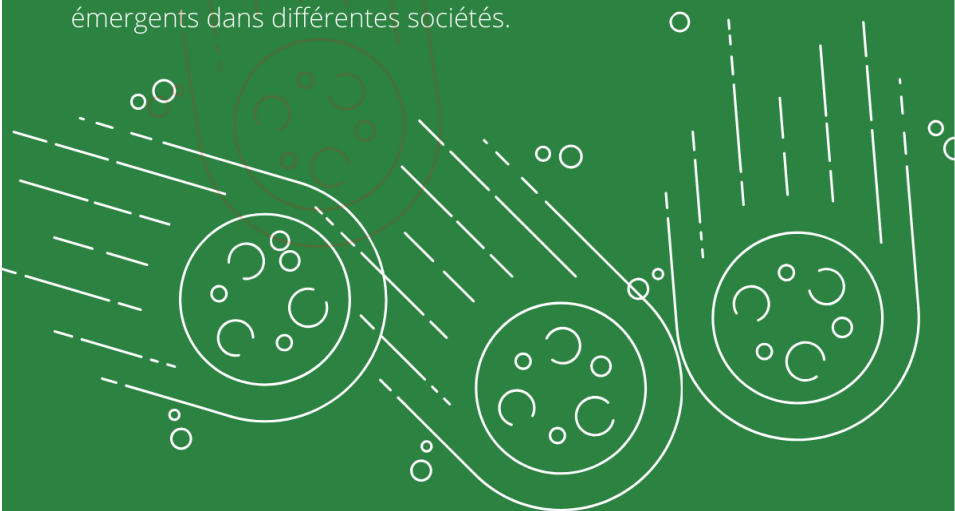


Ce volume est le résultat de travaux de recherche menés dans le cadre du Pôle d'Excellence "AfricaMultiple" à l'Université de Bayreuth, financé par la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, Fondation allemande pour la recherche), en droite ligne de la stratégie allemande pour l'excellence -EXC 2052/1-390794 VV.

Le concept de « Spatialités » offre l'occasion de se concentrer sur les différences, les similitudes, les relations et les innovations entre les espaces sociaux des acteurs, des actions et des institutions à divers endroits, villes et régions. Celui d'innovations, lié aux différentes interprétations des spatialités, est perçu non seulement comme des lieux de création et du renouveau, mais également, comme relevant des mouvements socio-politiques et artistiques dans les savoirs locaux. La combinaison de ces deux concepts permet de réfléchir sur leurs dimensions multiples (sociales, politiques, culturelles, linguistiques, anthropologiques, technologiques, etc.) dans un regard inter/pluridisciplinaire.

S'appuyant sur les deux concepts-clés, « spatialités » et « innovations », un colloque international s'est tenu à Ouagadougou du 06 au 08 mars 2023 sur la thématique « Perspectives multiples sur les spatialités et innovations en Afrique de l'Ouest francophone ». L'objectif du colloque était d'offrir une opportunité d'échanges et de partages des résultats de recherche sur les multiples formes de spatialités dans leurs articulations avec les processus d'innovations sociales, politiques, culturelles et technologiques, ou encore, de saisir les tendances convergentes et divergentes au sein des arrangements spatiaux émergents dans différentes sociétés.



ISSN (imprimé) 2710-4249



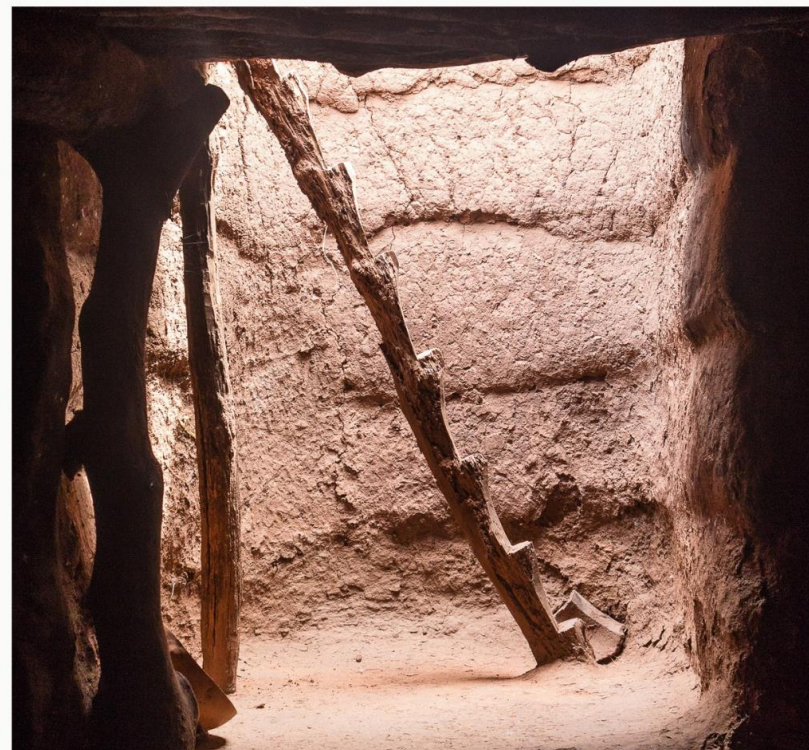
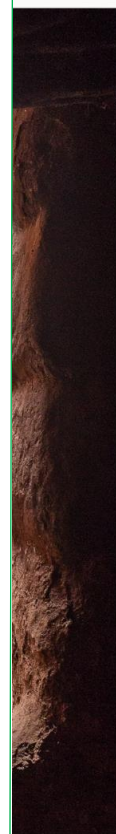
e-ISSN (en ligne) 2789-0031



DJIBOUI Revue Scientifique des Arts-Communication N°04 Hors-série
Lettres, Sciences Humaines et Sociales Mars 2024



DJIBOUI
Revue des Arts-Communication, Lettres,
Sciences Humaines et Sociales



Coordination de l'ouvrage:
Yacouba BANHORO, Maître de Conférences (UJKZ),
Ousséni SORE, Maître-assistant, (UJKZ)
Éveline SAWADOGO/COMPAORE, Maître de Recherche, (UJKZ)

Actes du colloque international sur la thématique « Perspectives multiples sur les spatialités et innovations en Afrique de l'Ouest francophone » à Ouagadougou du 06 au 08 mars 2023

Hors-série N°04
Mars 2024



RÉFÉRENCEMENT ET INDEXATION

REFERENCING AND INDEXING



TOGETHER WE REACH THE GOAL



Elektronische
Zeitschriftenbibliothek



FACTEUR D'IMPACT/ IMPACT FACTOR

Évaluation SJIF

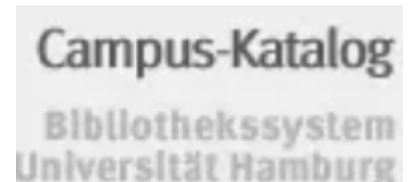
2020 : 3,574

2021 : 3,505

2022 : 4.906

2023 : 5.679

SJIFactor.com



Catalogue *plus*



**DJIBOUL, *Revue Scientifique des Arts-
Communication, Lettres, Sciences
Humaines et Sociales***

ISSN 2710-4249

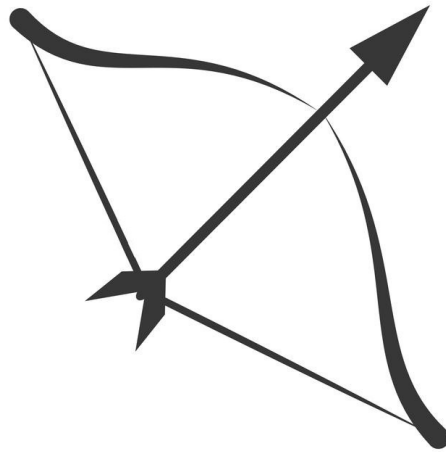
e-ISSN-2789-0031

<http://djiboul.org/>

revue.djiboul@gmail.com

Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

Revue Djiboul



Périodique : Semestriel

ÉDITEUR

DJIBOUL



- *Sous-direction du dépôt légal, 2ème Trimestre 2021*
- *Dépôt légal n°17472 du 07 mai 2021*

ADMINISTRATION REVUE DJIBOUL

DIRECTEUR DE PUBLICATION

HIEN SIE, UNIVERSITÉ FELIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

DIRECTEUR DE REDACTION

SIB SIE JUSTIN, UNIVERSITÉ FELIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

SECRETARIAT DE REDACTION

AKAKPO-AHIANYO DIGO ENYOTA KOFITSÈ DZAMESI, UNIVERSITÉ DE LOMÉ, TOGO

BOUAKI KOUADIO BAYA, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

DIOMANDE ABDOUL SOUALIO, UNIVERSITÉ PELEFORO GON COULIBALY, CÔTE D'IVOIRE

KONE YAYA, UNIVERSITÉ D'OTTAWA, CANADA

KONE TENON, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

KOUADIO PIERRE ADOU KOUAKOU, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

KOUROUMA KASSOUM, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

NACOULMA BOUKARÉ, ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE KOUDOUGOU, BURKINA FASO

SEA SOUHAN MONHUET YVES, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

TIROGO ISSOUFOU FRANÇOIS, UNIVERSITÉ JOSEPH KI-ZERBO, BURKINA FASO

BOUTISANE OUTHMAN, UNIVERSITÉ MOULAY ISMAIL, MAROC

ASSISTANTS ADMINISTRATIFS

AGNISSONI KOUASSI SIDOINE, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

AMADOU KOFFI IBRAHIM, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

KAMBIÉ TOHO SERGES STÉPHANE, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

SIB SIE LEO WILFRIED, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

COMITE SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

ABOLOU	Camille Roger	Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire
ADJERAN	Moufoutaou	Université d'Abomey-Calavi, Bénin
AHOUA	Firmin	Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
ASSANVO	Amoikon Dyhie	Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
BOGNY	Yapo Joseph	Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
BANGOU	Francis	Université d'Ottawa, Canada
GBAKRE	Andoh Jean-Marie	Université Péléforo-Gbon-Coulibaly, Côte d'Ivoire
GOA	Kacou	Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
GORAN	Koffi Modeste	Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
HIEN	Amélie	Université Laurentienne, Canada
KABORE	Bernard	Université Joseph Ki-ZERBO, Burkina Faso
KAMARA	Adama	Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire
KAMATE	Banhouman	Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
KAMBIRÉ	Bébé	Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
KANTCHOA	Laré	Université de Kara, Togo
KOFFI	Elvis Gbakliat	École Normale Supérieure d'Abidjan, Côte d'Ivoire
KOUADIO	M'Bra Kouakou D.	Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire
KOSSONOU	Kouabena Théodore	Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
LANSEUR	Soufiane	Université de Béjaïa, Algérie
MALGOUBRI	Pierre	Université Joseph Ki-ZERBO, Burkina Faso
NAIMA	Guendouz-Benammar	Ecole Normale Supérieur d'Oran (ENSO) - Oran, Algérie
N'DONGO - I.	Yvon Pierre	Université Marien Ngouabi, Congo Brazzaville
OMBENI KIKUKAMA	Monzat	Institut Supérieur Pédagogique de Bukavu (ISP -BUKAVU), RDC
OUASSA	Kouaro Monique	Université d'Abomey-Calavi, Bénin
OUEDRAOGO	T. Alain	Centre National de Recherche Scientifique et Technologique, Burkina Faso
PALI	Tchaa	Université de Kara, Togo
SATRA	Baguissoga	Université de Kara, Togo
SAWADOGO	Awa 2ème Jumelle	Université Joseph Ki-ZERBO, Burkina Faso
SOMÉZ.	Maxime	Université Norbert ZONGO de Koudougou, Burkina Faso
TCHABLE	Boussanlégué	Université de Kara, Togo
THIAM	Ousseynou	Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal
TAPE	Jean-Martial	Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
YAGO	Zakaria	Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
YEO	Kanabein Oumar	Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
ZAGRE / KABORE	Edwige	Université Norbert ZONGO à Koudougou, Burkina Faso

LIGNE EDITORIALE

DJIBOUL

est un néologisme lobiri formé à partir de djir « connaître, savoir » et bouli « regrouper, mettre ensemble ». En un mot, **DJIBOUL** symbolise l'expression des connaissances scientifiques ou savoirs qui permettront aux contributeurs ou chercheurs d'avoir une ascension professionnelle. L'arc et la flèche symbolisent le courage, l'adresse ou l'habileté ce qui caractérise la vision de la revue.

