

N°5
Automne 2002
PASSÉS RECOMPOSÉS

SE DIRE DOGON

Usages et enjeux politiques de l'identité ethnique

Jacky Bouju

« Se dire Dogon » ! Ainsi formulée, la question de l'ethnicité dogon doit interroger plus particulièrement les discours qui l'expriment et les idéologies qui la signifient. Cette forme, très spécifique, de discours identitaire apparaît dans des contextes variés, qu'on peut cependant ramener à deux grandes situations caractéristiques : les situations d'énonciation qui se présentent dans le cadre officiel des cultes et rites « traditionnels » : *bilê*, *Agu*, *dannyi*, *nomination d'un Hogon*, etc., ou dans celui tout aussi normalisé des chants et des épopées ; les situations d'énonciation non officielles qui se présentent dans le cadre des interactions quotidiennes avec des « étrangers ».

Je n'aborderai guère ici, le domaine spécifique des pratiques et des discours « traditionnels » qui construisent la frontière identitaire entre soi et l'Autre¹. J'examinerai, par contre, les postures, tactiques et stratégies identitaires que manifestent les discours des Dogon dans des situations contemporaines aussi diverses, par exemple, que celui du débat politique que suscitent les élections communales, ou celui de l'affairisme économique-politique des Dogon de la diaspora bamakoise ou encore celui des interactions touristiques au « pays dogon ». Dans ces circonstances quotidiennes de l'expression de l'ethnicité dogon, nous sommes confrontés à la multiplicité des termes identificateurs, à la difficulté à définir les emblèmes les plus fiables, aux variations d'appréciation des marqueurs identitaires, à la manipulation des références ainsi qu'aux jeux des ostentations et des dissimulations d'identité (Bruno Martinelli 1995).

Dans tous les cas de figure, nous sommes confrontés à une manipulation généralisée de l'ethnicité qui passe par des processus, des mises en scène, des tactiques et des stratégies de dissimulation ou d'ostentation de l'identité : il s'ensuit que les discours des Dogon pour « se dire Dogon » sont changeants,

¹ D'une part, je l'ai déjà abordé dans des travaux sur l'ethnie et la tradition dogon (Bouju 1995 a et b, 1996) et d'autre part, cette dimension sera, largement traitée par les autres auteurs ayant contribué à ce numéro. Je m'en tiendrai à un rappel des différentes opérations de dichotomisation réalisées par tout discours sur l'ethnicité.

divers, multiples et évolutifs ! Je ne pense pas que cette situation soit une conséquence de l'histoire récente et je pense que cette manipulation de l'ethnicité, ce travail social et idéologique sur l'identité dogon a toujours existé et qu'il trouve son origine dans la dimension interactive intrinsèque au phénomène identitaire et sa finalité comme son sens, dans les enjeux socio-politiques locaux.

Le lecteur intéressé par les références ethnographiques en langue vernaculaire se reportera avec profit à mes publications antérieures². Je me contenterai, en quelque sorte, de présenter les réflexions que me suggère mon expérience ethnographique en exposant tout d'abord les tactiques et stratégies identitaires que les interlocuteurs dogon utilisent en situation d'interaction. Dans un deuxième temps, j'essaierai de dégager les opérations de dichotomisation qui se mettent en place dans la plupart de ces situations où l'on « se dit Dogon ».

« Se dire Dogon » ou l'ethnicité comme stratégie d'interaction

Il convient, avant toute chose, de rappeler le point de vue constructiviste de l'identité ethnique dogon qui est ici le nôtre : l'identité ethnique n'est pas une donnée, une essence ou une substance. C'est le produit historique d'une dynamique sociale et politique interactive qui articule entre elles identités individuelles, identités locales et identités globales et qui résulte d'incessants processus d'ajustement des identités antérieures avec les identités nouvelles offertes par la modernité.

Conceptions de l'ethnicité « pour soi » et représentations de l'ethnicité « pour autrui »

Dans la dynamique de l'interaction quotidienne, les Dogon mobilisent différents registres identitaires qui se ramènent à deux postures identitaires principales, bien identifiées par Claude Dubar (1996 : 26) : l'ethnicité « pour soi », qui est la manière dont on se représente l'identité ethnique à soi-même et « l'ethnicité pour autrui » qui est la manière dont on présente son appartenance ethnique à autrui.

² Particulièrement : 1995a, 1995b et 1996.

Le jeu des représentations de l'ethnicité « pour soi » est le produit d'un rapport dialectique entre les dimensions héritées de l'ethnicité — qui est assignée à la naissance par filiation patrilinéaire dans une *gin'na* et dans un *togu* — et une identité recherchée qui traduit le vœu de s'affilier (être affilié) à un collectif d'appartenance communautaire (*togu* « lignage », « clan » ou « ethnie »). L'appartenance se définit par l'insertion de l'individu dans des groupes de filiation classificatoires (*togu*). L'identité, c'est être *ba-i*, c'est-à-dire « descendant de père-ancêtre ». La revendication d'appartenance à un groupe de descendance définit des segments de lignages homologues et différenciés du point de vue de la filiation à un ancêtre commun : *gin'na*. Les conceptions de l'ethnicité « pour soi » s'éprouvent quotidiennement dans les rapports complexes qu'un Dogon entretient avec son groupe d'appartenance *togu*.

