Zeitschrift: Ethnologica Helvetica
Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft
Band: 5 (1981)

Artikel: Poétique et politique de l'espace dagari (Ghana)
Autor: Sabelli, Fabrizio
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1007561

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Fabrizio Sabelli

Poétique et politique de l'espace dagari (Ghana)

Introduction

Le titre de cet essai peut paraître bizarre. Son explication me permettra de présenter les grandes lignes d'une recherche que j'aimerais poursuivre et qui se trouve actuellement seulement à l'état d'ébauche. Une phrase fort connue de Heidegger est à l'origine des réflexions qui s'échelonnent au long de ce court travail: "L'homme habite en poète". La matière qui est à la base de cette étude m'a été fournie par les Dagari du Ghana, qui m'ont appris à reconnaître la force politique de leurs "instruments" symboliques. Il est vrai, la dimension poétique de l'existence échappe souvent à l'observation anthropologique, intéressée comme elle l'est à la culture structurée, aux règles rigides et aux codes sociaux conçus comme éternels. Pourtant, un savoir imperceptible nourrit les structures, remplit de sens les pratiques quotidiennes, façonne l'existence sociale en recréant la communauté là où elle est menacée de disparition. Ce savoir je l'appelle "poétique", oeuvre (poiésis) collective de maintien, de consolidation et de création de symboles exprimant une volonté irréductible de survie.

Quelque part dans le texte, j'emploie le concept de "symbolisation identificatoire", pour souligner cette liaison entre poétique et politique, entre identité communautaire et résistance. Cependant, il faut le reconnaître, de nombreux puissants obstacles épistémologiques nous empêchent de *voir* au-delà des domaines appréhendés par nos catégories beaucoup trop réductrices de la réalité sociale. Pourquoi s'en étonner?

Le savoir de la "civilisation" occidentale s'inscrit dans une structure "schizomorphe". Gilbert Durand a très bien analysé les contenus et les conséquences des dualités moi/autre, sujet/objet, homme/monde, sur lesquels nous avons bâti notre science (1979:31 sqq). La conséquence immédiate de cette structure "schizomorphe" est le déchirement continu du savoir en fonction des objets divers qui constituent le champ de son application. Par ailleurs, à cette fragmentation, génératrice à la fois des disciplines et de la division du travail intellectuel, correspond paradoxalement une unité, mieux une prétendue unité en ce qui concerne les modes d'accès à la connaissance, rassemblés autour d'un corpus de "vérités" et de "procédures" abstraites. Cette situation donne lieu à des pratiques de connaissance à la fois cloisonnées et réductrices.

Cloisonnement disciplinaire et réductionnisme épistémologiques: voilà deux problèmes fondamentaux auxquels j'étais confronté lors du dépouillement des sources concernant la problématique de l'espace en anthropologie et à l'occasion de ma "lecture interprétative" des données recueillies pendant

ma recherche de terrain. Même si la pratique anthropologique est avant tout une pratique de décentration, même si la confrontation avec des sociétés "autres" nous oblige à une remise en cause constante, au doute systématique sur la pertinence de nos concepts, le problème n'est pas pour autant résolu. C'est dans cet esprit que je tenterai, dans cette étude, d'emprunter une "traverse", définie par le Littré comme "une route particulière, plus courte que le grand chemin, ou menant à un lieu auquel le grand chemin ne mène pas"[1]. D'autres ont parcouru avant moi cette route particulière; ils ont davantage valorisé l'intuition plutôt que l'analyse, ils se sont donné comme tâche prioritaire d'affirmer la diversité déroutante du savoir au lieu de confirmer, par projection, l'unicité et l'universalité de la raison.

En premier lieu, je discuterai de l'apport de Bachelard à ce sujet et de sa contribution à une anthropologie de la diversité des savoirs. J'essayerai ensuite de dégager les contenus de ce qu'on appelle "activité symbolique". Enfin, j'illustrerai mes propos théoriques à travers la lecture interprétative de deux catégories dagari[2], susceptibles de restituer une ébauche de la conception implicite de cette population en ce qui concerne les rapports entre espace social et espace physique.