DJIBOUL est une revue à parution semestrielle de l'Université Felix Houphouët-Boigny. Elle publie les articles des domaines des arts, communication, des lettres, des sciences humaines et sociales. Les textes doivent tenir compte de l'évolution des disciplines couvertes et respecter la ligne éditoriale de la revue. Ils doivent en outre être originaux et n'avoir pas fait l'objet d'une acceptation pour publication dans une autre revue à comité de lecture. Les articles soumis à la revue **DJIBOUL** sont anonymement instruits par deux évaluateurs. En fonction des avis de ces deux instructeurs, le comité de rédaction décide de la publication de l'article soumis, de son rejet ou alors demande à l'auteur de le réviser en vue de son éventuelle publication. Les articles à soumettre à la revue doivent être conformes aux normes ci-dessous décrites et le non respect des normes éditoriales entraîne le rejet du projet d'article.

Dr SIB Sié Justin
Maître de Conférences

CONSIGNES AUX AUTEURS

- **Le nombre de pages minimum** : 10 pages, **maximum** : 18 pages
- **Interligne** : 1.15.
- **Numérotation numérique** : chiffres arabes, en bas et à droite de la page concernée.
- **Police** : Book Antiqua, Taille 12
- **Orientation** : portrait.
- **Marge : haut et bas** : 2,5cm, droite et gauche : 2,5cm.

MODALITES DE SOUMISSION

Tout manuscrit envoyé à la revue **DJIBOUL** doit être inédit, c'est-à-dire n'ayant jamais été publié auparavant dans une autre revue. Les manuscrits doivent impérativement satisfaire les indications ci-dessous et envoyés au directeur de publication à l'adresse suivante : revue.djiboul@gmail.com .

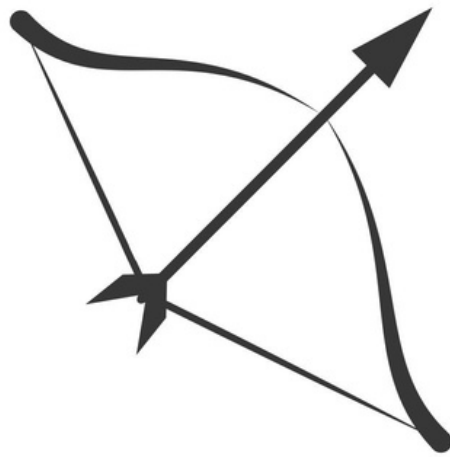
- **Titre** : La première page doit comporter le titre de l'article, les Prénoms et Noms des auteurs, leur institution d'affiliation et leur adresse complète.
- **Résumé** : Le résumé ne doit pas dépasser 300 mots. Il doit être succinct de manière à faire ressortir l'essentiel de l'analyse.
- **Mots-clés** : Ils ne doivent pas dépasser cinq.
- **Introduction** : Elle doit fournir suffisamment d'informations de base, situant le contexte dans lequel l'étude a été entreprise. Elle doit permettre au lecteur de juger la valeur qualitative de l'étude et évaluer les résultats acquis.
- **Corps du sujet** : Les différentes parties du corps du sujet doivent apparaître dans un ordre logique. (Ex : 1. ; 1.1 ; 1.2 ; 2. ; 2.1 ; 2.2 ; etc.). L'introduction et la conclusion ne sont pas numérotées.
- **Notes de bas de page** : Elles ne renvoient pas aux références bibliographiques, mais aux informations complémentaires.
- **Citation** : Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, des façons suivantes : En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p.223), est : « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), »

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit : Le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation socio- historique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères.

Diakit  (1985, p.105)

- **Conclusion** : Elle ne doit pas faire double emploi avec le résumé et la discussion. Elle doit être un rappel des principaux résultats obtenus et des conséquences les plus importantes que l'on peut en déduire.
- **Références bibliographiques** : Les auteurs convoqués pour la rédaction seront mentionnés dans le texte avec l'année de publication, le tout entre parenthèses.
 - **Journal** : Noms et prénoms de tous les auteurs, année de publication, titre complet de l'article, nom complet du journal, numéro et volume, les numéros de première et dernière page.
 - **Livres** : Noms et prénoms des auteurs, année de publication, titre complet du livre, éditeur, maison et lieu de publication.
 - **Proceedings** : Noms et prénoms des auteurs, année de publication, titre complet de l'article et des proceedings, année et lieu du congrès ou symposium, maison et lieu de publication, les numéros de la première et dernière page.

DJIBOUL 
Hors-série N°04





Coordination de l'ouvrage



Yacouba BANHORO

Maître de Conférences en histoire contemporaine.
Il est enseignant-chercheur à l'Université Joseph KI-ZERBO(UJKZ).

Dusséni SORE

Maître-assistant en sociolinguistique.
Il est enseignant-chercheur à l'Université Joseph KI-ZERBO(UJKZ).



Éveline SAWADOGO/COMPAORE

Maître de Recherche en sociologie du Développement au Centre National de Recherche Scientifique et Technologique (CNRST).
Elle est chercheure à l'Institut de l'Environnement et de Recherches Agricoles (INERA).



Le présent ouvrage constitue les actes de ce colloque, qui se veut un espace francophone du Cluster Africa Multiple dans lequel les échanges sur les projets et les dimensions de recherche en français ont été possibles et se sont intensifiés.



Comité scientifique du colloque

Présidente : Erdmute ALBER, professeure titulaire d'anthropologie, Université de Bayreuth

Membres :

- Abia Alain Laurent ABOA, professeur titulaire de linguistique, Université Félix Houphouët-BOIGNY
- Abou-Bakari IMOROU, professeur titulaire de sociologie, Université d'Abomey-Calavi
- Camille ABOLOU, professeur titulaire de linguistique, Université Félix Houphouët-BOIGNY
- Fatoumata Badini/Kinda, professeure de sociologie, Université Joseph KI-ZERBO
- Fernand Bouma BATIONO, professeur titulaire de sociologie, Université Joseph KI-ZERBO
- Justin Toro OUORO, professeur titulaire de sémiotique, Université Joseph KI-ZERBO
- Lassané YAMEOGO, professeur titulaire de géographie, Université Joseph KI-ZERBO
- Mahamadé SAWADOGO, professeur titulaire de philosophie, Université Joseph KI-ZERBO
- Martina DRESCHER, professeur titulaire de linguistique, Université de Bayreuth
- Pierre MALGOUBRI, professeur titulaire de linguistique, Université Joseph KI-ZERBO
- Ute FENDLER, professeure titulaire de littérature et de cinéma africains, Université de Bayreuth
- Boniface Désiré SOME, Maître de conférence en sociologie, Université Joseph KI-ZERBO
- Lassina SIMPORE, maître de conférences en archéologie, Université Joseph KI-ZERBO
- Natéwindé SAWADOGO, maître de conférences de sociologie, Université Thomas Sankara
- Ousséni ILLY, professeur titulaire de droit, Université Thomas SANKARA
- Valentine PALM/SANOU, maître de conférences en art et esthétique, Université Joseph KI-ZERBO
- Yacouba BANHOROU, maître de conférences en histoire contemporaine, Université Joseph KI-ZERBO



Comité de lecture de l'ouvrage

- Fernand Bouma BATIONO, professeur titulaire de sociologie, Université Joseph KI-ZERBO
- Pierre MALGOUBRI, professeur titulaire de linguistique, Université Joseph KI-ZERBO
- Ludovic Kibora, directeur de recherche en anthropologie, INSS/CNRST
- Alexis Boureima Koenou, maître de conférences en Linguistique, Université Joseph KI-ZERBO
- Éveline SAWADOGO/COMPAORE, maître de recherche en sociologie, Centre national de recherche scientifique et technologique
- Joschka Philip, junior research group leader, Université de Bayreuth
- Natéwindé SAWADOGO, maître de conférences de sociologie, Université Thomas Sankara
- Valentine PALM/SANOU, maître de conférences en art et esthétique, Université Joseph KI-ZERBO
- Yacouba BANHORRO, maître de conférences en histoire contemporaine, Université Joseph KI-ZERBO
- Landry Hervé Coulibaly, maître-assistant en histoire politique, Université Joseph KI-ZERBO
- Ousséni SORE, maître-assistant en sociolinguistique, Université Joseph KI-ZERBO
- Serge Noël Coulibaly, maître-assistant en histoire contemporaine, Université Joseph KI-ZERBO

Introduction

Le concept de « Spatialités » offre l'occasion de se concentrer sur les différences, les similitudes, les relations et les innovations entre les espaces sociaux des acteurs, des actions et des institutions à divers endroits, villes et régions. Celui d'innovations, lié aux différentes interprétations des spatialités, est perçu non seulement comme des lieux de création et du renouveau, mais également, comme relevant des mouvements socio-politiques et artistiques dans les savoirs locaux. La combinaison de ces deux concepts permet de réfléchir sur leurs dimensions multiples (sociales, politiques, culturelles, linguistiques, anthropologiques, technologiques, etc.) dans un regard inter/pluridisciplinaire.

S'appuyant sur les deux concepts-clés, « spatialités » et « innovations », un colloque international s'est tenu à Ouagadougou du 06 au 08 mars 2023 sur la thématique « Perspectives multiples sur les spatialités et innovations en Afrique de l'Ouest francophone ». L'objectif du colloque était d'offrir une opportunité d'échanges et de partages des résultats de recherche sur les multiples formes de spatialités dans leurs articulations avec les processus d'innovations sociales, politiques, culturelles et technologiques, ou encore, de saisir les tendances convergentes et divergentes au sein des arrangements spatiaux émergents dans différentes sociétés.

Les participant-e-s à ce colloque sont venu-e-s de l'Université de Bayreuth, de l'institut des hautes études en sciences sociales de Paris, des universités du Québec au Canada, d'Abomey Calavi au Bénin, de Félix Houphouët-Boigny en Côte d'Ivoire et de différents centres de recherche et universités du Burkina Faso. Au cours des 3 jours du colloque, 23 présentations orales ont été faites dans des panels, une conférence inaugurale et une table-ronde. On a assisté à des exposés sur des questions de méthode, des phénomènes spatiaux comme l'action des groupes armés non étatiques dans le Sahel, des innovations liées à l'espace ainsi que des espaces ayant insufflé des innovations en rapport avec l'art cinématographique, des lieux de mémoires, des langues, la santé, la famille, la littérature, l'agroécologie, la gestion, l'apprentissage, le tourisme, la question du genre, etc.

Le colloque a été organisé dans le cadre de la coopération interuniversitaire qui lie depuis 4 ans le Pôle d'Excellence Africain de l'Université Joseph Ki-Zerbo à Ouagadougou à ses partenaires du réseau Africa Multiple Cluster Centres (ACC), qui inclut les pôles de l'Université de Bayreuth (Allemagne), de l'Université de Lagos (Nigeria), de l'Université de Moi (Eldoret, Kenya) et de l'Université de Rhodes (Makhanda, Afrique du Sud).

Le présent ouvrage constitue les actes de ce colloque, qui se veut un espace francophone du Cluster Africa Multiple dans lequel les échanges sur les projets et les dimensions de recherche en français

ont été possibles et se sont intensifiés. Il comporte douze articles acceptés à l'issue d'un processus rigoureux de double instruction anonyme de chaque article par les pairs et de révision. Il traite de thèmes variés et est divisé en trois parties. La première porte sur les innovations et spatialités linguistique, la deuxième traite des innovations et spatialités sociétales et la troisième analyse les innovations et spatialités agricoles et sanitaires ainsi que la spatialité de la crise sécuritaire au sahel.

