

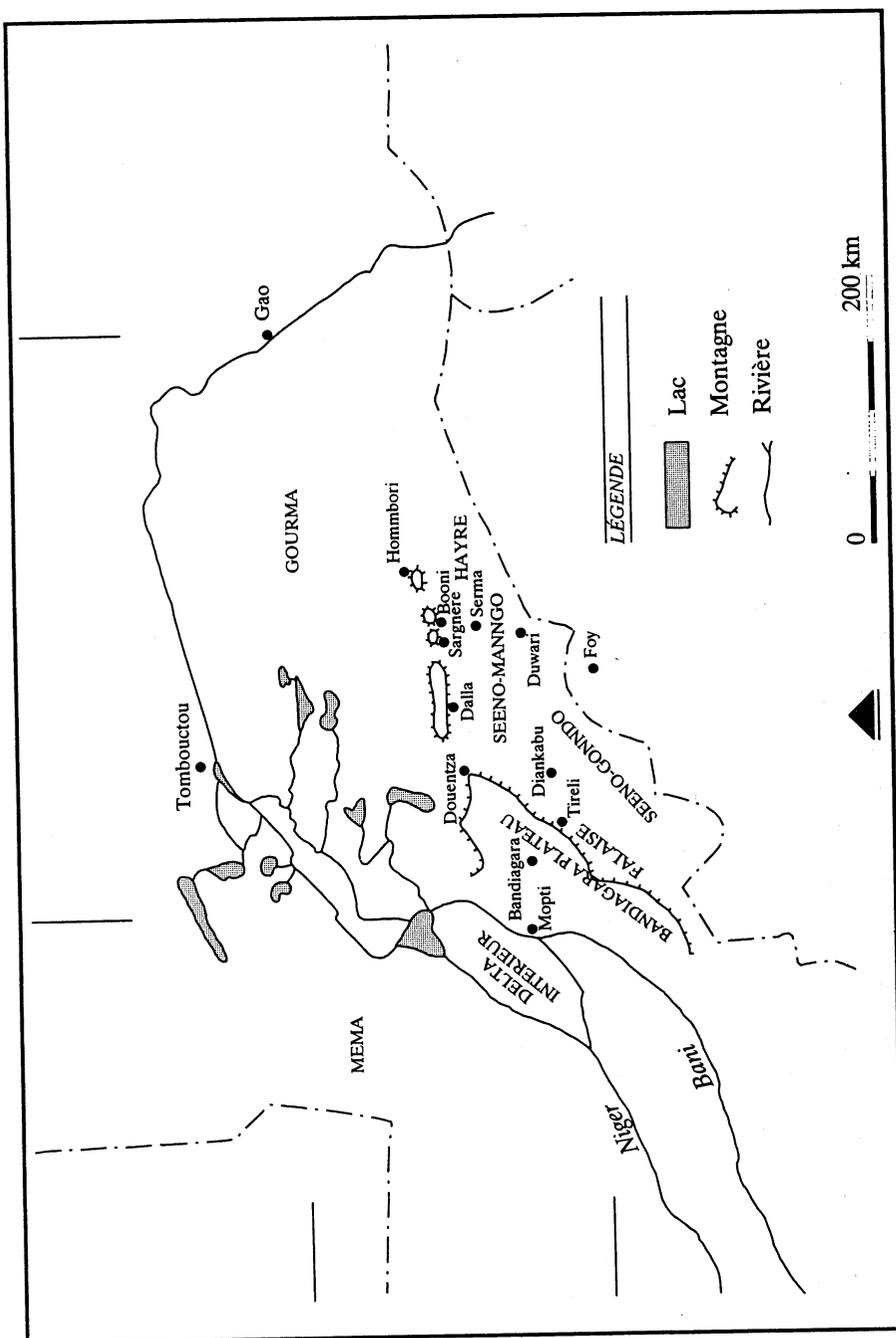
Antagonisme et solidarité : les relations entre Peuls et Dogons du Mali central

Mirjam DE BRUIJN, Wouter E.A. VAN BEEK, Han VAN DIJK

Les Peuls et les Dogons vivent depuis longtemps déjà ensemble dans le Seeno-Manngo et le Seeno-Gonndo au Mali central (voir carte 10.1). Leur cohabitation date du temps bien avant l'époque des grands États peuls, comme le Maasina. Les Peuls s'étaient déjà installés dans la région avant la fondation de l'État peul du Maasina. Ils y faisaient paître leurs animaux, y menaient leurs razzias et en firent un réservoir d'esclaves, les deux éléments principaux de leur économie. Les Dogons, habitant les pentes rocheuses de la falaise de Bandiagara et les montagnes qui s'étendaient du plateau jusqu'au mont Hommbori, pratiquaient la culture des céréales au pied de la falaise et dans la montagne. Eux aussi organisaient des razzias de temps en temps. A travers l'histoire les rapports entre Dogons et Peuls ont eu des configurations variées dans des parties diverses du Seeno-Gonndo et du Seeno-Manngo. Avant l'époque coloniale la situation dominante dans la région de la falaise était que les Peuls en tant que guerriers chassaient les Dogons pour les prendre comme esclaves. Au Seeno-Manngo quelques groupes de Dogons, qui s'appellent les Hummbeebe, profitèrent de l'expertise militaire des Peuls. Ils demandèrent aux Peuls de les protéger contre d'autres Peuls. Plus tard, dans la plaine de Seeno-Gonndo, Dogons et Peuls s'installèrent dans des villages mixtes. Jusqu'à aujourd'hui les relations entre Dogons et Peuls ont pour base cette histoire : dans la manière dont les uns parlent des autres, dans les rites, dans la vie quotidienne. Bien que dans ce discours les Peuls aient toujours un air puissant, la réalité après les périodes de sécheresse est tout à fait différente, reconnaissable dans les changements rapides qu'on peut constater dans leurs relations dans la vie quotidienne.

Dans cet article nous essayerons de montrer l'évolution des rapports entre Peuls et Dogons : un cas est situé à la falaise de Bandiagara, où, depuis longtemps, les Dogons se sont retirés afin d'échapper aux razzias des Peuls, qui étaient organisés en petites chefferies dans le Seeno-Gonndo. Aujourd'hui les Dogons occupent en

Carte 10.1 : Mali central : falaise de Bandiagara et Seeno-Manngo.



fait une position dominante. Les Peuls gardent leur troupeaux à côté de la falaise où les Dogons ont leurs champs. L'autre cas est situé davantage au nord-est dans le Seeno-Manngo au sud de Booni et Hommbori. Dans cette région les Peuls avaient établi des chefferies assez importantes, surtout au cours du 19^{ème} siècle sous l'influence de l'État peul du Maasina. Dans cette région se trouvent aussi des Dogons qui ont cherché refuge dans les montagnes (p.ex. Sargnère, voir Gallay 1981, Cazes 1993). Cependant, la description de ce cas se concentre sur un autre groupe de Dogons qui se disent Hummbeebe (singulier : Kummbeejo), Dogons islamisés habitant depuis longtemps des villages dans la plaine du Seeno-Manngo. Pendant le 19^{ème} siècle ils se placèrent sous la protection des chefferies peules de Dalla et de Booni et ne sont pas devenus esclaves.

La description des deux cas, le premier du point de vue des Dogons, et le deuxième du point de vue des Peuls, nous montre les dynamiques dans les rapports entre les deux groupes, et leurs rôles dans les définitions des identités ethniques des Dogons et Hummbeebe respectivement et des Peuls. Il semble que, dans les deux cas, « l'autre » est indispensable pour l'auto-définition de l'identité. Les deux cas montrent aussi le processus de changement des temps modernes menant à l'appauvrissement des Peuls et des Dogons comme conséquence de la sécheresse.

Relations entre Dogons et Peuls à la falaise de Bandiagara

Les rites

Dimè Aborko, le *orubaru* (homme initié) du quartier de Sodanga, est en plein discours. Les grandes syllabes du *sigi so*, le langage rituel des Dogons, coulent de sa bouche, « comme l'eau coule de la calebasse », avec rapidité, sans hésitation et sans la moindre erreur. Dans son grand boubou indigo, avec l'étoffe rouge au cou et le grand chapeau peul sur la tête, Dimè fait un merveilleux spectacle. Il ne reste pas sur place en parlant ; avec de petits pas rapides et courts il marche devant la porte de Yengulu, le défunt. En pleine concentration, il circule devant les spectateurs qui gardent un silence respectueux, tous assis au sol sans bouger. Personne n'ose produire le moindre petit bruit, de peur de rompre le flot de paroles du conteur. N'importe quelle erreur ou hésitation signifierait des problèmes graves, mettant en risque la vie de Dimè et le bien-être des villageois.

Dimè raconte le *sigi jam*, le long texte qui forme la base des masques et du *sigi*, à un rythme rapide car la nuit est proche et il doit terminer à la lumière du soleil. Son programme est fixé, le texte est clos. Il commence avec les salutations obligatoires, qui ouvrent toute cérémonie.

Salut, Yengulu, Salut
 Il n'y a pas de réponse de lui, rien
 Où est-ce qu'il est parti
 Qui a écouté la voix de Yengulu, personne !
 Pourquoi, cette voix est absente

Est-ce qu'il a pensé des choses, ou quoi.

