



HAL
open science

Du rite à l'histoire? A propos de quelques actes et récits fondateurs lyela (Burkina Faso)

Luc Pecquet

► **To cite this version:**

Luc Pecquet. Du rite à l'histoire? A propos de quelques actes et récits fondateurs lyela (Burkina Faso). Nicoué T. Gayibor, Dominique Juhé-Beaulaton, Moustapha Gomgnimbou. L'écriture de l'histoire en Afrique. L'oralité toujours en question, Karthala, 2013, 978-2-8111-0937-0. hal-04634277

HAL Id: hal-04634277

<https://hal.science/hal-04634277>

Submitted on 3 Jul 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

2

Du rite à l'histoire et réciproquement

À propos de quelques actes et récits fondateurs lyela (Burkina Faso)

LUC PECQUET¹

Présentation

Du premier et superbe récit que je recueillis en pays lyela (Burkina Faso)² dans lequel était retracé le cheminement de l'ancêtre dont l'actuel « maître de la terre » – autorité suprême du village avant la colonisation – est l'un des descendants, j'eus envie d'aller en chercher quelques « preuves » concrètes par la découverte de vestiges. Quelques traces de ce périple, orales comme matérielles, ne pouvaient-elles pas subsister dans les villages où il avait séjourné parfois plusieurs années ? Ce travail reste à accomplir³. Mais presque conjointement une gêne s'installait : que penser de cette façon curieuse de faire si souvent appel, dans ce type de récit ou après lui, à un commentaire peu convaincant – paraissant maladroit, déplacé, mais comme obligé – mettant en valeur la ruse de l'un des deux protagonistes de l'histoire et la bêtise de l'autre ? D'un côté s'imposait une dimension matérielle, de l'ordre du fait historique ; de l'autre une dimension symbolique, de l'ordre du fait rituel, par un propos convenu

1. Luc Pecquet est anthropologue, membre du Centre d'études des mondes africains (CEMAf, UMR 8171, Université Paris 1 – EPHE – Université de Provence).

2. Localisés dans la province du Sanguié, les Lyela sont l'une des populations dites Gurunsi. Le récit en question, recueilli à Kyon en 1989, est reproduit dans Pecquet (2005). Je garderai le terme « récit » au sujet des propos relatant comment le village a débuté, mais ils sont de teneur très variable, et dépendants des circonstances de leur énonciation et des interlocuteurs en présence. Ils peuvent être très courts, et ne sont pas forcément très élaborés (l'histoire peut être campée en quelques phrases).

3. L'arrière-plan de ce projet, confrontant l'oralité et les faits matériels historiques, ce sont sans doute les travaux de Garanger (1976), d'une finesse remarquable, et restés exemplaires.

invitant à creuser comme une énigme les agissements des protagonistes (un sot et un malin, comme dans un conte).

Ce « mélange », ou cette double qualité apparue d'emblée mais dont je ne soupçonnais pas les développements, est ce à quoi nous allons nous intéresser, pour un contexte donné, le pays lyela, et à partir de deux approches : l'une, historique et l'autre, anthropologique. Avant de le préciser plus avant, posons-en brièvement l'arrière-plan en soulignant l'ampleur potentielle des rapports entre ce qui serait mythe d'un côté et histoire de l'autre. Pour cela, nous empruntons quelques propositions à Lévi-Strauss :

« Une première constatation s'impose. Les récits relatifs aux masques *xwéxwé* [...] nous sont apparus relever de deux types : l'un du genre historique [...], l'autre franchement mythique » (Lévi-Strauss, 1975, I: 120).

L'auteur, travaillant sur un imposant corpus de masques et de récits intéressant leurs origines, et sur un immense territoire (Colombie britannique et Alaska, 3 000 km de côtes), poursuit en soulignant comment ces récits, par leur répartition géographique, définissent un axe nord-sud, que vient croiser l'axe est-ouest relatif, lui, aux masques *dzonokwa*. Il ne sera pas question ci-après de masques, ni directement de cette formidable démonstration de Lévi-Strauss faisant valoir comment les « objets » ne prennent sens que mis en relation, articulés entre eux et non pas pris isolément :

« [...] un masque n'est pas d'abord ce qu'il représente mais ce qu'il transforme, c'est-à-dire choisit de *ne pas* représenter. Comme un mythe, un masque nie autant qu'il affirme ; il n'est pas fait seulement de ce qu'il dit ou croit dire, mais de ce qu'il exclut⁴. »

Mais, et l'on peut maintenant y apporter des précisions, il s'agit bien d'articuler ensemble, à travers cet objet central à nos propos que sont les récits lyela relatant l'origine de chaque village : données géographiques (couvert végétal, relief, hydrographie, orientations), faits historiques issus de « légendes » de migration, faits rituels ou mythiques.

Les récits auxquels on va s'intéresser, par lesquels chaque village relate son origine, ne sont pas « de deux types », comme évoqué à l'instant. Ils sont à la fois historiques et mythiques ou rituels. Comment conjuguent-ils ces qualités ? Qu'est-ce qui en fait à la fois des récits historiques et relevant plutôt du mythe ou du rite ? Pour l'historien, ils intéressent en premier lieu l'histoire du peuplement, et il s'y réfère volontiers en termes de « récits (ou traditions) de migration ». Pour l'anthropologue, ce sont d'abord des « récits ou mythes de fondation », mettant en jeu des faits rituels, et propres à renseigner sur un rapport au territoire qui est un

4. Lévi-Strauss (1975 117) ; les italiques sont de l'auteur. Les récits « historiques » sont aussi dénommés, comme de façon équivalente, « légendaires ».

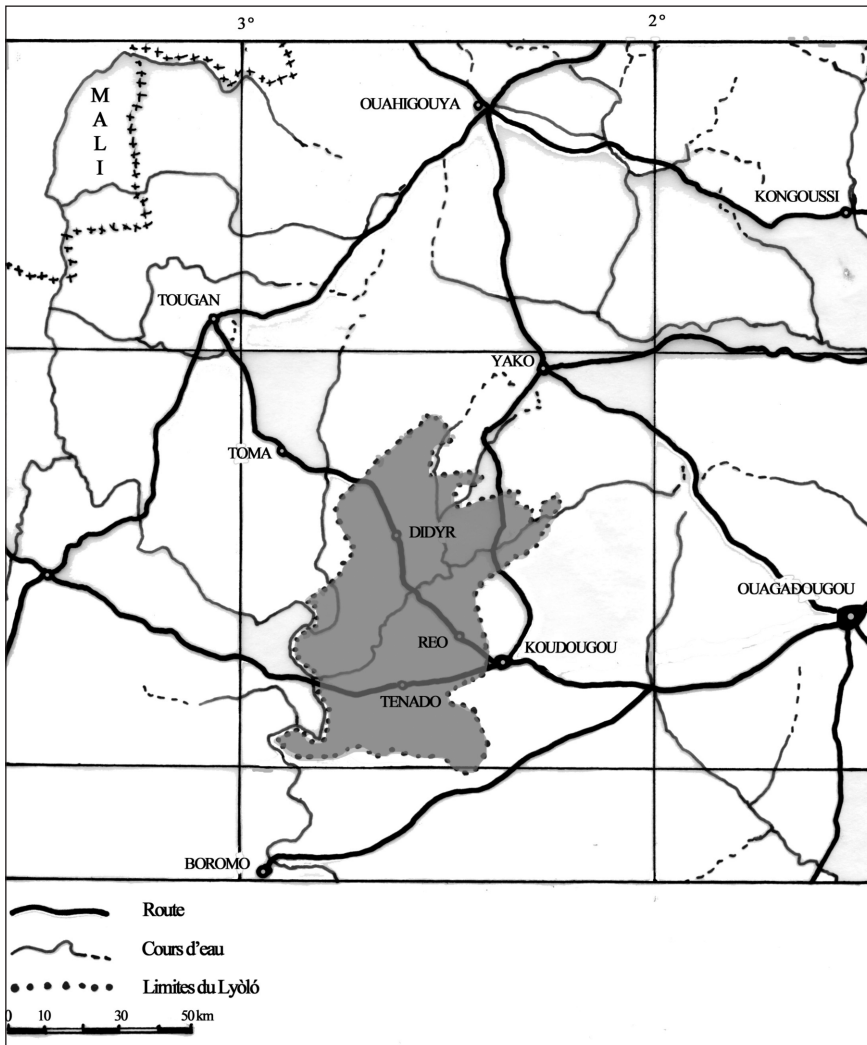
rapport au monde, à sa création. Ce sont ces deux approches, pour le contexte considéré, qui seront exposées comme séparément tout d'abord, puis ensuite associées, entremêlées. Les données sont issues, d'une part, des remarquables travaux de Bayili (1983), historien qui à partir notamment d'une collecte systématique de ces récits propose une lecture du peuplement de la région, et d'autre part de mes travaux d'ethnologue sur cette société, relatifs à l'habitat (au sens large: de l'habitation au territoire) et débutés en 1988.

Pour aborder ces questions, nous sollicitons autour de la question de la fondation ou de l'origine trois « territoires » distincts: la maison (au sens anthropologique: ensemble d'habitations), le village, le Lyòló (région habitée par les Lyela). Des deux premiers, et nous y reviendrons, nous avons pu montrer que leurs fondations sont pratiquement similaires, travailler l'une (celle de la maison) à partir des pratiques y afférant permettant d'interpréter ce que l'autre (celle du village) laisse sous silence. L'hypothèse que nous faisons ici, et qui impose l'exposé de données assez hétéroclites, tient à ce qu'il en irait de même pour le troisième de ces territoires, le Lyòló: maison, village, région habitée par les Lyela paraissent être tous redevables, pour leurs créations respectives, d'un schème identique. En d'autres termes, rendre viable un espace renverrait dans cette société à des pratiques similaires, quelle que soit l'échelle territoriale en jeu. Cela invite à revenir sur la dimension historique des récits de fondation, déjà parce que les données géographiques évoquées ci-dessus tiennent une place importante dans cette interprétation. Peut-on, par exemple, superposer les lectures historiques et symboliques du peuplement, ou des pérégrinations de l'ancêtre fondateur? Peut-on différencier dans cette histoire orale les données historiques et mythiques?