Mais cette identité ethnique recherchée ne peut être acquise sans le consentement des autres. Les représentations de l'ethnicité « pour autrui » apparaissent dans le rapport dialectique qui se noue entre « l'ethnicité revendiquée » (celle qu'on présente aux Autres) et « l'ethnicité reconnue » (celle qui est renvoyée par les Autres). Elle s'éprouve dans les rapports quotidiens entre soi — considéré par les Autres comme un représentant d'un *togu* — et les Autres considérés par soi comme des « étrangers » d'un autre *togu*.

Présentation et représentation de soi

L'individu Dogon peut ainsi invoquer différents niveaux d'identité — qui renvoient à différentes dimensions de l'ethnicité — dont l'utilisation tactique variera selon le contexte de l'interaction et les exigences relationnelles du moment :

- l'affiliation à une région linguistique. On entend dire : ces Dogon « ce sont des donnom, des Gouroum, des sanguin » *be donnom, gurum, tengem, ...* Cette identité qui renvoie à la singularité d'un accent caractéristique d'une région linguistique est imputée par les autres mais elle est rarement revendiquée car peu pertinente du point de vue individuel ;

- l'affiliation à un pays de naissance ou de vie : quand on entend dire « ce sont des gens du Ginebanoumon » *be Gine-bano-mo bellem*, on se trouve devant le même cas de figure, l'identité est imputée de l'extérieur mais rarement revendiquée pour soi ;

- l'affiliation à une tribu ou à un clan : « mon clan » *togu-m-mon* est une identité revendiquée « pour soi » et « pour autrui ». Elle exprime un souci

d'affiliation qui est marqué par l'emblème qu'est le nom d'honneur, la « devise » *tigê*. Par exemple la devise d'un des plus grands clan Kolun (Dogon de l'Ouest) exprime une « identité pour soi » quand elle est développée sous la forme *Emme Kalami yalu bëndê*, tandis qu'elle est une « identité pour autrui » quand on la donne sous la forme contractée *Karambe* ;

- la filiation à un ancêtre : « nous sommes les descendants du Père de l'ouest » *emme Kolu ba-ulun* est une identité revendiquée pour soi et pour autrui ;

- l'affiliation à un clan-village souche : « nous sommes les gens du village de Samolu » *emme Samolu belem* est une identité revendiquée qu'on présente à autrui ;

- enfin, la filiation à un lignage-quartier souche : *emme gin'na pay belem* est une identité revendiquée pour soi et pour autrui.

Ces niveaux d'identité et d'appartenance ne se recouvrent pas et ils ne sont pas nécessairement emboîtés les uns dans les autres. Ils sont à vocations différentes selon le contexte et la situation précise de l'interaction. On ne saurait donc se fonder exclusivement sur l'un ou l'autre de ces indicateurs pour décider de l'identité ethnique d'un homme et de son groupe familial³. En fait, chacun de ces indicateurs d'ethnicité n'est pertinent que dans la mesure où il fait référence à des savoirs sociaux et historiques que les Dogon « du coin » sont les seuls à détenir. Dans ce cas, ces informations suffisent à un Dogon pour situer chaque individu rencontré sur l'axe des appartenances ethniques et sur celui de l'identité clanique. Il arrive que dans les interactions où les distances géographique et sociale sont grandes, il faille croiser plusieurs indicateurs.

L'ethnicité « pour autrui » : ostentation et dissimulation

Parmi les stratégies identitaires mobilisées dans les situations quotidiennes d'interaction, l'ostentation et la dissimulation apparaissent comme des tactiques à la fois structurantes et complémentaires. Historiquement, la dissimulation de certains segments d'identités répondait à des enjeux et à des contraintes d'alliance ou d'affiliation qui ont joué un rôle important pour construire la cohésion de la société dogon.

³ Dans la pratique des rencontres, la déclinaison de l'identité exige toujours une série de spécifications complémentaires et supplémentaires.

