



HAL
open science

Chemins de l'eau, trajectoires du politique (pays lyela, Burkina Faso)

Luc Pecquet

► **To cite this version:**

Luc Pecquet. Chemins de l'eau, trajectoires du politique (pays lyela, Burkina Faso). Didier Malgor. L'art et la ville maritime, École supérieure des Beaux-arts de Montpellier-agglomération, pp.130-149, 2005, 2-916336-01-X. hal-04634324

HAL Id: hal-04634324

<https://hal.science/hal-04634324>

Submitted on 4 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.



l'art & la ville maritime

LITTÉRATURE / ART CONTEMPORAIN / PHILOSOPHIE POLITIQUE / ETHNOLOGIE / HISTOIRE DE L'ART / SOCIOLOGIE

Sous la direction de Didier Malgor
Actulab, Laboratoire de recherche de l'ESBAMA,
Ecole supérieure des Beaux-Arts de Montpellier-Agglomération

l'art & la ville maritime

MONTPELLIER / MARSEILLE / HAÏFA / BEYROUTH / TANGER / BARCELONE

Ecole Supérieure des Beaux-Arts de Montpellier-Agglomération
Réalisation graphique : Carte Blanche & M.P.B.
Impression : Publicep
© 2005
N° d'éditeur 2-916336
ISBN 2-916336-01-X
Achevé d'imprimer en France en décembre 2005
Dépôt légal : 4^{ème} trimestre 2005

LITTÉRATURE

Didier Malgor
ESBA de Montpellier-Agglomération

Pages 8 à 35

Désir de rivages

ART CONTEMPORAIN

Hana Salama Ortar
School of multi media, Sapir Academic College, Tel Aviv

Pages 36 à 47

Le poste d'observation, "The lifeguard's look out"

PHILOSOPHIE POLITIQUE

Joëlle Zask
Université de Provence

Pages 48 à 65

L'art, la mer, et le public

SOCIOLOGIE

Cédric Polère
Université de Lyon 2

Pages 66 à 79

Montpellier-Port-de-mer, la symbolique d'une utopie urbaine

I. D'Antigone à Port-Marianne : déplacement de la centralité urbaine et avancée vers la mer

ART CONTEMPORAIN

Marhias Poisson

Pages 80 à 113

9746 cm² de promenade méditerranéenne

SOCIOLOGIE

Cédric Polère
Université de Lyon 2

Pages 114 à 129

Montpellier-Port-de-mer, la symbolique d'une utopie urbaine II. Montpellier, ville maritime : images, cartes et symboles

ETHNOLOGIE

Luc Pécquet
EPHE-CNRS

Pages 130 à 149

Chemins de l'eau, trajectoires du politique (pays Lyela, Burkina Faso)

HISTOIRE DE L'ART

Alice Laguarda
ESBA de Caen

Pages 150 à 164

Laises de mer, genèse de trois formes symboliques

Objectifs d'Actulab, notes sur les auteurs, bibliographies, netographies,
étapes des recherches sur <http://actulab.free.fr>

Contact Didier Malgor : actulab@free.fr

Luc Pecquet

ethnologie



Chemins de l'eau,



Errer et habiter

trajectoires du politique (pays lyela, Burkina Faso)



« Errer et habiter »

Errer et habiter forment une paire dont l'appropriation interpelle le lien existant entre l'ancrage en un lieu et la projection permanente en un ailleurs : c'est ce qu'évoquent la ville maritime et le désir de rivage.

« Que signifie habiter ? Comment arrêter l'errance ? » Ainsi accolées l'une à l'autre, ces deux interrogations que l'on doit à Serres (1994 : 66) paraissent poser, en termes brefs,

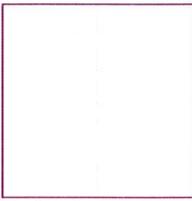
l'essentiel de ce qui va retenir notre attention. A cela, peut-on dire, il y a deux raisons, ou deux motifs.

L'une tient à ce que ce couple d'interrogations a partie liée avec la question de la ville maritime — ou celle, plus largement, des relations entre lieux de vie et milieu maritime ou fluvial —, inhérente au projet dans lequel ce texte prend place. Mieux, il la contient ; il englobe ce que recouvre le syntagme « ville maritime », et le « désir de rivage » qui lui est associé. Nous précisons ce parti pris, plus intuitif que prudent. En second lieu, ces interrogations s'imposent en ce qu'elles font directement écho aux matériaux ethnographiques exposés ci-après, relatifs aux Lyela,

population d'agriculteurs sédentaires du Burkina Faso (province du Sanguié). En pays lyela, en effet, au principe de l'installation en un lieu il y a presque toujours de l'errance, il y a comme la nécessité d'avoir recours à une figure de l'homme errant. Les récits de fondation de village les plus courants y renvoient, tout comme le font, nous le verrons, ces propos que l'on tient sur la façon dont s'opère le choix d'un site où construire une nouvelle maison dans un village existant.

Issues de cette rencontre fortuite qu'occasionne l'ouverture d'un livre inconnu à portée de main, pour le sonder brièvement, ces deux interrogations se sont aussi imposées en ce que, ensuite, ne pouvant plus les laisser de côté, nous les avons placées en ouverture de ces propos. Aussi leur consacrons-nous tout d'abord quelques remarques, à la suite desquelles nous évoquerons la ville maritime, puis le contexte lyela. Dans ce dernier, rural et non pas urbain, seules mares, cours d'eau intermittents et fleuves rares retiendront notre attention — la mer est absente —, et cela par rapport à la question, globale, du lieu de vie.

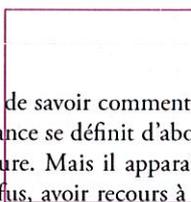
trajectoires du politique (Burkina Faso)



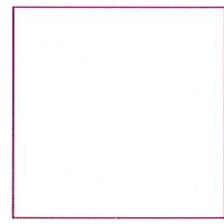
Dans leur contexte, et cela au moins parce que d'autres les suivent, ces deux interrogations que nous empruntons à Serres ne for-

ment pas vraiment un couple.² Mais si, pour nous, prises isolément elles disent peu (dans cette alternative, je substituerai volontiers à la première celle-ci, certes en amont : qu'est-ce qu'un lieu ?), en revanche, couplées ou concomitantes on peut dire qu'elles « opèrent ». En d'autres termes, ce couple forme une combinaison astucieuse dont l'habileté ne doit rien à la formulation des questions énoncées mais procède, plutôt, de leur association. Commenter ces interrogations, prétendre y répondre, n'est pas notre propos ; ce qui nous intéresse tient de leur association, leur réciprocité, leur superposition ou, plus justement semble-t-il, de leur enchevêtrement.

L'un des attraits de ces questions tient à ce que leurs principaux termes — habiter, errance — apparaissent d'emblée contradictoires en même temps que complémentaires. Ces deux interrogations suggèrent aussitôt une relation d'équivalence entre mettre fin à l'errance et habiter ; dans le moment même où l'on perçoit qu'errer et habiter semblent se contredire, où il apparaît que l'un existe quand l'autre cesse, ils constituent une paire. Si, à la lecture, « en habitant » s'impose à l'esprit comme réponse possible à la



question de savoir comment arrêter l'errance, cela tient sans doute à ce que l'errance se définit d'abord par l'absence de lieu fixe, d'installation, de demeure. Mais il apparaît presque simultanément que l'inverse est plus confus, avoir recours à l'errance pour expliciter ce qu'habiter veut dire ne s'imposant pas. Aussi la relation d'équivalence que nous venons d'évoquer paraît-elle relever d'une ambiguïté. Il n'en reste pas moins qu'errer et habiter forment une paire dont l'approximation interpelle et qui concerne, pensons-nous, le lien existant entre l'ancrage en un lieu et la projection permanente en un ailleurs, en un (autre) destin. Cet ensemble renvoie à ce qu'évoquent la ville maritime et le désir de rivage (désir rapporté aux questions de fondation, d'installation en un lieu), au sujet desquels nous déclinons ci-après, sur le même mode, une succession de propositions.