Après avoir établi le décès de Yengulu, et le fait qu'il n'y a pas eu de querelles entre les gens — que Dieu lui a pris —, Dimè commence la récitation des mythes centraux des Dogons : la lutte entre Ama et Lèwè et la sécheresse qui en résulta. Puis le mythe de l'arrivée des masques et l'histoire de Sène Sènu, le personnage mythique qui a commencé la fête de *sigi* sont racontés à toute vitesse. Ces mythes sont bien connus par tous les gens présents, qui écoutent tout de même avec la plus grande attention, afin de s'assurer que rien ne manque dans ce *sigi jam*. Dans la partie finale de ce spectacle, Yengulu, dans la vie un des notables de son village, domine le discours, qui est plus libre maintenant :

Salut Yengulu, qui travaillait dans la brousse. Pendant l'hivernage sa main ne reste jamais tranquille, sa houe ne quitte pas la terre. Avant le soleil il paraît en brousse, tous les jours, la houe sur l'épaule, l'eau dans la gourde. Cultivant toute la journée, il reçoit sa femme avec le *punu* (bouillie de mil). Ensemble ils cultivaient, comme de vraies personnes. Ils récoltaient beaucoup, le mil, le fonio, le sésame, les haricots, le sorgho. Toute la récolte est rapportée chez lui. Il donne beaucoup, il donne aux femmes. Si les vieux ont faim, il donne. Si les enfants ont faim, il donne. Si ses voisins ont faim, il donne. Si ses frères ont faim, il donne. Une vraie personne.

Ayant établi le caractère social de Yengulu, travailleur généreux pour les gens honnêtes, Dimè continue avec une autre louange :

Yengulu s'assoit sous un arbre, au pied de la falaise. Le Peul vient.

« Salutations. »

« Salutations à vous. »

« Comment ça va. »

Le Peul ne répond pas. Le Peul demande :

« Donne moi de l'eau. »

Yengulu refuse :

« Tu n'as pas répondu à la salutation. »

Le Peul prend sa lance :

« Donne-moi à boire, donne-moi à manger, sinon je te tue. »

Yengulu n'est pas d'accord, il ne craint pas le Peul. Le Peul vient avec sa lance, Yengulu prend son fusil. Il tire et il tue le Peul. Le Peul est mort, complètement mort.

Yengulu détache la tête du Peul :

« Tu es un homme, moi aussi je suis un homme. Dieu est grand, Dieu est grand, et maintenant je prends ta tête pour la rapporter chez moi. »

La femme de Yengulu, qui était assise à côté, court vers le village.

« On a trouvé de la bonne viande dans la brousse », elle le crie aux vieux, elle le crie aux jeunes.

Tout le monde vient au *toguna* (hangar de réunion) :

« La femme de Yengulu a dit quelque chose. »

« Qu'est-ce que la femme de Yengulu a dit ? »

« Elle a dit : Yengulu était en brousse, le Peul a demandé de l'eau et à boire. Yengulu n'était pas d'accord. »

« Est-ce que Yengulu avait son fusil ? » — « Oui »

« Donc, il n'y a pas de problème, le Peul n'a pas de fusil. Pourquoi Yengulu n'a pas tué le Peul ? »

« Est-ce que tu n'as pas écouté la femme de Yengulu ; elle venait de la brousse en disant que Yengulu a trouvé de la bonne viande en brousse. »

« Très bien. »

Le petit frère de Yengulu court dans la brousse :

« Grand frère, où es-tu ? »

« Ici ! »

« Tu n'es pas mort ? »

« Viens ici ! »

« Est-ce que tu as de la viande ? »

« Oui. »

« Très bien ! Est-ce que tu lui as coupé la tête ? »

« Oui. »

« Coupe le sexe ! »

« Je le fais. »

Yengulu prend son couteau, bien tranchant, et coupe le sexe. Il coupe aussi les mains du Peul, et met tout dans son sac. Il prend la lance. Or, Yengulu rapporte au village la tête, le sexe et les mains du Peul. Aux abords du village il appelle les vieux.

« J'ai eu une chose. » — « Oui ? » — « Oui ! ».

« Attends d'abord », disent les vieux. Ils donnèrent du mil aux femmes, pour préparer le *punu* (bouillie de mil). Les femmes allèrent chercher deux poulets, et appelèrent Yengulu :

« Viens. »

Yengulu vient :

« Voilà une tête de mouton, le sexe du mouton et ses pattes. Préparez-les. »

« Très bien », les femmes disent : « Tu es un vrai homme. Tue les poulets pour nous aussi. »

Elles préparent la nourriture.

« Bois le *punu*. »

Il boit, il mange, il mange vraiment bien. Les gens disent au Yengulu :

« Demain, quand tu repars en brousse, si tu vois un Peul, tue-le ! »

« C'est bien, je le tuerai »,

dit Yengulu.

Yengulu est un vrai homme maintenant. Il ne se pose aucun problème pour lui. Les gens partent en brousse en rapportant son mil, son fonio, haricots, sorgho et sésame. Beaucoup de mil on rapporte, tous les greniers sont pleins, tous les greniers sont du type « mâle » avec Yengulu.

Salut Yengulu, salut dans la brousse.

Tous les gens du plateau venaient pour le saluer. Yengulu leur donne du mil. Les gens du Seeno viennent le saluer. Yengulu leur donne du mil. Les gens de l'est viennent le saluer. Yengulu leur donne du mil. Les gens de l'ouest viennent le saluer. Yengulu leur donne du mil. Il donne du mil à chacun, il donne du *punu* à tout le monde. Tout le monde le connaît. Un grand travailleur. Tout le monde lui donne de l'argent pour avoir ses bénédictions. Maintenant Yengulu est parti, mais il recevra une bonne place là où il se trouve maintenant.

Le chemin de Yengulu, le chemin qu'il parcourt, Dieu lui donne un bon chemin. Quels sont les chemins ? Quel est le meilleur ? Le chemin du mouton est un bon chemin, le chemin du *key* (fourmi rouge) est un bon chemin.

En route, Yengulu voit une femme peule, assise à côté, qui se frotte le corps avec de l'huile de caïlcédra. L'herbe *kirego di* est partout, là-bas. Les choses dans l'eau sont bien.

Maintenant Yengulu part, il s'en va. Il laisse ses pères, ses grands frères, ses petits frères, il les laisse tous ici. Il ne faut pas leur envoyer de mauvaises choses. Yengulu est mort, et il n'est pas le seul. Ton père est là, n'est-ce

pas ? Ton grand frère est là ! Non, il n'est pas seul sur le chemin de la mort. Chacun le parcourt. Ta mère dit maintenant : Ah, Yengulu, te voilà. Tu es venu, prends le bon chemin vers moi. Ton père lui donne des bonnes choses. Que Ama lui donne le bon chemin pour retrouver sa mère. Maintenant, Yengulu, c'est fini pour toi.

Tous les spectateurs crient : *Ama yala, iye bay bere* (« laisse à Dieu, on ne peut pas aujourd'hui »). Les hommes crient vers les femmes, qui, à quelque distance, entourent la veuve de Yengulu, qui pleure agenouillée : « Tout le monde est ici, je ne pleure pas grâce à toi, Yengulu, grâce à vous tous, présent ». Les hommes prennent leurs lances, crient « Grâce à toi, Yengulu, grâce à vous tous ». C'est fini, Dimè prend sa calebasse de *sigi*, les vieux s'assoient pour boire et bavarder, les femmes vont préparer le repas du soir. Yengulu a tué son Peul et trouvé son chemin (Tireli 8-5-1989).

Ce long texte, partie du *sigi jam* et minime fraction de toutes les funérailles dogons, n'est récité que lors du décès d'un vieux. L'histoire du meurtrier du Peul est racontée pour tous les vieux ; chacun reçoit la même louange : C'est une personne, une vraie personne. Il a cultivé, il a partagé, il a donné aux amis, et, chose grave et importante, il a tué son Peul. Il a mangé la tête, le sexe et les mains du Peul, c'est un vrai homme. Or, cet « incident » est toujours raconté ; n'importe quel vieux qui vient de mourir « a tué son Peul », tué, coupé et mangé. On se dit meurtrier et cannibale.

Cette animosité se montre au cours d'autres rites aussi, plus tard, dans la partie de fête des funérailles. Dans la soirée du jour suivant, après la grande danse des fusils qui constitue le temps fort des funérailles, tous les jeunes se groupent à côté de la place publique, leurs fusils pleins de poudre. Ils grimpent sur les rochers qui servent de théâtre naturel à leur danse, font le tour en haut, et en descendant tirent des coups de leurs fusils. Pendant que les grands éclats des douzaines des fusils sont répercutés par la falaise, quelques vieux s'occupent de nouveau des Peuls. Amaga, le vieux qui a succédé à Yengulu comme conteur rituel du village, fabrique une petite paillette de Peuls au milieu de la place publique. Avec soin, il arrange des tiges en un petit toit. Prenant ses allumettes, il crie « Merci, merci Yengulu », et met le feu à la « case peule ». Cela brûle vite, et les vieux qui l'entourent crient : « Merci, merci, Yengulu ». La plus grande partie du village a plus d'attention pour la fin de la danse des fusils, quand les jeunes se regroupent en grand nombre, pour chanter la dernière chanson de la mort.

Cela ne termine pas les hostilités rituelles envers les Peuls. Dans le village voisin, de Idyeli, après la mort du Hogon, le final des masques est aussi le final des funérailles. Ici un double rituel est le point culminant de la journée : une danse des masques par les femmes, et le sacrifice d'un chien.