Histoires de villages

Localisé à l'ouest et au nord-ouest de Koudoukou, le pays lyela (le Lyòló) s'étend sur environ 60 km du nord au sud et 40 km d'est en ouest⁵. Agriculteurs sédentaires, les Lyela avant la colonisation sont organisés en une cinquantaine de villages indépendants placés, chacun, sous l'autorité religieuse et politique d'un « maître de la terre »: on ne connaît pas, à leur propos, de structures de pouvoir ou institutions qui embrasseraient un ensemble plus vaste, tout au plus des alliances plus ou moins durables de quelques villages, pour des propos déterminés. Chaque village couvre des kilomètres carrés et se divise en quartiers, à la tête desquels un « maître de quartier » agit pour le compte du maître de la terre. Les échelons suivant de l'autorité villageoise sont les « maîtres de *kwálá* », le terme *kwálá* dési-

5. Voir cartes 1 et 2.



Carte 1. Situation géographique du Lyóló (Burkina Faso),
d'après Barral, 1968, pl.I.

gnant le clan ou lignage majeur dont on porte le nom (celui du père) et son autel, puis les « maîtres de maisons », chacun de ces derniers étant le doyen du lignage ou segment de lignage patrilinéaire que constituent les résidents d'une unité de regroupement d'un ensemble d'habitations, ou « maison ». L'habitat, de type dispersé, se concentre au sein des différents quartiers, dont les résidents relèvent généralement de différents clans. Les maisons, distantes entre elles de 50 à 200 mètres, sont de taille très variable (20 à 200 résidents)⁶.

Après une présentation détaillée du pays Lyela et de ses institutions s'ouvre, dans la thèse de Bayili, la partie qui va retenir notre attention, « Histoire du peuplement » (Bayili, 1983 : 165-301). Notons, au préalable, les points suivants (Bayili, 1983 : 51-52) : un village ne s'entend pas sans « autel de la terre », lequel est constitué de quelques pierres, et a pour sacrificateur (responsable) le maître de la terre ; cet autel fait l'objet d'un culte commun à l'ensemble du village, il est « le témoin et le symbole de la fondation et de l'existence d'un village », il « réalise l'unité de la zone rituelle autour du culte de la terre villageoise ». Ajoutons ce principe général, commenté ultérieurement dans l'ouvrage, et qui va retenir notre attention :

« Les récits de fondation des villages font toujours référence à deux ancêtres fondateurs, dont l'un bien qu'arrivé le premier dans le village s'est laissé supplanté par le second qui, par ruse, a réussi à accaparer la chefferie de terre [...] » (Bayili, 1983 : 64).

De cette « chefferie », le premier arrivé se fait alors, selon les termes de l'auteur, « l'attributeur ». Tous deux revendiquent leur antériorité dans les lieux et c'est ce qu'ils sont censés avoir mis dans le marigot en découvrant les lieux qui va les départager : le véritable découvreur se comporte comme un sot, dit-on volontiers, puisqu'il a mis une motte de terre dans la mare, bien sûr introuvable ; le second, lui, retrouve la pierre qu'il y a déposée et qui fait alors office de preuve de son antériorité. Nous reviendrons sur ces questions.

Si, comme ces quelques indications le montrent, ces récits sont bel et bien stéréotypés, ils sont également uniques par village, et c'est en ce sens qu'ils sont utiles à retracer l'histoire du peuplement. En effet, les lieux d'origine des protagonistes, la raison pour laquelle ils ont quitté leurs villages, ceux où ils ont résidé avant, en définitive, de jeter leur dévolu là sont mentionnés : on peut donc retracer leurs pérégrinations⁷. Et c'est ce qu'entreprend Bayili, reportant sur des cartes et dans des tableaux, pour en

6. Ces quelques données sont évidemment simplifiées. Sur l'organisation de la société, de ses institutions, du pouvoir, des alliances inter-villageoises, voir Bayili (1983 : 73-138) (les Nuna du nord de Bayili sont, pour nous, les Lyela). Il n'y a pas, en pays Lyela, de double système d'autorité (maître de la terre et chef politique) comme il est commun dans l'aire voltaïque. Sur l'architecture, voir Bourdier (1985 : 32-49).

7. Les noms des villages où les deux protagonistes se sont arrêtés ne sont pas toujours livrés, mais ils sont connus : on peut s'en enquérir.

faire l'analyse, les périple des fondateurs des villages de l'ensemble de la région, les toponymes et des noms des intéressés. Dès lors qu'il envisage l'histoire du peuplement, Bayili ne dénomme plus ces chroniques villageoises « récits de fondation » mais « récits de migration » et, en amont, « traditions de migration » ou « légende de migration⁸ ». Retenons de son analyse, brièvement, et pour les propos qui vont suivre, les points suivants :

– « Les deux principaux territoires de provenance des populations » formant le Lyòló sont, à l'ouest, l'actuel pays samo (ou san) et, à l'est, le pays moose ;

Il y a une nette prédominance de migrations en provenance du pays moose, et dans celles-ci beaucoup plus de migrants qui deviendront « maître de la terre⁹ » ;

– « L'orientation est-ouest que présente l'ensemble du mouvement migratoire issu de tous ces foyers Mossi (moose) est assez frappante. Elle l'est d'autant plus qu'elle trouve une certaine correspondance avec (Bayili, 1983 : 214) » les migrations internes (à l'actuel Lyòló) mais aussi celles en provenance du sud (sud-est/nord-ouest).

Dans cet ensemble, les mouvements migratoires sont marqués par l'axe est-ouest, et ils sont motivés par deux avancées de sens contraire, celles des Mande et celle des Moose : ce qu'est aujourd'hui le pays samo était une région occupée par des locuteurs du lyele, qui ont en partie migré vers l'est avec l'arrivée des Samo, l'expansion des chefferies mande ; d'est en ouest, c'est « la mise en place des royaumes ou chefferies moose et l'imposition de leur système étatique » (Bayili, 1983 : 238) qui explicite ces migrations, les migrants si l'on se fit à leurs noms étant pour l'essentiel là encore des Lyela. Les « frontières actuelles » du Lyòló, entre pays samo et moose, précise l'auteur, auraient été à peu près fixées vers 1740-1750.

Du côté des « récits de fondation », syntagme à nouveau¹⁰ usité dès lors qu'il ne s'agit plus de les traiter en termes historiques (comme sources d'informations sur le peuplement), Bayili (1983 : 202-207) met surtout en avant leur dimension politique. Ces récits indiquent « l'ordre d'arrivée des deux premiers clans fondateurs du village », dont l'un obtient par ruse la

8. Bayili (1983 : 253, 165, 218). On trouve aussi « traditions d'origine et de migration » ou « tradition de migration et d'installation » (166, 207). Ces glissements de sens et de vocabulaire sont à associer à l'instabilité de ces « récits », indiquée ci-dessus, qui va de paire avec le recours, pour « expliciter » le départ des ancêtres fondateurs, à des histoires ou figures connues par ailleurs (histoire de la femme enceinte éventrée, figure du chasseur, par exemple). Ainsi faut-il entendre le propos suivant de Bayili (1983 : 166), dont les termes rappellent ceux de Lévi-Strauss soulignés ci-dessus (note 4) : origines et migrations sont souvent « traduites » par « des récits mythiques ou légendaires ».

9. 19 villages « attributeurs » (1^{er} arrivé) viennent du pays samo, 15 du pays moose (et 6 du pays nuna, au sud) ; 30 villages ont pour maître de la terre (2^e arrivé) un ancêtre venu du pays moose et 9 du pays samo.

10. Le syntagme « récit de fondation » apparaît une fois dans la présentation du Lyòló et de la société (Bayili, 1983 : 64), puis revient à partir de la p.201, où l'analyse sous cet angle-là se précise.

suprématie sur l'autre, lequel cède « l'exercice de la chefferie de terre » mais garderait symboliquement sa place de premier. C'est bien, d'ailleurs, de leur association que naît le village, qui alors est à l'état de « brousse touffue » : le premier s'efface au profit du second arrivé, mais tous deux restent au village¹¹. Pour Bayili (1983 : 204), la motte de terre mise dans le marigot par l'un des deux protagonistes « symbolise la propriété originelle », et la pierre que met l'autre protagoniste sert d'autel de terre et représenterait, dans ces récits, « la fonction de sacrificateur » et donc, souligne-t-il, celle de « chef de terre ». L'accent est mis sur la dimension politique de ces « objets », posés là « en signe d'appropriation » ; la présence de la pierre dans le marigot sert à « légitimer un vécu actuel » qui n'est autre, dirait-on, qu'une situation de pouvoir. C'est oublier ce sur quoi l'auteur insiste pourtant dans son ouvrage, et qui est posé en rappelant la « fonction de sacrificateur » du maître de la terre : une fonction profondément religieuse.

En d'autres termes, en commentant ces récits stéréotypés, Bayili souligne que la pierre sert d'autel de la terre dans cette société mais il ne franchit le pas suivant : affirmer que c'est bien, symboliquement, l'autel de la terre du village – *i.e.* une relation à l'instance Terre – qui est ainsi « posé » par celui qui en deviendra le responsable rituel. Faire, parallèlement, de la motte de terre le symbole de la « propriété originelle » sans placer aussi cet acte du côté du rite c'est indiquer, simplement, qu'elle « atteste de l'antériorité » (1983 : 207) de celui qui l'a mise : on pressent que la question est plus complexe.