L'ailleurs saisissable

S'il ne dénotait pas simplement l'idée de proximité de l'une à l'autre de ses composantes, le syntagme « ville maritime » pourrait passer pour fort curieux, contradictoire, ou ambigu : avant de pouvoir être caractérisée par un ensemble de relations l'unissant à la mer, la ville maritime ne lui est pas forcément liée autrement que par un rapport de distance. Cette ville n'a lieu d'être, peut-on dire, que dans la mesure où la mer qui lui est inséparable en est exclue, ou repoussée : elle ne saurait la définir. Mais la proximité de la mer qu'énonce ce syntagme donne à cette ville-là certaines qualités, à cette installation-là une respiration que d'autres n'auraient pas ; une aspiration, dirait-on, vers un ailleurs possible, potentiel, saisissable. Tout comme errer et habiter, ce sont comme deux extrêmes auxquels en appelle la « ville maritime », le premier terme figurant une assise, une installation en un lieu que le second, en conviant toujours à un ailleurs,



semble vouloir saper. Ces tiraillements, ces extrêmes auxquels convie la ville maritime, ou bien encore cette ambivalence entre l'habiter et le désir de quitter (que figure la mer), sont malaisés à circonscrire.

L'évasion que contient la proximité de la mer fascine, et sans doute cette dimension de la ville maritime participe-t-elle de son assise. La ville maritime serait ainsi, fondamentalement, la ville que l'on peut quitter. Et celle qui ne se quitte pas par la terre. C'est à la mer que revient de porter ce désir de quitter ou, plus largement, tous ces possibles ou toutes ces projections vers un ailleurs qui participent de l'installation. Cette ville ne se quitte que par la mer. Mais, inversement, dès lors que la mer achoppe sur la rive, il semble que l'errance dont elle est porteuse prenne fin. En d'autres termes, si l'on se tourne du côté de la terre ou du rivage, de la fondation, outre l'attraction ou l'invitation à habiter que comporte éventuellement la proximité de la mer, cette dernière devient surtout ce qui empêche ou retient, ce sur quoi l'errance vient buter. Aussi, alors même qu'elle figure aisément l'errance, la mer lui sert-elle de butoir. Une autre ambivalence, singulière, semble attachée à la ville maritime entre, d'une part, l'habiter et, d'autre part, l'absence de lieu dont la mer fait preuve. Elle concerne, en d'autres termes, l'ambiguïté qu'entretient la mer avec la notion de lieu.

La mer est un espace où la notion de lieu, nécessaire à l'installation (l'être là), ne semble pas avoir sa place. Elle a ceci de remarquable que cette notion paraît ne pas pouvoir s'y appliquer, ou n'avoir sur elle aucune prise. Sans le rivage ou, plus petitement, sans le caillou (qu'il soit le rocher émergé ou l'île imposante),

la mer ne participe d'aucune notion de lieu. On comprend, sous cet angle, qu'elle puisse si aisément figurer l'errance, au sens où celle-ci égare, est un flottement, un déplacement sans itinéraire ni fin qui puissent être clairement précisés ou arrêtés. Et l'on comprend également que la mer mette fin à l'errance, cette dernière venant buter, peut-on dire, contre une absence de lieu, contre un espace sans lieu. Dans cet ensemble, la ville maritime conjugue la mer, présence forte mais sans lieu (toujours ailleurs), avec le rivage posté là, point d'arrêt, sorte de flanc géographique contre lequel la notion de lieu ne peut que venir se lover, ou qui serait le lieu par excellence. Mais si la rive ou le rivage figure le lieu, il ne peut, à lui seul, expliciter l'installation : il faut faire appel à la mer pour la comprendre.

Face à l'image d'une notion de lieu qui n'aurait aucune prise sur la mer, ou d'une mer qui figurerait l'absence de lieu, on se doit d'ajouter que la mer, en revanche, a prise sur les lieux. Elle a ce pouvoir de tisser des liens entre les lieux qui, seuls, ne sont rien (elle tient bien l'errance qu'elle porte comme se devant, aussi, d'être liée à l'installation). Elle le fait, peut-on dire, comme le font les chemins, dont le réseau s'intensifie à l'approche des lieux habités, où il s'efface. La mer relie les lieux au point, même, et cela contre toute attente — que faire de ce constat ? —, que la découverte du monde lui est en grande partie redevable : c'est par les océans que le monde inconnu a changé de visage. A l'échelle de la maison, par rapport à ces remarques sur

l'emprise de la mer et l'absence de lieu, il est intéressant d'en référer à cette nouvelle de Maupassant, *Le Horla*, nouvelle que Serres invite à lire préalablement au chapitre d'où nous avons extrait les interrogations reportées en ouverture. Nous l'évoquons brièvement, pour ensuite en venir aux Lyela. Pour ces propos, précisons-le, le passage de la mer au fleuve, et celui de lieux indéterminés à une maison située, ne portent pas à conséquence.

La nouvelle s'ouvre³ par une figure classique de l'habiter : le bien-être, dans le jardin de cette maison natale ancrée dans un pays où le

narrateur puise ses racines ; lieu de ses ancêtres qui va être central au déroulement du propos. Très vite, voici le fleuve voisin pratiquement convié à franchir la porte : « De mes fenêtres, je vois la Seine qui coule, le long de mon jardin, derrière la route, presque chez moi, la grande et

large Seine (...) ». Cette attitude volontaire (comme une ouverture sur le monde), qui en faisant traverser sa maison par le fleuve lui donne, dirait-

on, toute son ampleur — cette maison, c'est sa présence au monde —, va ensuite se muer en ce que quelque chose du fleuve s'est invité chez lui, à son insu, et s'y installe : le Horla. En usant des termes précédents, cet épisode peut être énoncé ainsi : ce qu'il fait pénétrer dans sa maison, par

le fleuve, c'est une absence de lieu (de l'errance), introduction suivie d'une « emprise de la mer » (*i.e.* du fleuve) sur les lieux, d'une intrusion. La potentialité de cet ailleurs qu'il introduit prend le dessus, lui échappe. L'intrusion de cette errance, contre laquelle il va être en lutte, va faire vaciller le fondement même de sa présence au monde. En effet, cet « hors là » qui est d'abord sa rêverie (une introspection) puis devient une puissance effective et autonome — celle d'un ailleurs possible, potentiel, saisissable (nous reprenons la formule) — prend à la fois possession de sa maison et de lui-même : le narrateur se laisse aller à la dérive, il perd pied graduellement, sa santé (objet classique de l'installation) décline jusqu'à le conduire à l'éventualité de mettre fin à ses jours. On passe donc de l'idée de présence au monde enracinée en un lieu, l'être là sur lequel s'ouvre le texte, à la projection permanente en un ailleurs (hors là) qui, poussée dans ses retranchements, est une invitation à un autre monde supposé.

