ne restent pas forcément assis dans l'espace dévolu au sacrifice, certains partent et reviennent, des objets circulent, ils murmurent entre eux, lancent parfois des kolas, la doyenne des femmes du village vient chercher une calebasse et repart avec, etc. Le contenu des discours évoque constamment les relations entre les

ânés – ceux et celle qui parlent – et leurs cadets – ceux et celles qui écoutent dans le public – et la mauvaise « *éducation* » de ces derniers. Voici une liste non exhaustive de doléances apparues dans les discours : les « jeunes » n'ont plus de respect pour leur aînés-es, ils volent, se droguent, ils dansent jusqu'à l'aube, désirent être payés et refusent de travailler, etc. Mais si le sujet du non-respect des aînés reste très présent, la remise en cause apparaît cependant générale et tous insistent sur le bonheur et le développement du village. Les *alipnè* brandissent des menaces voilées et réaffirment leur contrôle sur la communauté villageoise, notamment à travers cette remarque adressée aux femmes : « *les sorciers sont plus nombreux de votre côté [les femmes], mais ma sorcellerie dépasse vingt sorciers, le poulet qui renverse l'huile, il a les pieds rouges* » (discours d'un des *alipnè*, traduction Robert Pascal Bangoura)³⁷. Les chefs des districts de Bukor et Danci interviennent en dernier et saluent les décisions prises. Ils proposent d'autres projets comme de vendre la parabole du centre culturel pour poser les tôles sur le toit du futur dispensaire, de continuer le creusement du Rio Kapatchez entrepris il y a environ quarante ans pour lutter contre l'inondation des plaines, etc. Ils se mettent à disposition pour accomplir le souhait de voir les bœufs ne pas revenir et invitent à des réunions de ce type une fois par année mais en mai avant le début du bêchage. C'est terminé, les gens partent. Les vieux quittent l'aire du sacrifice et se réunissent chez le doyen de l'*abanka* de Cincirta pour manger. Des plats arrivent pour chaque *abanka*... ».

J'aimerais souligner une fois encore l'importance des *cibanka* dans l'organisation sociale du village. La description de ce sacrifice illustre clairement l'imbrication des pouvoirs dans le village, ce que je vais développer dans la suite du chapitre. Au centre de cette imbrication se trouvent les regroupements de lignages comme une unité indispensable à l'équilibre de la société. Mon hypothèse est la suivante : sans cette égalité et cette complémentarité publique entre les *cibanka*, les enjeux de chaque acteur de pouvoir ou de chaque groupe de parenté seraient exacerbés et viendraient perturber cette « démocratie » villageoise.

Les relations entre le groupe des vieux et les autorités administratives des villages méritent d'être brièvement exposées. Mon « tuteur », la personne chez qui je logeais, était le chef du district de Bukor à l'époque de mon séjour. Nous avons eu parfois l'occasion de discuter de ce sujet et j'étais aux premières loges pour observer les allées et venues dans sa maison. Un matin, peu avant mon départ du village, le doyen des *alipnè* réveille mon tuteur pour une discussion. J'apprends ensuite que le vieux était le « *premier conseiller* » de ce dernier : « *il venait souvent le matin, mais cette année, il était malade. Les alipnè sont des sorciers, ils peuvent savoir ce qui se passe au village* » (Observation et discussion avec Flavien Souma, le 2 septembre). Flavien Souma précise qu'il est en train de me dire un secret. « *Avec l'arrivée de l'islam, les traditions baka ont disparu, les alipnè aussi, mais pas à Bukor, c'est*

³⁷ Ferdinand Bangoura a retranscrit ce passage avec les termes suivants : « *je dirais que c'est vous les femmes qui êtes des sorcières, surtout vos jeunes sœurs, ce que vous faites vous pensez que nous ne le voyons pas, mais vous êtes sous la loupe (...)* ».

un grand village ! Il aime le gouvernement des vieux, ils peuvent faire ce que les autorités administratives ne peuvent pas. Il avait demandé aux brigadiers de faire cesser la tombola, mais ces derniers étaient impliqués dans l'organisation des tombolas. Maintenant c'est fini » (Discussion avec Flavien Souma, traduction Robert Pascal Bangoura, le 24 août). La collaboration entre les *alipnè*, dépositaires des traditions baga, et le président de district, représentant des autorités, vient renforcer la présence discrète des *alipnè* et leur pouvoir effectif concernant l'organisation de la vie du village. Actuellement, Flavien Souma n'est plus chef du village, il a été remplacé en 2004 par Raphaël Souma de Mambre, et si je n'ai aucune information concernant sa relation avec le groupe de vieux, ce sacrifice particulier, lui, continue d'avoir lieu.

Les différents acteurs sociaux

Les invisibles font partie des acteurs en présence dans le sacrifice de Diklaco. J'ai choisi d'utiliser les termes d'« invisible » ou de « génie » plutôt que le terme « diable », bien que mes interlocuteurs-trices utilisaient les trois en français. Cependant, « diable » a une connotation péjorative liée à la venue des religions musulmane et catholique qui condamnent toutes deux les pratiques « animistes » et considèrent leurs « fétiches » comme des diables. En baga sitem, deux termes existent pour parler des génies, soit *wukirfin* (pluriel *akirfin*) ou *ngonkè* (pluriel *yonkè*). Ces deux termes renvoient à deux types de génies distincts, bien que je ne connaisse pas la nature exacte de cette distinction. Dans la pratique, je n'ai que très rarement entendu ces termes, les génies sont généralement appelés *aparen* « grand-père », *wubeki* « aîné » et *wutem* « vieux », ou par leurs noms. Par exemple, le génie du regroupement de lignages de Mambre se nomme Tòmalo, celui de Sunta, Kutòm, et il loge dans le fromager derrière la maison de mon traducteur. Les *alipnè* ont, quant à eux, utilisé le terme *canu* (singulier *kānu*) « dieux »³⁸ lors du sacrifice.

Les invisibles sont partout, au village comme dans les plaines. Les habitants-es du village cohabitent avec eux. En ce sens, les activités quotidiennes, au premier rang desquelles la riziculture, sont des révélateurs de cette cohabitation. David Berliner souligne que les génies, comme les êtres humains, ont une famille et une organisation ; il y a des hommes, des femmes et des enfants, des vieux et des jeunes, certains sont plus puissants que d'autres, ils se rencontrent entre eux et possèdent des objets tels que des téléphones portables ou des voitures (2003 : 95). Certains sont anonymes, d'autres sont individualisés par un nom, un champ d'action et un lieu. Ils ne sont pas humains, mais ont la possibilité d'apparaître sous une forme humaine ou animale. Bons ou méchants, dangereux ou protecteurs, ils peuvent répondre aux prières qui leur demandent de protéger le village, et, dans certains cas, provoquer la maladie, la folie ou la mort.

La nature de ces entités tient à leur invisibilité, seuls certains hommes et certaines femmes ont la possibilité de les voir et d'entrer en contact avec eux. Pour tous les autres, surtout les enfants, il est recommandé de rester prudent, déféquer n'importe où peut

³⁸ En baga sitem, le dieu des chrétiens est traduit par *kānu*. Les musulmans peuvent aussi utiliser ce terme, même si Allah est plus répandu, c'est du moins ce que j'ai pu observer à Bukor.

rendre furieux un génie que l'on ne voit pas mais qui se fâchera. C'est en tout cas l'histoire que m'a racontée une jeune femme de Sunta qui était allée uriner près d'un arbre à Bòran. Elle s'était alors fait chasser par la voix de Masire, génie installé en ces lieux.



Lieu de culte d'un génie installé au village. Ruth Lehmann (avec l'autorisation du génie en question)

David Berliner mentionne l'autochtonie de ces entités invisibles qui sont inscrites dans l'environnement des villages. « 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 rizicole et qui sont destinées à honorer les contrat avec les génies du lieu » (*ibid.* 96). Les génies sont les premiers habitants du territoire et avec eux se joue un rapport au monde de l'antériorité. Les Baga seraient ainsi les étrangers des invisibles propriétaires des lieux (*ibid.* 98). Mais tel n'est pas le cas avec tous les génies. Par exemple, les femmes de Sunta sont allées à Bòran en début de saison des pluies pour « saluer » leur génie Masire. Masire est installée dans la plaine depuis une dizaine d'années et s'est liée d'amitié avec les femmes. Ces dernières lui font des offrandes et reçoivent en retour des conseils et des « cadeaux », utilisés pour guérir ou pêcher (entretien avec une aînée de Sunta, traduction Robert Pascal Bangoura, le 29 août). Il est cependant intéressant de noter qu'à leur retour au village, les femmes sont aussitôt allées saluer le génie principal de Sunta, Kutòm. Pendant le sacrifice de Dìklaco, les *alìpnè* se sont adressés aux génies principaux de chaque *abanka*.

Il est temps de présenter ce « gouvernement des vieux » selon les termes du chef du village de l'époque. La première fois que j'ai entendu parler des *alipnè* (singulier *wulipnè*), c'est lors d'une discussion avec le responsable du sacrifice qui précède la période de bêchage. Mon interlocuteur précisait que lui seul pouvait informer certaines personnes de Bukor et Danci, personnes importantes concernant les aspects traditionnels, pour qu'elles participent au sacrifice (discussion avec le responsable du sacrifice, traduction Robert Pascal Bangoura, le 3 juillet). Et c'est la première fois que j'ai entendu les noms des *alipnè* de Bukor (Danci compris). Par contre, le terme *alipnè*, lui, n'a été que très rarement prononcé par mes interlocuteurs, et encore, avec une certaine crainte, un certain respect. Si je connaissais déjà l'existence des *alipnè* à travers les écrits de Ramon Sarró (1999b), je n'ai en revanche conduit aucun entretien avec ces derniers, ceci par manque de temps mais aussi parce que j'ai intégré le silence, le respect et la crainte de mes interlocuteurs par rapport à ce groupe de vieux. Cet état d'esprit m'a conduit à ne jamais les aborder de front, mais à toujours en discuter avec des personnes proches des *alipnè*, proches sans en faire partie. Les informations récoltées proviennent donc d'observations, comme c'est le cas de la réunion de Mòtia, et de plusieurs discussions avec des interlocuteurs qui côtoient les *alipnè*.

Selon mes informations, les *alipnè* – littéralement « ceux qui ont fini », c'est-à-dire ceux qui ont accompli tout le cycle initiatique (Sarró, 2009 : 155) – se composent de six ou sept vieux appartenant à cinq des *cibanka* de Bukor. Mais selon Ramon Sarró : « Today the *alipnè* are a group of some twenty men in the village of Bukor » (*ibid.* 155). Le décalage est de taille et mérite d'être approfondi car il renvoie aux interrogations suivantes : comment devient-on un *alipnè* et comment s'organisent-ils ? La réalité – dans sa densité dynamique – s'esquisse à travers nos perspectives de réponse.

Dans sa thèse de doctorat, Ramon Sarró distingue les *abeki* (singulier *wubeki*, les « aînés ») des *alipnè* (1999a : 111). Les *abeki* se composent d'hommes initiés appartenant à chaque lignage du village de Bukor. Ils se réunissent régulièrement dans un bosquet du village et si théoriquement il s'agit des membres les plus âgés du lignage, dans la pratique, un frère classificatoire³⁹ peut être délégué pour participer aux réunions. Les *alipnè*, eux, se réunissent dans la forêt au centre du village, forêt que personne d'autre ne peut visiter et où seraient gardés certains objets rituels. Des informations qu'il a collectées à Bukor, Ramon Sarró en retire que les *alipné* sont des hommes initiés à *ter*, initiation sélective qui représenterait le plus haut niveau d'initiation possible. Si les *alipné* continuent de négocier avec des questions hautement secrètes, les génies et la sorcellerie, la différence exacte entre les prises de décisions des *abeki* et des *alipnè* n'a jamais été claire pour Ramon Sarró (*ibid.* 111). Dans son ouvrage (2009 : 155-156 et 195-196), il ne revient pas sur cette distinction entre *abeki* et *alipné*, mais développe la position actuelle des *alipné* au sein du village de Bukor et leur importance dans la régulation de ses affaires. Ramon Sarró mentionne aussi une autre initiation importante pour devenir *wulipnè* : « For men,

³⁹ Un système de parenté classificatoire ignore en partie ou totalement la distinction entre parents en ligne directe et parents collatéraux.

the highest cult was *kidi amanco* [« manger *amanco* »], to which they were initiated at a late stage in life. Once a man had 'eaten *amanco*' he was considered to be a *wulipne* (...), someone who had 'finished' all the rituals to become a proper elder » (*ibid.* 43). Avec *ter*, *amanco* serait le plus haut culte du côté masculin.

Dans mes notes concernant les *alipnè*, il est impossible de séparer qui ils sont de ce qu'ils font. Selon mon approche méthodologique et suivant les contraintes de mon terrain, je me suis centrée principalement sur leur rôle et leur influence au niveau de la communauté villageoise. Le sacrifice de Diklaco, mentionné plus haut, illustre une mise en pratique de cette influence. Parmi les personnes qui sont intervenues pendant le sacrifice, certaines sont d'une génération antérieure aux actuels *alipnè* et, selon certains témoignages, plusieurs d'entre elles auraient été initiées à *ter* et/ou *amanco*, sans pourtant appartenir au groupe des *alipné*, c'est-à-dire les officiants du sacrifice. Dans cette perspective, une hypothèse se dessine selon moi. Il s'agit en effet de distinguer les *alipnè* comme groupe politique influant, des *alipnè* comme catégorie sociale traditionnelle désignant les hommes qui ont accompli l'ensemble du cycle initiatique préislamique⁴⁰. Cette distinction permet de comprendre la différence entre le nombre d'*alipnè* relativement élevé mentionné par Ramon Sarró et mes propres observations. Personnellement, ma référence aux *alipné* renvoie à ce groupe de vieux, composé de six ou sept personnes, responsables encore aujourd'hui de la « coutume » *baga*. De plus, certains témoignages et des discussions avec Mathieu Fribault m'invitent à questionner le fait que tous les membres actuels – actifs ou non – des *alipnè* de Bukor soient effectivement initiés à *ter* et/ou *amanco*. Ce tableau fluide et dynamique que j'ai essayé de dresser n'enlève rien à l'importance et au pouvoir effectif de ce « gouvernement des vieux », dont le sacrifice de Diklaco est un exemple. Le statut et la place particulière de ces vieux se construisent toujours sur leur expérience de la tradition *baga*, quel que soit leur parcours personnel, et leur actualité ne fait aucun doute. Ramon Sarró précise bien qu'à Bukor « (...) the *alipne* still initiate new men into their association when one of them dies and monitor the activities of younger members of the village very strictly » (2009 : 155). En effet, certains individus – tous des participants à la dernière circoncision de 1946 – seraient devenus des *alipné* depuis mon départ du village en 2003 (discussion avec Mathieu Fribault) et d'autres sont aujourd'hui décédés.

⁴⁰ Ramon Sarró (1999a : 112-114) mentionne que dans la littérature, il est dit que les *Baga* ont cinq « groupes d'âge » séparés. Le passage de l'un à l'autre étant marqué rituellement. En voici une présentation :

1. Les *alipné*, c'est-à-dire les aînés qui ont accompli tout le cycle initiatique.
2. Les *atem* (singulier *wutem*) pour les hommes et *atemra* (singulier *wutemra*) pour les femmes, personnes âgées en général.
3. Les *abeki* (singulier *wubeki*) chez les hommes et *abekira* (singulier *wubekira*) chez les femmes, les aînés-es.
4. Les *atemp* (singulier *wutemp*) et son pendant féminin *ayecra* (singulier *wuyecra*), jeunes hommes ou jeunes femmes.
5. Les *awut* (singulier *wuan*) pour les deux sexes (le pluriel féminin est parfois utilisé *awutara*), les enfants.

Sur le terrain par contre, ces catégories ne sont pas fixes et seules deux catégories ressortent, celle d'adultes ou de vieux-vieilles et celle d'enfants. La disparition des initiations depuis les années 1940-1950 ayant figé le système, les vieux sont actuellement ceux qui ont participé aux dernières initiations, tous les autres étant considérés comme des « enfants ».

À travers la description du sacrifice de Diklaco, nous avons pu constater l'importance des décisions avalisées par les *alipné*. Je rappelle l'interdiction d'accueillir ou même de laisser entrer les troupeaux des pasteurs peuls sur le territoire du village, de manière à pouvoir cultiver du manioc, des taros, des bananiers, etc. Le pouvoir des *alipné* et son ambigüité est parfaitement décrit par Ramon Sarró (*ibid.* 155). « Other villages see the presence of *alipne* in Bukor with ambivalence : they respect them and envy the power they have over youngsters, but many of my interviewees from other villages also considered that such institution should have disappeared long ago, because it is 'backward' and because it is linked to ambivalent forces of *deser* [sorcellerie]. The truth is that *alipne* keep a tight control of youths in Bukor : some of their prohibitions are indeed creating problems today and are perceived as abusive even by Bukor's younger inhabitants ». Suite au sacrifice de Diklaco auquel j'ai assisté, les jeunes ont tout de suite réagi par rapport à une des décisions prises, vendre la parabole du centre culturel pour couvrir de tôles le toit du dispensaire en construction. L'objet parabole est en soi un symbole fort de la jeunesse et cristallise les griefs des vieux et des vieilles à l'encontre des jeunes. Si je n'ai pas le fin mot de l'histoire, les responsables de la jeunesse ont pris contact avec un des *alipné*, et cette réaction illustre bien le mécontentement des jeunes vis-à-vis d'une décision jugée autoritaire et unilatérale. Les propos de mon traducteur rejoignent la citation de Ramon Sarró ci-dessus. « *Ils [alipné] sont garants du bon fonctionnement de Bukor, s'ils désignent quelqu'un pour diriger le village, ce sera cette personne. Dans d'autres villages, ils se cachent ou cela se perd. À Bukor, ils se réunissent encore bien qu'ils soient montrés du doigt, critiqués* » (Robert Pascal Bangoura, le 4 juillet).

Je terminerai cette présentation des *alipné* en soulignant un aspect de cette institution qui me paraît centrale, c'est-à-dire sa réactivation récente. Selon le témoignage d'un vieil initié, la dernière manifestation publique des *alipné* à Bukor daterait de 1986. « The importance of the *alipne* seems to have increased year by year since the end of Sékou Touré's iconoclastic policies. Already in 1986 they organised a solemn ceremonial known as *kibok* (literaly, 'wailing') in order to bless the ancestors and to protect the inhabitants of Bukor, and particularly Bukor natives living in Conakry, against witchcraft » (Sarró, 2009 : 157). Dans les années nonante, alors que Ramon Sarró étudiait l'organisation des tournois de football intervillages et les festivités qui leur sont associées, il a pu constater le rôle-clé des *alipné* et leur importance au niveau des politiques locales. En 2003, le sacrifice de Diklaco vient asseoir cette visibilité croissante. Ce sacrifice continue aujourd'hui à Bukor, je vais y revenir dans le chapitre suivant. À Bukor, les *alipné* sont toujours publiquement présents et organisent la vie sociale du village, à tel point que d'autres villages s'intéressent à la réintroduction de cette institution. « Interviewees from other villages who few years before had condemned the *alipne* told me in 2003 that some of the prohibitions and measures of social control the *alipne* were implementing in Bukor were very good ; they wished they could have them in their own villages » (*ibid.* 175). Et Ramon Sarró de se questionner sur une possible « *alipné*-isation » du *Dabaka* dans les années à venir.

À Bukor, les *alipnè* ne sont pas les seuls acteurs en lien avec les rites préislamiques : « *Les diables ont bien travaillé hier, c'était une bonne réunion [sacrifice de Diklaco] il n'a pas plu, les gens étaient calmes et les derniers circoncis étaient devant* » (Flavien Souma, le 15 août). Les « *derniers circoncis* », *afan ngièlpis* en baga sitem, sont les initiés de 1946, date de la dernière initiation masculine préislamique à Bukor⁴¹. Comme dans d'autres sociétés africaines, devenir baga est un processus qui impliquait par le passé, c'est-à-dire avant les années cinquante, un cycle d'initiations comprenant différentes étapes⁴². Ce cycle initiatique est appelé en baga *kidi molom*, littéralement « manger les secrets ». « The concept of *tolom* (pl. *molom*) is quite difficult to translate since its semantic field does not match that of any Western concept. For our various purposes, it could be translated roughly as 'secret', but also as 'cult' or, again, 'ritual object' » (Sarró, 2009 : 42). *Tolom* renvoie aussi à la douleur, élément essentiel de la plupart des initiations. « From a baga point of view, then, 'initiation' is not just a learning process, but one in which knowledge is eaten and embodied. For men, the most important initiation was the *kikenc* (also meaning 'to circumcise'), which implied a six-months seclusion in the *afan* (sacred wood). It was during this seclusion in the wood that boys suffered the circumcising operation » (*ibid.* 43). Dans la forêt sacrée, au-delà de l'expérience collective et personnelle endurée par les jeunes, des connaissances étaient transmises notamment concernant les plantes médicinales, l'histoire du village et sa structure sociale, par exemple la hiérarchie existant entre les lignages. L'éducation reçue dans la forêt sacrée est souvent opposée à l'éducation des jeunes d'aujourd'hui que ce soit « *dans la rue* » ou à l'école. Lors d'un entretien avec un des derniers circoncis de l'*abanka* de Sunta, je lui ai demandé pour quelle raison les *alipné* s'adressaient aux *afan ngièlpis* lors du sacrifice de Diklaco : « *nous avons eu une éducation très saine comparé à ceux qui n'ont pas été éduqués dans la forêt. Nous n'avons pas la bouche ouverte comme des enfants. (...) ils agissent sans réfléchir. Nous, nous savons répondre à nos parents, à notre père, notre mère, notre frère. Les enfants d'aujourd'hui n'ont pas de respect pour leurs parents* » (Entretien avec un vieil initié de Sunta, traduction Robert Pascal Bangoura, le 31 août). Mise à part la différence d'éducation reçue, les propos de ce vieux résume bien la litanie présente dans les bouches de la plupart des personnes âgées avec lesquelles j'ai abordé la question des jeunes : manque de respect à leur rencontre, notamment au niveau de leur autorité, fainéantise de la part des jeunes générations, etc. Les discours des intervenants et de l'intervenante lors du sacrifice de Diklaco ont souvent abordé cette question et ainsi réaffirmé l'autorité des aînés-es sur leurs cadets-tes.

Les « *derniers circoncis* » sont encore une trentaine à Bukor, mais leur organisation et leur rôle au sein du village ne sont pas clairs pour moi. Mes informations proviennent essentiellement de deux entretiens avec ces derniers. Selon un de mes interlocuteurs, les derniers initiés n'ont aucune organisation particulière. Mon deuxième interlocuteur précise que leurs rencontres sont occasionnelles : « *Ils ne se réunissent pas tous, une personne par abanka plus un Susu car on ne peut pas les refouler, sept se réunissent. Quand la décision est prise :*

⁴¹ Les *afan ngièlpis* pourraient correspondre aux *abeki* mentionnés par Ramon Sarró.

⁴² Voir note précédente, n°40, page 62.

planter du manioc cette année, ils sont obligés de faire un compte rendu à leurs aînés [les alipnè]. Les aînés ont apprécié cette idée et ont décidé de faire une réunion pour tout le village » (Entretien avec un vieil initié de Sunta, traduction Robert Pascal Bangoura, le 31 août).

Nous avons vu l'importance des *alipnè* et des *afan gnièlpis* dans le processus de prise de décision au nom du village, et ceci autour d'une question délicate : le refus d'accueillir désormais les pasteurs peuls et leur bétail de manière à pouvoir pratiquer la culture vivrière. Cet exemple est particulièrement parlant, car les critiques à l'égard du bétail en liberté et des conséquences que cela entraîne étaient vives et répétitives lors de mon séjour. Personne, pas même les autorités administratives, ne semblait être en mesure de pouvoir changer la situation⁴³. Je rappelle que ce « gouvernement des vieux » est une des particularités de Bukor, il s'agit en effet du seul village qui n'ait pas renoncé à cette institution et dont ses membres se réunissent toujours de manière secrète mais cependant connue, et parfois en public comme c'est le cas dans l'exemple développé ci-dessus.

Il m'est difficile, au vu de ce qui précède, de faire l'impasse sur la place et le rôle des vieux et des vieilles dans la société *baga sitem*. Le chapitre qui présente l'organisation sociale du travail rizicole en donne un aperçu concret, mais je vais toutefois essayer ici de dégager quelques pistes d'interprétation de manière à pouvoir situer la position des personnes âgées dans l'organisation sociale du village. Chez les *Baga sitem*, comme chez les *Baga bulongic*, il existe un découpage des personnes selon l'âge, bien que l'absence d'initiations vienne modifier la structure hiérarchique préislamique. Actuellement les vieux et les vieilles sont ceux et celles qui ont participé aux dernières initiations, sans doute la majorité des personnes âgées de Bukor. Cependant une progression en fonction de l'âge avec, à chaque étape, son statut, ses devoirs et ses manières, se dessine tout de même. « Surtout, cette progression implique une nette idée de subordination entre les différents stades » (Berliner, 2003 : 178). Ainsi selon le point de vue d'un vieil initié, tous les non initiés seront des « enfants » quel que soit leur âge, mais un jeune homme célibataire sera subordonné à un homme marié, un cadet à son frère aîné, etc. Tout individu se trouve en état de subordination vis-à-vis d'aînés-es et en état de diriger ses cadets-tes. Cette logique fonctionne au niveau de chaque famille, au niveau de chaque lignage et regroupement de lignages.

Le lecteur et la lectrice auront compris qu'en haut de la pyramide sociale se trouve les *alipnè* qui ne sont pas forcément les plus vieux hommes du village. Il existe ensuite un doyen et une doyenne du village, mais surtout des doyens et des doyennes pour chaque regroupement de lignages et pour chaque lignage. Au sein de leur lignage, ils représentent l'autorité et leur efficacité sociale et politique est forte. Sur le modèle des *Baga bulongic*, les doyens des *cìbanka* – les notables – représentent une des plus hautes autorités

⁴³ Plusieurs villages de la région ont eu le même problème que Bukor avec le bétail des pasteurs peuls. Chacun d'entre eux a résolu le problème selon des modalités différentes, allant de l'amende à l'interdiction de pâturer dans les plaines.

politiques et rituelles du village (Berliner, 2003 : 179) après les *alipnè*. Concrètement les vieux, les vieilles dans une moindre mesure, vont être impliqués dans les prises de décision de leur lignage et de leur *abanka*, par exemple lors du financement de la nouvelle mosquée de Bukor. Ils seront sollicités et informés concernant les mariages, l'installation d'étrangers, les conflits fonciers, etc. Voici quelques propos récoltés sur le terrain qui illustrent la position des aînés dans l'espace lignager. « *Le plus âgé a toujours le pouvoir. Aujourd'hui son père est décédé, mais son « frère » est en vie, et il est le plus âgé de Manko. C'est lui qui commande de la terre ferme jusque dans les plaines (...). C'est lui qui a le pouvoir de dire à telle personne qu'elle doit travailler en tel lieu* » (Discussion avec un des aînés de Manko, traduction Robert Pascal Bangoura, le 12 août). « *Si tu as des rizières, quelqu'un vient te voir pour du terrain, tu lui dis d'aller à l'est ou à l'ouest, mais pas au-delà de cette limite. La personne dépasse la limite et dit : cette terre est à moi. Tu vas voir les aînés, ils vont sur place et tranchent* » (Discussion avec un des doyens de Manko, traduction Robert Pascal Bangoura, le 13 mai). Ou encore, « *traditionnellement tout Mamblawan [quartier] est pour Flavien Souma, il est le plus âgé de la famille et c'est lui qui coiffe le tout, il est la tête (domp). Flavien Souma est au-dessus, après lui c'est K., puis G. ça c'est le kilò disre. Dans Dìklap il y a deux familles, celle de Y. et celle de Flavien S.* » (Entretien avec un homme de Dìklap, le 4 juillet). Comme déjà mentionné, les vieux se plaignent du comportement de leurs cadets et de leur insubordination, en voici un exemple : « *Aujourd'hui, je suis le plus âgé de la famille et personne ne vient auprès de moi pour me dire: Ah telle personne veut travailler dans ce casier. Je ne reçois aucune demande* » (Discussion avec le doyen de Sunta, traduction Robert Pascal Bangoura, le 12 août).