La première partie comprend trois articles traitant de spatialités et innovations culturelles.

Dans une vision cinématographique, Michaela OTT focalise sa contribution sur les topologies individuelles. En esquissant l'histoire du capitalisme à partir du développement de certaines villes européennes, elle finit par nous donner une topologie, une logique historicisante de structures spatio-temporelles liées par des interconnexions multifactorielles. Et comme le montrent certains des films documentaires et de fiction présentés au FESPACO (Festival panafricain du cinéma et de la télévision de Ouagadougou), les relations topologiques caractérisent toutes les situations (post)coloniales thématiques dans ces films aujourd'hui : l'extension de la famille à travers différents pays, voire continents, entraînant des identités personnelles nécessairement mêlées, souvent aussi en raison de l'échange technologique et de l'appropriation d'énoncés culturels et esthétiques étrangers. Cela vaut également pour l'esthétique des films qui, eux-mêmes, s'approprient souvent certaines expressions culturelles venues d'ailleurs et doivent donc être considérés comme des topologies esthétiques, des combinaisons spatio-temporelles (non-in) individuelles.

Thierry BOUDJEKEU et Marie TSOGO répondent à la question : comment les institutions culturelles (Fespaco) et mémorielles (La Route de l'esclave) font de Ouaga et Ouidah des lieux de création et du renouveau en Afrique de l'Ouest et comment les groupes humains s'approprient ces innovations ? Inscrite dans cette spirale, la contribution examine les spatialités des lieux culturels et mémoriels pour explorer comment, dans leurs configurations, ces constellations institutionnelles fixent des modalités qui, tour à tour, provoquent des réactions foisonnantes et conduisent à des innovations multiformes. Les investigations leur ont permis de déduire que le Fespaco, en tant que plaque tournante, a su faire éclore et développer des créativité et des imaginaires des cinématographies d'Afrique. Quant au projet « La Route de l'esclave », en tant que site de mémoire, il a suscité des innovations mémorielles multiples et multiformes.

Lassane YAMEOGO, Noël GANSAONRE et Raïcha SIRIMA s'intéressent à la problématique du tourisme face à la double crise sécuritaire et sanitaire dans la commune de Tiébélé. Initialement considéré comme une alternative pour les communautés rurales et urbaines du fait des crises liées à l'emploi et à la dégradation des ressources naturelles réduisant les capacités productives des populations, le secteur touristique fait face depuis 2014 à des crises sociopolitiques, sécuritaires et

sanitaires qui ont affecté les arrivées touristiques dans cette localité. Leur objectif est d'analyser l'impact des crises sécuritaire et sanitaire sur la dynamique du tourisme à Tiébélé. Les résultats auxquels ils sont parvenus montrent que le tourisme à Tiébélé présente une certaine particularité au regard des ressources spécifiques, dont l'architecture Kasséna qui est mise en exergue pour attirer davantage de touristes. Cette particularité crée une spatialité à l'intérieur de la région touristique du Centre. À cette spatialité, vient se greffer une innovation liée à l'implication familiale dans la promotion du secteur. En dépit de ces efforts de particularisation du secteur touristique dans la commune, celui-ci fait face à de nombreuses difficultés liées aux crises sociopolitique, sécuritaire et sanitaire impactant négativement le secteur touristique puisque le nombre de visiteurs et les recettes touristiques ont drastiquement baissé. Pour les auteurs de cet article, il conviendrait de réorienter le secteur vers les visiteurs nationaux afin de redynamiser le secteur touristique à Tiébélé.

Erdmute ALBER explore, dans son article, la problématique de la famille étendue sous l'angle de la spatialité de la parenté. Elle considère que l'existence de la famille étendue comme structure principale de la parenté en Afrique est généralement perçue, dans l'anthropologie mais aussi dans des discours de développement ou politique étatique, comme un fait „naturel“. Son article discute cette parenté en Afrique francophone comme un espace relatif, créé et modifié par des actions et imaginations coloniales européennes. Pour elle, la famille ne saurait être simplement perçue comme un « fait naturel », mais aussi comme un produit, non seulement des processus spatiaux et d'imagination des administrateurs coloniaux, mais également des processus bureaucratiques et ses effets épistémologiques.

La deuxième partie comprend quatre articles focalisés sur les spatialités et innovations linguistiques.

Martina DRESCHER esquisse la problématique des spatialités et innovations pragmatico-discursives du français en Afrique de l'Ouest dans le domaine des recherches en sciences du langage. Elle propose une réflexion théorique sur l'espace comme moteur de la variation linguistique en insistant sur l'impact du contact linguistique. Transplanté sur le continent africain vers la fin du 19^e siècle par la voie de la colonisation, le français n'a cessé d'y évoluer. Elle constate une appropriation de la langue du colonisateur par ses locuteurs africains, pour qui le français n'est généralement pas la première langue apprise. Grâce à des processus d'autonomisation, toujours en cours, émerge un français régional marqué par le contact avec les langues coprésentes dans son milieu et caractérisé par de nombreuses innovations à tous les niveaux de la description linguistique. La discussion se concentre sur certaines innovations pragmatico-discursives qui ont leur origine

dans le transfert de techniques d'expression, de patrons communicatifs ou de modes d'énonciation et d'organisation du discours des langues premières vers le français.

La contribution de Adama DRABO s'inscrit également dans le domaine pragmatique-discursif et plus spécifiquement celui des phraséologismes pragmatiques. Pour lui, la prise en compte des innovations pragmatique-discursives permet d'expliquer l'autonomisation des français parlés en Afrique. À travers le français ivoirien, l'auteur décrit l'expression de compassion « yako » empruntée aux langues kwa comme un phraséologisme pragmatique qui rend compte de l'endogénéisation du français en Côte d'Ivoire. Son analyse permet aussi d'établir le lien entre ladite expression avec la morale jugée d'ailleurs à tort comme ne pouvant être objectivement étudiée en sciences du langage. Ce qui lui permet de définir « yako » comme une formule routinière de compassion à travers ses caractéristiques pragmatique-discursives ainsi que ses rapports avec la morale.

Camille Roger ABLOU aborde les marqueurs discursifs du français ivoirien, exprimés sous forme d'emprunts ou de calques venant des langues locales. Pour lui, ces expressions expriment à la fois la vivacité et la dynamique du français en Afrique. Parmi ces marqueurs, c'est la marque KO du dioula tabu-si parlé en Côte d'Ivoire qui a retenu son attention. Ce vocable est mobilisé régulièrement et diversement par nombre d'internautes ivoiriens dans les discours en français ivoirien allant du français populaire au français standard sur les plateformes numériques pour confronter des vues, des visions et des opinions, dénotant ainsi une escalade en territoire aléthique. Il parvient à la conclusion selon laquelle KO apparaît comme un aiguilleur des espaces discursifs de vérité et de contre-vérité, des énoncés de droit et de fait, de l'imaginaire et du réel.

Pour sa part, Oumarou BOUKARI aborde quelques innovations linguistiques dans le français ordinaire de Côte d'Ivoire. D'une part, son objectif est de comprendre les différences, les similitudes, les relations et les innovations langagières issues du contact entre les espaces linguistiques exogènes et endogènes, et d'autre part, de mettre en lumière la possibilité d'une analyse objective de la morale en linguistique en se focalisant sur des usages particuliers de certaines notions spatiales. Il ressort de ses analyses qu'outre leurs caractéristiques structurelles novatrices, la particularité des innovations linguistiques considérées réside aussi dans leur usage métaphorique. Celui-ci les assimile à des indicateurs d'un espace conceptuel moral, sur la base duquel les notions abstraites du bien et du mal sont déduites, délimitées et définies de manière pragmatique.

Dans une dynamique spatio-temporelle, Ousséni SORE interroge la logique qui gouverne l'enseignement/apprentissage du français en Afrique subsaharienne. L'étude réactualise le problème des considérations nouvelles dans la didactique du français en contexte plurilingue

burkinabè. L'objet de son étude est de montrer qu'au regard de l'histoire du français, il y a lieu que son enseignement/apprentissage soit contextualisé pour prendre en compte les diversités linguistiques et culturelles. Le chercheur aboutit à la conclusion selon laquelle les réalités (socio)linguistiques, culturelles et les facteurs liés à la variation du français exigent une reconsidération du français et de son enseignement au Burkina Faso, pour en faire un levier de réussite scolaire pour tous les apprenants.

La troisième partie de l'ouvrage compte trois articles sur les innovations et spatialités agricoles et sanitaires ainsi que la spatialité de la crise sécuritaire au sahel.

Eveline SAWADOGO/COMPAORE traite de l'agroécologie, ses enjeux spatiaux et territoriaux au Burkina Faso. Partant du secteur agricole, sa recherche se donne pour but de comprendre le niveau ou le degré de confiance entre chercheurs et utilisateurs de résultats de recherche et son évolution dans le temps sur les questions de l'agroécologie à la lumière de la chronologie de l'innovation comme approche d'analyse. Les résultats montrent que la perception et l'acceptabilité des utilisateurs des résultats de la recherche dépendent de leur niveau de confiance sur l'identité et la profession du chercheur dans le cas de l'agroécologie.

Yacouba BANHORO et Sié Moïse SIB s'intéressent à la santé globale et aux questions d'innovations dans l'histoire du Burkina Faso. L'objectif de l'article est de comprendre les innovations sanitaires de la santé globale et de la gouvernance sanitaire globale et leurs répercussions dans un pays comme le Burkina Faso. Il est ressorti que la diversité des acteurs autonomes au niveau international a été reproduite dans ce pays, mais dans un cadre plus organisé au sein d'un programme de développement sanitaire piloté par le ministère de la santé et les bailleurs de fonds. De même, la stratégie du partenariat public privé y est bien associée au travail des acteurs globaux de la santé agissant au Burkina Faso, notamment à travers la contractualisation des services avec de nombreux acteurs du monde associatif, de l'état et du secteur privé. Une des conséquences est la responsabilisation d'acteurs associatifs et la promotion d'un leadership sanitaire en leur sein, mais, aussi, la création d'un mouvement communautaire important dans la lutte contre les maladies. La mise à disposition d'importants financements ainsi que le mode d'organisation des acteurs apparaissent comme des innovations capables d'ancrer des pratiques de lutte contre les maladies au niveau des communautés. Toutefois, le caractère vertical des financements et des actions pose, comme il l'a toujours posé au sein de l'OMS, la question de la durabilité des actions importantes entreprises dans le secteur de la santé.

Désiré Boniface SOME questionne la récurrente question du terrorisme sahélien. Le chercheur essaye de comprendre l'enlèvement du terrorisme dans la zone des trois frontières partagées entre

le Mali, le Niger et le Burkina Faso, ce dernier pays étant considéré, ces dernières années, comme le pays le plus touché par le terrorisme en Afrique depuis l'apparition du phénomène en 2014. Les principaux résultats qui en découlent attestent que les populations du Sahel, au cours de leur histoire, ont connu des tensions, des affrontements, des guerres, des conflits, des pratiques esclavagistes que le partage des langues et de la religion a atténués, voire pacifiés. Mais ils ont resurgi par endroit et en liaison avec les déficits de gouvernance, le chômage, la corruption, etc. Néanmoins, les populations de la zone ont du vécu en matière de mécanismes endogènes de gestion des conflits qui peut être une soupape d'oxygénation pacifique face au terrorisme.

En somme, ce volume permet de passer en revue, sans exhaustivité, les notions de spatialités multiples et innovations dans un espace de recherche francophone. À travers un regard pluridisciplinaire, il esquisse une analyse relationnelle de la triade sociétés-espaces-innovations pour une compréhension large des dimensions spatiales des innovations.