La lutte, qui va fournir le corps du texte de Maupassant, n'est pas tant ce qui nous intéresse dans ces antagonismes entre l'errance et l'installation. Il en va de même pour l'idée de mort associée à l'eau, qui parcourt discrètement cette nouvelle avant, sur la fin, de s'imposer plus franchement. Relevons, plutôt, que ces relations qui

nous occupent entre projection et installation conduisent à la question de la destinée qui, peut-on dire, tient du rapport entre ce qui préexiste et ce qui sera (elle induit une vie avant, laquelle suppose une vie après). De l'intrusion du *Horla*, pour en rester à Maupassant, on peut faire celle du destin : s'il s'invite, c'est qu'il est la part incontrôlable de nous-même, ce qui nous échappe ; s'il vient du fleuve, c'est que l'eau a le pouvoir d'aider à penser cette part-là, ou celui de la représenter.⁴ L'histoire de la découverte du monde par les océans, évoquée ci-dessus, paraît elle-même conforter ces rapports privilégiés qu'entretiendraient l'eau et la destinée. Peut-être faut-il inscrire ce rapport-là au crédit de la ville maritime ou du désir de rivage (dans l'installation) : ce que d'autres lieux ne disent pas, ceux-là le suggéreraient plus efficacement. Mais, plus largement encore, la question de la destinée participe de cet enchevêtrement évoqué ci-dessus à propos des interrogations de Serres. La présence de l'eau, donc, ne lui est pas indispensable. Nous la retrouvons, cependant, chez les Lyela : elle est au cœur des récits de fondation de village les plus communs, abordés ci-après. Une présentation schématique du contexte s'impose tout d'abord.



Le lieu où s'asseoir

Le milieu ? Une savane arborée et arbustive, des paysages souvent plats dominés par des pentes à très faible déclivité, çà et là entrecoupés de surélévations timides et,

plus rarement, de collines plus imposantes. L'une d'elles, le mont Sanguié (point culminant), donne son empreinte à cette région (le Lyolo, pays des Lyela). Et il n'est pas sans poser des problèmes dans les questions de fondation qui nous intéressent ici. Revenons à ce paysage à peine esquissé pour fixer, en deux mots, comment s'organise l'habitat, qui est de type dispersé.

Le terme maison, dans ces lignes, renvoie à un ensemble d'habitations entourant une cour commune. Ces unités de regroupement des habitations, de taille fort variable (l'une peut compter dix résidents, une autre 200), et à la tête de chacune desquelles se trouve le doyen d'un segment de lignage patrilinéaire,⁵ se concentrent de façon plus ou moins lâche au sein des différents quartiers qui composent chaque village. D'un quartier à l'autre, entre ces secteurs où sont implantées les maisons, il peut y avoir plusieurs kilomètres : il y a des jachères, des champs cultivés, de la brousse inculte, et un réseau de chemins assez dense. Un village couvre donc plusieurs kilomètres carrés, dans lesquels il faut inclure les grands champs de brousse, souvent distants de quelques kilomètres des lieux de résidence. Traditionnellement, le

territoire villageois est l'entité politique la plus vaste, la plus importante,⁶ les villages sont indépendants les uns des autres.

A la tête du village se trouve le « maître de la terre », toujours présenté comme le descendant du premier occupant des lieux. Ses prérogatives sont à la fois politiques et religieuses. Lui seul, par exemple, peut expulser quelqu'un du village : il vient planter la « lance de la terre » devant l'entrée de la mai-

son du récalcitrant ; pour quitter le village, le maître de cette maison et tous les siens ne peuvent faire autrement que sortir par le côté opposé, en perçant l'un des murs qui forment le dos des habitations. Lui seul, également, sacrifie à la terre du village dans son ensemble, terre qui est la puissance de référence des règles de vie en société : commettre un meurtre, un vol ou un adultère, par exemple, est une offense faite à la terre, qui nécessite réparation.⁷

Deux types de propos sur l'installation, on l'a évoqué, vont retenir notre attention. Les uns, plus formels, mais nullement figés, sont ce que l'on peut appeler des récits de fondation : ils relatent comment le village a débuté ; comment, peut-on dire, d'une brousse imprécise on en est venu à un territoire où s'exerce une autorité. Ces récits, peu commentés par ceux qui

les livrent, sont stéréotypés, au sens où si chaque village a le sien tous, pratiquement, usent d'une même trame et d'ingrédients similaires, qui sont : une nature vierge ou prometteuse, un marigot, un caillou, une motte de terre, un homme errant malin et un homme déjà là qui va se comporter comme un sot. Mais ces récits n'en sont pas moins complexes : souvent courts, comportant des contradictions, ils se prêtent à quantité de lectures possibles que viennent abondamment nourrir les

autres propos sur l'installation, issus de multiples entretiens. Ces derniers, en effet, offrent comme une lecture en développé des récits de fondation de village et, à l'analyse, fournissent semble-t-il une clé essentielle à leur interprétation. Ces propos sur l'installation concernent le procès de construction d'une maison dans un village existant ou, plus petitement, la question du choix du lieu où la bâtir. Ce processus, qui s'ouvre par la question du lieu où construire la nouvelle maison et se clôt une fois que le maçon venu bâtir les murs des habitations est définitivement parti du chantier, peut être résumé de la façon suivante.

Pour construire une nouvelle maison, le candidat à cette opération doit d'abord suivre trois étapes : rechercher puis choisir, en solitaire, plusieurs endroits où il aimerait s'établir ; se rendre chez un devin qui va sélectionner l'un d'entre eux ; rendre visite au maître de la terre (la plus haute autorité du village) pour qu'il vienne sur le site retenu accomplir des rites. Si tout se passe normalement, l'intéressé obtient alors du maître de la terre un lieu fondé, un site viable où ses souhaits devraient pouvoir se réaliser. Le jour même, il doit occuper ce lieu dont il est devenu le responsable : il y dort, dans une hutte végétale, et cela tout le temps que

durera la construction des habitations en terre crue (banco : terre et eau mélangées). Mais ce n'est qu'après le départ du maçon venu édifier les murs des habitations qu'il peut, enfin, et à l'initiative de ce dernier, faire son premier sacrifice à la terre de sa maison. Dorénavant, en cet endroit il a un lien à la puissance de la terre que les Lyela comparent à celui qu'a le maître de la terre sur le territoire du village dans son ensemble.

Le début du village et celui d'une maison dans un village existant aboutissent à des situations comparables au terme de cheminements qui, eux-mêmes, offrent de nombreux parallèles. Cet aboutissement, bien évidemment, est à plusieurs entrées. La plus lourde, eu égard à ce que nous venons d'évoquer, tient à ce lien de type sacrificiel qu'il faudrait avoir avec la terre, pour y vivre. L'explicitier ne saurait être notre propos, mais on perçoit aisément que ce lien, dans cette société, est nécessaire à l'être là. Retenons, à ce stade, que l'aboutissement commun à ces fondations est au moins perceptible en l'emprise que l'on peut avoir sur un lieu et, partant, au pouvoir que cela confère sur les personnes et les choses en présence dans le territoire considéré.

La dimension politique de ce pouvoir constitue l'essentiel de ce qu'ont retenu Bayili (1983), puis Schott (1993), dans leur interprétation des récits de fondation de village. Départager les prétendants au pouvoir et désigner l'un d'eux pour être le maître de la terre ne serait pas seulement le point commun à ces récits, ce serait aussi leur justification. Pour Bayili (1983 : 204), « le récit ne vise pas à traduire directement un fait historique, mais à légitimer un vécu actuel », c'est-à-dire l'exercice du pouvoir par un descendant de celui qui dans les récits parvient à s'en emparer. Schott (1993 : 158) lui fait suite, et il centre son propos sur l'idée d'une fonction du récit qui serait « la légitimation de l'ordre social et politique ». Cette dimension politique est évidemment d'une importance fondamentale : ce qui est en jeu, avec l'installation en un lieu, avec ces fondations, c'est nécessairement une projection, et dire qui a le pouvoir entre ses mains sur un territoire donné n'est pas anodin. Mais, eu égard

à la dimension religieuse de ce personnage complexe qu'est le maître de la terre (il s'agit bien de désigner qui fera les sacrifices à la terre), présent dans toute l'aire voltaïque, ou plus simplement à l'ambivalence de la notion de pouvoir, qui repose sur une réciprocité (potentiellement au moins, ce dont on est le chef, le maître ou le responsable a prise sur vous), faire du récit de fondation un propos qui n'aurait pour ambition que celle d'asseoir le pouvoir en exercice est insuffisant. Il est extrêmement difficile, ou fort réducteur, sauf bien sûr à en nier l'existence, de faire tenir l'idée de projection qu'induit le récit de fondation (ou l'acte fondateur) dans le seul champ d'une légitimation du pouvoir.