Mais dans le tissu des relations de subordination, il y a vieux et vieux, et toute personne âgée sait pertinemment à qui elle doit le respect ou non. Un homme qui n'a pas grandi dans son *abanka*, ou qui est parti vivre ailleurs pour un certain temps, n'aura pas la même autorité que le vieux qui est resté au village quand il s'agit de prendre une décision, par exemple, autour d'un conflit foncier. Les connaissances sont souvent un critère de démarcation, surtout celles apprises dans la forêt sacrée pendant les initiations (Berliner, 2003 : 179). Il en va de même concernant, par exemple, la responsabilité de tel ou tel rituel, ce n'est pas forcément le doyen du lignage qui en aura la responsabilité, il suffit qu'un homme plus jeune hérite de celle-ci de ses ancêtres. La place de chacun dans les généalogies peut venir modifier cette hiérarchie constituée sur la séniorité. De nouveau, les relations d'autorité et la notion de pouvoir sont des concepts glissants et difficilement mesurables qui fluctuent au gré des situations.

Je n'ai pas encore pleinement esquissé le statut des femmes, et spécialement celui des vieilles, au sein du village et des regroupements de lignages. Nous avons déjà vu qu'elles avaient une place, comme public et comme actrices à travers leur représentante, pendant le sacrifice de Dìklaco. David Berliner a travaillé avec les vieilles Baga bulongic, il souligne à juste titre que « (...) l'image romantique de femmes africaines passives ou victimes dans un univers dominé par les hommes est un stéréotype qui a la peau dure (Abu-

Lughod 1990). Que ce soit sur le plan politique, social ou religieux, les femmes constituent aujourd'hui des forces émergentes en Afrique (...). De même, elles contribuent souvent à la persistance dans la modernité de formes religieuses plus anciennes, à travers les cultes de possession notamment (Boddy 1989, Lambek 1993, Berhend & Luig 1999, Masquelier 2001) » (Berliner, 2005c :16). À Bukor, au niveau politique, Flavien Souma m'a souvent mentionné l'importance des femmes dans sa nomination comme représentant du village et dans son maintien à ce poste. Une femme siégeait d'ailleurs dans le bureau du district à son époque. Ramon Sarró ne discute pas particulièrement de la place des femmes dans l'organisation sociale du village, mais il questionne l'évolution de leur autonomie dans un contexte de bouleversements sociaux et politiques. « Baga Sitem women were under heavy pressure in colonial times. How much of this pressure was 'indigenous' and how much of it was 'colonial' would be difficult to gauge » (Sarró, 2009 : 162). Certains interlocuteurs de Ramon Sarró sont d'accord pour souligner que la « coutume » était injuste envers les femmes. Elles n'avaient pas le droit de divorcer, elles étaient punies lourdement en cas d'adultère et elles étaient généralement exclues de l'espace public et des processus de décisions (*ibid.* 162-163). Ces considérations historiques illustrent les changements intervenus relativement rapidement dans la société sitem. Les femmes du village, telles que je les ai connues en 2003, ont manifestement gagné des droits et acquis un pouvoir collectif non négligeable. Elles sont organisées au niveau du village, et entendues par l'intermédiaire de leur représentante : « *les femmes ne peuvent pas rester sans avoir un responsable dans leur groupe, s'il y a quelque chose à dire aux femmes on l'appelle et on l'informe, et elle, à son tour, informe les femmes. Elles ont leur bureau à part, on les appelle aussi alipnè* » (Entretien avec la responsable des femmes de Bukor, traduction Robert Pascal Bangoura, le 3 septembre). Le « bureau » des femmes de Bukor se composait de cinq vieilles en 2003. Elles se retrouvaient régulièrement dans leur « chambre secrète » au centre du village, dans la maison du doyen de Cincirta dans Mòtia. Toutes les fois où j'ai pu m'entretenir avec les deux responsables principales, elles insistaient sur l'entente et la complémentarité nécessaire entre les hommes et les femmes, entre les *alipnè* et elles. Bien que l'on puisse supposer quelles soient subordonnées aux *alipnè* comme le reste des habitants-es du village, il ne faut pas pour autant négliger leur autorité et leur visibilité rituelles.



Responsables des femmes du village. Ruth Lehmann

La subordination des cadettes vis-à-vis des aînées est encore plus flagrante chez les femmes que chez les hommes. Que ce soit concernant la riziculture ou leurs activités rituelles, leur organisation se présente selon le modèle suivant : « *dans un groupe il faut toujours des responsables pour qu'il n'y ait pas d'histoires. Ce sont les vieilles qui décident en cas de faute, ce sont les vieilles qui dirigent* » (Entretien avec une vieille de Sunta, traduction Robert Pascal Bangoura, le 27 août). L'autorité des aînées découle encore une fois d'expériences vécues avant « la venue de la religion » (Berliner, 2003 : 140) : « *Je dois aller voir B. [responsable des femmes du village] ou K. [ancienne responsable des femmes], ce sont elles qui connaissent les affaires des femmes pour Bukor, elles ont été initiées. Moi je n'ai pas pu avec l'arrivée de l'islam, je suis un enfant, j'apprends, c'est pourquoi je reste auprès de B.* » (Entretien avec une vieille, traduction Robert Pascal Bangoura, le 25 août).

Une discussion volée entre les doyennes de Sunta, grâce aux oreilles attentives de Robert Pascal Bangoura, m'a informée des tensions existantes autour de la légitimité de la responsable des femmes de Bukor. Sans entrer dans les détails, la succession de B. à K. était sérieusement remise en cause, car de provisoire elle semblait devenir définitive. Ces deux vieilles initiées sont apparentées et toute forme de discorde est malvenue entre parents. De ce fait, à ma connaissance, la situation en est restée là⁴⁴. De manière générale, les échanges de propos acerbes entre vieilles et jeunes étaient monnaie courante, mais je précise que les femmes critiquaient toujours leurs aînées en leur absence. La partici-

⁴⁴ Aujourd'hui, K. est décédée et B. est toujours à la tête des femmes du village.

pation aux assemblées féminines, par exemple concernant l'organisation des collectifs de repiquage du riz au niveau des *vibanka*, m'a fourni de nombreuses illustrations des dynamiques internes entre aînées et cadettes.

Jusqu'à présent, ma description de l'organisation des femmes de Bukor se limitait aux femmes mariées et non aux jeunes filles. Il s'agirait d'une analyse à part que je ne suis malheureusement pas en mesure de développer faute de données, les jeunes filles se comptant sur les doigts d'une main dans le lignage de Diklap et le regroupement de lignages de Sunta lors de mes enquêtes.

Un dernier groupe d'acteurs mérite d'être présenté, bien que relativement passif pendant le sacrifice décrit plus haut : les jeunes du village. L'utilisation du terme « jeunes »⁴⁵, comme catégorie sociale distincte, est délicate à circonscrire. Comme nous l'avons déjà vu, la pyramide des âges, conditionnée par les initiations, a été malmenée suite aux transformations rapides et violentes engendrées par les bouleversements politiques et religieux de la région. Dans ce contexte, toutes les personnes non initiées sont considérées comme des « enfants », vieux de soixante ans compris. Mais généralement, il existe une distinction entre les enfants, les adolescents-es assez âgés pour travailler et tous les jeunes non mariés-es, ainsi que les personnes mariées qui ont des enfants et travaillent encore.

Les Baga sitem, comme les Baga bulongic, utilisent le mot « *jeunesse* » pour parler des jeunes d'un village dans leur dimension collective, terme qui est directement relié au régime de Sékou Touré. Il se réfère aux jeunes comme une entité politique et collective, dont le rôle était de soutenir idéologiquement son parti (Rivière, 1971 ; cité par Berliner, 2005c : 588). David Berliner rappelle aussi que les chercheurs : « (...) have ignored young African generations in favor of elders, systematically describing the young as initiates or as members of age sets rather than as active agents with enduring centrality in their society » (*ibid.* 578). L'autorité des anciens-nes est une réalité, ils et elles chapeautent la vie sociale du village, tout particulièrement au niveau religieux. Les jeunes n'ont pas eu droit à la parole pendant le sacrifice de Diklaco et se sont fait rabrouer par leurs aînés-es. Pourtant les hommes et les femmes que j'ai côtoyés, qu'ils aient eu vingt ans ou cinquante ans, étaient tous des acteurs impliqués dans la vie et le développement de leur village. Ce sont eux qui cultivent les rizières, intègrent des innovations au niveau de leurs pratiques et désirent des améliorations pour leur communauté, améliorations qui remettent parfois en cause les traditions passées. Chaque génération vit avec ses problèmes et ses réalités, ses héritages et ses attentes. Selon Ramon Sarró, en comparaison avec des villages baga sitem avoisinant la ville de Kamsar, les vieux et les vieilles de Bu-

⁴⁵ Les sociologues, dont Pierre Bourdieu, ont déjà insisté sur la construction relativement récente de cette notion en France.

kor ont pour l'instant toujours eu le dernier mot au sujet des innovations introduites par la jeune génération (2009 : 187).

De manière à ce que le tableau social soit le plus complet possible et que tous les acteurs puissent jouer leur rôle dans les chapitres qui suivent, je terminerai cette partie en analysant brièvement la place des « *ressortissants* » et des autres groupes ethniques au sein du village.

Les « *ressortissants-es* », expression française utilisée par les villageois-es, sont des personnes qui sont parties du village pour s'installer en ville, Kamsar et Conakry généralement. Ces personnes participent au développement de leur village d'origine à travers leurs investissements et leurs actions au profit de celui-ci. Ramon Sarró (1999a, 1999b) décrit aussi leur importance dans la conservation de pratiques culturelles, notamment à travers la retranscription des récits d'origine des villages et un processus de folklorisation de certaines pratiques rituelles. Au niveau social, ils et elles jouent un rôle important. Ils financent la construction d'habitations au village et cultivent des casiers rizicoles au bénéfice de leurs parents. Ils sont souvent sollicités par leurs parents, leur regroupement de lignages et le chef du village : « *J'ai rencontré les ressortissants de Bukor à Conakry. Nous avons discuté concernant le futur dispensaire du village, je leur ai dit qu'il y avait eu beaucoup de décès au village ces derniers temps. De tous les cibanka de Bukor à Conakry, seul Tabòl a acheté les tôles demandées, les autres n'ont pas terminé de les payer* » (Flavien Souma, le 27 juillet). Les *ressortissants* sont donc des acteurs à part entière pour qui s'intéresse à la société *baga sitem*.

Quels sont les étrangers installés sur le territoire du village ? Pour quelque temps, des stagiaires et un doctorant de l'OGM, mais j'ai déjà eu l'occasion de questionner notre statut auprès de la population. Je laisserai aussi de côté les pasteurs peuls et les quelques familles peuls installées au village que j'ai peu côtoyées, si ce n'est comme cliente de leur échoppe. En travaillant dans le lignage de Diklap, j'ai été surprise de constater le peu de contact que j'ai eu avec la minorité susu installée, depuis fort longtemps, au village et dans ses alentours. Les collaborations institutionnalisées entre Baga et Susu dans le cadre de la riziculture sont rares, les mariages interethniques aussi, il semble ainsi facile de négliger la minorité susu quand vous travaillez avec les Baga. Je dessine donc en creux mes relations avec les autres groupes ethniques du village et ceci est en soi un élément à relever. Mathieu Fribault a collaboré avec les Susu installés à Bukor et sa thèse de doctorat porte notamment sur les relations entre Baga *sitem* et Susu (à paraître).

Des réseaux de parenté

« *Tous les Baga sont parents* » ! Cette expression, je ne l'ai entendue qu'une fois mais elle reflète relativement bien le contenu des discours répétés avec insistance lors des rituels, des réunions et des activités collectives aux champs ou au village. Cette référence aux relations de parenté ne décrit pas uniquement une certaine réalité généalogique, elle appuie également une unité proclamée entre les membres de la société baga. Les individus sont cependant reliés les uns aux autres à travers la consanguinité ou l'alliance, que ce soit au niveau de leur génération, celle de leurs parents ou celle de leurs grands-parents des deux côtés. Ils, ou leurs ascendants, peuvent avoir été élevés dans d'autres lignages, *cibanka* ou villages et avoir développé ainsi une relation durable avec les personnes qui les ont accueillis.

Cette partie ne cherche pas à présenter de manière précise et détaillée tous les éléments constitutifs des relations de parenté (alliance, filiation, résidence, appropriation des terres, transmission des biens, terminologie, etc.⁴⁶), mais à permettre la compréhension des pratiques rizicoles et des pratiques rituelles présentées dans les chapitres qui suivent. Ma démarche reste toujours la même, j'ai tenté d'appréhender les relations de parenté à partir des pratiques observées et étudiées. Toutes mes données découlent donc d'observations, bien que généralement complétées par des entretiens avec les acteurs des situations concrètes rencontrées. Dans ce chapitre, je développerai les différents types de relations opérantes dans l'appréhension du quotidien des individus.

Parents paternels – parents maternels

Nous avons vu précédemment que les regroupements de lignages, *cibanka*, étaient divisés en plusieurs patrilignages. La société baga sitem est donc considérée comme une société à orientation patrilinéaire. « Chaque quartier est composé de plusieurs patrilignages (*kuulo*), chacun d'entre eux étant regroupé autour de son doyen (...). Sur le plan de la parenté, le *kuulo* peut être défini comme patrilinéaire, patrilocal et polygyne⁴⁷. Théoriquement exogame, le patrilignage est défini par un ou plusieurs ancêtres, un lieu d'origine, un sanctuaire (...) et un patronyme (Bangoura, Camara et Souma). Les hommes d'un même patrilignage reconnaissant publiquement leur ascendance commune, ainsi que des droits en matière d'héritage (...). À travers le savoir détenu par les vieux, chaque patrilignage possède son histoire propre qui s'inscrit, à sa manière, dans le récit, relativement stabilisé, de la fondation du village » (Berliner, 2003 : 57). Ces explications

⁴⁶ L'anthropologue Laurent Barry analyse le présupposé présent en anthropologie de la parenté quant aux relations entre alliance, filiation et terminologie : « Contentons-nous pour l'instant de remarquer que si nul, depuis Rivers, n'a explicitement soutenu un modèle qui rendait compte du lien nécessaire existant entre mariage, filiation et nomenclature, il n'en reste pas moins que celui-ci est constamment, bien qu'implicitement, présent dans la plupart des analyses que les anthropologues nous proposent des systèmes de parenté » (Barry, 2008 : 75).

⁴⁷ Filiation patrilinéaire : règle selon laquelle un individu appartient uniquement au groupe de filiation de son père. Résidence patrilocal : les jeunes mariés doivent résider dans le village ou sur les terres du père de l'époux. Polygyne : mariages concomitants d'un homme avec plusieurs femmes (Barry (e. a.), 2000 : 725, 731 et 729).

relatives aux lignages *baga bulongic* s'appliquent en partie aux lignages *baga sitem* de Bukor, car nous avons vu que la composition des lignages est souvent plus complexe qu'il n'y paraît.

Les femmes quittent ainsi leur famille d'appartenance pour résider dans la famille et le lignage de leur époux. Les « *femmes* » d'un lignage (*aran*, singulier *wuran*) n'appartiennent donc pas à ce lignage ; par contre les « *sœurs* » d'un lignage (*akirè*, singulier *wukirè*) sont les femmes appartenant à ce lignage et épousées ailleurs. Avant les années cinquante, la sœur de l'époux – généralement âgée – contrôlait les greniers à riz de son frère et en gérant le contenu à la place de son épouse. « This system made sure that the household did not experience hunger, but it also made women feel under the strict control of her husband and her husband's descent group, and increased the feeling of strangeness and alienation inherent in marriage » (Sarró, 2009 : 164). Dans cette situation de subordination, l'engagement des femmes *baga sitem*, et des femmes guinéennes en général, dans le Rassemblement Démocratique Africain de Sékou Touré témoignait de l'intérêt des femmes pour les discours libérateurs prônés par celui-ci. La fin de la période coloniale et la première République de Guinée ont ainsi été des moments-clés pour l'émancipation des femmes. À cette période, les greniers séparés entre hommes et femmes et le rôle de la sœur du frère ont généralement été abandonnés. En 2003, à Bukor, les jeunes couples stockaient généralement leur riz en commun, mais ce n'était pas forcément le cas des couples plus âgés dans la maison desquels on trouvait encore un *kele karkun* – un grenier masculin – et un *kele karan* – un grenier féminin – dont les contenus étaient utilisés pour des fins différentes.

L'orientation patrilinéaire de cette société ne signifie pourtant pas que les *Baga sitem* ne prennent pas en compte les parents maternels, bien au contraire. Le terme *baga sitem* pour parenté est *dokom* – du verbe *kikom* « donner naissance » – et il comprend autant le côté paternel que maternel (Sarró, 1999a : 90). À l'instar de Ramon Sarró, j'ai pu observer que les parents maternels jouent un rôle parfois plus important que les parents paternels qui déterminent pourtant l'appartenance d'un individu à tel ou tel lignage et *abanka*. « While the patrilineal relatives of ego are all in his/her own lineage, it is through the matrilineal ones that an individual is related to virtually all other lineages of his/her village indeed other Baga villages (...) » (*ibid.* 90). Ainsi deux personnes peuvent se considérer comme parentes, car leurs grand-mères respectives proviennent du même lignage. Les relations exactes entre deux interlocuteurs-trices sont parfois oubliées, mais ils savent qu'il existe un lien entre telle personne et tel lignage.

Au sein de la famille maternelle, les frères de la mère (*ancò*, singulier *ncòkò*) ont une position privilégiée. Les relations avunculaires sont marquées par la plaisanterie et par des attitudes affectives et détendues des deux côtés. Toujours selon Ramon Sarró (*ibid.* 91), les relations entre oncles maternelles et neveux (*arok*, singulier *wurok*) sont une métaphore des relations que les lignages, et par conséquent les *abanka*, entretiennent entre eux : « for the Baga, uterine nephew is the physical link between two different lineages,

the embodiment of their alliance ». La figure du neveu est de ce fait nécessaire dans les résolutions de conflits entre les lignages. En même temps, les oncles maternels sont des personnes centrales pour les individus. Les frères de la mère vont prendre soin de leurs neveux et nièces et les aideront autant que possible en cas de difficultés. Par exemple, j'ai mis longtemps à comprendre pour quelle raison un jeune homme ne travaillait pas avec les membres de son regroupement de lignages. En fait, son grand-père a eu des problèmes au sein de son lignage, il a donc été accueilli par son oncle maternel. Son petit-fils a lui aussi grandi dans le lignage de l'oncle maternel de son grand-père et continue de travailler avec les membres de ce lignage. Les relations entre oncle maternel et neveu sont particulièrement visibles lors de décès, de démarches matrimoniales et de cérémonies. Les neveux vont alors s'approprier des biens (alcool, viande, argent) appartenant à leur famille maternelle. Les Baga expliquent ces « vols » par le fait que les femmes ne peuvent pas hériter, et ils insistent sur l'importance des neveux dans la communication entre lignages, *cibanka*, villages, etc. (*ibid.* 91). La liberté que les neveux peuvent prendre vis-à-vis de leur famille maternelle est tout aussi visible concernant les travaux agricoles : « *La mère de B. vient de Sunta. B. est donc un neveu de Sunta et il est venu travailler à Bòran [plaine appartenant à Sunta] sans demander, car il s'agit de ses oncles maternels* » (Robert Pascal Bangoura, le 31 juillet). Un autre exemple appuie encore cette observation : « *quand le Balante installé à Bòran est parti, P. de Sunta a décidé de travailler dans les casiers laissés par ce dernier, les casiers de P. étant inondés. En discutant avec D. de Morcok, Robert Pascal Bangoura a appris qu'il désirait travailler également dans ces casiers. Les casiers en jeu appartiennent au père de D. La semaine passée, le groupe Sunta a bêché dans ces casiers à la demande de P. Quand D. l'a appris, il s'est fâché et a dit que P. devrait donner un peu d'argent, mais il a aussi répondu qu'il devait céder car il n'a pas d'endroit où chasser P.* » (Robert Pascal Bangoura, le 12 août). P. est le neveu de D., car le père de la mère de P. et le père de D. sont frères.

Ces relations avunculaires jouent aussi un autre rôle, car les oncles maternels sont considérés comme des donneurs d'épouses possibles, voire préférentiels. Quand un homme, car je n'ai malheureusement que des témoignages masculins sur la question, mentionne que les membres de tel ou tel lignage, ou *abanka*, sont ses « oncles », il exprime bien plus qu'un rapport de parenté. Il ne s'agit plus seulement de sa mère, mais de personnes qui ont donné des épouses à son lignage, et qui éventuellement lui en donneront une (Sarró, 2009 : 92)⁴⁸. Les relations d'alliance récoltées à Bukor confirment la logique exposée ci-dessus. Deux personnes peuvent se considérer comme cousines (toujours du côté maternel), car leurs mères ou leurs grands-mères sont du même lignage. Ces rapports entre cousins-es sont teintés de complicité et d'entraide. Au niveau terminologique, les enfants des cousines, mais non des cousins, sont associés aux neveux et nièces, comme dans l'exemple ci-dessus (Annexe 3).

⁴⁸ La relation oncle/neveu peut aussi servir de métaphore dans les dynamiques de subordination entre les lignages fondateurs et les autres (Sarró, 1999a : 92-99).

D'après mes observations, les mariages interethniques sont peu fréquents. Un voisin susu collaborait avec les hommes de Diklap qui possédaient des casiers rizicoles à Bòran. Une relation privilégiée entre son père et un vieux de Diklap lui avait permis d'emprunter des casiers à Bòran et d'épouser la fille de ce vieux. Les Susu sont toujours présentés comme les étrangers des Baga. Dans cette logique de subordination des Susu aux Baga, les mariages entre un homme baga et une femme susu sont, quant à eux, extrêmement rares. Une autre explication de la quasi inexistence de ce type de mariage m'a été donnée par Ferdinand Bangoura. Je vais la mentionner car elle renvoie à la riziculture : « *les Baga n'acceptent pas les femmes qui ne peuvent pas les aider dans les travaux rizicoles* ». Cette remarque est valable pour les femmes susu, et toutes les femmes non baga.

Un réseau de lignages correspondants

Tous les lignages de tous les villages, ou presque, sont connectés en un réseau de liens correspondants. De ce fait, le lignage de Diklap à Bukor possède un lignage correspondant à Mare, Tolkoc, Kufin, et dans d'autres villages baga⁴⁹. Ce réseau de correspondance entre les lignages de différents villages est particulièrement utilisé lors de déplacement. Si la personne qui voyage ne connaît pas le lignage dans lequel elle doit se rendre, elle peut demander à des parents plus âgés de lui indiquer là où elle doit loger. Il est intéressant de noter que si la relation entre deux lignages correspondants est réciproque, ce n'est plus le cas si on élargit l'espace à d'autres villages et à d'autres lignages. Un exemple : mon traducteur vient de Cita, un hameau né d'une scission avec le village de Kufin, son lignage à Cita est Kakhbènènè. À Bukor, son lignage correspondant est Diklap. Par contre, le lignage correspondant à Kakhbènènè dans un autre village ne sera pas le même que le lignage correspondant à Diklap dans le même village. S'il existe bien une réciprocité entre Kakhbènènè et Diklap, le réseau de lignages correspondants d'un membre de Kakhbènènè dans le *Dabaka* n'est pas le même que celui d'un membre de Diklap. En général, les Baga se comportent avec les membres de leurs lignages correspondants de la même manière qu'avec les membres de leur propre lignage. « *Si ma sœur se marie à Tolkoc, lorsqu'ils iront là-bas mes enfants iront chez elle et le lignage de Dafan [lignage correspondant au lignage de Kakhbènènè à Tolkoc] devra faire attention : « Vous pouvez aller saluer vos cousins, mais il faut revenir ici, chez vous » » (Robert Pascal Bangoura, le 1^{er} juillet). À l'inverse, des personnes, qui pour diverses raisons se sont installées dans un autre village, logeront et seront intégrées, ou plutôt associées, à la vie sociale de leur lignage correspondant dans le village d'établissement. Robert Pascal Bangoura est reconnu comme appartenant à Diklap, il habite et travaille avec les membres de Sunta à Bukor. Cependant, les situations personnelles des individus sont souvent plus complexes et d'autres paramètres peuvent entrer en considération, comme par exemple où et par qui la personne ou ses parents ont été élevés.*

⁴⁹ Ramon Sarró précise que ce réseau de lignages correspondants ne se limite pas aux Baga sitem, mais se connecte aussi aux lignages des Baga pokur et des Baga bulongic (Sarró, 1999a : 99).

L'analyse du particulier et du vécu, ainsi que les travaux de Ramon Sarró et de David Berliner, m'ont permis de dégager une esquisse de système normatif dans les relations de parenté (Ghasarian, 1996 : 248). L'étude des stratégies individuelles et collectives dans le domaine de la riziculture vient faire vivre – voire relativise – les catégories décrites.

Nous avons vu que les individus sont reliés entre eux par une multitude de relations de parenté ; il devient facile, dans ce contexte, d'actualiser certaines de ces relations – voire de les manipuler – dans le cadre des pratiques rizicoles. Le chapitre sur l'organisation sociale de travail donne de nombreux exemples de ce type de stratégie. Les vieux qui ne travaillent plus, et n'ont pas de fils au village, sont constamment en train de réfléchir à ces questions, c'est-à-dire : qui va pouvoir travailler pour eux ! Cependant, ce sont les femmes âgées et sans enfants qui souffrent le plus du manque de main-d'œuvre pour cultiver leurs parcelles. Dans ces situations, l'entraide entre cousins-es peut venir pallier les difficultés à trouver des personnes au sein de l'*abanka* de résidence, bien que généralement les hommes sollicités ne refusent pas de venir aider une parente « *pour le prix de la kola* », c'est-à-dire pour pas grand chose. L'actualisation de relations de parenté entre aussi en jeu quand il s'agit d'obtenir des casiers rizicoles à cultiver. Le phénomène actuel d'inondation des plaines oblige les individus, dont les casiers sont trop inondés, à recourir à leurs parents, au sens large, pour obtenir des lieux où travailler.

Une parenté rituelle

« In the past ritual links between villages were very strong and they created territorial divisions that are still relevant today. Much as *cibanka* are clustered in villages, so villages are clustered in broader units I call 'spirit provinces' » (Sarró, 2009 : 38). Il existait cinq provinces chez les Baga sitem. Les villages de Bukor, Kufin et Kalikse forment ensemble la province de Mantung. Leur dialecte est différent de celui des villages de Katako, Mare et Kakilenc qui composent la province de Tako. Sous la véranda, le soir, les femmes de ma maison m'apprenaient des termes baga sitem, elles riaient souvent aux éclats en imitant l'accent des habitants de Tako. Les habitants-es de Mantung partagent le même dialecte, mais aussi une origine commune. En effet, chaque province revendique un lieu d'origine propre dans le Fouta Djallon, le fondateur de Mantung viendrait de Timbo. Dans la province, Bukor semble être le premier village dans l'ordre de fondation selon la plupart des informateurs (Sarró, 1999a : 69). Jusque dans les années cinquante, les villages de chaque province se rassemblaient pour initier leurs garçons à *kekenc*, une cérémonie masculine qui comprenait la circoncision (Sarró, 2009 : 38). Bukor a célébré seul sa dernière initiation avec l'apparition d'*amanco* – l'esprit initiateur – en 1946, tandis que Kufin et Kalikse réalisèrent ensemble une initiation en 1952⁵⁰. Chaque

⁵⁰ Une scission entre Bukor – Mantung – et les deux autres villages – Simantor – semble être apparue peu avant leurs dernières initiations respectives (Sarró, 1999a : 69).

province s'identifie donc à un esprit, ou génie, (*ngonk*, pluriel *yonk*) avec lequel le premier arrivant de la région a signé un contrat particulier (*ibid.* 38).

Les écrits de Ramon Sarró m'ont permis d'expliquer les relations étroites existant encore entre ces trois villages actuellement. Dans le cadre de mes propres enquêtes, plusieurs témoignages insistaient sur l'entraide et l'entente nécessaire entre Bukor, Kufin et Kalikse. Les mariages intervillages, la collaboration rizicole, la participation des femmes de Kalikse aux rituels des femmes de Bukor, sont des exemples de relations toujours signifiantes entre ces villages.

David Berliner signale de son côté une perméabilité et de grandes ressemblances au niveau des initiations bulongic et sitem. Des liens ont donc existé entre les deux sous-groupes en matière rituelle. Si je parle de ces relations, c'est que, lors d'un sacrifice commun en 2003, les femmes *baga sitem* de Bukor et Danci ont mentionné un lien entre un lignage du village Monchon, Mantance, et Bukor. David Berliner me permet de confirmer cette relation qui semble encore aujourd'hui opérante : « (...) les gens de *mantancE kirimbipena* ont aujourd'hui encore de la famille correspondante à Bigori et pourraient même, à les entendre, participer à des danses et des rituels *sitEm* » (Berliner, 2003 : 44).

