

LA TERRE DES BWA OU LE PAYS BOO

1.1 - SITUATION GÉOGRAPHIQUE ET HUMAINE

Lorsque l'on arrive de Bamako par la route, et que l'on atteint la ville de San, chef-lieu d'un cercle de la quatrième région du Mali dont la capitale est Ségou, on arrive aussi à l'orée du pays boo. Celui-ci s'étend en effet au nord-est, à l'est et au sud-est de San, jusqu'à la frontière avec le Burkina Faso. San est la seule ville de quelque importance existant dans cette région demeurée en marge des projets de développement, quasiment dépourvue de routes et où, au cœur même de la ville, on ne trouve toujours ni eau courante ni électricité.

Les Bwa nomment leur territoire le *boà-tun* que l'on peut comprendre ainsi : // Bwa | terre //, et que l'on traduira par "terre des Bwa", "pays des Bwa" ou encore "pays boo", "*bóo*:" étant le singulier du vocable "*boà*". Ce territoire s'étend sur les deux pays frontaliers, le Mali et le Burkina Faso. La population boo comprendrait en tout (au Mali et au Burkina Faso) entre 450 000 et 500 000 individus¹. La superficie est plus importante, et les Bwa (connus sous le nom de Bwaba, selon leur variante dialectale) sont plus nombreux, du côté burkinabé. Bien qu'étant très proches de par leur appartenance à une même culture et un même mode de vie, les Bwa du Burkina Faso et les Bwa du Mali parlent des dialectes si différents qu'il n'y a pas toujours d'intercompréhension entre eux. C'est donc vers les seuls Bwa du Mali que nous porterons notre attention.

Lorsqu'on est à San et que l'on emprunte la route de Mopti, on traverse le pays boo qui se prolonge jusqu'aux abords du Bani, affluent du Niger, jusqu'à la hauteur de Sofara, à 130 km de San. Si l'on prend la route de Bobo-Dioulasso, on longe le pays boo, qui s'étend à l'est de la route, jusqu'à la frontière du Burkina Faso. Le territoire des Bwa est ainsi compris dans le vecteur formé par le Bani et la route qui relie San à Bobo-Dioulasso, et correspond administrativement au cercle de Tominian en entier (comprenant du Nord au Sud les arrondissements de Timissa, de Fangasso, de Tominian, de Koula, de Mandiakui et de Mafouné) ainsi que de l'extrême nord-est du cercle de San (arrondissements de Téné et de San). Il est limité au Nord par le pays dogon ; à l'Est du pays boo, on rencontre des Peuls, des Marka, des Samo et des Mossi, à l'Ouest se trouvent des Bambara, des Marka, des Minyanka et des Bobo. Au cœur même du pays boo on relève la présence de villages ou quartiers bambara et marka, de Peuls sédentarisés, et au Sud, de Minyanka, de Mossi et de Bobo. Le village de Sounlé², par exemple, à 25 km de Fangasso dans le nord du pays boo,

1 - Selon les estimations que V. Hertrich fait d'après le recensement du Mali de 1987 qui ne distinguait pas les Bobo des Bwa [HERTRICH 1994 : 22]. Les Bwa représenteraient ainsi environ 2% de la population totale du Mali, évaluée à 7,6 millions d'habitants en 1987. Ils seraient donc au Mali moins de 200 000.

2 - Village créé par des chasseurs de Fangasso qui bivouaquaient à cet endroit lors de leurs parties de chasse. Selon l'étymologie populaire, le nom de *sun'lé* serait une contraction de *wà sunnú lé* : // notre | causer + *suff. de lieu* //, c'est-à-dire le lieu où se fait habituellement la pause.

est ainsi composé d'un quartier boo et d'un quartier dafing. De la même façon, à Venu'ui¹ dans le sud du pays boo, on a pu assister il y a quelques années, à la prise de la chefferie par la famille d'étrangers mossi vivant au village parce qu'aucun des deux lignages bwa ne voulait laisser la prédominance à l'autre. Au Nord on rencontre aussi des Bolon (que les Bwa appellent *bà yìrálá*), un groupe ethnique encore très peu connu de la littérature ethnologique². Les liens entre Bolon et Bwa sont assez importants et l'on remarque beaucoup de femmes d'origine bolon mariées dans les villages bwa du nord du pays boo. Les Peuls *Seenonkoobe* circulent dans la région avec leurs troupeaux. Les paysans bwa leur confient quelquefois la garde de leur propre cheptel de bovins. À l'approche de la saison sèche, ils remontent habituellement vers le fleuve et sont moins nombreux, mais certains sont presque ou même tout à fait sédentarisés et ne quittent pas le pays boo de toute l'année. Les commerçants marka ou bambara sont aussi présents, principalement sur les hauts lieux marchands du pays : Fangasso, village d'origine bambara que l'on nomme *pàá*: 'úi (// force + quartier //) en boomu ; Yasso (*yá 'úi*) ; Bénéna...

1.2 - SITUATION PHYSIQUE

1.2.1 - RELIEF ET VÉGÉTATION

Si toute la zone appartient à ce que l'on nomme "la savane arborée", cette savane ne présente pas le même aspect du nord au sud du pays boo. À l'extrême Nord, à partir de Sokoura-Togo jusqu'aux confins du pays dogon, où l'on a plutôt affaire à une savane intermédiaire quasi arbustive", s'étend une plaine où l'on pratique la culture irriguée des oignons, malgré l'aridité d'un paysage balayé par l'harmattan. Cette région proche du Bani, bien qu'ayant subi de grandes transformations ces trente dernières années, est riche en nappes phréatiques, et de nombreux puits rendent possibles de telles cultures. Aux abords du fleuve, on pratique aussi la culture d'un riz local. Les rives du Bani sont sableuses et argileuses. Les couches de sable rose ou jaune, les plaques de latérite qui forment "carapace", cachent le grès de Koutiala très friable présent dans ce secteur [CAPRON 1973 : 4]. La végétation, caractéristique des savanes dégradées, y est pauvre, composée de nombreux épineux (différents acacias), de combrétacées, de ces arbustes appelés en français local "pieds de chameau"³ très utiles pour faire les cordages, et de baobabs et karités dont c'est la dernière limite nord. On y trouve aussi d'autres espèces d'arbres disséminés : tamariniers, micocouliers, ficus⁴, caïllédrats... La zone située juste au sud de Sokoura-Togo est très aride et la terre y est hostile, parsemée de gros cailloux latéritiques qui ne facilitent pas la vie des paysans, rendant laborieux le tracé des pistes comme le défrichage d'une terre à cultiver. Ce secteur porte le nom de *bwó-tun*, (// rocher | terre //), le "pays des rochers". À l'est de cette région, le paysage devient plus escarpé et l'altitude passe d'une moyenne de 300 m. à des hauteurs allant jusqu'à 500 m. Nous atteignons la falaise de grès de Bandiagara. Les villages perchés en cet endroit sont très isolés.

1 - C'est le village (*li 'úi* : quartier, hameau, agglomération) de l'oseille de Guinée (*Hibiscus sabdariffa*) appelée *dah* en bambara et *li vué* (+ *vuá*) ou *li vénu* (+ *véwa*) en boomu.

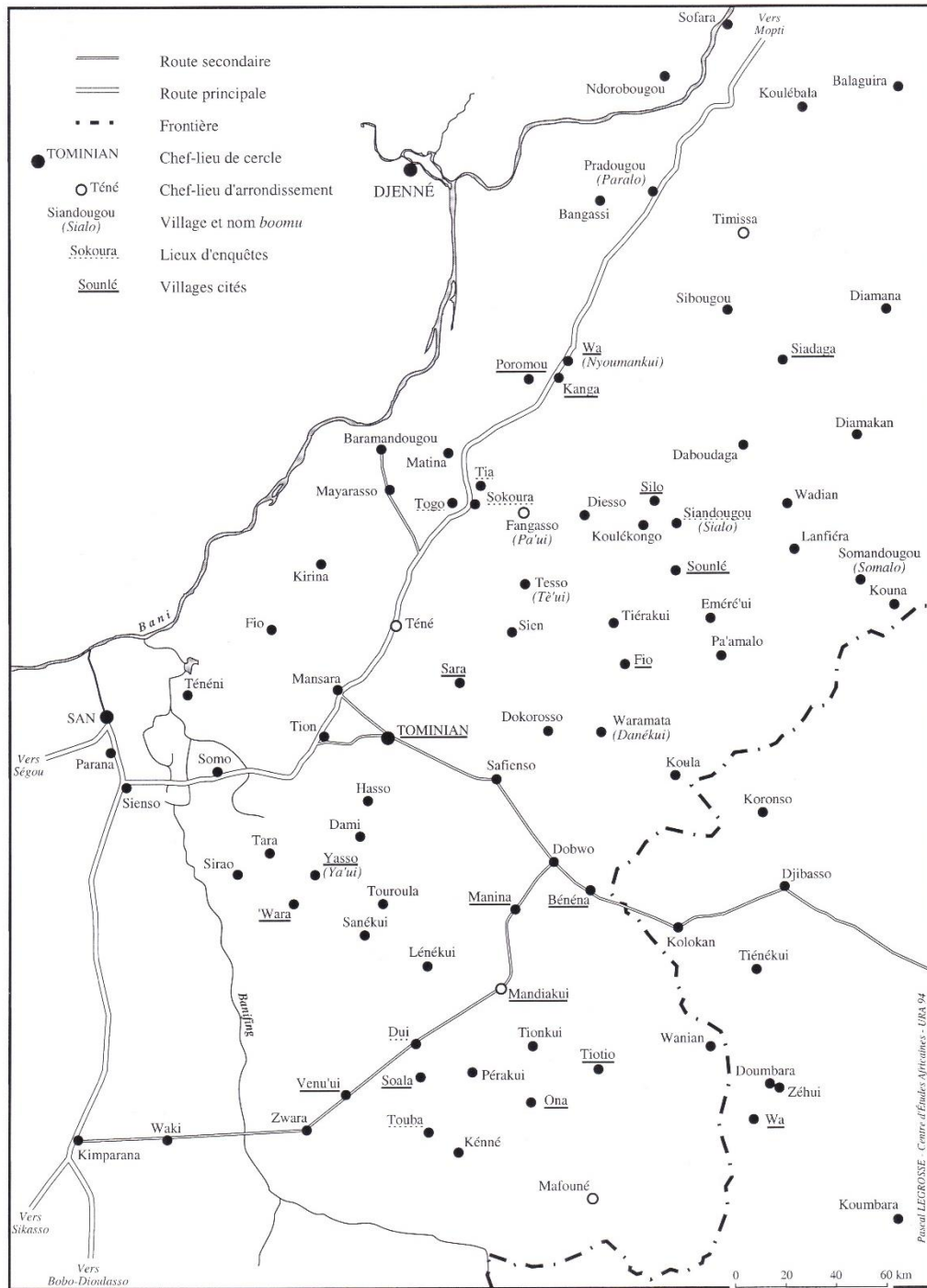
2 - Un article présentant cette ethnie avait été écrit en 1963 par un missionnaire [JAQUINOD 1963]. G. Le Moal travaille actuellement sur l'origine et l'identité des Bolon.

3 - Que les Bwa nomment *hò lúhò*. La désignation scientifique des arbres cités est donnée en annexe.

4 - Différents ficus dont le fameux *Ficus thonningii* (BL.), Moracées [MALGRAS 1992 : 298], "l'arbre à palabres" qui réside communément au cœur du village (*hò dúbálé*).

1. La terre des Bwa ou le pays boo

Carte n°2 : Le pays des Bwa du Mali



À la hauteur de San arrive un affluent du Bani, le Banifing, cours d'eau de moindre importance qui longe le pays boo avec une direction Sud-Sud-Est / Nord-Nord-Ouest. La végétation de la partie du pays boo qui s'étend à l'Ouest est plus dense que dans le secteur nord. Les arbres "fruitiers" tels le "prunier", le "raisinier", le manguier, le papayer, ainsi que le kapokier, le néré, le fromager... y sont courants. On y trouve aussi les autres espèces citées plus haut. Malheureusement, tout comme dans le Nord, les feux de brousse viennent régulièrement appauvrir la végétation herbacée et certaines espèces de graminées ont totalement disparu.

1.2.2 - CLIMAT

Le paysage voit sa végétation se transformer au gré des saisons, et il est parfois bien difficile de reconnaître un lieu que l'on a quitté en mars, dégarni de feuilles et d'herbes, jouant sur les tons d'ocres et de rouges de ses arbres désolés recouverts de poussière de latérite, lorsqu'on revient en plein mois d'août au cœur d'une végétation luxuriante de verdure, périlleuse à parcourir quand les marigots que l'on ne connaissait que comme lacets de sable fin sont devenus d'insoupçonnables torrents chargés de boue.