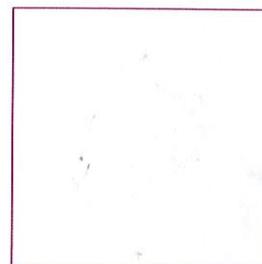
Lorsqu'il publie, en 1932, l'article dans lequel il livre ce qu'il a « pu recueillir » à propos de la création du village de Poun où il est « en tournée de recensement », Ponton, administrateur colonial, ne se doute évidemment pas qu'il consigne le prototype même des récits de fondation de village lyela. Il faut attendre les travaux de Bayili (1983) qui, avec l'assistance d'étudiants, a pu rassembler l'ensemble des récits de fondation du Lyolo (pays des Lyela), pour apprécier cette dimension du texte de Ponton. Voici, en partie, le récit consigné par Ponton (le début, relatif au pourquoi et comment le dénommé Bazona a quitté son village d'origine,⁹ n'est pas reporté ci-dessous), dans lequel nous nous permettons d'intervenir (coupes, ou italique), et auquel nous ajoutons quelques commentaires :

« Errant à travers la brousse, Bazona parvint alors au bord du marigot, qui est actuellement celui de Poun, et s'y installa. Comme le terrain était couvert de buissons (*pun, en lyele*), il donna au pays le nom de Pun (...). Il était là depuis quelque temps lorsque le nommé Bassono, qui venait de Sazeno (région de Léo) et qui était passé par Bavila (...), se présenta à Poun. Il s'installa sur la rive droite du marigot (*i.e. du petit cours d'eau qui mène à la mare, décrit plus haut par Ponton*). Un beau jour, alors qu'il partait pour la chasse, il rencontra Bazona sur la rive gauche et chacun d'eux prétendit être le premier occupant. Pour trancher la question, Bassono dit à l'autre : "Nous irons demain au bord du marigot ; tu me feras voir ce que tu as pu remarquer dans le marigot et moi je te ferai voir également ce que j'y ai remarqué." Bassono était malin, Bazona ne l'était pas. (...) » *Bassono, la nuit, met une scorie enduite de fiente de poulet ; Bazona, lui, une motte de terre, évidemment introuvable le lendemain lorsque Bassono lui demande de montrer « ce qui prouve que tu es le premier à avoir connu le marigot. (...) Bassono répondit que cette preuve n'était pas valable, car ce qu'il avait retiré de l'eau n'était autre que de la vase de marigot. Il s'approcha alors du bord, retira de l'eau sa scorie de fer et, montrant à Bazona les fientes de poulet qui y adhéraient, lui annonça triomphalement : "Tu vois, j'avais même un poulailler là où passe maintenant le marigot. Regarde les fientes qui y sont restées." Bazona eut honte d'avoir été berné (...). Le sacrificateur a toujours été, de père en fils, un membre de la famille du malin Bassono. Celui-ci est considéré comme le fondateur de l'actuel village de Poun, bien que le premier occupant en réalité ait été l'ancêtre Bazona. »*

La première phrase résume bien la situation, à ceci près que l'on ne s'installe jamais en bordure d'un marigot. Dire qu'on le fait, cependant, est un trait récurrent de ces récits, et cela sans doute parce que nous sommes dans une logique

où le marigot fait ou est le lieu, comme si sa rive portait l'incertitude ou la potentialité de l'endroit à devenir un territoire à part entière. Pourtant, les propos qui suivent montrent que ce lieu est nommé par ce qui le caractérise plus encore : le couvert végétal. Le marigot, lui, ne sera nommé qu'à la fin du récit (non reportée), au terme de la joute entre les deux belligérants et, sans doute, bien après elle (ce temps reste indéterminé). Son nom est lié à la honte du premier arrivé, qui a dû céder ses prérogatives — son pouvoir (resté à l'état de latence) — au second, dont les descendants sont, toujours, maîtres de la terre. Laissons de côté le nom donné à ce marigot pour indiquer, plus largement, que dans cette société nommer la chose est indispensable pour la faire exister à part entière dans ce monde-ci. Ainsi en va-t-il, par exemple, du nouveau-né : avant d'être nommé (bien nommé : le nom doit lui correspondre), il n'est pas encore tout à fait de ce monde, il est susceptible de repartir d'où il est venu.

Du second personnage, il est dit qu'il venait de tel lieu et qu'il était passé par tel autre puis qu'il « se présenta à Poun ». Aussi le village (« le pays »), dans ce récit rapporté par Ponton et dans ses termes (nous ne sommes pas dans le littéral), est-il déjà nommé, et cela par le premier arrivé. Ce trait, dont nous ne connaissons pas d'autre exemple,¹⁰ paraît être de l'ordre de l'insistance, utile à tout récit. Ce qui est alors appuyé, en nommant, c'est l'antériorité du premier occupant : il a déjà fait exister ce lieu ; on comprend donc, on insiste donc sur le fait que l'autre va le lui ravir. Un argument du même ordre, peut-on dire, est utilisé dans ce récit par celui qui va s'emparer du pouvoir pour faire valoir sa primauté, qu'il crée en ayant recours à deux types d'antériorité.



La première, tel un témoin archéologique, est figurée par la scorie qu'il mettra dans la mare : son ramassage à terre, qu'il faut supposer, induit une occupation ancienne et prolongée des lieux. La seconde, au plus près de l'enjeu du récit — prouver une occupation de toute évidence assez récente (rien, dans le paysage, n'indique un lieu occupé) —, tient dans l'enduit de fientes de poulet dont la scorie est recouverte et qui symbolise, au moins, l'habité.¹¹ L'antériorité est également présente dans le nom donné au lieu au sens où, pensons-nous, cette façon d'en appeler au couvert végétal, comme dans nombre de récits de fondation où vient s'immiscer une brousse luxuriante, giboyeuse, sauvage, participe d'une nécessité d'affirmer que quelque chose précède la venue du premier arrivé, du découvreur. Elle l'est aussi au sens où mettre en avant ce que l'on peut appeler une terre encore intacte, où le premier arrivé lui-même n'a pas encore vraiment pris possession des lieux, c'est évidemment dire sa primauté en cet endroit. En cette double antériorité — celle du lieu qui précède l'individu (quelque chose lui préexiste) ; celle de l'individu arrivant dans une brousse vierge qui, poussée dans ses retranchements, est un monde à ses débuts —, il y a dans un même mouvement comme l'affirmation d'une chose et son contraire. Le monde existait, cer-

tes, mais il n'avait pas encore commencé.

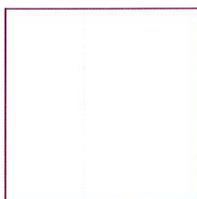
Souvent, ces traits sont plus saillants dans les récits : la virginité du milieu intervient à propos de celui qui va prendre le pouvoir, aussi à peine a-t-elle été affirmée que la voilà contredite puisqu'il apparaît que ce personnage est le second, que quelqu'un d'autre l'a précédé. Mais c'est à la façon dont on rend compte de la recherche de sites par celui qui veut quitter la maison de son père pour s'installer ailleurs que revient de mettre ces éléments en évidence. En effet, alors même que tout laisse supposer que l'intéressé effectue sa recherche dans une brousse profonde, comme en un pays inconnu — il est seul face à lui-même, à ses peurs, à un milieu dont il y a lieu de se méfier —, on comprend par la suite que ce qui est décrit c'est la recherche d'un site dans son propre village (si ce n'était le cas, finirait-on par apprendre, c'est à son hôte dans le village où il veut s'établir que reviendrait de chercher un lieu pour lui). Le village le précède, tout comme le fait le monde dans les récits de fondation de village, mais dans l'un et l'autre cas nous sommes dans un début du monde.