Relations à l'environnement : pratiques rizicoles et pratiques rituelles

« The trick, in fact, is not to look at a cassava field and see an elder's wood, but to perceive the elder's wood and the cassava field simultaneously, to see one without losing hold of the other » (Sarró, 2009 : 6).

Le regard de Ramon Sarró illustre magnifiquement l'origine de ce chapitre et l'approche méthodologique que je me suis efforcée de conserver tout au long de mes enquêtes. Une « seconde vue » étant nécessaire pour appréhender le territoire baga, il s'agit de percevoir simultanément les rizières et les lieux sacrés, de suivre les pratiques rizicoles et les pratiques rituelles sans perdre de vue l'une ou l'autre. La présentation des différents sous-groupes baga, et plus particulièrement des Baga sitem, bulongic et pokur, m'a déjà permis de souligner deux aspects centraux dans la définition de leur identité commune : la riziculture et la *coutume*.

Lors d'une discussion avec un doyen de l'*abanka* de Kapinta à propos de certaines mares liées à des rituels actuellement révolus, le vieux mentionne en passant : « *Le Baga ne peut pas faire un travail sans faire un sacrifice* » (traduction Robert Pascal Bangoura, le 4 juillet). Cette petite phrase m'interroge, car elle questionne l'actualité des pratiques rituelles pré-islamiques dans la société baga sitem et leur importance ; mais elle questionne aussi la notion de travail. Les auteurs-es qui ont enquêté dans cette région parlent généralement au passé des activités religieuses pré-islamiques et dans une certaine mesure mes interlocuteurs-trices aussi. Ces pratiques continuent pourtant d'exister. Bien que le contexte ait brutalement changé, elles ont été reformulées par les acteurs en jeu, comme nous allons le voir dans ce chapitre. Selon mes observations, la notion de travail possède un champ sémantique relativement vaste. Il peut s'agir d'une activité aussi essentielle que la riziculture ou que la protection du village contre les « *mauvaises personnes* », ou encore de l'organisation d'une partie de football. Pour chacune de ces activités, il vaut mieux favoriser le bon déroulement de l'opération à l'aide d'un sacrifice. Le secret s'est insinué dans tous les interstices de la vie du village.

Ce chapitre décrit le contexte et le contenu des pratiques rizicoles et rituelles en pays baga sitem. Loin d'opposer ces deux réalités, je chercherai à mettre en avant leurs imbrications continues et constantes.

Appréhension d'un territoire

Un mois après mon arrivée au village, lors d'une discussion avec mon traducteur durant laquelle je m'efforçais d'expliquer au mieux ma méthode de travail et, de ce fait, mon intérêt pour les pratiques rizicoles et les collectifs de travail, ce dernier me révéla que personne ne « *prends la bêche* », c'est-à-dire ne commence les travaux d'hivernage dont le bêchage est la première étape, avant qu'un certain sacrifice n'ait été effectué. Un mois

plus tard, un jeune de Diklap revint sur ce sacrifice : « *j'attends d'avoir de l'eau jusqu'aux genoux et que le sacrifice de Mambre ait eu lieu avant de bêcher aux champs* » (le 17 juin). Nous retrouvons ici l'*abanka* de Mambre et le sacrifice cité dans le chapitre précédent. Mais c'est surtout le début d'une ouverture dans ma perception de la société baga sitem, car au-delà de mon ravissement naïf et possessif de l'époque, on venait de me mettre le nez dans l'appréhension d'un territoire comme un espace construit et porteur d'une mémoire (Sarró, 2009 : 6-7, Akré, 2005), dont certains aspects venaient de se révéler.

La notion de territoire possède l'avantage d'intégrer des données spatiales et sociales susceptibles de mettre en évidence les relations des êtres humains avec leur environnement. « En effet, l'action des individus et des sociétés se grave sur l'espace et produit « du territoire » à travers une impression, des signes, des traces (Bailly 1995). Le territoire est donc une œuvre humaine, un espace approprié, base de l'existence sociale (Brunet 1990) (...) » (Gerber & Rüegegger, 1997 : 43)⁵¹. Il s'agit bien de décrire ces formes d'appropriation – leurs traces – dans le paysage du village et des plaines de Bukor. Pour ce faire, je commencerai par brosser le tableau d'un contexte environnemental régional dans ses aspects historiques et actuels, puis je présenterai les pratiques rizicoles centrales dans cette société côtière. Je poursuivrai par les activités rituelles, tout aussi essentielles au bien-être des habitants-es de Bukor. Dans les deux cas, il s'agit de pratiques, les unes renvoyant à la sphère technico-économique et les autres à la sphère du religieux, mais je souhaite questionner cette délimitation trop abstraite pour servir de modèle d'analyse dans cette approche méthodologique. La coupure instaurée entre activités techniques, aux fins utilitaires, et activités rituelles, dont l'efficacité s'inscrirait exclusivement dans l'ordre symbolique – entre rite et outil – risque fort de n'être qu'une autre manifestation de l'illusion, propre à nos sociétés, selon laquelle les techniques relèveraient du seul ordre matériel des relations de l'être humain avec la nature (Bonte, 1999 : 20-22). Christina Akré (2005 : 133) concluait déjà l'analyse du sacrifice qu'elle étudiait en le comparant à un procès de travail au sens où l'entendait l'anthropologue Maurice Godelier (1984 : 197). Un procès de travail « 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. ». Cette partie symbolique du procès de travail constitue une réalité sociale tout aussi réelle que les actions sur l'environnement, même si ses raisons d'être et son organisation interne renvoient à l'interprétation de l'ordre caché du monde et à l'organisation de l'action sur les puissances qui le contrôlent (*ibid.* 197).

⁵¹ Certains géographes préfèrent parler d' « espace géographique » pour formaliser un « espace terrestre réel et concret, qui est donné, produit, vécu et perçu » (Gerber & Rüegegger, 1997 : 43). Ces deux notions, celle de territoire et celle d'espace géographique, considèrent toutes les dimensions de l'être humain dans la construction de cet espace ou de ce territoire : l'économique, le social, mais aussi le culturel, le politique et l'idéologique (Bailly 1995 : 45 dans Gerber & Rüegegger : 43).

Comment ces populations interagissent avec leur environnement physique et les entités qui l'habitent, comment sécrètent-elles du territoire ? Le village de Bukor et les plaines qui l'entourent sont à considérer comme un espace approprié socialement, techniquement et ce dans la durée. Revenons sur le sacrifice de Dìklaco analysé, cette fois, par Ramon Sarró: « In 2003, realising that they could obtain little help from the state, villagers opted to go to the one institution that would not ignore or disappoint them : the *alipne*. A gathering took place in the middle of the village, in the *abanka* of Motiya, when in 1955 some of the today's *alipne*, then young men, had challenged the elders of those days by dancing the *bal* [en français dans le texte], and which, despite the missing African fan palm iconoclasts destroyed in 1956, continues to be considered the central point in the village and the connecting point between human and spiritual domains » (2009 : 195). Nous connaissons déjà le contenu des décisions prises lors de cette réunion : personne n'a la permission de faire venir les pasteurs Peuls sur le territoire du village⁵². Concernant la suite des événements, c'est-à-dire l'application de ces décisions, les informations mentionnées par Ramon Sarró et les informations que j'ai pu récolter concordent, c'est-à-dire que le sacrifice de Mòtia s'est répété et que les pasteurs peuls ne sont plus revenus. Cependant, des violences entre villageois-es et pasteurs peuls ont eu lieu et du bétail a été tué. Les autorités administratives ne soutiennent pas les habitants-es de Bukor et des tensions, dont je ne connais pas le dénouement, sont apparues. Selon Ramon Sarró, une des conséquences de ces événements est d'avoir donné des idées à d'autres villages baga sitem de la région. De plus, toujours selon lui, les Baga sont actuellement en train de marquer les limites de leur territoire – les limites du *Dabaka* – aux yeux des autorités politiques aussi bien que des populations voisines. Le territoire baga deviendrait de nouveau une unité géopolitique concrète régie par des « lois coutumières » affirmées. Il ne s'agirait plus, comme j'ai pu le lire dans la littérature traitant de ces populations, d'un endroit reculé ou fantasmé, d'une notion assez flexible pour comprendre d'autres sociétés, telles que les Baga kalum, koba, kakissa, les Nalu ou les Landuma (*ibid.* 196). Cet exemple montre clairement les enjeux passés et présents d'un lieu spécifique du village de Bukor et la négociation actuelle autour d'un territoire baga clairement délimité.

À une autre échelle, mais toujours dans l'idée d'illustrer l'appropriation du territoire par les habitants-es de Bukor, les femmes de Sunta sont parties effectuer un sacrifice dans la plaine de Bòran, au début des travaux rizicoles, pour favoriser les récoltes et la pêche. Une fois sur place, elles ont dû chercher le génie du lieu, car cette dernière – il s'agit d'un génie féminin appelé Masire – avait déménagé de son fromager importunée par l'odeur d'urine qui imprégnait les lieux à cet endroit suite au séjour du bétail des pasteurs peuls. L'imbrication du calendrier rizicole et rituelle est constante, selon mes observations. Mais cet exemple illustre surtout l'inscription dans le paysage de certaines relations et de certains enjeux sociaux centraux pour les habitantes de Bukor. Masire a

⁵² Selon Ramon Sarró, la décision principale était la suivante : personne ne peut quitter le village pour plus d'une semaine sans l'autorisation des *alipne*. Ceci pour éviter que certains villageois ne négocient la venue des pasteurs peuls durant la saison sèche, l'argent reçu leur permettant de subvenir à leurs besoins (2009 : 194-195).

été sollicitée, en cette occasion, pour que les récoltes soient bonnes. Bien que son installation soit récente à Bòran, elle séjourne sur le territoire du lignage de Diklap, et c'est avec les femmes de ce lignage qu'elle est entrée en relation il y a maintenant une dizaine d'années. Lors d'un entretien avec l'une des doyennes de Diklap, il est apparu que le génie accusait clairement le doyen du lignage d'avoir accepté que les Peuls et leur bétails s'installent à Bòran. J'ai déjà parlé de conflit latent autour de la venue du bétail des pasteurs Peuls, ce sacrifice a pris place avant celui de Diklaco. Mais le message est limpide : le doyen du lignage doit intervenir pour résoudre ce problème. Les femmes de chaque *abanka* partent, au moins une fois, avant l'hivernage faire un sacrifice dans la plaine. Chaque regroupement de lignages a ses lieux et ses génies. Ces sacrifices dessinent à leur manière toute féminine, une carte des lieux d'installation de chaque *abanka*.

Un environnement dégradé

Les plaines de Bukor, et de la sous-préfecture de Mankoutan en général, sont un territoire complexe dans lequel la gestion de l'eau est essentielle au bon fonctionnement des activités rizicoles. Cependant, celle-ci a subi des transformations mal vécues par les populations. Depuis plusieurs décennies, les eaux – salées des marées et douces des cours d'eau ou des pluies – ne circulent plus ou mal dans les plaines entraînant une « *inondation* » selon le terme utilisé par mes interlocuteurs-trices. Christina Akré (2005 : 60-62) s'est intéressée de plus près à ce phénomène et à ses conséquences sur la riziculture et son organisation. Le premier élément déclencheur de cette inondation est expliqué par l'ensablement de l'embouchure du Rio Kapatchez au sud-ouest du village de Bukor. Cet ensablement empêche l'évacuation de l'eau et la venue des marées dans la plaine. Le village de Bukor et les plaines qui l'entourent sont situés dans une fourche formée par deux cours d'eau, le Rio Kapatchez qui se jette dans l'océan et le Kassali qui se termine dans le Rio Kapatchez. En raison de cette situation particulière le village de Bukor est affecté de manière accrue par l'inondation en comparaison des autres villages de la région (Sarró, 2009 : 194). La gestion et la maîtrise des eaux ainsi que la riziculture en général, sont déjà mentionnées par Denise Paulme comme une innovation technique propre à cette région. « 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).

L'inondation dont il est fait mention ci-dessus représente un handicap majeur pour les riziculteurs-trices des plaines de Mankoutan, elle devient la principale explication des difficultés rencontrées aujourd'hui dans leurs pratiques rizicoles. La diminution des quantités de riz produit revient souvent dans les discours des personnes âgées. Les causes semblent multiples et sont montrés du doigt : l'inondation, le manque de « *moyens* », la mauvaise « *éducation* » des jeunes et leur fainéantise, ainsi que le manque de solidarité et d'organisation dans le travail en général. La diminution de la production de riz se constate notamment dans la réduction de la taille des greniers à riz. Une rentabilité amoindrie, des décalages plus ou moins sévères dans le calendrier rizicole, le développement de mauvaises herbes, la venue de parasites, les problèmes fonciers rencontrés

par certains-es dans l'accessibilité à des casiers non inondés, etc. constituent la liste non exhaustive des difficultés pointées comme conséquences directes et indirectes de ce phénomène d'inondation⁵³.



Groupe de travail bêchant dans un casier inondé. Ruth Lehmann

Pour remédier à ces difficultés plusieurs stratégies ont été développées à différents niveaux : une diminution de la taille de la bêche de manière à la rendre plus maniable dans une plus grande quantité d'eau, le bêchage à deux est devenu la norme alors qu'auparavant une seule personne maniait la bêche, la généralisation des collectifs de travail et l'utilisation de riz flottants et de nouvelles variétés. Pour finir, en 2003, à l'appel du chef du village de l'époque, les hommes de Bukor sont allés creuser le lit du Rio Kapatchez. L'objectif de ces travaux était d'améliorer les conditions d'irrigation des plaines en redirigeant l'eau au nord, en direction de Kufin dans la préfecture de Boké, à travers des canaux déjà existants mais pas assez profonds pour satisfaire ce drainage (Akré, 2005 : 65). « *Le travail est difficile, c'est pourquoi ils creusent le Kapatchez. (...) Avant l'eau circulait et la marée montait, les récoltes étaient meilleures. Les herbes qui ne résistaient pas à l'eau salée disparaissaient, l'inondation oblige maintenant à désberber* » (Discussion avec un doyen de Mambre, le 22 mai). Pendant mon séjour, lors d'un voyage à Cita, un hameau dépendant de Kufin, mon traducteur se réjouissait de constater que les eaux circulaient

⁵³ Les effets négatifs de l'inondation des plaines ne concerneraient pas seulement la riziculture. Mes interlocutrices mentionnaient parfois des répercussions sur leurs pratiques de pêche.

mieux depuis que ces travaux avaient été entamés. Tous les villages situés le long du Rio Kapatchez participent depuis les années septante à cet effort collectif⁵⁴.

Les pratiques rizicoles

Mais revenons à l'époque de mes enquêtes. Autour du village de Bukor se déploie une plaine immense, d'environ 9'000 hectares, en direction du Rio Kapatchez (Sarró, 2009 : 194). En avril, lors de mon arrivée, les herbes étaient jaunes, brûlées par le soleil, ou noires, brûlées par les feux allumés par les villageois de manière à détruire les mauvaises herbes et à nourrir le sol. Des troupeaux de bovins la sillonnaient et les digues entre les casiers rizicoles étaient parfois à peine perceptibles. Lors de mon départ, en septembre, les plaines ressemblaient à une immensité ondoyante étalant ses dégradés de vert. La saison sèche comprend les mois de janvier à juin, alors que la saison des pluies s'étend grosso modo de juillet à décembre et est marquée, à ses débuts, par de gros orages qui font verdier les plaines. À Bukor, en 2003, le calendrier rizicole s'est présenté comme suit selon mes observations des pratiques du lignage de Diklap. Les travaux de bêchage ont pu commencer fin juillet-début août, retardés par les nombreux décès ainsi que par les pluies qui ont inondé les plaines. Toutefois, lors du début de mon séjour à Bukor, les travaux agricoles n'avaient pas encore commencé. Début mai, j'ai accompagné mon traducteur et d'autres membres du lignage aux champs pour brûler les herbes, et c'est mi-mai que les labours à la houe ont débuté et ce jusqu'aux premières pluies, c'est-à-dire fin juin. De mi-juin à mi-juillet environ, les buttes pour les taros, le manioc, etc. se sont élevées dans le village et dans les lieux non inondables de la plaine. Mi-juillet, le nettoyage des casiers rizicoles et la plantation des pépinières à riz ont commencé préparant le terrain pour les travaux de bêchage et de repiquage du riz en août et septembre, mois les plus chargés pour les riziculteurs-trices et date de mon départ de Bukor. La suite des opérations varie en fonction des variétés de riz, le repiquage peut ainsi se dérouler jusqu'en octobre, les récoltes s'étalant de novembre à janvier (Bouju, 1994 : 226). En février, le battage du riz et son stockage dans les greniers viennent clore l'année rizicole.

Deux types de culture du riz sont observables à Bukor et dans la région. La première se pratique sur billons dans des casiers rizicoles arrachés à la mangrove, la deuxième se pratique dans les bas-fonds de la plaine. Les riziculteurs-trices ne vont pas forcément utiliser toutes les années cette deuxième technique, qui est considérée comme secondaire et complémentaire à la première. Elle permet en effet de cultiver des riz flottants ou semi-flottants dont la croissance rapide permet de raccourcir la période difficile entre les récoltes du riz nouveau et l'épuisement du stock de riz de l'année précédente. Les riz

⁵⁴ Christina Akré avance la possibilité que le creusement, au fil des ans, du Rio Kapatchez par les habitants des villages *baga sitem* de Mare, Kalikse, Danci, Bukor puis Yampon, ait été directement inspiré par leur participation, dans les années quarante-cinquante, à la réalisation de canaux imposés par l'administration française de l'époque (Akré, 2005 : 63-65). Concernant des précisions historiques sur les modifications de l'environnement en lien avec des projets de développement, voire Akré, 2005.

flottants ou semi-flottants grandissent en suivant la crue et leurs épis se trouvent toujours, en principe, au-dessus des eaux, leurs tiges pouvant atteindre plusieurs mètres (Bernot, 1975 : 92, cité par Akéré, 2005 : 50). Cette propriété leur permet de s'adapter à une grande quantité d'eau, contrairement aux variétés de riz cultivées sur billons. Avant les premières pluies, les riziculteurs labourent (*kibifti*) leur parcelle à la houe, beaucoup plus rarement à l'aide d'un tracteur⁵⁵, puis sèment le riz flottant ou semi-flottant à la volée avant de l'enterrer.



Groupe de jeunes engagés pour le labour. Ruth Lehmann

Le *malò mabaka* – « le riz des Baga » - ou *bagamale* en susu, correspond à une variété particulière de riz, mais il s'agit aussi du nom de cette technique de culture à plat et en eau profonde. L'expression « *j'ai cultivé du bagamale cette année* » signifie donc généralement que cette technique a été appliquée. La culture du riz flottant ou semi-flottant n'a pas disparu du paysage rizicole de Bukor, bien que les variétés utilisées actuellement ne soient pas forcément, ou plus, du *malò mabaka* et que, proportionnellement à la culture sur billon, la quantité soit négligeable (Akéré, 2005 : 50). Cependant la question n'est pas là, l'importance symbolique du « riz des Baga » découle du fait qu'il aurait été apporté par les ancêtres lors de leur migration de l'intérieur vers la côte. Selon l'argument de l'ethnobotaniste Roland Portères (1955), le riz flottant des Baga (*Oryza glaberrima*) aurait son origine dans le delta du fleuve Niger, et l'utilisation de ce riz parmi les populations

⁵⁵ Les tracteurs présents au village de Bukor avaient généralement été amenés de l'extérieur et étaient loués par des personnes étrangères désireuses de cultiver du riz à leur compte. Les villageois qui en avaient les moyens louaient à leur tour les services des « *tractoristes* ».

baga serait une preuve de migration humaine depuis l'intérieur vers le littoral. Dans tous les rituels auxquels j'ai assisté, le riz utilisé était du *malò mabaka*. Ramon Sarró confirme l'importance symbolique de cette variété particulière, par contre il affirme qu'à Bukor la culture du *malò mabaka* ne se pratique plus que pour des raisons rituelles. « In the village of Bukor (...) where the floating rice had been abandoned many years before, a small plot of this particular variety of rice was maintained to ensure that a sufficient supply was available every year at the time of the ceremonial performances. Interviewees insisted that practising such ceremonials with rice other than *malò mabaka* would be out of the question » (Sarró, 2009 : 33).

Le *malò mabaka* semble avoir été utilisé auparavant comme variété repiquée sur billon, ce n'est plus le cas aujourd'hui, puisqu'elle est devenue une technique de riz flottant appelée *bagamale* (Akré, 2005 : 51). La culture sur billon est largement pratiquée dans les plaines rizicoles du littoral. À Bukor, comme dans d'autres villages baga, ce type de riziculture mobilise de manière extrêmement visible tous les éléments de l'organisation sociale baga : relations de parenté, questions foncières, actions rituelles, etc.

Le détail du calendrier rizicole se présente comme suit : après les premières pluies, lorsque la terre devient malléable, et qu'un certain sacrifice a eu lieu, les hommes préparent les parcelles à cultiver. Ils vont bêcher (*kefènc*) parfois seuls pour débiter le travail et le finir, mais le plus souvent c'est en groupe que le bêchage s'accomplit.

La bêche⁵⁶ (*keòp*) s'utilise actuellement à deux : le premier enfonce la bêche dans la terre et le second, recourbé, les mains dans l'eau, accompagne le mouvement en retournant la terre ainsi découpée. Le socio-anthropologue Stéphane Bouju (1994 : 227) en donne une description : « les paysans cultivent leurs rizières de façon à placer les sillons à l'emplacement des précédents semis. Ainsi, sur une même parcelle, il a une alternance successive par moitié des surfaces cultivées ». Les billons à l'intérieur d'un casier (*abòf*) ne sont pas organisés au hasard, ils sont regroupés en *cusu* (singulier *kesu*), c'est-à-dire un ensemble de billons parallèles, eux-mêmes divisés en *cesi* (singulier *kesi*), ensembles de billons non coupés par des allées. Cette organisation facilite – ou plutôt facilitait – la bonne circulation des eaux à l'intérieur d'un casier, et favorise la structuration du travail de bêchage des hommes souvent nombreux dans un casier (Akré, 2005 : 55). Chaque casier est entouré de digues de protection qui délimitent les appartenances foncières, « elles matérialisent les limites physiques et visibles de la propriété familiale » (Bouju, 1994 : 226), et permettent – permettaient – de réguler le niveau de l'eau à l'intérieur des

⁵⁶ Stéphane Bouju décrit la bêche de la manière suivante : « à l'extrémité du manche, est ligaturée la pelle proprement dite *keop* qui a environ vingt centimètres 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 » (1994 : 227).

rizières en fonction de la maturation du riz. Ces digues sont également entretenues lors du bêchage.



Bêchage à deux. Ruth Lehmann

La culture du riz sur billon, ou riziculture de mangrove, utilise des variétés de riz qui changent sans cesse. L'inondation des plaines a démultiplié ce phénomène, les riziculteurs-trices cherchant à diversifier les variétés de riz pour s'adapter aux nouvelles conditions environnementales. Les espèces (*Oryza sativa*) viennent généralement de l'étranger, d'Asie, et elles sont sélectionnées selon plusieurs critères : leur cycle végétatif, leur beauté, leur goût, leur facilité à être décortiquées ou pilées (Akré, 2005 : 57). Toutes ces variétés utilisées dans la riziculture de mangrove sont appelées *malò madalè* littéralement « le riz des champs de riz » (Sarró, 2009 : xvi).

Parallèlement au bêchage qui se déroule fin juillet et début août, les femmes et les hommes préparent et ensemencent des pépinières à riz, soit aux champs, soit au village ou dans des lieux exondés des plaines. Toujours selon Stéphane Bouju, la durée de pousse des semis est d'environ quarante-cinq jours. Vers la fin du mois d'août et le début du mois de septembre, les femmes démarient le riz des pépinières. Elles arrachent le riz en pousse (*defet*), le lient en bottes, bottes qui vont tremper dans l'eau pendant trois jours avant d'être transportées aux champs. Cette opération est appelée transplantation (*kubuktu*). Le repiquage (*kivèp*) du riz sur les billons préparés par les hommes est le travail des femmes. Elles enfoncez quelques pousses de riz à l'aide du pouce ou d'un bâton et cela en deux ou trois rangées sur un billon. Comme les hommes, les femmes s'organisent en collectifs pour le repiquage.



Démarrage du riz au village. Ruth Lehmann



Repiquage du riz au village. Ruth Lehmann

À Bukor, avant de commencer les travaux d'hivernage, il faut d'abord « *fixer la bêche* ». Le sacrifice *kòsò kòp* (*kòp* signifie bêche) vient ouvrir les travaux de bêchage. J'ai déjà mentionné ce sacrifice à plusieurs reprises, notamment pour questionner une possible délégation de pouvoir de manière à asseoir l'autorité d'un lignage nouvellement fondé. De manière à souligner les relations entre riziculture et rituels, j'aimerais maintenant revenir sur une esquisse de description de ce sacrifice, premier d'une série de trois – un sacrifice pour le début du bêchage, un pour le repiquage du riz et un au moment de ramener le riz récolté au village –. Ces trois sacrifices sont sous la responsabilité de la même personne, un « dernier circoncis » de 1946, doyen du lignage de Mambre disre dans l'*abanka* de Mambre. La date de ce sacrifice est fixée par les doyens des trois lignages de Mambre, chacun informe ensuite son lignage de la décision prise. Le responsable du sacrifice avertit ensuite les *alipnè*. Lors de mon séjour, ce sacrifice a été effectué entre le 2 et le 3 juillet. Le responsable a fait un billon, il a semé du riz et il a prié (entretien avec le responsable du sacrifice, traduction Robert Pascal Bangoura, le 3 juillet). Le lendemain, un sacrifice, public cette fois, a réuni les doyens de Mambre et les *alipnè* ainsi que les personnes qui le désiraient dans le *kilo kòpong*, la « grande maison », de Mambre⁵⁷ : « *les personnes sont invitées, on fait un repas, chacun apporte un peu de riz ou de la kola pour assister à ce sacrifice. Une fois la préparation terminée, les vieux interviennent, c'est moi qui commence et jette la kola : « nous sommes venus auprès de toi [génie]. L'année passée nous avons travaillé dans de bonnes conditions, cette année nous ne pouvons pas rester sans venir auprès de toi. Tous ceux qui sont en bonne santé qu'ils aillent aux champs sans inquiétudes. Que nos enfants soient en bonne santé, il ne faut pas que les parents partent aux champs et que les enfants soient malades au village (...). Ici nous te prions* ». C'est la fin de son intervention, les autres répètent les mêmes paroles et c'est terminé » (Responsable du sacrifice, traduction Robert Pascal Bangoura, le 3 juillet). Il semblerait qu'auparavant tous les habitants-es de Bukor et Danci participaient à cette cérémonie, actuellement seul l'*abanka* de Mambre serait présent. Par contre, plusieurs témoignages soulignent que tant que ce sacrifice n'a pas eu lieu, aucun *abanka*, aucun lignage ne pratique ses propres rituels et ne prend la bêche. Est-ce que ces rituels sont encore d'actualité ? S'ils le sont, je n'en ai eu aucun écho.

Ramon Sarró revient sur ces sacrifices qui ponctuent le calendrier rizicole dans son ouvrage : « In each Baga village there is one descent group whose eldest members are in charge of performing a combination of two ceremonies, one to mark the beginning of the ploughing season and another to mark the beginning of the harvest » (2009 : 33). David Berliner, quant à lui, mentionne que chez les Baga bulonic de Monchon, deux patrilignages possèdent une autorité rizicole en tant que premiers arrivants. « Ce sont, par exemple, les gestes rituels du même doyen de *niopon boela* qui ordonnent le cycle rizicole » (Berliner, 2003 : 59). Et auparavant, ces rituels n'étaient pas effectués 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

⁵⁷ Nous retrouvons la logique observée pendant le déroulement du sacrifice de Diklaco, c'est-à-dire la division entre une partie publique et une partie secrète lors de ce type d'activité.

toutes les opérations culturales, labour, billonnage, repiquage, récolte aient été faites en premier dans ces deux parcelles-reliques » (*ibid.* 59). Nous avons vu qu'actuellement à Bukor trois sacrifices marquent le cycle rizicole, sacrifices sous la responsabilité du doyen d'un des lignages de Mambre. Le lignage de Mambre disre n'est certainement pas un des lignages fondateurs de Bukor. Par contre, le lignage de Mocok qui, selon des informations indirectes, semble avoir donné cette responsabilité à Mambre disre, pourrait faire partie des fondateurs du village. Il ne s'agit là que de pistes d'interprétation, le plus intéressant restant la complexité des relations entre pratiques rituelles et pratiques rizicoles dans cette société. Actuellement, dans le *Dabaka*, chaque village a dû négocier à sa manière ce rapport complexe. À Kalikse, par exemple, Christina Akre mentionne l'existence de plusieurs sacrifices qui ponctuent les travaux rizicoles : « (...) le cahier des charges du lignage fondateur comprend le semi de la première pépinière de l'année, connue sous l'appellation *alongnè*. Avant le début des travaux d'hivernage, une personne désignée par le lignage fondateur plante *alongnè* 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 » (2005 : 52). Les pratiques rituelles en matière de riziculture sont sans doute aussi variées les unes par rapport aux autres que les différents villages baga de la région. Chaque village, à sa façon, exprime à travers ses rituels et leur mise en acte son histoire et son actualité.