L'année se divise en deux saisons principales, une saison sèche d'octobre à mai et une saison des pluies assez courte de mai-juin à octobre ; la saison sèche pouvant elle-même se scinder en deux périodes chaudes, d'octobre à mi-novembre et de mi-février aux premières pluies de la fin du mois de mai, avec des températures maximales en avril-mai (entre 35° et 45°), séparées par une période dite de "froid" comprise entre mi-novembre et mi-février, avec des températures minimales en janvier (qui peuvent descendre au-dessous de 10° la nuit, bien qu'il puisse faire 30° ou 35° dans la journée). Pendant la saison des pluies on assiste aussi à une baisse des températures, avec des minima en août autour de 25°, mais à la différence de la période froide et sèche les écarts de température entre la nuit et le jour sont à ce moment très minimes. On note dans la région une moyenne de cent cinquante à deux cents jours "biologiquement secs" [MALGRAS 1992 : 15]. L'évaporation, déjà importante en décembre-janvier, est à son apogée en mars-avril quand les vents desséchants viennent se conjuguer avec le soleil de la journée. Depuis la grande sécheresse de 1973-74, le partage de l'année s'est quelque peu modifié, la saison des pluies commençant plus tard et les pluies demeurant depuis ce temps moins abondantes qu'autrefois, et surtout beaucoup plus irrégulières. La saison des pluies est le moment crucial dont dépend toute la production agricole, mais aussi la qualité des cueillettes et, dans une moindre mesure puisqu'elle ne concerne qu'une petite partie de la population, la pêche.

À la saison sèche, les vents secs de l'anticyclone saharien que sont l'harmattan et l'alizé boréal [CAPRON 1973 : 11] balayent avec violence toute la région, de façon plus accentuée au Nord, puisque la végétation y est moins dense, de leur chargement de sable et de poussière. À partir de mai la mousson, masse d'air humide apportée par l'anticyclone austral, vient rencontrer l'air sec continental et provoquer des tornades. Ces tornades, sèches en mai, peuvent devenir porteuses de pluie dès le mois de juin. Les averses sont généralement violentes et intenses, mais de courte durée. La terre érodée de la brousse se voit assaillir de trombes d'eau qu'elle ne peut souvent pas bien retenir, surtout en ces lieux où aiment à passer les animaux domestiques, laissant la trace de leur chemin comme une grande cicatrice. Les champs se gorgent d'eau et l'on commence alors la grande période agricole en semant fonio, pois de terre, mil, arachides..., qui seront récoltés juste après la saison des pluies, en novembre-décembre.

1.2.3 - DE LA BROUSSE AU VILLAGE : AMÉNAGEMENT DE L'ESPACE

Il est difficile d'établir des règles générales d'organisation de l'espace car la diversité du paysage a évidemment une grande influence sur la façon dont chaque village aménage le territoire qui lui incombe. Un village situé dans le "pays des rochers" ne pourra pas organiser son terroir comme le ferait un village du Sud. Certaines constantes et préférences sont cependant à remarquer, et il est ainsi possible de décrire le schéma-type du village boo.

Quand au cœur de la brousse inculte [*li 'ùin*] se présente une vaste clairière défrichée, on sait déjà qu'on arrive sur le territoire d'un village, même si celui-ci peut encore être distant de plusieurs kilomètres. La brousse¹ où on trouve des champs est souvent très étendue et on y pratique la mise régulière en jachère² [*hò 'ùnmu*]. Lorsqu'un champ est cultivé, on l'appelle *hò muán*. Dans certains villages, quand un chef de famille veut ouvrir un nouveau champ [*li cénmé*], il doit en avertir le chef de village qui vérifie que l'espace choisi n'a pas été cultivé depuis moins de trois ans. Dans la plupart des villages, les champs en jachère appartiennent à ceux qui les avaient cultivés auparavant ; quel que soit le temps écoulé, il faut toujours demander l'autorisation aux descendants si on veut les cultiver. Tant que personne n'y a investi sa force de travail, la brousse appartient à la communauté villageoise tout entière. C'est ainsi qu'un étranger nouvellement arrivé au village pourra obtenir des terres, bien sûr souvent éloignées du village, pour sa propre production. Ces champs de brousse isolés sont souvent l'occasion de conflits avec les Peuls qui y laissent brouter leurs animaux. C'est pourquoi il n'est pas rare d'y voir une petite hutte d'appoint où un membre de la famille peut passer la nuit à surveiller les cultures.

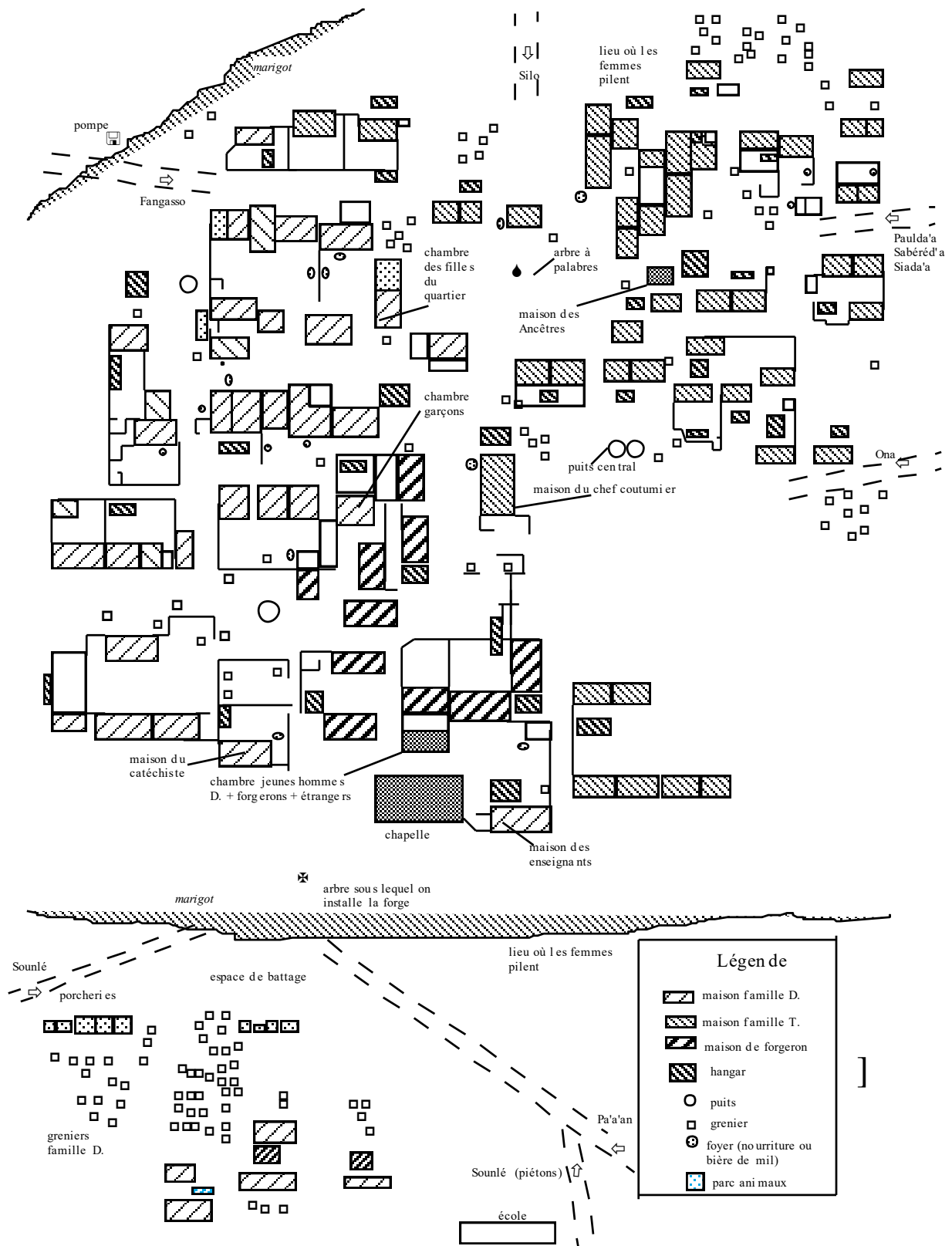
À l'approche du village, les champs sont plus nombreux. La brousse est plus claire, exploitée pour son bois de chauffe et envahie par les animaux du village qui y divaguent. Certains arbres sont protégés, tels le néré, le karité, le balazan..., et il est interdit de les couper, même lorsqu'on défriche un nouveau champ. On remarque aussi généralement, proche du village, un bosquet épais riche en broussailles et branches mortes : c'est le bois sacré du village, et il est interdit d'y ramasser le bois comme d'y tuer les animaux. Le terroir du village est en principe divisé entre les différentes grandes familles [CAPRON, 1973 : 290]. La zone en auréole autour du village [*li fíto*], riche en fumier animal et humain, est une zone de jardins et de champs permanents. Chaque année on y cultive du gros mil hâtif et parfois du maïs, avec ordinairement un bon rendement grâce à la qualité du terrain. Quand le village s'agrandit ou, comme c'est souvent le cas actuellement, quand un jeune décide de construire sa maison à l'écart de la grande famille afin de pouvoir disposer d'un plus grand espace et d'une plus grande tranquillité, ce bon terrain se voit repoussé par le village³.

1 - La brousse en général, inculte et cultivée, est dénommée *hò múen*.

2 - Il y a un ordre théorique : quand on commence un nouveau champ, on y cultive des arachides la première année, puis du mil pendant deux ou trois ans, suivi d'une récolte de fonio ou de petit mil avant la mise en jachère qui peut durer plusieurs années. Dans les régions où la bonne terre est trop rare, on ne pratique pas la mise en jachère et on reprend le cycle immédiatement.

3 - Un adage favorable à l'extension et à la croissance dit que « *c'est le village qui pousse (fait reculer) la brousse* » (*'a lóo wéè pàan: 'ùin = // c'est / village / aux. hab. | pousse / brousse inculte //*). À Sialo par exemple, si une personne désire construire une maison dans un champ à proximité du village, cela ne lui sera pas refusé.

Plan du village de Sialo



[Réalisé en janvier 1994, avec la collaboration de Biraoui-Thomas Dembélé.]

1. La terre des Bwa ou le pays boo

Les villages les plus anciens se présentent comme des hameaux fortifiés : les maisons regardent vers l'intérieur et ne tournent vers la brousse que des murs sans ouverture. Par de petites ruelles on accède à la place centrale où domine généralement "l'arbre à palabres", autour duquel les vieux viennent s'asseoir et discuter, en s'occupant quelquefois à divers travaux d'artisanat. Au cœur du village se trouve un grand puits qui joue un rôle essentiel de renouvellement lorsqu'on refait son damage, en général tous les trois ans. La maison du chef du village se situe aussi au centre, et la famille du fondateur du village est souvent installée dans la partie est, les familles arrivées ensuite s'étant implantées du côté ouest. C'est en général juste à l'est du secteur central que se trouve la "maison du *Do*"¹. Chaque grande famille du village possède aussi sa "maison des Ancêtres", sorte de vestibule qui permet de passer d'un "quartier" dans un autre et qui présente une panoplie de trophées de chasse accrochés à une corde, ainsi que des canaris marqués de dégoulinades de mil écrasé-délayé où restent collées quelques plumes. L'aspect négligé de ces endroits n'est pas forcément le signe d'un véritable abandon. Les greniers sont construits au coin des ruelles ou à l'intérieur des cours, généralement étroites, où donnent les différentes maisons de la famille. Dans certains villages devenus trop étroits, comme par exemple le village de Sialo, les gros greniers céréaliers sont regroupés à la périphérie, hors de l'enceinte du village. Les "greniers des femmes", plus petits, contenant les condiments pour la sauce et les réserves personnelles de mil, d'arachides... de la femme, demeurent cependant près des maisons. Le schéma traditionnel de la maison boo ne présente pas d'enclos et on vit ordinairement plutôt dans la rue que dans la cour.

1 - Tous les villages ne possèdent pas le *Do*. Certains dépendent ainsi d'un autre village, vers lequel les adeptes de la pratique traditionnelle se dirigent lors de certaines cérémonies comme les initiations par exemple.

CHAPITRE DEUXIÈME

PRÉSENTATION ETHNIQUE

2.1 - LES BWA, HISTOIRE D'UNE DÉNOMINATION

Les Bwa sont aussi connus sous le nom de Bobo-Oulé dans la littérature ethnologique. Ce terme de Bobo-Oulé, qui signifiait en bambara “Bobo rouges” ou “muets rouges”, avait été donné par les guides bambara qui servirent les premiers explorateurs¹ selon leur propre dénomination, par opposition aux appellations données aux autres groupes Bobo voisins : les Bobo-Fing (noirs), les Bobo-Gbé (blancs), les Bobo-Niéniégué (“à faces sculptées”), et avait été adopté quelque peu arbitrairement par l’administration coloniale qui ne prêtait guère attention aux noms que les peuples se donnaient eux-mêmes dans leurs propres langues. Longtemps en effet, on ne fit pas la distinction entre les Bobo de groupe mandé et les Bwa qui appartiennent au groupe voltaïque. Ainsi, Henri Labouret, dans son introduction aux travaux du docteur J. Cremer parus en 1924, montre bien comment ce nom de Bobo fut artificiellement donné, mais ne fait pas la distinction Bobo / Bwa (« *nous admettons qu’il n’y a qu’un seul peuple Bobo, parlant deux langues différentes* ») [CREMER 1924 : XXX] et conserve le nom de Bobo pour ceux qu’il dit s’appeler eux-mêmes Bwa : « *Ils s’appellent Bwa, et affectent à ce vocable une terminaison variable avec les dialectes* » [CREMER 1924 : XXVI].