Lorsqu'il reprend la question de l'interprétation de ces récits, qu'il embrasse sous l'intitulé « le caillou et la boue », mettant ainsi en avant les deux objets symboliques essentiels au dénouement de l'histoire, Schott (1993) emboîte le pas à Bayili : la dimension politique des récits de fondation, évidemment importante, est la seule qu'il souligne¹². Elle constitue d'ailleurs le sous-titre de son article. S'il est significatif que Bayili et Schott se rejoignent sur la dimension politique de ces récits, c'est

11. Bayili tient à marquer que se joue là une alliance originelle entre les deux clans en lice : si le premier cède « le couteau du sacrifice » au second et en fait ainsi le maître de la terre, il reste « chargé de verser l'eau sur le sol de la terre afin d'octroyer au chef de terre le droit de sacrifier ». Malheureusement les précisions manquent (dans quels villages est-ce effectif?... ; la question est à reprendre), mais le point est d'importance. Que l'idée d'alliance soit de première ordre, on peut aussi l'asseoir en soulignant qu'il n'est pas anodin que ce soit un couple qui soit posé comme fondateur, tant pour la génération que pour l'exercice du pouvoir (l'altérité lui est indispensable).

12. Questions déjà soulignées dans Pecquet (2005) ; nous n'y insistons pas davantage. En lieu et place d'une motte de terre ou du banco (terre mélangée à de l'eau, matière première de construction des habitations, notamment) il y a parfois de la terre de termi-tière ; au caillou peut se substituer une scorie, un bâton ou un « manche de pioche » (cette indication de Bayili est semble-t-il à remplacer par manche de houe : certains villages ont une « houe de la terre », à usages rituels (Pecquet, 1998 : 123). Les récits de fondation mettant en jeu une pierre et de la terre mise dans la mare se rencontrent ailleurs dans l'aire voltaïque.

semble-t-il parce qu'ils laissent de côté l'interprétation symbolique de la moitié de leur proposition de base : la terre mise dans l'eau. Certes, en faire un symbole de la propriété du sol revient à répéter ce que disent les récits ou leurs commentateurs : l'un est arrivé avant l'autre et, au titre de découvreur il avait le pouvoir, mais il se comporte comme un sot puisque la terre fond dans l'eau ; la « propriété » du sol dont il est fait état n'appelle là aucune dimension qualitative du territoire, qu'un ou des rites prendraient en charge. Ce n'est pas, en effet, un lien rituel au territoire ou à l'instance Terre qui est ainsi posé, c'est un rapport de et au pouvoir.

Deux évitements d'importance, globalement, caractérisent cette analyse : l'un concerne la question du rapport à l'espace, l'autre celle de la fondation comme rituel ou, d'un autre point de vue, celle du récit de fondation comme étant (aussi) de l'ordre du rituel¹³.

Fondations

Traiter ici de la fondation n'est pas à proprement parler notre propos. Mais en dire quelques mots est nécessaire pour, en amont de notre hypothèse relative au Lyòló, souligner comment en déplaçant les perspectives ou points de vue exposés à l'instant, les récits évoqués peuvent donner lieu à des interprétations ou questionnements qui, nous le verrons, interrogent leurs qualités historiques. Considérer ces récits comme nous mettant aux prises avec des actes fondateurs, ou visant à établir ce par quoi et par quoi un territoire déterminé est réputé viable, cela peut s'entendre de multiples façons. Si l'on admet qu'ils légitiment effectivement que l'exercice du pouvoir soit aux mains de l'actuel maître de la terre, en tant que descendant de l'ancêtre fondateur qui de second prit la place de premier (*i. e.* celui qui commande), alors ces récits sont bien fondateurs : ils établissent une charte sur laquelle repose l'existant¹⁴. Toutefois la question demeure de savoir ce qui, dans ces récits, fait fondation, c'est-à-dire établit le territoire comme viable, au sens où fonder revient toujours à poser les bases

13. La fondation intéresse toujours, à différents titres, les rapports à l'espace. Fonder, classiquement, c'est différencier des espaces en les qualifiant (humanisé/non humanisé, sauvage/domestique, etc.) ; sur cette dernière dichotomie, voir Descola (2004), repris dans Descola (2005), où l'accent est mis sur le couple nature/culture). Précurseur dans sa promotion d'une « anthropologie de l'espace », l'ouvrage de Paul-Lévy et Segaud (1983) insiste bien sur l'importance du rapport qualitatif à l'espace. À propos de la fondation, voir l'ouvrage dirigé par Détienne (1990), où la question est finement traitée pour différents contextes.

14. Reste que ce pouvoir-là est très contraignant, est une lourde charge. À propos de la fonction de maître de la terre en pays lyela, Bayili (1983) fournit nombre d'informations ; Schott (1984), lui, se penche sur sa dimension judiciaire. L'analyse des rapports à la terre que fait Izard (1979) à propos des Moose et Samo voisins, et pour un cas spécifique, est très riche. Plus largement, sur cette charge, voir Cartry (1983).

d'un devenir, les conditions d'une – nouvelle – existence ou origine. Qu'est-ce qui, dans ces récits, vaut comme acte fondateur en termes rituels et, partant, doit être décrypté (puisqu'il est symbolique)? Qu'est-ce qui fait modèle, schéma reproductible; qu'est-ce qui doit faire l'objet d'attentions spécifiques?

Du point de vue anthropologique, ces récits de fondation sont aussi à traiter comme étant de l'ordre du rite religieux. Dans la mesure où fonder vise à établir rituellement ce qui autorise les conditions de vie en un lieu – avoir sur lui une certaine emprise, pouvoir s'y implanter, parfois même y prendre racine –, cela met toujours en jeu, implicitement au moins, un rapport à l'espace qui intéresse les qualités qu'on lui prête, et que les rites prennent en charge. À cela le peuplement n'échappe pas: il ne peut s'abstraire d'un rapport au territoire. Et de ce point de vue récit de fondation et récit de migration ne font qu'un. Mais si les analyses anthropologiques et historiques qui en sont faites se rejoignent aisément sur la question du politique¹⁵, elles ne le font habituellement pas sur le plan rituel ou sur celui des représentations: sur la question des liens rituels au territoire ou des qualités associées à l'espace. Deux exceptions notables à ce sujet (parmi d'autres, certainement), pour des contextes comparables. L'une, ce sont les travaux de Muller sur les Rukuba (Nigéria), montrant comment « la vérité se fait jour lorsque l'on assiste aux rituels » (1980: 57): les villages arrangent la « vérité » historique suivant leurs besoins, mais ils ne peuvent la distordre lorsque se tient, tous les 14 ans, le rite *kugo* (s'il n'avait assisté à ces rites Muller n'aurait pu « caler » les traditions historiques¹⁶). L'autre, ce sont ceux de Bognolo (2010) sur le royaume Gan (Burkina Faso) où le peuplement, le pouvoir, les dimensions politiques rituelles et symboliques sont traités de conserve et, de ce fait, mises en relation. Mais refermons cette parenthèse. Venons-en au récit de fondation de village *lyela*, en ce qu'il est comparable au procès de construction d'une nouvelle maison (au sens d'ensemble d'habitations).

On l'a vu, les récits de fondation de village ont pour principe de faire apparaître deux prétendants à la charge de maître de la terre: d'une part le découvreur des lieux, et d'autre part un second arrivant. Souvent ce dernier est qualifié d'étranger, *zhò-bal*, « homme qui marche », en *lyele*: un errant ou, pour rester au plus près du terme, quelqu'un qui n'a pas

15. Les travaux évoqués sur les *Lyela* paraissent emblématiques: Bayili est historien, Schott anthropologue. La synthèse que propose Gayibor (2011: 31-39) sur la « finalité de la tradition orale » va dans le même sens, l'ensemble de ce qu'il évoque entre dans ce que nous nommons ici le politique: justifier un pouvoir, des avantages, des privilèges ou des pratiques sociales, maintenir le prestige ou la cohésion d'un groupe.

16. La société *rukuba* se divise en cinq sections rituelles qui chacune regroupe plusieurs villages indépendants, et deux sections ont, en alternance, la responsabilité du rite *kugo* qui maintient l'ordre du monde. Il n'y a « aucune instance politique et judiciaire au niveau pan-tribal » (Muller, 1980: 325), mais bien une confédération de chefferies, et si « chaque village connaît sa position historique par rapport à celle des autres villages » il ne connaît pas pour autant « les relations historiques de toute la tribu » (*ibid.*: 41).

d'attache territoriale¹⁷. C'est effectivement l'un des points cruciaux de la fondation que de lui fournir une telle attache. Mais laissons cela de côté pour nous intéresser un peu plus précisément au canevas du récit.

Le mythe met en scène la rencontre de ces deux personnages, et la façon dont l'un devra céder à l'autre ses prérogatives, c'est-à-dire faire de celui qui était initialement « l'étranger » le maître de la terre du village. On peut le résumer de la façon suivante¹⁸. Un homme arrive en une brousse qu'il pense inhabitée, comme vierge, où se trouve un marigot, puis rapidement se rend compte que quelqu'un l'a précédé (traces de pas dans la boue du marigot, dans le récit recueilli à Kyon). Un jour, les deux hommes se croisent : chacun fait valoir à l'autre son antériorité dans les lieux. Ils se lancent un défi – qu'as-tu mis dans le marigot à ton arrivée ici, qui pourrait prouver ton antériorité ? – au terme duquel le second, plus malin, dérobe au premier ses droits sur la terre, dont on peut remarquer qu'ils restaient à l'état de latence (il fallait un « autre » pour les faire valoir, les exercer) : seul celui venu déposer un caillou – l'eau ne le désagrège pas – peut remonter du marigot la « preuve » de sa primauté dans les lieux¹⁹.