L'installation du silence

« Comme le souligne Patrick Williams, le silence aussi a ses vertus : « *je ne dérange rien, je ne fais pas signe. Mais aussi, il n'y a rien qui puisse me déranger, je ne donne pas prise* » (Williams, 1997, 90) » (Berliner, 2003 : 198).

Les pratiques religieuses préislamiques ont officiellement disparu du paysage actuel des Baga de la région, bien que les populations baga, de cette même région, soient considérées de l'extérieur comme « des gens de la coutume » (Berliner, 2003 : 89). Mais la contradiction, le paradoxe, la frontière entre mensonge et vérité, sont constamment présents quand on désire plonger dans la religiosité des Baga.

Les activités rituelles que j'ai décrites précédemment sont une réalité bien vivante dans le village de Bukor. Cependant, elles ont été bouleversées par des changements sociaux, politiques et religieux qui ont ponctué le siècle dernier : la colonisation française, le jihad mené par le *karamoko*⁵⁸ Asekou Sayon et la campagne de démystification conduite par le président Sékou Touré. Ces différents éléments ont eu une influence considérable sur toutes les pratiques considérées actuellement comme préislamiques, pratiques incompatibles à l'époque avec les nouvelles idées politiques et le développement économique souhaité. Je me permets de développer cette parenthèse historique, car le passé

⁵⁸ *Karamoko*, du mande *karan* « apprendre » et *moxo* « homme » (Sarró, 1999a : 32), est un terme couramment utilisé en Guinée pour parler d'enseignant coranique.

hante le présent des relations sociales entre les différents acteurs et actrices du village de Bukor.

Entre mangrove et montagne : avant la venue des colons

Il est ainsi temps de nous plonger un moment dans le passé, sa reconstitution de l'extérieur et sa perception de l'intérieur, pour mieux explorer « le présent de ce passé » (Berliner, 2003 : 20) dans la société baga sitem d'aujourd'hui. Selon Ramon Sarró (2009 : 49), un des paradoxes les plus intéressants dans les récits historiques des Baga sur eux-mêmes, que ce soit dans les études scientifiques ou dans les histoires orales, est la tension entre une expérience continentale et une expérience côtière⁵⁹. « Baga farmers live and work in coastal mangroves, and specialise in swamp rice ; they speak Atlantic language and make contracts with local spirit (...). Yet they also claim to come from elsewhere, especially from the Fouta Djallon Highlands ; the rice they call 'Baga rice' is the floating rice, which they believe is continental, not the mangrove-swamp rice : they most sacred tree is the silk-cotton tree, not the mangrove tree ; and migration from the hinterland is such a fundamental identity characteristic that to most of my interviewees questioning Baga migrations was tantamount to a grave offence ». Les récits d'origine recueillis par Christina Akré (2005 : 78-81) à Kalikse, ceux que j'ai pu moi-même entendre à Bukor, correspondent à ce schéma général insistant et contradictoire: les Baga viennent d'ailleurs et ils ont fui les populations peuls du Fouta Djallon – montagne située au centre de la Guinée aujourd'hui et majoritairement habitée par les Peuls – pour venir s'installer sur le littoral avec leur riz et leurs outils. La réalité pragmatique d'un mouvement migratoire comme origine de l'établissement des populations baga sur la côte est remise en cause par plusieurs scientifiques (Paulme, Hair, Sarró), ce qui n'enlève rien de son importance dans la perception identitaire des Baga en tant que communauté. Dans cette perspective, le Fouta Djallon représente une présence géographique, sociale et historique indispensable dans la définition géographique, sociale et historique des sociétés baga. En ce sens, invoquer une multiplicité des origines et une ethnogenèse côtière est quelque chose que les individus ne sont pas prêts d'accepter (Sarró, 1999a : 203).

Selon les témoignages des premiers navigateurs portugais, la zone de mangrove du littoral guinéen est habitée par des populations identifiées comme Baga depuis la fin du quinzième siècle (Hair 1967a : 268, cité par Sarró, 2009 : 49), et cet environnement particulier – souvent décrit comme hostile – serait un des éléments qui a profondément contribué à façonner une identité culturelle distincte (*ibid.* 49). Le deuxième aspect est justement leurs relations périphériques avec un état peul précolonial. Sur les traces de plusieurs auteurs (Hair 1967a, Crowley 1990), Ramon Sarró analyse la genèse de ces communautés du littoral selon l'angle d'une dynamique d'incorporation et de différenciation face à des entités politiques plus larges (2009 : 49-50). Au dix-neuvième siècle, il semblerait que le littoral guinéen ait été infesté de conflits et de déplacements plus ou

⁵⁹ La formule exacte est la suivante : « between 'continentality' and 'costalness' » (Sarró, 2009 : 49).

moins forcés de populations. Parmi les réfugiés se trouvaient des non-convertis-es fuyant le jihad des Peuls musulmans, des individus désireux d'échapper aux trafiquants d'esclaves installés dans les centres de Boffa et Boké, sans oublier les populations touchées par les conflits entre les royaumes nalu, landuma et susu. Situés entre mangrove et montagnes, les Baga étaient plus ou moins à l'écart de ces tensions et ont sans doute accueilli les personnes en fuite. Ramon Sarró questionne le modèle d'incorporation que les populations бага ont utilisé à l'époque. « (...) I want to postulate that this incorporation was achieved according to the 'gerontocratic hierarchy' principle in which seniority became a fundamental engine of political incorporation ; strangers were welcomed because they increased the landlord's wealth-in-people, necessary for mangrove clearing, rice farming, salt extraction and other costal activities » (Sarró, 2009 : 50). À cause de ce modèle d'incorporation, une inégalité entre personnes déjà installées et nouveaux arrivants a pu se construire, une inégalité dont les temps coloniaux et postcoloniaux sont les héritiers. En effet, l'organisation sociale de la société бага sitem de Bukor, étudiée au chapitre précédent, reflète toujours cette logique d'une installation asymétrique et d'une hiérarchie basée sur le principe de séniorité.

La fin de la colonisation : une époque de transitions

Mon intention n'est pas de développer tous les événements en lien avec la colonisation qui se sont produits dans le *Dabaka*. En revanche, je souhaite exposer quelques pistes de lectures pour comprendre les événements de 1956 et 1957, c'est-à-dire la disparition officielle de la religion préislamique en pays бага. En effet, la période coloniale, beaucoup mieux documentée, porte les ferments de la brusque disparition publique des activités rituelles бага sitem et d'un renversement dans l'organisation des pouvoirs précoloniaux.

Les colons français ont été les premiers à imposer un pouvoir centralisé dans la région à la fin du dix-neuvième siècle (Sarró, 1999a : 120). Les Baga sitem, bulongic et pokur étaient répartis entre les cercles de Boffa et de Boké⁶⁰, dirigés administrativement par un commandant de cercle français. À l'intérieur du cercle de Boffa, les villages de Bukor et Kalikse appartenaient au canton de Monchon. Au niveau des cantons, les populations бага se voient gouverner par des Baga ou des Peuls mis au pouvoir de manière relativement aléatoire par les Français (Akré, 2005 : 91). Certains chefs de cantons se sont comportés de manière despotique, comme en témoigne cet exemple : « 'when a chief had to settle a land conflict between two parties, he often resolved to keep the land for himself (...)'. In fact, many land conflicts today go back to the times when colonial chiefs applied this rather un-Solomonic strategy of conflict resolution and appropriated the disputed lands for themselves » (Sarró, 2009 : 75). Les abus d'autorité des chefs de cantons n'étaient pas les seules formes de pressions coloniales, on peut aussi citer : la

⁶⁰ Ces unités administratives coloniales correspondent aux sous-préfectures actuelles.

collecte des impôts, le recrutement compulsif pour des aménagements publics et le recrutement militaire (*ibid.* 164). Il est cependant réducteur de considérer la période coloniale de manière aussi unilatérale, c'est-à-dire de ne mettre en avant que ses aspects oppressifs pour les populations baga, bien que ces aspects aient participé à la volonté de changement qui se développe dans la région à cette époque. Dans les années quarante, sont apparus des discours politiques engagés en faveur de la reconnaissance d'une identité baga et une prise de conscience du « sous-développement » de la région. La présence de plus en plus marquée des religions musulmane et catholique, toutes deux très impliquées dans la vie sociale des différents sous-groupes baga, participait, au même titre que les éléments exposés ci-dessus, à la critique générale naissante vis-à-vis de l'organisation gérontocratique de la société baga sitem et de son retard économique et culturel. Ramon Sarró résume la situation : « With colonialism came several things that are now part and parcel of Baga identity : world religions, a strong sens of Baga ethnicity, a notion of territory. Colonial rule also produced among Baga farmers the awareness that there was something explicitly 'customary' in their doing, and the conviction that it was this 'customary' aspect of their lived world that keeping them 'behind' and clearly disadvantaged *vis-à-vis* the world that now surrounded them. There was a burden they needed to shed : they had to get rid of their 'custom' » (*ibid.* 74-75). Cette conscience d'un retard de leur région en opposition avec un univers géographique et politique plus vaste, se dessine clairement dans les années cinquante. Certains intellectuels baga, des vétérans de la Deuxième Guerre mondiale rentrés de l'étranger, suivis par la jeune génération adhérant à la Jeunesse du Rassemblement Démocratique Africain (dérivé du RDA), questionnent et remettent en cause ouvertement l'autorité – et les abus d'autorité – des vieux. Les jeunes hommes baga, ainsi que les jeunes femmes, sont fatigués des chefs de canton, mais aussi de leurs propres coutumes. Leur principal souci était « de s'affranchir de la tutelle des vieux hommes » selon l'expression de David Berliner (2003 :162). Il n'est pas forcément évident de réaliser à quel point les jeunes subissaient la pression de leurs aînés. Ramon Sarró donne en exemple la récolte du vin de palme que les jeunes devaient sans cesse effectuer pour les différentes cérémonies de leur village et des villages voisins : mariages, décès, rituels, etc. et qui ne profitait qu'aux anciens. Denise Paulme, lors de son court séjour en 1954, décrit une société sitem anémique, rongée par les tensions internes et, selon elle, condamnée à court terme (1957 : 277). Pendant les dernières années de la colonisation, tous les éléments étaient donc en place pour accueillir une nouvelle religion, synonyme de changements et de développement, l'islam⁶¹.

⁶¹ Les religions musulmane et chrétienne étaient déjà présentes à Bukor, et d'en d'autres villages, à l'époque, mais la « coutume » dominait encore largement le champ religieux et sociale de la société baga sitem (Sarró, 2009 : 77).

Islamisation et iconoclasmes

L'arrivée en 1956 d'un prêcheur musulman du nom d'Asekou Sayon, originaire d'un village malinké au centre du pays, cristallise toutes les rancœurs et contribue au renversement de l'autorité des vieux initiés. Asekou Sayon ne passa pas plus de quelques mois dans la société sitem – d'août ou septembre 1956 à mai 1957 – d'après les enquêtes de Ramon Sarró (1999a : 144). Il y conduisit un jihad à l'encontre de tous les éléments de la société baga considérés comme « païens ». À la fin du mois de juillet 1956, les jeunes du village de Bukor entendirent parler d'un homme qui chantait des prières dans le village de Yampon... Invité par les jeunes du RDA à Bukor, Asekou Sayon resta au village pendant environ deux mois. « Asekou Sayon stayed in Bukor for almost two months, performing *kalima*, converting people to Islam, clearing the sacred bush, cutting down the big silk-cotton trees, and destroying whatever objects or products were surrendered to him. My interviewees in Bukor agreed that he destroyed many objects. Most were indigenous medicines (wood, roots, lianas), but other were masks, sculptures and head-dresses, some of which were thrown in the waters separating Bukor from Kufen, according to witnesses » (Sarró, 2009 : 109-110). Qu'en était-il d'*amanco ngopong*, le génie des initiations masculines, c'est-à-dire l'invisible le plus puissant et le plus craint à l'époque (et encore actuellement) ? Selon les dires d'Asekou Sayon, sa tête avait été brûlée après avoir été enlevée du *kilo kòpong*, de « la grande maison », où elle était entreposée. Par contre, selon les propos de certains habitants de Bukor interviewés récemment par Ramon Sarró, il n'en est rien, car *amanco ngopong* n'est pas une chose, il va et vient selon sa volonté. La vérité réside sans doute dans un compromis entre ces deux témoignages (*ibid.* 132). Le choix du lieu de construction de la grande mosquée de Bukor au centre du village a été choisi à l'époque par Asekou sayon, il s'agissait précisément du site où *amonco ngopong* prenait place lors des initiations. L'appropriation des endroits sacrés est devenue typique de ce mouvement prosélyte (*ibid.* 111). La mosquée de Bukor s'élève encore actuellement à cet endroit.

Malheureusement, la destruction d'objets matériels ne résume pas son intervention à Bukor. Lui-même, et les jeunes qui le suivaient, furent très agressifs envers les personnes qui entouraient, sans toujours le vouloir, ces objets. Selon Ramon Sarró, ce qui mit fin au jihad d'Asekou Sayon est justement un acte de violence de sa part envers un vieil homme accusé de sorcellerie. Battu, ce vieux mourût. Cet événement se déroula chez les Mikhifore, et fut rapporté aux autorités françaises du cercle de Boké qui jugèrent et emprisonnèrent Asekou Sayon. Il sortit de prison lors de l'amnistie générale prononcée par le président Sékou Touré au moment de l'indépendance en 1958⁶² (*ibid.* 118).

⁶² Asekou Sayon vit actuellement à Conakry. Ramon Sarró l'a rencontré à plusieurs reprises pour des entretiens, dont il présente le contenu dans ses écrits (1999a et 2009).

Au premier abord, il est difficile d'imaginer comment un seul homme a pu bouleverser ainsi une société, qui, en apparence du moins, a cessé toute activité préislamique. Malgré les conflits entre générations, les vieux auraient très bien pu réaffirmer leur autorité une fois le jihad terminé. Si les actions d'Asekou Sayon ont eu un tel impact, c'est qu'elles ont été suivies par la politique de répression à l'égard des traditions ethniques du président Sékou Touré qui a mené le pays à l'indépendance en 1958. À travers ses campagnes de démystification, Sékou Touré a imposé l'idée que toute forme de fétichisme ou de pratiques « animistes » était synonyme de sous-développement. Dans ces campagnes de démystification, « (...) officials were sent to the villages to prove that elderly men were using masks, initiations and 'irrational' beliefs to empower themselves and keep other people under their control » (Sarró, 2009 : 140). Des masques ont aussi été détruits à ce moment-là, mais surtout toute l'organisation sociale basée sur une logique de séniorité de certains groupes de parentés a été remise en cause. Dans son optique d'une nation guinéenne, Sékou Touré a condamné toutes les formes de distinctions et de particularismes : danses et chants ont été transformées pour s'intégrer dans un folklore national. Officiellement, il n'existait plus de Baga, de Susu ou de Peuls, mais des Guinéens-nes, égaux en droit.

Ramon Sarró souligne l'impossibilité pour les Baga de revenir aux initiations préislamiques à la mort de Sékou Touré. Contrairement à d'autres sociétés du littoral, les Baga n'ont pas pu continuer à pratiquer leurs initiations dans les pays voisins (*ibid.* 142). Sékou Touré est resté au pouvoir jusqu'à sa mort en 1984. Une des conséquences principales de son régime répressif vis-à-vis des particularismes ethniques est cette fameuse épistémologie de secret qui s'est développée dans la région baga. En effet, le silence et le secret sont devenus les réceptacles des pratiques et des connaissances préislamiques.

Cependant, la persécution à l'encontre des pratiques rituelles des vieux hommes, ne s'est pas étendue au domaine rituel des femmes. Ramon Sarró souligne l'impact moindre de ces mouvements iconoclastes sur les pratiques rituelles des femmes : « Neither the 'popular' iconoclasm instigated by Sayon nor the 'state' version ordered by Touré had women's cults as targets for destruction, and, as some author have argued, this has actually greatly intensified the strength and importance of women's cults in post-colonial Guinea (see Berliner 2005a for the Bulongic ; McGovern 2004 for a similar development among the Loma) » (*ibid.* 140-141). David Berliner, quant à lui, parle de « féminisation de la coutume » chez les Baga bulongic, je questionnerai plus loin la réalité de ce phénomène chez les Baga sitem de Bukor.

Les pratiques rituelles

Ayant détaillé une partie des événements passés qui ont contribué à bouleverser les pratiques et le système de croyances des populations baga de la région, je vais maintenant présenter certaines catégories religieuses spécifiques à ces populations à l'aide du travail réalisé par David Berliner. En pays Baga bulongic, David Berliner s'est intéressé aux pratiques rituelles préislamiques et aux modalités de la transmission de ce passé culturel et religieux suite à l'islamisation de ces populations. « En pays *buloNici*, le terme

« coutume⁶³ », *kutum* en *culoNic*, sert à désigner 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 magique de défenses villageoises » (Berliner, 2003 : 89-90). En *baga sitem*, l'expression la plus proche à mon sens serait *mes mabaka*, c'est-à-dire les « choses » ou « les actes des Baga ». Les interlocuteurs de Ramon Sarró (2009 : 206), quant à eux, font référence à leur culture religieuse préislamique en utilisant soit le terme *kutum* (de la même manière que les Baga bulongic), soit *mes mabaka* ou *molom*, c'est-à-dire « secrets », « cultes » ou « objets rituels ».

Mon premier contact avec les pratiques religieuses préislamiques renvoie aux lieux, et plus précisément au grand fromager derrière la maison de mon traducteur dont je n'ai pas pu faire le tour car « *c'est un endroit sacré* ». Je suis restée sur cette explication laconique de mon traducteur avant de participer aux sacrifices des femmes du Sunta. Avant d'entrer dans le détail des pratiques rituelles que j'ai eu l'occasion d'observer, j'aimerais insister sur le fait que les Baga sont actuellement tous musulmans ou chrétiens. Christina Akré (2005 : 98) rappelle judicieusement que les meilleurs moments pour rencontrer nos informateurs-trices musulmans-nes étaient les vendredis après la prière et, pour les catholiques, les dimanches après la messe. Pendant mon terrain, la construction de la nouvelle mosquée du village avançait et les chrétiens avaient entrepris des démarches pour que la région devienne une paroisse à part entière. L'islam et le christianisme sont effectivement les deux religions des Baga, car les pratiques préislamiques ne sont pas considérées, par les Baga eux-mêmes, comme une religion. David Berliner (2003 : 140) résume la situation chez les Baga bulongic : « 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 ». La situation du côté des chrétiens est similaire, bien que les missionnaires catholiques aient toujours eu un certain respect pour les traditions *baga sitem* et que les Baga se soient parfois convertis pour se protéger de l'islam montant (Sarró, 2009 : 81). D'après mes observations à Bukor, la situation était plus complexe et ambiguë. Le premier catéchiste et l'imam du village étaient ouvertement contre les sacrifices des femmes et contre toutes les cérémonies préislamiques, mais ils ne faisaient rien pour les arrêter. Les jeunes étaient souvent plutôt pour une utilisation des connaissances préislamiques concernant, par exemple, la riziculture mais : « *les vieux ne veulent rien dire* » et eux sont « *ignorants* ». Entre ces deux pôles, les femmes étaient les actrices les plus visibles des rituels préislamiques, bien que les plus jeunes se questionnaient parfois sur la continuation, dans l'avenir, de ces derniers. Quant aux vieux initiés, ils se taisaient ou, selon certains témoignages, mentionnaient que « *les Baga ont quitté la tradition de leurs ancêtres* » ou alors ils étaient responsables de certains rituels

⁶³ Il s'agit d'un concept de seconde main, utilisé par les colons français de manière dépréciative, et que se sont réapproprié les populations locales, lui offrant ainsi une deuxième vie.

voire *aplinè*. Je n'ai pas enquêté en profondeur sur les relations entre l'islam, le christianisme et la religion préislamique, car il ne fait aucun doute, comme le souligne David Berliner (2003 : 94), que des catégories et des hypothèses religieuses existaient depuis bien avant 1956. Le suivi des pratiques rizicoles, puis rituelles, me fait partager l'hypothèse émise par Christina Akré (2005 : 103), c'est-à-dire une cohabitation complexe des différentes sphères du religieux en pays *baga sitem*, sur le modèle d'une cohabitation entre génies et population *baga* sur le même territoire. Si la « *coutume* » a officiellement disparu du village de Bukor, en tout cas dans son existence d'avant 1956, elle contient, selon moi, un potentiel d'actualisation énorme et est susceptible de réapparaître selon différentes manifestations encore aujourd'hui, car elle renvoie toujours à l'identité de ses populations.

J'ai déjà mentionné l'imbrication constante du calendrier rizicole et du calendrier rituel, je vais maintenant préciser le détail du calendrier rituel de Bukor tel que j'ai été amenée à l'observer à partir du lignage de Diklap.

Personnellement, je n'ai pas cherché directement à entrer en contact avec les associations rituelles des femmes de mon village, ni à en comprendre le fonctionnement. Par contre, je me souviens parfaitement de ma première « rencontre » avec les femmes du village et leurs activités rituelles. Alors que mon traducteur et moi discutons riziculture sous le manguier à côté de chez lui, nous avons entendu des tambours : les femmes s'assemblaient dans la plaine. Pendant que la sœur aînée de Robert Pascal, femme âgée, respectée et malade, les observait non loin de nous, j'ai demandé : « *est-ce que je peux regarder ?* ». La réponse a été rapide et claire : « *non* » (journal de terrain, le 12 juin). Je n'ai pas insisté ce jour-là, mais j'ai gardé les yeux et les oreilles ouverts à tout ce qui concernait les femmes et leurs rassemblements. Une entrée par la petite porte qui m'a amenée à participer à plusieurs *kòlongnè* (ma transcription), « sacrifice » en français, des femmes de l'*abanka* de Sunta et des femmes de Bukor et Danci réunies. Mais si j'ai pu ainsi accumuler des pages de prise de notes suite à mes observations, leur poids, dans mes analyses, reste cependant relativement restreint.

Après cette première observation, j'ai entendu parler d'un sacrifice avant l'hivernage... Le sacrifice *kòsò kòp*, dont j'ai montré précédemment les différentes dimensions (politique, rizicole et religieuse), s'inscrit dans une constellation propre au village de Bukor, à la société *baga sitem* en général et à d'autres populations des Rivières du sud. Concernant la société *baga bulongic*, David Berliner donne une définition de ces actions rituelles appelées « sacrifice » en français : « Cette action rituelle – parole proférées, objets manipulés à l'intention d'entités invisibles, dont les objectifs peuvent être aussi bien la fertilité des champs, la venue des pluies la guérison d'une maladie ou l'évitement d'un

malheur à venir – est regroupée sous le terme générique *otonion*⁶⁴, et traduite en français par « sacrifice » (Berliner, 2003 : 111).

Ces procédures rituelles sont assez standardisées dans la région. Selon David Berliner, elles se retrouvent autant chez les Landuma, sous le nom de *kolongnè*, et chez les Baga sitem, sous le nom de *kulungnè* (Bangoura, 1972 cité par Berliner, 2003 : 111). Christina Akré mentionne de son côté un sacrifice appelé *alongne*, qui correspondrait au semi de la première pépinière de l'année par une personne désignée par le lignage fondateur de Kalikse⁶⁵. À Bukor, le terme utilisé est *kòlongnè* et semble recouper la définition donnée par David Berliner en pays Bulongic.

Durant le mois de juin 2003, les femmes du village ont donc effectué un sacrifice dans la plaine et se sont réunies au village, mais je n'ai assisté ni à l'un, ni à l'autre. Les femmes de l'*abanka* de Sunta se sont retrouvées dans leur *dugulo daran*, littéralement « chambre des femmes » (ma traduction), dans la maison de mon traducteur, pour soigner des femmes venues spécialement de Conakry pour obtenir de la chance. Et le sacrifice des femmes de Bukor et Danci à Toumbeta a été reporté à cause d'un décès à Dansi. Début du mois de juillet, le sacrifice *kòsò kòp* a eu lieu. Pendant le mois, les femmes de Sunta se sont retrouvées deux fois pour soigner des patients-es et le sacrifice à Toumbeta a encore une fois été repoussé pour cause de décès. Par contre, les femmes de Sunta sont allées à Bòran pour effectuer leur sacrifice, « danser et blaguer » avec le génie Masire. En août, les femmes de Bukor et Danci sont parties enfin à Toumbeta. Selon la doyenne des femmes de Danci : « une fois que les femmes sont allées à Toumbeta, la réunion de Mòtia peut avoir lieu » (entretien avec la doyenne des femmes Danci, traduction Hamidou Camara, le 15 août). Je ne suis pas certaine que les *alipnè* partageaient cette affirmation, mais, de leur côté, ils insistaient aussi sur la nécessaire collaboration entre hommes et femmes pour le bien du village. Le sacrifice de Diklaco a pris place après la sortie des femmes à Toumbeta. Pendant le mois d'août, les femmes des *cìbanka* de Tabòl, Morcok, et Mambre sont parties dans différents endroits de la plaine effectuer leurs sacrifices respectifs. Une fois parties en plaine, les femmes de ces trois *cìbanka*, ainsi que les femmes de Sunta, ont effectué leurs sacrifices au village. Pendant mon séjour, les sœurs de différents *cìbanka* se sont réunies pour effectuer une cérémonie particulière en l'honneur des défunts de leur regroupement de lignages. Appelée *kibikènè waca* « laver les mains » (ma traduction), cette cérémonie renvoie à des pratiques « des grands-mères », c'est-à-dire à la coutume. Je n'ai décrit que les activités préislamiques que j'ai pu observer directement ou que plusieurs témoignages d'interlocuteurs-trices sont venus confir-

⁶⁴ David Berliner précise qu'*otonion* signifie littéralement « asseoir de l'eau ». À Bukor, j'ai à plusieurs reprises entendu cette expression « placer ou asseoir l'eau », *kicimbir domun* (ma transcription) en baga sitem, toujours dans le contexte d'activités rituelles liées à la riziculture.

⁶⁵ *Alongne* est-il le nom spécifique de ce sacrifice ou renvoie-t-il à un terme générique pour ce type d'activité rituelle ? Autre hypothèse que mes connaissances linguistiques du baga sitem ne peuvent étayer, les termes *alongne* identifié par Christina Akré à Kalikse et *kòlongnè* entendu à Bukor pourrait être la déclinaison d'une même expression, un pluriel et un singulier par exemple.

mer. J'ai déjà précisé que, lors de mon séjour, les travaux rizicoles avaient pris du retard sur le calendrier habituel, il en est allé de même pour les activités rituelles.

David Berliner (2003, 2005b) a consacré beaucoup d'attention aux pratiques rituelles des femmes baga bulongic et défend la thèse d'une « féminisation de la coutume » chez les Baga bulongic. Il a été frappé par le dynamisme rituel des associations féminines dans ce domaine. Avant les années cinquante, les hommes étaient les premiers responsables de la coutume. Aujourd'hui, alors qu'au nom de l'islam ces derniers ont mis un terme à leurs performances rituelles publiques d'autrefois ainsi qu'aux pratiques initiatiques, les vieilles bulongic affirment leur volonté de « continuer la coutume ». En effet, les femmes se sont glissées dans les interstices religieux laissés vacants par les hommes et sont devenues des spécialistes de la coutume (2005b : 16). Dans la description que je viens de faire des activités rituelles présentes dans le village de Bukor, la majorité d'entre elles sont du ressort des femmes. Un processus similaire de féminisation des traditions préislamiques est sans doute en jeu dans la société baga sitem. Je n'ai pas questionné les souvenirs des vieux hommes et des vieilles femmes à ce sujet, mais à l'aide des analyses de David Berliner, je vais tenter de démontrer que les femmes sitem ont incorporé à leur manière une partie du pouvoir rituel des hommes, bien que, contrairement à la société bulongic, les hommes n'aient pas tous démissionné en matière rituelle à Bukor.