Yacouba BANHORO, Ousséni SORE & Eveline SAWADOGO/COMPAORE

Sommaire

Note éditoriale

Perspectives multiples sur les spatialités et innovations en Afrique de l’Ouest francophone

Spatialités et Innovations Culturelles

- | | | | |
|-----|--|---|----|
| 01. | Michaela OTT | Topologies dividualles cinématographiques | 02 |
| 02. | Thierry BOUDJEKEU & Marie TSOGO | Le FESPACO et La Route de l’esclave : quand innovations et spatialités interagissent | 08 |
| 03. | Lassane YAMEOGO, Noël GANSAONRE & Raïcha SIRIMA | La commune de Tiébélé, une spatialité touristique à l’épreuve de la double crise sécuritaire et sanitaire | 26 |
| 04. | Alber ERDMUTE | Les spatialités de la parenté : repenser, réinventer et modifier la famille étendue en Afrique de l’Ouest | 42 |

Spatialités et Innovations Linguistiques

- | | | | |
|-----|-----------------------------|---|-----|
| 05. | Martina DRESCHER | Spatialités et innovations pragmatico-discursives du français en Afrique de l’Ouest : Esquisse d’une problématique | 64 |
| 06. | Adama DRABO | <i>Eeh yako mon frère.</i> Une innovation pragmatico-discursive du français ivoirien au service de la morale | 74 |
| 07. | Camille Roger ABOLOU | Escalade en territoire aléthique : le marqueur ko dans les discours en français ivoirien sur les plateformes numériques | 96 |
| 08. | Oumarou BOUKARI | <i>Attends, on est où là ?</i> Les espaces du bien et du mal dans les interactions en français ordinaire ivoirien | 112 |
| 09. | Ousséni SORE | Quel(s) français pour quel(s) enseignement(s) du français au Burkina Faso ? | 134 |

Innovations, spatialités agricoles, sanitaires et crise sécuritaire au sahel

- | | | | |
|-----|---|--|-----|
| 10. | Eveline SAWADOGO-COMPAORE | Innovation agroécologique, spatialité et enjeux Territoriaux au Burkina Faso | 146 |
| 11. | Yacouba BANHORRO & Sié Moïse SIB | Approche critique de la santé globale et ses innovations dans l’histoire du Burkina Faso | 162 |
| 12. | Désiré Boniface SOME | Burkina Faso : quelques linéaments sociaux du terrorisme au Sahel | 180 |

LES SPATIALITÉS DE LA PARENTÉ : REPENSER, RÉINVENTER ET MODIFIER LA FAMILLE ÉTENDUE EN AFRIQUE DE L'OUEST

Alber ERDMUTE

Université de Bayreuth (Allemagne)

Résumé : L'existence de la famille étendue comme structure principale de la parenté en Afrique est généralement perçue, dans l'anthropologie mais aussi dans des discours de développement ou politique étatique, comme un fait "naturel". Ma contribution discute la parenté en Afrique Francophone comme un espace relatif, créé et modifié par des actions et imaginations coloniales européennes. Elle part de l'hypothèse que la famille ne saurait être simplement perçue comme un « fait naturel », mais aussi comme un produit, non seulement des processus spatiaux et d'imagination des administrateurs coloniaux, mais aussi des processus bureaucratiques et ses effets épistémologiques.

THE SPATIALITIES OF KINSHIP : RETHINKING, REINVENTING AND MODIFYING THE EXTENDED FAMILY IN WEST AFRICA

Abstract : The existence of the extended family as the main structure of parenthood in Africa is generally perceived, in anthropology but also in development or state policy discourse, as a 'natural' fact. My contribution discusses parenthood in Francophone Africa as a relative space, created and modified by European colonial actions and imaginations. It starts from the assumption that the family cannot simply be perceived as a 'natural fact', but also as a product not only of the spatial and imaginative processes of colonial administrators, but also of bureaucratic processes and their epistemological effects.

Introduction

Dans le cadre de ma recherche, j'ai, un jour, parlé à Bona, une vieille femme du village de Tebo, qui n'a jamais appris le français. Quand je lui ai demandé pourquoi on donne des enfants à des ménages d'accueil ou pourquoi ces derniers mêmes se proposent d'en accueillir, elle m'a dit ce qui suit :

A n durɔn mi more nɔ wunen **fami** ye a mɔ a ka wunen yam tama wa a n ma neni. Ba a n ka wi bibu maru mɔ yen sɔ ma wunen wɔnon bii ka wunen sesun bii ka be tama a n neni wa.

Si tu acceptes d'être mariée à un homme, tu vas prendre ta propre chose de ta **famille** que tu as, pour le garder (l'élever). Mais même si tu donnes naissance à des

enfants pour lui, tu vas élever l'enfant de ton frère, l'enfant de ta sœur cadette et tu vas le garder.

J'aimerais attirer l'attention sur quelque chose qui peut paraître anodine. Cependant, j'en étais surprise quand j'étais en train d'analyser l'interview. C'est le mot *fami* (provenant du terme français « famille »). Son utilisation dans une interview menée intégralement en Baatonum¹ est surprenante, et cela a provoqué en moi une réflexion qui, finalement, a abouti à cette contribution.

Au milieu d'une description des conceptualisations locales que l'interviewée présente comme anciennes, précoloniales et différentes des idées européennes par rapport à l'éducation des enfants, Bona emprunte le mot « famille »² à la langue française. D'une manière élémentaire, on pourrait expliquer ce fait comme un cas banal de contacts linguistiques. Beaucoup de mots, d'autres langues, sont entrés dans des langues ouest-africaines, ce qui reflète les influences multiples auxquelles celles-ci sont exposées. Ces modifications ne surprennent pas du tout. Dans le cas des influences de langues européennes, beaucoup de mots empruntés, comme *portable* ou *doktoro* pour les infirmières, se réfèrent à des personnes, choses ou institutions qui étaient, jadis, inconnues, et, pour lesquelles aucun terme local n'était disponible.

Étant donné que Bona parlait en langue baatonum, on peut logiquement supposer que le connoté auquel elle se référait en utilisant le terme *fami* était inconnu avant l'arrivée des Français. Néanmoins, même en utilisant le mot français « famille » comme un point clé dans ses explications, Bona a très clairement fait comprendre que les pratiques qui consistent à donner les enfants aux autres existaient déjà avant l'arrivée des Français. En effet, ces pratiques sont très éloignées des conceptions européennes en rapport avec le foyer familial européen aux 19^e et 20^e siècles. En particulier, Bona ne se référait pas, du tout, à un concept selon lequel le couple marié et ses enfants seraient au centre d'un ménage ou d'une famille, ce qui est, cependant, considéré comme typique pour la famille nucléaire occidentale.

¹ Le baatonum est une des langues gour des savanes ouest-africaines. Environ un million de personnes, qui s'appellent eux-mêmes Baatombu, le parlent dans la région du Borgou au Bénin septentrional ainsi qu'au Nigéria. Dans la littérature scientifique, l'appellation française « bariba » est très répandue. Pour un ouvrage classique sur la langue baatonum, voir Grossenbacher (1974, 1977, 1989), pour l'histoire de la région du Borgou et des Baatombu / Bariba, se référer à Lombard (1965), Kuba (1996), Alber (2000).

² Dans la suite, j'utiliserai l'orthographe française en parlant de « famille » au lieu de *fami* comme on l'appellerait en baatonoum.

Dans ce bref extrait de l'entretien, Bona souligne la grande importance de l'appartenance – à ce qu'elle appelle sa *fami* ; ses liens avec elle sont tellement étroits qu'elle accepterait à chaque moment de prendre des enfants pour les éduquer.

Qu'est-ce que signifiait donc *fami* dans cet entretien³ ? Ce terme se réfère à des personnes comme des frères et sœurs dont Bona exprime l'appartenance par l'usage des pronoms possessifs⁴. On peut ici argumenter que la famille, pour Bona, est constituée, aussi, et, très concrètement, de tous les enfants qu'elle pourrait prendre et garder avec elle. En même temps, la famille ne se limite pas aux questions d'alliance ; la famille, selon Bona, n'est pas une affaire d'alliance uniquement. Car, même si, à première vue, *fami* pourrait être identique au patrilignage, un regard plus profond fait comprendre que l'usage que Bona fait du terme *fami* est plus large que cela. Peut-être la meilleure traduction serait « parenté élargie » ou « famille étendue », dans un sens large de relations sociales naturalisées, comme terme utilisé dans la discipline de l'anthropologie⁵.

Il n'est pas inhabituel d'entendre les gens utiliser le mot *fami*, même si son usage m'a d'abord paru étonnant. C'est un mot qui a trouvé son entrée dans beaucoup de langues locales au Bénin, et il est fréquemment utilisé, dans un sens large, si on veut se référer à une catégorie collective non spécifiée de parents. Dans certaines situations de communication, il est aussi utilisé pour désigner un groupe bien délimité. Une composante tout à fait normale des processus de salutation quotidiens qui sont, partout au Bénin, très typiques et standardisés, est cette question : « et la famille ? » Cette question existe dans chaque langue locale du Bénin, et elle est fréquemment exprimée dans un assortiment de langues locales avec le mot *fami*.

³ On pourrait aussi penser que Bona ait utilisé le terme « famille » parce qu'elle était en train de parler avec l'anthropologue européenne, et que cette circonstance puisse avoir reflété son attente par rapport à ma propre compréhension de la parenté. Cependant, cela ne changerait en rien l'argument, car son usage de « famille » ne correspondait pas à mon propre usage du mot (ni à celle d'un autre Européen).

⁴ Pour ce qui est de l'usage des constructions possessives pour exprimer, à la fois, l'appartenance et la propriété, voir Edwards et Strathern 2000.

⁵ Dans cet article, je ne vais pas me référer aux débats autour de la question de savoir si le terme de parenté devrait toujours être utilisé comme un concept général, ou même analytique, pour des relations sociales proches qui sont conceptualisées comme naturelles. D'autres termes, comme celui de *relatedness* (Carsten 2000), appartenance (*belonging*) (Edwards et Strathern 2000, Martin 2018) ou *care* (Thelen 2014) ont été mentionnés. L'intention de cet article est celle de contribuer à une réflexion qui tient compte de l'historicité de tous les termes qui ont été considérés comme naturels, analytiques, étiques ou généraux, par des débats scientifiques ou des communautés locales. Le fait de montrer que le terme de famille a voyagé, avec succès, de textes légaux et de la pratique de l'administration coloniale pour devenir un terme localisé et national en Afrique de l'Ouest vise à déstabiliser l'idée de la famille comme étant uniquement un concept « occidental ». Si je me réfère néanmoins dans mon texte au terme de parenté, je l'utilise comme un terme éminent et ainsi comme un terme clé de la construction des théories en anthropologie et dans ses disciplines voisines aux 19^e et 20^e siècles.

Pour conclure, « la famille » se réfère à un sentiment d'appartenance large. Dépendant du locuteur et de la situation concrète de communication, on pourrait délimiter, précisément, « la famille » de l'un, de celle d'un autre, comme dans les cas des parents par alliance. Mais, très souvent, on l'utilise d'une manière plus inclusive. En bref, « la famille » est devenue, au Bénin, un élément simple et largement répandu pour parler des relations de parenté. Utiliser ce mot a créé, en plus, une spatialité de communication de la parenté nationale qui traverse les frontières linguistiques internes.

L'argument central de mon article⁶ dit que le concept de « famille », qui ressemble fort à ce que les anthropologues ont appelé « parenté élargie », a été introduit dans la région par des pratiques bureaucratiques coloniales françaises, surtout à travers les pratiques de codification, de jugement, de dénombrement, d'enregistrement et de parler.