C’est G. Le Moal, affirmant que « *le seul critère à retenir est le nom que les gens se donnent eux-mêmes* » [LE MOAL 1957 : 7], qui a clarifié la situation en reconnaissant une identité distincte à ceux que l’administration nommait Bobo-Oulé.

2.2 - HISTOIRE DU PAYS DES BWA AU MALI

Comme le fait justement remarquer J. T. Diarra [1994], faire l’histoire des Bwa c’est toujours parler de l’histoire de leurs voisins. Pour écrire une véritable histoire des Bwa, il faudrait s’attacher à l’histoire de chaque village, de chaque lignage, et prendre le temps d’y écouter les vieux et les griots garants de la mémoire. Dans une telle société sans organisation

1 - Le premier à parler des Bwa est R. Caillié qui traverse la région du 1^{er} au 3 mars 1828, mais il ne les nomme pas [CAILLIÉ 1979 (tome 2) : 123-125]. Le Capitaine Binger passe quelques jours (du 15 au 26 mai 1888 [BINGER 1892 (tome 1) : 407-427]) en “*territoire Bobo-Oulé*”, et est le premier à mentionner les différents groupes bobo [(tome 1) 387 et 425-427] qu’il décrit assez confusément en distinguant deux grands groupes : « *les Bobo-Niéniégué (comprenant les Bobo-Oulé) et les Bobo-Fing.* » C’est ensuite l’administrateur M. Delafosse qui, dans le cadre de son étude sur les peuples du Soudan français, parle du « *terme de mépris donné appliqué par les Dioula et Banmana à quatre tribus qui forment un seul peuple mais ne se connaissent pas d’appellation générique en dehors de leur nom de tribus : Kian ou Tian (Bobo-Gbé), Tara (Bobo-Oulé), Boua (Bobo-Fing) et Niéniégué.* » [DELAFOSSE 1972 : 130], distinction qui semble confondre les Bwa et les Bobo-Fing, puis le chercheur L. Tauxier qui consacre le premier chapitre de son ouvrage aux populations “bobo” [TAUXIER 1912 : 29-79]. Le docteur J. Cremer a recueilli ses informations et de nombreux textes auprès des Bobo du cercle de Dédougou (dans l’actuel Burkina Faso). C’est dans l’introduction présentant ce travail qu’H. Labouret indique les raisons qui font que l’on préfère garder la confusion et traiter des Bobo en général.

2. Présentation ethnique

supra-villageoise, on ne trouve pas de chef politique pour drainer une histoire particulière, peu de mouvements de foule ou de noms à retenir, mais seulement une histoire riche de la petite histoire quotidienne des relations inter-villageoises, des variations de coutumes et des étonnements qui bouleversent, des aventures et des rencontres, des réactions devant l'altérité... tout un "quotidien" qui n'est jamais monotone si l'on sait l'écouter. Ce travail de construction d'une histoire d'après l'attention à l'oralité reste à faire. Il nous est cependant possible de présenter les grands moments de l'histoire de cette région du Mali où les Bwa vivent, semble-t-il, depuis le fond des temps¹.

D'une certaine façon enfermés dans la Boucle du Niger, les Bwa semblent avoir vécu de loin les grands événements de la région jusqu'au 18^e siècle. Les envahisseurs des différentes époques, s'étant plu à contourner le pays boo, ont laissé les Bwa isolés conserver leurs pratiques sociales et économiques et refuser toute organisation supra-villageoise. Ils eurent cependant, au cours de leur histoire, certains rapports avec les peuples voisins et ont toujours entretenu d'étroits contacts avec les Peuls, gardiens des troupeaux. La bonne entente avec les Sénoufo, et surtout les Minyanka, proches par les pratiques religieuses, leur permit d'échapper aux invasions bambara fréquentes dans la région dès le 12^e siècle. De même, Marka et Samo jouèrent un rôle de protecteur à l'Est du pays boo face aux pillages des Mossi.

À la fin du 18^e siècle, les Bambara de Ségou commandent aux vallées du Niger et du Bani, occupant une grande partie du territoire boo malien. Les villages doivent payer un tribut et les armées bambara rançonnent la région en céréales et en hommes qu'ils vendent ensuite comme esclaves, mettant tout le pays boo en état d'insécurité. Après les invasions épisodiques des Bambara, les Peuls qui nomadisent dans la zone inondable de la Boucle du Niger depuis le 15^e siècle, fondent, à partir de 1818 (bataille de Noukouma), l'empire du Maasina, avec à leur tête le théologien musulman Seeku Amadu, instaurateur de l'état théocratique de la *Diina*. Pour les Bwa, les choses varient peu : ils subissent des Peuls le même genre de razzias que celles opérées par les Bambara, et l'état d'insécurité de la région persiste, troupes de la *Diina* et Bambara se disputant le contrôle de la vallée du Bani. Seeku Amadu finit par avoir le dessus et intègre deux nouvelles provinces à la *Diina*, utilisant les Bwa comme archers pour ses expéditions. La précarité de la paix n'y est que plus grande dans tout le pays boo². Si l'empire peul du Maasina s'effondre en 1862, il laisse place, dans toute la Boucle du Niger, à la poursuite d'un conflit doublé d'une "guerre sainte" entre les groupes de Peuls qui s'étaient progressivement installés dans la région des Bwa qu'ils nommaient le *Boobola*³ : les "Peuls de Barani", accusés de sympathie avec les animistes et de trahison à une certaine idée de la culture peule⁴ par les héritiers de Seeku Amadu - les "Peuls de Dokui" partisans de la voie islamique quadriya - se tournèrent alors vers Tijaani Tall, adoptant l'islam d'obédience tijaaniya, et vers le commerce de chevaux⁵ entre le Yatênga et l'État de Samori. C'est en 1893 que la colonne Archinard occupe Djenné, Mopti et Bandiagara, la France profitant de l'instabilité de la région pour s'y implanter.

1 - « Ils s'avançaient autrefois davantage vers le Nord-Ouest, puisque la tradition rapporte qu'ils occupaient avant les Bozo l'emplacement actuel de Dienné. » [DELAFOSSÉ 1972 : 315-316]

2 - « Avec l'empire peul du Massina, c'est tout le pays bwa de la Volta Noire qui entre dans le cycle de violence qui ne s'achèvera qu'avec l'écrasement de la Révolte de 1916. » [CAPRON 1973 : 76]

3 - C'est-à-dire "le pays des Bobo" ; lire à ce sujet l'article de Y. Diallo [1994].

4 - « Selon l'entourage de Seeku Amadu, les Peuls de Barani étaient corrompus non seulement dans leurs mœurs mais aussi en ce qui concerne leur langue maternelle. » [DIALLO 1995 : 373]

5 - « (Les) négociants d'origines diverses échangeaient deux captifs contre un cheval du Yatênga. Dirigé sur le marché de Wonikoro, ce même cheval était revendu contre cinq à huit captifs proposés par les agents de Samori. Du côté du Beledugu, (...) le prix d'un cheval pouvait atteindre de dix à douze captifs fournis par les hommes de Samori. » [DIALLO 1995 : 379]

Ainsi le 19^e siècle aura été pour les Bwa une période charnière dont ils ne peuvent ressortir que déstabilisés et changés, surtout du point de vue de l'organisation communautaire, certains villages ayant dû se regrouper et se fortifier afin de faire face plus efficacement aux diverses razzias. Si on peut lire cette période comme la fin du long crépuscule d'une Antiquité qui demeure mystérieuse¹, c'est aussi le commencement d'une nouvelle histoire. La "longue nuit" de la première période de domination coloniale (1897-1917) [CAPRON 1973 : 91], sera couronnée par la célèbre révolte des Bwa² : l'insurrection de 1915-1916. Les Bwa pensaient à tort que le pouvoir colonial des Blancs allait modifier leurs rapports avec les Peuls et les Bambara, mais on nomme dans la région des auxiliaires aux administrateurs issus de ces ethnies dominantes qui avaient facilement pactisé avec le colonisateur. Ces intermédiaires entre les colons et les Bwa profitent sans complexe de leur situation et prennent leur part sur les impôts de capitation et autres taxes exigés des paysans, surtout après la déclaration de la Première Guerre Mondiale, qui a rappelé de nombreux Français en métropole. Après une grave famine, considérée comme une conséquence maléfique pour avoir accepté l'invasion française, le décret, voté en février 1912, pour le recrutement de jeunes Noirs pour l'armée est perçu comme un nouveau mode d'esclavage. En novembre 1915, le conflit s'envenime sur les chantiers de travaux forcés de Bouna, et s'ensuit une révolte généralisée des villages marka et bwa de la région, rapidement suivis par les villages les plus proches samo, minyanka, bobo-fing, lobi... Les villages bwa qui n'ont pas pris part à la révolte seront sommés de s'y rallier, ou se verront détruits par les révoltés eux-mêmes, transformant bientôt la Révolte en "rénovation interne"³.

Cependant, le 13 février 1916, les forces de l'ordre dirigées par le colonel Molard ont pour mission de détruire les villages bwa et marka révoltés : le pays est dévasté et cette insurrection de quelques mois entre dans l'histoire. Il faut alors se résigner à vivre sous le pouvoir colonial français et la collaboration des anciens envahisseurs, puis accueillir dès 1922 les missionnaires catholiques, avec peut-être l'espoir que ceux-ci les aideraient à se libérer de cette domination⁴. En effet, alors que la République du Mali est aujourd'hui islamisée à plus de 80 %⁵, les Bwa de cette région, qui ont toujours refusé l'Islam, ont pour une part accepté la christianisation, ce qui est sans doute un aspect non négligeable de leur histoire culturelle.

Si les Bwa du Mali sont effectivement marginalisés au sein d'un pays dont la vie politique⁶ et économique ne les intéresse guère, si le taux de scolarisation est dans cette région encore plus bas que dans l'ensemble du pays, il ne faut cependant pas en conclure qu'ils sont un peuple fermé, replié sur lui-même. Par ses études démographiques sur la région, V. Hertrich a en effet mis à jour que la société boo était assez réceptive aux influences

1 - Lire à ce sujet le roman de N. Boni, *Crépuscule des temps anciens*.

2 - Cette reprise en main de leur destin par les Bwa fut un événement de grande importance pour l'affirmation de l'identité et de l'unité de la société boo, « *Alors les Anciens jurèrent qu'au grand jamais la profanation de la terre des Ancêtres ne les trouverait ou ne les laisserait vivants. Plutôt Humu-la-Mort que Wobamu-L'Esclavage.* » [BONI 1962 : 233]

3 - « *La révolte de 1915 représente l'aboutissement d'une prise de conscience politique, le sursaut d'un peuple pour qui la reconquête de l'indépendance représente la seule chance d'être de nouveau lui-même, d'exister en tant que peuple. Prenant les armes, les communautés villageoises effacent, d'un seul coup, plusieurs dizaines d'années de domination étrangère ; de proche en proche, elles reconstruisent le pays bwa.* » [CAPRON 1973 : 101]

4 - Voir "*La révolte des enfants des Pères*" en 1934-35 [D.Y.P. DIARRA 1992 : 169-170].

5 - Les chrétiens (catholiques et protestants) représenteraient environ 1,5 % de la population totale.

6 - La présence des Bwa dans l'administration est minimale, si bien que la plupart des agents qui opèrent dans le pays boo sont toujours d'origine mandé ou peule. Très peu de Bwa ont de réels engagements politiques (en témoigne la plainte de Labé Théra dans *l'Essor*, organe de presse officiel du Mali, du 9 octobre 1991 [J. T. DIARRA 1994 : 4]).

2. Présentation ethnique

extérieures, et apte aussi à assimiler des gens d'origines diverses qui abandonnent leurs coutumes pour appartenir à l'ethnie des Bwa [HERTRICH 1994 : 42-43].

2.3 - IDENTITÉ BOO

2.3.1 - ÊTRE BOO DANS SA LANGUE

Ce qui distingue les Bwa de leurs voisins Bobo est donc avant tout la langue qu'ils parlent, le bwamu (boomu selon les deux principales variantes dialectales parlées au Mali), qui appartient au groupe voltaïque [MANESSY 1983]. On relève dix-sept [MANESSY 1961] ou dix-huit [CAPRON 1965] dialectes différents sur toute l'étendue du pays boo, certains si différents qu'ils ne permettent pas l'intercompréhension (le dialecte étudié par G. Manessy, par exemple, est incompréhensible pour les bwa du Mali), même si les Bwa ont conscience de leur unité linguistique. Certains dialectes connaissent une plus grande expansion que d'autres et la tendance est à une certaine uniformisation, bien que l'on puisse relever des variantes morphophonologiques ou lexicales de village en village. Au Mali on retiendra ainsi deux grands dialectes, celui "de Togo" [*dwému*], parlé aux alentours de ce village du nord du pays boo, et celui "de Mandiakui" [*dahánmu*], que tout le monde comprend car il sert de langue véhiculaire dans tout le pays et qu'il fut adopté par les missionnaires à leur arrivée à Mandiakui en 1922. Nous présenterons plus loin une esquisse grammaticale de ce dernier pour aider à la lecture des proverbes.

Notons que le terme "boomu" signifie non seulement la langue de l'homme boo, mais aussi tout ce qui fait son identité, tout ce qui fait qu'un homme se définit comme "boo", ses pratiques, ses coutumes, ses croyances...