Juste avant l'arrivée des masques dansées par les filles, les vieux vont sacrifier un chien. En traitant le chien de *Peul*, ils lui expliquent que sa mort sera très bien pour le village, pour le Hogon. Entourés par des hommes qui crient et tirent des coups de fusils (les jeunes) ou menacent avec leurs lances et crochets de danse (les vieux), deux vieux s'occupent du chien. En continuant à l'appeler *Peul*, ils se mettent à le tuer. Ils lui attachent d'abord la tête, et les pattes à plusieurs bâtons pour bien l'immobiliser. L'animal est à

peine reconnaissable comme chien, quand les autres vieux l'entourent. Quelques vieux prennent de grand bâtons et commencent à frapper le pauvre chien, en criant : « Merci, merci, mon père ». Puis, les deux vieux reprennent la corde, l'attachent au cou du chien, et tirent de toutes leurs forces, étranglant l'animal. Finalement tous les vieux se groupent autour du chien, maintenant réduit à l'état de cadavre, et en criant à plein voix « *Pullo, Pullo* », ils plongent leur lance dans le corps de l'animal. Peu de temps après les filles masquées entrent, qui attirent toute l'attention. Le cadavre du *Pullo*, trois fois tué, est mis au milieu de la place. Plus tard le cadavre est jeté loin hors du village, en brousse, où vivent les « autres » Peuls.

Ce rite est le plus violent de tous les rites dogons. En effet, la cruauté de ce sacrifice du chien, mais aussi l'animosité ouverte des deux premiers exemples, sont étonnantes. La plus grande partie des rites dogons sont d'une harmonie ostentatoire, réunissant les oppositions qui existent au sein du village. Or, les rites concernant les Peuls sont, pour ainsi dire, des anomalies, des exceptions dans le corpus rituel. Mais, comme dans tout rituel dogon, cette vision des Peuls — une chose à tuer, à exterminer, à écraser même — a sa contrepartie, son opposition.

Parmi les masques, au milieu des nombreux animaux et « choses de la brousse » (Van Beek 1992), figurent aussi des représentants des autres ethnies : Mossi, Samo, mais avant tout Peul, homme et femme. La femme peule, en masque en tout cas, porte une cagoule semblable à la fille dogon, une variante aussi de la femme mossi : cagoule noire, bien décorée de cauris, de petits miroirs, de perles d'ambre (chose associée avec les femmes peules), d'ornements de cuivre, de « cheveux nattés ». Des cauris sont fixés partout sur le soutien-gorge et les bretelles (Van Beek 1991b). Sur la tête, une grande crête de cheveux au milieu du crâne. Ce sont surtout les accessoires de la danse qui distinguent le masque comme une femme peule : un balai, un chasse-mouches, un couvercle en vannerie de vendeur de lait. En effectuant sa danse elle fait mine de ramasser avec son balai les excréments des vaches. Le danseur saute de pierre en pierre, sans regarder aucun spectateur, même spectatrice, et se hâte de ramasser avec une intense concentration des ordures. Bien que le ramassage des excréments de bœufs soit une pratique commune et appréciée chez les femmes dogons, le masque provoque des salves d'amusement : la femme peule ne voit rien d'autre que l'arrière-train des vaches, elle ne parle avec personne, elle ne voit, elle n'écoute et elle ne répond à personne.

L'homme peul, en masque, peut porter des masques divers. Le plus connu est le masque de bois, bien blanc, deux yeux rouges ou blancs, l'inséparable bâton de l'homme peul en main (Griaule 1938 : 574). La danse mime la laideur du Peul, ses mouvements lents, sa stupeur (vus par les Dogons) : il ne bouge guère et il ne travaille jamais. Quelques danseurs créatifs fabriquent un petit cheval en bois, et dansent comme « cavalier peul ». Le motif de cette danse est que le Peul ne peut pas tenir en selle ; il tombe sans cesse par terre, sous les yeux amusés des Dogons. On s'amuse, et puisqu'il s'agit d'un Peul on s'amuse bien. Mais il y a plusieurs anciennes menaces militaires qui sont ridiculisés dans le *dama* : celles des Mossi, des Samana, des Samo, et surtout des Blancs (Van Beek 1991a). Ils ont tous les mêmes caractéristiques : représentants des ennemis d'antan ou des autorités, ils sont ridiculisés par les Dogons. Cependant, les autres ethnies ne figurent pas dans les rites, ne sont pas tuées dans les mythes, ne sont pas étranglées comme le chien.

Or, l'expression rituelle des Dogons envers les Peuls est ambivalente ; les Peuls sont des ennemis à tuer, mais aussi des gens ridicules.

La vie quotidienne

Quelle est l'attitude des Dogons dans la vie de tous les jours, comment se comportent-ils dans l'interaction sociale avec les Peuls ?

Dogolu, l'un des gens important du quartier Sodanga à Tireli, s'occupe depuis des années d'un vieux Peul, du clan Bari. Le Peul habite dans une paillette près du village ; presque chaque semaine il vient dans la concession de Dogolu. Le vieux Bari a été un homme important, avec un bon troupeau de bœufs. Après les sécheresses, il ne lui reste presque rien, quelques chèvres seulement. De temps en temps Dogolu lui donne, en tant que *banga*, maître,¹ du mil à manger. Dogolu le respecte, comme vieux, comme homme d'importance d'avant et comme Peul. « C'est un marabout, comme tous les Peuls », explique-t-il. De temps en temps il demande au Bari de faire de la divination ; le genre de géomancie que le Peul pratique est reconnu et respecté, et surtout quand Dogolu a des hôtes il demande à son ami de venir, afin de gagner un peu d'argent.

Dans un autre sens aussi, l'aspect de maraboutage entre dans la relation. Quand la divination, soit par les cauris ou par le renard, indique qu'on doit donner un don aux vieux ou — comme cela arrive de plus en plus — aux mendiants, c'est le vieux Bari qui va en recevoir. Pour les Dogons c'est lui qui prend les risques ; les dons rituels qu'il reçoit sont des dons à effacer le malheur. Même si le Bari disparaît avec son bélier blanc (le don purificateur favori et le plus fort), les gens du village ne lui envient pas son don : cela donne le malheur. Cette fonction semble être devenue plus forte quand il s'est appauvri. Le vieux Peul, isolé semble-t-il de son propre entourage, sert comme réceptacle des risques religieux. Réciproquement, il a le droit de venir demander un peu de nourriture quand il est affamé. Son hôte dogon est fier de pouvoir l'aider. Un « Peul de maison » apporte assez de respect et de bonheur pour la famille.

Un des guérisseurs du village, Orisi, reçoit des femmes peules de temps en temps, pour soigner leurs bébés. Bien que les Peuls eux-mêmes soient considérés comme des marabouts, et aussi comme des guérisseurs, les Dogons sont réputés en cette qualité parmi les gens de la brousse. Or, la réputation de Orisi en matière de maladies des jeunes est assez grande. En tout cas, dans le domaine de la médecine traditionnelle, la différence entre les deux ethnies est beaucoup moins forte ; la guérison traverse les frontières ethniques.

Bien sûr, ce n'est pas seulement en guérissant ou en donnant aux mendiants que les Dogons de la falaise ont des rapports avec les Peuls. Néanmoins, à Tireli, les

relations avec les Peuls sont pour la plupart occasionnelles et impersonnelles. C'est au marché que les rencontres sont les plus fréquentes et les plus normales. Dans un marché de l'importance de Tireli, qui a lieu tous les cinq jours, non seulement les gens de Teriku et Sodanga (les deux moitiés du village) et les gens des villages limitrophes sont là, mais aussi quelques femmes peules, et de temps en temps aussi des bergers peuls. Les femmes avec leurs Calebasses blanchies bien distinguées des Calebasses rougeâtres des Dogons, vendent leur lait, un peu de beurre. Elles achètent du mil, quelques condiments, un peu de sel, un peu de sucre. Les hommes, avec leurs grands chapeaux que les Dogons aiment à porter aussi, leur bâton en main, visitent le marché d'une façon occasionnelle. En effet, ils n'ont pas grand-chose à y faire ; ils se promènent, regardent la foule dogon, croquent un peu de cola, et ils restent à l'ombre. Il est rare de les voir boire. Jamais on ne les voit avoir des contacts avec les femmes peules. Les hommes et les femmes peules ne parlent guère avec les Dogons. Les femmes parlent un peu la langue dogon, assez pour saluer, et pour faire leurs achats et ventes. Souvent aussi, les Dogons utilisent les mots peuls pour les nombres.

Pour les Dogons le niveau de mauvaise compréhension de la vie dogon par les Peuls est énorme et en même temps normale. Ils ont l'idée que les Peuls ne savent rien de la vie du village, et ils pensent que l'on ne peut pas s'attendre à autre chose. Le fait que les deux ethnies, quoique tellement liées et limitrophes, n'ont aucun vrai rapport, ne les étonne pas. Ni les Peuls, de leur côté. Pour les Dogons, la connaissance du fulfulde est rare ; quelques-uns seulement, des hommes surtout, sont capables de mener une petite conversation, pas plus. Les femmes peules sont un peu plus en mesure de s'exprimer en langue dogon, mais sans plus.