Dans la mesure où fonder revient à poser ou postuler une nouvelle origine, une inscription ici et maintenant de l'être là sans laquelle toute projection serait vaine ou toute installation vouée à l'échec, on peut avancer

que, pour le fondateur au moins, cette dimension de début du monde participe de toute fondation. Ce n'est pas une simple image ; dans le cas qui nous intéresse, cette dimension est rituellement prise en charge. On la retrouve, par exemple, lors des rites qu'effectue le maître de la terre — sur le site retenu par le devin — pour celui qui veut s'installer (« s'asseoir », en lyele) : à peine ont-ils été entamés que ce site du village est tel un lieu hors territoire où n'existe qu'une relation de l'individu à une puissance. Il faut donc, à un moment donné du rite, et pour créer une nouvelle origine née d'une origine antérieure, considérer ce lieu comme n'ayant aucune attache, aucun lien territorial avec le village. Pour « asseoir » véritablement ce lieu, pour le fonder, pour que les liens nécessaires entre le lieu et le village, l'individu et le maître de la terre, « prennent », ou bien encore pour que la présence du site au village soit effective à tous points de vue, il faut d'abord affirmer, un instant, son absence. Cette affirmation de l'installation ne va pas sans, simultanément, une projection. Gardons le même exemple pour le souligner.

Pour ces rites, si le maître de la terre n'est pas convié, il n'intervient pas, il sait mais il ne dit rien : on peut effectivement, dit-on, « voler pour s'asseoir », s'approprier un espace et s'y établir. Mais alors, plus tard, lorsque ceux qui résident là l'appelleront pour enrayer les séries de malheurs qui les déciment, le maître de la terre ne répondra pas ; n'étant pas intervenu sur le site au moment opportun, il n'a pas prise sur ce lieu et ce qui s'y déroule. De celui qui a choisi de

faire table rase de toute référence, de ne compter que sur lui-même pour fonder sa maison, on peut dire qu'il manque doublement son objectif. Ce n'est pas simplement à sa propre perte qu'il court, à sa mort, mais à celle de toute sa famille, de tous ceux dont il a la responsabilité (dans des cas comme celui-ci, on se plaît à souligner que les malheurs ne s'abattent pas en priorité sur le responsable mais, et c'est pour mieux l'atteindre, sur ses proches). Ce n'est pas seulement sa place dans le monde qu'il manque, son être là, ou bien encore son statut rituel et politique de « maître de maison », c'est aussi tout le projet de fondation qu'il fait avorter, toute sa descendance qu'il compromet ou enterre. Précisons que la dimension destinale qui se profile ici est la projection du fondateur comme ancêtre : compromettre sa descendance, c'est se refuser un devenir en tant qu'ancêtre. Aussi, ne pas tenir compte de ce qui lui préexiste lui fait-il manquer à la fois sa vie en ce monde-ci et celle de défunt, au monde des morts (ailleurs).



Dans cet ensemble, l'exemple évoqué à l'instant le montre, nous sommes évidemment très proches des propositions ci-dessus, résumées (suite au *Horla* de Maupassant) en soulignant que les relations entre projection et installation, qui nous intéressent, conduisent à la question de la destinée, où se joue un ensemble de rapports entre ce qui préexiste et ce qui sera. Pour être, dans le schéma des récits de fondation, il faut que quelque chose précède ou préexiste, et ce recours à un temps antérieur paraît être nécessaire à la volonté d'inscrire l'action menée dans la pérennité. Conjointement, on l'a souligné, c'est aussi l'image de l'être là, l'affirmation d'un début du monde qui permet la projection.

Ces questions de temporalité sur lesquelles nous insistons, et que ces récits globalement relatifs à la maîtrise de l'espace mettent en jeu, sont à multiples rebondissements. On ne peut omettre de souligner, dans cet aperçu, qu'elles sont inhérentes, déjà, à la structure même du récit de fondation de village. On l'a vu, il y est généralement question de faire du premier le second, et réciproquement, alors même que la place de premier ou de découvreur, dans la société, est celle sur laquelle le pouvoir repose ou est censé le faire.¹³ Cet ordre inversé n'empêche pas d'affirmer que l'actuel maître de la terre est le descendant du premier occupant du lieu, et si la contradiction est soulevée on admet avec un rire pincé ou gêné qu'il n'était effectivement pas le découvreur : il a eu le pouvoir par la ruse.

La position de second qu'avait le maître de la terre à l'origine n'apparaît pas toujours dans les récits, ou pas clairement. Pour savoir si le schéma courant s'applique, ou non, il faut alors s'en enquérir ; la réponse commune, à mots couverts, consiste à mettre en avant la ruse du second arrivé. Dans ces récits, l'attention ne peut que se focaliser sur la résolution du conflit, et en définitive sur le ou les sens qu'auraient la terre et la pierre mises dans l'eau par les protagonistes. Et ce n'est plus tant, alors, que le premier doit être le second qui importe, dans ces figures répétées de l'antériorité, que le problème global posé par ce qui préexiste (ou existe préalablement) et qui conduit, pensons-nous, à la question de la destinée. La pierre et la motte de terre des récits de fondation de village, nous y reviendrons, participent de ces questions. Dans les propos sur l'installation d'une nouvelle maison, cette dimension se laisse entrevoir à travers l'intervention obligée, tout au long du processus, d'une catégorie de pensées particulière qui proviendraient d'une parole prénatale — un souhait dont on ne garde pas souvenir et que l'on a émis avant de naître, dans le monde d'où l'on vient. Dans cette perspective, cette entreprise longue et difficile qu'est la recherche du « lieu où s'asseoir » est de l'ordre de l'accomplissement d'un destin individuel.

Dans les récits de fondation de village, l'errance qui participe de l'installation concerne l'un et l'autre des protagonistes, ou simplement celui qui prendra le pouvoir. Dans ce dernier cas, l'un tient la place de l'être déjà là, et l'autre celle de l'étranger, terme rendu en lyele par un mot composé qui signifie « l'homme qui marche » (*zhe-bal*). L'errance, en d'autres termes, tient une place de choix dans la question de l'installation. Elle n'apparaît pas toujours de façon aussi détaillée que dans le récit reporté ci-après, où la cause du départ et la

raison de la recherche se fondent l'une l'autre. Mais qu'ils indiquent les lieux où le fondateur du village s'est arrêté ou ceux par où sont passés les deux protagonistes de l'histoire, ces récits nous mettent en présence de périple migratoires.¹⁴ Et, dans la mesure où ces périple s'achèvent par la prise de pouvoir du second arrivé, c'est-à-dire de l'étranger, on peut dire qu'il y a dans ce schéma comme une consécration de la migration. Quelques récits, précisons-le, font état d'un ancêtre fondateur sorti de la colline ou descendu du ciel : de la figure de l'errance nécessaire à l'installation et généralement appuyée par un périple migratoire il ne reste là, mais avec forte insistance, que l'idée d'un ailleurs, d'un « hors là » (ce n'est pas une absence, un néant, un nulle part d'où provient l'ancêtre ; plutôt un autre monde).

La déambulation participe aussi, bien sûr, de la recherche du site où bâtir une nouvelle maison. Elle semble perceptible, déjà, dans l'expression par laquelle on désigne cette étape du projet de construction : « chercher un lieu où s'asseoir (où s'établir, où vivre) ».¹⁵ On dit aussi, pour ce même propos, et plus finement, « chercher

le visage des places (ou lieux, endroits) » : c'est, ici, la qualité des lieux qui est en jeu, question cruciale que l'on peut très brièvement résumer en soulignant que la rencontre entre un lieu et un individu ne peut porter ses fruits que s'ils s'entendent. L'errance, alors, est toute entière prise par la longue et pénible recherche de sites, qui peut prendre plusieurs mois, voire être reconduite l'année suivante (la saison des pluies l'interrompt), et qui n'est autre en définitive que la recherche du « bon site », celui où s'entendre avec les puissances en présence est possible. Dans l'errance, souligne Izard (1979 : 301) à propos des guerriers et chasseurs moose (voisins des Lyela), mais cela intéresse la recherche de sites, il y a « risque de perte(s) » — dans un contexte où « la forme ordinaire du suicide social est l'exil à vie, marque du refus, de la folie aussi ».