2.3.2 - ÊTRE BOO DANS SON CORPS

L'individu boo semble être à l'aise avec son corps comme avec le corps de l'autre : il n'y a pas de réticence à se toucher, et lorsque l'on revient de voyage chacun vient s'assurer que le revenant est bien celui qu'on connaissait en l'étreignant fermement, en le tâtant de toute part. Les corps des hommes et des femmes sont souvent vigoureux, exercés par les différents travaux de la vie quotidienne, la danse toujours fort appréciée, et la lutte traditionnelle bien que peu pratiquée à présent. Le corps semble être accepté pour ce qu'il est dans son ensemble, avec cependant une réserve quant à la main gauche qui est vraiment consacrée au domaine de la souillure et sur laquelle reposent divers interdits, tel le contact avec la nourriture. Si l'on enterre les cheveux après la coupe, c'est principalement pour éviter tout acte malfaisant qui pourrait avoir lieu par leur intermédiaire. Les vieux, hommes et femmes, rasant généralement complètement leur tête. On rase aussi la tête des enfants, mais en réservant un petit carré sur le devant du crâne pour les garçons et une ligne joignant les deux oreilles et représentant le foulard féminin pour les petites filles. Les jeunes filles et les femmes font tresser leurs cheveux par les griottes. Chaque membre de la famille se lave à la nuit tombante, juste avant le repas du soir. Il est rare que l'on utilise du savon¹, bien qu'il en existe un de fabrication locale à base de beurre de karité. On peut utiliser de l'huile pour masser les bébés, comme autrefois le lutteur en enduisait son corps avant le combat. Les bébés sont lavés entièrement de deux à quatre fois par jour, après un "gavage"² d'eau chaude

1 - Il faut noter que les femmes qui viennent d'accoucher se lavent avec du savon local les jours suivant la naissance du bébé. Les filles qui ont séjourné en ville peuvent aussi revenir au village avec l'habitude d'utiliser du savon.

2 - « On donne plusieurs explications. Une des plus importantes (au village) serait que "cela nourrit le bébé", en plus du lait ; aussi aura-t-il moins besoin de téter. Le bébé dort bien après et la mère en est débarrassée un

par la bouche¹. On perce les oreilles des petites filles lorsqu'elles sont encore bébés et on leur accroche un anneau à chacune d'elles. Plus tard, elles pourront porter des boucles d'oreilles.

L'identité boo se signale aussi par une certaine emprise de la culture sur le corps, une certaine marque de l'identité véhiculée par le langage du corps. Les premiers signes de ce "corps boo" sont les scarifications, sur le visage mais aussi quelquefois sur le ventre, la poitrine et le dos, cicatrices soulignées de teinture noire dont sont pourvus les corps de toutes les personnes âgées et de certains membres des générations plus jeunes, selon les villages. Ces signes sont présentés par les individus eux-mêmes comme signes de reconnaissance. Le dessin que l'on retrouve sur chaque visage est particulier aux Bwa et se différencie de ceux qu'effectuent les Mossi ou les Bobo. On prétend ainsi que le but premier de ces cicatrices était de permettre l'identification des enfants lors des raptés qui étaient fréquents dans la région et la reconnaissance des Bwa entre eux lors des guerres. Ces cicatrices ont sans doute aussi d'autres significations plus profondes, comme l'indique l'étude de M. Coquet (1994) chez les Bwaba du Burkina Faso. L'aspect esthétique n'est pas négligeable et est souvent notifié lorsque l'on parle des scarifications avec les Bwa.

La taille des dents en pointe², faite par le forgeron à l'aide d'un petit burin, que l'on remarque chez certaines personnes parfois très jeunes, est présentée par les Bwa comme étant une pratique de caractère esthétique³. Ceux qui se font tailler les dents aujourd'hui le font en vue d'avoir du succès auprès des jeunes de leur âge. On dit ainsi que celui qui n'a pas les dents taillées en pointe a une dentition "de cheval"⁴, ce qui n'est pas un compliment.

La circoncision n'est pas coutumière chez les Bwa, et les seules familles qui la pratiquent sont des familles en lien avec des Bambara, comme par exemple les Koné de Bénéna, de Manina ou encore de Ona près de Mandiakui. L'excision par contre, que l'on tend à supprimer aujourd'hui, est une exigence de coutume. Ce sont les vieilles de la famille qui veillent à ce que chaque petite fille soit "libérée" de son état naturel. L'excision est faite par les femmes du groupe Sowini dont il sera question plus loin. Faramizo⁵-Augustine, une de nos informatrices⁶ au village de Touba nous a raconté sa propre expérience. Elles étaient un groupe de douze fillettes de huit à dix ans qui dormaient chez une vieille, quand on a décidé un matin de leur faire scarifications et excision en même temps. Chaque mère a apporté pour sa fille une assiette en bois pleine de mil et une autre de sésame, avec une louche de beurre de karité et un coq blanc. La mère de notre informatrice ne voulait pas qu'on excise sa fille

petit moment. A San on dit qu'on le fait par manque de médicaments indigènes (qu'on boit et avec lesquels on se lave). On peut y ajouter le beurre de karité, qui est un médicament reconnu pour beaucoup de problèmes. L'eau chaude est donnée pour éviter le rhume (la morve ne sort pas), les maux de ventre (qui peuvent être causés par le cordon qui n'est pas encore tombé) et pour "rendre toujours le corps chaud". 10 % des interrogées affirment qu'elles ne le font plus. » [DIOCÈSE DE SAN 1993-A : 51]

1 - Malheureusement, de l'eau peut entrer dans les narines, ce qui contribue à supprimer une bonne partie de leur odorat.

2 - Elle est mentionnée par le Capitaine Binger [1892 : 424].

3 - Il serait intéressant d'enquêter pour savoir si cette pratique particulière n'a pas d'autres raisons plus profondes. Nous n'avons malheureusement pas pu obtenir de renseignements sur ce sujet, cette pratique étant somme toute assez rare aujourd'hui, et les quelques personnes aux dents ainsi taillées que nous avons interrogées ne nous ont avancé que des explications esthétiques.

4 - « *Les dents ainsi taillées sont appelées nían ne hó ou bo-nían : dents de chien. (...) Ceux qui ont les dents taillées disent de celui qui ne les a pas : "lo lò-wé má cò-bé" : il ressemble à un cheval. » [RASILLY 1994 : annexe "Le corps humain"]*. Les verbes propres à l'action de tailler les dents en pointe sont sé / séna et hé / hó.

5 - *fárámizo* (f.) : (// Peul + fém. • petite //), "*Petite fille Peule*" : sa grand-mère lui a donné ce nom parce qu'elle était très petite à sa naissance.

6 - Récit recueilli auprès de Faramizo-Augustine Diarra, âgée d'environ quarante ans, aide-soignante au dispensaire de Touba.

2. Présentation ethnique

ni qu'on la scarifie, alors sa grand-mère avait profité de ce qu'elle était partie à Mandiakui pour payer le tout afin que sa petite-fille soit excisée. Les fillettes ont été alignées avec les céréales, le beurre et le coq blanc posés devant chacune d'elles. La femme Sowini, habillée d'un grand vêtement noir ouvert sur les côtés et d'un pagne noir, a pris le coq de la première, puis elle a mis dans une petite louche une poignée de sésame, une autre de mil, un peu de sel et de l'eau, et elle a distribué ce mélange à chacune des fillettes en prononçant des mots dans sa langue. Son mari a emporté les coqs blancs. On a ensuite emmené la première fillette et on a enfermé les autres dans une maison, gardée par des vieilles, d'où elles entendaient les cris de leurs compagnes qu'on venait chercher une à une. Dans le coin de la cour, dans un endroit un peu caché, on avait fait un trou, et chaque fillette venait s'y asseoir pour que la femme Sowini procède à l'opération. Le trou a ensuite été recouvert de branches, et chaque jour pendant deux semaines on a lavé leur plaie au-dessus de ces branches. Après le trou a été recouvert de terre. Les fillettes étaient vêtues d'un pagne noir, et devaient respecter certains interdits alimentaires : l'huile, le beurre de karité, l'arachide, car la graisse est censée provoquer des infections. Tant que la plaie saigne, il ne faut pas boire. L'une des fillettes, ayant perdu trop de sang, était morte la nuit suivante. Lors de la deuxième semaine, la vieille chez qui elles vivaient leur avait expliqué les raisons de ce qui leur était arrivé, qui se résumaient à deux choses essentielles : une fille qui n'a pas été excisée risque d'être volage ou d'avoir des difficultés, et même de mourir, à la naissance de son premier enfant. Lorsqu'elle a subi cette opération, Faramizo-Augustine a pensé qu'elle avait affaire à des sorciers. À son retour de Mandiakui, sa mère était très fâchée de voir que l'on avait ainsi mutilé sa fille. Faramizo-Augustine a toujours gardé le souvenir de cette colère et le sentiment de l'infondé de cette coutume que n'a subie aucune de ses propres filles, et qu'elle dit aujourd'hui en voie de disparition, ajoutant que depuis le jour où le griot a publié sur son tambour que la pratique de l'excision était interdite par la loi malienne, il y a une dizaine d'années de cela, on n'avait plus revu les femmes Sowini. Nous avons cependant eu connaissance d'excisions pratiquées dernièrement dans ce même village, comme dans tout le pays boo.

2.3.3 - ÊTRE BOO DANS LA COMMUNAUTÉ

L'appartenance à la communauté se fait dans le partage d'une histoire, mais aussi d'une pratique religieuse. *Débwénou*¹, le "Dieu" des Bwa, créateur et propriétaire de toute chose, n'intervient jamais directement dans la vie des hommes. Diverses puissances², dont la plus importante est le principe unificateur des Bwa dénommé *Do*³, jouent un rôle d'intermédiaire entre les hommes et *Débwénou*, par la médiation de ceux qui ont le pouvoir de s'adresser à

1 - *débwèni* (appartenant à la deuxième classe nominale *li*) est présenté comme le créateur de toute chose, mais dont on sait peu de chose car il n'a pas de relation directe avec les hommes. *Sali* (ou *Sari*) et *Dofini* sont d'autres noms de *Débwénou*, mettant l'accent sur son aspect cruel : c'est lui qui reprend aux hommes ce qu'il leur a donné, c'est lui qui reprend la vie. Une expression qu'on utilise lors des funérailles dit : **sàlí dofíní han fé**

// Sali • Dofini / donner | retirer //

« Sali-Dofini qui donne et reprend ».

2 - Ce sont principalement : *cuò*, la Forge, principe de vie relié au forgeron dont il sera question plus bas, et *jimwinù*, Esprit de la brousse, qui règne sur tout ce qui est à l'extérieur du village et intervient pour aider aux récoltes, à la chasse, et aussi lorsque l'on veut créer un nouveau village au cœur de la brousse. Les cultes qui lui sont consacrés ont toujours lieu en brousse, et ce qui l'unira au village sera la sortie des masques, êtres issus de la brousse pour pénétrer au village, dans le domaine de *Do*.

3 - *Do* est représenté par un rhombe de fer forgé [CAPRON 1988-A, I : 12] et n'est pas forcément présent dans tous les villages. Quand il a sa place, il réside dans une sorte de vestibule, "maison de *Do*", qui lui est réservée. Il joue un rôle prépondérant lors de l'initiation, et lors de la sortie des masques. On retrouve le même principe unificateur (nommé "*Dwo*") chez les Bobo [LE MOAL 1980].

elles : le chef coutumier du village, le forgeron, le “propriétaire du Do” ou “prêtre du Do” [dó-so], le chef de famille détenteur du couteau des sacrifices et, au-delà de tous ces personnages, les Ancêtres [nasio], lien incontournable entre les hommes appartenant au monde visible et les puissances qu'ils invoquent. Les Ancêtres, non seulement les anciens chefs de famille, mais aussi les jeunes hommes morts trop jeunes [nàwíya] et les filles mariées décédées qui restent liées à leur famille, sont les véritables pivots des manifestations religieuses de toute la vie sociale à laquelle ils continuent, de façon active, de participer¹.

La pratique traditionnelle qui prétendait lier toute la communauté est cependant en perte de vitesse dans une majorité de villages, du moins du point de vue rituel. Si certains villages ont conservé avec force la religion traditionnelle, quelques Bwa du Mali sont islamisés, beaucoup sont convertis au christianisme (culte en majorité catholique), et de nombreuses familles se sont détachées des coutumes traditionnelles sans pour autant adopter de religion particulière. Cependant, si l'on pratique moins systématiquement les sacrifices rituels et si les lieux sacrés semblent souvent oubliés, certaines attitudes laissent penser que c'est surtout là un abandon de surface : à la moindre catastrophe, on redécouvre l'union dans de vieilles coutumes, comme par exemple lors de l'exhumation d'une naine dans le cimetière chrétien de Mandiakui en juillet 1973², parce que les pluies tardaient trop à venir³. De même on retrouve, au sein du christianisme, réadaptées ou habilement récupérées, les notions de la religion traditionnelle : Do a ainsi trouvé sa place au cœur de la parole évangélique. La communauté boo tient toujours en grande partie son harmonie et sa cohérence d'un sentiment “religieux” d'unité sociale [CAPRON 1988-A-II : 61]. Les Bwa gardent la conscience forte de leur appartenance à une unité ethnique bien spécifique qui se distingue franchement des communautés voisines.