Je commencerai par les lieux des pratiques rituelles. J'ai déjà mentionné que les sacrifices des femmes de chaque *abanka* en plaine renvoyaient à des lieux appartenant à ces derniers et aux lignages qui les composent. Ces sacrifices constituent en quelque sorte une forme d'appropriation du territoire de la part des femmes d'un *abanka*. La question de l'appropriation de l'espace, et de l'espace rituel, est plus voyante au village. En effet, les « chambres des femmes » se trouvent généralement dans les *wòlo wòpong* (singulier *kilo kipong*) littéralement les « grandes maisons » de chaque regroupement de lignages du village. Ramon Sarró (2009 : 35) en donne une définition : « The *kilo kipon* (...) is the house where the apical ancestor lived and where he was buried ; members of the descent group meet on ritual occasions to offer libations of palm wine to their ancestor, and certain ritual objects are kept in the 'big house' ». Ces maisons ne se différencient en rien des autres et, sans les sacrifices des femmes, je ne suis pas sûre que je connaîtrais certains des *wòlo wòpong* de Bukor, car les personnes sont normalement réticentes à révéler leur emplacement. La « chambre » des femmes de Sunta se trouve actuellement dans la « grande maison » de Sunta derrière laquelle se situe le fromager dans lequel le génie de Sunta, et sa famille, sont installés. Dans d'autres *abanka*, les femmes se sont appropriées cet espace rituel. La « chambre » des vieilles pour toutes les femmes de Bukor se situe, elle, à Mòtia. Si les femmes sont maintenant présentes dans des lieux autrefois réservés aux hommes, ceux-ci ont gardé des espaces rituels propres, par exemple à Dìklaco. Il est aussi possible que les vieux et les vieilles partagent certains lieux, je pense au fromager de Kutòm auprès duquel le doyen de l'*abanka* comme les vieilles de Sun-

ta interviennent. Les femmes sont clairement des actrices de la coutume aujourd'hui et ont, dans une certaine mesure, remplacé les hommes en la matière. Ramon Sarró (2009 : 166-167) et David Berliner (2005b : 30) argumentent tous les deux sur le rôle non négligeable des femmes dans la transmission, auprès des jeunes générations, des pratiques et des connaissances préislamiques⁶⁶. Selon David Berliner, les pratiques religieuses des femmes bulongic, leurs chants et leurs danses, seraient un médium pour exprimer leurs frustrations et leurs aspirations vis-à-vis des transformations qui se sont produites depuis l'époque coloniale (2005 : 33).

Je terminerai ce chapitre en revenant sur le sacrifice des femmes de Bukor et Danci à Toumbeta. Premièrement, ce sacrifice renvoie aux récits d'installation des habitants-es de Bukor dans la région. Deuxièmement, il souligne, encore une fois, l'autorité des femmes sur les pratiques rituelles et leur appropriation d'un espace territorial et social. Et troisièmement, il me permet d'insister sur la perméabilité entre activités rituelles et rizicoles dans l'organisation sociale des femmes du village.

Parties de Bukor, les femmes ont traversé le village de Danci et se sont arrêtées à plusieurs reprises dans celui-ci. Il s'agissait de lieux particuliers où les Baga se seraient arrêtés avant de s'installer à Bukor, de maisons où des personnes respectées ont habité. Pendant la traversée du village, les femmes battaient du tambour et chantaient, le village était désert et personne n'a regardé les femmes passer. Selon une interlocutrice : « *les Baga savent qu'il leur arrivera un malheur s'ils restent au bord de la route* » (traduction Robert Pascal Bangoura, le 25 août). D'autres arrêts sont venus ponctuer le parcours et certaines femmes sont parfois entrées en transe. Une fois à Toumbeta, les femmes se sont installées à côté de la termitière où réside le génie du lieu. Elles sont venues lui demander, entre autres, du bonheur pour le village, de le protéger contre les sorciers et de favoriser leurs activités de pêche. Elles ont aussi déterré quelque chose qu'elles ont ramené au village. Au retour, la fatigue se faisait sentir, mais les femmes continuaient de danser et de chanter. De nouveau, elles se sont arrêtées à plusieurs reprises pour enterrer/déterrer des « *choses* » de manière à contrer les personnes qui veulent du mal à Bukor et Danci. Elles sont aussi allées voir le sous-préfet de Mankoutan pour le remercier et lui transmettre leurs doléances. De retour à Bukor, les aînées les ont accueillies et elles ont dansé avant de prendre un repas en commun, un plat pour chaque *abanka*.

⁶⁶ Ces deux auteurs (Sarró, 2009 : 167 et Berliner, 2005b) parlent d'une association féminine *baga sitem* ou d'un culte féminin nommé *ateken*. À Bukor, plusieurs des personnes avec lesquelles je collaborais m'ont souvent demandé de questionner les femmes à ce sujet. Mais dans la logique de mes enquêtes, j'ai toujours conduit des entretiens avec les femmes sur les pratiques rituelles auxquelles j'avais assisté. Je ne sais donc rien sur *ateken*.



Femmes de Bukor et Danci à Toumbeta. Ruth Lehmann



Femmes de Bukor et Danci pendant le trajet à Toumbeta. Ruth Lehmann

Les aînées sont les responsables des femmes. Ce sacrifice n'échappant pas à cette logique, je me suis donc tournée vers les vieilles pour obtenir des explications sur cet événement. C'est ainsi que j'ai pu apprendre que tous les lieux dans lesquels les femmes se sont arrêtées ont tous une signification dans l'histoire proche ou lointaine de Bukor. Ma compréhension de ce sacrifice m'invite à souligner que la visibilité rituelle des femmes, ainsi que leur autorité en la matière, s'est trouvée confirmée et ce à l'échelle de la sous-préfecture. Il est aussi ressorti de mes observations que les femmes de mon tuteur n'ont pas participé à ce sacrifice, car elles avaient été punies par les aînées de Sunta pour un retard à une réunion de l'*abanka*. Dans la même logique, une sœur de Diklap a refusé de transporter un tambour lors du sacrifice. Elle a alors été critiquée pour cela par les responsables du sacrifice présentes, et les aînées de son *abanka* l'ont jugée et punie : elle ne peut plus participer pour un temps à toutes les rencontres des femmes du village, qu'il s'agisse de collectifs de travail pour le repiquage ou de cérémonies. Chez les femmes,

une « *impolitesse* » lors d'une activité collective est généralement punie par une interdiction de participation aux activités collectives, qu'il s'agisse de riziculture ou de rituel.

Les pratiques rituelles présentées ci-dessus ne sont donc pas des vestiges du passé, elles sont vivantes, questionnées et actualisées en suivant des enjeux personnels et collectifs dans une population qui se positionne par rapport à son passé et se projette vers l'avenir⁶⁷.

⁶⁷ Pour un exemple parlant de négociations entre un génie, des riziculteurs et un projet de développement, voir Akré 2005.

Organisation sociale du travail et structures d'entraide

« Si vous êtes au nombre de 10, avec l'inondation tu ne peux rester seul et travailler, c'est pourquoi il y a eu *kècimè*, cette forme d'entraide collective. Lui va faire le *kèbès* pendant quelques jours, quand le *kècimè* vient, le travail avance bien, c'est là que le *kècimè* est né. C'est récent, avant c'était le *kòp kòpong* qui dominait, pas de *kècimè*, de *yòp*. Avant *kòp kòpong*, *dokomènè* et *dòfura*, ce sont les trois qui existaient, seule la maladie empêchait quelqu'un d'y aller. (...). Il n'y avait pas trop d'eau, il n'y avait pas de mauvaises herbes » (Entretien avec un homme de Sunta né en 1940, traduction Robert Pascal Bangoura, le 2 septembre 2003).

Le foisonnement des formes de coopération dans la société *baga sitem* relève de l'aide ponctuelle, apportée à un ou une parent-e dans le cadre des travaux riziocoles, à la collaboration institutionnalisée de tous les hommes, ou de toutes les femmes mariées, d'un regroupement de lignages. Dans la communauté locale de Bukor, les protocoles de coopération qui concernent la riziculture sont nombreux et variés. Une appréhension générale de ces derniers n'est possible qu'en faisant référence à la structuration de l'espace territorial et à l'organisation sociale du village. Je tenterai ici d'aborder les groupes de travail autant dans leur organisation formelle que dans leur dynamique. En effet, les enjeux relatifs aux rapports de parenté, de même que certains événements ponctuels, viennent influencer les règles formelles d'organisation du travail collectif. L'approche sous-jacente est la suivante : la coopération technique est indissociable et constitutive des dynamiques sociales propres à cette communauté villageoise.

Négociations historiques

Dans nos rapports de stages, Christina Akré (2004) et moi-même avons opté pour une présentation des collectifs de travail en terme « d'ancienneté » et de « nouveauté ». Ce choix était motivé à l'époque par une volonté d'illustrer au mieux l'évolution des formes de coopération dans la société *baga sitem*. Si le découpage proposé ici se superpose partiellement à celui de mon rapport de stage, il ne prend plus en compte ces dimensions historiques. Des similitudes apparaissent cependant, car de manière grossière les collectifs « anciens » se constituent dans une large mesure sur la base de groupes de parenté, tandis que les collectifs « nouveaux » se forment selon des formules plus variées.

La présentation retenue s'organise selon le schéma suivant : le premier critère appliqué est de savoir si la coopération se constitue sur une entité sociale institutionnalisée, *ci-banka* ou groupes de parenté, ou non. Ce critère permet de respecter au mieux la réalité de l'organisation et du fonctionnement de ces formes de travail collectif. L'exemple des sœurs d'un *abanka* apparaît révélateur sur ce point. Il s'agit d'une forme de travail collectif récente mais constituée à partir d'un ensemble socialement établi, c'est-à-dire les femmes appartenant à un *abanka* et mariées généralement dans un autre. De ce critère découle une série de paramètres. Premièrement, le degré d'organisation : plus les formes de coopération sont basées sur des ensembles socialement signifiants et opératoires,

plus elles sont codifiées et contraignantes pour les individus qui y prennent part. Deuxièmement, la permanence de ces formes de coopération, on devine que les formes de coopération les plus pérennes sont celles qui s'appuient sur des entités sociales pré-existantes. Et troisièmement, les bénéficiaires du travail collectif ne sont pas les mêmes en fonction de l'organisation de la coopération. Les collectifs de travail basés sur un ensemble social identifié travaillent en général pour leurs membres, alors que les groupes de travail constitués sur d'autres relations peuvent travailler pour d'autres, vendre leur service à d'autres, voire travailler pour des étrangers, des Susu par exemple, éventuellement peu probable pour les formes de coopération qui s'appuient sur des entités sociales reconnues. Un second critère de présentation est celui du sexe, le travail rizicole se découpant de manière genrée, femmes et hommes n'accomplissent pas les mêmes activités dans ce domaine. Pour terminer, le critère du devenir de l'individu au fil des âges se dessine en filigrane, par exemple le fait d'être marié-e ou non.

Je n'ai pas étudié spécifiquement les dimensions historiques et l'évolution des formes de coopération dans la société baga, mais la présence de certains de ces collectifs de travail renvoie à des rapports hiérarchiques basés sur la séniorité, réelle ou supposée, de ces derniers. Les collectifs considérés comme les plus anciens sont ceux basés sur les lignages et les regroupements de lignages.

Ces formes de coopération institutionnalisées ne sont cependant pas des réalités « rigides et cristallisées », pour reprendre la critique de Christian Ghasarian (1996 : 248) concernant l'utilisation trop normative des notions développées en anthropologie de la parenté. Chacun de ces protocoles de coopération, bien que fortement structuré par les rapports de parenté, est susceptible d'être réadapté selon les enjeux et les besoins des individus ou des groupes. Voici un exemple pour illustrer la réalité de ces formes de coopération et leur adaptation aux situations vécues :

Lors de la construction d'une pirogue, les hommes de Sunta se plaignent de la non participation des jeunes du lignage de Manko à l'effort collectif : « *Il faut avertir les vieux qu'ils disent à leurs enfants de ne pas s'absenter (comme l'année passée). Les jeunes de Manko refusent systématiquement de participer aux dokomènè, kòp kòpong, etc. Cette année, les hommes de Sunta vont travailler pour payer la mosquée, les Chrétiens participent mais les jeunes Musulmans, non ! Il y a aussi des problèmes quand il faut sanctionner quelqu'un, ce n'est pas respecté, il n'y a pas d'unanimité. À Tabòl, si quelqu'un commet une faute il doit payer, par exemple, 5000 francs guinéens pour réintégrer le groupe* » (Observation et discussions avec les protagonistes, traduction Robert Pascal Bangoura, les 5 et 14 juillet). Normalement, le *dokomènè* et le *kòp kòpong*, deux formes de coopération qui réunissent les hommes d'un *abanka*, ne sont pas utilisés pour gagner de l'argent. Mais en 2003, les doyens du regroupement de lignages de Sunta ont décidé que la somme à verser par *abanka* pour payer la nouvelle mosquée du village serait obtenue de cette manière.

Coopération entre parents, les « travaux de l'*abanka* »

Un vieux de Sunta à propos de jeunes de son lignage systématiquement absents : « *Il ne faut pas négliger les travaux de l'abanka pour ne pas avoir honte devant les autres cibanka, et ni tes enfants, ni toi, n'aurez jamais de problèmes si tu travailles pour l'abanka...* »

(Discussion avec Robert Pascal Bangoura, le 31 juillet 2003).

Les deux collectifs de travail présentés ici s'organisent à partir des regroupements de lignages et des lignages. Il s'agit des formes de coopération institutionnalisées dans lesquelles les hommes sont le plus impliqués.

Les hommes et leur bêche, le kòp kòpong

Littéralement *kòp kòpong* signifie « la grande bêche » et cette appellation n'est pas anecdotique. La bêche, et l'activité de bêchage à laquelle elle renvoie, sont emblématiques de l'identité sociale *baga* (Sarrò, 1999a : 218). Les *Baga* considèrent cet objet comme un élément co-substantiel au fait d'être une ethnie. Dans la *kòp*, se loge une partie de la mémoire et de l'actualité de cette société : « Il faut (...) retenir l'importance de ces objets techniques rizicoles [bêche, houe et semences] 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 parties des récits d'origine » (Akré, 2005 : 89)⁶⁸.

À *Bukor*, cette forme de coopération institutionnalisée mobilise les hommes d'un regroupement de lignages pour le bêchage. Une fois par semaine, le mardi, ces derniers vont travailler pour un homme marié de leur *abanka*. Les premiers à recevoir le groupe sont les aînés de l'*abanka*, c'est-à-dire les doyens des lignages de Sunta dans les exemples suivants :

« *Je ne vais plus aux champs, je suis trop vieux, mais ce sont mes casiers que le kòp kòpong de Sunta travaillent en premier* » (Discussion avec le doyen de Sunta, traduction Robert Pascal Bangoura, le 14 juin)⁶⁹.

« *Le kòp kòpong n'existe pas dans les autres villages baga ou alors il faut payer, à Bukor on ne paie pas. Ils [les hommes de Sunta] ne vont que chez les hommes mariés. Ils vont toujours ou presque chez le doyen de l'abanka, le plus âgé, mais il peut aussi demander à ses beaux-parents. Sinon ils vont chez les hommes les plus âgés de chaque lignage de Sunta. Ils sont venus une fois chez moi* » (Robert Pascal Bangoura, le 13 juillet). Dans le cadre de mes enquêtes, je n'ai pas cherché à confirmer ou infirmer les propos de mon traducteur qui, à plusieurs reprises, men-

⁶⁸ Les lecteurs et lectrices curieux se dirigeront vers le mémoire de licence de Christina Akré (2005) qui synthétise et développe les relations entre activités rizicoles, mémoire et histoire.

⁶⁹ Dans les exemples qui suivent les traductions sont toutes de Robert Pascal Bangoura. Les exceptions sont signalées.

tionnait l'inexistence du *kòp kòpong* dans les villages avoisinants Bukor ou son caractère payant dans certains⁷⁰.

Les aînés de chaque lignage de l'*abanka* sont donc les premiers bénéficiaires du *kòp kòpong*. Si j'ai pu observer la réalité de ce fonctionnement dans les différents regroupements de lignages de Bukor, je n'ai en revanche que peu de détails sur les bénéficiaires du travail du collectif dans un deuxième temps. Je rappelle que les travaux de bêchage se répartissent généralement entre juillet et août. L'année de mes enquêtes, le rituel qui marque le début de ces travaux s'est déroulé le 3 juillet, mais de fortes pluies ainsi que de nombreux décès ont conduit les personnes avec lesquelles je travaillais à commencer le bêchage de leurs casiers vers la fin du mois. Lors de mon départ, début septembre, les travaux de bêchage n'étaient pas encore terminés ! Pendant l'hivernage, sur une période d'environ deux mois, à raison d'une fois par semaine, le *kòp kòpong* prend place une dizaine de fois. Et sans doute moins dans la réalité, car un décès au village ou le fait que la personne désignée pour recevoir le groupe ne soit pas prête, par exemple à fournir la dépense nécessaire à l'accueil du groupe, vient repousser le travail. À Sunta, quatre à cinq aînés sont susceptibles de pouvoir compter sur le *kòp kòpong*, il ne reste donc que peu de dates pour d'autres bénéficiaires. Comment ces derniers sont-ils désignés ? En s'inspirant du fonctionnement d'autres collectifs, une hypothèse serait que les personnes intéressées sollicitent le collectif, à travers les doyens de l'*abanka*, en fonction de leurs besoins (construction d'une maison, mariage en vue, etc.) et que ces derniers choisissent quelles demandes sont les plus recevables.

Cette contribution des hommes d'un *abanka*, mariés et non mariés, au travail des aînés ne peut se réduire à une lecture selon la traditionnelle opposition entre aînés et cadets mise en avant par le courant anthropologique d'inspiration marxiste. « Initiée à partir des années 1960 puis critiquée par Marc Abélès et Chantal Collard (1985 : 10-11), l'analyse fondée sur les rapports de domination des aînés sur les cadets s'est révélée en effet insuffisante pour éclairer la complexité des échanges et des rapports de production, d'autant qu'un individu est toujours le cadet et l'aîné de quelqu'un. En pays Dogon, il n'y a pas, d'un côté, une classe des cadets qui travaille et produit pour les aînés, sous leur autorité, et, de l'autre, une classe des aînés qui se charge de la redistribution des produits » (Jolly, 2003 : 95). Il en va de même dans la société *baga sitem*.

Bien que le *kòp kòpong* se présente comme une collaboration formalisée et contraignante pour les membres d'un regroupement de lignages, il est susceptible de s'adapter aux besoins ponctuels de l'*abanka* :

⁷⁰ Christina Akre mentionne dans son rapport de stage l'existence, à Kalikse, de groupements appelés par le nom d'un *abanka* du village, par exemple Tatemba, et le terme *abanka disre* qui signifie « dans l'*abanka* ». Ils seraient organisés selon le même principe que le *kòp kòpong* (2004 :45-46). Cet exemple est le seul à ma disposition pour une comparaison intervillages des formes de coopération institutionnalisée au niveau des regroupements de lignages.

« Cette année, il y a la construction de la mosquée du village, chaque *abanka* doit verser 100'000 francs guinéens, Sunta n'avait pas cette somme. Les vieux ont décidé que les jeunes de Sunta iraient bêcher pour quatre personnes de Bukor contre 25'000 francs, cette décision a été prise en avril et les 100'000 francs ont déjà été versés. Il y a aussi la contribution de chaque *abanka* aux Jeux du littoral. Ceux de Sunta sont partis chez un homme de Morcok pour lui demander de l'argent, il a donné ; en contrepartie, les jeunes de Sunta iront bêcher pour lui. C'est « la jeunesse » qui a décidé ça. Pas de *kòp kòpong* cette année à Sunta, les travaux organisés pour rembourser l'argent emprunté auront lieu le jour fixé pour le *kòp kòpong*, le mardi » (Observations et extraits de discussions avec des hommes de Sunta, juillet).

Dans la même logique, la collaboration des hommes d'un regroupement de lignages ne se limite pas au *kòp kòpong*. En 2003, les hommes de l'*abanka* de Sunta ont inauguré une nouvelle pratique. Ils ont cultivé un casier à leur profit, le casier a été prêté par un des leurs et la semence fournie par un ressortissant de Kapinta moyennant le bêchage de ses casiers. Cette nouvelle activité, inspirée des hommes de Tabòl, cherche à constituer une « *caisse* » permettant de dégager rapidement de l'argent pour les besoins de l'*abanka*. D'autres propositions avaient été discutées, notamment créer un groupe qui travaillerait contre de l'argent. Gagner et gérer de l'argent, sanctionner les absences lors de travaux communs, ont été des éléments récurrents dans les discussions animées des hommes de Sunta pendant mon séjour. À Tabòl, les hommes se sont organisés pour constituer un groupe « *pour toutes les questions sociales* » : la maladie d'un enfant, une amende de la part des autorités, etc. Ce groupe réunit donc tous les hommes de l'*abanka* en dehors du *kòp kòpong*, et, grande particularité, fonctionne aussi en saison sèche :

« *Les plus âgés se sont réunis pour dire qu'il fallait trouver une source de revenus pour le quartier [abanka], les enfants ont accepté, c'est pourquoi le groupe fonctionne, il y a une entente entre les jeunes de Tabòl. S'il y a un mariage, la jeunesse te donne de l'argent pour les dépenses. Pour le moment, ils travaillent pour le labour, la construction des maisons, et personne n'emprunte seul pour payer un tracteur. (...) Ce groupe n'a pas d'équivalent dans les autres cibanka* » (Entretien avec un homme de Tabòl, le 25 juin).

Pour terminer, un homme de Morcok, dont le mariage a été célébré pendant mon séjour, me disait qu'il s'était « *mal organisé* », et que normalement les hommes de son *abanka* auraient dû venir travailler dans le casier de sa nouvelle épouse en compensation de l'argent qu'il a dépensé pour son mariage. Je n'ai malheureusement pas d'autres témoignages venant étayer cette information et je ne sais pas si le terme *kòp kòpong* s'applique à ce type d'entraide. Par contre, comme nous le verrons, les membres du regroupement de lignages sont impliqués dans toute alliance d'un ou d'une des leurs.

Les hommes d'un lignage, le *kilo disre*

Traduit littéralement par « dans la maison » ou « toute la maison », *kilo disre* est l'un des trois termes baga qui renvoient à la définition classique du lignage en anthropologie (Sarrò, 1999a : 82-85), c'est-à-dire un groupe de filiation dont les membres se considèrent comme descendants d'un ancêtre commun et sont effectivement à même de retracer généalogiquement ces relations.

Deuxième forme de coopération institutionnalisée pour les hommes, le *kilo disre* rassemble les hommes d'un lignage dans un collectif d'entraide rotative (pour le bêchage)⁷¹. À Bukor, les jours de la semaine qui leur sont réservés sont les lundis et les jeudis. J'ai pu directement observer la mise en pratique de ce type de collectif dans certains *cibanka*, les membres du lignage travaillant à tour de rôle chez chacun. Cependant, mes enquêtes ont été réalisées essentiellement dans le lignage de Diklap de l'*abanka* de Sunta, et, dans ce cas précis, la composition des lignages et leurs enjeux sous-jacents, ainsi que la localisation des casiers rizicoles, viennent modifier cette organisation :

« Il n'y a pas de réunion du *kilo disre* à Sunta, il manque des jeunes dans un des lignages et il existe une division entre deux familles dans un autre. Ceux de Bòran [plaine] ont préféré faire comme ceux de Kufin [village baga sitem de la préfecture de Boké], ceux qui travaillent dans un même lieu s'organisent pour travailler ensemble, c'est plus facile, pas besoin d'aller à Aranta òpong, Kubur kacòl [plaines], etc. Tu peux commencer à nettoyer les allées en attendant les autres, faire autre chose l'après-midi » (Observations et discussion avec un homme de Sunta, juillet).

J'ai déjà présenté les enjeux autour de la composition du regroupement de lignages de Sunta. En voici une manifestation concrète, manifestation qui m'a permis de comprendre cette logique d'incorporation propre à la société baga. Ce qui m'intéresse, à travers cette citation, est de présenter comment les hommes de Diklap se sont organisés en remplacement du *kilo disre*. En effet, trois collectifs se sont constitués, le groupe Sunta, le groupe Bòran et le groupe des jeunes de Sunta ; ils déplacent les frontières du lignage et viennent se superposer à ce dernier tout en respectant la logique « familiale » du *kilo disre*. Le groupe Bòran, de la plaine du même nom, s'est formé dans les années nonante. Il associe des membres de Sunta travaillant à Bòran, et de Mantanti, un lignage de l'*abanka* de Tabòl dont les casiers sont aussi situés à Bòran. Seuls les membres de Diklap, dont les casiers sont à Bòran font parties de ce collectif. Par contre, il comprend des hommes de Sunta, ou apparentés, qui travaillent à Bòran. Les membres de ce groupe, une quinzaine de personnes, utilisent les jours attribués au *kilo disre*. Plus récent, le groupe Sunta existe depuis 2002. Tous les membres du groupe Bòran appartenant à Sunta, ou apparentés, en font partie, de même qu'un homme de Sunta et un jeune de Morcok travaillant à Bòran. Si, à l'origine, ce groupe avait pour objectif de rassembler

⁷¹ Christina Akré (2004 :45-46) souligne l'existence à Kalikse de groupements qui portent le nom d'un lignage suivi du terme *kilo disre* et qui sont des subdivisions des collectifs *abanka disre*. Dans ce sens, le terme *kilo disre* renverrait à des réalités équivalentes à Bukor et à Kalikse.

les hommes de Sunta travaillant à Bòran, lors de mon séjour, deux parents, dont les rizières ne se situent pas dans cette plaine, ont pourtant intégré le collectif. Le groupe Sunta doit s'organiser pour trouver des jours dans la semaine qui conviennent à tous, car chacun de ses membres participe à d'autres collectifs. Finalement, le groupe des jeunes de Sunta rassemble des jeunes hommes non mariés des deux familles de Diklap. Ils travaillent pour eux, mais sont surtout sollicités par leurs aînés – père, mère ou coépouses de leur mère, grand frère, etc. – pour la préparation des pépinières et les travaux de bêchage.

Ces trois collectifs travaillent « *dans la parenté* », pour reprendre l'expression de certains de mes interlocuteurs, ceci au sens propre comme l'attestent les liens qui unissent leurs membres entre eux, mais aussi dans un sens plus métaphorique qui illustre le bon fonctionnement de ces groupes aux yeux de leurs membres. D'autres paramètres entrent en compte. Premièrement, le lieu de travail qui est un élément constitutif du groupe Bòran et du groupe Sunta, bien qu'il y ait eu une dérogation à cette règle concernant ce dernier, les liens de parenté ayant pris le dessus sur la logique foncière. Et deuxièmement, l'appartenance à une même « classe d'âge » en référence au groupe des jeunes de Sunta. Les rapports de voisinage ne sont pas non plus à négliger, les rapports de parenté rimant dans la plupart des cas avec lieu de résidence et d'entraide.

Coopération entre parents, les « *travaux des beaux-parents* »

Dans les exemples qui suivent, le travail collectif se situe toujours au niveau du regroupement de lignages et s'inscrit dans un système d'échange entre lignages exogamiques. Ce type de coopération se mobilise à la demande d'un ou d'une allié-e – voire leurs parents proches ou un membre de leur lignage – et implique les membres d'un *abanka*, ou plutôt d'une partie de celui-ci, la division ne se faisant plus entre lignages mais entre hommes mariés et non mariés.

Cependant, il s'agit de ne pas réduire la lecture des « *travaux pour les beaux-parents* » aux seules dimensions sociales et symboliques de l'alliance entre deux groupes ; ces collectifs, notamment le *dokomènè*, ont une réelle importance dans les stratégies agricoles des individus. Par contre, il est clair que le fait d'aller travailler pour ces allié-es ou futur allié-es revêt une importance particulière.

L'alliance dans le bêchage, le dokomènè

Le terme *dokomènè* provient de *dokom* « parent » (du verbe *kikom* « donner naissance ») (Sarrò, 1999a : 90) et peut être traduit en français par « lien de parenté ». À Bukor, ce terme désigne aussi les prestations matrimoniales en travail – généralement de bêchage – que le gendre est tenu de fournir à son beau-père⁷². Comme nous allons le voir, un homme marié peut être sollicité par une catégorie très large de beaux-parents apparte-

⁷² Ramon Sarrò (1999a :) confirme cette information, mais précise que dans la plupart des dialectes baga, le terme employé pour le service de la fiancée est *dembita* du Susu *mbita*, c'est-à-dire « allié plus âgés qu'ego » (ma traduction).

nant au lignage de son épouse. Le contact entre le bénéficiaire du *dokomènè* – le « beau-parent » – et le prestataire – le « gendre » – s'établit en suivant le même chemin que celui des démarches matrimoniales qui a présidé à la contraction de cette union. Concrètement cela signifie que le « beau-père » va adresser sa demande de travail à son « gendre » via les intermédiaires désignés par les deux familles lors du mariage de sa « fille ». Au gendre d'informer les membres de son *abanka*.