A cette image de l'individu marchant en brousse à la recherche de sites comme s'il était seul au monde et dans un monde inconnu s'associent ses peurs, liées à tout ce qui peut lui être hostile, à toutes ces potentialités d'emprise sur lui que sont censées avoir les puissances invisibles de la nature, et il y a effectivement risque de perte. Si ce monde ne lui est pas inconnu (il cherche dans son village), tout est fait pour qu'il le devienne : ses critères de choix sont ses sensations, celle de se sentir bien en tel lieu primant sur toute autre considération, et il doit les mettre à l'épreuve. Outre les visites répétées là où il envisage de s'installer, s'il en a le courage il y retourne de nuit, moment de tous

les dangers mais qui ouvre à des perceptions utiles pour affiner la sélection de sites opérée de jour. Le risque de perte, mais restons-en à ces quelques propos, est aussi à la mesure des projections et des responsabilités qui accompagnent cette entreprise.

En amont de l'errance, enfin, il a la figure du quitter. Dans les récits de fondation de village, et pour le choix d'un site dans un village existant, cette figure est globalement négative, ses causes sont comme à l'opposé du projet qu'induit ou que doit affirmer la fondation. Quitter son lieu de résidence tient plus de l'obligation, pour rester en vie ou préserver sa santé et celle des siens, que d'une envie qui puisse se déclarer telle : à cet égard, le récit de fondation du village de Kyon, ci-après, est un cas particulier. La volonté d'exercer le pouvoir — plus largement : la quête du pouvoir — qu'il met en jeu est justement ce que celui qui veut quitter la maison de son père pour s'installer ailleurs ne peut mettre en avant : il doit prétexter des difficultés, du travail qui ne porte pas ses

fruits, sa santé qui déperit... Toutes choses qui, pour se projeter dans un devenir, sont à laisser derrière soi et viennent justifier la rupture de résidence (quand

ce n'est l'obliger). Aussi la figure du quitter nous met-elle en rapport avec les projections qui ne peuvent que l'accompagner. Dans le

cas du choix du site par un individu, il est absolument nécessaire qu'il affirme ses bonnes intentions à chacune des étapes du processus qu'il doit suivre. Pour, toujours, situer son initiative du côté du bien, il formule à répétition les vœux suivants, que nous nous contenterons d'indiquer ; il les formule sur chaque site où il ramasse un caillou qui symbolisera le lieu, chez le devin, puis

avec le maître de la terre : avoir la santé, de la nourriture, une descendance. Il veut, en d'autres termes, vivre longtemps, avoir de nouvelles épouses et de nombreux enfants — une lignée. Venons-en au récit du village de Kyon, exceptionnel par ses précisions, et auquel nous n'ajouterons que de très brefs commentaires pour clore l'ensemble de ces propos. Nous le tenons de Nebila Bationo, à qui nous tenons à rendre hommage (outre les termes en lyele, nos remarques sont en italique).

Nebila Bationo, Kyon, 11 mai 1989

La famille qui a commencé le village ? Son homme s'appelait Yiwal Tiono. Yiwal Tiono. Il était le premier fils d'un *pyo* (*chef-roi*). Une maladie l'avait attrapé. Il a souffert, souffert : il avait un pied bot, et il marchait avec les ortels, comme ça. Et quand son père chef est mort, il s'attendait à ce qu'on lui donne la chefferie. Mais à l'attribution de la chefferie... Si on veut donner la chefferie, on tue un chien. Lorsqu'ils mangent ce chien, celui qui va donner la chefferie prend un chapeau, il passe par-derrière et couvre la tête de celui qui a été choisi. Il prend la lance (*de la terre*) qu'il met dans sa main : c'est lui qui est le chef. On cri *kiyililili*. Bon.

Quand ils mangeaient la viande, on a pris le chapeau de la chefferie et on a couvert la tête de son petit frère. Son petit frère. Sur la tête d'un enfant de son père. A ce moment, il s'est mis en colère (« sa bile s'est levée »). Il a dit : « Quoi ? Mais, je suis le plus âgé. Si mon père meurt, c'est moi qui doit prendre sa place. Pourquoi ne m'avez-vous pas donné la chefferie ? » Ils ont dit : « C'est parce que tu as un pied bot qu'on ne t'a pas donné la chefferie. On sait que tu ne peux pas manger (*i.e. assumer* ; « manger le pouvoir ») la chefferie. C'est pour cela qu'on donne la chefferie à ton petit frère. » Parce qu'il a un pied bot, à cause de ça, au moment où ils mangeaient la viande du chien on a pris le chapeau de la chefferie et on a couvert la tête de son petit frère. Alors que c'est l'enfant de son père, ce n'est pas l'enfant de sa mère. A ce moment sa bile s'est levée, il dit qu'il ne comprend pas le pourquoi. Il n'a rien gâté dans la famille. Il n'a pas gâté une femme. « Pourquoi prenez-vous la chefferie pour la donner à mon petit frère ? C'est parce que je suis "paralysé" (*en français*) ? » C'est pour ça qu'on ne peut plus lui donner la chefferie. Il a dit que si c'est ça on aurait pu lui en parler auparavant, pour qu'il le sache. Mais si c'est comme ça, lui il ne va pas accepter que le petit frère le commande. Donc, il a tranché la question avec tous ceux qui sont avec lui, ceux que lui il commande : sa famille, tout ce qu'il a, tous ceux qui sont derrière lui. Il ne veut pas (*de*) son (*petit frère*) commandement. Il continue, continue, jusqu'à arriver à Konkistinga (*i.e., en more, langue des Moose voisins* : « Dans ce pays on ne refuse pas »). Ils se sont assis là-bas, ils y sont restés des années. Une année, puis une autre encore. A la troisième année, il dit qu'il va ajouter la route (*poursuivre son chemin*). Les gens de Konkistinga lui disent de laisser (*tomber*), qu'ils vont s'asseoir ensemble, que sa famille est bien. Il dit : « S'asseoir pour que vous me commandiez ou bien pour que je vous commande ? » Ils disent : « Aïe, tu vas venir te poser sur nous et nous commander ? » Lui aussi répond : « Aïe, c'est mon commandement que j'ai refusé (*que l'on me prenne : ma subordination*). Je cherche mon propre village. » Ils se lèvent de là-bas, ils arrivent et rentrent à Tokondé. Donc, ils arrivent à Tokondé, et c'est la même chose. Il a refusé son commandement (*dit-il, là-bas*). Et ils partent à Kelsho. Il refait une année là-bas. Il dit qu'il part devant. L'homme de Kelsho dit de laisser, qu'ils vont s'asseoir, qu'ils vont se joindre.
— « Laisser, (*et*) je vais m'asseoir, pour que tu me commandes ou pour que je te commande ?
— Aïe, te poser sur moi et me commander ?
— C'est mon commandement que j'ai refusé, je cherche moi-même mon propre village. »