La fondation d'une nouvelle maison s'effectue en deux phases : l'une concerne le site sur lequel les structures vont être édifiées, et l'autre la fondation du bâti lui-même. Il n'est pas envisageable d'en reproduire ici toutes les articulations et l'analyse²⁰. Notons toutefois quelques points qui permettent d'appréhender en quoi ce procès fait plus que rappeler la fondation du village lui-même. Les opérations au terme desquelles on obtient un site fondé se déroulent en trois temps : la recherche de plusieurs

17. Errer et habiter sont les figures centrales à l'analyse de ces récits proposée dans Pecquet (2005). L'étude ethno-linguistique de Fiorio sur les Tupuri (Tchad) fait écho à cette façon d'associer la notion d'étranger à un rapport à l'espace : « L'étranger *wäärē* est toujours perçu comme un individu extérieur à une entité définie par une limite *jāk* réelle ou imaginaire », l'idée de déplacement lui est associé, etc. (Fiorio, s.d. : 66-67). Et dans ce rapport à l'espace entre celui à la terre d'origine, au sens de première installation (*ibid.* : 80 *sq.*).

18. Reproduire un récit appellerait des commentaires nous entraînant trop loin pour ces propos ; nous nous en tenons à la figure de principe. Ces récits, souvent courts, chacun en connaît le canevas. Il faut donc trouver, le cas échéant, l'interlocuteur susceptible d'en donner une version plus fournie. Celui que nous avons publié (Pecquet : 2005), relatant la fondation de Kyon, fait exception par sa longueur. Nous ne connaissons pas les documents sur lesquels Bayili s'est appuyé pour développer son analyse ; juste le point suivant : nombre d'étudiants ont été mis à contribution pour recueillir ces récits dans tous les villages (au minimum, peut-on supposer : les périples des fondateurs, la façon dont ils se sont départagés). Malheureusement Bayili n'en reproduit aucun dans sa thèse, fut-ce en annexe. Le premier récit à être publié est celui proposé (écrit) par Ponton (1932). Puis Schott (1993) en fournit quelques-uns. Nicolas (1953), qui a beaucoup publié de « textes oraux » (contes, énigmes...) lyela, dans les années 1950, n'en livre pas.

19. Selon Bayili, on l'a noté, le premier donnerait le « couteau du sacrifice » au second, qui le reçoit « pour exécuter les sacrifices sous sa présidence » (1983 : 207). Seul est donné, pensons-nous, le statut de sacrificateur, le pouvoir.

20. Différents aspects en sont résumés dans Pecquet (2004, 2008). Pour une analyse détaillée, voir Pecquet (1998).

lieux où l'on souhaiterait s'établir, effectuée en solitaire par le futur maître de maison ; le choix du meilleur d'entre ces lieux par une pratique divinatoire ; l'intervention du maître de la terre sur le site retenu, pour y effectuer un rite. Dans le premier temps, nous retrouvons la figure de l'errance solitaire (celui qui cherche un lieu où s'installer doit errer) indispensable à la découverte du village, mise en scène comme si nous étions dans une brousse vierge qui, poussée dans ses retranchements, n'est autre qu'un monde à ses débuts (pour éprouver la brousse, celui qui cherche où s'établir doit aussi s'enquérir de la qualité des lieux en s'y rendant de nuit, aux moments les plus « dangereux », etc.). Le second temps met en scène la pierre²¹ : sur chaque lieu (il doit en choisir trois) où il aimerait bâtir, le futur maître de maison ramasse un caillou en formulant ses souhaits. Et c'est avec ces cailloux ramassés dans chacun des lieux, et qui les symbolisent, que le devin fera sa pratique divinatoire pour déterminer lequel d'entre eux convient le mieux : quel est celui où les souhaits émis par son client – avoir la santé, de la nourriture, une descendance – pourront se réaliser. Cette relation au lieu *via* le caillou a en commun avec la « preuve » placée dans le marigot qu'apporte la pierre des récits de fondation de village d'être associée à une projection, une virtualité (devenir le « maître » des lieux), en attente de validation ou confirmation. Dans un troisième temps, enfin, le rapport de primauté et le lien personnel de l'individu au lieu choisi pour s'y installer s'effacent : en faisant appel au maître de la terre, figure du descendant du premier occupant des lieux, celui qui veut bâtir sa maison prend effectivement la place de second. Le premier rite qu'accomplit le maître de la terre, le sacrifice d'un poulet blanc, s'ouvre par une libation où sont convoqués l'ancêtre fondateur du village et les derniers officiants à la charge de maître de la terre. Par cette ouverture, le site auparavant comme « sans maître », voire déterritorialisé, est replacé dans le giron du territoire villageois. Par le second rite, porter au sol un coup de houe, le maître de la terre « donne » ce lieu au futur maître de maison. Ce dernier en est désormais le « premier » occupant, et bel et bien le « maître » : il le reste tant qu'il respecte les règles du village (ses successeurs également : il n'y a que le maître de la terre qui puisse expulser quelqu'un du village). Une errance initiale, un lieu sans maître mais qui s'avère déjà « occupé », et sur lequel on deviendra « premier » dès lors que l'être déjà là vous le cédera ? La fondation du site et celle du village sont comme similaires, l'une dans le mythe et l'autre dans la réalité des procédures à suivre pour bâtir sa maison²².

21. Ou le caillou ! La terminologie peut troubler, mais souvent les termes « pierre » et « caillou », liés étymologiquement, peuvent être permutés ; la taille elle-même ne les différencie pas clairement (un gros caillou, est-ce une petite pierre ou inversement ?). À leur propos, et sur les rapports entre pierre et cailloux, l'un paraissant enfanter de l'autre, il est très instructif de consulter Guillaume (1985).

22. Ces procédures sont celles évoquées lorsqu'on aborde la question du choix du site où s'installer. Mais il y a d'autres façons de faire : bâtir près de la maison de son père, par exemple, n'oblige pas à parcourir la brousse de longs mois, etc. Pour s'installer dans un

La fondation du bâti reprend ce principe d'une nécessité de se donner pour second pour, ensuite, être de plein droit le premier. Le pouvoir, pour être efficace, semble toujours devoir vous être donné. Alors qu'il a pris des mois pour avoir ce lieu où bâtir, juste après le passage du maître de la terre le futur maître de maison est dans l'obligation de remettre ses prérogatives entre les mains d'un maçon. Ce dernier, qui ne construira que les murs des habitations entourant la grande cour centrale, prend rituellement possession des lieux dès son arrivée sur le site et le début des travaux²³. À son départ, ce qu'il restitue à celui qui, en l'appelant, s'est mis entre ses mains, ce n'est pas un site à peine transformé, mais une maison appelée à croître. Le maître de maison fait alors son premier sacrifice là où, initialement, il a ramassé un caillou en formulant ses souhaits : dans la cour de sa maison encore en chantier. C'est également là que le maître de la terre a sacrifié un poulet blanc. Et là, dorénavant, que le maître de maison fera les sacrifices à la terre de sa maison.

La maison laissée par le maçon à son départ du chantier réunit les conditions pour que puissent se réaliser les vœux formulés depuis le début par celui qui cherche où s'établir : avoir la santé, de la nourriture, une descendance. Tournée du côté de l'engendrement et de la prospérité, cette maison rassemble donc ce qui autorise le bien-être de ses résidents, la reproduction du groupe, l'acquisition de bonnes récoltes. On peut supposer qu'elle tient à l'écart la maladie et la stérilité. Mais ces projections, comme le laisse entendre le souhait d'avoir une descendance, n'intéressent pas seulement la vie ici-bas du fondateur : elles concernent aussi sa vie ultérieure, au monde des morts, parmi les défunts ancêtres. En d'autres termes, par-delà l'enjeu d'une longue vie ici-bas marquée par l'accroissement du groupe familial, qui est aussi celui de la maison, il y a celui d'avoir un jour son autel d'ancêtre fondateur dans cette maison-là ; d'être ultérieurement, tant que la maison durera, sollicité en tant que fondateur (les défunts participent, ainsi, des « affaires » des vivants)²⁴. Sont donc envisagés à travers la fondation des liens entre ce monde-ci et celui des morts et, à travers eux, quelque chose de l'ordre de la destinée.

autre village que le sien, précisons-le, il faut en passer par un hôte de ce village où l'on veut s'établir. Sur l'importante figure du déjà là, en termes de liens initiaux à la terre, et pour un contexte proche, voir Cartry et Liberski (1990). Plus largement, comme figure récurrente, voir Gayibor (2011 : 33-34).

23. Les actes qui assoient d'emblée le pouvoir du maçon sur les lieux sont un sacrifice adressé à la terre, et le tracé au sol de la première pièce à édifier (Pecquet, 1998 : 191-208). Il résulte de cette situation des rapports de pouvoir complexes entre le maçon, dénommé « maître du banco » (*i.e.* de la terre avec laquelle on construit les habitations), et le futur maître de maison (Pecquet, 1998 : 326-334 ; Pecquet, 2004).

24. Comme on l'a vu à propos du sacrifice que vient faire le maître de la terre sur le site, quel que soit le nombre de générations qui se sont succédées entre le fondateur et l'actuel officiant d'un autel, on appelle toujours le fondateur par son nom, et ceux des trois à quatre derniers à officier : les autres noms se perdent. Ce n'est pas négligeable : être nommé, peut-on dire très brièvement, c'est avoir une existence.