Ainsi, un des secrets les mieux gardés des quartiers lignages dogon a toujours été celui de savoir qui est ou qui n'est pas un « vrai parent ». En effet, il ne faut jamais oublier que la filiation est, avant tout, une construction culturelle. Il existe ainsi un rite d'agrégation lignagère *i gin'na toron* qui permet d'adopter un nouveau-né, ou même un adulte, et de l'incorporer dans le groupe familial. Vis-à-vis du monde extérieur, un membre du groupe de descendance *togu* dont l'ancêtre a été adopté peut se tenir la tête haute car il est publiquement compté parmi les parents. Localement, on n'en parle jamais, mais comme on dit, « chacun se connaît ! », et il est notoire que l'incorporation d'un Dogon d'origine « étrangère » (au lignage ou au clan) n'est jamais entière : la véritable origine des « frères » dont les ancêtres sont des « étrangers » qui ont été adoptés n'est jamais oubliée. Il y a bien sûr pour la société villageoise locale un intérêt à cela. Chacun sait bien que ces gens-là et leur descendance ne pourront jamais entrer dans le jeu local des successions aux dignités politico-rituelles (*ket, Ho Gon*) et ils demeurent exclus de nombreux rites associés aux pouvoirs des fondateurs du village, les « autochtones ».

L'ambiguïté de ces identités inachevées apparaît dramatiquement dans la situation nouvelle de tension sociale due à la pression sur les ressources foncières que nous connaissons aujourd'hui. Ainsi, il arrive souvent, que les branches cadettes d'un lignage, issues de « pseudo-parents » mettent en cause leur subordination rituelle et politique et réclament un partage équitable du pouvoir local au nom de la parenté. À l'inverse, le lignage dominant affirme haut et fort que les branches cadettes du clan n'ont aucune légitimité pour réclamer une part du pouvoir politique local, parce qu'ils sont descendants d'un étranger qui a été adopté.

Cependant, le rapport des forces peut se retourner. En effet, comme les affaires internes au lignage *gin'na*, relèvent du secret et sont traitées comme une affaire privée, il arrive souvent que les gens de l'extérieur ne savent pas la vérité. Chaque partie peut donc s'affronter et prétendre à l'authenticité. Les témoignages historiques ne manquent pas qui mettent en scène des changements de fortune entre des clans donnant toujours lieu à l'exploitation intéressée et à la manipulation de ces ambiguïtés de la parenté.

Les incertitudes sur le statut réel des uns ou des autres sont rendues possibles à cause de l'écart maintenu par les Dogon entre la fiction publique d'une identité « pour autrui » (les étrangers extérieurs au village) et la vérité privée d'une identité « pour soi », secrètement gardée au sein des familles. Quand, après des siècles de dissimulation, un litige apparaît, l'épaisseur du secret est telle parfois que chaque partie en conflit peut plausiblement accuser l'autre d'avoir déguisé la vérité. Au final, c'est le rapport des forces en présence

aujourd'hui qui résout les contradictions. Mais, rien n'est jamais réglé définitivement et chaque cas peut demeurer problématique.

Dissimuler une identité, c'est s'opposer à la manifestation de sa représentation « pour soi » et surtout « pour autrui ». La fonction principale de la dissimulation de l'identité est d'accompagner les processus de recomposition identitaire des individus et des groupes dogon. Mais c'est aussi la raison pour laquelle les représentations dissimulées de l'identité, de soi ou de l'autre, sont si bien mémorisées ! Une mémoire collective de l'altérité de quelques-uns qui durera aussi longtemps que la dissimulation aura du sens pour ceux qui ne veulent pas reconnaître les revendications des uns, parce qu'ils ne veulent rien perdre de ce qui leur reste de leurs privilèges et de leurs prérogatives.

Être ou ne pas être Dogon ! Les propriétés politiques du discours identitaire

Mes précédents travaux sur l'ethnie dogon (1995) et sur la tradition dogon (1996) insistent beaucoup sur la dimension politique et sur les rapports de force et de domination religieuse ou économique que les phénomènes identitaires mettent en jeu. En ce qui concerne l'ethnicité, elle a été analysée à partir des représentations, des catégories et des pratiques sociales des Dogon Karambé et elle se présente comme une forme politique ancienne et apparemment très répandue d'assignation identitaire en référence à la continuité d'un groupe de descendance. Sa particularité tient, entre autres, à ce qu'elle s'appuie sur un processus général de transmission qui repose essentiellement sur diverses conceptions et réalisations du principe d'héritité manifestant le souci de reproduction de la vie sociale.

Pour n'importe quelle société, quel que soit le lieu ou la période considérée, la question de son identité est fondamentale : « La tradition est notre manière d'être, nos mœurs, ce qui caractérise notre famille, notre religion, notre milieu social, notre nation » (Weil 1991 : 9). Et j'ai pu constater, après d'autres, qu'elle était la réponse trouvée dans le passé à la question de l'identité *karambé* formulée dans le présent. Dans une société segmentaire comme la société dogon la tradition est au cœur des questions d'identité collective et d'ethnicité et l'on peut considérer que l'autorité de la tradition réside, pour une grande part, dans le caractère fondamental pour l'identité actuelle du groupe concerné, de la « foi »⁴

⁴ Le rapport étroit entre la tradition, la religion et l'identité est attesté historiquement par le fait que dans la sous-région, la conversion à l'islam s'est souvent marquée par un changement d'ethnonyme ou de patronyme lignager.

qu'elle professe, de la généalogie qu'elle proclame et des événements historiques qu'elle revendique (Bouju 1996).