2.4 - LA SOCIÉTÉ BOO

2.4.1 - UNE COMMUNAUTÉ VILLAGEOISE

La société boo se présente comme une agrégation de communautés villageoises ayant chacune son identité et son histoire. Chaque village dispose de sa propre organisation et il

1 - La présence “d'autels” villageois ou familiaux sur lesquels sont effectués divers sacrifices et libations indique l'importance des cultes qui ponctuent la vie quotidienne des adeptes des pratiques traditionnelles. Les Ancêtres sont invoqués pour tout ce qui concerne la vie de la famille (alliances, naissances, réconciliations, maladies, décès... tous les problèmes de la vie quotidienne) comme la vie du village (conflits, décisions importantes, initiations...). Chaque village et chaque famille possèdent un lieu réservé aux Ancêtres, en général un “vestibule” entre deux maisons, où sont déposés les canaris (*tin-sinnù*: // remède | chose //) sur lesquels seront faites les libations, et où sont accrochés le long d'une corde des trophées de chasse poussiéreux. On trouve aussi des canaris à l'extérieur, sous un arbre par exemple, ou bien encore à l'intérieur des maisons familiales. Près du village, on peut parfois remarquer un espace boisé réservé, nommé “bois sacré”, où l'on ne doit rien tuer ni ramasser, où ont lieu les initiations et divers sacrifices.

2 - « Selon la tradition religieuse des Bwa, il y a des actes humains qui empêchent la pluie de tomber. (...) Puisque mi-juillet, il ne pleuvait toujours pas à Mandiakuy, il fallut chercher des raisons. Ce ne fut pas difficile de penser à cette fille, naine, morte de méningite en février 197'et enterrée dans le cimetière chrétien. (...) Il fallait, comme le demande la coutume, déterrer ce qui pouvait rester de cette pauvre fille, laisser ouverte la tombe et y sacrifier une chèvre noire. » [D.Y.P. DIARRA 1992 : 240] « L'affaire remonte à Tominian (chef-lieu de cercle) dont tous les responsables administratifs sont musulmans. Depuis toujours, ils ont reçu la consigne de respecter les coutumes qui ne mettent pas la construction de l'“état-nation” en danger (...) la pression des gens est si forte que l'on oblige les gens de Mandiakuy à procéder à l'exhumation. (...) Ils exhument l'enfant sous la pluie battante pour la mettre dans une ruche et l'envoyer vers la mer. (...) Selon le P. Yann, à un moment, (...) presque tous les chrétiens étaient d'accord pour qu'on exhume cette naine. » [J.T. DIARRA 199' : Annexe 51]

3 - Chaque année de pluies tardives est propice à de telles manifestations, et nous avons pu relever le récit de différentes exhumations ou autres sacrifices effectués ces dernières années pour la même raison.

2. Présentation ethnique

n'y a pas, traditionnellement, de pouvoir supra-communal. Ainsi, aujourd'hui encore, on tente toujours de régler les affaires entre soi pour ne pas avoir recours à l'administration qui légitimement dirige la région. Dans chaque village il y a un chef coutumier¹ qui est souvent différent du chef choisi par l'administration pour être en lien avec l'arrondissement, le cercle... Selon les villages, ce chef coutumier peut avoir plus ou moins de pouvoir, tout comme le chef administratif peut être plus ou moins reconnu par les villageois. Il existe aussi des conseils jouant le rôle de tribunal, qui permettent d'échapper au contrôle du pouvoir judiciaire. En général, la communauté villageoise est réticente à accepter tout pouvoir extérieur, quel qu'il soit.

2.4.2 - DÉCOUPAGE (STRATIFICATION HORIZONTALE)

La société boo reste strictement hiérarchisée : seuls les autochtones héritiers du fondateur, les *lòso-zà* (// village + *suff. poss.* | petits //), et non les *lóna*, membres de familles arrivées ensuite mais résidant depuis plusieurs générations, peuvent exercer le pouvoir au village. Les "nobles" [*bà huárára*], cultivateurs, portent seuls le nom de Boo, et les forgerons et les griots, "gens de caste" [*jàmà'ará*, du bambara "*namakala*"], n'ont pas droit à ce vocable même s'ils sont considérés comme appartenant à l'ethnie des Bwa. Les rôles de chacun sont bien définis et la stricte endogamie reste une règle absolue : le mariage comme le moindre rapport sexuel avec une personne "de caste" est formellement interdit, et la transgression de cet interdit retire au coupable sa condition de Boo "noble". Bien que de nos jours griots et forgerons pratiquent eux aussi le travail de la terre pour subvenir aux besoins de leur famille, ils ne sont jamais d'aussi gros producteurs que les Bwa cultivateurs, et partagent leur temps entre différentes activités qui leur sont réservées et rendent des services aux autres membres de la communauté villageoise qui les payent de diverses manières.

Si la richesse n'est pas valorisée en soi, si tout semble fait pour que personne ne puisse réussir l'accumulation individuelle qui permettrait d'augmenter le niveau de vie (en témoigne la consommation organisée de la bière de mil, qui se présente comme un véritable régulateur économique), une grande distinction est faite cependant entre les gens selon leur poids social : l'origine du lignage et son ancienneté dans le village, l'importance de la famille en bras et en filles à marier, le nombre d'enfants, le nombre de greniers gorgés d'épis de mil, et, surtout au nord du pays boo, le nombre de têtes de bétail. Celui qui a peu de biens, peu d'enfants, peu de bras pour l'aider à travailler, celui qui a toujours de la peine à vivre jusqu'à la prochaine récolte, celui dont les ascendants furent "captifs" au sein du lignage auquel il appartient à présent de façon toutefois assez marginale, tous ces cas sociaux rencontrés dans chaque village boo ne peuvent jouir d'une grande considération alors que le riche aux greniers toujours pleins, dont la famille est prospère depuis longtemps, a beaucoup plus de pouvoir qu'un villageois ordinaire et sa parole a plus de poids lors des conseils villageois. Les Bwa disent ainsi que

« *Le pauvre peut avoir du miel et ne pas pouvoir le consommer* »

9. **bànbánsò wèè yí sòò:, 'á ló bèè dà ho cè**

// pauvreté + *suff. poss.* / *aux. hab.* | acquiert / rayons de miel # *conj. coord.* (mais) / *cl.1 rappel* (pauvre) / *nég.* | peut / *cl.3 rappel* (miel) / croquer //

et il est vrai que si le paysan qui a épuisé ses réserves de mil s'adonne à la récolte du miel, ce n'est jamais pour sa consommation personnelle mais pour obtenir de quoi faire vivre sa famille grâce à la vente de cette denrée rare et chère. Ce proverbe met l'accent sur l'inégalité

1 - *bà bóa ló-bé* = // les | Bwa • village + chef //, dit "*chef de terre*" (*lò tun-so* = // le | terre + *suff. poss.* //) ou encore "*chef du village*" (*lò ló-so* = // village + *suff. poss.* //).

matérielle des hommes face aux choses de la vie, mais ce n'est pas la seule qui se joue entre les différentes classes de la société boo. Cette inégalité se retrouve en effet à d'autres niveaux et surtout dans le domaine de la parole et du pouvoir attaché à celle-ci car, si le riche, ou celui qui a le plus de prestige, a plus facilement la parole, il est aussi plus écouté et sa parole a toujours plus de poids que celle du misérable. On ne regarde jamais de la même façon, on n'écoute jamais de la même façon, celui qui est issu d'une famille de renom et celui dont les parents sont misérables. Si le fils du riche a fait une bêtise, on lui pardonne. Pour le fils du pauvre, c'est une autre histoire.

« Si une petite abeille meurt dans l'hydromel, ce n'est pas grave ; si une mouche y meurt, c'est dégoûtant ».

10. sòzo yí húru soó:, bun bè bɛɛ mána ; háncun yí húru hò:, tò bun 'a hira

// abeille + petite / si / meurt (acc. après si) / hydromel + loc. # cl.6 rappel + insistance (action précédente) / chose¹... | nég. | ...n'existe pas # mouche / si / meurt (acc. après si) / cl.3 rappel (hydromel) + loc. # alors / cl.6 rappel + insistance (action précédente) / est / propre à dégoûter //

La petite abeille est à sa place dans le miel. On la croque même sans dégoût lorsqu'on sert le miel comme on a l'habitude de le faire, encore dans le gâteau de cire qui le contient. Qu'elle se trouve dans l'hydromel ne sera donc pas considéré comme dégoûtant. Mais qu'une mouche fasse la même chose... On ne regardera jamais de la même façon les actes du pauvre et les actes du nanti.

« Si le fils du chef du village a mangé un caméléon, c'est une maladie ; si le fils d'un misérable en a mangé, alors c'est un désir (ardent) de viande »,

11. ló-bé yàró yí cà 'ùnmahára, to mu 'a vǎnnu ; sànbu'u yàró yí cà lò, tò bun 'a sué

// village + chef | fils / si / a croqué acc. / caméléon # alors / cl.6 rappel (action précédente) / est / maladie # misérable | fils / si / a croqué acc. / cl.1 rappel (caméléon) # alors / cl.6 rappel (action précédente) + insistance / est / désir de viande //

disent encore les Bwa, bien au fait de l'existence d'une différence majeure entre les individus selon leur origine sociale.

Voyons comment se présente cette communauté villageoise stratifiée en fonction de l'origine des différents lignages qui la composent.

2.4.2.1 - Les forgerons²

Les forgerons sont les “gens de caste” que l'on considère comme les plus sérieux, les plus dignes de confiance. Artisans plus que paysans, ils sont les producteurs de la majorité des objets utilisés au village, du couteau à la charrette en passant par la grande mouvette en bois pour tourner la bouillie de mil dans la marmite. Le travail du fer, qui nécessite l'emploi du feu, et le travail du bois et de la pierre (meules à grain) quand il faut utiliser des outils tranchants, leur sont réservés. Les femmes forgeronnes sont souvent potières, car la poterie est aussi une activité exigeant la maîtrise du feu, ainsi que de la terre. La forge [hò cuò] où ronfle en permanence le feu apparaît comme “principe de vie” [D.Y.P. DIARRA 1982 : 34]. En cas de guerre, en cas de sécheresse, le forgeron peut intervenir en frappant son marteau et l'enclume³ sacrée du village (constituée de morceaux de fers venant des différents lignages soudés ensemble) l'un contre l'autre. Certaines forges sont particulièrement

1 - mù bè mi : (// cl.6 (la) | chose / existe //), “c'est grave” ; mù bè mána : (// cl.6 (la) | chose / n'existe pas //), “ce n'est pas grave”.

2 - lò vinnù (+ vinnà, vanna).

3 - hò cuò-jún : // cl. 3 (la) | forge + tête //, “La tête de la forge, l'enclume”.

2. Présentation ethnique

connues pour leur puissance ; ainsi celle de Poromou, gros village situé au nord du pays boo, où l'on vient faire de nombreux sacrifices et au nom de laquelle on profère des imprécations¹.

L'importance sociale du forgeron se traduit par son rôle indispensable d'intercesseur : il règle les querelles, répare les fautes qui ont pu être commises envers les coutumes, intervient lors des demandes en mariage, joue le rôle de porte-parole du chef s'il n'y a pas de griot au village... Les différentes étapes de la vie sont balisées par son intervention : naissance, initiation, mariage, différents sacrifices, enterrement et funérailles. C'est lui qui favorise tous les "passages". Après la mort, c'est encore le forgeron qui sera l'intermédiaire privilégié entre le défunt, appartenant désormais au monde des Ancêtres, et les vivants. La distance manifestée à son égard est plutôt de l'ordre du respect, de la crainte, dans la mesure où les éléments naturels et surnaturels font de lui leur interprète. Ainsi le forgeron, "porte-parole" des forces cosmiques et gardien du feu, joue un rôle très important dès qu'il s'agit d'entrer en communication avec le monde surnaturel, avec ce qui échappe à la simple compréhension. Il est le personnage de l'alliance par excellence : instrument de la paix et de la réconciliation entre les hommes, de l'union entre les familles, du lien entre les vivants et le monde invisible.

Malgré cette importance qu'on lui reconnaît, il n'en est pas moins méprisé en tant qu'homme de caste, témoin cette petite histoire : Pa'a² l'orgueilleux, dont la famille est la plus riche du village, s'énerma un jour de boisson et offensa Vanafo³ le forgeron, qui de son côté garda son calme, sachant qu'il pourrait bientôt se venger. Dès la première pluie, il vit en effet arriver Pa'a, lui apportant toutes ses pioches à affûter afin qu'il puisse travailler dès le lendemain. Vanafo le forgeron tenait sa vengeance : il fit entendre alors à tous ceux qui étaient présents dans son atelier pour le même service, que telle la fourmi,

« ...il n'a nul intérêt pour l'homme de pouvoir, sauf si sa fesse touche la terre »

12. **tàbó lo, mibe mà'ó mána pà'amá na, fwaá ló fitè yi cio tun**

// fourmi / dit que # pron. log. renforcé / besoin... / ...n'existe pas... / force • avec (homme de pouvoir)
/ ...part. verb. (de) # sauf / cl.1 rappel (homme de pouvoir) : sa | fesse⁴ / si / parvient / terre //

et tous éclatèrent de rire. Force était à Pa'a de comprendre que ses outils ne seraient pas prêts pour le lendemain. Le forgeron est déconsidéré, comme une fourmi qui est toujours à terre. Le fait que Pa'a lui demande un service, c'est que sa fesse touche terre.