Dans cet ensemble, résumé à grands traits, la fondation du village comme celle de la maison fait passer d'un espace ou d'un lieu indéterminé (une brousse ouverte à tous les possibles) à un lieu habitable (on pourrait dire déterminé), doté d'un « maître » (responsable), qui a une emprise sur l'espace considéré. Une emprise ? À titre d'exemple, notons qu'il entre dans les prérogatives du maître de la terre de garder efficaces les limites du village contre des agressions de nature variées, et qu'il en va de même pour celles de la maison, sous la responsabilité du maître de maison²⁵. Cette question des limites est d'ailleurs capitale : elle tient une place de premier ordre tout au long du procès de construction d'une maison, puis dans sa vie ultérieure. Et il ne s'agit pas tant, à ce sujet, d'opposer des mondes ou espaces distincts, la brousse et le village ou l'intérieur et l'extérieur, par exemple, que de poser les conditions de leurs mises en relations, ou de les établir comme complémentaires. Reste que les figures d'opposition ou d'inversion sont largement usitées dans les fondations qui nous intéressent. Elles sont même emblématiques : le maître de la terre est présenté comme le descendant du premier occupant des lieux mais il ne l'est originellement, dans la plupart des cas, que du second, et cette inversion se rejoue par deux fois, on l'a évoqué, dans la fondation d'une nouvelle maison (au niveau du site avec le maître de la terre ; avec le maçon pour la fondation du bâti). De même, dans un contexte où l'idée d'implantation, qui est une projection dans le long terme, est essentielle à celle de fondation, on fait de l'étranger – « l'homme qui marche » – le fondateur : celui qui n'a pas encore, n'a plus ou n'a pas d'attache territoriale²⁶.

Une brousse prometteuse, comme pourrait l'être le village ou la maison, tel est brièvement ce à quoi il est fait référence au sujet des fondations de village, avant que ne soit déterminé qui sera le maître de la terre. Et il en va de même dans le choix du site où bâtir sa maison, au sortir de la consultation divinatoire. Mais en amont, pour le village comme la maison c'est la figure de l'errance qui est sollicitée, et elle est comme à l'exact opposé de ce qui est visé : l'implantation. Cette façon d'affirmer une chose pour établir son contraire, on la retrouve dans une autre dimension importante de la fondation, sur laquelle nous n'avons donné que peu d'éléments : celle d'avoir une descendance, d'avoir un lieu où la famille et la maison puissent prospérer, s'accroître, engendrer, avoir la santé... L'exemple de la construction de la maison est ici très significatif. En effet,

25. Veiller aux franchissements est essentiel, tout comme à la transgression des interdits. La terre peut réagir de multiples façons. En pays moose voisin, Izard (1979 : 292) indique par exemple qu'inhumer un défunt qui ne doit pas l'être, fut-ce sans le savoir, peut réduire les récoltes à néant, provoquer l'absence de pluie sur les terres cultivées par les siens, ou sur l'ensemble du village.

26. Il est intéressant d'en référer aux propos de Fiorio (s.d. : 66-69) sur « l'étranger voyageur » et « l'étranger hôte » en pays Tupuri : être en déplacement (donc extérieur au groupe abordé) c'est être étranger ; être étranger c'est aussi être l'hôte (être l'hôte de quelqu'un se dit être son étranger...).

pour créer un territoire qui puisse être donné pour viable, ou un espace qui rassemble les conditions de réalisation du projet initial (avoir une descendance, etc.), le maçon pose d'abord un lieu stérile, une maison inapte à générer, un territoire sans lendemain (sans projections possibles). En d'autres termes, pour que s'opère le passage d'un lieu indéterminé ou sans qualités particulières à un lieu fondé, il est auparavant nécessaire de qualifier ce lieu comme étant inapte à générer.

Rituellement, les trois premiers jours des travaux sont consacrés à l'édification de la base des murs de la première maison, qui représente tout le site, tout le projet. Et ce qu'ils établissent, c'est, en effet, une maison infertile, close sur elle-même, sans devenir. Cette période assoit définitivement le pouvoir du maçon sur le chantier dont il est responsable, et elle se clôt par un rite où il est, entre autres, préparé un repas dédié au soubassement édifié, nommé « maison infertile²⁷ ». Il faudra l'intervention du futur maître de la maison pour que le maçon, par un acte rituel, inverse cet état de chose, redonnant au site dans son ensemble les potentialités attendues de génération, de reproduction, de transmission, et de mise en relation. Dans le récit de fondation de village, la terre mise dans l'eau du marigot représente ou figure symboliquement cet aspect-là : en termes de projection ou de devenir, elle est stérile comme l'est la base de la maison évoquée à l'instant, elle figure elle aussi une « mort sociale »²⁸ ; la preuve, elle disparaît ! Du caillou, autel de la terre, on peut dire qu'il est tourné vers l'avenir, l'engendrement ou la procréation : un village ne s'entend pas sans autel de la terre. En revanche, sans l'explicitier ici davantage, on peut affirmer que ce dont est porteuse la terre mise dans l'eau, c'est un autel mort-né. L'inaptitude de la maison ou du village à devenir ce qui est attendu n'est pas posée d'emblée : le site qu'obtient le futur maître de maison à toutes les potentialités requises (le devin l'a affirmé, le maître de la terre confirmé) ; au départ la brousse du village semble prometteuse. Pour la maison, cette inaptitude s'affirme au moment où le maçon appose définitivement son empreinte sur les lieux, le temps du chantier. Pour le village, elle est figurée par cette terre fondue laissant le découvreur dans la place de second. Dans les deux cas, elle est affirmée au moment où se joue le pouvoir, et elle lui est nécessaire.

À l'analyse, on peut dire que la fondation d'un village et celle d'une maison reposent sur un même schème et font appel à des procès similaires. Ces procès ont pour références essentielles le recours à la figure de l'étranger, et l'importance accordée à la procréation, brièvement esquissée ci-dessus, et à la mort : la stérilité (« mort sociale »), mais aussi le monde des morts comme étant lié à celui-ci. Traiter des relations entre génération

27. Plus exactement « habitation (*ji*) infertile », *ji-byòlò*, dont les rites apposent les qualités (un ensemble de *ji* consitue une maison, *kele*, mais *ji* signifie aussi lignage, clan). Cette habitation représente rituellement toutes celles à venir et le *kele* dans son ensemble. Voir à ce sujet Pecquet (1998 : 224-239).

28. Nous empruntons ce syntagme à Izard (1979 : 292).

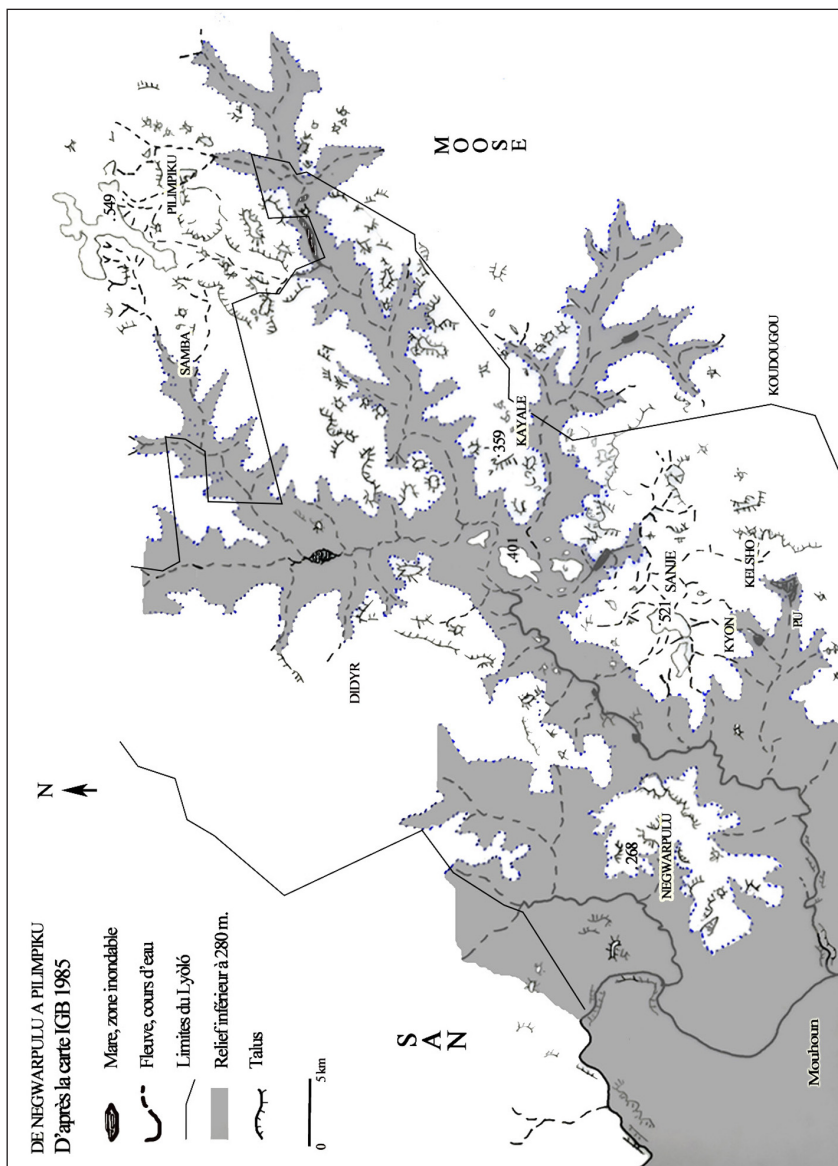
et stérilité est effectivement l'un de leurs principaux enjeux. Plus précisément, comme invite à le postuler l'analyse du procès de construction des maisons, est essentielle aux fondations la prise en charge des relations entre la procréation et la mort (*i.e.* entre ce qui amène ou permet l'une comme l'autre), dont le premier objet peut être énoncé comme consistant à faire passer l'une (la génération) avant l'autre (la mort), et le second comme se rapportant aux liens et passages entre ce monde-ci et celui des morts, associé à l'origine. Ces relations intéressent aussi les usages ultérieurs des lieux fondés, les activités qui s'y déroulent : un usage non conforme peut inverser l'ordre initialement établi²⁹.