Le samedi est le jour de la semaine dévolu aux travaux pour les alliés. Cependant, le *dokomènè* n'a pas la régularité du *kòp kòpong* et du *kilo disre*. Lors du *kòp kòpong*, le calendrier des travaux se planifie de semaine en semaine, en fonction du nombre de demandes et de l'état d'avancement des travaux rizicoles du bénéficiaire. En 2003, Sunta n'a reçu aucune demande de *dokomènè* de la part de ses allié-es, et seul le doyen de l'*abanka* a utilisé cette forme de coopération. Selon certains témoignages, un *dokomènè* peut aussi concerner, en dehors du bêchage, l'abattage de palmiers, la fabrication de briques, etc.

L'exemple ci-dessous me permet de présenter l'organisation pratique d'un *dokomènè*, et de souligner les aspects très formels du travail pour les beaux-parents :

Lors de mon terrain, le doyen de Sunta (lignage de Diklap) a demandé aux hommes de Mambre de venir bêcher chez lui. Il a fait sa demande par l'intermédiaire de son épouse, car son beau-parent de Mambre a épousé une femme d'un autre village, dont le lignage correspondant à Bukor est celui de son épouse : « (...) *la femme qu'il a épousée, (...), c'est sa jeune sœur épousée à Mambre, il a demandé au mari de celle-ci.* »

Il a aussi demandé à ses « *fijs* », trois hommes de son lignage, de venir aider ses « *beaux-parents* » le samedi fixé. Cette date correspondait à un jour de travail pour les jeunes de Sunta, celui qui accompagnerait les beaux-parents serait donc excusé. Finalement, c'est mon traducteur qui est parti accompagner les « *beaux* ». Voici une description du déroulement de la journée de travail⁷³ :

« Chez le vieux, le matin du *dokomènè*, les femmes du lignage s'activent autour de la préparation du repas des travailleurs. Dans la maison, les plus âgées préparent de l'huile de palmiste. À l'extérieur, dans la cuisine, quatre femmes finissent de plumer trois coqs et deux canards, des poissons attendent et deux grandes marmites, une de riz et une autre de sauce, sont sur le feu. Les poulets et les canards ont été envoyés à Mambre pour être égorgés, car il faut que les beaux-parents voient ce qui a été tué, « *question d'honnêteté* ». En partant, une femme me dit de prendre une poignée de riz (il s'agit de riz cru qui trempe dans unealebasse avec deux moitiés de noix de kola).

Robert Pascal et moi arrivons à Bòran en pirogue, les hommes de Mambre se suivent par vague, une quarantaine de personnes au final. Il y a des adolescents, dont une dizaine d'étudiants revenus au village pour les vacances, et des moins jeunes, les plus âgés

⁷³ Extraits retravaillés d'observations et de discussions avec les travailleurs, suivi d'un entretien avec le doyen de Sunta.

atteignant la soixantaine. Deux casiers, un grand et un petit, sont désignés et les bêcheurs se mettent au travail sitôt arrivés.

Le frère de l'épouse du doyen de Sunta est là, il nettoie et refait les digues des rizières, il est venu « *aider sa sœur* ». Robert Pascal se met tout de suite au travail, rejoint par un autre homme de Sunta. Ensemble, ils désherbent les digues au coupe-coupe ; aucun des trois hommes n'a pris de bêche. « (...) *ceux de Mambre sont venus pour bêcher, ils n'ont pas le temps de faire ça, ce sont toujours les plus âgés qui s'occupent de ce travail* ». En effet, le bêchage s'organise comme suit : les deux hommes de Mambre les plus âgés s'occupent de finir les billons qui bordent les digues, les autres, sous la directive de deux « responsables », bêchent *kesi* par *kesi*.

Fin du premier casier, le repas arrive porté par une jeune femme de Diklap et un jeune garçon : sept plats pour les jeunes de Mambre, cinq paquets de cigarettes et des kolas, un plat pour les aides de Sunta et Tabòl (et moi). À la fin du repas, prières et discussions menées par les aînés se suivent, une amende est fixée car le repas est arrivé en retard.

Les hommes descendent dans le casier suivant et le travail reprend. L'après-midi avance quand les jeunes de Mambre commencent à « *faire la concurrence* ». Sous le sifflet d'un homme plus âgé, deux ou trois paires de bêcheurs font un concours de rapidité pendant que les autres regardent. La deuxième rizière est terminée, nous partons.



Dokomènè dans les casiers du doyen de Sunta. Ruth Lehmann

Le soir, un repas est envoyé chez un des responsables des jeunes de Mambre, et non directement chez le beau-parent qui a été appelé pour travailler, « *il n'est plus jeune* » (il n'est pas venu travailler) me répond-on en guise d'explication.

Pour terminer, voici un extrait d'un entretien avec le doyen de Sunta bénéficiaire du *dokomènè* : « *Si j'entends dokomènè cela peut être la fille de ton jeune frère (...). S'il veut des travaux champêtres, que les beaux-parents doivent travailler, sa fille qui est épousée à Morcok, (...) il va et consulte son mari, je veux cette année que vous partiez faire le bêchage. S'il veut encore, la fille de son frère [de lignage] qui est épousée à Kalikse, il faut une demande, il faut une demande auprès de son mari, ou encore la fille de son jeune frère [de lignage] épousée à Tabòl dans Mantanti, les Tabòlika, les Morcoka, les Kalikseka vont venir. (...). Mais Kalikse est loin, il a posé sa demande à Morcok deux fois les années passées, il avait aussi fait une demande, ils étaient venus. Il ne peut pas faire appel chaque année, et il faut des moyens, si la récolte est bonne, alors oui. C'est une grande dépense* ». Il a envoyé quatre kolas et de l'argent pour faire sa demande, dont la décision remonte à la saison sèche ».

Les hommes non mariés, kífenc karan

La distinction entre ces deux formes de prestations, *dokomènè* et *kífenc karan* – littéralement « bêchage pour une épouse » (ma traduction) –, mériterait un complément d'enquête. En effet, je n'ai récolté que peu d'informations sur qui est susceptible de solliciter une prestation en travail, selon quelles modalités et à partir de quelle étape dans les démarches matrimoniales. Plusieurs de mes interlocuteurs ne faisaient simplement pas de différence entre ces deux formes de « travaux pour les beaux-parents », *dokomènè* étant le terme généralement employé.

En résumé, tout mariage dans une société traditionnelle est accompagné de transactions marquant les relations entre les groupes de parents. Dans la société *baga sitem*, ces transactions prennent la forme d'une compensation matrimoniale, c'est-à-dire un ensemble de prestations (en argent, noix de kola, alcool et travail) reçues par le père de l'épouse de la part du futur gendre et de sa famille⁷⁴. Ces démarches s'étalent généralement sur plusieurs années et impliquent d'abord les parents proches de la fiancée, puis les hommes de son lignage et de son *abanka*, ainsi que les « sœurs » de son lignage, et enfin le lignage et l'*abanka* du fiancé. Si le fiancé peut demander à ses amis de l'aider à rendre service à ses beaux-parents, ces derniers ne peuvent solliciter le travail de leur gendre – et de son *abanka* – qu'à partir d'une certaine étape dans les démarches matrimoniales. De même, les hommes d'un *abanka* sont tenus de répondre à l'invitation d'un des leurs, une fois les démarches matrimoniales de ce dernier entamées :

⁷⁴ Ces prestations matrimoniales sont considérées par de nombreux auteurs comme une compensation versée au groupe de la femme pour la perte d'un de ses membres. De plus, par ces prestations, le mari acquiert certaines prérogatives sur son épouse et les enfants nés de cette union (Barry (e. a.), 2000 : 730).

Lors des travaux de bêchage pour un homme de Kapinta auquel Sunta a emprunté de l'argent, les hommes de Sunta discutent après le repas : « *nous nous sommes entendus à Sunta, que quiconque n'a pas commencé les démarches de la fiancée comme il se doit, l'abanka ne va pas travailler pour lui* » (Observation et discussion avec les deux responsables des hommes de Sunta, le 26 août).

Comme nous l'avons vu dans l'exemple du doyen de Sunta, les prestations en travail ne s'arrêtent pas une fois le mariage conclu. Le degré d'implication entre les deux groupes de parents et le formalisme que prennent leurs relations évoluent au fur et à mesure des démarches. Il en va de même concernant les formes collectives de travail fourni par le gendre à ses beaux-parents. Selon moi, dans cette logique, le *kifenc karan* prendrait place durant les démarches matrimoniales, le *dokomènè*, quant à lui, s'inscrirait plutôt dans la continuité des liens établis par l'union. L'exemple ci-dessous souligne la non-obligation pour les hommes mariés, dans certaines circonstances, de participer au travail des hommes fiancés :

« *Un jeune homme de Sunta, accompagné par d'autres, va préparer une pépinière pour le père de sa fiancée. Les doyens des jeunes de Sunta [les hommes mariés] s'excusent, à leur passage, de ne pas pouvoir venir, chacun trouvant une excuse. Le jeune précise « c'est normal, ils viendront pour le bêchage »* » (Observation et discussion avec un jeune fiancée de Sunta, le 29 juillet).

En outre, cet exemple illustre le fait que les travaux rizicoles n'ont pas tous la même importance. Préparer une pépinière n'a pas la même dimension technique, symbolique, identitaire et contraignante que le bêchage.

L'exemple ci-dessous est, quant à lui, représentatif de l'actualisation d'un lien de parenté dans le cadre d'une stratégie rizicole individuelle. Mon traducteur n'avait en l'occurrence pas les moyens de faire venir tous les hommes de l'*abanka* de Tabòl pour un *kifenc karan* :

« Robert Pascal Bangoura est allé voir un homme de Tabòl pour qu'il informe Ali qu'il veut six personnes pour travailler chez lui. Quand Ali ira le voir pour lui communiquer la date, Robert Pascal préparera la dépense pour deux repas, un aux champs et un le soir à envoyer chez la belle-mère d'Ali. Il va aussi acheter des cigarettes et tuer un poulet. Robert Pascal ne peut pas demander à tous les jeunes de Tabòl de travailler pour lui, car Ali devrait être à Mantanti [lignage de Tabòl] et travailler avec les jeunes de Tabòl, s'il ne travaille pas avec eux ils ne vont pas travailler pour lui. Ali est originaire d'un autre village *baga sitem*, à Bukor son lignage correspondant est Mantanti. Bien qu'il loge à Mantanti, il vit chez sa future belle-mère et ne participe pas aux travaux du lignage et de l'*abanka*. Il est fiancé à une jeune femme de Diklap, la « fille » de mon traducteur. L'homme de Tabòl contacté est l'intermédiaire d'Ali dans les démarches pour son mariage » (Extrait retravaillé d'une discussion avec Robert Pascal Bangoura, le 28 août).

Comme nous venons de le voir concernant le *kòp kòpong* et le *kilo disre*, les « travaux pour les beaux-parents » sont contraignants pour les individus. De manière générale, l'insistance sur le devoir de participation aux activités coopératives de l'*abanka* reste très présente dans les discours, et les personnes qui négligent d'y participer sont régulièrement critiquées, même si les sanctions sont rares, exceptées dans l'*abanka* de Tabòl :

Trois jeunes hommes discutent sur la digue et prennent à partie mon traducteur au passage, la discussion est vive : « *un jeune de Morcok va se marier prochainement et les jeunes de sa famille participent au mariage, mais ce jeune n'a jamais rien fait pour son abanka, le village ! Que faut-il faire ?* » (Observation et extraits de discussion avec Robert Pascal Bangoura, le 4 mai).

Coopération féminine, les femmes d'un *abanka*

Le rôle des femmes dans les activités rizicoles collectives est prépondérant, que ce soit de manière directe, à travers leurs collectifs, ou de manière discrète, lorsqu'elles participent au bon déroulement du travail des collectifs masculins à travers la préparation du repas, élément toujours présenté comme indispensable. Dans l'exemple du *dokomènè* du doyen de l'*abanka* de Sunta, ce sont les femmes de son lignage qui sont responsables de la préparation de la nourriture pour les travailleurs, idem concernant le *kifenc karan*. Il en va de même pour le *kòp kòpong*. Les femmes du lignage de l'homme qui reçoit le collectif s'occupent du repas aux champs. Concernant le *kilo disre*, le nombre de travailleurs étant moins élevé, seul l'épouse, les épouses ou une sœur du bénéficiaire préparent le repas.

Ce chapitre présente les collectifs féminins actifs dans le repiquage du riz et structurés en fonction de l'appartenance des femmes à un regroupement de lignage, par alliance (femme d'un *abanka*) ou par filiation (sœur d'un *abanka*).

Les femmes mariées, le *mangesagni*

Mangesagni est un terme susu qui signifie littéralement « les pieds du chef ». Selon certains témoignages, cette appellation serait propre au village de Bukor⁷⁵. Depuis le début de mon séjour en pays baga, la réaction de mes interlocuteurs et interlocutrices à mon intérêt pour les formes de travail collectives a toujours été la même : il faut voir les femmes d'un *abanka* repiquer, elles se tressent, chantent et dansent ! Ces remarques soulignent, selon moi, autant l'aspect festif, voire folklorique, du *mangesagni* que les dimensions symbolique, identitaire et rituelle portées par la riziculture.

⁷⁵ À Mare, un village baga sitem de la région de Kamsar, le repiquage collectif des femmes d'un *abanka* est connu sous le nom *aran dabanka* (les femmes d'un *abanka*) (ma traduction), par exemple pour Sunta : *asuntara*. À Kalikse, un groupement de femmes associées pour le repiquage porte le nom de *Mangesagni*. Le nom est donc connu, mais rien ne permet de savoir s'il s'agit d'un terme générique ou du nom propre de ce collectif de femmes.

Cette forme de coopération institutionnalisée rassemble les femmes mariées d'un regroupement de lignages pour le repiquage du riz. Chaque *abanka* de Bukor a son *mangesangi*, mais malheureusement je n'ai pratiquement pas eu l'occasion d'assister au travail de ce type de collectif, le repiquage du riz venant à peine de commencer lors de mon départ du village à mi-septembre. Les informations recueillies proviennent donc essentiellement de discussions avec les femmes mariées de Diklap. Ce « *rassemblement né du travail* », selon l'expression d'une des doyennes de Sunta, a lieu le mercredi en fonction des demandes adressées au collectif. Les demandeurs sont généralement des femmes, et une distinction est faite entre les femmes de Sunta, membres du *mangesagni*, et les autres. « (...) Une femme de Sunta peut demander le *mangesagni* pour 2000 francs guinéens, c'est l'entraide, un homme de Sunta pour 5000 francs, et les autres pour 5000 francs et de la *kola* » (Extrait d'une discussion avec une femme mariée de Sunta, le 11 juillet). Une demande s'adresse à la responsable du collectif, l'*almami*, ou à une doyenne de l'*abanka*. Les aînées des femmes mariées ne participent plus aux travaux de repiquage, mais dirigent et coordonnent leurs cadettes dans chaque *abanka*. Les relations entre ces deux groupes peuvent varier, mais, dans tous les cas, les aînées sont informées des demandes de travail et de la gestion de l'argent du groupe. À Sunta, les demandes sont adressées à une des doyennes qui informe l'aînée de l'*abanka*, elle-même convoquant les plus âgées qui informent à leur tour les plus jeunes. Les responsables de l'organisation des travaux de repiquage sont l'*almami* et l'*alkali*⁷⁶ :

« L'*alkali* porte le parapluie pour l'*almami*. Autrefois l'*almami* ne repiquait pas, elle s'asseyait sur la digue, mais plus maintenant, elle est élue par les femmes⁷⁷ » (Discussion avec deux femmes mariées de Sunta, le 4 mai).

Alors que je questionnais une femme sur les différences entre le *mangesagni* et les autres collectifs, elle me répondit : « (...), au *mangesagni* on fait du pain, on trempe le riz dans l'eau, on tue un poulet, les responsables et les vieilles le mangent, il y a l'*almami* et l'*alkali*, le drapeau et la danse... Le *mangesagni* prend le dessus sur tous les autres groupes, par exemple si le groupe *Sia Wang* [tontine] fixe une date, et que le *mangesagni* de Sunta choisit la même, les femmes de Sunta membres de *Sia Wang* iront au *mangesagni*. Les *mangesagni* ne vont pas chez les *Susu*, mais les autres groupes [de femmes] oui » (Extrait d'une discussion avec une jeune femme mariée de Sunta, le 11 juillet).

Le fonctionnement de ce collectif est particulièrement formalisé et hiérarchisé, et renvoie au schéma général d'organisation chez les femmes mariées, que ce soit au niveau des activités rizicoles ou des activités rituelles.

⁷⁶ Les termes *almami* et *alkali* proviennent du poular et désignaient des dignitaires peuls.

⁷⁷ Comment et par qui l'*almami* et l'*alkali* sont désignées, est-ce en lien avec leurs compétences ou, contrairement au contenu de la citation, est-ce une charge héréditaire d'un lignage ou d'une famille ? Les informations recueillies ne me permettent pas de répondre à ces questions.

Après le mariage, les sap

Sans entrer dans le détail de ces collectifs dont je n'ai pas pu voir la mise en œuvre, les témoignages récoltés me permettent de décrire l'organisation des femmes au sein d'un regroupement de lignages selon leur « *entrée dans le mariage* ». Dans les six *cibanka* de Bukor, les femmes sont organisées hiérarchiquement en cinq groupes d'âge, *dîtèmp* (ma transcription) ou *danapa* (Sarró, 1999a : annexe 4). Cette organisation structure toutes les activités féminines d'un *abanka*, les sacrifices, les activités rizicoles et les repas. Ainsi, lors du sacrifice des femmes de Sunta au village, les jeunes ont mangé dehors et les plus vieilles dans leur chambre sacrée, les autres se sont réparties entre la véranda et le salon intérieur de la maison.

Dans le cadre de la riziculture, les femmes de Sunta s'organisent aussi selon cette logique d'ancienneté vis-à-vis du mariage :

« *Elle fait partie d'un groupe pour la transplantation, il s'appelle « Petite cuillère en bois ». Dans ce groupe, elles travaillent les unes pour les autres, il y a une dizaine de femmes de sa génération. « Contre 5000 francs guinéens, tu peux les faire venir ». Avant, elle faisait partie d'un autre groupe, un groupe qui portait son nom, il ne fonctionne plus car la vieillesse commence à naître, c'est pourquoi sa génération ne fait plus le repiquage, dans ce groupe c'était les mêmes personnes que « Petite cuillère en bois » » (Entretien avec une femme de Sunta, le 17 septembre).*

« *Depuis son mariage, elle fait partie d'un groupe de femmes. Dans ce groupe, elles travaillent les unes pour les autres. Mais si une personne désire les avoir pour le repiquage ou la transplantation du riz, c'est 3000 francs guinéens* » (Entretien avec une femme de Sunta, le 1^{er} septembre).

Ce type d'organisation des femmes en fonction de l'âge se retrouve aussi au niveau du village :

« *Elle fait partie du groupe des femmes de Sunta, du groupe des sœurs de Mambre et du groupe de leur génération pour tout Bukor. Si une personne veut ce groupe, elle donne de l'argent, 2000 francs guinéens, et 5000 francs guinéens pour une personne extérieure au groupe* » (Entretien avec une femme de Sunta, le 1^{er} septembre).

Un dernier exemple pour illustrer la relation entre l'âge et le fait de manger ensemble : les femmes qui « *mangent ensemble* », car elles appartiennent au même groupe d'âge, travaillent ensemble :

« *Elles ont un groupe à Sunta, celles qui mangent ensemble, neuf femmes. Elles travaillent à tour de rôle chez celles qui en font la demande, elles vont aussi travailler pour d'autres* » (Entretien avec une femme de Sunta, le 7 septembre).

Il est fréquent que les collectifs féminins, mise à part le *mangesagni*, louent leur service contre une somme d'argent qui peut varier en fonction du sexe et de l'origine du bénéficiaire. Mais la solidarité et la réciprocité restent le principe de base de ce type d'organisations.

Les sœurs, *akirè*

Cette appellation désigne les femmes appartenant à un *abanka* et généralement, mais pas obligatoirement, mariées dans un autre. Dans la société *baga sitem*, la parenté se transmet en ligne patrilinéaire, une femme appartient donc au lignage et au regroupement de lignages de son père. L'exogamie se situant au niveau du patrilignage, elle est donc « sœur » de son lignage – et de son *abanka* – et habite, travaille, dans celui de son époux (résidence patrilocale). Cependant, une femme peut être épousée à l'intérieur son propre regroupement de lignages, elle est dans ce cas à la fois « sœur » et « femme »⁷⁸ de cet *abanka*.

Les sœurs sont appelées *akirè* en *baga* (singulier *wukirè*), ce terme se retrouve dans les terminologies de parenté que j'ai eu l'occasion de collecter. En effet, *wukirè* est le terme d'adresse utilisé par ego à l'égard de ses sœurs cadettes, ainsi que de ses cousines patri- et matrilatérales⁷⁹.

Les sœurs forment un groupe social particulier dont l'importance se révèle lors des alliances d'un membre de leur lignage, et lors de décès dans leur regroupement de lignages. Le rituel du *kibikènè waca*, littéralement « laver les mains » (ma traduction), est l'apanage des sœurs et fait référence à la religion préislamique. Les sœurs « *font ça depuis toujours, contrairement aux travaux rizicoles* » (une femme de Sunta, le 11 juillet). Leur organisation récente concernant la riziculture est donc une innovation « enracinée » dans une entité existante et fondée sur la parenté. De ce fait, les collectifs des sœurs prennent le dessus sur d'autres formes de coopération plus récentes et non basées sur une entité sociale reconnue.

À ma connaissance, les sœurs de quatre *cibanka* de Bukor sont associées dans le travail de transplantation et de repiquage du riz, mais certains témoignages viennent confirmer que les sœurs de tous les *cibanka* se sont organisées pour travailler ensemble et gagner de l'argent.

De nouveau, je n'ai pas pu assister au travail proprement dit de ce type de collectif. Les informations recueillies proviennent de discussions et d'observations lors des réunions des sœurs des *cibanka* de Mambre, Sunta et Morcok, réunions qui prennent place en début d'hivernage, avant que les sœurs ne soient sollicitées pour les travaux rizicoles.

⁷⁸ Les termes « sœur » et « femme » d'un *abanka* correspondent aux traductions françaises utilisées par mes interlocuteurs à Bukor.

⁷⁹ Précision : *wukirè* est utilisé pour les sœurs (au sens large) plus jeunes qu'ego, le terme d'adresse pour les plus âgées est actuellement *tara*, du susu « frère/sœurs aînés ».

« *Les femmes de Mambre étaient les premières à faire cela [travaux rizicoles]. Quand les plus âgées des sœurs de Morcok ont vu les sœurs de Mambre évoluer, elles ont lancé une convocation, elles se sont réunies pour faire pareil. Les plus âgées ont demandé : « est-ce que vous avez vu les sœurs de Mambre évoluer ? Il faut les imiter ! »* (Discussion avec une jeune femme mariée de Sunta, sœur de Morcok, le 11 juillet). L'association des sœurs d'un regroupement de lignages pour le repiquage est un phénomène récent et original. Traditionnellement, les sœurs se retrouvent lors du décès d'un membre de leur *abanka* pour un rituel adressé au défunt ou à la défunte. C'est lors de ce rituel que les sœurs de l'*abanka* de Mambre se sont « associées pour évoluer » en 1997, en utilisant le riz paddy qui reste suite au repas. Ce surplus de riz a été vendu pour acheter un bidon d'huile de palmiste, qui lui-même a été vendu contre du riz, etc., la différence de prix entre la saison des pluies et la saison sèche permettant de dégager un bénéfice en argent. Cet argent a ensuite été prêté aux sœurs de Mambre, mais suite à des problèmes de remboursement, elles ont jugé nécessaire de commencer une deuxième activité, le repiquage, puis une troisième, la tontine :

« *Quand les jeunes sœurs de Mambre travaillent pendant l'hivernage, ces sommes [argent du repiquage] sont encaissées, en saison sèche elles font la tontine, elles achètent jusqu'à trois bassines, c'est pour trois candidates. Dans ces bassines, on met des bols, du concentré de tomate, du riz, des pagnes, etc. Une bassine est donnée à une personne, celle qui a déposé la demande. Pour décider qui recevra la bassine, elles font une assise, elles décident par exemple, cette année deux personnes vont recevoir, elles n'écrivent pas mais elles décident en fonction de ce qu'il y a dans la caisse et de la raison de la demande, par exemple, le mariage de sa fille, elle va poser le problème, etentraide »* (Discussion avec une jeune femme mariée de Sunta, sœur de Mambre, le 10 juillet). Rapidement, les sœurs des autres *cibanka* de Bukor se sont approprié l'idée et l'ont mise en pratique selon des modalités similaires, mais adaptées à leur fonctionnement.

Dans tous les *cibanka*, les femmes sont organisées selon le même schéma : les aînées sont « à la tête » des cadettes. Ce sont les aînées des sœurs qui convoquent leurs cadettes et décident ou avalisent les décisions prises lors des réunions. Les sœurs sont toujours divisées en deux groupes, les sœurs dans leur totalité et les « jeunes sœurs ». Les jeunes repiquent le riz et, cette fois accompagnées des plus âgées, elles le transplantent. Il existe donc deux caisses et deux responsables pour ces dernières. Si les relations entre ces deux groupes sont variables, parallèlement à l'organisation des femmes d'un *abanka*, les aînées sont toujours responsables vis-à-vis de leurs cadettes. Il en va de même chez les jeunes sœurs, ce sont les plus âgées qui chapeautent leur organisation.

Comme déjà mentionné concernant les hommes, l'argent et sa gestion, ainsi que la participation de toutes au collectif, sont des sujets récurrents lors des réunions des sœurs. Une insistance sur le fait de travailler dans la parenté, c'est-à-dire l'importance de rester unies et de travailler ensemble au nom du collectif est très présente :

Lors d'une réunion des jeunes sœurs de Sunta : « *Il n'y a pas d'entente chez nous. Cette année quand nous allons travailler, ce n'est pas comme kicimè, toute les sœurs doivent participer, et les per-*

sonnes qui doivent rembourser [de l'argent des sœurs] n'ont qu'à tout faire pour rembourser cette année. Nous devons toutes partir car la sœur chez qui nous allons doit prévoir la dépense, en cas d'absence, il faut une sanction » (Extrait de l'intervention d'une jeune femme mariée de Mambre, sœur de Sunta, lors de la réunion des jeunes sœurs de Sunta, le 9 août).

Entités sociales discrètes, Padeya, Somnè et Cankla

Propres aux grands villages comme Bukor, ces entités sociales ne sont pourtant plus très visibles au sein du village. Cependant, lors de mon séjour, j'ai eu écho d'une réunion concernant l'avenir de Padeya, notamment au niveau du bêchage. Les *simpa* sont le dernier niveau dans l'organisation de la communauté villageoise de Bukor, mais ce sont les lignages et les regroupements de lignages qui sont les catalyseurs d'une activité coopérative intense.

Pour rappel, Padeya est formé des *cibanka* de Kapinta et Motia, Somnè de ceux de Tabòl et de Mambre, et enfin Cankla regroupe Sunta et Morcok. Ces trois entités collaboraient autrefois lors d'activités rituelles (Sarrò, 1999a : 90). Actuellement, elles sont présentes au niveau de la jeunesse du village, filles et garçons, lors des mariages et organisent la composition de groupes de travail. « *Somnè, Padeya et Cankla n'ont plus beaucoup d'efficacité, avant on pouvait les réunir très vite, mais maintenant c'est fini* ». Les propos de mon traducteur reflètent le contenu des quelques témoignages que j'ai obtenus concernant ces entités et leur actualité. Il y a quelques années, les hommes de chaque *simpa* bêchaient ensemble⁸⁰, notamment contre de l'argent, ce qui ne serait plus le cas aujourd'hui. Par contre, les collectifs regroupant d'un côté les jeunes hommes non mariés et de l'autre les jeunes filles non mariées de ces trois entités sont toujours actifs :

« La jeunesse de Bukor était divisée en deux groupes [mélangeant Baga et Susu], mais il y a eu des problèmes et les jeunes sont retournés en famille : Padeya, Cankla, Somnè. Cankla doit travailler la semaine prochaine, il y a des gens qui doivent s'organiser pour les mariages en saison sèche. L'année passée ils ont acheté un masque à Conakry, à 400'000 francs guinéens, il se trouve chez le dernier à s'être marié » (Extrait d'une discussion avec un jeune homme de Sunta, le 22 août). Le même interlocuteur me racontait qu'il désirait faire venir les jeunes filles de Somnè pour le repiquage de ses casiers, car elles sont nombreuses. Il a donné des kolas et 7'000 francs guinéens au responsable des jeunes de Somnè, il lui reste le prix du repas qu'il lui faudra envoyer aux champs. Lui-même est responsable des jeunes de Sunta et de Cankla. Les jeunes filles sont aussi organisées au niveau de l'*akanka*, mais pas à Sunta leur petit nombre ne le permettant pas.