1 - « Pour que tout le monde le prenne au sérieux, Sété se déshabille et frappe de la main droite le sol en jurant :
mè yi 'a 'uàn'uàn-so dédé
'á li tun-bénú màa mu
'á wà nasio màa mu
'a pòròmú-cuò dé na
'a li zere-wo ne bwé yé
bèè yí ní
Si je suis vraiment empoisonneur
Et la Grande Terre l'a vu
Et les Ancêtres l'ont vu
Que la Forge de Poromu m'attaque
Que d'ici une semaine
Je meure.

Si Sété dit vrai, il attendra sans inquiétude qu'une semaine passe. S'il a juré pour se faire bien voir, il ira à l'insu de tous demander pardon à cuò selon un rite par l'intermédiaire du forgeron. » [D.Y.P. DIARRA 1982 : 35]

2 - pà'á (m.) : "La Force" (du bambara *fanga*) : sa mère était déjà mariée dans un autre village quand elle a rejoint son père. Lorsque le premier enfant est né, le grand-père paternel l'a nommé ainsi pour rappeler la façon dont cette femme était arrivée dans la maison.

3 - vannafo (m.) : (// forgerons / ont retiré acc. //), "Les forgerons ont retiré" : c'est un nom de forgeron. La personne elle-même ne sait pas pourquoi on lui a donné ce nom.

4 - Quand on parle du derrière de quelqu'un, la partie la plus basse de sa personne physique, c'est aussi pour l'abaisser moralement : si la fourmi le pique à cet endroit, c'est que l'homme de pouvoir a dû s'asseoir par terre comme le commun des mortels, alors que son statut voudrait qu'il soit toujours bien installé.

2.4.2.2 - Les griots¹

Le griot se reconnaît tout de suite à son “sans gêne” et à la curiosité qu’il ne craint pas de manifester, et ce dès l’enfance. Alors que les Bwa “nobles” sont habituellement plutôt réservés, le griot est celui qui n’hésitera pas à intervenir au milieu d’une discussion, à poser des questions indiscrettes, ou bien encore à visiter la maison de l’étranger-ethnologue sans se sentir le moins du monde importun. Il est le maître de la parole et en use sans compter pour raconter des histoires, traduire sur un mode vivant et souvent humoristique les messages du chef qu’il annonce en parcourant le village tout en frappant son petit tambour, transmettre les histoires des familles, des villages, les savoirs traditionnels tels les noms que l’on donne aux animaux selon leurs caractères physiques², etc. Certains instruments de musique lui sont réservés³ et il en joue en temps opportun. On le demande pour rythmer le travail en commun dans un champ, pour accompagner une fête particulière... Aujourd’hui, certains griots de village sont bien organisés et font payer très cher le matériel de “sono” et d’éclairage qu’ils proposent pour animer une soirée à la cadence de leurs balafons. Les griots sont généralement de très bons animateurs lors des fêtes, et même des rencontres informelles.

Le griot est surtout réputé pour n’avoir jamais honte : il joue toujours le rôle du quémandeur et du flatteur. Les Bwa “nobles” méprisent le griot, et tout ce qui l’entoure : ses instruments de musique, sa nourriture (on interdit généralement aux enfants d’aller manger dans la maison d’un griot), ses vêtements (les couleurs vives comme le rouge sont “couleurs de griots” et le Boo “noble” a toujours quelque réticence à s’en vêtir)... Les paroles du griot sont déconsidérées parce qu’elles sont souvent mensongères. Il sait composer des louanges sans fondement ; la vérité n’a pour lui qu’une valeur relative. Il faut ajouter cependant que le griot détient une grande partie de la mémoire des Bwa et par conséquent il peut également dire la vérité. Il joue lui aussi un rôle d’intermédiaire, de réconciliateur et de négociateur, mais on lui préfère souvent le sérieux forgeron. Il est à remarquer que les familles de griots ne demeurent parfois pas très longtemps dans un village⁴ : quand on leur fait la vie trop dure,

1 - *lò ‘ánú* (+ ‘*áre*), *fém.* : *lò ‘áminù* (+ ‘*áminé*).

2 - C’est ainsi que lors de l’achat d’un nouvel animal, cheval ou bovin, on va demander au griot le nom qui lui revient. Ces noms sont teintés de bambara dont ils tiennent sans doute leur origine, mais ils sont pris en compte et ont donc une certaine importance pour les paysans bwa.

3 - *Ce sont des membranophones* : *lì zìzìrì*, gros tambour que l’on frappe avec deux baguettes recourbées, que l’on n’utilise que pour les grandes circonstances ; *lì ‘àn ‘àn*, tambour sans grande musicalité que l’on frappe avec une baguette recourbée, seul pour annoncer les décès, sinon accompagné de *hò dùnmanú*, tambour d’aisselle avec tendeurs longitudinaux que l’on presse pour obtenir des sons différents en le frappant d’une baguette en forme de marteau. *Ce dùnmanú* est l’instrument essentiel du griot : il ne s’en démunir jamais et s’en sert pour animer les fêtes et le travail collectif. Un tambour semblable en plus gros, *hò dùnma-bónu*, “ombre du *dùnmanú*”, n’est utilisé que pour accompagner la danse des masques lors des fêtes traditionnelles et les funérailles. *Lì ‘ì’ìro*, petit tambour, est utilisé par le griot pour faire les annonces dont il est chargé ; il accompagne souvent le *dùnmanú* lors des grandes manifestations. *Lì ‘àrà ‘ò*, qui se joue suspendu à l’épaule en le frappant de deux baguettes recourbées, est utilisé pour rythmer les travaux collectifs. *Lì bwíl.*, tambour-calebasse, est joué avec les deux mains et accompagne les balafons (*lì cóó* : balafon, instrument emprunté aux Sénoufo) lors des fêtes.

D’autres instruments sont communs aux griots et aux “nobles”, et certains instruments ne sont pas utilisés par le griot, tel *hò bìnbinrí* (tambour de divertissement), ou encore *lì hwínlò* (sifflet) et *hò pòpí* (flûte). *Lì ‘òrò* (“mandoline”) et *hò ‘uànní* (une cithare de la famille de la “kora”, au manche courbe dont l’extrémité est garnie de sonnaillles), cordophones, sont utilisés surtout par les “nobles” pour accompagner les contes, les récits ou les chansons et ne sont pas réservés aux griots [cf. KONÉ 1990].

4 - P. C. Dembélé met l’accent sur cette particularité du griot dans un contexte où la communauté villageoise a valeur d’identité (on indique toujours, lorsqu’on parle de quelqu’un, de quel village il est originaire) en relevant une expression consacrée qui dit qu’« *Un griot n’a pas de village* » [1981 : 626].

- **‘ánú bà lóo mána**

// griot | *pron. poss. parenté* (leur) | village / n’existe pas //

2. Présentation ethnique

elles quittent ceux qui les maltraitent pour quémander ailleurs un meilleur accueil. Il n'est pas interdit, en effet, de frapper un griot, et la tradition voulait même que l'on soit toujours aidé dans cette tâche par le village tout entier. Certains villages considérés comme particulièrement "méchants" par les griots n'abritent ainsi aucune famille griotte (par exemple les villages de Sialo et de Silo, au Nord du cercle de Tominian¹).

Le mépris que les Bwa ont à l'égard du griot nous est rappelé par un proverbe recueilli à Dui :

« *La fille de Touba s'exclame : "tiens donc, mon mari est un griot !?" ; et son père lui rétorque : "est-ce-que l'argent était griot ?" ».*

13. **túbá hánzúnnú lo, héheè: yaá: míbe báro 'a 'ánú, 'á bá mian lo tà lì wárí wo 'ánú lé**

// Touba | jeune fille / dit que # part. exclam. | part. de constatation / pron. log. renforcé | mari / est / griot # conj. coord. (et) / pron. poss. parenté (leur) | père / dit que # part. inter... / cl.2 (l') | argent / était acc. / griot / ...part. inter. finale //

Face à certaines situations l'homme est en effet capable d'accepter n'importe quoi, et c'est ce que veut démontrer cet énoncé excessif où pour un peu d'argent, on irait jusqu'à donner sa fille à un griot.

Le griot a aussi un rôle d'artisan au sein du village : tous les travaux de tissage, de cordonnerie, de tannerie, ainsi que la plupart des travaux de couture, lui sont réservés. C'est lui seul qui peut utiliser le métier à tisser traditionnel qui permet de faire les bandes d'une dizaine de centimètres de large avec lesquelles il confectionne les couvertures, les pagnes, les pantalons traditionnels et autres vêtements. Ce sont généralement les griottes qui effectuent le tressage des cheveux des femmes.

2.4.2.3 - Autres personnes ayant un statut particulier dans la communauté

a/ Le groupe Sowini²

C'est un groupe particulier - et peu important en nombre - de gens qui circulent de village en village pour proposer leurs services. Les hommes sont traditionnellement des chasseurs de pintades au filet. Outre le raccommodage des calebasses, les femmes, vêtues de noir, pratiquent les scarifications³, qui se font dès l'enfance, excisent les petites filles, et bleussent aussi les lèvres et les gencives. Excisions, scarifications et tatouages n'ayant pratiquement plus cours, la raison d'être sociale de ce groupe est à présent remise en question. D'ailleurs, ce sont des gens dont on ne parle jamais : il faut prononcer leur nom pour s'entendre répondre, avec un sourire gêné, "Ah, tu connais l'existence de ces gens-là, toi ?", et pour avoir quelques informations laconiques : "Aujourd'hui ils ont presque disparu ; ce ne sont pas des Bwa ; certains travaillent aux champs et, après les récoltes, circulent de village en village pour offrir leurs services ; ils vivent à part, dans des villages bien à eux ; ils parlent leur propre langue (une sorte de langue secrète construite à partir du boomu) ; moi, je ne peux pas en parler, je ne les connais pas bien..."

Leur place est donc tout à fait particulière et leur origine demeure mystérieuse. Contrairement aux forgerons et aux griots, il semble qu'ils soient maintenant intégrés aux

Il est à remarquer que le forgeron est de la même façon l'hôte d'un village sans en être un habitant dans le sens où il lui est toujours possible de partir avec sa famille proposer ses services dans un autre village.

1 - Information donnée par *sírí 'i- 'ánú*, (Siriki-le-Griot, qui porte ce nom parce qu'il est né lors d'un sacrifice au fétiche *Sirina*, fétiche propre aux griots), griot au village de Sounlè, lors d'un entretien sur l'histoire du village de Sialo et de la famille de griots qui y aurait vécu quelque temps au milieu du siècle.

2 - *lò sòwíní* (+ *bà sòwínína*), ou Somono (en bambara).

3 - On dénomme parfois les femmes *wansàn- 'winna* // cicatrices • inciser | *m. plu.* //, "scarificatrices".

Bwa “nobles” et qu’ils puissent échanger des femmes avec eux. Selon certains, ils peuvent aussi jouer un rôle de médiateur.

b/ Les descendants de captifs¹

Le terme de ‘wórosó est emprunté au bambara, ce qui indique sans doute que la pratique de la “captivité de case” est elle aussi un emprunt. C’est plus particulièrement dans la région sud du pays boo² – il y a par exemple un quartier entier de descendants de captifs à Mandiakui – que l’on rencontre ce groupe particulier d’hommes sans aucun pouvoir coutumier qui pratiquerait une certaine endogamie selon certains informateurs, bien que l’on puisse relever des unions entre ces descendants de captifs et les Bwa “nobles”³. Ils sont rattachés au lignage de leur ancien maître dont ils ont pris le nom. Leur statut de “descendants de captifs” n’est cependant pas oublié et ils vivent généralement de façon assez misérable, ayant toujours des difficultés à subvenir aux besoins de leur famille avec le pauvre lopin de terre qu’on leur a cédé et ne trouvant à épouser que des “descendants de captifs” ou des personnes de condition plus que modeste : dernier enfant d’une famille pauvre, unique enfant de sexe masculin d’une femme déconsidérée pour cette raison, jeune un peu “simplet” ou trop chétif, célibataire attardé... Cependant, certaines familles de “descendants de captifs” sont plus prospères du fait que, aux premiers temps de la scolarisation au pays boo, les “nobles” qui refusaient d’envoyer leurs enfants à l’école y ont mis les enfants de leurs captifs ; ceux qui ont réussi sont ainsi devenus, dans le monde actuel, plus riches que leurs anciens maîtres. Ces “descendants de captifs” furent souvent les premiers à se convertir au christianisme et se comptent parmi les plus engagés des paroissiens.

c/ Les “étrangers”

Les familles arrivées après la fondation d’un village n’acquièrent jamais le même statut que les vrais autochtones, héritiers de la chefferie. Les descendants de ces étrangers de longue date, nés au village, portent le nom de *bà ‘énnà* (*lò ‘énlo* au singulier). C’est parfois parmi eux qu’est choisi le représentant administratif du village. Au fil du temps ces “étrangers” sont intégrés, en un nouveau quartier situé en général à l’ouest de la maison du chef coutumier, dans la structure même du village et prennent part au conseil. Les nouveaux étrangers (qui sont nommés *lò nuhúnnu* (+ *nuhúan*) ou bien aussi ‘énnà s’il est entendu qu’ils s’établissent au village), par contre, restent à l’écart de toute décision et même de toute réunion : ils ne sont pas considérés comme des villageois, mais ne sont présents au village que sous couvert de leur logeur qui joue le rôle de médiateur entre eux-mêmes et le reste du village. Ils n’ont pas toujours droit à la parole⁴ selon les sujets. On dit ainsi que

« *La patte du poussin étranger est mince* ».