Aussi précis soient-ils, les parallèles que l'on peut établir entre ces fondations de territoires distincts ont par surcroît ceci d'intéressant que nous sommes, d'un côté, en présence d'actes fondateurs ou de pratiques qui ont toujours cours, sont vérifiables, qu'elles soient ou non rituelles (intervention du maître de la terre sur le site, rites de construction, recherche solitaire et de nuit « en brousse ») et, d'un autre côté, de récits d'un temps révolu. Cela accrédite, peut-on dire, que ces récits soient « de fondation » mais aussi des récits retraçant le peuplement : ils sont historiques *et* mythiques, rituels ; ils conjuguent ces deux qualités énoncées en ouverture. Mais venons-en à l'hypothèse formulée en amont : ce qui est essentiel à la fondation d'un village ou d'une maison, résumé à l'instant, le serait pour un territoire beaucoup plus grand, celui du Lyòló.

Le Lyòló

Les données invitant à formuler cette hypothèse, qui globalement intéresse les rapports entre territoire et destinée, sont très hétéroclites. Et elles sont à conjuguer entre elles. Nous ne pourrions, dans ce cadre, qu'en donner un aperçu. Ces données associent : 1) la géographie physique, c'est-à-dire le relief et le réseau hydrographique, orienté est-ouest ; 2) l'histoire du peuplement du Lyòló, avec des récits de fondation indiquant les causes et les trajectoires des migrations, dont on a vu qu'elles renvoient aux pays samo et moose voisins, et qu'elles ont pour référence essentielle l'axe est-ouest ; 3) l'existence d'un couloir traversant le Lyòló d'est en ouest, où circuleraient certaines instances de défunts, et où construire est impossible ; 4) les valeurs associées aux points cardinaux évoqués, l'ouest étant associé à la mort alors qu'à l'est tout prend naissance. À l'ouest et à l'est du couloir inhabitable se trouvent deux villages

29. La viabilité d'une maison neuve, sa capacité à faire primer les naissances sur les morts (maladies, etc.), s'observe sur 3 cycles de 3 ans chacun ; il faut 9 ans pour l'estimer pleinement, en jugeant le rapport entre naissances (nouvelles épouses, etc.) et décès (mais aussi maux divers : maladies, famine...).



Carte 2. De Negwarpulu à Pilimpiku, d'après la carte IGB, 1985.

dotés de « montagnes » importantes : Negwarpulu et Kayale. Ils n'en sont pas des aboutissements. Au premier il faut ajouter une extension jusqu'au fleuve Mouhoun, frontière ouest du Lyòló avec le pays samo voisin, et fleuve par lequel les défunts accèdent au monde des morts. Et, dans notre hypothèse, le couloir se prolongerait au nord-est après Kayale jusqu'à Pilimpiku, en pays moose, village montagneux qui, pour cette ethnie, est le lieu de séjour des morts. De Pilimpiku proviennent l'essentiel des cours d'eau traversant le Lyòló et se jetant dans le Mouhoun, mais aussi un nombre important de fondateurs de villages lyela. Enfin, au centre de ce couloir se trouve le village de Sanje (Sanguié sur les cartes), dont la montagne fait l'objet de rites décennaux liés à la pluie (santé, bonnes récoltes...) censés concerner tout le Lyòló. Du mont Sanje, on dit en effet qu'il « commande » le Lyòló, et nous ne connaissons guère d'autres occasions où s'affirmerait ainsi l'unité de la région considérée³⁰.

Habituellement, dans chacun des quartiers qui composent un village, différents clans sont représentés. Le village de Sanje a ceci de singulier que l'un de ses quartiers, dénommé Gulu (fruit du baobab), déroge à ce trait commun. Composé de 12 maisons, ce quartier n'est habité, en effet, que par des Bassolé, lesquels sont les responsables rituels du mont Sanje. Localisé à l'est du mont Sanje, le quartier Gulu s'étend, au moins, jusqu'à ses flancs. Le maître de ce quartier est le sacrificateur du mont Sanje, c'est-à-dire le responsable du culte voué au mont. À ce titre, il doit obligatoirement résider à Gulu : lorsque cette charge rituelle lui incombe, s'il n'habitait pas déjà à Gulu l'intéressé n'a pas d'autre choix pour prendre ses fonctions que de venir s'y installer. Ce sacrificateur du mont Sanje, enfin, est également le maître du *kwálá* (clan ; autel ou « fétiche » du clan) des Bassolé³¹. La seule précision que nous ayons sur ce cumul de trois charges distinctes – maître de quartier, de clan, et du mont Sanje – est la suivante : le sacrificateur du mont Sanje est toujours, conjointement, celui du *kwálá* des Bassolé. Mais la spécificité de Gulu, n'être habité que par des Bassolé, invite à considérer que ce cumul des fonctions n'est pas fortuit.

Gulu est un quartier où ne résident que des Bassolé. Mais, précisent les intéressés, cette situation ne relève pas d'un interdit, car sinon il s'appliquerait à tout le village, ou alors il faudrait qu'il soit le fait des Bassolé : ce n'est pas le cas ; si quelqu'un veut s'installer à Gulu, insistent-ils, ne lui donnons-nous pas un terrain où construire sa maison ? Il n'en reste pas moins que cette situation, qui aurait donc pour fondement le mont Sanje et son culte, paraît être immuable : aucune maison d'un autre clan que

30. On trouvera des éléments sur ces différents points dans Pecquet (1998 : 617-628). Aux rites décennaux, auxquels nous avons assisté en 2000, s'ajoutent des rites annuels, célébrés eux sur le mont lui-même. Voir la photo de ce mont dans le cahier central.

31. Lié à des interdits spécifiques, le *kwálá* est l'objet de culte essentiel du clan, dont il symbolise l'unité. Objet de pouvoir, doté de puissance, faite de mieux il peut être dénommé fétiche. Sur ce terme et ses usages, voir Surgy (1987) ; sur le *kwálá* lyela, voir Bado (1989 : 198-207). En 2000, le nouveau maître de Gulu avait effectivement dû déménager d'un autre quartier de Sanje pour venir prendre ses fonctions.

celui des Bassolé n'a pu s'implanter durablement dans ce quartier. Et elle est particulièrement intéressante en ce qu'elle rappelle, nous le précisons ci-après, que le fondateur du quartier de Gulu est l'un des frères du fondateur de Kelsho, seul village lyela où aucun étranger ne peut venir s'installer.

Le fondateur de Gulu, de par son activité de chasseur, fut assimilé à un étranger par son frère aîné³². Et c'est la raison pour laquelle, à la demande de ce dernier, il dû quitter Kelsho. Sanje, où il s'installa, était son territoire de chasse: ce n'était pas encore un village. Cette histoire où deux frères, venant du pays samo (à l'ouest du Lyòló), sont dits étrangers l'un pour l'autre parce que l'un passe son temps ailleurs que là où ils se sont installés ensemble, paraît conforter l'idée selon laquelle le premier objet du cumul des charges de sacrificateur évoqué ci-dessus – cumul qui intéresse le quartier Gulu, le mont Sanje, et le *kwála* – est de nouer les liens entre le culte du mont Sanje et le territoire qui lui est associé. Mais revenons à Kelsho, en tant que village où aucun étranger ne peut venir s'installer. Cette figure de proscription vis-à-vis de l'étranger qu'affiche Kelsho participe, en fait, de son origine. L'histoire du frère cadet devenu indésirable parce que trop souvent à la chasse, c'est-à-dire « en brousse », hors du territoire villageois, le suggère: c'est bien le fondateur de Kelsho qui l'expulse, au titre d'étranger, et comme par surcroît dans un contexte où fonder une lignée participe de la fondation. Mais ce que suggère l'histoire du frère expulsé, la fondation de Kelsho le montre plus encore: l'étranger n'y a pas sa place. S'il est commun, on l'a vu, de faire appel en pays lyela à la notion ou au personnage de l'étranger pour asseoir la fondation, reste que Kelsho, en effet, fait exception: à Kelsho le maître de la terre n'est pas le second arrivé dans un territoire vierge de toute occupation, mais le premier occupant (*i.e.* l'un de ses descendants). Cette exception peut provisoirement se résoudre en considérant que Kelsho porte le titre de premier village du Lyòló (au sens de plus ancien), sur lequel nous reviendrons.

La fondation du village de Sanje est, elle, conforme au schéma courant. L'ancêtre de l'actuel maître de la terre de Sanje vient de Samba, en pays moose, près de Pilimpiku (à l'est du Lyòló)³³. Un jour, il est tombé sur l'ancêtre des Bassolé évoqué à l'instant comme étant le fondateur de Gulu, et qui dans ce schéma tient donc la place de découvreur du site: le chasseur expulsé de son village par son frère. Dans cette fondation de Sanje,

32. La figure du chasseur comme étranger, lié à la brousse et à l'errance plus qu'au village, est commune à maintes sociétés. Le propos suivant, sur les Tupuri (Fiorio, s.d.: 67), fait écho à l'histoire évoquée ici: « N'importe quel individu qui se déplace en dehors de ses limites territoriales habituelles (concession, champ, quartier, village, pays) est perçu comme un « étranger » *wäärē* pour le groupe avec lequel il ne vit pas. Cela est également vrai pour toute personne restée longtemps loin de son village. À son retour, il est considéré comme un étranger ».

33. Sanje est la contraction de *Samba je*, domicile de Samba, en souvenir du village d'origine (Odwa Bado, maître de la terre de Sanje, juin 2000; mais il y a d'autres interprétations). Plus près encore de Pilimpiku, au nord-est, se trouve Sandya, homonyme de Sanje pour Bayili (1983: 287).

où le découvreur cède la place de maître de la terre au second arrivé, on peut noter que l'ancêtre Bassolé ne cède pas tout : *via* le culte au mont Sanje il garde son lien originaire à la brousse. La puissance du mont Sanje, en effet, est associée à la brousse³⁴. Et cette puissance, l'ancêtre Bassolé la rencontra dit-on sous la forme d'un homme qui, au moment où leurs regards se croisèrent, se changea en pierre. Il prit la pierre et la posa devant chez lui, puis lui offrit un sacrifice. Si le lendemain matin elle n'avait disparu, et aussitôt il la remplaça par une autre, ladite pierre serait l'une de celles qui constituent l'autel de la montagne. Cette histoire nous met donc en présence d'une puissance de la montagne surprise sous la forme d'un homme et qui, alors – comment sinon comprendre ce changement en pierre ? –, s'offre comme autel à un homme dont la brousse toute entière est le territoire de ses pérégrinations. Découvreur de cette puissance, il en devient le sacrificateur sans qu'un intermédiaire ne soit pour cela nécessaire ; un peu, est-on tenté de dire, mais la fonction diffère, comme son frère de Kelsho est à la fois premier occupant et maître de la terre.