Les grandes fêtes dogons, tellement étranges pour les Peuls, attirent toujours de nombreux spectateurs dont des Peuls. Chaque cérémonie de funérailles, chaque danse de masques aussi voit au moins quelques Peuls parmi les spectateurs. Dans la foule qui crie et chante, leur présence silencieuse ne se manifeste guère, et ils font bien de respecter les tabous qui entourent ces événements. Néanmoins, les Dogons souvent parlent des Peuls « qui ne respectent pas, ou qui ne croient pas aux forces rituelles du village ».

A l'un des grands autels de Tireli, auquel sacrifie l'ancien d'un clan spécial, il est tabou de manger la viande des offrandes. Les cadavres des poulets, chèvres ou moutons sont cachés dans un tas de pierres. Quiconque toucherait la viande, mourrait rapidement. L'officiant, le vieux Meninyu, souvent raconte l'histoire des deux Peuls qui avaient assisté au sacrifice. Ayant faim, ils doutaient de la force de l'autel, et mangèrent la viande après le rite. « Ils ne purent même pas atteindre le bout du village : ils étaient morts en deux cents mètres », raconte Meninyu avec fierté.

Ainsi, bon nombre d'histoires circulent de par le village, sur les Peuls « stupides », les Peuls qui n'écoutent pas, les Peuls qui sont bien punis pour leur manque de « *bawa* », respect.

¹Ainsi les Dogons ont adopté l'expression bambara *yatigi* (voir plus loin) mais sans les connotations complexes. *Banga* indique une relation simple, mais asymétrique. L'association la plus importante est le fait d'une relation, d'une interdépendance.

Souvent, lorsque quelqu'un se met à raconter une fable, il commence par s'excuser pour éviter les malentendus : « Je n'ai pas insulté la mère d'Amma, je n'ai pas insulté ton père, j'ai insulté la mère d'une femme peule » (Calame-Griaule 1987 : 417).

Dans le discours dogon l'image des Peuls est utilisée comme image de « l'autre », l'homme de la brousse, l'homme non civilisé. Mais, en tant qu'homme de la brousse, le Peul partage aussi d'autres éléments de la brousse. Comme la brousse (Van Beek 1992) est sage, forte, pleine de pouvoir et de savoir, mais aussi dangereuse et capricieuse, le Peul l'est aussi. Tandis que les Dogons évitent autant que possible de dormir en brousse, les Peuls « ne dorment jamais dans un village, toujours en brousse ». L'ambiguïté et l'ambivalence de la brousse sont partagées par les Peuls : ils sont sages, violents, capricieux, et ils marchent sans bruit comme les animaux, sans parler comme la « viande de la brousse ». La magie (*anga ti*) vient de la brousse (Van Beek 1994) ; les animaux et les génies de la brousse ont des connaissances cachées pour les hommes. Ce sont, par exemple, les génies *jinu* (ou dans une variante plus ancienne *yènèu*, Griaule 1938) qui ont donné leur langue secrète aux Dogons, avec les grands rites du *dama* et *sigui* qui font partie du même complexe rituel. Tout cela dépend, évidemment, du point de vue du locuteur, mais l'association entre brousse et Peul est forte.

Toutefois, cette attitude contraste avec la vision de la femme peule comme modèle d'élégance : « J'ai tressé la tête de la femme peule » indique un soin exceptionnel de beauté (Calame-Griaule 1987 : 457).

Histoire

Les relations historiques entre Dogons et Peuls sont marquées par une grande diversité, d'un côté du pays dogon à l'autre. A la falaise, au cœur du pays dogon, la domination peule ne fut jamais très dure dans le passé. De fait, la falaise offrait une protection considérable contre les ravageurs à cheval. Avant la pacification française, quand les travaux champêtres étaient en cours, ils devaient être surveillés tout le temps. Toujours en groupe, les jeunes gens travaillaient dans les champs dans le voisinage du village, tandis que quelques vieux en haut de la falaise surveillaient la plaine. Dès qu'ils voyaient des cavaliers ils faisaient résonner leur tam-tam pour avertir les travailleurs. Dans les champs les plus proches, les vieux dans leur *toguna*, dit anti-peuls, servaient de gardiens contre les pillards.

Or ce n'étaient pas seulement les Peuls qui volaient des esclaves, mais aussi les Mossi et Samo, et bien sûr les Touaregs et Toucouleurs étaient de redoutables ennemis des Dogons. Cependant, dans les traditions historiques des Dogons de la falaise, les Peuls servent un peu de prototype de meneurs d'esclaves, alors qu'à l'heure actuelle ils sont devenus celui de marabout.

Dans une tradition orale majeure des Dogons, partie des cultes de la mort, les Peuls jouent aussi le rôle de gardiens de la brousse, comme seigneurs de la région. Dans leur *baja ni* les chanteurs dogons racontent l'histoire d'Ambirè, un prophète aveugle, qui a parcouru la plaine près de la falaise dans le passé. Le long texte qui

dure six heures, est chanté de 23 heures jusqu'à l'aube. L'histoire commence avec la naissance du prophète, à Gondom, près d'un grand village peul. Dans sa jeunesse, Ambirè, désirant chanter ses créations dans tout le pays, demandait la permission au chef peul de circuler partout. Il devait se montrer aveugle, pour le Peul, et en même temps omniscient, une épreuve qu'Ambirè passa facilement. Le Peul, bien étonné de ses pouvoirs, lui donna la liberté de se déplacer partout pour faire ses prophéties. Plus loin dans la chanson, les Peuls sont quelques fois mentionnés, soit comme bergers, soit comme chefs, mais la grande majorité de la chanson concerne des villages dogons et des événements où les Peuls ne jouent aucun rôle.

L'origine du cycle de chansons peut être fixée entre 1850 et 1880, mais dater un tel conglomérat de chansons variées est extrêmement difficile. En tout cas, les Peuls dans le siècle passé sont présentés comme les maîtres incontestés de la plaine. Leur règne ne semble pas trop sévère, et les relations avec les bergers individuels semblent être bonnes.

Le chant « prédit » aussi, tout au moins rétrospectivement, que le pouvoir des Peuls va s'évanouir.

« Le temps de Pullo Yaru est là ; son pouvoir tombe ! salut. Si Pullo Yaru ne veut pas me saluer son pouvoir est perdu. »

« Je peux vous aider, Pullo, avec le futur. Mais vous êtes dur, et vos chevaux seront des arbres. Maintenant vous voyagez à cheval mais dans le futur il n'y a que des arbres. »

C'est Ambirè qui chante, d'après les Dogons. Le cheval de bois est symbolique. Les Dogons enterrent leurs morts sur un brancard de bois qui est appelé « cheval » dans la cérémonie. La perte du pouvoir est vraiment comme la mort.

Dans le passé plus récent, la division du travail entre les deux groupes était plus fixe qu'aujourd'hui. Jusqu'à l'indépendance du Mali, les Dogons de la falaise invitaient des Peuls à camper sur leurs champs, en échange de mil et de produits laitiers. Dans la mesure où les Dogons avaient du bétail, ils confiaient leur vaches aux bergers peuls. On parle même de l'assistance donnée aux Peuls pour la construction de leurs paillottes. Le gardiennage de bétail ne se faisait jamais sans difficultés, puisque les Dogons n'avaient pas confiance en leurs voisins bergers. « On ne savait jamais ce que les Peuls font avec ces troupeaux ; quand des bêtes se meurent, ce sont toujours les nôtres, jamais leurs propres vaches », se plaignaient les vieux Dogons. Avec l'introduction de la culture maraîchère (Bouju 1984) et l'intensification du tourisme, mais surtout avec la croissance des possibilités de travail dans les grandes villes du sud, les Dogons pouvaient accumuler plus d'argent, et ont commencé à investir dans des troupeaux propres. De plus en plus, ils ont appris à garder ces troupeaux eux-mêmes. Souvent quelques troupeaux du village ou du quartier sont joints (Van Beek 1995).

Nanema Say, homme adulte de Daga, fut l'un des premiers à garder les bœufs du village. Dans sa jeunesse, il avait passé quelques semaines au camp peul près de Daga, pour apprendre un peu le métier. Avec trois autres garçons d'âge compris entre 15 et 18 ans environ, il commença avec un troupeau

collectif de 14 têtes. Pendant huit ans il a gardé les bœufs, en voyant graduellement le troupeau collectif se remplacer par le troupeau de ses frères.

En ce moment, à la falaise, la majorité des bœufs appartient aux Dogons, selon les informateurs dogons. Quelques riches villageois font garder leurs troupeaux par un berger peul, mais ces bergers ne sont que des gardiens, sans animaux propres. En tout cas, les sécheresses des années 80, la méfiance croissante entre les deux groupes et la présence de l'argent dans les villages dogons ont rompu les liens économiques entre les deux groupes. Appauvris, les Peuls ont diminué leur interaction avec les Dogons.