14. ‘òò-zo nuhúnnu zìò ‘a ciáncián

// poule + petit | étranger | patte / est / mince //

1 - *lò ‘wórosó* (+ *bà ‘wórosuá*).

2 - Nous avons aussi relevé des cas de “descendants de captifs” intégrés à leur lignage d’accueil, mais marginaux par leur niveau de vie, dans le nord du pays boo.

3 - « *Les intéressés ne se désignent pas comme d’anciens captifs et ne sont pas désignés comme tels par leurs voisins. Ils sont considérés comme des membres du lignage de leur ancien maître et c’est en relevant la généalogie de celui-ci que nous les avons bien souvent repérés (en raison des incohérences relevées, notamment l’existence de mariages endogamiques).* » [HERTRICH 1994 : 69-70 (note)]

4 - P. C. Dembélé [1981 : 352] a ainsi relevé une sentence commune qui dit que

« *L’étranger n’a pas de bouche.* »

- **nuhúnnu pùnbwó mána**

// étranger | bouche / n’existe pas //

C’est toujours son logeur qui parle pour lui.

2. Présentation ethnique

Le poussin étranger aura beau gratter, il n'obtiendra jamais ce qu'obtiennent les autochtones. C'est la situation aujourd'hui des instituteurs enseignant dans les écoles de base de villages dont ils ne sont pas originaires, ou encore des catéchistes, formés par les prêtres pour jouer un rôle d'animateurs religieux, qui changent de village au cours de leur carrière.

d/ Les étrangers au village que l'on rencontre quotidiennement

Nous avons dit plus haut que des Peuls¹ du groupe *Seenonkoobe* circulaient dans la région, certains étant même sédentarisés. Ils se voient couramment confier des troupeaux et ont des liens étroits, qui ne sont pas toujours de mauvaise entente, avec les paysans. Les femmes passent dans les villages pour vendre le lait, le beurre, qu'elles transportent dans des calebasses. Hommes et femmes se rendent au marché pour y vendre qui des produits lactés, qui du bétail, et y acheter le nécessaire au quotidien de la vie nomade. Ne possédant généralement pas de moyen de transport, ils prennent facilement place dans la charrette d'un villageois² et l'on échange des propos dans un bambara teinté de peul et de boomu. On rencontre aussi les femmes et les enfants du campement voisin aux abords d'une pompe, en toilette ou en lessive, profitant de l'eau tant qu'elle abonde. Quand la sécheresse s'impose et que les puits tarissent dans les villages les plus arides, les Peuls disparaissent jusqu'au prochain hivernage. Comme tout peuple nomade, le Peul est entouré de mystère et inspire une certaine méfiance. On le dit facilement voleur, sorcier, sale ou médisant, et l'on s'irrite devant les épineux massacrés du tranchant d'une lame pour nourrir les chèvres ou devant les récoltes piétinées par le troupeau de bœufs d'un propriétaire inattentif. Le principal "défaut" du Peul est, comme le sous-entend le proverbe, de ne pas être cultivateur.

« Un Peul n'est pas né pour porter un petit caleçon ».

15. fàránùu: bèé to má bò'ó zínnu

// Peul + quelqu'un / *nég.* | est né *acc.* / avec | petit caleçon | porter + *suff. d'action* //

Comment pourrait-il cultiver avec le pantalon bouffant qu'il porte sous son grand boubou de pasteur ? Descendant des anciens guerriers qui dominaient la région au siècle dernier, le Peul garde la prestance de cet héritage par le nombre de ses têtes de bétail, la vache étant symbole de richesse pour les Bwa, et par la fierté avec laquelle il porte ses vêtements aux couleurs chatoyantes, ses grands chapeaux recouverts de cuir teint en rouge, ses nombreux bijoux et autres parures.

Il n'est pas dans la nature première du Boo d'être commerçant et peu de Bwa maîtrisent vraiment les lois du marché. Ce sont donc des individus de groupe mandé : Bambara, Marka, Dioula... (que les Bwa regroupent sous la dénomination de "Zaa³"), qui dirigent les échanges commerciaux. Sous les hangars du marché, ils proposent quelques produits industriels : lait en poudre, sucre, piles, vêtements, pièces pour les mobylettes..., et rachètent à bas prix les tines de mil et d'arachides que les agriculteurs viennent vendre. C'est donc le bambara qui est le plus parlé au marché, car très peu de "Zaa" font l'effort d'apprendre plus que les salutations en boomu. Les villages mixtes "Zaa"-Bwa vivent en général en bonne entente, même si l'on assiste rarement à des échanges de femmes entre quartiers d'origine différente. Si l'on utilise couramment ce proverbe lorsque l'on veut conseiller à quelqu'un de demander beaucoup pour avoir un peu, c'est parce que l'on sait que le "Zaa" a tendance à mépriser le paysan boo, et que certains "Zaa" refusent même qu'un Boo dorme ou mange chez eux ou boive seulement à leur canari. Autrefois, les relations avec les autres ethnies, en souvenir

1 - lò fàránùu: (+ fàrárá).

2 - Pour donner un exemple, on demandait, début 1994, 300 F.CFA par personne pour le voyage aller/retour de Sialo au marché de Fangasso, distant de 20 km.

3 - lò zaa:nùu: (+ zaa:).

des anciennes rivalités ou conquêtes, étaient souvent très difficiles, et lorsqu'en voyage on arrivait à la nuit près d'un village étranger on préférait généralement passer la nuit en pleine brousse.

« Si tu veux demander le vestibule d'un "Zaa", demande-lui d'abord la chambre du fond ».

16. 'ò yí fàrà zàá:nùu: bòró, fàrà lò 'é' é vé

// tu / si / demandes / "Zaa" + quelqu'un | vestibule # demande / cl.1 rappel ("Zaa") : sa | chambre du fond¹ / d'abord //

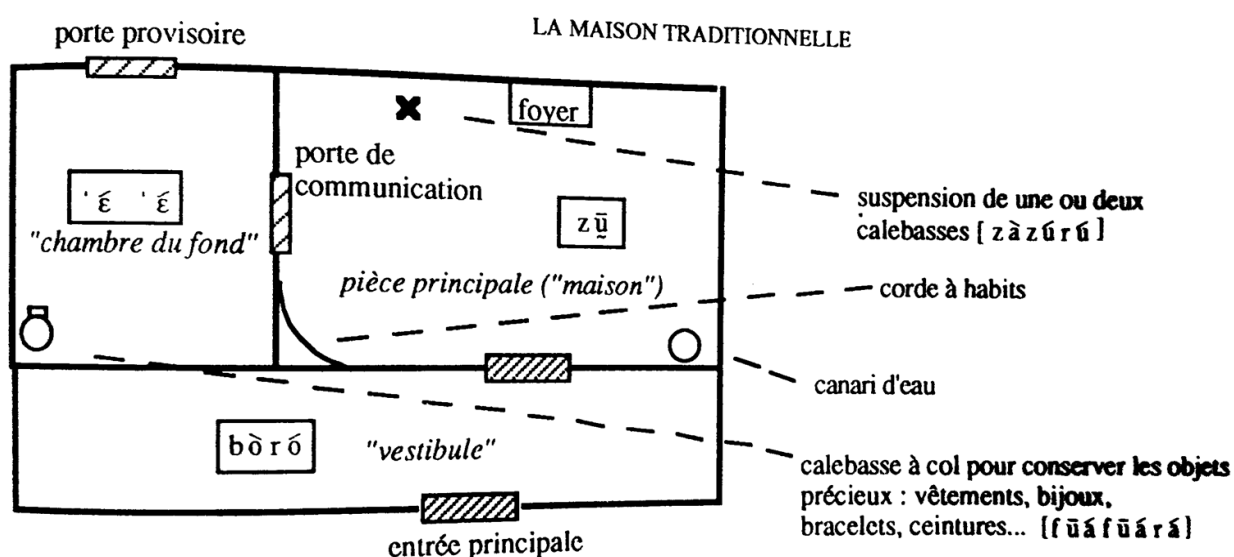
La communauté villageoise boo distingue donc en son sein différents groupes, à l'intérieur desquels s'opère un certain découpage "vertical" selon l'âge, sur lequel se fondent l'ensemble des relations interpersonnelles.

2.4.3 - STRATIFICATION VERTICALE DE LA SOCIÉTÉ

2.4.3.1. Les classes d'âge

La société d'aujourd'hui, malgré les bouleversements qui ont modifié la structure des familles, comme le rôle du christianisme sur la réduction de la polygamie ou bien le resserrement du groupe familial en cellules plus petites sous l'influence des nouvelles données économiques, a conservé une grande place à ce qu'on appelle communément la stratification en classes d'âge. Pour parler de "classe d'âge" en boomu, on utilise le terme : *lì 'onù*², mot désignant "la ligne" sur laquelle se placent tous les compagnons d'âge lorsqu'ils cultivent en commun (dans le champ des beaux-parents de l'un d'entre eux par exemple), ou encore "le billon", cette butte de terre sur laquelle on sème le mil en poquets³.

¹ - C'est une pièce dont l'ouverture donne sur la pièce principale, qui sert surtout à déposer les affaires précieuses. Lorsqu'un fils se marie, il peut s'installer dans cette pièce avec sa femme, s'il n'y a pas d'autres maisons disponibles dans le village. On obture alors la porte atenant à la pièce principale et on ouvre une porte vers l'extérieur. Après une saison des pluies passée, ils construisent leur propre maison et on referme cette porte extérieure pour redonner à la pièce sa fonction de "chambre du fond", généralement jusqu'au mariage du prochain fils.



² - Le fait d'appartenir à une classe d'âge se dit : *lò 'onù-so* (+ *bà òé-sio*).

³ - « On notera la précision, quasi géométrique, de l'image : de même qu'un pied de mil ne peut appartenir qu'à un seul billon, de même un villageois ne peut appartenir qu'à une seule promotion ; pareillement le billon

2. Présentation ethnique

Dans l'organisation traditionnelle de la société boo¹, les différents groupes d'âge correspondaient aux étapes initiatiques en lien avec le *Do*, chaque étape ayant ses particularités (activités réservées, rôles religieux, masques...) ; étaient de même classe d'âge les individus, hommes et femmes, qui avaient été initiés en même temps. Même si on ne pratique plus la religion traditionnelle, la hiérarchie en fonction de l'âge demeure le principe d'autorité au sein de la société boo. Celui qui a engendré, le père ainsi que ses frères et sœurs, ont l'autorité sur ceux qu'ils ont engendrés, de même que celui qui a été engendré en premier a l'autorité sur ceux qui lui ont succédé, et la hiérarchie entre les différents âges reste très prégnante, les aînés conservant pour toujours le pouvoir sur leurs cadets. Les membres d'une même classe d'âge gardent toute leur vie des liens privilégiés de complicité et d'égalité. Comme le dit un proverbe des Bwa :

« *Si des enfants ont enterré ensemble des fruits de karité verts, c'est ensemble qu'ils doivent les déterrer* ».

17. hányirá yí lú vâ-bwobwo 'ánman má wé, bâ wéè párí 'é han

// enfants / si / ont enterré *acc.* / karité • fruits | crus / avec | *pron. réciproque* # *cl.4 rappel* (enfants) / *aux. hab.* | ensemble | déterrent / *cl.5 rappel* (fruits) //

Les enfants cueillent sur l'arbre le fruit du karité lorsqu'il est encore vert, puis ils creusent un trou au fond duquel ils mettent un tapis de feuilles de karité avant d'y déposer les fruits qu'ils recouvrent de terre. Deux ou trois jours après (au maximum), ils déterrent les fruits qui ont muris comme s'ils étaient sur l'arbre sans qu'il n'y ait de perte. Les enfants tiennent à ce que tous ceux qui ont participé à la cueillette et au terrassement soient présents pour déterrer et manger les fruits mûrs. Lorsqu'on a fait ensemble ses premiers pas on a tissé des liens qui resteront primordiaux à chaque étape de la vie.

Sur la base de ce découpage en classe d'âge existe entre "promotionnaires" de même classe des relations particulières avec certaines personnes selon leur lignage d'origine, ainsi qu'il existe des relations privilégiées entre les classes d'âge les plus éloignées.