La fondation de Kelsho a ceci de singulier que l'étranger y est totalement absent, ou mis à l'écart. Dans le long terme, où l'idée d'implantation se substitue à celle d'installation, Gulu et Kelsho partagent cependant la même caractéristique : refuser l'étranger. Pour comprendre l'impossibilité qu'a toute autre personne qu'un Bassolé de s'installer durablement à Gulu, il faudrait donc en référer à l'histoire de Kelsho, à cette figure de l'étranger. De même, et par surcroît, en considérant là encore qu'ils participent d'une problématique similaire ayant pour centre le mont Sanje, sans doute faut-il conjuguer l'idée selon laquelle le culte du mont Sanje concerne tout le Lyòló avec les points suivants : avec pour argument qu'un cours d'eau issu du mont Sanje passe par Kelsho et va ensuite se jeter dans le fleuve Mouhoun, on dit que Kelsho est « l'assise (*kür*, fondement, assise, sens, signification) du Lyòló » ou bien encore son *ceku*, « os de la terre » (sa puissance, sa force), mais aussi le premier village.

Kelsho, peut-on dire, dans les termes posés ci-dessus à propos des fondations, est tourné vers la mort, ou entretient certains liens privilégiés avec elle. Dans un contexte où l'on insiste sur une potentialité d'accroissement hors de laquelle aucun lieu ni aucune maison ne peuvent être viable, du fait de son ostracisme Kelsho empêche son extension et, pour certains, compromet même sa vitalité (ce village, tant par le nombre de maisons que leurs dimensions, est effectivement de petite taille)³⁵. En faire un lieu qui serait le marqueur d'une identité (les Lyela habitant le Lyòló) ou d'une entité territoriale (le Lyòló) en même temps que le lieu

34. De l'entretien avec le maître de la terre de Sanje, il ressort nettement que les Bassolé de Gulu sont, toujours, globalement associés à la brousse, comme l'ancêtre découvreur du site.

35. « S'ajouter aggrandit le village », dit-on (Pecquet, 1998, chap. III) : l'installation d'une nouvelle maison dans un village existant participe de son accroissement, même si de fait ses limites territoriales ne changent pas. Aussi le maître de la terre ne refuse-t-il jamais de venir faire les rites appropriés sur le site convoité.

d'exclusion paraît donc être en contradiction avec les récits de fondation de village les plus courants³⁶.

Cette contradiction semble se résoudre si l'on considère que Kelsho n'est le premier village, l'assise du Lyòló, que dans la mesure où cette primauté n'est autre que celle en vigueur pour toute fondation, où la première chose établie, affirmée, est stérile, ne peut se développer, ou tout au moins participe de cette dimension-là. L'argument selon lequel Kelsho tient une place fondamentale dans le Lyòló puisqu'un des cours d'eau issus du mont Sanje y passe pour ensuite aller se jeter dans le fleuve Mouhoun va en ce sens. En effet, dans la mesure où d'autres villages que Kelsho partagent cette caractéristique d'être liés au mont Sanje et au fleuve par le réseau hydrographique, on peut dire que cet argument suggère, au moins, qu'il faut tenir compte du lien (historique) entre Kelsho et le mont Sanje pour saisir son sens. Kelsho n'est le premier que si l'on tient compte du fait que le mont Sanje, peut-on dire, est le second, son étranger (ce qu'est effectivement le découvreur de Sanje) : celui qui, indispensable aux fondations, devient le premier et donc le commande, au sens, surtout, où il commande le Lyòló. Kelsho est bien l'assise du Lyòló, son fondement, comme l'est le découvreur dans les récits de fondation de village les plus courants, mais le pouvoir de sacrifier pour le Lyòló dans son ensemble c'est au sacrificateur du mont Sanje qu'il revient. Il faut adjoindre à ces propositions que, dans les discours comme dans les rites observés, c'est à la reproduction et à la santé que l'on fait appel au sujet du mont Sanje³⁷. En additionnant ce qui caractérise Kelsho et le mont Sanje, nous sommes donc en présence de l'un des traits majeurs des fondations. Dans cette hypothèse, si au sujet de Kelsho comme du mont Sanje on renvoie au Lyòló en tant qu'unité territoriale, c'est bien parce qu'ils participent tous deux de la fondation de ce territoire. Par rapport à la fondation de référence, celle du village, le changement d'échelle territoriale, s'il a une importance, semble pouvoir s'énoncer ainsi : pour fonder un village la rencontre de deux personnages suffit, pour fonder le Lyòló ce sont deux villages qui sont mis à contribution.

Dans cette lecture, mais comme à une échelle supérieure encore, le village montagneux de Pilimpiku, lieu de séjour des morts pour les Moose, et lieu à propos duquel Bayili note qu'un nombre considérable de fondateurs sont partis, paraît bien être ce monde où toute chose prend son origine, pour les Lyela. Il figurerait, en d'autres termes, l'étranger par

36. Mais il est courant dans l'aire voltaïque, selon Stephan Dugast (communication orale), que les villages liés aux origines soient petits, voire souffreteux. En pays Lyela, les maisons des maîtres de la terre ne peuvent croître, ce qui est souhaité pour toutes les maisons ; on ne peut y clore les espaces restant entre les habitations, ce qui est une obligation pour les autres (ouverte à tous vents, la maison est vulnérable).

37. Les rites, liés à la pluie (« bonne eau de pluie » : récoltes conséquentes...), et au « bon chemin de brousse » (vivre longtemps, par exemple : « pouvoir se promener dans le monde pendant longtemps »), sont placés du côté du bien, de la joie, de la prospérité à tous les niveaux (famille qui croît...).

excellence du Lyòló. Ses habitants sont dits, par les Lyela, « gens des pierres », et cela peut-être uniquement par rapport au milieu très pierreux dans lequel ils vivent. Mais notons surtout cette curieuse expression à la négative, relevée par Nicolas (1953 : 372) : dire « je n'habite pas Pilimpiku » signifie je ne suis pas un étranger. Nous aurions donc le monde des morts pour les Moose, sur un de leurs flancs ouest, et le monde où tout prend son origine pour les Lyela, à leur frontière est ? La logique à l'œuvre est comme équivalente à celle qui consiste à faire appel à la figure de l'étranger pour fonder, ou à celle de l'homme errant pour asseoir l'implantation. Ce schéma rejoint aussi ce que nous évoquions à propos de l'importance accordée, dans la fondation, aux relations entre mondes distincts ou entre termes opposés (comme la procréation et la mort, ou la stérilité). Dans ce qui paraît être une inversion de sens entre Moose et Lyela, au sujet de Pilimpiku, il y a néanmoins une figure commune : la valeur attribuée par chacun aux points cardinaux concernés. Cela n'est pas sans rappeler l'étonnante démonstration de Lévi-Strauss (1975) établissant que les « mythes [...] s'inversent en passant d'une population à une autre », et qu'ils le font en gardant des référents communs³⁸.

Pilimpiku est largement connu comme lieu associé à la mort ou au monde des morts pour les Moose. À Sanje, les propos recueillis sur ce village en faisaient, pour l'ensemble des Moose, « le lieu (l'endroit) des *cílá* », terme qui en lyele désigne les défunts ancestralisés³⁹. Ce n'est pas indifférent : l'espace inhabitable évoqué précédemment, ce couloir qui traverse d'est en ouest le Lyòló en suivant les cours d'eau, est dit « chemin des *cílá* » (hors de toute référence au pays moose)⁴⁰. Nous indiquions précédemment que les choses prennent naissance à l'est et vont mourir à l'ouest. Le cheminement de la vie sur terre, lui, et pour tout un chacun, est envisagé comme se déroulant d'est en ouest. À la naissance, et c'est un trait que partagent nombre de sociétés, le nouveau-né n'est pas encore tout à fait de ce monde, et s'il meurt avant que ne soient effectués les rites nécessaires c'est qu'il est retourné d'où il vient, envisagé comme étant à l'est. À la mort, de ces instances qui composent la personne nombre d'entre elles se dirigent vers l'ouest⁴¹. Dans la mesure où certaines se

38. Lévi-Strauss (1975, II : 89-92). La notion commune à laquelle nous en référons, dans l'exemple de Lévi-Strauss, est celle du tremblement, du séisme, qui concerne le plancher de la maison pour les uns et son toit pour les autres puis, mieux encore, l'opposé du séisme pour un autre peuple.

39. Après l'inhumation d'un défunt se forment ses *cùlyi* (littéralement « les gens du mort », terme pluriel : âme, double du défunt). Les *cùlyi* qui accèdent au monde des morts (le *cílú*) sont dénommés *cílá* (terme pluriel également). (Sur Pilimpiku : Odwa Bado, Sanje, juin 2000).

40. À Sanje, du côté de l'accès principal menant à Gulu en venant du sud, ce « chemin des *cílá* » est un espace boisé bien visible longeant un cours d'eau qui fait frontière entre Gulu et le quartier voisin.