Au début de mon travail, j'ai procédé selon la méthode que j'appellerai "classique" et qui consiste à inventorier les différentes significations de chaque terme. Ensuite, influencé par la démarche fonctionnaliste, je me suis borné à classer les fonctions/significations que, d'après moi, chaque mot accomplit dans le contexte déterminé d'une phrase ou d'un discours. La relecture des travaux de Goody (1967) sur les Lo-Wiili et de Fortes (1945) sur les Tallensi confirmait la pertinence du choix des catégories et cela corroborait le bien-fondé des hypothèses de départ.

Il ne fut pas difficile de "ranger" les signifiés dans deux "cases" suivant le critère de différentiation sémantique. Ce procédé aboutit à un ordre, quelque peu "structurel", de la pensée dagari en matière d'espace et, par conséquent, à la substitution d'une série de considérations de type rationnel, découvertes dans le courant de l'analyse des données, à l'implicite qui caractérise la nature des deux mots.

A ce stade de mon travail, la relecture attentive de mes notes de terrain m'a obligé à "une pause au bord du chemin" comme le dit Roger Bastide. Au fond, j'avais sans m'en apercevoir et, peut-être, sans le vouloir non plus, emprunté le grand chemin au lieu de suivre la "traverse".

Les conclusions reflètent un retour, mieux encore, un détour vers les intuitions de départ, car comme l'écrit Gregory Bateson, notre esprit s'enrichit "...chaque fois que nous nous rebellons contre la rigidité stérile de la pensée et du discours formels, et que nous laissons, pour ainsi dire, nos idées en liberté". (1977:90)

1. La diversité des savoirs

"Rendre concret le dedans et vaste le dehors sont, semble-t-il, les tâches initiales, les premiers problèmes d'une anthropologie de l'imagination. Entre le concret et le vaste, l'opposition n'est pas franche. A la moindre touche, la dissymétrie apparaît" (Bachelard 1972:194). Pourquoi ouvrir cette étude par une telle citation? La raison est simple: Bachelard reste incontestablement l'un des plus grands "penseurs" de l'espace. Si ce concept très controversé a un sens, celui-ci est à repérer dans le puits intarissable de la méditation phénoménologique. Bien sûr, il ne s'agit pas de réduire l'épistémologie de l'espace, complexe, multiforme, transdisciplinaire, à la "poétique" bachelardienne. Une telle démarche serait en contradiction ouverte avec les fondements méthodologiques du "philosophe" et notamment en opposition à sa conception de "profil épistémologique" des savoirs qui constitue, comme l'écrit justement Gilbert Durand: "un ensemble discontinu, certes, hétérogène, mais *présent* [souligné par l'auteur], expérimentalement présent, des contenus exhaustifs du savoir" (1979:55).

Un "dedans concret" et un "dehors vaste", pour revenir à la citation de Bachelard, constituent, me semble-t-il, deux piliers méthodologiques nécessaires à la compréhension du savoir des sociétés "autres" en ce qui concerne l'espace.

La méditation bachelardienne fonde celle qu'on pourrait appeler "une anthropologie de la diversité des savoirs". Je dis "méditation" car le lecteur de la "poétique de l'espace" aurait de la peine à systématiser la pluralité buissonnante des thèmes et des intuitions contenus dans ce livre-poème. L'auteur n'aborde pas directement la question de l'interprétation transculturelle de l'espace. Cependant, une lecture attentive de ce texte nous conduit à des "ouvertures" très fécondes en ce qui concerne l'interprétation de la pensée collective "autre". Je pense notamment à deux thèmes présents dans l'oeuvre poétique de Bachelard: le symbolique et l'imagination.

Quant à l'appréhension anthropologique de l'espace, le philosophe nous met en garde contre toute réduction géométrique de cette catégorie fondamentale de l'esprit humain qu'est le symbole. Comment se dépouiller du "mesurable" qui enferme le champ de l'expérience du "dehors" sans recourir aux ouvertures de l'activité symbolique, c'est-à-dire à cette ingérence de la pensée sur le réel, ingérence confuse, nébuleuse, ambiguë, parfois irrationnelle.