2.4.3.2. La parenté à plaisanterie

Il n'est pas besoin de cheminer longtemps auprès d'un Diarra pour remarquer l'acide ironie avec laquelle il abordera l'ami Dembéle ou Traoré, qui ne mâchera d'ailleurs pas ses mots pour lui rendre la pareille. Ces jeux de langage et autres familiarités basés sur le patronyme sont communs aux différents groupes ethniques de la région et ont déjà intrigué plus d'un observateur. Cette "parenté à plaisanterie" joue un rôle de première importance au sein de l'organisation sociale. Les "familiers"², avec lesquels tout peut être dit et fait, semblent tenir lieu d'exutoire dans un contexte où par ailleurs les relations interpersonnelles sont souvent rigides et codifiées : grande réserve entre époux, effacement devant l'autorité des aînés, pudeur et respect, silence des enfants³... Il y a des personnes qu'on peut insulter

(promotion) n'est rien pris isolément ; ce qui compte, c'est l'ensemble des billons, le champ (association). »
[CAPRON 1988-A III : 116]

1 - Voir sur ce sujet l'article de J. Capron, « *Association d'âge, économie, pouvoir chez les populations bwa pwesya.* » [CAPRON 1988-A-III]

2 - Cette parenté "à plaisanterie" basée sur le patronyme est dénommée : *bári-yàmu*, et les "familiers" : *lò bári* (+ *bâ bárirá*).

3 - Notons que le même type de relations à plaisanterie existe au sein de la famille, entre les grands-parents et les petits-enfants (tout se passe comme s'ils étaient de la même classe d'âge, avec une note de rivalité), ainsi qu'entre un individu et les femmes de ses frères classificatoires, entre un individu et les maris de ses sœurs classificatoires, entre un individu et les frères et sœurs des femmes de ses frères classificatoires et des maris de ses sœurs classificatoires, et entre un individu et les frères et sœurs classificatoires des maris ou des épouses de ses frères et sœurs classificatoires (si l'individu est une femme, ces personnes sont considérés comme des maris ou des épouses ; si l'individu est un homme, seules les femmes sont considérées comme des épouses).

sans risque, alors qu'avec d'autres les rapports sont beaucoup plus délicats. Comme le rappelle un proverbe boo :

« On ne traite pas l'essaim de trigones comme la ruche ».

18. biò mà wá yíyo, bèè wá fán

// cl.6 + postpos. (ce pour) / part. d'actualisation | faire + m. sub.¹ / essaim de trigones / nég. | fait + m. sub. / ruche //

Ces trigones sont des petits insectes de la famille des Apidés qui forment un essaim dans la terre ou dans le trou d'un arbre et produisent un miel aussi bon que celui des abeilles que l'on peut récolter sans risque, alors que pour recueillir le miel des abeilles, la méfiance est de mise et la piqûre incontournable. Les personnes avec qui l'on a des relations à plaisanterie, qu'elles soient d'ordre patronymique ou familial, sont des petits trigones que l'on peut insulter sans craindre la rupture fatale.

« Ce qu'on peut déterrer et manger directement est différent du tubercule “bà'a” »

19. bè nɛ cán 'á mu cè, mi midè má bà'a

// chose # démonstr. (que) / pioche / conj. coord. (et) / cl.6 rappel (chose) / croque # existe... | ...seule... | ...avec² | tubercule de brousse immangeable cru (nom générique) //

dit un proverbe³ bien connu. “bà'a” est le nom générique de plusieurs espèces de tubercules⁴ de brousse qu'il n'est pas possible de manger crus : il faut obligatoirement les faire cuire longtemps, sinon on tombe dans un état qui se traduit par une espèce d'euphorie, avec bavements, dont on peut même mourir. On consomme ces tubercules en période de disette. Par contre, le *sú'úbàri* dont on se nourrit aussi facilement aux mêmes occasions est un tubercule qui peut être mangé cru. Certaines personnes sont ainsi faciles à vivre et il est possible de parler de tout avec elles sans qu'aucune retenue ne soit nécessaire. Avec d'autres, tels les tubercules d'espèce “bà'a”, il faut prendre des précautions bien précises en fonction des liens de parenté ou de voisinage qu'elles peuvent avoir avec la famille. Ces relations particulières ne s'expriment pas seulement entre lignages de Bwa d'origine “noble” mais mettent aussi en jeu les lignages forgerons, de griots ou d'étrangers selon leur patronyme, ainsi que les Peul qui plaisantent plus particulièrement avec les forgerons.

Dans le cadre de la plaisanterie, tout se déchaîne ; les injures les plus cocasses sont permises et il semble même que l'on n'ait pour relation qu'une continuelle recherche de critique et de médisance. Nous avons souvent assisté à des plaisanteries qui pouvaient sembler excessives à un observateur occidental, comme par exemple le jour où un membre de la famille Diarra, riant de voir son ami Dembéle se mettre à l'abri dans sa maison parce que le soleil faisait pleurer ses yeux infectés, s'est entendu répondre par celui-ci :

« Si tu vois que du sel se moque du beurre de karité qui se trouve au soleil, c'est qu'il ne pleut pas ».

20. 'ò yí màa 'á zenù ma zìn jì nɛ mi wosonù:, 'a wúrò benén bè

// tu / si / vois (acc. après si) # que / sel / part. temp. d'actualisation | rit / beurre de karité # démonstr. (qui) / se trouve / soleil + loc. # c'est / pluie | en l'absence de | chose⁵ //

1 - wá = wérà

2 - mi midè má = “être différent de”.

3 - Variante : **biò mà wá sú'úbàri, bòn má wá bà'a** // chose + démonstr. / part. d'actualisation | faire + m. sub. / tubercule mangeable cru # cl.6 rappel + insistance (action) / nég. | faire + m. sub. / tubercule immangeable cru // « Ce que l'on peut faire avec le tubercule sú'úbàri, on ne peut pas le faire avec le tubercule bà'a ».

4 - Par exemple le *bà'a-lóló* (c'est surtout celui-là qu'on mange), ou bien le *bà'a-déré* qui est très bon (les femmes le commercialisent).

5 - “En l'absence de la chose de la pluie”. De nombreuses expressions utilisent ce terme “bè” signifiant “chose” pour spécifier le sujet dont il est question. Ainsi, lorsque quelqu'un ne nous est pas indifférent, l'on

2. Présentation ethnique

Connaissant la cécité de nuit dont souffrait son interlocuteur, il lui lançait un “*rira bien qui rira le dernier*” qui fut bien entendu : si le beurre risque de fondre au soleil, le sel ne sera pas en meilleure posture lorsque la pluie commencera à tomber. Un autre exemple d’interlocution aux aspects sarcastiques nous fut donné d’entendre lors de la visite de la vieille Ta’atian¹ chez ses enfants demeurant à Bamako. Les petits-enfants chahutaient leur grand-mère, et dans le cadre des relations “à plaisanterie” qui les lient, lui disaient des mots très durs² : qu’elle est inutile, qu’elle mange leur “tô”, qu’elle ne fait rien, qu’elle n’est même plus jolie... Amusée, Ta’atian voulut quand même se défendre, et pour leur faire savoir qu’en son temps elle était belle et vigoureuse elle répondit à leurs insultes en disant :

« *Si tu vois un os près du village, sache qu’il a lui aussi été porteur de graisse* ».

21. ‘ò yí màa huín nà‘uá, lì fò wó jì-so

// tu / si / vois (*acc. après si*) / os / lieu de dépôt des détritrus hors du village³ # *cl.2 rappel* (os) / *part. temp. passé récent* | était *acc.* / graisse + *suff. poss.* //

Si le vieil os qu’elle semblait être à présent avait un jour été porteur de graisse, cela ne signifiait-il pas que les enfants pouvaient être aussi, un jour, de vilains os abandonnés sur un tas d’ordures ?

Si l’on en croit la pintade, il devrait cependant y avoir des limites à ne pas dépasser en matière de plaisanterie. En effet,

« *La pintade dit : “ ‘espèce de bossue’, passe encore, en plaisanterie ; mais ‘espèce de chauve’ dépasse toute plaisanterie”* ».

22. toó: lo, fwbówó z’ii:, bún ‘a nìhánmu ; ‘á pún ‘uà‘uà, bún pà nìhánmu wá

// pintade / dit que # dos (terme d’insulte) | bombé # *cl.6 rappel + insistance* (cette action précédente) / est / plaisanterie d’alliance⁴ # *conj. coord.* (mais) / tête | écorchée + écorchée / *cl.6 rappel + insistance* (cette action précédente) / dépasse... / plaisanterie d’alliance / ...*part. verb.* //

Lorsque Pa’a et Saaoué⁵, la femme de son frère, plaisantent ensemble, ils finissent toujours par se dire des paroles très méchantes, et la vieille mère de Pa’a leur dit souvent ce proverbe afin de mettre fin à leur chahut avant qu’ils aillent trop loin dans leur propos :

« *Le petit lièvre dit : “à trop s’amuser on s’écorche”* »

23. vòhózo lo, yí‘à sùma wèè cì varà

// lièvre + petit / dit que # jeu | excessif / *aux. hab.* | arracher / poils //

Les injures échangées dans ce type de relation, les vérités dénoncées sans scrupule, si elles peuvent parfois blesser l’interlocuteur, ne sont cependant pas génératrices de rancune : les liens tissés entre les “familiers” sont comme des liens entre personnes de même sang :

pourra le lui faire savoir en disant : ‘ò bè sin nà:, (// ta | chose / est délicieuse / moi + à //): “*ta chose me plaît*”.

1 - tà’atian (f.): (// part / est / vérité //), “*C’est moi qui ai raison*”. Son grand-père s’était disputé avec un voisin, et on lui avait donné tort alors qu’il était persuadé de détenir la vérité. Il avait voulu le signifier à tout le monde en la nommant ainsi.

2 - La parenté “à plaisanterie” qui unit ces deux générations fonctionne dans les deux sens, mais souvent les petits-enfants sont beaucoup plus virulents que les grands-parents. Cette coutume est surtout très présente au nord du pays boo, où l’on n’hésite pas à être encore plus caustique.

3 - C’est la zone qui entoure le village où l’on jette les détritrus. C’est aussi le lieu où les villageois vont se soulager, et ce terme désigne par assimilation la saleté, l’ordure, les excréments.

4 - Il s’agit ici des relations de plaisanterie qui s’établissent dans le cadre familial, concernant plus précisément la femme, ses frères et sœurs classificatoires d’un côté, et les frères et sœurs classificatoires de son mari de l’autre côté.

5 - sàawe (f.): sàa wée: be ? : (// empêcher / *pron. inter.* (quelle) | chose //), “*Empêcher quoi ?*” : quelqu’un dans l’entourage voulait empêcher le père de la fillette de faire quelque chose. Il lui a donné ce nom pour dire qu’en dernier lieu, personne ne pourra l’empêcher d’agir à sa guise.

« Les dents et la langue se querellent, mais se réconcilient ».

24. niàn má déremì wèè fi 'á hàn bini wèè sù

// dents | avec | langue / aux. hab. | disputent # conj. coord. (mais) / cl.5 rappel (dents + langue) /
ensuite / aux. hab. | s'entendent //

Validée par des générations d'amitié et de confiance, la "parenté à plaisanterie" demeure comme la "parenté de sang", à l'image d'une langue et de dents vivant dans la même bouche, au-delà des querelles passagères.

Pour ce qui est de la "parenté patronymique", les liens spéciaux ainsi construits entre membres de même classe d'âge de patronymes "à plaisanterie" sont indispensables à la bonne marche de la communauté. Ces familles avec lesquelles les générations précédentes ont tissé de tels liens sont finalement les familles dont on est le plus proche¹. Le "familier" est un intermédiaire de premier choix entre son partenaire en plaisanterie et toute autre personne, comme lors d'une querelle entre époux, et il peut aussi servir de médiateur avec le monde des forces invisibles, en cas de maladie par exemple², même si dans ce domaine l'intervention du forgeron semble préférable³.

1 - Car comme dit un adage bien connu :

'ò yí vé yùà 'ò bári, lò bèè dà pin :

// tu / si / aux. mouv. d'éloignement | demander la réconciliation / ton | familier # cl.1 rappel (familier)
/ nég. | peut | refuser //

« Si tu vas demander pardon à ton "familier", il ne peut pas refuser ».

2 - Quand un cas semble désespéré, on confie le malade à une famille avec qui on est en rapport de plaisanterie. Le familier ne s'attaque pas à la maladie, mais au malade lui-même en le traitant de tous les noms, en lui liant pieds et mains, en ne lui souhaitant que de se presser de mourir. Le membre de sa famille qui l'accompagne entre dans le jeu et supplie qu'on le laisse en paix. Au bout de trois (pour les hommes) ou quatre jours (pour les femmes), si le malade n'est pas guéri, il rentre mourir dans sa famille et ses familiers d'accueil estiment qu'il les laisse avec "la honte" car sa guérison aurait renforcé les liens entre les deux familles. [Voir P.-M. DEMBÉLÉ 1982 : 22]

3 - Ce sont les ancêtres des deux familles à qui l'on demande d'intercéder dans ce cas. « Ils sont allés confier leur enfant aux Diarra. C'est comme si les vivants mettaient les ancêtres Diarra et les ancêtres Koné dans le coup par le biais de la plaisanterie pour obtenir la santé, la paix. Les problèmes et leurs résolutions concernent toute la famille ; et les "défunts" font partie intégrante de la famille ! Mais le familier demeure, au point de vue importance, un médiateur inférieur au forgeron qui est, à notre avis, l'artisan de paix par excellence. » [D.Y.P. DIARRA 1982 : 24]