Les jeux et les enjeux autour de l'expression de l'ethnicité sont donc des phénomènes intrinsèquement politiques. Mais cela ne va pas de soi et les enjeux de l'ethnicité pour soi et pour les autres, de l'identité revendiquée ou imputée, ne peuvent être compris que par le contexte de crise des valeurs ou de conflits de légitimité qui affectent aujourd'hui les processus politiques et économiques d'intégration sociale. Plus précisément, ce qui se joue dans les usages de l'identité dogon, ce qui est « enjeu », ce sont des phénomènes sociaux aussi fondamentaux que la construction ou la déconstruction, du lien social ; le maintien de la continuité culturelle et de l'héritage historique ; les processus d'intégration ou d'exclusion économique ; la soumission à, ou l'exercice de, rapports de pouvoirs coutumiers politiques ou religieux. Aujourd'hui, quel qu'en soit le champ d'expression, l'ethnicité se présente comme une ressource idéologique que les acteurs sociaux dogon, comme d'autres, s'efforcent d'exploiter dans le cadre de leurs stratégies de pouvoir.

« Se dire Dogon » une parole de discrimination

La dimension politique est tout entière contenue dans les principes d'auto-assignation et d'exclusion que l'ethnicité met à la disposition des Dogon pour « se dire Dogon » dans un contexte d'interaction sociale (Barth 1969 : 14). Ces principes renvoient aux règles d'appartenance aux grands collectifs communautaires (clans et tribus) et ont pour fonction majeure de discriminer, c'est-à-dire de conjointre et, simultanément, de disjoindre des groupes sociaux, des catégories sociales, des territoires, etc. (Bouju 1995). Examinons d'un peu plus près les opérations logiques mises en œuvre par le discours :

- Dogon et Tellem, Dogon et Saman, Jon-gom et Aru-gom, « autochtones » yayye belem, binu belem et « chefferie » ogo belem : la séparation de ce qui était intimement mêlé historiquement suppose un travail rhétorique et idéologique considérable que remplit le discours politique identitaire. La délimitation identitaire opère par disjonction (segmentarité, héritage, essaimage, etc.) de ce qui pourrait être conçu comme un *continuum* (la filiation unilinéaire, la parenté, l'espace exploitable, etc.) et/ou par conjonction (partage, échange, alliance matrimoniale, pactes, etc.) d'éléments ou d'entités conçus *a priori* comme séparés, différents ou discontinus (individus, familles/maisons, quartiers/lignages, territoires claniques, ...). Cette opération de

disjonction/conjonction est endogène et simultanée et réfère à une double orientation interne et externe⁵.

- La règle d'appartenance à l'ensemble ethnique dogon est une réalisation majeure de cette opération de disjonction/conjonction qui établit une relation de prescription/prohibition entre des unités sociales (des personnes, des groupes, des domaines, des ressources économiques, etc.) par le truchement d'un *principe* abstrait (l'échange, la réciprocité, la transmission, le partage, etc.) qui s'applique à ces unités réalisant ainsi leur séparation. Ainsi, le principe de filiation produit des groupes de descendance *ba-ulun togu*. A la naissance, l'individu Dogon est assigné à l'un d'eux selon un certain nombre de procédures qui tracent les frontières de l'identité du groupe, au-delà desquelles on est un « Autre ». L'appartenance au groupe *toгу* implique des références communes qui constituent un dispositif de repérage social partagé. Le lien communautaire renvoie à la particularité de l'identité culturelle locale et à la singularité de l'identité religieuse (inclusive ou exclusive).

- Ces opérations de disjonction/conjonction des groupes identitaires produites par les règles d'appartenance sont reprises par le discours. « Se dire Dogon » se traduit aussi par des pratiques sociales dont les limites sont observables car elles s'accomplissent dans l'espace et dans le temps (intercommensalité ou non, intermariage ou non, etc.). Du point de vue social, l'exercice d'une pratique réglée détermine *de facto* un espace social, un domaine, dont la frontière est rendue manifeste par l'inversion de la règle s'appliquant au principe qui la commande : le passage de la prescription à la prohibition (ou inversement) renvoie ainsi à une logique sociale du *dedans* et du *dehors* propre à cette pratique.

« Se dire Dogon » c'est donc produire un discours politique qui, dans un même mouvement, rassemble et sépare, relie et distingue, choisit et impose, et enfin donne accès et exclut.

⁵ Mais il existe aussi, bien sûr, la possibilité d'un processus *exogène* de délimitation (opéré par des puissances politiques étrangères ou par des divinités sacrées par exemple) qui s'exerce de l'extérieur pour imposer des limites à un groupe et le confiner à l'intérieur de celles-ci.