Les rapports entre Peuls et Hummbeebe du Hayre, Seeno-Manngo

Nous avons quitté Duwari parce que la situation n'était plus très agréable. Notre lait se vendait mal, même à la fin de notre séjour quand les vaches ne donnaient que très peu nous ne pouvions pas tout vendre. De plus les pâturages autour de Duwari ne suffisaient plus pour nourrir notre petit troupeau. Il y avait trop d'éleveurs qui cherchaient à vivre dans les environs de Duwari. Nous n'aimons pas le goût de l'eau de leurs puits, qui est trop amère et donne soif au lieu de l'étancher. En plus il y a les *sukunyaabe*. A cause d'eux il est dangereux d'entrer dans le village surtout pendant la nuit, ou tôt le matin. Mais la plus grande difficulté était le prix du mil très élevé. Cela menait les Hummbeebe à manger même les sauterelles. Ce qui est une habitude incompréhensible pour nous, les Peuls. Ils gardent le mil pour eux, et le conservent dans leurs greniers.²

Duwari est un village des Hummbeebe (sg. Koumbeejo), cultivateurs, à la frontière du territoire d'une ancienne chefferie des Peuls, Booni. Les Hummbeebe forment un sous-groupe de Dogons, qui se disent une population mandingue au Mali central dans la zone exondée à l'est du Delta intérieur du Niger (voir carte 10.1). Les liens entre les Hummbeebe cultivateurs et les Peuls de Serma, un village de Peuls éleveurs semi-nomades 40 kilomètres au nord du Duwari, sont très anciens et relativement étroits en comparaison avec la situation existant à la falaise. Cependant, ces rapports ont beaucoup changé après les sécheresses de 1972-1973 et 1984-1985. Les remarques faites par les deux femmes peules reflètent bien la situation d'aujourd'hui. Pendant les divers entretiens que nous avons eus avec elles, il était clair qu'elles considéraient leur situation actuelle comme une détérioration par rapport à autrefois.

Les rapports entre Hummbeebe, cultivateurs et sédentaires, et Peuls, éleveurs et semi-nomades/transhumants, sont façonnés par l'institution du *njaatigi*. *Njaatigi*,

hôte, est un mot emprunté au bambara.³ Cette institution est un élément clé dans la vie transhumante des Peuls de Serma et dans la région du Hayre où se situe cette étude de cas. Dans chaque village un Peul a un hôte qui le reçoit et le nourrit. Cela permet au Peul, dans sa culture où la honte joue un rôle important,⁴ de voyager et de partir en transhumance. La transhumance est pratiquée surtout pendant la saison sèche par les éleveurs pour trouver un moyen de nourrir les vaches et la famille. Entrer dans une relation de *njaatigi* avec un cultivateur donne à une famille peule accès aux pâturages, aux chaumes dans les champs et aux points d'eaux sur un territoire qui n'est pas le sien. Le cultivateur invite une famille d'éleveurs sur son champ pour pouvoir profiter du fumier, ce qui est très importante pour la fertilité de son champ. En échange, il donne à la famille d'éleveurs un repas de temps en temps, lui prête une corde et une puisette, et souvent un coup de main pour abreuver les animaux (ses fils aident l'éleveur). La résidence sur le champ d'un cultivateur donne à la femme peule accès au marché villageois. Elle troque du lait contre du mil. De cette manière elle se procure la plupart du mil dont a besoin la famille pastorale. Souvent la femme du *njaatigi* est le client principal pour son lait. Cette relation implique aussi l'accès aux autres ressources vivrières, comme les feuilles de baobab (*Adansonia digitata*), ingrédients indispensables pour la sauce, qui accompagne la boule de mil. Le rapport entre éleveur et cultivateur formalisé dans l'institution de *njaatigi* existe entre deux familles pour des générations (voir aussi De Bruijn 1998).

Ces rapports sont aussi une réflexion de la division de travail entre les deux groupes. Comme le racontait un Kummbeejo⁵, auparavant ils faisaient la guerre avec les Peuls de Booni contre les autres groupes de Peuls du Seeno-Gonndo (Foy-Diakabu). Après une razzia réussie, ils divisaient le butin. Selon les récits les Hummbeebe prenaient les taureaux et les Peuls les vaches et les génisses. Les Hummbeebe mangeaient leur part mais les Peul la gardaient et formaient un troupeau. Depuis les années 50, les Hummbeebe, comme les Dogons de la falaise (voir ci-dessus et Van Beek 1995) et sur le plateau (voir Bouju 1984) ont commencé à accumuler le bétail grâce aux revenus du mil, du travail de la main-d'œuvre en ville et des cultures maraîchères. Aujourd'hui les Hummbeebe ont leurs propres animaux, mais le gardiennage de ces animaux est pour les Peuls. Entre Hummbeebe et Peuls, la division du travail correspond à celle entre cultivateur et éleveur. Bien que le Kummbeejo possède des animaux aujourd'hui et que le Peul cultive, ils se considèrent mutuellement comme cultivateur et éleveur. Pour un Peul la culture est une activité moins valable, et même dégradante pour son statut ; pour le Kummbeejo c'est le contraire. Le Peul rapporte cette division du travail à la division du travail dans sa société : la division entre l'esclave et le noble.

³ Brett-Smith (1994 : 36) parle de la relation entre le forgeron et le cultivateur, appelée *jaatigi*, qui est caractérisée par la symbiose, échange du mil contre outils de fer.

⁴ La honte (*yaage*) interdit aux Peuls entre autres, de manger en public ou devant des étrangers, ce qui est difficile quand on est en voyage. La honte et la transhumance sont en principe incompatibles. Cependant la honte n'est pas un sentiment que connaît à ce propos exclusivement la culture peule. Elle joue aussi un rôle important chez les Dogons, ainsi que les autres groupes ethniques dans la région (voir aussi Breedveld & De Bruijn 1996).

⁵ Entretien avec Attoy, Kummbeejo Duwari, 29 décembre 1990.

² Ce texte est un résumé d'une longue conversation avec deux femmes peules, mère et fille, parlant de leurs expériences d'un séjour à côté d'un village des Hummbeebe pendant la saison sèche 1990-1991.

Cependant, la relation de *njaatigi* n'implique pas que les Hummbeeße et les Peuls se fassent confiance. Comme le relatait un Kummbeejo⁶ : « Dans le passé, un Pullo qui logeait dans ta maison pour une longue période ressemblait à un ami, mais un jour donné il prenait un de tes enfants pour le vendre (comme esclave) ; aujourd'hui nous leur donnons du bétail, souvent le Peul le vend derrière nous. » Ainsi les femmes peules ne font pas confiance aux Hummbeeße. Elles les accusent de les attaquer, quand elles entrent dans le village. De plus elles soupçonnent que les Hummbeeße sont des sorciers (*sukunyaabe*) qui mangent leurs enfants. Leur attitude envers les Hummbeeße peut être caractérisée par un air gourmé. Les hommes peuls sont moins explicites. Ils parlent de leur Kummbeejo *njaatigi* en termes d'amitié et de respect. L'homme kummbeejo parle aujourd'hui des Peuls en termes de possession — chaque Kummbeejo possède un Peul⁷ —, mais aussi en termes d'amitié et de respect.

Les conséquences de la sécheresse, et les changements amenés par elle, sont bien visibles dans la forme que l'institution du *njaatigi* a pris récemment. Bien que cette relation soit fondée sur la symbiose, la réciprocité, à présent il est plus proche de la réalité de parler d'une relation de dépendance ; dans la majorité des cas les Peuls dépendent des Hummbeeße. L'exception sont les Peuls qui possèdent encore de grands troupeaux. Souvent ils ne pratiquent plus la transhumance autour des villages, mais entrent dans la brousse, où ils trouvent de meilleurs pâturages et moins de compétition avec les autres Peuls. D'autres familles riches cherchent de nouvelles relations avec les villages de Hummbeeße qui se sont installés récemment dans les plaines du Hayre plus à l'ouest. Les Peuls qui vivent pendant la saison sèche aux abords de Duwari sont en général les Peuls appauvris, mais ils possèdent encore des animaux. Les femmes citées ci-dessus sont dans cette catégorie.

Pour beaucoup de Peuls la situation est plus pénible. Les Peuls qui ont perdu tout leur bétail forment un prolétariat pastoral pour les Hummbeeße. Ils se sont installés sur une base permanente non loin de Duwari. Ce groupe peut être divisé en deux : les familles qui gardent les animaux des Hummbeeße, et les familles qui ne font plus d'élevage. Ces dernières peuvent être caractérisées comme « réfugiés écologiques » (ou « population sinistrée » dans le jargon d'organisations d'aide d'urgence). Pour les trois groupes l'institution du *njaatigi* joue un rôle important dans leurs stratégies de vie, mais le contenu de l'institution a pris des formes différentes.

Les transhumants

De toutes les familles de Serma qui vivaient autour de Duwari pendant la saison sèche de 1990-1991, il n'y avait guère de famille qui pouvait vivre de ses vaches. Les champs paraissaient vides de bétail même si le troupeau était là tôt le matin. Le

père de la famille dont sont issues les deux femmes citées ci-dessus (voir note 2) vient à Duwari dans les champs d'une famille de Hummbeeße depuis son enfance. Sa famille et la famille de son hôte ont des rapports de *njaatigi* depuis des générations. Cette famille peule a perdu beaucoup d'animaux pendant la sécheresse de 1984-1985, et elle n'a pas pu reconstituer son troupeau. Pratiquer la transhumance avec des animaux peu nombreux n'est pas très agréable pour eux, parce que cela révèle leur pauvreté, ce qui suscite la honte.