Bien sûr, Bachelard nous propose de parcourir les espaces du quotidien accompagnés par le poète; il nous force à la contemplation intime des lieux par un effort de naïveté, par une disponibilité extrême à recevoir le sens de l'image poétique. Durand prolonge et complète les intuitions du maître et oppose "civilisation occidentale" à "civilisation traditionnelle", la première étant celle de l'éphémère et la seconde celle de la pérennité car, "c'est le

poète et le sorcier qui demeure, et c'est le savant qui vieillit" (1979:57). Quelle valeur attribuer à cette pédagogie de l'imaginaire symbolique dans le contexte d'une recherche anthropologique sur l'espace conçu et vécu par "l'autre"? Comment franchir le fossé qui sépare la méditation toute subjective du phénoménologue occasionnel, de l'interprétation toujours distante de l'observateur-chercheur? La difficulté existe mais je pense qu'elle n'est pas insurmontable. La tradition anthropologique nous apprend que la pensée symbolique occupe une place centrale dans les théories des représentations collectives. Les pages consacrées par Lévi-Strauss à l'activité du bricoleur dans le premier chapitre de la Pensée sauvage (1962:30 sqq) montrent bien à quel point le père même de l'anthropologie à évocation scientifique reste, malgré tout, sensible aux rapports complexes qui s'instaurent entre images et symboles au sein de l'activité cognitive.

Un ouvrage récent de Marshall Sahlins est en grande partie consacré aux diverses théories anthropologiques du symbolisme et à leurs applications dans la recherche empirique. Dans le conflit qui oppose raison pratique et raison culturelle, le symbolique occupe une place déterminante. En polémique avec le courant fonctionnaliste-structurel anglo-saxon, Sahlins rejette le "symbolique...pris au sens secondaire et dérivé, de modalité idéale du fait social, d'expression articulée de la société, ayant fonction de support des relations, elles-mêmes formées par des processus de réalpolitik ou d'économie réalisée, d'utilité politique ou économique" (1976:152). Sa perspective théorique s'inscrit dans le courant sémiologique inauguré par Roland Barthes, selon lequel dans le symbole n'existe pas d'adéquation conceptuelle entre signifiant et signifié, dans ce sens que le concept ou le terme linguistique "déborde" l'objet ou le signe dont il est justement l'expression "symbolique". Il en résulte, chez Sahlins, une conception relativement nuancée de la culture envisagée sous l'angle d'une totalité englobant à la fois l'appréciation symbolique et la synthèse de la réalité objective, la première étant déterminante pour la seconde. Autrement dit, le symbolique est la propriété fondamentale voire déterminante de tout processus constitutif du social.

Je sais que le rapprochement entre la poétique de Bachelard et l'approche de Sahlins fait problème. Le premier "médite" autour des *pratiques ponctuelles* imprégnées d'images, le second vise l'appréhension *d'ensembles de pratiques,* constitutives de structures ou de systèmes symboliques.

Cependant, l'incompatibilité ne me paraît pas absolue, puisque ce qui compte pour les deux approches c'est justement la production de significations et la créativité sociale qui la gouverne. Dans les deux cas, nous pouvons parler d'une anthropologie de la diversité des savoirs.

J'essaierai maintenant de confronter les idées à la réalité ethnographique. Les deux catégories que j'ai choisi d'examiner font partie du système cognitif dagari, qui subit actuellement une transformation radicale sous l'influence des nouvelles conditions sociales et économiques.

2. Têg et Yir

Les Dagari attribuent aux deux mots *têg* et *yir* plusieurs siginifications se référant toutes à l'idée d'espace.

Pris dans le sens le plus abstrait, l'espace n'existe pas dans l'univers cognitif dagari. Le niveau de pertinence de ce concept se situe dans la sphère proche des réalités matérielles et des pratiques sociales. Cela ne veut pas dire que, chez eux, les deux mots de *têg* et de *yir* n'aient pas un contenu abstrait.

Quand on prononce la phrase *o be a yir* (il est à la maison) ou que l'on dise *Der yir* (la maison de Der) le mot *yir* indique l'habitation, le lieu physique où l'on réside. Pour désigner le chef de la maison on emploie le mot *yirsob (yir,* habitation, *sob,* possesseur). Ce personnage joue le rôle de coordination, de cohésion au sein de l'unité résidentielle; chaque habitation englobe plusieurs sections qui sont occupées par un nombre varié d'individus regroupés en unités de production (cfr. Berthoud et Sabelli 1976).