En plus, il n'y avait pas d'autres termes qui auraient pu être traduits comme « famille » ou « parenté élargie » avant l'arrivée des Français. C'est surprenant, car les stéréotypes euro-américains de l'Afrique ainsi que le savoir anthropologique ou sociologique laissent supposer que la famille étendue était la catégorie principale d'organisation sociale et politique en Afrique précoloniale.

On s'imaginait l'Afrique précoloniale comme une terre fondée sur la famille étendue. Si on veut en mentionner quelques éléments seulement, il suffit de se rappeler que, par exemple, les fonctionnalistes structuraux dans le domaine de la recherche sur la parenté ont supposé que les systèmes politiques dans les sociétés dites sans État des savanes de l'Afrique de l'Ouest étaient fondés sur la parenté⁷. Aussi, les adhérents des théories de la modernisation, comme William Goode (1963 : 164 sq.), ont attribué une grande – sinon la plus grande – importance à la famille, quand ils discutaient les genèses sociales en Afrique avant les procès historiques qu'ils appelaient « modernisation ».

Mais, même beaucoup plus tard, jusqu'à aujourd'hui, la recherche sur ce qu'on suppose être une culture spécifique africaine d'exercer le pouvoir considère les relations de parenté et les obligations qui en résultent (par exemple la redistribution des richesses), comme une force motrice d'action sociale et politique (voir, par exemple, Schatzberg 1993). Et même dans le

⁶ J'aimerais remercier Tilman Musch pour m'avoir aidé à finaliser la version Française de cet article qui a, en plus, profité des discussions de groupe recherche interdisciplinaire que j'ai dirigée avec des collègues historiens et anthropologues au "Zentrum für interdisziplinäre Forschungen" à Bielefeld, et aussi d'une présentation et discussion à Dakar, dans le projet CREPOS, en 2019. Je remercie Susann Baller pour m'avoir invitée à cette occasion. En plus, je remercie Yacouba Banhoro et son team pour leurs précieux commentaires et corrections.

⁷ Voir Fortes et Evans-Pritchard (1940).

domaine de l'économie, les chercheurs qui se sont intéressés à l'étude de ce qui est spécifiquement africain ont l'habitude de se référer aux réseaux familiaux.

Cette notion de sociabilité africaine, comme une chose basée, fondamentalement, sur un « web of kinship » –, pour utiliser l'expression de Fortes –, ou sur la famille étendue, a la vocation d'être opposée à la sociabilité politique occidentale présumée dont on pense qu'elle est comparativement libre d'obligation de parenté. Ces oppositions binaires, et apparemment simples, qui font référence à une dichotomie de base du moderne et du traditionnel attribuent la parenté aux sociétés dites traditionnelles ou qui ont déjà été déconstruites (entre autres voir Thelen et Alber 2017, Mc Kinnon et Canell 2016). Ici, je prendrai une perspective complémentaire. Mon intention est de mettre en question cette présomption largement partagée qui dit que les sociétés africaines ont toujours été fondées sur les relations familiales. Ce faisant, je poserai la question suivante : pourquoi donc les gens devraient utiliser un mot emprunté du français, quand ils parlent, dans leur langue locale, des affaires de parenté ? En reconstruisant quelques éléments de l'entrée, de la consolidation et de l'expansion de « la famille » au Bénin, je contribue à une perspective relationnelle qui temporalise et historicise des concepts de la parenté, en appréciant la spatialité sociale de construction de la parenté dans un cadre d'appartenance commune.

En baatonoum, comme dans la plupart des langues africaines, il n'y a pas un terme général pour le concept de la « parenté » ou « la famille » que les anthropologues ont développé au 19^e siècle comme étant un trait universel de l'humanité. En tant que concept scientifique utilisé également par les colonisateurs, les voyageurs et les Européens, parlant des Africains, la parenté a été projetée sur des sociétés que l'on classifiait comme « primitives » et non modernes. Il semblait englober parfaitement les relations sociales en Afrique de l'Ouest coloniale.

Dans la partie suivante, je vais introduire le Coutumier de Dahomey qui a un rôle clé dans l'introduction du concept de la famille. Puis, je parlerai des pratiques de succession coloniales avant de me tourner vers les concepts locaux qui sont, d'une certaine manière, en relation avec les idées sur la parenté. Je montrerai que certains concepts, comme *mero bisibu*, ont aussi été inventés au 20^e siècle par des missionnaires. Enfin, je présenterai le concept de *bii nenobu* ou de l'adoption d'un enfant. À la fin, je résumerai mes arguments dans une conclusion.

1. Inventer la parenté au 19^e siècle et le Coutumier de Dahomey

Il y a un large consensus sur le fait que la naissance de la discipline académique de l'anthropologie dans la seconde moitié du 19^e siècle venait de pair avec un vif intérêt pour la parenté et la famille. Dans son ouvrage sur Henry Lewis Morgan, un des fondateurs de l'anthropologie et de la recherche sur la parenté, Thomas Trautmann (2008 : VII) a appelé ce processus « l'invention de la parenté ». Définie comme un système de consanguinité et d'affinité, la parenté était conceptualisée comme un phénomène congénital de tous les membres de la « famille humaine » (Morgan 1877).

Cette vue de la parenté, en tant que phénomène universel, considérée comme le principe primordial, particulièrement des aires qu'il fallait coloniser, était aussi partagée par les colonisateurs européens qui mettaient pied sur le continent africain à la fin du 19^e siècle.

Mon terrain de recherche se trouve dans l'ancienne colonie du Dahomey, fondée par décret le 10 mars 1893 en tant que « colonie du Dahomey et dépendances ». Un second décret, sorti le 20 juillet 1894, a séparé la colonie de la législation du *Conseil d'appel de la Guinée française* et l'a placée sous sa propre juridiction, modelée selon la « législation civile, commerciale et criminelle du Sénégal » qui était la colonie-mère de l'Afrique occidentale française (Cornevin 1962).

L'introduction d'une législation modelée selon l'exemple du système français allait de pair avec l'introduction de deux catégories différentes de personnes, celles des « civilisées » et celles des « indigènes ». En 1914, le Gouverneur général de l'Afrique de l'Ouest française à Dakar définissait ceux qui appartenaient à cette catégorie, à savoir : « les individus originaires des possessions de l'Afrique occidentale française, de l'Afrique équatoriale française et des possessions françaises comprises entre ces territoires qui n'ont pas dans leur pays d'origine le statut de nationaux européens ».

On s'imaginait cette nouvelle catégorie d'indigènes comme un « peuple sans histoire »⁸. Elle n'était pas assujettie à la juridiction coloniale nouvellement introduite, mais au « droit indigène », comme on l'appelait. Or, comme d'autres colonies en Afrique de l'Ouest française, le Dahomey avait deux systèmes législatifs avant de devenir indépendant. L'un d'entre eux était

⁸ Cette appellation de « gens sans histoire » a été utilisée fréquemment dans les documents coloniaux de la région, par exemple dans le rapport annuel sur la situation générale du cercle pendant l'année 1912, Archives nationales du Dahomey, Porto Novo, série 22.

en principe une copie du *Code Napoléon*, alors que l'autre était d'abord une continuation des pratiques de juridiction locale.

Cependant, les autorités coloniales ont ressenti un besoin croissant de codifier ces pratiques, et, en 1931, le Gouverneur général de l'Afrique de l'Ouest a ordonné à tous les gouverneurs de codifier les lois indigènes dans leurs colonies respectives. Ce qui est intéressant à ce propos, c'est que la codification devait tenir compte des résultats obtenus par la recherche académique, surtout celle des anthropologues, et le Gouverneur s'est spécifiquement référé à leurs publications. De l'autre côté, cette codification devait être fondée sur les informations fournies par les locaux qui, comme on l'espérait, allaient expliquer les principes derrière les pratiques juridiques locales.

Pour atteindre cet objectif, un questionnaire fut préparé et transmis à tous les gouverneurs des colonies françaises de l'Afrique de l'Ouest, à qui l'instruction a été donnée d'organiser une étude parmi les peuples sur place, de l'analyser et de l'utiliser comme base pour une codification. Au Dahomey, ce projet a été réalisé avec succès. En 1933, le Coutumier de Dahomey a été adopté et déclaré valide. Ce premier corpus des lois au Dahomey, appelé plus tard Bénin, avait pu garder sa validité même après l'indépendance en 1960, malgré l'abolition de la catégorie de l'« indigène ». Jusqu'en 1990, il a été utilisé à côté du Code Napoléon pour les cas de la loi civile. Il a seulement été remplacé dans son intégralité en 2004, quand le nouveau Code de la famille a été adopté après des années de débats.

La structure de ce corpus de lois reflète le questionnaire qui a été préparé sur l'ordre du Gouverneur général, avec l'objectif de comprendre les règles et normes locales. Comme résultat, l'image de « la famille » et les droits et devoirs y associés qui, dans la suite, ont modelé le droit coutumier dans la colonie, était basée sur des classifications européennes. À un degré remarquable, il a reflété et ainsi dupliqué l'image de la parenté, de type Morgan, comme quelque chose qui est basée sur l'alliance et l'ascendance.

À la fois, le questionnaire et le Coutumier commencent avec une section intitulée « de la famille ». Elle décrit « la famille étendue » comme l'unité la plus importante de l'organisation sociale à laquelle tous les ménages sont subordonnés. Le Coutumier du Dahomey voit cette « famille », avec son chef, partout au Bénin, et le décrit comme une affaire répartie en différentes « subdivisions » ou « branches », chacune ayant son propre « chef ».

Cette description de la structure de la « famille » au Dahomey ressemble au système de lignage des « Nuer » comme il est décrit dans le modèle classique d'une société segmentaire d'Evans-Pritchard (1940). La seule différence entre les Nuer d'Evans-Pritchard et les segments, que le Coutumier de Dahomey attribuait à toutes les parties de la colonie, c'est que ceux-ci sont décrits comme ayant chacun leur propre chef. Tous ces segments et subdivisions sont dépeints d'une manière très ordonnée. Par exemple, le Coutumier du Dahomey mentionne qu'il y a des « conseils de famille », mais aussi des sous-conseils, et que tous sont bien ordonnés d'une façon clairement hiérarchique.

En tout, l'image de « la famille » dans son intégralité que donne le Coutumier de Dahomey est une combinaison des « états » avec des « sociétés sans État » du célèbre livre *African Political Systems*, écrit par Evans-Pritchard et Fortes (1940) : de la même manière comme pour le cas des « états », les structures hiérarchiques sont claires et bien ordonnées ; de la même manière comme pour les « sociétés sans état » ; les lignages et leurs « segments » forment le cadre symétrique et aussi bien ordonné des sociétés basées sur la parenté. Les chefs, appelés « rois » dans le Coutumier, sont également présents comme un élément important de la structure.

Par analogie aux « systèmes de consanguinité et d'affinité » de Morgan (1861), la deuxième et la troisième partie du Coutumier de Dahomey sont concernées par « le mariage » et par la « filiation et parenté ». Par rapport au mariage, on suppose que la polygamie est en train de laisser la place à la monogamie, comme l'ont proposé Morgan et les théoriciens de la parenté de la fin du 19^e siècle et, plus tard, les adhérents des théories de la modernisation. Le Coutumier du Dahomey traite ensuite, d'une manière très détaillée, les cas du prix de la fiancée et de la dot, et disserte ensuite sur le statut des femmes dans les relations maritales qu'il décrit comme étant faible⁹. Chaque section est composée de plusieurs paragraphes qui mentionnent des coutumes diverses des différents groupes ethniques. Ce faisant, le Coutumier stabilise aussi la catégorie des « peuples » ou des groupes ethniques comme des catégories différentielles au sein de la colonie et promeut ainsi une ethnicisation de l'Afrique.