La forme que l'institution du *njaatigi* a pris indique ce changement. La relation du *njaatigi* devient de plus en plus une obligation d'aide du Kummbeejo envers les Peuls appauvris. La réciprocité qui est à la base de cette relation n'est plus en jeu. Comme les remarques des deux femmes l'indiquent déjà les Peuls considèrent que le profit de cette relation n'est plus tellement avantageuse pour eux. Depuis quelques années les cultivateurs ne laissent plus les tiges de mil sur les champs. Ces chaumes ne sont pas seulement importants pour les animaux, mais aussi pour la construction des huttes qui protègent la famille contre le froid et le vent qui peuvent être très agressifs pendant les mois de décembre et janvier. Le cultivateur emmagasine les tiges pour ses propres animaux en temps de pénurie. Le résultat est un manque de nourriture pour les animaux comme le constataient les deux femmes. Les récoltes de mil suffisent à peine à nourrir la famille de l'hôte kummbeejo, et il reste peu pour la famille peule. Le nombre des animaux que les éleveurs peuls amènent aujourd'hui n'est pas très élevé. Donc la quantité de fumier n'est plus très importante, et l'hôte ne s'intéresse plus à son Peul, parce qu'il apporte peu. Le lait a aussi beaucoup diminué. Il y a même des femmes qui font du lait à partir de lait en poudre, ou bien elles ne vendent que du lait de chèvre qui est de qualité inférieure.

Les Hummbeeße, en ayant des troupeaux eux-mêmes et en subvenant à leur propres besoins en fumier et lait, aujourd'hui n'ont plus le profit de ce rapport avec les éleveurs que naguère. Ce que le *njaatigi* donne dépend de sa richesse, mais aussi de l'amitié qui existe entre les deux familles. Dans quelques cas le Kummbeejo ne s'occupe pas de « son Peul ». La seule raison pour laquelle il reçoit son Peul est leur ancienne relation et le respect que les Hummbeeße ont pour le chef peul, à Booni, qui les a protégés dans le passé.

Citons le cas d'une autre famille que nous avons vu arriver avec un troupeau de six animaux, dans lequel seule une vache donnait un peu de lait. Cette famille campait sur le champ de leur *njaatigi*. Cette année-là (décembre 1990) le *njaatigi* n'avait pas suffisamment du mil, aussi la famille d'éleveur ne reçut-elle que deux repas et un petit fagot de mil. Mais il y avait une autre raison pour laquelle la famille venait à Duwari. Une de leurs filles était mariée avec un Kummbeejo (un *korsoojo*, qui est la « caste des commerçants » des Hummbeeße). Ce fait est un signe que cette famille était vraiment pauvre, parce que les règles d'endogamie prohibe un tel mariage. La fille elle-même disait que c'était la pauvreté qui la forçait à ce mariage. Pendant la saison sèche toute la famille de cette femme venait à Duwari pour profiter de la richesse de leur beau-fils. Mais personne n'en parlait, ce cas étant tabou. En fait cette femme n'était plus considérée comme une Peule. Ses enfants ne parlaient pas fulfulde, ils étaient perdus pour les Peuls. Mais pour sa famille ce mariage signifiait leur secours.

⁶ Sadu Buraima, Kummbeejo Duwari, 27 décembre 1990.

⁷ En effet, posséder quelqu'un fait partie d'un discours interethnique fortement marqué par l'histoire esclavagiste de la région. Dans le passé, posséder de la main-d'œuvre était probablement plus important que la possession de la terre pour la survie de la famille ou du groupe.

Les bergers

« Si un Peul garde les animaux pour un Kummbeejo et passe toute l'année dans les environs de Duwari, il sait qu'il n'a pas d'animaux pour lui-même ». Ce constat d'un berger du Hayre reflète la réalité de beaucoup de Peuls autour de Duwari. La brousse est pleine de bergers peuls avec leurs familles, qui n'ont à garder que des animaux appartenant aux Hummbeebe. Ces familles ont perdu tous leurs animaux pendant la sécheresse de 1984-1985, et elles ont quitté leurs campements pour s'installer à côté des Hummbeebe qui leurs donnent leurs animaux en gardiennage. Le berger appelle ce propriétaire de bétail aussi son *njaatigi*. Le berger et sa famille vivent du lait de ces animaux. Souvent il trouve un champ qu'il peut cultiver, mais ce champ ne devient jamais sa propriété.

Dans le passé ce système de gardiennage existait aussi, mais le berger avait plus de liberté. De plus le berger était « payé » avec un veau par an qui lui permettait de reconstituer un troupeau et de rentrer à son campement d'origine, dans sa famille. En fait dès la sécheresse de 1983-1985 il n'y avait guère de berger originaire du Hayre qui était capable de se réinstaller dans son campement.⁸ Les Hummbeebe donnent leurs animaux aux bergers peuls avec un air de méfiance. Ils les soupçonnent de les tromper avec les animaux. A cause de cela, ils interdisent aux bergers de chercher des pâturages, même si les animaux souffrent de la basse qualité des parcours autour de Duwari. Une femme peule⁹ caractérisait les relations avec les Hummbeebe comme très mauvaises. Le Kummbeejo ne leur donne pas à manger (comme dans bien des cas, il est pauvre lui aussi). Donc il leur arrive souvent de ne pas manger. « Heureusement, disait-elle, les Hummbeebe ne sentent pas la différence entre le lait de chèvre et le lait de vache, et on peut tout vendre (s'il y a des acheteurs !) ».

La population sinistrée

Quelques familles peules ont perdu tous leurs animaux, mais n'ont pas pu trouver de patron kummbeejo pour leur donner des animaux en gardiennage. Leurs membres vivent souvent dans le village même des Hummbeebe. Ce sont eux qu'on peut définir comme les vrais réfugiés écologiques. Souvent ils vivent de petits travaux : la réparation des calebasses ou des cordes, le tressage des cheveux. Ou bien ils vivent des dons des Hummbeebe, en fait une vie de mendicité. A Duwari il y avait quelques familles hummbeebe qui acceptaient ces familles dans leur cour, ou

⁸ A Serma il y avait un homme qui était revenu avec des animaux. Il avait acheté ces animaux avec l'argent qu'il avait gagné dans les mines d'or du Burkina-Faso. Par contre, en décembre 1995, nous avons rencontré un homme avec sa famille qui était revenu à Serma. Il n'avait pas reconstitué son troupeau de bœufs, mais de chèvres. Et comme il le déclarait, c'était à cause de la nostalgie qu'il avait décidé de rentrer. La vie dans le voisinage de Duwari parmi les Hummbeebe ne lui plaisait pas du tout. Cet état de choses est confirmé par une étude de la Banque mondiale (Shanmugaratnam *et al.* 1993 : 23).

⁹ Penndo Paate, 27 décembre 1990, femme peule qui campait à côté de Duwari avec sa famille en gardant les chèvres et moutons d'un Kummbeejo.

à côté de leur cour. Ils leur offraient un petit terrain pour construire leurs pailotes. Quelques femmes peules disaient que les Hummbeebe leur donnent à manger en temps de vraie pénurie, mais d'autres femmes disaient le contraire. Mais la vie de ces familles peules est caractérisée par une profonde pauvreté. Souvent ce sont des femmes avec leurs enfants, ou des familles dont tous les jeunes hommes ont émigré. Elles vivent du travail de leurs filles. Ces familles ne reçoivent plus d'aide de leurs propres familles, ni des autres Peuls.

Cet état de choses s'explique par la pauvreté générale : leurs familles sont si pauvres qu'elles ne peuvent plus prendre en charge leurs parents. Mais cette situation est aussi inhérente au code moral des Peuls, dans leur société. Pauvreté et honte sont la même chose. Donc personne ne veut montrer sa pauvreté, ni accepter la pauvreté des siens (voir De Bruijn 1994, 1996, De Bruijn & Van Dijk 1995). Comme un homme le disait, « les pauvres doivent quitter notre campement ». Cette morale devient très explicite en temps de pénurie, quand il n'y a plus rien à diviser, ou quand diviser les biens risque de mettre tous en péril, vu que les risques menacent tout le monde (voir Platteau 1991). L'entraide chez les Peuls dépend aussi de la relation familiale entre le pauvre et le « riche ». Par exemple aider sa mère, son père, ou bien sa sœur est en principe obligatoire. Envers sa belle-sœur on ne ressent aucune obligation. L'entraide est aussi liée à la corésidence.

Les familles peules qui se sont installées à proximité des familles hummbeebe n'avaient aucun choix. Elles étaient totalement dépendantes de leur « hôte » kummbeejo, de sa bienveillance. Leur relation avec les Hummbeebe était ambiguë. Ne pas pouvoir cacher aux Hummbeebe la pauvreté dans ce village était une grande humiliation pour les Peuls nobles. Le fait qu'ils sont bien connus à Duwari (ils transhumaient à Duwari dans le passé) et ont des relations anciennes avec les Hummbeebe semble amoindrir ce problème. En outre le village est toujours le contraire de la vie nomade, et un Peul ne s'y sent pas à l'aise. L'islam facilite aussi l'acceptation de la situation. L'aide que les Hummbeebe offrent aux Peuls est vue par les Hummbeebe aussi comme obligation religieuse. Et dans ce cadre il est moins difficile d'accepter l'aide pour les Peuls.

Pour quelques familles la raison de venir à Duwari était religieuse. A Duwari séjournent quelques marabouts bien connus. Quelques hommes de Serma ont dit d'être venus spécialement pour étudier avec un tel marabout. Mais il était clair qu'eux aussi étaient assez pauvres. Pour eux l'islam, l'étude du Coran, est devenue une occupation en soi-même. C'est là qu'ils trouvent leur raison d'être. Aussi, à l'égard de leur famille pauvre, l'étude du Coran est devenue une excuse pour ne plus travailler. Se tourner vers l'islam est plus important, être accompagné par Allah doit les aider dans leur vie misérable. C'est une manière de rester inactif, dans un état qui est difficile à accepter après toute la misère que beaucoup de personnes ont éprouvée ces dernières années. C'est aussi une manière de garder leur statut de noble, qui est très important pour l'identité des Peuls. L'islam, le contact avec le marabout, leur donne une sécurité existentielle et les aide à maintenir l'équilibre mental qu'ils ne trouvent plus dans les valeurs de leur société. L'islam joue ce rôle pour beaucoup de Peuls appauvris, plus que pour les Peuls riches.