⁸⁰ Robert Pascal Bangoura parlait de « *mangesagni* » des hommes concernant ce regroupement d'hommes selon leur *simpa*. Et un jour de la semaine leur était réservé, le mercredi.



Jeunes filles partant repiquer. Ruth Lehmann

Aux frontières de la parenté

Les contours des collectifs présentés ici sont délicats à fixer. Cette malléabilité se retrouve dans l'utilisation des termes : *kicimè*, *kàtignè*, *bunga*⁸¹ ou « groupe » en français. Ramon Sarrò mentionne dans son ouvrage les termes *kilè* et *gbonga* comme « groupes de travail » (2009 : 188). Cette pluralité dans les appellations, et les pratiques, m'a conduite à me questionner sur la présence d'un concept pour « groupe de travail » en *baga sitem*. Philippe Geslin (2004) mentionne l'existence du terme *lanyi* en *susu* qui possède deux sens très précis : d'une part, structure d'entraide rotative dans le domaine rizicole, d'autre part, tout type de réunions est appelé *lanyi*. À ma connaissance, il n'existe pas d'équivalent en *baga sitem*, c'est-à-dire une notion générique renvoyant aux activités collectives quelles qu'elles soient.

Les « groupes »

Contrairement aux autres formes de coopération rizicole, les « groupes » n'opèrent pas de distinction entre hommes et femmes. Sous cette appellation se cachent des collectifs d'hommes et des collectifs de femmes. Par contre, la répartition des tâches entre genres dans la riziculture ne favorise pas les collectifs mixtes :

⁸¹ Ce dernier terme *bunga* se retrouve dans la thèse de l'anthropologue David Berliner (2003 : 223). Dans un chapitre sur les pratiques rituelles des femmes *baga bulongic*, il mentionne un groupe d'entraide rotative lié à la riziculture, les *bunga* (orthographié *buNa*).

« Un kicimè, c'est un groupement de plusieurs personnes qui travaillent ensemble pour les travaux agricoles, les jeunes filles le font aussi pour le transport du bois de chauffage. Elles vont travailler à tour de rôle chez chacun des membres qui sont prêts à recevoir le groupe, elles peuvent aussi travailler pour quelqu'un contre de l'argent » (Robert Pascal Bangoura, le 5 septembre).

Les « groupes » fonctionnent donc selon deux modalités : entraide rotative et/ou travail contre rémunération. Des noms propres sont généralement donnés à ces regroupements, et ce sont ces noms qui sont utilisés pour parler de ces derniers. Par exemple, le groupe Sunta ou le groupe Bòran, formés par les hommes du lignage de Diklap en remplacement du *kilo disre*.

Le rapport entre l'inondation des plaines et l'apparition de ce type de collectifs est clairement établi par certains interlocuteurs. « Aujourd'hui ce sont les inquiétudes, avec l'inondation sont venus le kicimè, les yòp, d'abord le kicimè puis les yòp, plus récents » (Extraits d'un entretien avec un homme de Sunta de 63 ans, le 2 septembre). Au niveau de leur constitution, les « groupes » sont souvent présentés comme résultant d'une nécessaire solidarité :

« Ils ont formé ce groupe [groupe Sunta] pour s'entraider. Ils étaient trois à fonder ce groupe, c'était à Bòran l'année passée. Il y a des groupes au village mais pas d'entente. C'est lui qui est le précurseur, il a donné le ton, il était le président. L'an passé, en juillet, ils étaient douze, « nous avons travaillé dans la parenté », aucune différence, tous ont reçu. (...). Ils vont les uns chez les autres, ils ne peuvent pas toujours finir un casier. L'année passée, quand le tour de rôle était terminé, ils ont aidé trois personnes en plus. Le groupe s'appelle groupe Sunta car tous les membres sont de Sunta. Deux personnes les ont rejoints cette année, quand elles sont venues pour adhérer le groupe a dit : l'année passée pas de querelles, elles ont accepté les conditions. Le groupe devait les accepter car ce sont des parents, des amis. Un des nouveaux adhérents [un homme de Morcok] n'est pas de Sunta, mais il a épousé une femme de Sunta. Lui-même est de Yolosi [quartier susu] mais il a aussi épousé une femme de Sunta et travaille dans les casiers de Sunta » (Extraits d'un entretien avec un homme (Susu) membre du groupe Sunta, le 31 juillet).

Je ne vais présenter dans ce chapitre que des « groupes » actifs dans la riziculture. Mais comme le souligne la citation précédente, il existe des « groupes » actifs dans d'autres domaines.

Le travail contre rémunération, le yòp

Le *yòp*, terme dont la signification ne m'est pas connue, est une nouvelle forme de travail individuel, ou collectif, contre rémunération :

« (...) « tu veux de l'argent, tu trouves quelqu'un qui te paie pour faire son travail. » Avant il faisait partie de kicimè, mais il ne fait pas de yòp, c'est récent depuis trois ans environ » (Extrait d'un entretien avec un homme de Sunta dans la soixantaine, traduction Ferdinand Bangoura, le 28 août).

Dans son rapport de stage, Christina Akré (2004 : 81-82) décrit cette nouvelle activité et développe l'historique de cette forme de « vente d'un savoir-faire ». Selon elle, le *yòp* existe dans la région de Mankoutan depuis une dizaine d'années environ et fonctionne de la manière suivante : lorsqu'une personne a besoin de travailleurs, elle lance le mot et des jeunes peuvent venir bêcher pour elle. Contrairement aux témoignages de mes interlocuteurs à Bukor, il semblerait que le *yòp* à Kalikse se déroule comme suit : la plupart des jeunes hommes de Kalikse-Sibali font du *yòp*, et ce uniquement en dehors de leur communauté, c'est-à-dire en dehors de tout lien de parenté, donc hors groupe ethnique. À Bukor, la situation est différente :

« Lors d'une soirée des jeunes t'approchent : « Aidez-nous à avoir de l'argent, nous sommes cinq nous allons travailler pour toi ». Le jour fixé seulement trois vont partir aux champs. Les jeunes qui sont venus labourer pour lui, c'était du yòp, ils lui ont dit qu'ils étaient cinq, mais en réalité ils ne sont que quatre, il ne leur a rien dit. Il leur avait donné 6000 francs guinéens à l'avance, c'est ce qu'il faut pour les déplacer sinon ils ne viennent pas » (Discussion avec Robert Pascal Bangoura concernant la venue d'un groupe de quatre jeunes pour le labour dans un de ses casiers, le 5 septembre).

Plusieurs hommes mariés m'ont dit faire du *yòp* occasionnellement « pour le prix du gasoil », c'est-à-dire lors d'un besoin rapide d'argent. Mais le *yòp* collectif ne se pratique que chez les jeunes non mariés, et ceci non sans susciter les critiques de leurs aînés :

Sous la véranda du doyen de l'abanka, pendant une discussion entre des vieilles femmes de Sunta, j'ai entendu les propos suivants : *« les enfants [qui font le yòp] sont devenus trop chers. Si on était strict, les enfants qui se marient ne pourraient pas demander l'aide des autres femmes. Si les femmes en arrivent à demander de l'argent pour leur aide, est-ce que cela peut aider le village ? Il faut réviser le problème des yòp »* (Observations, traduction Ferdinand Bangoura, le 15 août).

Lors du sacrifice de Dìklaco, une des décisions prises concernait le *yòp* : *« Les jeunes ont augmenté le prix du yòp à 1500 francs guinéens, nous les prions de ne pas faire le yòp à 1500 francs guinéens, mais de le laisser à 1000. Ils n'ont qu'à respecter ce qu'ils disent aux gens ! »* (Discours d'un *wulipnè*, le 14 août).

Dans le voisinage

À Mare, le village baga sitem dans lequel Ramon Sarró a réalisé la majeure partie de ses enquêtes de terrain, l'organisation sociale du travail a évolué de manière différente de celle de Bukor. Selon Ramon Sarró, à partir de ses visites pendant les mois d'août et de septembre 2003, il décrit la situation suivante : *« Most of the young men in the village did not want to obey their elders, work groups like gbonga or kile were almost impossible to organize, and sometimes when they were summoned the group simply did not show up in the fields – even if the money had already been paid and even if, as on one occasion I witnessed, the rice field to work on was in the care of the mother of one of the boys »* (Sarró, 2009 : 188). Les mois d'août et de septembre sont les plus durs dans le

calendrier rizicole, car les femmes et les hommes passent une grande partie de leur journée dans les pépinières et les rizières. Malheureusement, Ramon Sarró ne précise pas l'organisation des collectifs qu'il mentionne, *gbonga* et *kile*. S'agit-il de *kicimè* ? Car il est fréquent, dans ce type de groupes, que les jeunes engagés soient en retard, voire absents. Il est vrai que je n'ai pas observé à Bukor d'exemple aussi extrême que celui mentionné par Ramon Sarró. Il faut cependant préciser que les conflits au sein de la famille sont souvent tus ou excusés. Par exemple, un groupe qui se présente comme comprenant cinq membres et reçoit la somme d'argent exigée pour cinq travailleurs, alors qu'en réalité ce groupe ne contient que quatre membres, et bien généralement cet abus sera passé sous silence si le bénéficiaire du groupe appartient au même *abanka* que les membres du groupe.

Une remarque de Ramon Sarró m'intrigue, il précise qu'à Bukor même les groupes de travail qui n'occasionnent pas de paiement fonctionnent. D'après mes observations, la majorité des collectifs de travail n'implique pas de rémunération à Bukor. Cela signifie-t-il que les collectifs de Mare s'organisent uniquement autour d'un paiement, même symbolique ? Ramon Sarró ne développe pas l'organisation du travail dans ses travaux, la question reste donc ouverte. Par contre, la présence des *alipnè*, selon Ramon Sarró, encadre encore actuellement les jeunes de Bukor. « In many respects this makes Bukor work better than other villages ; in particular, the organisation of work groups under the command of the *alipnè* is certainly better and more effective in this village than others where youths find it easier to refuse to work and where partly as a consequence anomic behaviour can lead to alarming food insecurity » (Sarró, 2009 : 156). Les vieux, et pas uniquement les *alipnè*, ont une autorité sur tout ce qui touche à la riziculture. Mais je n'ai jamais eu l'occasion de le constater par moi-même, car les collectifs que j'ai accompagnés dans les rizières fonctionnaient généralement bien et leur organisation étaient entre les mains de leurs participants-es.

Toujours à Mare, un étudiant en géographie, Vincent Gelly, mentionne deux collectifs de travail qui portent les noms des collectifs présentés par Philippe Geslin chez les Susu du sud de Conakry : *lanyi* et *kile*. Concernant le *lanyi*, il s'agit d'une forme d'entraide qui permet à chacun de ses membres de bénéficier de la force de travail du groupe sur ses propres terres. En pays susu, le *lanyi* intervient généralement sur le territoire d'un hameau (Geslin, 2004). Selon Vincent Gelly, il existe trois types de *lanyi* à Mare, mais il ne précise malheureusement pas lesquels, si ce n'est une coopération de tous les hommes du village pour des travaux d'utilité collective et ce qui ne correspond plus à la définition de Philippe Geslin. Par contre, il mentionne que le *lanyi* peut travailler pour des non membres contre une rémunération (Gelly, 1997-1998 : 30). Le *kile*, chez les Susus, est une forme d'entraide rémunérée, pouvant regrouper de quatre à quatre-vingt personnes sur plusieurs jours de travail. Elle n'implique pas de relation de réciprocité et les personnes qui y participent proviennent de différents hameaux. Il s'agit ainsi d'une structure éphémère contrairement au *lanyi*. Vincent Gelly est très succinct, il précise seulement que le *kile* se forme dans la famille élargie et que les travailleurs peuvent être rémunérés en riz si besoin est (Gelly, 1997-1998 : 30). En résumé, la situation décrite

par Vincent Gelly semble être un entre-deux entre les collectifs existants à Bukor et les collectifs actifs chez les Susu du sud de Conakry. Stéphane Bouju n'est pas plus précis quand il mentionne l'existence de *kile* et de *lanyi* chez « les Baga du littoral » (1994 : 228). Il insiste simplement sur l'importance de la solidarité et de l'entraide concernant la riziculture. Stéphane Bouju a travaillé dans les populations baga proches de la capitale et non dans le *Dabaka*, ceci permet sans doute d'expliquer l'utilisation de termes susu.

Les formes de coopération décrites ci-dessus ne me permettent pas de faire des comparaisons entre mes observations et la réalité d'autres villages. Il ressort, par contre, que la langue susu a remplacé le baga dans les appellations des formes de coopération. Il est aussi probable que l'organisation sociale du travail, dans les villages à proximité des villes de Conakry et de Kamsar, se soit orientée vers des formes de coopération présentes dans les populations susu. De nouveau, chaque village et chaque population a dû composer avec sa réalité et les conditions socio-économiques de son environnement immédiat. Cette diversité dans les formes de coopération témoigne de la multiplicité des situations vécues et des ressources pour y faire face.

Sous le signe de l'entraide

« In cooperation, the goal is shared and it is the relationship to the goal which holds the cooperating individuals together ; in helpfulness, the goal is shared only through the relationship of the helpers to the individual whose goal it actually is » (Mead, 1967 : 17). Cette distinction entre coopération et entraide (*kamarènè*) se retrouve dans les pratiques rizicoles des Baga sitem. À Bukor, dans les discours de mes interlocuteurs-trices, l'insistance sur la solidarité entre parents était récurrente. Que ce soit pour souligner un manque d'entraide au sein des regroupements de lignages et des lignages, ou que ce soit pour encourager les travailleurs-ses, tout le monde convenait de la nécessité de s'épauler pour faire face aux décès, à l'inondation des plaines, etc.

L'entraide peut être individuelle, donner un coup de main en passant à côté de travailleurs, ou collective, un groupe peut accepter de travailler uniquement contre un repas, par exemple, pour la veuve d'un de ses membres. Elle peut être ponctuelle ou plus ou moins formalisée. C'est le cas notamment quand quelqu'un accepte de donner de l'aide pour le bêchage, cette personne sera de nouveau sollicitée lors de la moisson et du transport du riz des plaines au village, puis elle recevra quelques kilos de riz en guise de remerciement. Les parents, notamment du côté maternel, et les voisins immédiats sont les personnes les plus susceptibles de se soutenir. Cependant, l'organisation territoriale et sociale du village conditionne, dans une large mesure, la coopération et l'entraide. J'ai été en effet surprise de la quasi-absence de collaboration entre des familles pourtant voisines, mais appartenant à deux *cibanka* différents.

Je vais conclure cette deuxième partie à l'aide d'un exemple qui illustre bien comment j'ai pu avoir accès, à travers une forme d'entraide, à la complexité sous-jacente des relations de parenté et des relations d'incorporation en pays baga sitem :

« Les beaux-parents (de Kapinta) d'un homme de Tabòl sont allés travailler chez lui, dans les casiers de sa femme. Deux hommes, dont un de Sunta, se sont joints au groupe des travailleurs. Ce sont des neveux de Kapinta : « si tes oncles maternels vont travailler, tu peux les aider » » (Extraits d'observation et discussion avec Robert Pascal Bangoura, les 3 et 5 septembre). À ma connaissance, la mère de cet homme de Sunta vient de l'*abanka* de Morcok. Mais j'ai ainsi appris qu'une partie des membres du lignage de Dikawè dans le regroupement de lignages de Morcok viendrait en fait du regroupement de lignages de Kapinta.

Un aperçu du cheminement de mes enquêtes...

Conclusion

« In the 1950s Baga got rid of their sacred woods so that they could plant cassava and other crops. Today, they realise that in order to plant cassava, banana and sweet potatoes, they have to reintroduce local institutions in securing local food variability, land tenure and work group organisation, in defining territory and in controlling mobility, demonstrates both their relevance to many problems Baga are experiencing today and the weakness of state solutions. Unfortunately, the rejuvenation of the past can also become a recipe for future clashes between generations, genders (for debates about reintroducing religious cults always turn on the reintroduction of abandoned *male* cults) and categories of inhabitants » (Sarró, 2009 : 202).

Au moment de clore ce travail, il m'appartient de revenir sur les conclusions principales de cette étude et sur la démarche méthodologique développée sur le terrain. Nous avons vu de quelle manière les formes de coopération dans le cadre de la riziculture m'ont permis de comprendre l'organisation de la communauté baga sitem de Bukor. À travers l'organisation sociale de travail, les différentes entités sociales qui structurent l'organisation sociale du village se sont révélées : les regroupements de lignages, les lignages et les relations entre ces groupes de parenté. Les hommes d'un lignage travaillent ensemble et les hommes d'un *abanka* font de même, les femmes d'un *abanka* travaillent ensemble et s'organisent en groupes d'âge au sein de l'*abanka* pour les travaux rizicoles, etc. Mais l'intérêt de ce type d'observations ne s'arrête pas à l'identification de ces entités sociales, il permet surtout de les traduire dans leurs dynamiques et leurs tensions internes. J'ai ainsi pu constater que les hommes du lignage de Diklap ne travaillaient pas en commun, notamment à cause d'une division de ce lignage en deux familles, ou que les « sœurs » de chaque *abanka* ont innovées en créant un nouveau type de collectif suite à un sacrifice en l'honneur d'un défunt.

Les collectifs de travail qui se fondent sur des entités sociales existantes sont contraignants pour les individus et fonctionnent plutôt bien à Bukor. Mais, de nouveau, ce type d'organisation n'est ni rigide, ni normatif, il peut être « détourné » selon les besoins des lignages et des regroupements de lignages. Par exemple, les hommes de Sunta n'ont pas pratiqué de *kòp kòpong* en 2003, car les vieux avaient décidé que les hommes bêcheraient pour rembourser les emprunts d'argent destinés à la construction de la nouvelle mosquée du village et à la participation de Bukor au tournoi de football intervillage. D'autres regroupements de lignages ont décidé de gagner de l'argent en bêchant, les sommes reçues étant utilisées pour les besoins de l'*abanka*. La coopération et l'entraide nous plongent ainsi au cœur du vécu et du particulier, et me permettent d'en ressortir des schémas sociaux opératoires et significatifs pour les individus. J'ai par ailleurs été frappée par l'implication des individus dans les collectifs, mais cette implication peut aussi devenir un poids, une charge qui laisse peu de place pour un enrichissement et des innovations personnels. Ramon Sarró analyse bien les contradictions qui entourent les membres de la société sitem : « The Baga notion of the person lies in a delicate equi-

brium between centrifugal force toward individual success (being an extraordinary rice farmer, for example) and centripetal forces toward group cohesion, and the individuals who have ventured into individualistic lifestyles, giving up rice farming and going to the cities to get paid job, have to cope with the equilibrium » (2009 : 16).

Si l'organisation sociale du travail se base en grande partie sur les lignages et les regroupement de lignages, d'autres relations de parenté entrent en ligne de compte et permettent aux riziculteurs-trices de bénéficier de main-d'œuvre quand ils en ont besoin : cousins-es maternels-es, lignage correspondant, etc. Les relations de parenté, dans leur dimension agnatique et utérine, correspondent au domaine du « donné » quelque soit la mémoire des individus, car il s'agit bien de mémoires collectives. L'hypothèse est la suivante : les acteurs sociaux actualisent des relations de parenté – voire en créent – selon, par exemple, leur besoin de main-d'œuvre dans les travaux rizicoles. Les personnes mettent en scène leurs connaissances et leurs compétences en matières de parenté selon les situations et l'interprétation de celles-ci. En ce sens, les individus et les groupes de parenté actualisent ce donné et le construisent progressivement dans une temporalité qui dépasse les possibilités de cette étude. Le phénomène d'inondation des plaines démultiplie ce phénomène d'actualisation de manière à fournir la force de travail nécessaire dans un environnement dégradé. Le travail « produit » ainsi de la relation, et les collectifs – l'entraide et la solidarité – offrent la possibilité à la communauté locale de Bukor de se reproduire dans un contexte de transition. En effet, mon hypothèse est la suivante : l'inondation des plaines, au même titre que les événements historiques qui ont conduit à la mise sous silence de la « coutume », oblige le village à réagir et à se positionner, par exemple en renforçant la solidarité en son sein ou l'autorité des *alipnè*.

À travers l'étude des formes de coopération se sont donc révélées des relations particulières à un territoire. L'imbrication du calendrier rizicole et rituel en est un exemple. Les Baga ne sont pas les seuls habitants du village et des plaines, les génies coexistent avec eux. Premiers habitants des lieux et acteurs-trices à part entière, les hommes, et surtout les femmes, les sollicitent pour éloigner les maladies, avoir de la chance, favoriser la pêche, protéger les récoltes et le village. Pourtant, la « coutume » est censée avoir disparu, les Baga sont chrétiens ou musulmans mais continuent d'interagir avec les invisibles selon des modèles préislamiques réactualisés. C'est aussi à l'aide des activités rituelles que j'ai pu identifier les pouvoirs traditionnels de la société baga sitem et une répartition des responsabilités entre les lignages, par exemple le sacrifice *kòsò kòp* en début d'hivernage. Chez les femmes, l'organisation hiérarchique est encore plus visible que chez les hommes. D'autant plus que cette organisation se rapporte aussi bien aux activités rizicoles qu'aux activités rituelles.

En conclusion, la terre est ici bien d'avantage qu'un simple capital économique, sa valeur est avant tout – ou toute autant – sociale et symbolique : elle est enjeu d'identité et d'intégration. Autour des casiers rizicoles se développent des stratégies individuelles et familiales qui visent à s'assurer un accès à cette ressource. L'inondation des plaines

ayant pour conséquence une démultiplication des stratégies d'accès à des terres cultivables pour tous ceux et celles dont les rizières sont impropres à la culture. Et, à une autre échelle, les populations du *Dabaka* revendiquent actuellement, selon Ramon Sarró, un territoire commun et clairement défini (2009 : 197).

En suivant l'argumentation de l'anthropologue Béatrice Lecestre-Rollier, il est possible de dégager, dans une certaine mesure, la même logique tant du côté de l'affiliation à un groupe que du côté de la relation au territoire rizicole. « En effet, c'est parce qu'ils sont présents au sein du groupe ou de la localité, capables de s'investir dans des activités communes, que les individus sont reconnus comme appartenant à la communauté familiale et que les communautés familiales s'intègrent aux collectivités villageoises. Tout comme c'est en vertu de leur aptitude à s'investir dans l'exploitation et dans la défense d'un territoire que les individus et les groupes acquièrent et conservent des droits sur l'espace » (Lecestre-Rollier, 2004 : 41). Nous sommes loin des sociétés berbérophones du Haut Atlas marocain aux activités pastorales et à la faible profondeur généalogique. Pourtant, chez les Baga sitem, cette logique paraît aussi présente. Nous sommes de nouveau sur les traces d'André-Georges Haudricourt (*ibid.* 42) : les relations des humains avec la nature sont indissociables des relations qu'entretiennent les humains entre eux. Les mêmes principes organisent les groupes et ancrent ceux-ci à un territoire. « Les solidarités se forment dans le cadre de la territorialité ; l'ordre social se modèle sur l'ordre territorial ; de la terre à la parenté se manifeste une certaine homologie de structure. (...) Comme si le social était fait non pas de couches superposées, mais bien de multiples réseaux en connexion réciproque et dynamique » (*ibid.*).

Justement, ma démarche de recherche a été de type « centrifuge », c'est-à-dire qu'elle s'est appuyée sur des faits observables, les collectifs de travail, qui ont été étudiés de manière à approcher lentement des ensembles, des cohésions et des structures (Guille-Escuret, 1999 : 182). Ce chemin méthodologique questionne la diversité des domaines observés et leurs connexions réciproques, non sans difficultés d'ailleurs. J'espère, toute prétention gardée, avoir esquissé, à travers ce travail, des pistes de cheminements ethnographiques susceptibles de dépasser les barrières d'une division anthropologique du monde entre la parenté, le religieux, le politique, l'économique, le social, le technique, etc. (Carsten, 2006). Et avoir modestement contribué, en cheminant avec les Baga sitem, à l'appréhension de l'enchevêtrement du social et du technique, par exemple l'efficacité d'un système de parenté dans la production rizicole.

Bibliographie

AKRE, Christina

2004.- *Rapport de stage pour l'Observatoire de la Guinée Maritime (mars-septembre 2003). Volet innovation. Thème de recherche : la mémoire locale du développement.*- Paris : Association des Volontaires du Progrès (AFVP).- 96p.

(Rapport non publié)

2005.- *Au fil de la plaine. La mémoire locale du développement et les pratiques rizicoles en pays Baga Sitem (Guinée).*- Neuchâtel : Université de Neuchâtel, Institut d'ethnologie.- 145p.

(Mémoire de licence non publié)

AKRICH, Madeleine

1994.- « Comment sortir de la dichotomie technique/société. Présentation des diverses sociologies de la technique », *in* : LATOUR, Bruno & LEMONNIER, Pierre (éd).- *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques.* Paris : La Découverte : 105-131

ALLARD, Olivier

2006.-« La parenté en substance. La *Critique* de Schneider et ses effets », *L'Homme*, n°177-178 : 437-466

BARRY, Laurent

2008.- *La parenté.*- Paris : Editions Gallimard.- 863p.

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)

2005b.- « La féminisation de la coutume : les femmes possédées et transmission religieuse en pays bulongic (Guinée, Conakry) », *Cahiers d'études africaines*, t.45, n°177 : 15-38

2005c.- « An "impossible" transmission. Youth religious memories in Guinea-Conakry », *American Ethnologist*, vol. 32, n° 4 : 576-592

BONTE, Pierre

1999.- « Travail, techniques et valeur. Contributions (nouvelles) au débat sur rites et techniques », *in* : JAMARD, Jean-Luc, MONTIGNY, Anie & PICON, François-René (sous la direction).- *Dans le sillage des techniques. Hommage à Robert Cresswell*. Paris : L'Harmattan : 15-50

BOUJU, Stéphane

1994.- « Les organisations de la production agricole et l'exploitation des ressources terrestres par les Baga du littoral guinéen », *in* : COMIER-SALEM, Marie-Chistine.- *Dynamique et usage de la mangrove dans les pays des rivières du sud*. Paris : ORSTOM : 223-230

CARSTEN, Janet

2006.- « L'Anthropologie de la parenté : au-delà de l'ethnographie ? », *ethnographiques.org*, n°11 (octobre 2006) [en ligne]. <http://ethnographiques.org/2006/Carsten.html>

(Consulté le 15 novembre 2006)

CENTLIVRES-DEMONT, Micheline

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

COUDART, Anick

1999.- « La maison au fondement de l'histoire et des cultures », *in* : JAMARD, Jean-Luc, MONTIGNY, Anie & PICON, François-René (sous la direction).- *Dans le sillage des techniques. Hommage à Robert Cresswell*. Paris : L'Harmattan : 107-125

CRESSWELL, Robert

1975.- « La parenté », *in* : BALFET, Hélène & BARRAU, Jacques (et al.) .- *Eléments d'ethnologie /2. Six approches*. Paris : Armand Colin : 133-174

DESCOLA, Philippe

2001.- « Rencontre avec Philippe Descola : la nature, vue d'ailleurs / propos recueillis par Jérôme Souty », *Sciences humaines* (Auxerre), n°121 : 40-43

DEVEY, Muriel

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

GELLY, Vincent

1997-1998.- *Aménagements hydrauliques rizicoles dans le Bagataye : une gestion difficile face à un milieu dynamique*. Bordeaux, Université Michel de Montaigne Bordeaux III.- 89p.

(Travail d'étude et de recherche de maîtrise en géographie, non publié)

GERBER & RUEGSEGGER

1997.- « Territorialités autochtones : l'apport de la géographie », *Tsansa. Revue de la Société Suisse d'Ethnologie*, 2.1997 : 42-55

GESLIN, Philippe

1997.- « La parenté cachée: regard d'un ethnographe sur l'anthropotechnologie », *Le travail humain*, tome 60, n°3 : 299-311

1999.- *L'apprentissage des mondes. Une anthropologie appliquée aux transferts de technologies*. Toulouse, Paris : Octarès, La Maison des sciences de l'homme.- 254p.