Dans la troisième partie, appelée « Filiation et parenté », la patrilinéarité est d'abord désignée comme étant le trait central de la structure de parenté dans tous les différents groupes ethniques. Néanmoins, il souligne aussi que les enfants n'appartiennent pas obligatoirement à leur

⁹ Les historiens coloniaux ont entretemps critiqué l'image de la position faible de la femme en Afrique précoloniale, l'ont identifiée comme une image issue des stratégies coloniales et ont décrit des processus qui ont abouti à l'affaiblissement de la position de la femme dans la période coloniale (voir, par exemple, Allman and Tashjian 2000).

patrilignage, mais qu'ils sont aussi liés, de manières différentes, aux lignées de leurs mères. Comme dans les parties précédentes, les descriptions des normes légales de la « famille » sont, en général, relatives aux classifications, aux termes et aux suppositions qui ont été empruntées de l'Europe ou de la France. Ainsi, la descendance est comprise comme un phénomène fondé sur des procès biologiques de filiation qui peuvent, seulement dans des cas exceptionnels, être remplacés par des enfants adoptés. Le questionnaire avec ses catégories préconçues ne contenait aucune interrogation sur les manières plurielles d'appartenance de l'enfant, par exemple par rapport aux différentes personnes qu'un enfant appelle « père », ou bien par rapport au fait d'attribuer un enfant à des personnes qui ne l'ont pas mis au monde, afin qu'elles l'élèvent et l'éduquent. En conséquence, aucune de ces pratiques n'est mentionnée dans le Coutumier de Dahomey.

Ceci devient particulièrement évident par rapport à la partie du Coutumier de Dahomey qui concerne l'adoption, en particulier les paragraphes 195-199. Dans la suite, je discuterai ces paragraphes qui thématisent les coutumes diverses chez les différents peuples ou groupes ethniques, ce qui permettra de montrer comment le Coutumier de Dahomey contribue à l'ethnisation :

Adoption

195 – L'adoption existe dans les coutumes Nagot, dans le cas où un homme marié serait sans enfant ou impuissant ; il peut alors recevoir des enfants de ses frères et sœurs.

196 – Pédah, où l'adopté ne peut recevoir une part d'héritage de l'adoptant, mais peut recevoir des donations.

197 – Pila-pila, où l'adoption n'est tolérée qu'à l'intérieur d'une même famille.

198 – Bariba, où elle n'existe que si les époux sont sans enfants. Un cas particulier d'adoption est celle où on confie au chef supérieur des enfants rétifs ou mal conformés qui font partie de sa famille : on les appelle Kiliku.

199 – L'enfant adopté est partout traité comme un enfant légitime.

(Médénouvo, Firmin (éd.) 2004 : XX

Ces cinq paragraphes de la section « adoption » suffisent pour montrer que le terme « adoption », qui n'est pas du tout défini, est considéré comme un concept général qui existe dans toutes les ethnies. Les paragraphes donnent des exemples de « coutumes » des différents groupes « indigènes », comme les « Nagot » (§195), les « Pédah » (§196), les « Pila-Pila » (§197) ou les « Bariba » (§198) et de leurs manières ou formes d'adoption.

On dit par exemple des Nagots qu'ils adoptent seulement quand le mari est infertile – dans ce cas, ce dernier adopterait les enfants de ses frères et sœurs. Chez les Pèdah, les enfants adoptés n'héritent rien mais reçoivent seulement des donations ; on dit des Pila qu'ils adoptent seulement les enfants des parents proches ; et, finalement, on dit des « Bariba » (un groupe ethnique que j'appellerai, plus tard, Baatombu, car eux-mêmes s'appellent par ce terme) qu'ils adoptent seulement des enfants en cas d'infertilité. Mais, ensuite, on mentionne un cas particulier, à savoir celui des enfants considérés comme spécifiques (physiquement ou mentalement) qu'on confie au chef suprême chez qui ils deviennent membres de sa famille et seront appelés *Kilikou*.

En effet, les paragraphes qui mentionnent les cas d'adoption d'enfants, par des parents proches, peuvent, aussi, être compris comme des exemples pour une conception selon laquelle les enfants appartiennent à un groupe et non uniquement à des parents biologiques, de manière que les personnes sans enfants puissent facilement élever les enfants de leurs frères et sœurs. On pourrait aussi dire que ces cas d'adoption montrent que les groupes respectifs ne distinguent pas entre parents de naissance et les frères et sœurs de ces derniers. Cependant, suite à l'interrogation des populations locales sur les cas d'adoption, leurs réponses ont confirmé cette catégorie juridique et bureaucratique et ont placé les coutumes locales dans ce cadre catégoriel.

Dans ma propre recherche, le dernier cas, celui des « Bariba », à savoir les Baatombu, est d'un intérêt particulier. Car, on mentionne que les enfants rétifs ou indociles sont confiés au chef supérieur de la région sous la dénomination de *Kilikou*.

Sur la base de mes recherches de terrain, j'ai pu identifier deux pratiques différentes qui sont dans ce Coutumier, combinées en une seule ;

Il y a les « *Kirikou* », un type particulier d'esclaves du chef supérieur de la région. Ceux-ci travaillent en tant que messagers du chef et ont un rôle important dans les cérémonies rituelles locales comme le festival de Gaani ou la cérémonie funéraire du chef (voir Alber 2000, de Moraes Farias 1996). Jusqu'à aujourd'hui, chaque nouveau chef choisit quelques *Kirikou* dans les groupes d'anciens esclaves. Comme les *Kirikou* ont un grand prestige, il est, même de nos jours, facile de trouver des jeunes adultes qui acceptent ce rôle.

Par contraste, la description des « enfants rétifs ou mal conformés » se réfère à quelques anciennes habitudes très répandues selon lesquelles on donnait des enfants considérés comme enfants dangereux, traités de sorciers (à cause de certains signes physiques) aux fermiers peuls qui les élevaient. L'objectif d'une telle pratique était de bannir le danger émanant de ces enfants.

Finalement, ils s'intégraient dans des groupes locaux d'esclaves. Cette manière inter-ethnique de donner un enfant a été décrite il y a déjà des dizaines d'années (Lombard 1964, Sargent 1988), et elle semble toujours perdurer sous des formes modifiées (Martin 2018 : 239 sq.). Cependant, elle n'est pas du tout considérée comme une adoption, mais comme une circulation inter-ethnique des enfants qui change leur statut social. En plus, il n'y a aucun rapport entre les deux pratiques, le don des enfants dit sorciers, et les *Kirikou*, quoique toutes les deux pratiques soient en relation avec l'esclavage du passé.

Le fait de subsumer les habitudes et institutions locales comme les *Kirikou* ainsi que les pratiques, de faire élever des enfants par les frères et sœurs de leurs parents de naissance sous le chapitre de l'adoption, montre, d'abord, que les autochtones pourraient avoir compris de manière différente les questions bureaucratiques de l'enquêteur colonial. Il semble que le terme d'adoption n'était pas du tout bien connu dans la colonie, mais que l'on l'utilisait dans le Coutumier du Dahomey afin d'écrire une variété de pratiques et normes locales.

Pour résumer, dans le Coutumier du Dahomey, « la famille » est décrite par des catégories sous lesquelles les Européens l'ont imaginée en Afrique : la famille étendue, clairement divisée en sous-groupes, a été considérée comme le cadre de référence le plus important. Elle a été conçue comme étant structurée par des relations de mariage et de descendance. « La famille », en général, a été conçue comme un réseau de relations généalogiques objectives fondées sur des classifications biologiques. D'autres relations qui ne reposaient pas sur ces classifications ont été appelées, conséquemment, « adoption », et la dichotomie occidentale entre parenté biologique et parenté non-biologique a ainsi été reproduite dans le processus bureaucratique de codification.

2. Les négociations de succession coloniales

Les implications politiques associées avec l'invention de la famille étendue et les hiérarchies et classifications relatives aux actes bureaucratiques de la codification ont évoqué l'idée d'un lien inséparable entre la politique et « la famille » parmi les « indigènes ». Et ces imaginations coloniales d'une connexion spécifique entre les deux ont influencé l'ordre politique local. Un exemple pour ce nexus est le fait que la supposition française ou européenne disant que les chefferies locales devraient être transférées du père au fils a influencé des négociations de succession après la mort d'un chef local.

Dans la région du Borgou, alors région des Baatombu, les postes des chefs de villages étaient normalement transférés, après la mort d'un chef, à un membre plus jeune de son lignage, donc

à quelqu'un que ce premier aurait pu appeler « frère » ou « fils ». Néanmoins, pour des règles d'évitement, les offices ne passaient jamais d'un père à ses enfants directs. Quelques acteurs locaux se rendaient certainement compte du regard français selon lequel un père devrait être succédé par son fils direct. Pour cette raison, quelques chefs locaux s'assuraient que leur office allait passer à un neveu après leur mort en décrivant celui-ci délibérément comme leur fils. C'était aisé, car, en tout cas, il n'y avait pas de distinction entre les deux dans leur langue locale. Ainsi, ils ont produit l'image d'une parenté locale qui satisfaisait aux besoins des Français, pour servir en même temps leurs propres intérêts. On raconte, jusqu'à nos jours, de telles histoires comme exemples pour les ruses intelligentes qui aidaient à contrecarrer les règlements bureaucratiques de succession coloniaux. En donnant l'apparence d'agir en conformité avec les règles européennes, les protagonistes faisaient prévaloir avec succès leurs propres règles. Mais, d'une manière formelle, ils ont adopté les conceptions et terminologies européennes, avec le résultat que, bon gré, mal gré, ils reproduiraient les catégories européennes et contribueraient ainsi à leur acceptation graduelle. De telles négociations ont permis d'éviter chaque conflit entre les conceptions différentes concernant la succession, chacune ayant sa propre légitimité, en ayant recours à des épistémologies différentes. Pour ces négociations, il était nécessaire d'adopter un langage que les hommes de pouvoir coloniaux comprenaient. Un exemple de cette stratégie était, comme mentionné, le fait de présenter quelqu'un comme membre de la « famille » du chef – une autre manière d'exprimer comment le terme de « famille » prenait de l'extension dans la colonie.

En général, de telles pratiques contribuaient à établir l'idée de l'universalité de « la famille » comme légitimation pour le pouvoir héréditaire. Notamment, elles introduisaient l'idée d'une connexion inséparable entre la politique et la famille dans la modélisation d'un système politique de chefferies locales de pouvoir héréditaire qui étaient fondées sur des images européennes du pouvoir. Il est intéressant que cette idée « d'autrui tribal » (en Anglais, *the tribal other*) qui devrait être intégrée dans les structures coloniales afin de le tenir sous contrôle (une idée qui était d'une importance vitale pour les autorités coloniales) était d'une certaine manière renforcée par les acteurs sur place qui ne pouvaient pas compter sur un support et une légitimation locaux.

On peut illustrer cela par l'histoire de Yarou Kpaso dans le village de Tebo qui, en tant que descendant d'un esclave, était destiné au travail dans les champs de son maître, le chef local. Né avant l'arrivée des Français, il s'est mis au service des Français immédiatement après les débuts de la colonisation, ce qui lui a offert la

chance de s'échapper du statut d'un homme non libre¹⁰. D'abord, il a travaillé en tant que cuisinier pour un Français, puis il est devenu un policier local. Dans les années 1920 et 1930, les Français, qui étaient insatisfaits des chefs locaux, ont essayé d'améliorer des chefferies locales, qu'ils décrivaient comme « traditionnelles », par une stratégie qui consistait à confier des offices locaux à des personnes qui savaient parler le français. En 1935, comme résultat de cette stratégie, Yarou Kpaso a été nommé chef de Tebo.