Ce sujet de l'islam touche un terrain où Peuls et Hummbeebe se rencontrent et se séparent en même temps. Les Peuls disent : « Nous sommes tous des

musulmans » ; l'histoire de leur conversion remonte au temps du royaume du Maasina (19^{ème} siècle). La conversion des Hummbeebe est d'une date plus récente, il y a quelques décennies. Les enfants des Peuls, les garçons, étudient souvent avec les marabouts des Hummbeebe. Pour la guérison des maladies, les Peuls n'hésitent pas à consulter un marabout kumbeejo quand ils sont dans les environs de Duwari. Leurs idées sur le cosmos se recouvrent partiellement. Les deux groupes reconnaissent les *jinn*, et les *sukunyaabe* mentionnés par les deux femmes peules aussi. Bien que ces créatures fassent partis de la cosmologie des Hummbeebe et des Peuls, les Peuls leur donnent aussi une signification pour se séparer du monde des Hummbeebe, ou bien pour définir les Hummbeebe comme les autres. Le wahhabisme, vers lequel les Hummbeebe se tournent de plus en plus, n'appartient pas du tout au monde des Peuls. L'unité idéologique contraste avec leurs idées sur la culture des céréales et l'élevage, sur la brousse et le village, qui partagent clairement les deux groupes.

Analyse

Cadre historique et géographique

Les deux études de cas montrent nettement l'importance des cadres historiques et géographiques. Bien que les Hummbeebe de Duwari et les Dogons de la falaise se distinguent clairement des Peuls, la façon dont ils expriment cette interrelation diffère largement entre Dogons et Hummbeebe. Une partie de ces différences est sans doute due à la perspective narrative : du côté des Dogons dans le cas de la falaise, du côté des Peuls dans le cas de la plaine du Seeno.

Dans le passé les Dogons de la falaise étaient capables de maintenir leur indépendance et leurs expressions culturelles, bien qu'à un prix considérable. Ils devaient se retirer dans les éboulis rocheux de la falaise et couraient toujours le risque d'être capturés par les Peuls s'ils osaient se hasarder en brousse. Cet état de choses explique largement le degré de non-communication entre les Dogons et les Peuls, qu'a pu persister jusqu'à présent. Cela peut aussi être la raison pour laquelle les Dogons de la falaise sont plus enclins à s'occuper eux-mêmes de l'élevage.

Les Hummbeebe ont dû résoudre un problème d'un tout autre ordre. Ils ont dû chercher une manière de s'entendre avec les Peuls environnants. Dans la plaine ils n'avaient pas la possibilité de se défendre contre les attaques de la cavalerie peule. La seule solution était de s'allier (ou de se soumettre) à un groupe peul pour se protéger contre les autres. Cette alliance avec les Peuls de Booni constitue jusqu'à aujourd'hui un cadre plus ou moins imaginaire pour les rapports interethniques. Ce cadre diffère considérablement de la manière dont les Dogons de la montagne autour de Booni s'entendent avec les Peuls.

Les temps modernes

A l'époque coloniale et même avant encore, la situation politique a fortement influencé les rapports entre Dogons/Hummbeebe et Peuls. Après la conquête de la région par les Toucouleurs, les Dogons de la falaise commencèrent à se disperser dans les plaines de Gonndo et sur le plateau de Bandiagara. En général, ils s'installaient dans les mêmes plaines que les Peuls occupaient, dans les villages et campements limitrophes, ou même par l'association de campements peuls aux villages dogons. A présent la plus grande partie de la plaine de Seeno-Gonndo est vouée à la culture de céréales et les éleveurs peuls sont en train de disparaître vers le Delta intérieur du Niger. La situation à la falaise est donc un peu particulière dans le sens que la falaise est le noyau du « pays dogon », différent de la plaine et du plateau.

Dans la plaine du Seeno-Mango une colonisation semblable s'est aussi produite, mais contrairement à la situation dans la plaine de Gonndo l'occupation pastorale de la terre reste dominante jusqu'à présent. On peut donc se demander si l'institution du *njaatigi* et l'origine des relations qui sont à la base de cette institution, c'est-à-dire la complémentarité du travail et l'utilisation des ressources naturelles, n'ont pas été générées seulement pendant l'époque coloniale. Néanmoins il va sans dire que le contenu de ces relations a beaucoup changé pendant les dernières décennies, en conséquence de la sécheresse et des autres processus décrits ci-dessus. L'institution du *njaatigi* ainsi que les rapports entre Peuls et Dogons à la falaise sont des complexes très dynamiques. Comme le cas des Peuls du Hayre l'a bien montré, cela a un écho dans la construction de leur identité par les Peuls (voir aussi De Bruijn & Van Dijk 1994).

Cependant, il y a des tendances dans les systèmes de production des Peuls et des Dogons qui se ressemblent. Sous l'impact de la colonisation, la monétarisation de l'économie, l'abolition de l'esclavage, et peut-être aussi, mais c'est difficile à quantifier, la croissance de la population, on voit des tendances vers une convergence de systèmes de production des Dogons/Hummbeebe et des Peuls. Privés de leurs esclaves, les Peuls sont obligés de s'occuper eux-mêmes de la culture de céréales, ou bien de devenir dépendants du marché. Cette situation a sans doute stimulé les échanges économiques (troc du lait, fumier) entre les Dogons/Hummbeebe et les Peuls, qui sont en ce moment en déclin. Pour les Peuls, le troc du lait signifiait une des solutions pour combler le déficit de céréales. Pour les Dogons/Hummbeebe le fumier des troupeaux peuls était une solution pour résoudre le problème de la fertilité de la terre, résultant de la croissance de la population et des limites aux terres disponibles surtout à la falaise.

Avec le temps, et avec la pénétration de l'économie de marché dans la région la nécessité pour les Dogons/Hummbeebe de se créer un stock de sécurité contre les fluctuations des marchés et du climat, les a menés à investir dans l'élevage et des systèmes de production agro-pastorales. De l'autre côté, la nécessité pour les Peuls de rester indépendants de la conjoncture économique pour l'approvisionnement en céréales les a aussi conduits à des systèmes agro-pastoraux.

Comme le montrent les deux études de cas, les sécheresses des dernières décennies ont profondément changé cette situation. Les Dogons/Hummbeebe

paraissent mieux réussir, ce qui est probablement dû au fait qu'ils sont mieux intégrés dans le monde moderne.

Le dernier point qui doit être mentionné ici est l'influence de l'islam sur ces rapports. Dans la plaine l'islam est actuellement une force d'intégration entre Hummbeebe et Peuls. L'appartenance au monde musulman est de plus en plus pour les deux groupes un point d'orientation important du point de vue idéologique, quoique les conversions récentes d'un certain nombre de Hummbeebe au wahhabisme mènent à une certaine mesure de dissension entre les Hummbeebe eux-mêmes et entre les Hummbeebe et les Peuls.

Évidemment le rôle de l'islam comme force d'intégration est bien moindre à la falaise. Dogons et Peuls utilisent les systèmes de connaissance de l'islam et de l'animisme surtout d'une manière pragmatique. Il est bien possible que l'augmentation en nombre de conversions à l'islam de Dogons de la falaise et de la plaine de Gonndo aura une influence sur les liens entre les deux groupes.

Dans le cas du Seeno-Manngo, on a constaté que l'identité d'occupation tend à être remplacée par une identité liée à la religion, l'islam. Pour les éleveurs c'est une stratégie de garder leur statut de nobles ; la noblesse est aussi associée avec le fait d'être un bon musulman. Dans le passé, l'esclave n'était pas admis dans la religion musulmane par les nobles. Une raison importante pour les Hummbeebe (comme pour les anciens esclaves) de se convertir à l'islam est de gagner en statut. Ce sont surtout les Peuls qui n'ont plus d'animaux qui se mettent plus sérieusement à l'islam, et s'identifient avec cette religion. Le résultat de ces tendances est l'unification des Hummbeebe et des Peuls dans leur manière de vivre. La situation actuelle force les Peuls à redéfinir leurs rapports avec les Hummbeebe et donc à reformuler leur cadre moral et leur identité.¹⁰

Les discours ethniques

Néanmoins on voit aussi dans les temps modernes de grandes différences dans les images ethniques qui se dévoilent dans les discours réciproques sur « les autres ». A la falaise le Peul est identifié avec la brousse, donc étranger à la vie villageoise. L'histoire d'oppression, de violence et de non-communication entre Peuls et Dogons à la falaise est corroborée dans le complexe rituel appartenant aux funérailles dogons. Cela est exprimé par une violence étonnante, bien que rituelle, contre « le Peul ». Il faut se rendre compte que « le Peul » peut aussi être compris comme le mal venant de la brousse. Dans ce sens cette violence anti-Peul doit être comprise comme un effort de conjurer les dangers émanant de la brousse.