L'histoire, le territoire et la langue comme marqueurs de discrimination

L'histoire est utilisée par chaque collectivité locale dogon comme une « charte d'appartenance ». Historiquement, l'ampleur des bouleversements sociaux et territoriaux a été telle que l'on se demande comment les identités collectives purent y résister. La dispersion de populations dogon au cours de l'histoire implique leur mobilité dans l'espace et dans le temps, mais aussi parmi les catégories d'assignation identitaire (Martinelli 1995). Il en va de même des savoirs historiques sur le peuplement dogon qui se présentent comme des énoncés narratifs à variantes locales et contextuelles, renvoyant à des schèmes explicatifs de l'organisation sociale, et donc susceptibles d'ajustements, de transformations et de manipulations.

C'est d'abord le caractère toujours singulier de la région habitée, et en second lieu la manière toujours particulière de parler la langue *dogon* par la population qui habite cette même région qui distingue et constitue les différents « peuples » dogon :

« C'est le parler *donno* qui constitue le groupe dogon des *Donnon*, quelle que soit la référence au clan d'origine. Même, les étrangers venus s'installer dans les villages de Donnon sont dits eux aussi des Donnon, par exemple, les Kasogé venus de Yabatalu ou les Kênê venus de Konsogu et qui se sont établis à Ezê (Erisassa). De même, les Wologem de la région de Tê ou les Têmbunê de Odom sont des Tommon puisqu'ils parlent le *tommo so* alors qu'ils sont de la même souche que les Wologem et les Têmbéli du Kamma et de Bandiagara » (Kervran 1982 : 3).

L'intérêt de ces catégories identitaires (*donnon*, *bombun*, *tengin*, *gesum*, *kolun*, etc.) c'est qu'elles sont indépendantes de toute référence à une souche tribale ou clanique commune : elles s'appuient sur la résidence dans un même territoire pour définir un peuple et une région. À l'intérieur de ce cadre, et malgré l'appartenance à une même tribu, la langue et la religion créent des identités différentes.

L'argument majeur : la différence culturelle

La tradition

La culture dogon *dogo so-go*⁶ renvoie à trois grandes composantes qui fonctionnent en tension les unes par rapport aux autres dans un rapport dialectique : « la tradition » *dogo atêmbô*, « les coutumes » *dogo ozéé* et « la voie religieuse » *dogo ozu*. La revendication d'appartenir à cet ensemble culturel, plus ou moins cohérent, trace les limites de l'identité dogon : *ko dogon ozu*, « c'est ça la voie dogon » entend-on dire fréquemment (Bouju 1995a, 1996).

En permettant de s'affilier à un collectif communautaire qui définit l'Autre comme différent, le discours identitaire reconstruit les substrats de l'expérience humaine que sont le temps, l'espace, la culture et les systèmes de croyances. Et pour l'occasion, la tradition est inventée, l'histoire est déniée et les valeurs et croyances réactivées : le culturalisme et le traditionalisme règnent ! D'un bout à l'autre du « pays dogon », elle apparaît comme un ensemble dynamique et plus ou moins cohérent. Les éléments qui la composent ne sont pas totalement intégrés les uns aux autres, car ils proviennent de sources diverses dans le temps et dans l'espace.

Il y a donc du « jeu » dans le répertoire normatif, qui laisse des interstices dans lesquels se glisse la liberté des individus et des groupes pour manipuler leur identité. Ainsi, les valeurs et les croyances sont souvent réinventées dans le contexte de la situation d'interaction. La culture dogon n'est pas un système clos : la coutume, *Ozéé*, est « la manière de faire »⁷ propre à un groupe particulier. La coutume *ozéé* renvoie à l'ensemble des rites et des pratiques que les Dogon considèrent comme caractéristiques de leur culture locale (la « voie » *ozu*) mais aussi de leur pratique religieuse *dogon tâ*⁸. Mais elle n'est pas non plus une tradition à conserver, c'est une construction sociale en constant renouvellement dont la fonction principale est de signifier des limites entre les groupes différents et de garder constamment les frontières d'un collectif revendiqué comme singulier.

On est donc ici très loin de la conception monologique de la culture qui caractérisait l'ethnologie symboliste et hyper culturaliste des études dogon classiques. Cette conception figure la culture dogon comme une entité séparée

⁶ *so-go* signifie, selon le thème abordé, la « vision du monde », la « tradition religieuse », « l'histoire » ou la « narration de la tradition » (Bouju 1996).

⁷ Jean Pouillon (1977) définit, quant à lui, la coutume comme « une manière de faire établie ». Cette dernière définition correspond littéralement à celle que donnent les Dogon de la coutume.