Yarou Kpaso était affecté parce qu'il portait le même nom que celui de ses anciens maîtres, ce qui est dû à son statut antérieur d'esclave. En général, selon les conceptions locales, le statut d'un esclave privait la personne du droit de réclamer et de vivre ses propres connexions familiales. Pour cette raison, on appelait un esclave souvent par le nom de son maître. Ainsi, l'affection de Yarou Kpaso était contraire à toutes les règles sur place. Pour les habitants du village, c'était un scandale qu'une personne non libre qui n'avait, par essence, même pas un autre nom que celui de son maître, doive recevoir la chefferie locale. Et pour cette raison, la mémoire de cette désignation scandaleuse reste encore aujourd'hui intacte. Plus que cela : avant sa mort en 1958, Yarou Kpaso faisait des arrangements afin d'assurer que son propre fils, Woru Kpaso, allait être nommé comme son successeur¹¹.

(Sources : Enquêtes locales, plusieurs interviews avec Woru Kpaso entre 1992 et 1998)

L'image d'une parenté universelle sur la base des généalogies implique clairement l'idée que tous les peuples ont des relations parentales – cela englobe les personnes non libres qui, elles aussi, peuvent transmettre leurs noms à leurs enfants, ainsi que les droits d'effectuer des offices qui y sont associés. L'histoire de Yarou Kpaso est un bel exemple pour cela.

Dans ces événements qu'on pourrait lire comme des communications sur des négociations de la parenté, les compréhensions locales restent souvent largement dissimulées. Cela explique

¹⁰ Malgré la fin officielle de l'esclavage pendant la colonisation, le fait d'être descendant d'un esclave a fortement influencé les relations sociales au village au 20^{ème} siècle. Cela se faisait sentir même encore dans la deuxième moitié du 20^e siècle. Cf. Esclavage dans le Borgou, voir Hardung (1998, 2006).

¹¹ En général, les anthropologues considèrent de telles histoires comme une évidence pour la manière dans laquelle les chefferies locales en Afrique de l'Ouest ont été modelées, modifiées ou même inventées par les autorités.

pourquoi les règles de succession qui privilégient les neveux et les frères cadets comme successeurs, restaient inconnues des Français.

Il y a un détail complexe dans l'histoire de Yarou Kpaso, à savoir le fait qu'il aidait activement son fils biologique à devenir son successeur. Je comprends ce détail dans la mesure que Yarou, en tant qu'ancien esclave, n'appartenait pas à un groupe étendu de frères, cousins ou neveux parmi qui on aurait pu choisir une autre personne comme son successeur.

À partir du moment où il pouvait se considérer comme une personne libre, il devenait, en effet, le fondateur d'un ménage et, en conséquence, d'une famille étendue dans le village de Tebo. Pour cette raison, il n'avait probablement personne d'autre qu'il aurait pu proposer comme son successeur aux Français que son fils unique. En même temps, il a confirmé, de par cette proposition, l'idée française de succession selon les liens de filiation. Ainsi, cette histoire nous apprend aussi que la libération d'anciens esclaves était profondément entrelacée avec un processus d'introduction de nouvelles manières de voir, de comprendre et de vivre « la famille ». Cela était, entre autres, basé sur l'introduction des relations familiales pour tous, les personnes non libres incluses.

3. Concepts locaux

Si nous pouvons supposer que le terme « famille », comme Bona l'a utilisé dans l'entretien avec moi, a été introduit par les Français, la question se pose de savoir quels termes locaux ont été utilisés afin de dénommer des collectivités familiales avant l'usage du terme « famille ». Il y a, bien sûr, des termes plus anciens, mais la première chose qu'il faut retenir, c'est que le savoir sur les relations sociales et la manière dont chacun se positionne dans le réseau des relations sociales sont toujours conçus en dépendance de l'âge et du statut.

Parmi les Baatombu dans la région du Borgou où j'ai effectué ma recherche, le savoir sur la parenté est attribué aux adultes, en particulier aux personnes âgées et aux griots. Ils le répètent et le reproduisent en racontant des histoires, et on les consulte en particulier avant de prendre des décisions concernant le mariage.

On considère les enfants en général comme des personnes qui n'ont pas encore le savoir par rapport à ses relations, et ils ne sont pas non plus censés les connaître. L'acquisition graduelle du savoir sur les relations sociales est une des tâches incontournables qu'une personne doit accomplir sur son chemin vers l'âge adulte. L'acquisition du savoir sur sa propre position parmi ses frères et sœurs – ce qui veut dire savoir identifier qui est cadet et qui est aîné – est d'une grande importance. Un autre pas est celui d'acquérir un savoir sur l'ordre générationnel – le

baatonum connaît les noms de deux générations qui altèrent entre les pères et les enfants, de manière que les enfants appartiennent au même nom générationnel que leurs grands-parents paternels. Puis, les enfants font l'apprentissage de leur appartenance à un clan patrilinéaire qui détermine, entre autres, les rituels funéraires. Avec ce savoir, ils apprennent graduellement à identifier des hiérarchies de respect ainsi que les relations de plaisanterie, à comprendre également à quelles funérailles ils doivent assister ou avec qui ils ne devraient pas se marier. Lors de ce procès d'acquisition de savoir, une étape importante qu'ils n'ont souvent pas encore atteinte quand ils deviennent des adolescents ou des adultes, est celle de connaître le *mero* qui a donné naissance à l'individu même et le *baa* qui était le géniteur¹². Dans les histoires de vie nombreuses collectées sur la base des interviews biographiques, il arrivait assez fréquemment que les enfants se sont souvenus d'une manière très extensive du moment quand ils se sont rendu compte de l'identité de leur mère ou de leur père.

Les adultes sont donc des personnes qui connaissent. Connaître veut dire, ici, se rendre compte de sa position sociale ainsi que des positions sociales des personnes avec qui on vit, donc savoir à quel clan et à quelle génération on appartient et de quels droits on bénéficie dans certains offices.

La signification de beaucoup de ces termes qui se rapportent aux relations de parenté ne sont pas indépendants du locuteur lui-même. Cela devient très évident dans le cas du terme *sesu*, qui, souvent, est traduit comme « sœur », mais qui, en effet, signifie « sœur » quand un homme l'utilise, et « frère » dans le cas d'un locuteur féminin.

Ceci est vrai aussi pour *mero* (une femme de la génération des parents qui n'est pas une sœur du père), *baa* (un homme de la génération des parents qui pourrait être un membre du clan du locuteur même, ou un mari d'une *mero*), et également pour d'autres termes que je n'ai pas mentionné ici. Mais il y a aussi des termes universels qui désignent un groupe de parents et qui s'imbriquent dans ce qu'on appelle, aujourd'hui, « famille ».

Peut-être le terme utilisé le plus fréquemment est *mero bisibu*. Quand j'ai interrogé mes interlocuteurs sur un terme local de parenté ou de famille, on me donnait souvent l'expression *mero bisibu* qui se traduit, littéralement par « les gens de la mère ». Pour cette raison, j'ai pensé, pendant longtemps, que ce terme était l'expression locale et ancienne pour « famille ».

¹² Les deux termes (*mero*, traduit d'habitude comme « mère », et *baa*, traduit normalement comme « père »), sont utilisés pour beaucoup de personnes, comme pour les frères du père ou pour l'homme avec qui les enfants ont grandi.

Néanmoins, j'ai ensuite découvert que ce terme est aussi, comme celui de « famille », un néologisme européen introduit par des missionnaires chrétiens. Quand on était en train de traduire la Bible en Baatonoum, on avait besoin d'une situation de communication que Jésus aurait pu utiliser quand il parlait à ses disciples en tant que frères, enfants et amis, et qu'un prêtre pourrait ainsi utiliser quand il prêche. Les prêtres qui prêchent en Baatonoum commencent leur sermon en s'adressant à leur public par *mero bisibu*, et cette expression est aussi utilisée pour la « paroisse » ou les « disciples ». À la radio ou dans des discours de développement, *mero bisibu* est utilisé fréquemment aussi. Ici, son sens est celui de « communauté » ou « collectivité ».

Il y a un autre terme qui est vraiment ancien, à savoir le terme *mannu*. Dérivé de *mara*, « donner naissance », *mannu* pourrait être traduit par « enfants ». Les gens disent *nen mannu*, « mes enfants », pour se référer à leurs enfants ou petits-enfants – pas forcément les enfants qu'ils ont procréés, mais tous ceux que l'on appellerait « enfants » au Bénin / Dahomey. Mais, même à ce propos, ce terme n'était pas très clair pour moi, même s'il a déjà été utilisé il y a un siècle ou moins.

Un autre terme qui est définitivement ancien et fréquemment utilisé, est celui de *bweseru*, que l'on pourrait traduire par « espèce » ou « race ». On peut demander aux gens à quel *bweseru* ils appartiennent, et ils vont répondre, dépendamment du contexte, en nommant soit leur langue, soit leur groupe ethnique, soit leur clan. Cependant, *bweseru* est aussi appliqué à des plantes ou animaux, afin de classer les différentes sortes de maïs ou de mil, par exemple, ou pour distinguer différentes sortes d'animaux.

Enfin, un autre terme ancien et fréquemment utilisé est *tomaru*. Dérivé de *toma*, « louer », il se réfère à la manière dont un griot, en tant que spécialiste du savoir sur la parenté ainsi que sur les offices politiques du passé, s'adresse à une personne. Demander à quelqu'un son *tomaru* signifie chercher à connaître son éventuel nom rituel, mais aussi le nom du clan et autres éléments permettant de positionner la personne dans un réseau de relations sociales. Dans leur louange rituelle, les griots énoncent les noms générationnels des clans, les droits aux offices et des ancêtres importants d'une personne. En plus, ils disent quels rites funéraires doivent être accomplis pour une personne particulière, en dépendance de son *tomaru*.

Tomaru, ainsi que *bweseru*, sont utilisés afin de mentionner l'appartenance à un lignage et, ainsi, à un groupe d'ancêtres communs. Les deux comprennent la notion de relations à travers la ligne paternelle qui est importante, non seulement pour de rites funéraires, mais aussi pour

l'accès à la chefferie. Cependant, les deux termes sont aussi utilisés afin de désigner l'appartenance nationale ou ethnique, et on ne pourrait pas les traduire simplement par « lignage ». Par exemple, quand on me demandait mon *bweseru*, on s'attendait à ce que je réponde par « allemande ».

Dans ma propre recherche, j'ai utilisé toutes ces expressions afin d'interroger les gens sur leurs relations sociales et les classifications inhérentes. Néanmoins, le terme qui était le plus généralisé, compréhensif et indépendant des circonstances actuelles, était celui de « famille », qui était, parmi d'autres, également le terme le plus approprié dans des entretiens sur les anciens esclaves, dont on dit qu'ils n'ont aucun *tomaru*, car les griots ne les louent pas du tout. Or, on pouvait toujours utiliser « famille », car chacun avait une « famille », ainsi qu'un « nom de famille » qu'une personne pouvait toujours prononcer sans aucune difficulté.

4. Bii nenobu

À côté de ces concepts qui suggèrent une compréhension de la famille qui n'est pas purement généalogique, il y aussi les normes et pratiques locales, divergeant de la pensée généalogique que le terme *fami* véhicule, et qui provoquent, en même temps, des questions par rapport à la signification du savoir sur les relations de parenté. Je me réfère ici à la pratique de garder un enfant, ou *bii nenobu*. Selon ce que nous savons aujourd'hui, cela concernait presque tous les enfants dans certains groupes ethniques au Dahomey dans la période précoloniale (Alber 2003). Les mémoires et histoires de vie des personnes de langue baatonoum au nord du Bénin nous permettent de déduire qu'une large majorité des enfants ont été gardés par les adultes à qui ces enfants s'adressaient par *baa* (père) ou *mero* (mère), et que cette pratique perdurait encore longtemps au 20^e siècle.

Linguistiquement, aucune distinction n'est faite entre la femme qui donnait naissance à un enfant et la femme avec qui celui-ci grandissait. Il en est de même pour le père. Cela a contribué au fait que la pratique de *bii nenobu* restait largement inaperçue par les autorités coloniales et qu'elle a toujours tendance à rester inaperçue par les agents de développement de la région. Les yeux et oreilles européennes étaient incapables de s'apercevoir que les parents de l'enfant n'étaient pas les personnes qui l'avaient procréé. Les parents sociaux – un terme que j'utilise parce qu'un meilleur me manque – ont été considérés comme les parents réels et légitimes et ont ainsi été traités comme tels.