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

(Consulté le 6 décembre 2002)

2004.- « La dimension culturelle du travail collectif : ses implications dans le cadre des transferts de technologies ».- 12p.

(Texte de conférence non publié)

2006.- « Anthropologie des techniques », *in* : MESURE Sylvie & SAVIDAN Patrick.- *Dictionnaire des Sciences humaines*, Paris : PUF : 1160-1162

GESLIN, Philippe & SALEMBIER, Pascal

2002.- « La fleur, l'épice : usage social du corps et communautés de pratique dans la relance de produits 'authentiques' », *Technologie/idéologie/pratiques*, 14(2) : 243-259

GHASARIAN, Christian

1996.- *Introduction à l'étude de la parenté*.- Paris : Editions du Seuil.- 276p.

2002.- « Introduction : sur les chemins de l'ethnographie réflexive », *in* : GHASARIAN, Christian (dir.).- *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*.- Paris : Armand Colin : 5-33

GODELIER, Maurice

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

2004.- *Les métamorphoses de la parenté*. Paris : Fayard.- 678p.

GUILLE-ESCURET, Georges

1999.- « Les verrous de la culture et la dérive des idées », *in* : JAMARD Jean-Luc, MONTAGNY Anie, PICON François-René (dir.).- *Dans le sillage des techniques. Hommage à Robert Cresswell*.- Paris : l'Harmattan : 173-194

JOLLY, Eric

2003.- « Aux fils des âges. Classes d'âge et générations dans cinq régions dogon (Mali) », *L'Homme*, n°167-168 : 67-104

LECESTRE-ROLLIER, Béatrice

2002.- « De la terre à la parenté dans le Haut Atlas marocain », *Techniques et Culture*, n°40 : 35-45

LEHMANN, Ruth

2004.- *Rapport de stage pour l'Observatoire de la Guinée Maritime (mars-septembre 2003). Volet innovation. Thème de recherche : l'organisation sociale.*- Paris : Association des Volontaires du Progrès (AFVP).- 106p.

(Rapport non publié)

LEMONNIER, Pierre

1999.- « Agir de concert : la coopération chez les Anga. De la valeur heuristique d'un concept poussiéreux ».- *in* : JAMARD Jean-Luc, MONTAGNY Anie, PICON François-René (dir.).- *Dans le sillage des techniques. Hommage à Robert Cresswell.*- Paris : l'Harmattan : 349-368

BARRY, Laurent, BONTE, Pierre, D'ONOFRIO, Salvatore, GOGOROFF, Nicolas, JAMARD, Jean-Luc, MATHIEU, Nicole-Claude, PORQUERES I GENE, Enric, WILGAUX, Jérôme, ZEMPLINI, András et ZONABEND, Françoise

2000.- « Glossaire de la parenté ».- *L'Homme*, n°154-155 : 721-732

MEAD, Margaret

1967.- *Cooperation and competition among Primitive Peoples.* Boston : Beacon Press.- 544p.

MILLER, Henri

1985.- *Le colosse de Marousi.*- Paris : Stock/Chêne (livre de poche) : 52

PAULME, Denise

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

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

SABELLI, Fabrizio

1976.- « Entraide et autogestion : du travail communautaire chez les Dagari du Ghana », *in* : *L'ambivalence de la production. Logiques communautaires et logique capitaliste*.- Genève : Cahiers de l'Institut d'études du développement, Presse universitaire de France : 65-83

SARRÓ-MALUQUER, Ramon

1994.- « The Throat and the Belly : Baga Notions of Morality and Personhood », *Jaso (Journal of the Anthropological Society of Oxford)*, vol 31, n° 2.- 8p.

1999a.- *Baga identity : religious movements and political transformation in the Republic of Guinea*.- London: Department of Anthropology, University Collage London, University of London.- 241p.

(Thèse de doctorat non publiée)

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, les 1^{er}, 2 et 3 décembre 1997]*.- Paris : L'Harmattan : 457-465

2009.- *The politics of religious change on the Upper Guinea coast. Iconoclasm done and undone*. Edinburgh : Edinburgh University Press.- 239p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2004.- « Le don et le donné : trois nano-essais sur la parenté et la magie ». *ethnographiques.org* en ligne, n°6 (novembre 2004).

<http://www.ethnographiques.org/documents/article/ArCastro.html>

(Consulté le 14 décembre 2004)

WISNER, Alain

1997.- « Aspects psychologiques de l'anthropotechnologie ». *Le Travail humain*, tome 60, n°3 : 229-254

ZEMPLÉNI, Andras

1996.- « Savoir Taire : Du secret de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres ». *Gradhiva*, n°20 : 23-41

ZONABEND, Françoise

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

Annexes

Glossaire des termes baga sitem

Singulier/pluriel

<i>abanka/ cibanka</i>	cours ; quartier (Sarró, 2009 : xiv) ; regroupement de lignages
<i>abòf</i>	casier rizicole; rizière
<i>afan</i>	forêt sacrée; lieu où se déroulait les initiations masculines
<i>afurup</i>	un type d'arbre indéterminé
<i>amanco/manco</i>	génie responsable d'une province rituelle ou d'un <i>abanka</i> (<i>ibid.</i>)
<i>amanco ngòpong</i>	génie des initiations masculines, connu parfois sous son nom susu <i>kakilambe</i> (<i>ibid.</i>)
<i>Dabaka</i>	place où les Baga vivent (<i>ibid.</i>)
<i>dalè/ sèdalè</i>	rizière
<i>dap/ sap</i>	groupe de femmes mariées d'âge correspondant
<i>dare/ sidare</i>	village
<i>deser</i>	sorcellerie
<i>dimba/ sidimba</i>	masque, connu aussi sous le nom <i>nimba</i>
<i>dòfura</i>	danse. Le seul entretien dans lequel ce terme est apparu concernait le mariage en pays baga, ou plutôt un aspect, actuellement plus pratiqué, de la cérémonie du mariage. « <i>Le lendemain matin</i> [de son arrivée dans la maison de son fiancé], <i>la femme va danser le dòfura pendant une semaine (...)</i> » (Entretien avec un vieil initié, traduction Robert Pascal Bangoura, le 5 septembre 2003). <i>wufura</i> ⁸² est la nouvelle mariée. La cérémonie se déroulant pendant la saison sèche, elle reste <i>wufura</i> pendant plusieurs mois, c'est-à-dire jusqu'à la moisson. <i>dòfura</i> : prestation en travail de la part de
<i>dokom</i>	parenté (Sarró, 1999a : 90)

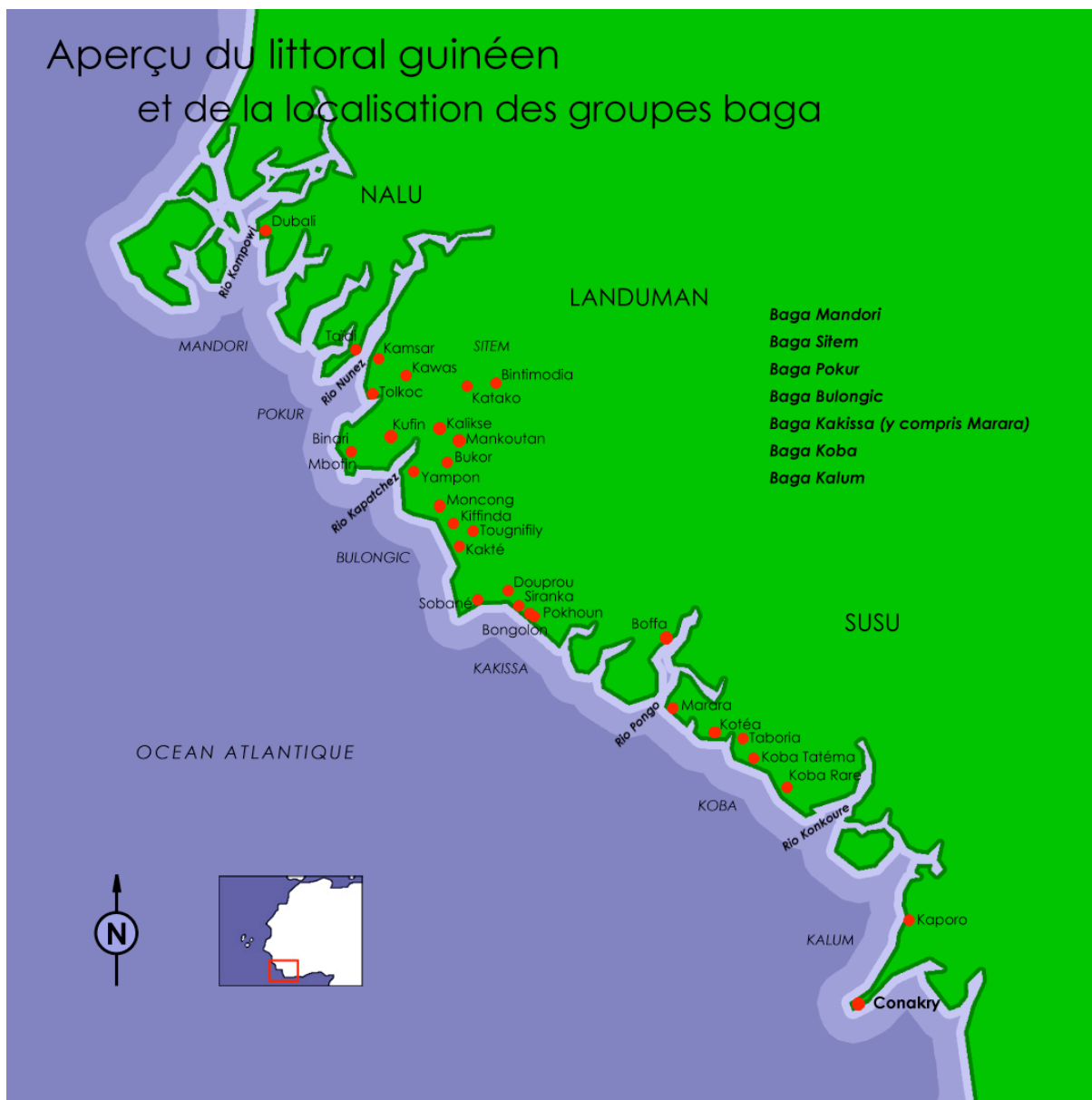
⁸² En Baga sitem, la personne est toujours représentée par *wa-*, discussion avec Aboubakar Camara, collaborateur de l'anthropologue Ramon Sarró.

<i>dokomènè</i>	relation de parenté. Compensation matrimoniale ⁸³ (<i>ibid.</i>), forme de travail collective institutionnalisée impliquant les hommes d'un <i>abanka</i> mobilisés pour travailler chez un affin, généralement
<i>fensi</i>	partie en métal qui rend tranchante l'extrémité de la bêche
<i>kamarènè</i>	s'entraider; entraide
<i>kesi/cesi</i>	ensemble de billons (non séparés par des allées)
<i>kusu/cusu</i>	ensemble de billons parallèles, un <i>kusu</i> contient plusieurs <i>cesi</i>
<i>kibifti</i>	labourer; labour
<i>kibikènè waca</i>	cérémonie traditionnelle des sœurs d'un regroupement de lignages en l'honneur d'un défunt-e
<i>kidi amanco</i>	un type d'initiation
<i>kidi molom</i>	littéralement « manger les secrets », cycle initiatique préislamique
<i>kikenc</i>	circoncire; initiation masculine préislamique qui impliquait la circoncision
<i>kikom</i>	donner naissance (<i>ibid.</i>)
<i>kilo disre/wòlo disre</i>	patrilignage, littéralement « dans la maison » (<i>ibid.</i>)
<i>kilo kipong/wòlo wòpong</i>	maison rituelle de chaque <i>abanka</i> ; maison la plus ancienne de chaque patrilignage, littéralement « la grande maison »
<i>klap/clap</i>	champs en bordure de village
<i>kòp kòpong</i>	forme de coopération institutionnalisée au niveau de l' <i>abanka</i> chez les hommes, littéralement « la grande bêche »
<i>kor/cor</i>	patrilignage ; ventre (Sarró, 2009 : xv)
<i>kubuktu</i>	transplanter le riz ; transplantation
<i>kusunka/cisunka</i>	entrée (de porte); patrilignage (<i>ibid.</i> xvi)
<i>kibès</i>	dans un casier rizicole, action de diviser les buttes de la saison précédente avec la bêche et d'en retourner la moitié (nécessite une seule personne contrairement au bêchage).
<i>kicèp</i>	repiquer ; repiquage
<i>kicimè</i>	forme de coopération
<i>kifènc</i>	bêcher; bêchage
<i>kifènc karan</i>	forme de coopération institutionnalisée lors des démarches

⁸³ Ramon Sarró remarque cependant que dans la plupart des dialectes baga sitem, le terme *susu dembita* (de *mbita* « belle-famille » (plus âgé qu'ego)) est employé pour désigner le service à la fiancée (1999b : 90).

	matrimoniales
<i>mes mabaka</i>	« les choses, les actes des Baga », c'est-à-dire, renvoyant à l'histoire et aux coutumes (<i>ibid.</i> xvi)
<i>mangesagni</i> (susu)	forme de coopération institutionnalisée au niveau de l' <i>abanka</i> chez les femmes
<i>sìmpa</i>	entité sociale qui rassemble deux regroupements de lignages, autrefois dans le cadre d'activités rituelles, et actuellement dans le cadre de la riziculture
<i>wan/awut</i>	enfant
<i>wubeki/abeki</i>	aîné; homme âgé
<i>wubekira/abekira</i>	aînée; femme âgée
<i>wukirè/akirè</i>	« sœur » d'un lignage et d'un regroupement de lignages, c'est-à-dire les femmes appartenant à ce lignage mais épousées d'en un autre
<i>wulipnè/alipnè</i>	aînés qui ont terminé tout le cycle d'initiations, littéralement « ceux qui ont fini » (<i>ibid.</i> xvii)
<i>wutem/atem</i>	personne âgée; vieil homme
<i>wutemp/atemp</i>	jeune; homme non marié (<i>ibid.</i>)
<i>wutemra/atemra</i>	personne âgée; vieille femme

Aperçu du littoral guinéen



Aperçu réalisé par Yannick Lehmann. Source : Berliner, David (2002). « Un callè ne meurt pas ». *Arts et cultures*, n°3 : 110

Terminologie de parenté

Cette nomenclature de parenté a été réalisée par Robert Pascal Bangoura et Ferdinand Bangoura.

Descendance

	Termes de référence	Termes d'adresse
père	<i>papa</i>	<i>papa</i>
mère	<i>iya</i>	<i>iya</i>
parents	<i>akombra</i>	
enfant	<i>wan</i>	prénom
fils	<i>wan wurkun</i>	prénom
filles	<i>wan wuran</i>	prénom
enfants pl.	<i>awut</i>	
1er fils	<i>coco</i>	<i>coco</i> , prénom ou une combinaison des deux
2ème fils	<i>tògnò</i>	<i>tògnò</i> , prénom ou une combinaison des deux
3ème fils	<i>sama</i>	<i>sama</i> , prénom ou une combinaison des deux
4ème fils	<i>baki</i>	<i>baki</i> , prénom ou une combinaison des deux
5ème fils	<i>deka</i>	<i>deka</i> , prénom ou une combinaison des deux
6ème fils	<i>coco culuksìr</i>	ni connus, ni utilisés
7ème fils	<i>tògnò poluksìr/toluksìr</i>	
8ème fils	<i>sama suluksìr</i>	
9ème fils	<i>baki boluksìr</i>	
10ème fils	<i>deka doluksìr</i>	
1ère fille	<i>bombo</i>	<i>bombo</i> , prénom ou une combinaison des deux

2ème fille	<i>capi</i>	<i>capi</i> , prénom ou une combinaison des deux
3ème fille	<i>konu</i>	<i>konu</i> , prénom ou une combinaison des deux
4ème fille	<i>fèni</i>	ni connus, ni utilisés
5ème fille	<i>nari</i>	
6ème fille	<i>bombo boluksìr</i>	
7ème fille	<i>capi culukìsr</i>	
8ème fille	<i>konu kuluksìr</i>	
9ème fille	<i>fèni fulukìsr</i>	
10ème fille	<i>nari noluksìr</i>	
grand-père	<i>aparen</i> <i>wutem</i>	<i>aparen</i>
grand-mère	<i>wutembra</i> <i>mama</i>	<i>mama</i> et le prénom
petit-fils/petite-fille pl.	<i>wansò</i> <i>awutsò</i>	<i>wansò</i> et le prénom
arrière grand-père père du grand-père père de la grand-mère	<i>papasòkra</i> <i>papa ka wutem</i> <i>papa ka mama</i> <i>papa ka wutembra</i>	<i>aparen</i> et le prénom
arrière grand-mère mère du grand-père mère de la grand-mère	<i>mamasòkra</i> <i>mama ka wutem</i> <i>mama ka mama</i> <i>mama ka wutembra</i>	<i>mama</i> et le prénom
arrière petit-fils/fille	<i>papasò</i>	<i>wansò</i> et le prénom
ancêtre	<i>wutem</i> (grand-père) <i>wutembra</i> (grand-mère)	<i>aparen</i>

pl.	<i>atem</i> <i>atembra</i>	
<i>abanka</i> pl. <i>cibanka</i>	regroupement de lignages	
<i>kusunka</i> pl. <i>cusunka</i> <i>kòr</i> pl. <i>còr</i> <i>kilo disre</i> pl. <i>wòlo disre</i>	lignage	À Bukor, les individus utilisent généralement le terme <i>kilo disre</i>
<i>wube ka kusunka/kòr/kilo disre</i>	chef de lignage/doyen	
<i>klò</i> (maison) pl. <i>wòlò</i>	famille, segment de lignage	
<i>wube ka klò</i>	chef de famille (« propriétaire » de la maison)	
<i>wurkun ka klò</i>	père de famille	
<i>wuran ka klò</i>	mère de famille	

Alliance

	Termes de référence	Termes d'adresse
époux	<i>wos</i>	nom d'initiation <i>wosim</i> (mon époux) autres liens de parenté ⁸⁴ époux plus âgé qu'ego: <i>n'tara</i> (mon frère, susu)
épouse	<i>wuran</i>	prénom
pl.	<i>aran</i>	
coépouse	<i>wures</i>	prénom autres liens de parenté coépouse plus âgée: <i>n'tara</i> (ma sœur, susu)
pl.	<i>ares</i>	
épouse du père/ coépouse de la mère	<i>wudè</i>	<i>nanden</i> (coépouse de la mère, susu) autres liens de parenté coépouse plus âgée que la mère d'ego: <i>iya</i> (maman)
pl.	<i>andè</i>	
enfants de coépouse	<i>wan ka wures</i>	prénom
pl. enfants d'une des coé- pouses	<i>awuta wures</i>	
enfants des coépouses	<i>awuta ares</i>	
époux de la mère	<i>wos ka iya</i> <i>papa kem wufèt</i> (jeune frère de mon père)	papa <i>n'fanden</i> (oncle paternel, susu)
enfant de l'épouse	<i>wan ka wuran</i> <i>wan ka wube kem</i> (enfant de mon grand frère)	prénom
épouse du fils	<i>wansò ka wuran</i>	prénom <i>wansò</i> et le prénom

⁸⁴ Les autres relations de parenté vont toujours ou presque pendre le dessus sur le lien d'alliance.

époux de la fille	<i>mbita</i> (susu) <i>wos ka wan</i>	prénom nom d'initiation (en signe de respect) <i>mbitagni</i> (susu)
père de l'époux	<i>konci</i>	<i>aparen</i>
mère de l'époux	<i>koncra</i>	<i>mama</i>
père de l'épouse	<i>mbita</i> (susu) <i>ka wurkun</i>	<i>mbita</i> (susu) nom d'initiation autres liens de parenté, par exemple: <i>ncoko</i> (oncle maternel), <i>aparen</i> (grand-père)
mère de l'épouse	<i>mbita ka wuran</i>	<i>iya</i> autres liens de parenté, par exemples: <i>n'tene</i> (tante, susu), <i>mama</i> (grand-mère)
coépouses de la mère de mon époux/épouse	associées à la mère	
époux des petites-filles	<i>wos ka wansò</i>	<i>wansò</i> et le prénom
épouse des petits-fils	<i>wuran ka wansò</i> associés aux petits-enfants	prénom
grand-père de l'époux	<i>aparen ka wos</i>	<i>aparen</i>
grand-père de l'épouse	<i>aparen ka wuran</i>	autres liens de parenté
grand-mère de l'époux	<i>mama ka wos</i>	<i>mama</i>
grand-mère de l'épouse	<i>mama ka wuran</i>	autres liens de parenté
épouse du grand frère	<i>nimòkò</i> (susu) : <i>wuran ka wube</i>	<i>nimòkò</i> (susu) relation: plaisanterie
époux de la grand sœur	<i>wos ka wubekra</i>	
épouse du jeune frère	<i>mbita</i> : <i>wuran ka wufèt</i>	relation: respect
époux de la jeune sœur	<i>wos ka wufètra</i>	

	<i>nimòkò :</i>	prénom
jeune frère de l'époux	<i>wufèt ka wos</i>	autres liens de parenté relation: plaisanterie
jeune sœur de l'époux	<i>wufètra ka wos</i>	
jeune frère de l'épouse	<i>wufèt ka wuran</i>	
jeune sœur de l'épouse	<i>wufètra ka wuran</i>	
	<i>mbita :</i>	<i>mbitagni</i>
grand frère de l'époux	<i>wube ka wos</i>	relation : respect
grande sœur de l'époux	<i>wubekra ka wos</i>	
grand frère de l'épouse	<i>wube ka wuran</i>	
grande sœur de l'épouse	<i>wubekra ka wuran</i>	
épouse du grand frère du père	<i>nanden</i> <i>wuran ka wube ka papa</i>	<i>nanden</i> épouse plus âgée que la mère d'ego: <i>iya</i> autres liens de parenté, par exemples: <i>n'tènè, mama</i>
épouse du grand frère de la mère	<i>wuran ka nco</i> <i>wuran ka wube ka iya</i>	<i>nanden</i> autres liens de parenté
époux de la grande sœur du père	<i>wos ka wubekra ka papa</i> associé à la classe d'âge du père	<i>papa</i> autres liens de parenté
époux de la grande sœur de la mère	<i>nco</i> <i>wos ka wubetra ka iya</i> oncle/père par alliance	<i>papa</i> (en signe de respect) époux plus jeune que le père d'ego: <i>ncoko</i> autres liens de parenté
épouse du jeune frère du père	<i>nanden</i> <i>wuran ka wufèt ka papa</i> marâtre pas alliance	<i>nanden</i> autres liens de parenté
épouse du jeune frère de la mère	<i>nanden</i> <i>wuran ka wufèt ka iya</i>	
époux de la jeune sœur de la mère	<i>nco</i> <i>wos ka wufètra ka iya</i>	

oncle par alliance		
enfant du jeune frère de l'époux	<i>wan ka wufèt ka wos</i> enfant par alliance	prénom
enfant de la jeune sœur de l'époux	<i>wan ka wufètra ka wos</i> neveu par alliance	<i>wurok</i> (neveu) <i>wurokra</i> (nièce) prénom autres liens de parenté
enfant du jeune frère de l'épouse	<i>wan ka wufèt ka wuran</i>	prénom autres liens de parenté
enfant de la jeune sœur de l'épouse	<i>wan ka wufètra ka wuran</i> enfant par alliance	prénom autres liens de parenté, par exemples: <i>wurok</i> , <i>wansò</i> (petit-fils)
enfant du grand frère de l'époux	<i>wan ka wube ka wos</i>	prénom
enfant de la grande sœur de l'époux	<i>wan ka wubetra wos</i> enfant par alliance	prénom autres liens de parenté
enfant du grand frère de l'épouse	<i>wan ka wube ka wuran</i>	<i>wurok</i> <i>wurokra</i>
enfant de la grande sœur de l'épouse	<i>wan ka wubetra wuran</i>	autres liens de parenté
épouse du neveu	<i>wuran ka wurok</i>	prénom
époux de la nièce	<i>wos ka wurokra</i> associé aux conjoints des enfants	épouse plus jeune qu'ego: <i>wansò</i> autres liens de parenté
oncle/tante de l'époux/épouse	<i>mbita</i>	autres liens de parenté (<i>ncoko</i> , oncle)
conjoint des cousin/es plus âgé/es du côté paternel	<i>nimòkò</i>	<i>nimòkò</i> prénom
pl.	<i>animòkò</i> beaux-frères, belles-sœurs	

conjoints des cousin/es plus jeunes du côté paternel	<i>mbita</i>	prénom autres liens de parenté
pl.	<i>abita</i>	
époux d'une cousine plus âgée du côté maternel	<i>wos ka wikiya</i>	<i>nimòkò</i>
épouse d'un cousin plus âgé du côté maternel	<i>wuran ka wikiya</i>	
époux d'une cousine plus jeune du côté maternel	<i>wos ka wikiya</i>	<i>mbitagni</i>
épouse d'un cousin plus jeune du côté maternel	<i>wuran ka wikiya</i>	

Collatéralité

	Termes de référence	Termes d'adresse
grand frère	<i>wube</i>	<i>n'tara</i> (susu) <i>wubeki</i>
pl.	<i>abe</i>	
jeune frère	<i>wufèt</i>	prénom <i>wufèt</i> et le prénom
pl.	<i>afèt</i>	
grande sœur	<i>wubekra</i>	<i>n'tara</i>
pl.	<i>abekra</i>	
jeune sœur	<i>wufetra</i>	prénom <i>wikirè</i> (sœur sans distinction d'âge mais le plus souvent utilisé pour la sœur cadette)
pl.	<i>afetra</i>	
germains	<i>awencim</i>	
fil de la sœur (neveu)	<i>wurok</i>	<i>wurok</i> et le prénom
filles de la sœur (nièce)	<i>wurokra</i>	<i>wurokra</i> et le prénom
pl. (neveux)	<i>arok</i>	
(nièces)	<i>arokra</i>	

enfant du frère	enfant du grand frère	<i>wan ka wube</i>
enfant du jeune frère	<i>wan ka wufèt</i>	
pl. (enfants)	<i>awuta</i>	
pl. enfants de neveux et nièces	<i>awutsò</i> petits-enfants	<i>wansò</i> et le prénom
frère aîné du père	<i>wube ka papa</i>	papa
frère cadet du père	<i>wufèt ka papa</i>	<i>n'fanden</i> (oncle paternel, susu)
frère aîné de la mère	<i>nco</i> <i>wube ka iya</i>	<i>ncoko</i> <i>unkl</i> (du français) relation: « <i>ils peuvent te comprendre mieux que ton père</i> »
frère cadet de la mère	<i>wufèt ka iya</i>	
sœur aînée du père	<i>wubekra ka papa</i>	<i>iya</i>
sœur aînée de la mère	<i>wubekra ka iya</i>	
sœur cadette du père	<i>wufètra ka papa</i>	<i>n'tènè</i> (susu) et le prénom
sœur cadette de la mère	<i>wufètra ka iya</i>	
cousin pl.	<i>wikiya</i> <i>akiya</i>	prénom
cousin maternel plus âgé	<i>wube</i> (grand frère)	<i>n'tara</i> <i>wubeki</i>
cousin maternel plus jeune	<i>wufèt</i> (jeune frère)	<i>wufèt</i> (et le prénom) prénom
cousine maternelle plus âgée	<i>wubekra</i> (grande sœur)	<i>n'tara</i>
cousine maternelle plus jeune	<i>wufètra</i> (jeune sœur)	<i>wikirè</i> et le prénom
		relation: plaisanterie

fils du grand frère du père	<i>wube</i> (grand frère)	<i>wubeki</i>
fils du jeune frère du père	<i>wufèt</i> (jeune frère)	<i>wufèt</i>
filles du frère du père	<i>wikirè</i>	
cousine paternelle plus âgée	<i>wubekra</i>	<i>n'tara</i>
cousine paternelle plus jeune	<i>wufètra</i>	<i>wikirè</i> et le prénom
pl. fils de l'oncle paternel	<i>abe</i>	
filles de l'oncle paternel	<i>akire</i>	
		relation: respect
enfant d'un cousin maternel	<i>wan ka vikiya ka wurkun</i> enfant	prénom
enfant d'un cousin paternel	<i>wan ka wube</i> (plus âgé) <i>wan ka wufèt</i> (plus jeune) enfant	
enfant d'une cousine maternelle	<i>wan ka wikiya ka wuran</i> neveu et nièce	<i>wurok</i> et le prénom <i>wurokra</i> et le prénom
enfant d'une cousine paternelle	<i>wan ka wikirè</i> neveu et nièce	