⁸ *tâ* désigne la pratique religieuse et signifie littéralement « l'évitement des interdits sacrés » *dama tâ*.

des autres par des frontières bien nettes, aisément identifiable et distincte des autres cultures ouest-africaines⁹. L'originalité culturelle érigée en principe par Marcel Griaule et son école conduit au « relativisme ontologique », conception selon laquelle « les cultures sont des réalités incomparables entre elles, incommensurables les unes par rapport aux autres » (Cuche 1997 : 22). Car la tradition est aussi un instrument de pouvoir dans la mesure où elle offre « à ceux qui l'énoncent et la reproduisent au jour le jour le moyen d'affirmer leur différence et, par là-même, d'asseoir leur autorité » sur ceux qui s'y soumettent (Lenclud 1987 : 119). C'est bien de politique qu'il s'agit : la tradition fonde la légitimité des positions d'autorité et les privilèges y afférant qui structure ainsi le groupe qui en revendique l'héritage (Bouju 1996).

La religion et les rites

La métaphore de « la voie » *ozu* traduit la notion de religion. L'ensemble des pratiques culturelles se distribue classiquement autour des deux grands pôles que sont les « obligations rituelles » *ozee yezee* et les « interdits religieux » *dama tã* qui délimitent, de part et d'autre, la voie religieuse dogon. Cette voie religieuse singulière apparaît comme un élément central de l'identité ethnique dogon (Bouju 1995) qui se caractérise par la croyance commune en un Dieu céleste *amba*, la terre nourricière *yayye* et un ancêtre mythique *Lèbè* ou *Bonogo*.

Dans le culte des ancêtres, les divinités tutélaires jouent comme principe et comme puissance de délimitation des groupes d'hommes qui leur sont soumis. À ce titre, elles sont redoutables et redoutées. Le rapport culturel à une puissance tutélaire est assignateur d'identité. C'est ce rapport exclusif qui permet de définir la « tribu » *togu* Karambé comme l'ensemble des individus soumis au même *ba-binu* dont le champ d'action s'arrête aux limites du cercle tribal.

C'est dans la temporalité et l'espace singulier du groupe que ces puissances, petites et grandes, agissent en délimitant et en articulant, selon l'échelle des phénomènes observés, des unités spatiales imbriquées et des degrés généalogiques hiérarchisés. Ainsi, la variété des cultes locaux, comme celui du *ba-binu* ou celui, adressé aux ancêtres *wagum*, qui marque les particularismes segmentaires, lignagers ou claniques, est un des éléments qui permettent de comprendre la multiplicité des identités locales à l'intérieur d'une même société. Il demeure une question très importante à laquelle je ne peux pas répondre, qui est celle de savoir ce que signifie « se dire Dogon » quand on est devenu chrétien ou musulman.

⁹ À cet égard, Germaine Dieterlen a toujours considéré que l'islam altérait la « pureté originelle » de « la culture dogon authentique ».

Le traditionalisme

« Se dire Dogon » devrait signifier que l'on suit la voie des ancêtres *dogo ozu* et que l'on revendique un héritage coutumier *atembu*. Mais ce n'est pas toujours le cas et la confrontation historique ancienne et continue avec d'autres formations sociales¹⁰ implique que la société dogon n'est plus « traditionnelle », elle est traditionaliste¹¹ !

Le traditionalisme est, en effet, la seule posture possible pour celui qui est légitimement placé en position d'héritier de la tradition et qui accepte cette place de pouvoir. Le recours à « la » tradition est bien cette manière de chercher et trouver dans le passé une réponse à la question de l'identité formulée dans le présent. C'est donc moins la tradition dogon qui tend à se perpétuer inchangée qu'une autorité sociale ou religieuse dogon qui cherche à se maintenir en revendiquant son origine et sa légitimité dans des événements dont la tradition constitue la mémoire officielle.

Les contemporains s'affrontent par passés interposés, non seulement en choisissant leurs ancêtres mais surtout, en choisissant parmi les événements accomplis ou subis par les ancêtres, ceux dont il importe de garder la mémoire afin de légitimer les positions de domination historiquement acquises. En fournissant des réponses simples et tranchées sur les origines du clan ou sur l'attitude à adopter vis-à-vis des étrangers, le traditionalisme permet d'ancrer le discours identitaire dans la recreation d'un passé mythifié et de formuler l'incertitude et l'angoisse engendrées par le présent en affirmant « le désir de lien, de sens et de valeurs partagés » (Martin 1994 : 36).

L'ethnologie classique avait tendance à considérer que la « différence culturelle » était à l'origine d'identités ethniques singulières. Il n'en est rien. J'ai montré ailleurs (1995b) que ce n'est pas parce que les Dogon sont ethniquement différents qu'ils évitent d'échanger avec les ethnies voisines. Bien au contraire, c'est parce que les règles socio-religieuses dogon interdisent de transmettre, échanger et partager avec certaines ethnies « étrangères » que les différences culturelles apparaissent comme une réalité.

¹⁰ Dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, quelque temps avant l'arrivée des Français, les Dogon avaient subi la domination de l'empire théocratique des Peul du Macina avant de tomber sous le joug de la dynastie toucouleur du royaume de Bandiagara. La colonisation française allait soumettre ce royaume et administrer la région dogon jusqu'à l'indépendance ou elle passe le pouvoir à l'État malien. Les Dogon ont donc, comme tous les autres peuples africains, une expérience, à la fois ancienne et variée, de la domination politique par une puissance extérieure.