Au regard de la pratique de *bii nenobu*, la conception du savoir énoncée ci-dessus est importante, car elle nous aide à résoudre un paradoxe apparent : beaucoup de ceux que

j'interviewais disaient qu'ils avaient découvert seulement pendant leur adolescence ou en tant qu'adultes qui étaient leurs parents de naissance, et ainsi à quel clan ils appartenaient et à quels offices ils pouvaient prétendre. En tant qu'enfants, ils avaient cru que les personnes qui les élevaient étaient ceux qui les avaient fait naître.

Pendant longtemps, je me suis demandé comment il est possible que les enfants ne sachent pas que leurs prétendus parents ne sont pas leurs parents de naissance. Beaucoup d'adultes, qui faisaient passer en revue leur propre vie, ont mentionné qu'ils étaient surpris quand ils avaient tout à coup découvert leurs parents de naissance. Alors qu'il est important d'acquérir un savoir sur les propres relations de parenté, les enfants peuvent acquérir ce savoir seulement comme une partie du procès au cours duquel ils deviennent adultes. La parentalité, dans le sens de s'occuper des enfants, de porter la responsabilité pour eux, ne fait pas partie de ce savoir, et il est considéré comme normal que les personnes qui s'occupent des enfants et qui ont l'autorité sur eux, sont leurs parents. Ainsi, c'est normal pour les enfants de ne pas se soucier de la question des parents de naissance à un âge quand les différences entre *bweseru* et *tomaru* n'ont pas d'importance.

Ici, les distinctions que les études de parenté ont utilisées, comme celles entre parents de naissance et parents sociaux, ou comme celles entre la parenté et l'adoption qui sont conceptualisées comme objectives et naturelles, ne jouent pas de rôle dans les pratiques de dénomination ou dans les manières dont on s'adresse à quelqu'un. Elles ne jouent pas de rôle non plus dans les pratiques sociales ou par rapport aux idées sur ce qui est naturel. Et les idées locales ne correspondent pas à une conception absolue ou objective de la parenté qui existe indépendamment du temps et qui justifie la pratique de donner un nom à une personne qui sera objectivée et apparaîtra dans sa carte d'identité et dans tous ses documents importants.

Cette pratique locale nie l'idée de la parenté comme un phénomène universel incluant la distinction entre parents biologiques et parents sociaux. Ici, la parenté – soit maternelle, soit paternelle – est un fait qui est connu et vécu par les enfants, et qui change dans le processus menant vers l'âge adulte.

Conclusion

Avec cet aperçu sur l'histoire des constructions de parenté au Dahomey / Bénin, j'ai montré pourquoi les Béninois ont recours au terme français « famille » afin d'exprimer l'idée de la « parenté étendue » ou de la « famille étendue africaine », ce qui se fait communément dans les imaginations coloniales et postcoloniales de l'Afrique. C'est un nouveau concept, créé par les

épistémologies et pratiques coloniales, qui s'est bien établi entretemps. Introduit par les administratifs coloniaux dans la colonie du Dahomey, ce terme s'est disséminé par les pratiques coloniales de codification et par l'action administrative quotidienne. Il a voyagé vers la colonie du Dahomey, est entré dans les langues locales et y est devenu un terme général qui efface les différences linguistiques. On pourrait même argumenter que la dissémination du terme « famille » était partie intégrante du développement d'un espace linguistique national par rapport aux pratiques de salutation, d'enregistrement, de gouvernance et d'explication¹³.

Le terme « famille » existe aujourd'hui à côté d'autres concepts et termes, comme *tomaru* ou *bweseru*. Il n'est pas inhabituel que la même personne mentionne ces termes plus anciens ensemble avec le terme *fami* en expliquant ainsi ses relations sociales.

Cependant, je n'ai pas encore expliqué pourquoi il est devenu un terme ainsi fréquemment utilisé. D'abord et avant tout, les autorités françaises demandaient constamment d'enregistrer un « nom de famille », soit pour le passeport, soit pour un certificat de naissance, soit afin d'être enregistré même. Pendant le 20^e siècle, un procès d'introduction et de stabilisation des noms de famille avait lieu. Aujourd'hui, la pratique d'établir un nom qui sera transmis du père au fils ou à la fille s'est généralisée, et, ainsi, l'idée d'une « famille », inséparablement, liée à la vie et l'identité d'une personne est devenue une partie du savoir général. Ce « nom de famille » est donné dans le certificat de naissance qui est nécessaire pour l'enregistrement, le service militaire, l'apprentissage et toute sorte de documentation formelle. Et il est devenu attractif et facile d'utiliser le terme de « famille » pour les collectivités de parenté.

Même si on demande parfois aux Baatombu de nommer leur *tomaru* et leur *bweseru*, dépendant des savoirs linguistiques de l'enquêteur, il est devenu plus facile d'utiliser le terme de « famille » partout dans le pays, car il est compris de tous, pas seulement par ceux qui parlent le baatonoum, indépendamment du fait qu'ils parlent français ou non. Cette compréhension de la parenté comme un fait universel avec des relations ambiguës est utile dans des situations communicatives de chaque jour. Il est facile de savoir pourquoi Bona utilise le mot « famille » quand elle veut m'expliquer rapidement et clairement, comment, et en accord avec quels

¹³ Bien sûr, on pourrait aussi argumenter que les habitants d'autres États de l'Afrique de l'Ouest française ont des manières similaires d'utiliser le terme « famille » comme partie intégrante d'une façon multi-ethnique d'interagir et de communiquer entre eux. Or, considérer « la famille » comme une partie de la langue nationale met l'accent sur la manière inclusive de l'utiliser dans le pays même, et moins sur un procès de délimiter les frontières entre Dahomey / Benin et les autres anciennes colonies françaises avoisinantes.

critères, les enfants sont donnés aux parents adoptifs ; c'est un terme pratique, et Bona pouvait être sûre que l'anthropologue qui menait l'entretien le comprendra. L'avenir va montrer dans quelle mesure les concepts vont survivre ou vont être modifiés au cours des changements politiques et sociaux de longue portée qui sont actuellement en train de se produire.

Références bibliographiques

- Alber, Erdmute 2013: "The transfer of belonging: Theories on child fostering in West Africa reviewed". In: Erdmute Alber, Jeannett Martin, Catrien Notermans (eds): *Child fostering in West Africa - new perspectives on theories and practices*. Brill: Leiden, Boston: 79-107.
- Alber, Erdmute 2000: *Im Gewand von Herrschaft. Modalitäten der Macht bei den Baatombu (1895-1995)*. Studien zur Kulturkunde Vol. 116. Rüdiger Köppe: Köln.
- Alber, Erdmute, 2003: „Denying biological parenthood – Child fosterage in northern Benin“. *Ethnos* 68/4, 487-506.
- Allman, Jean, and Victoria Tashian. *I Will Not Eat Stones: A Women's History of Colonial Ashante*. Oxford: James Currey, 2000.
- Carsten, Janet 2000: "Introduction: cultures of relatedness". In: Carsten, Janet (ed.), *Culture of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1-36.
- Cornevin, Robert (1962): *Histoire du Dahomey*. Paris.
- Edwards, Jeanette, et Marilyn Strathern 2000: *Including our own*. In: Janet Carsten (Hg.), *Cultures of relatedness - New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 149-166.
- Evans-Pritchard, Edward, 1940: "The Nuer of the Southern Sudan". In: Meyer Fortes und Edward Evans-Pritchard (eds.): *African Political Systems*. London: Oxford University Press: 271-296.
- Fortes, Meyer und Edward Evans-Pritchard, 1940: "Introduction". S. 1-24, in: Meyer Fortes und Edward Evans-Pritchard (Hg.): *African Political Systems*. London.
- Goode, William J. 1963: *World revolution and family patterns*. London: The free press of Glencoe
- Goody, Esther, 1982: "Parenthood and social reproduction. Fostering and occupational roles in West Africa". Cambridge University Press, Cambridge.
- Grossenbacher, Jean-Pierre, 1974 : *Abrégé de grammaire de Bariba*. Parakou – N'Dali.
- 1977 : *Lexique Baatonum-Français*. Parakou.
 - 1989 : *Lexique Baatonum-Français*. Nouveau tirage avec les tons et des mots. Parakou.
- Hardung, Christine, 1998 : « Exclusion sociale et distance voulue : Des rapports entre Gannukeebe et Fulbe ». S. 203-220, in : Boesen, Elisabeth, Hardung, Christine,

- Kuba, Richard (eds) : Regards sur le Borgou. Pouvoir et altérité dans une région ouest-africaine. Paris: Karthala.
- Hardung, Christine 2006: Arbeit, Sklaverei und Erinnerung. Gruppen unfreier Herkunft unter den Fulbe Nordbenins, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.
- Hobsbawn, Eric and Terence Ranger (eds) 1983: The Invention of Tradition. Cambridge
- Kuba, Richard, 1996: Kuba, Richard, 1996: Wasangari und Wangara: Borgu und seine Nachbarn in historischer Perspektive. Hamburg: Lit.
- Lallemend, Susanne, 1993 : La circulation des enfants en société traditionnelle : Prêt, don, échange. Paris: L'Harmattan.
- Lentz, Carola, 2006: Ethnicity and the making of history in northern Ghana. Edinburgh : Edinburg University Press.
- Lombard, Jacques, 1965 : Structures de type „féodal“ en Afrique Noire. Étude des dynamismes internes et des relations sociales chez les Bariba du Dahomey. Paris.
- Martin, Jeannett 2018: Zugehörigkeit. Vorschlag zu einer theoretischen Konzeption und empirische Fallstudien zu Kindheit in Nordbenin. Unpublished manuscript.
- McLennan, John 1865: Primitive marriage, an inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies. Reprint, edited with an introduction by Peter Rivière, Classics in Anthropology. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- McKinnon, Susan and Canell, Fenella 2016: "The difference kinship makes". In: Susan McKinnon and Fenella Canell (eds.): Modernity and the persistence of kinship. Santa Fee: Sar: 1-38.
- Médénouvo, Firmin (ed) 2004 : Coutumier du Dahomey. Présence Béninoise.
- Morgan, Henry Lewis 1868: Systems of consanguinity and affinity of the human family. Smithsonian contributions to knowledge, vol 17. Washington: Smithsonian Institution.
- Mudimbe Valentin-Yves 1988, The invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the order of knowledge. Bloomington: Indiana University Press.
- Sargent, Carolyn F., 1988: "Born to die: Witchcraft and infanticide in Bariba culture." Ethnology 27/1: 79-95.
- Schatzberg, Michael, 1993: "Power, Legitimacy and „Democratisation“ in Africa". Africa 63,4: 445-461.
- Thelen, Tatjana and Alber, Erdmute 2017: "Reconnecting State and Kinship. Temporalities, scales, classifications". In: Tatjana Thelen und Erdmute Alber (eds): Reconnecting State and Kinship. University of Pennsylvania Press: Philadelphia 1-37.

- Trautman, Thomas R. 2008: Lewis Henry Morgan and the invention of kinship. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Trenk, Marin, 1991: „Dein Reichtum ist dein Ruin. Zum Stand der Forschung über afrikanische Unternehmer und wirtschaftliche Entwicklung“. *Anthropos* 86: 501-516.
- Zitelmann, Thomas 1997: „Formen und Institutionen politischer Herrschaft“. In: Jan-Georg Deutsch and Albert Wirz (eds): *Geschichte in Afrika. Einführung in Probleme und Debatten*. Berlin: Verlag des arabischen Buches: 201-229.
- http://ebible.org/pdf/bba/bba_OBA.pdf