Ceci est confirmé par le rôle de l'homme et de la femme peule dans les danses de masques. Dans ce cadre ils jouent le même rôle que les autres autorités, c'est-à-dire des personnages à ridiculiser. Dans ce sens le discours des Dogons sur les Peuls à

¹⁰ On peut dire que les Peuls reconstituent leur communauté, c'est pourquoi ils doivent reformuler leur idéologie. Selon Launay (1992 : 33) : « *Communities (...) are socially constructed entities predicated precisely on the collective recognition of some common moral framework. This common framework is always subject to renegotiation; it can always be called into question one way or another* ».

la falaise peut être compris comme un « *weapon of the weak* » (Scott 1985), une arme des faibles.

Dans la plaine de Seeno la situation semble être un peu l'inverse avec les Hummbeebe dans le rôle de « *sukunyaabe* » et les Peuls dans une situation pénible. De l'autre côté les Peuls sont définis par les Hummbeebe comme des gens suspects, toujours prêts à jouer un mauvais tour à quelqu'un. Néanmoins, cette image n'empêche pas les Peuls et les Hummbeebe d'avoir un certain respect d'un individu à l'autre, comme c'est aussi le cas à la falaise. Il faut noter cependant que la diversité des opinions sur l'autre de la part des Peuls est conditionnée par le sexe de la personne (*gendered*). Ce sont surtout les femmes qui insistent sur le complexe de *sukunyaabe* et ce sont les hommes qui gèrent les relations politiques avec les Hummbeebe. Ce sont aussi les femmes dans la société peule qui se présentent comme gardiennes de l'idéologie pastorale. Les hommes s'adonnent depuis longtemps déjà aux travaux champêtres. Aussi, ce sont les femmes peules qui sont admirées par les Dogons, jamais les hommes.

Bien sûr les Peuls qui ont encore quelques animaux et qui se sentent encore éleveurs cherchent à se distinguer des Hummbeebe. Ce qu'ils font par exemple par l'interprétation des éléments de leur cosmos, comme le *sukunya*. Par l'identification des Hummbeebe comme *sukunyaabe* ils définissent ces derniers vraiment comme « l'autre », l'opposition d'identité des Peuls, qui pour eux est toujours liée à leur occupation. Les Peuls pauvres ont tendance à se soumettre aux Hummbeebe. Une tendance qui peut être expliquée par le caractère de la culture peule, une culture itinérante.

Les dynamiques internes

Une différence importante entre les Peuls et les Hummbeebe est la bipolarité sédentarité-mobilité. Les Peuls font partie d'une culture qu'on peut identifier comme culture itinérante. Être itinérants implique qu'ils ont toujours besoin de contacts avec d'autres groupes (cf. Khazanov 1984). Cela est aussi le cas pour les Peuls du Hayre/Seeno-Manngo. Les Peuls avaient besoin des Hummbeebe (et des Dogons) comme soldats, guérisseurs, magiciens, comme réservoir d'esclaves, mais ces derniers forment aussi une partie intégrale de leur environnement (leur cosmos). Les Hummbeebe forment le contrepoint de l'identité des Peuls. Cet aspect de la mobilité versus la sédentarité a des effets sur deux niveaux : sur la société même et sur le niveau des rapports entre Peuls et Dogons/Hummbeebe.

Au niveau de la société même, la mobilité et la nécessité d'avoir les contacts extérieurs ont pour conséquence que les gens se sont orientés vers l'extérieur plus que vers l'ensemble de leur propre société. Cela résulte dans un niveau plus bas de sécurité sociale pour les gens. Par exemple, les Peuls ne connaissent pas les principes de soin pour les pauvres, les malades, etc. et la division de biens est limitée en cas de pénurie, en dehors des institutions musulmanes (voir aussi De Bruijn 1994, 1996, Van Dijk 1994). Au contraire, dans la société dogon, comme en témoigne le récit de Dimè, il existe au moins un discours qui insiste sur la solidarité entre les gens du même village. Bien que le fossé entre la norme et la

réalité puisse être très profond il y a plusieurs manières pour les pauvres de réclamer de la solidarité de la part de leur co-villageois. L'aspect sédentaire de la société dogon implique que l'option de se déplacer est moins pratiquée et que les gens sont obligés de se débrouiller entre eux.

Dans la société peule, la position des pauvres est tout à fait différente. Comme il n'y a pas d'arrangements pour la sécurité sociale au-delà de la famille et des institutions musulmanes, qui sont à peu près défuntes dans la pratique à cause des effets de trois décennies de pénurie, ils (et souvent elles) sont obligé(e)s de s'adresser au monde extérieur dans la plaine ainsi qu'à la falaise. Ce n'est pas sans raison que le seul Peul à peu près intégré dans la société villageoise de Tireli est un Peul appauvri. Tel est le cas aussi dans la plaine au village de Duwari. Là ce sont surtout les pauvres qui ressortent le plus dans l'image des Peuls dans la société sédentaire et les rapports entre Peuls et Dogons et Hummbeebe. Cela apporte une nouvelle dimension imprévue aux rapports interethniques, celle de la solidarité et de sécurité sociale.

Bibliographie

- BOUJU, J., *Graine de l'homme, enfant du mil*, Paris, Société d'ethnographie, 1984.
- BREEDVELD, A. & M. DE BRUIJN, « L'image des Fulbe : Analyse critique de la construction du concept *pulaaku* », *Cahiers d'études africaines*, 144, XXXVI-4, 1996, pp. 791-821.
- BRETT-SMITH, S.C., *The Making of Bamana Sculpture : Creativity and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- CALAME-GRIAULE, G., *Ethnologie et langage : La parole chez les Dogon*, Paris, Institut d'ethnologie, 1987.
- CAZES, M.-H. (éd), *Les Dogon de Boni, approche démo-génétique d'un isolat du Mali*, Travaux et Documents INED Cahier n° 132, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- DE BRUIJN, M., « The Sahelian Crisis and the Poor, the Role of Islam in Social Security among Fulbe Pastoralists, Central Mali », *Focaal*, 22/23, pp. 47-65.
- DE BRUIJN, M., « The Pastoral Poor : Social and Existential Insecurity and Cultural Change, the Fulbe in Central Mali », contribution au séminaire 'Pastoralism under Pressure', 13-14 Juin 1996, ASC Leyde.
- DE BRUIJN, M., « Les rapports inter-ethniques et l'identité : l'exemple des Fulbe pastoraux et des Hummbeebe cultivateurs au Mali central », in Y. DIALLO & G. SCHLEE (éds), 1998 (à paraître).
- DE BRUIJN, M. & H. VAN DIJK, « Drought and Coping Strategies in Fulbe Society in the Hayre, Central Mali : A Historical Perspective », in R. BOTTE & J. SCHMITZ (éds), « L'archipel peul », *Cahiers d'études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135, 1994, pp. 85-108.
- DE BRUIJN, M. & H. VAN DIJK, *Arid Ways, Cultural Understandings of Insecurity in Fulbe Society, Central Mali*, Amsterdam, Thela Publishers, 1995.

- GALLAY, A., *Le Sarnyere Dogon, archéologie d'un isolat : Mali*, Recherches sur les grandes civilisations, mémoire n° 4, Paris, Éditions ADFP, 1981.
- GRIAULE, M., *Masques dogons*, Paris, Presses Universitaires de France, 1938.
- KHAZANOV, M., *Nomads and the Outside World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- LAUNAY, R., *Beyond the Stream, Islam and Society in a West African Town*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- PLATTEAU, J.P., « Traditional Systems of Social Security and Hunger Insurance : Past Achievements and Modern Challenges », in E. AHMAD, J. DRÈZE, J. HILLS & A. SEN (éds), *Social Security in Developing Countries*, Oxford, Clarendon Press, 1991, pp. 112-171.
- SCOTT, J.C., *Weapons of the Weak : Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.
- SHANMUGARATNAM, N., T. VEDELD, A. MOSSIGE & M. BOVIN, *Gestion des ressources et renforcement des institutions pastorales dans la région sahélienne de l'Afrique de l'Ouest*, Série du département technique Afrique, Washington, Banque mondiale, Documents de synthèse de la Banque mondiale, 1993.
- VAN BEEK, W.E.A., « Dogon Restudied : A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule », *Current Anthropology*, 32 (2), 1991a, pp. 139-167.
- VAN BEEK, W.E.A., « Enter the Bush : A Dogon Mask Festival », in S. VOGEL (éd), *Africa Explores ; 20th Century African Art*, New York & Prestal Munich, Center for African Art, 1991b, pp. 56-73.
- VAN BEEK, W.E.A., « The Innocent Sorcerer : Coping with Evil in Two African Societies, Kapsiki and Dogon », in T. BLAKELY, W.E.A. VAN BEEK & D.L. THOMSON (éds), *African Religion : Experience and Expression*, Londres, James Currey, 1994, pp. 196-228.
- VAN BEEK, W.E.A., « Local management of moving resources : the case of the Dogon village herd », in J.P.M. VAN DEN BREEMER, C.A. DRIJVER & L.B. VENEMA (éds), *Local Resource Management in Africa*, Wiley & Sons, Chichester, 1995, pp. 47-64.
- VAN BEEK, W.E.A. & P. BANGA, « The Dogon and Their Trees », in D. PARKIN & E. CROLL (éds), *Bush Base Forest Farm*, Londres, Routledge, 1992, pp. 57-75.
- VAN DIJK, H., « Livestock Transfers and Social Security in Fulbe Society in the Hayre, Central Mali », *Focaal* 22/23, 1994, pp. 97-113.