¹¹ En effet, le traditionalisme présuppose d'un côté, une représentation consciente de ce qui est censé constituer l'héritage culturel et de l'autre, une comparaison avec d'autres choix possibles débouchant sur le choix de la tradition.

Les logiques actuelles

L'individu dogon se trouve aujourd'hui placé dans une configuration particulière. D'une part, il est à l'intersection de plusieurs niveaux d'appartenance ethnique ou sociale : famille, clan, communauté religieuse, *grin* des amis, mais aussi de promotion scolaire, collègues de travail, du syndicat, de l'association sportive, du parti politique, etc.

D'autre part, il est confronté à une situation d'hétérogénéité culturelle : à Bandiagara on constate une pluralité religieuse¹² et ethnique et un mélange croissant des groupes sociaux. La société globale et l'environnement urbain modernes édifient une configuration de réalité et de valeurs qui est parallèle à celle construite historiquement par la coutume dogon. L'écart entre ces deux configurations est vécu de diverses manières, soit comme la mise en cause de l'identité personnelle d'où le déploiement de stratégies et de tactiques individuelles (comme le traditionalisme) destinées à réduire cet écart, soit comme la possibilité d'un changement d'identité personnelle. Dans ce cas, l'oubli de la tradition joue un rôle fondamental. Il permet l'intrusion de la nouveauté, l'expression de nouvelles valeurs pour créer du changement social d'une génération à l'autre. L'oubli est la condition d'une mémoire vivante : on opère une sorte de tri dans lequel on négocie son passé pour élaborer son devenir. Mais on verra que souvent les autres s'y opposent.

Aujourd'hui, loin du pays dogon, à Bamako, des fonctionnaires ou des hommes d'affaires dogon sont engagés dans des stratégies de légitimation de leurs pratiques politiques ou économiques quotidiennes. Le néo-traditionalisme qui les anime est un phénomène, à la fois urbain et récent, qui se distingue du traditionalisme par le fait que ces gens ne connaissent guère les coutumes. Ils sont lettrés, issus de familles musulmanes ou chrétiennes qui, depuis plusieurs générations, appartiennent aux espaces socio-culturels urbains de la capitale et qui exercent, ou ont exercé, des fonctions économiques, politiques ou administratives au niveau national. Ces « entrepreneurs ethniques » de la diaspora dogon bamakoise sont activement engagés dans la mise en valeur touristique et artisanale du patrimoine dogon, dont ils voudraient bien tirer un profit économique. Les néo-traditionalistes urbains revendiquent aussi leur identité dogon !

¹² La religion musulmane est présente, au moins depuis le XVI^{ème} siècle, dans l'environnement immédiat de la culture dogon. La plupart des peuples qui vivent alentour des Dogon (Bozo, Marka, Malinké, Djénmenké, Touareg) et même au milieu d'eux (Peul, gens de caste, colporteurs yarsé, dyoula, hausa, etc.) sont, depuis longtemps, majoritairement musulmans. Dans la plupart des villages, aujourd'hui, presque tous les jeunes gens se disent musulmans. Par ailleurs, le christianisme existe à travers quelques missions catholiques et protestantes qui ont cependant, une influence locale.

Dans ce contexte de complexité, « se dire Dogon » permet à l'individu d'orienter ses choix : « de rendre normal, logique, nécessaire, inévitable le sentiment d'appartenir à un groupe » (Martin 1994 : 36) et, en se soumettant plus ou moins formellement à ses normes ou à ses coutumes, de s'inscrire dans un réseau de solidarité qui constitue la seule protection sociale dans l'univers impitoyable de la ville.

Conclusion

Aujourd'hui, « se dire Dogon » c'est, avant tout, se classer soi-même¹³ par rapport aux autres dans les situations d'interaction les plus quotidiennes. Cette posture renvoie à un jeu complexe qui articule, de manière dialectique, des conceptions de l'ethnicité pour soi (assignées à la naissance ou recherchées dans les espaces d'identification contemporains) à des représentations de l'ethnicité pour autrui (qu'on revendique et qui sont reconnues, ou non, par les autres). C'est évidemment le contexte particulier à chaque situation d'interaction qui permet de comprendre les stratégies de différenciation, de confirmation, de préservation ou de restauration identitaire qui sont mises en œuvre dans les différentes manières de « se dire Dogon ».

Pour l'individu qui « se dit Dogon », l'enjeu fondamental de ces stratégies est de garantir pour lui-même un accès aux différentes ressources réservées aux membres du collectif d'appartenance ethnique : la solidarité communautaire, la participation aux instances de pouvoir local, l'accès aux droits fonciers ou à la légitimité religieuse, etc. Dans le contexte actuel caractérisé par la décentralisation administrative (la communalisation des arrondissements) mais aussi par une dégradation générale des ressources agricoles, l'ajustement des identités et de l'appartenance ethnique dogon — quand bien même il ne se ferait que par la parole — demeure un enjeu majeur des stratégies politiques locales.