Ils sortent de là-bas. Ils arrivent loin, à Vili. Ils arrivent à Vili, ils font trois ans là-bas. Certains de ses parents (*frères...*) restent là-bas (*littéralement* « s'arrachent rester », *image violente : la scission du groupe fut une déchirure*). Bon, lui-même, Yiwal Tiono, il meurt là-bas. Ce sont ses fils qui se sont levés, avec leurs proches ; ils sont passés par là, à Enyayo (*enya : démarche, comme celle du chat allant doucement ; yo tête : discrètement...*). Ils sont sortis, arrivés à Negwarpulu, ici (*il montre la direction ; c'est à 20 km de Kyon*). Ils se sont assis à Negwarpulu, son petit frère et les parents qui étaient là se sont installés. Son petit frère se promenait avec le troupeau pour trouver un espace plus vaste. Ils se promènent, se promènent, ils arrivent à Kyon, cette clairière,

ici. Il voit la brousse vaste, il n'entend aucun bruit, il ne voit personne. Il dit que ça, ça lui convient. Il se promenait dans la brousse. Il est reparti chez ses petits frères, chez ses petits frères. Un jour, il veut regarder, il voit un marigot ici. Il y a un marigot ici que l'on appelle Oja vwele (i.e. « Ils ont rencontré un jardin »). Il voit le marigot. Il est revenu ici, il a revu un autre marigot là-bas, qu'on appelle Sogo. Le Sogo était rempli d'arbres, de gros caïlcédrats. Et il se met à vivre là. Et un jour, en allant ici, il découvre la trace des pieds de quelqu'un. Il a découvert la trace des pieds de quelqu'un, à terre. Ah, lui il sait qu'il est seul ici. D'où sort-il pour se trouver dans mon terrain ? Puis il quitte le lieu et il s'en va chez lui. Là, il fait une pièce, il construit quelque chose comme une habitation. Après avoir construit quelque chose comme une habitation, il a versé de la terre dessus, il a semé sur son toit. Tous les matins, lorsqu'il se débarbouille le visage il arrose ça. Une fois que ça a poussé, il est parti au Sogo, il a taillé un morceau d'écorce de caïlcédrat, il est retourné chez lui le déposer. Il est reparti sur le Oja vwele. Il arrive sur le Oja vwele, ici. Il a pris une scorie. Il a mis ça dans le marigot. Il a cassé une branche de *kolo*, il l'a mise là-bas. Bon. L'homme dont il avait vu la trace de pied là, lui il avait vu ce marigot-là, il n'avait pas vu l'autre. Il avait mis une motte de terre dans le marigot. Du banco (*terre et eau mélangées*). Quand notre père a vu que le *papana* (*plante qui a de nombreux usages rituels*) avait poussé sur son toit, il s'est levé chercher l'homme frénétiquement ; il l'a cherché. Un jour, ils sont tombés l'un sur l'autre (*surpris*). Un jour il est tombé sur l'homme.

« D'où es-tu sorti pour être chez moi ? » Lui aussi il dit d'où est-il sorti dans son terrain. « Aie, c'est mon territoire ! » L'autre aussi dit que c'est à lui. « Si c'est à toi, quand tu es venu, c'est quoi et quoi que tu as eu ? » Il dit qu'il a vu un marigot. Notre père aussi dit qu'il a vu ça. Notre père lui demande : « Qu'est-ce que tu as vu d'autre ? » Il dit qu'il n'a rien vu d'autre. Le papa demande où il dort. Il dit qu'il a fait un abri de feuillages, que c'est dans ça qu'il dort. Notre papa dit : « Bon, tu vas découvrir que la place, c'est ma place. » Il est arrivé, il a découvert que notre papa c'est dans une maison qu'il vit. Il lui dit : « Tu vois le *papana*, c'est ce que j'ai semé l'année surannée et l'année passée. Ce sont ces graines que j'ai semées. »

« Bon, le marigot tu as dit que tu as vu : qu'est-ce que tu as mis dedans ? » Il dit qu'il a mis sa chose. Notre père aussi dit qu'il a mis sa chose. Arrivés au marigot, l'homme rentre (*dans l'eau*) : le banco a fondu. Comme c'est du banco, ça a fondu. Il tâtonne, il ne voit pas ça. Notre père rentre, il tâtonne, il enlève le bois et il enlève la scorie. La scorie ne fond pas. Notre père lui dit qu'il a vu quelque chose d'autre, (*puis*) il l'a amené dans le Sogo. Il lui montre l'écorce qu'il a taillée, il lui dit que ce sont des poissons qu'il a pêchés avec. L'autre dit, l'homme de *zhe* : « Vrai, tu m'as devancé. Laisse, je vais me joindre à toi pour qu'on s'assoie. Laisse, je vais me joindre à toi pour que nous nous asseyons. » Notre père, ce sont les enfants de Yiwal Tiono. C'est la scorie qui leur a donné (*le pouvoir*).

C'est Oli, c'est lui qui est venu, lui et l'homme se sont défiés comme ça. Les enfants de Oli sont de ce côté. Les enfants de son petit frère Olibié sont ici aussi. Après ça, il est reparti à Negwarpulu attraper ses gens qui étaient là-bas, les amener. Certains sont restés là-bas, ils sont là-bas jusqu'à aujourd'hui. Ils viennent chez nous. Mais ce sont Oli et Olibié qui ont commencé le village. Oli et Olibié. Qui ont commencé le début de ce village.

Le sens de Kyon veut dire « j'ai refusé » (*a ce*). J'ai refusé. J'ai refusé, j'ai refusé (que l'on me prenne) mon commandement. C'est ça, Kyon, j'ai refusé. Jusqu'à aujourd'hui, si quelqu'un vient dans le village faire le malin, c'est la honte qu'il gagne. On ne le frappe pas, on ne l'insulte pas, mais il gagne une honte.

Il est remarquable que Yiwal Tiono, qui est mort à Vili, soit présenté comme le fondateur de Kyon. Cela dit quelque chose de l'errance, au sens où celle-ci ne semble pas avoir été interrompue par sa mort : son but, s'installer, fût-il atteint par ses descendants, revient à celui qui en fut l'instigateur. Mais c'est déjà souligner que le but ultime de cette quête n'est pas tant, ou pas seulement, celui de vivre vieux et d'avoir une nombreuse descendance : c'est d'être un ancêtre fondateur, celui dont le nom — tant que l'installation demeure viable — ne se perd pas, dit-on, puisque prononcé à chacun des sacrifices faits sur l'autel correspondant. Et cette existence, là et ailleurs — il y a des liens entre le monde des morts et le nôtre —, c'est bien au marigot qu'il la doit.

Par rapport aux propos qui précèdent sur la ville maritime, soulignons que dans les récits de fondation de village il revient au marigot de mettre fin à l'errance : sans lui, pas de rencontre entre les deux personnages en lice, et donc pas d'installation digne de ce nom. Mais à cette image d'une errance qui viendrait buter sur le marigot on peut mettre en vis-à-vis que celui-ci, au départ, la consacre : le marigot est le point culminant du périple, au point peut-on dire qu'il reviendra à celui qui l'a découvert en second d'obtenir de lui son pouvoir sur les lieux. Il n'y a de lieu, dans la mer, que dans la mesure où il y a disions-nous un caillou : ce n'est, ici, qu'une fois le caillou extrait du marigot que se joue une véritable emprise sur le lieu, et la fin de l'errance.