41. Toutes ? Nous ne pouvons ici être plus précis ; des éléments nous manquent, et ce n'est pas le lieu d'entrer dans le détail de ces questions complexes (les statuts des défunts, les rites effectués à leur attention, ont leur importance, etc.).

retrouvent un jour dans l'un de ses descendants, on doit imaginer qu'elles retournent ou vont à l'est, d'où viendra le nouveau-né. Le monde de la mort, où sont les ancêtres, est envisagé comme étant à l'inverse de celui des vivants : ainsi y marche-t-on, par exemple, le dos devant et le ventre derrière. Mais cette inversion semble-t-il vaut aussi dans l'espace : le cheminement de la vie d'un défunt ancestralisé s'effectuerait alors d'ouest en est, remontant pour ce qui nous concerne les cours d'eau qui traversent le Lyòló d'est en ouest, en empruntant le « chemin des *cílá* ».

Nous indiquions en ouverture de ce propos l'importance, dans cette hypothèse, des données géographiques. Associée à la question du relief et aux points cardinaux, que nous venons d'évoquer, il y a l'importance accordée aux cours d'eau. Que le Lyòló en tant que territoire puisse être pris dans des considérations dans lesquelles il serait comme partie prenante de la destinée, au même titre que l'est le territoire villageois ou celui de la maison, les propos suivants, recueillis à Sanje⁴², en attestent. L'orientation des cours d'eau, par où cheminent certains principes vitaux, est à cet égard exemplaire :

« C'est là que le soleil rentre (à l'ouest). Et c'est là-bas qu'il sort. C'est comme ça que marche le monde. C'est par là, quand tu viens au monde [*i.e.* de l'est] ; quand tu meurs tu t'en vas là [à l'ouest]. Tu sais que c'est là que se trouve le fondement [assise, soubassement ; *kùr*] du monde, et c'est dans cette direction que l'eau doit partir. [...] Le soleil sort ici et marche, marche, marche et il va rentrer là ; l'eau aussi prend [cette direction]. Elle contourne, elle passe ici, là ; il y a un autre qui est là ; il prend là, là, et il s'en va [vers le Mouhoun ; Kyon, Kelsho, Pu]. C'est là où le soleil rentre que l'eau arrive. C'est pourquoi lorsqu'une personne meurt elle s'en va là [à l'ouest]. C'est pourquoi l'eau coule de cette manière [...] »

On perçoit à travers ces propos que la trajectoire du soleil, l'orientation des cours d'eau, la vie sur terre et celle que l'on mène une fois défunt, forment système. Dans cet ensemble, les trajectoires de migration mises en lumière par Bayili pour le Lyòló, trajectoires empruntant essentiellement ou de façon significative l'axe est-ouest, interrogent donc à différents niveaux : leur dimension historique ne peut être négligée, et leur symbolique paraît être également vraisemblable. Comment les conjuguer ? Pour clore provisoirement ces questions, revenons aux propositions de Lévi-Strauss, évoqué en ouverture de cet article (les propos ci-dessous viennent en conclusion de son étude) ; elles font, bien évidemment, et toutes proportions gardées, écho à notre hypothèse :

« Sur cette immense étendue, ces croyances, pratiques et œuvres restent solidaires les unes des autres quand elles s'imitent et même, peut-être surtout, quand elles semblent s'infliger des démentis. Car, dans l'un

42. Badiu Bassolé, Sanje (Gulu), juin 2000.

comme l'autre cas, elles se font équilibre par-delà les frontières linguistiques, culturelles et politiques [...]. » (Lévi-Strauss, 1975, II: 124).

Nous sommes partis de ce que le Lyòló n'offre pas d'autorité centralisée, ni de liens fédérateurs entre villages. Et cela n'empêche nullement – mais comment l'entendre ? – qu'un ensemble de récits que l'on peut dire historiques et indépendants les uns des autres puisse former système, être pris dans une symbolique et dans du rituel. Les arguments symboliques tiennent, l'hypothèse que nous avons soulevée semble se vérifier, mais une telle organisation de l'histoire du peuplement reste troublante. Du point de vue historique elle appelle, ce que nous soulignons en ouverture de ces propos, des investigations archéologiques. Croiser les démarches historiques et anthropologiques s'impose : faits historiques et faits rituels ne cessent de s'entrecroiser et paraissent avoir besoin l'un de l'autre ; c'est bien leur superposition qui permet d'approcher la complexité et la dynamique des systèmes ou des logiques que proposent les sociétés⁴³.

Au terme de la première partie de son analyse, Lévi-Strauss (1975, II: 30) souligne comment masques, mythes et rites « ne deviennent intelligibles qu'à travers les rapports qui les unissent », et que tel était l'objet de sa démonstration. Son analyse se poursuit en montrant ensuite comment, peut-on dire, les sociétés sont interdépendantes. Rendre intelligible quelque chose de la fondation qui ne l'était pas dans le travail historique développé par Bayili, parce que cela interroge, était d'une certaine façon notre projet initial. Mais c'est bien parce que la démarche historique avait été si bien engagée que les données anthropologiques pouvaient y trouver matière à investigations.

Références bibliographiques

- BADO N., 1989, *Relecture chrétienne de l'éthique lyela*, Abidjan, ICAO, multigr.
- BARRAL H., 1968, *Tiogo, étude de géographie d'un terroir léla (Haute-Volta)*, Paris, Orstom et Ephe, Coll. « Atlas des structures agraires au Sud du Sahara ».
- BAYILI E., 1983, *Les Populations Nord-Numa. Des origines à 1920*, Paris, université Paris-I, thèse de 3^e cycle.
- BOGNOLO D., 2010, *Les Gan du Burkina Faso. Reconstitution de l'histoire et de la symbolique d'une royauté méconnue*, Paris, Hazan et Fondation Barbier-Mueller.

43. C'est, d'une certaine façon, ce que souligne Gayibor dans le propos suivant (2011 : 39) : « En définitive, ce qui est déterminant dans les traditions orales, c'est qu'elles permettent d'accéder à la culture des peuples et de mieux cerner leurs mentalités plus qu'elles ne présentent des événements purement historiques. »

- BOURDIER J.-P. et MINH-HA T. T., 1985, *African Spaces. Designs for Living in Upper Volta*, New-York/Londres, Africana Publishing Company (chap.I, « Lela » : 32-49).
- CARTRY M., 1983, « Résumé des conférences sur les chefs de terre dans les sociétés voltaïques (année 1982-1983) », *Annuaire EPHE*, V^e section, Sciences religieuses, t.91 : 85-93.
- CARTRY M. & LIBERSKI D., 1990, « Fondation sans fondateur (Recherches sur le territoire chez les Gourmantché et les Kasena du Burkina Faso) », in M. Detienne (dir.), *Tracés de fondation*, Louvain/Paris, Peeters/Centre national des Lettres, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études, section des sciences religieuses », vol. XCIII : 85-140.
- DESCOLA P., 2004, « Le sauvage et le domestique », *Communications*, 76, *Nouvelles figures du sauvage* : 17-39.
- DESCOLA P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DÉTIENNE M. (dir.), 1990, *Tracés de fondation*, Louvain/Paris, Peeters/Centre national des Lettres, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études, section des sciences religieuses », vol. XCIII.
- FIORIO E., [s.d.], *L'Étranger chez les Tupuri du Tchad. Étude ethnolinguistique de la notion de l'étranger d'une population de langue adamawa*, Villeneuve d'Ascq, Diffusion ANRT.
- GARANGER J., 1976, « Traditions orales et préhistoire en Océanie », *Cahiers Orstom*, série Sciences Humaines, vol. XIII, n° 2 : 147-161.
- GAYIBOR N.T., 2011, *Sources orales et histoire africaine. Approches méthodologiques*, Paris, L'Harmattan.
- GUILLERME J., 1985, « La vie des pierres et des cailloux », *Cahiers de la Recherche Architecturale*, 18 : 50-53.
- IZARD M., 1979, « Transgression, transversalité, errance », in M. Izard et P. Smith, *La Fonction symbolique. Essai d'anthropologie*, Paris, Gallimard.
- LEVI-STRAUSS C., 1975, *La Voie des masques*, Genève, Éditions Albert Skira, tomes I-II.
- MULLER J.-C., 1980, *Le Roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria central*, Québec, Serge Fleury.
- NICOLAS F.J. (R.P.), 1953, *Glossaire l'élé-français*, Dakar, IFAN, « Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire », n° 24 (II) : 123-452.
- PAUL-LEVY F. et SEGAUD M., 1983, *Anthropologie de l'espace*, Paris, Centre Georges Pompidou, CCI.
- PECQUET L., 1998, *Le Banco de l'autre. Bâtir les murs d'un ensemble d'habitations en pays lyela (Burkina Faso)*, Paris, Université Paris I (Panthéon-Sorbonne), thèse de doctorat.
- 2004. « The mason and banco, or raw material as a power for building a Lyela home (Burkina Faso) », *Paideuma*, 50 : 151-171.
 - 2005, « Chemins de l'eau, trajectoires du politique (pays lyela, Burkina Faso) », in D. Malgor (dir.), *L'Art et la ville maritime*, Montpellier, éd. Actulab, Laboratoire de recherche de l'Esbama, École supérieure d'Art de Montpellier-Agglomération : 130-149.

- 2008, « Les lieux de l'être-là (pays lyela, Burkina Faso) », publication électronique des actes de la 16^e Assemblée générale et du Symposium scientifique du Conseil International des Monuments et des Sites (Icomos), *Où se cache l'esprit du lieu?*, Québec, 26 septembre-4 octobre 2008 : <http://openarchive.icomos.org/id/eprint/163>.
- PONTON G. L., 1932, « Le caïman sacré de Poun », *Outre-Mer*, 4: 235-240.
- SCHOTT R., 1993, « Le caillou et la boue. Les traditions orales en tant que légitimation des autorités traditionnelles chez les Balsa (Ghana) et les Lyéla (Burkina Faso) », *Paideuma*, 39: 145-162.
- 1984, « Contrôle social et sanctions chez les Lyéla de Burkina Faso (Haute-Volta) », *Droits et Cultures*, 8: 87-103.
- SURGY A. de [textes réunis par], 1985, *Fétiches. Objets enchantés. Mots réalisés*, Paris, EPHE-CNRS, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 8.