¹³ « [...] any culture or society contains the endogeneous principle of its own delimitation » (Zempléni 1990 : 206).

Références bibliographiques

BARTH Frederick (éd.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. London : Little, Brown and company.

BOUJU Jacky, 1995a, « Fondation et territorialité. Instauration et contrôle rituel des frontières (Dogon Karambé, Mali) », in VINCENT Jeanne-Françoise, DORY Daniel, VERDIER Raymond (éds), *La construction religieuse du territoire*. Paris : L'Harmattan, pp. 352-365.

BOUJU Jacky, 1995b, « Qu'est-ce que l'ethnie' Dogon ? », *Cahiers des Sciences Humaines*, XXXI (2), pp. 329-363.

BOUJU Jacky, 1996, « Tradition et identité. La tradition dogon entre traditionalisme rural et néo-traditionalisme urbain », *Enquête*, 2, pp. 95-117.

BOUJU Jacky, 2000, « Clientélisme, corruption et gouvernance locale à Mopti (Mali) », *Autrepart*, 14, pp. 143-163.

CAMILLERI Carmel, 1995, *Différence et cultures en Europe*. Éditions du Conseil de l'Europe.

CAMILLERI Carmel, 1996, *Psychologie et culture : concepts et méthodes*. Paris : Armand Colin.

CHEVALLIER Jacques (éd.), 1994, *L'identité politique*. Paris : PUF.

COHEN Abner, 1974, « The Lesson of Ethnicity », in COHEN Abner (éd.), *Urban Ethnicity*. London : Tavistock, pp. IX-XXIV.

CUCHE Denys, 1997, « Nouveaux regards sur la culture. L'évolution d'une notion en anthropologie », *Sciences Humaines*, 77, pp. 20-27.

DUBAR Claude, 1991, *La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles*. Paris : Armand Colin.

DUBAR Claude, 1996, « La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles », *Sciences Humaines*, 15, hors-série *Identité, Identités, l'individu, le groupe, la société*, décembre 96-janvier 97. Paris : éditions du CNRS.

KERVAN Marcel, 1982, Chants de la mort chez les Dogon Donnon, région de Bandiagara. T.1, Les chants du gummo-wolo et du gummo-sogo, doc. multigr., Bandiagara (Mali) : Paroisse catholique, B.P. 5.

LAMAISON Paul, 1991, « Transmission, 2 - Les formes de la transmission », in BONTE Pierre et IZARD Michel (éds), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris : P.U.F., pp. 713-714.

LENCLUD Gérard, 1987, « La tradition n'est plus ce qu'elle était », *Terrain*, 9, pp. 110-123.

LENCLUD Gérard, 1991, « Transmission, 1 - Culture et transmission », suivi de « 3 - Héritage », in BONTE Pierre et IZARD Michel (éds), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris : P.U.F., pp. 605-606.

LENCLUD Gérard, 1994, « Qu'est-ce que la tradition ? », in DETIENNE Marcel (éd.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*. Paris : Albin Michel, pp. 25-44.

MARTIN DENIS Constant, 1994, *Carte d'identité. Comment dit-on nous en politique*. Paris : Presses de Sciences-Po.

MARTINELLI Bruno, 1995, « Trames d'appartenance et chaînes d'identité. Entre Dogon et Moose dans le Yatenga et la plaine du Séno (Burkina faso et Mali) », *Cahiers des Sciences Humaines*, XXXI (2), pp. 365-405.

NAMER Gérard, 1994, « Quand la société bâtit son passé », *Sciences Humaines*, 43, p. 29.

POUILLON Jean, 1975, « Tradition : transmission ou reconstruction », in *Fétiches sans fétichisme*. Paris : Maspéro, pp. 155-173.

POUILLON Jean, 1977, « Plus c'est la même chose, plus ça change », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XV, pp. 203-211.

POUILLON Jean, 1991, « Tradition », in BONTE Pierre et IZARD Michel (éds), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris : PUF, pp. 710-712.

RANGER Terence, 1993, « The Invention of Tradition Revisited, The Case of Colonial Africa », in RANGER Terence et VAUGHAN Martin (eds), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa, Essays in Honor of A.H.M. Kirk-Green*. Londres : Macmillan, pp. 62-112.

ROSENFELD I., 1994, *L'Invention de la mémoire*. Paris : Flammarion.
WEIL Éric, 1991, *Essais et conférences*, t. 2, *Le Politique*. Paris : Vrin.

ZEMPLÉNI Andras, 1990, « How do societies and corporate groups delimit themselves ? A puzzle common to social and medical anthropology », *in Culture, Medicine and Psychiatry*, 14, pp. 201-211.