Bibliographie

- Barral Henri, 1968, *TIOGO, étude géographique d'un terroir léla (Haute-Volta)*, Paris, Orstom, coll. « Atlas des structures agraires au sud du Sahara », 2, publié sous le patronage de la Maison des sciences de l'homme et le concours de l'École pratique des hautes études, 72 p., pl. I-VIII.
- Bayili Emmanuel, 1983, *Les populations nord-Nuna. Des origines à 1920*, Paris, université de Paris I, thèse de 3^e cycle, 415 p. + 6 p., appendice I-XIII, doc., bibliogr., table des matières XIV-XXXX.
- Bachelard Gaston, 1942, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Librairie José Corti.
- Bourdier Jean-Paul, Minh-ha Trinh Thi, 1985, *African Spaces, designs for living in upper Volta*, New York/London, Africana Publishing Company, 232 p.
- Cartry Michel, 1979, « Du village à la brousse ou le retour de la question. A propos des Gourmantché du Gobnangou (Haute-Volta) », dans Izard Michel et Smith Pierre, *La fonction symbolique, Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines » : 265-288.
- Cartry Michel, 1983, Résumé des conférences sur les chefs de terre dans les sociétés voltaïques (année 1982-83), *Annuaire V^e section, Sciences religieuses, EPHE*, t. 91 : 85-93.
- Cartry Michel, Liberski Danouta, 1990, « Fondation sans fondateur (Recherches sur le territoire chez les Gourmantché et les Kasena du Burkina Faso) », dans Détienne Marcel (dir.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, Peeters, avec le concours du Centre national des Lettres, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études, section des sciences religieuses », vol. 93 : 85-140.
- Cartry Michel, 1996, « La dette sacrificielle du meurtrier dans les sociétés des bassins des Volta, d'après quelques récits d'administrateurs-ethnologues », *Destins de meurtriers, Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 14 : 251-304.
- Izard Michel, 1979, « Transgression, transversalité, errance », dans Izard Michel et Smith Pierre, *La fonction symbolique, Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines » : 289-306.
- Le Moal Guy, 1990, « De la brousse au village. Autels de fondation et code sacrificiel chez les Bobo », dans Détienne Marcel (dir.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, Peeters, avec le concours du Centre national des Lettres, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études, section des sciences religieuses », vol. 93 : 69-84.
- Maupassant Guy (de), 1887, *Le Horla*, Paris, Ollendorff.
- Pecquet Luc, 1993, « Permanence et mobilité dans l'habitat lyela (Burkina Faso) », *7a Conferência internacional sobre o estudo e conservação da arquitectura de Terra, Terra 93*, Silves, 24-29 Outubro 1993, Lisboa, Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais : 493-499.
- Pecquet Luc, 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, 20 fig., 79 pl., 774 p.
- Ponton G.-L., 1932, « Le caïman sacré de Poun », *Outre-Mer*, 4 : 235-240.
- Serres Michel, 1994, *Atlas*, Paris, Julliard, 279 p.
- Schott Rüdiger, 1984, « Contrôle social et sanctions chez les Lyela du Burkina Faso (Haute-Volta) », *Droit et Cultures*, 8 : 87-103.
- Schott Rüdiger, 1990, « La femme enceinte éventrée. Variabilité et contexte socioculturel d'un type de conte ouest-africain », *D'un conte... à l'autre. La variabilité dans la littérature orale*, Paris, éd. CNRS : 327-339.
- Schott Rüdiger, 1991, « La loi contre la religion ? Sur le rapport du droit et de la religion dans le changement social. A partir d'exemples de l'Afrique de l'Ouest », *Droit et Cultures*, 21 : 16-31.
- Schott Rüdiger, 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.

NOTES

¹ En ouverture du projet figure : « Comment interviennent la mer et le désir de rivage dans les rêves des hommes qui pensent et créent les lieux de vie des autres hommes ? »

² Elles sont à la tête d'une série de six questions ; le « comment » de la seconde interrogation reportée ici sert aussi à la troisième...

³ La version à laquelle nous en référons est celle de 1887.

⁴ Si Bachelard (1942, chap. III), à propos des rapports entre l'eau et la mort, fournit nombre de propositions — par exemple : « L'eau rend la mort élémentaire » ; ou, plus près du *Horla* : « On ne se guérit jamais d'avoir rêvé près d'une eau dormante... » — il reste plus discret sur la notion de destinée, dont la présence néanmoins se profile. Relevons, presque au hasard : « L'eau mêle ses symboles ambivalents de naissance et de mort » et, beaucoup mieux : « (...) seul le navigateur de la mort est un mort dont on peut rêver indéfiniment. Il semble que son souvenir ait toujours un avenir... ».

⁵ Les Lyela sont polygames, et virilocaux : les résidents d'une maison sont des agnats, leurs épouses exceptées, et c'est pour ces dernières que sont construites les habitations qui en forment le pourtour ; les hommes, dans l'ensemble, n'ont pas d'habitation : ils habitent chez leurs épouses qui, elles, quittent la maison de leur père pour rejoindre celle de leur mari. Sur l'espace et l'architecture lyela, cf. Barral, 1968 ; Bourdier, 1985.

⁶ Sur cette structure dite traditionnelle l'état dit moderne est venu se greffer : les deux cohabitent (cf, par exemple, à propos de la justice : Schott, 1984 et 1991).

⁷ Des amendes sont à percevoir, généralement du bétail qui sera sacrifié sur l'autel de la terre (une simple pierre), et des rites à accomplir, faute de quoi les frontières du village pourraient perdre leur efficacité, les récoltes être désastreuses (sécheresse, pluies trop violentes), les maladies anormalement nombreuses (etc). Sur le maître de la terre en pays lyela, cf Bayili (1983), Schott (1984).

⁸ Cela se manifeste par un certain nombre d'interdits attachés à la fonction et, le cas échéant (erreurs rituelles, transgressions volontaires), par les maux qui vous assaillent ou touchent d'abord vos proches (jusqu'à la mort). A propos du maître de la terre dans l'aire voltaïque, et de la notion de pouvoir, cf Cartry 1983 et 1996.

⁹ Son départ intervient suite au meurtre d'une femme enceinte pour connaître le sexe de l'enfant à naître. Cette histoire, justifiant la rupture de résidence, est un classique : elle ne relève pas de faits historiques ; plusieurs ethnies la partagent (cf Schott, 1990).

¹⁰ Les récits disponibles sont rares. Bayili (1983), censé les avoir tous rassemblés (à moins que sa collecte n'ait concerné que leur trame), n'en livre aucun, et depuis Ponton seul Schott (1993) en a publié quelques-uns.

¹¹ L'improbable poulailler, pour cette question, est une redondance. Les fientes de poulets comme preuve de l'occupation ? Celui qui, arrivé au terme de sa recherche d'un lieu où s'établir veut, la nuit, quitter le site qu'il vient d'obtenir du maître de la terre, peut utiliser ces fientes : posées sur des braises dans un tesson, elles dégagent une odeur qui suffit pour signifier aux puissances invisibles que ce lieu est occupé, déjà pris (il n'y a de poulets qu'en un lieu habité). Par ailleurs, en passant outre la qualité de la matière sacrificielle, il n'est sans doute pas indifférent qu'enduire la pierre fasse penser au geste qui consiste, lors d'un sacrifice, à écraser sur l'autel un morceau du foie cuit de l'animal.

¹² Partout où nous avons mené des enquêtes sur la question du lieu où construire une nouvelle maison, nos interlocuteurs ont fait appel à un personnage et un cas génériques : c'est à cette figure de principe que nous en référons (pour son analyse, cf Pecquet 1998 : 32-144).

¹³ Le fondateur, dans l'aire voltaïque, est habituellement le découvreur (cf Cartry et Liberski, 1990 ; Le Moal, 1990).

¹⁴ Bayili (1983), en historien, s'est attaché à cartographier les trajectoires des migrations : celles de ceux qu'il nomme « attributeurs de la chefferie » (premiers arrivés) et celles de ceux qui l'exercent.

¹⁵ Cette précision importe ; la projection qui la sous-tend est à mettre en rapport avec l'idée de fixité ou d'immobilité qui, communément, quand elle ne s'y oppose pas, fait le pendant de celle d'errance. Cette idée, que soulève Izard dans ses propos sur l'errance (1979, 300), pourrait sans doute être mise à profit pour souligner en quoi ce temps d'errance qui précède l'installation vient la renforcer, vient appuyer l'idée d'ancrage ou d'assise inhérente à la fondation. Mais elle n'est pas particulièrement porteuse pour lire cet habitat et son fonctionnement : tant spatialement que par rapport au bâti, pour rester viable la maison doit être en perpétuelle mutation, doit s'adapter aux fluctuations du nombre de ses résidents (cf. Pecquet, 1993).