Les Dagari disent aussi *a yir babri loba* (la maison s'écroule); "maison" signifie, dans ce cas, *section du lignage patrilinéaire.* Il s'agit donc de l'espace social et non plus d'un lieu physique. Jack Goody, à propos des Lo-Wiili (Oulé) de la région de Lawra (Nord-Ghana), située à quelques dizaines de kilomètres au sud de la zone de mon enquête, remarque à peu près la même chose en ce qui concerne les significations du terme *yir.* "In Birifu a typical patrilineage inhabits some seven large compounds *(s.yir)* about a hundred yards apart from each other" (1967:38). La signification attribuée au mot *yir* en tant qu'habitation (compound, en anglais) est donc identique pour les Lo-Wiili et les Dagari. En revanche, l'auteur affirme que ce même mot désigne, chez les gens de Birifu, *le secteur local du clan patrilinéaire,* alors que, comme nous l'avons vu, l'espace social *yir* chez les Dagari s'identifie avec une section de lignage patrilinéaire.

S'agit-il d'un désaccord entre chercheurs sur l'interprétation des faits sociaux ou d'une différence réelle des conceptions des deux groupes en question? Peu importe. Les deux dimensions de l'espace coexistent chez les deux populations et c'est sur ce point que je désire porter mon attention.

M. Fortes, dans son livre consacré au système de parenté Tallensi, affirme que "The native concept, *yir* (pl. *yea*), a house, means primerely the joint family as a coherent social unit residing in its own dwelling" (1949:44). Plus loin, l'auteur cite une phrase Tallensi, *i na nye yiri* qui signifie "tu auras ta maison" ou "tu auras plusieurs enfants". Il ajoute que cette formule "is the most propitious blessing a diviner can convey to a man from his ancestors spirits" (1949:46). Je n'ai jamais enregistré une telle utilisation de ce mot chez les Dagari; on pourrait, par ailleurs, faire l'hypothèse que Fortes, généralement peu intéressé aux aspects économiques des structures sociales, ait confondu "family" et unité de production, ce dernier terme pouvant s'assimiler dans certains cas à section de lignage.

Chez les Konkomba du nord du Ghana le mot *do* signifie également "maison" et "famille". "The household – écrit David Tait – is referred to by Konkomba as *ti do,* "our house"... "The word *do* may also be translated as "family" and Konkomba do not distinguish between family and household as I have done here" (1964:183).

A la suite des exemples cités plus haut, il n'est pas difficile de s'apercevoir que les termes *yir* (Dagari, Oulé, Tallensi) et *do* (Konkomba) véhiculent grosso modo les mêmes significations attribuées au mot "maison" dans la langue française: "Bâtiment servant d'habitation" et "personnes vivant dans une même maison et formant une famille" (Quillet).

L'étude sémantique du mot Dagari *têg tiun* (Goody 1967:38) ou *teung* (Goody 1972:316) dans les transcriptions faites par Goody, et *ten* selon Rattray (1933:429) est bien plus complexe.

D'une part ce mot désigne le sol dans son sens le plus générique et indéterminé, mais en même temps comme support matériel des pratiques sociales quotidiennes. On peut dire, par exemple, *o gani têg* (il couche par terre).

D'autre part, il est parfois rempli de contenus symboliques capables de transformer ce mot en catégorie idéologique "trans-clanique" et "trans-lignagère", s'appuyant sur une portion de l'espace physique aux frontières floues.

Au niveau concret, on parle de *têg* en se reférant à *l'aire rituelle* où s'exerce l'activité du *têgansob (têgan,* oracle de la terre et *sob,* possesseur), c'est-à-dire du prêtre de la terre, vulgairement appelé "chef de Terre". Le *têgansob* était un personnage important autrefois au sein de la société Dagari. La gestion des rituels agraires et, en partie, le contrôle de la terre à des fins économiques dépendaient de lui. Les Dagari disent encore aujourd'hui *o la so a têg* (il possède la terre). Les négociations sur le partage ou sur le réaménagement des terres claniques étaient l'oeuvre du *têgansob,* ainsi que toute décision concernant l'installation d'étrangers (membres d'autres ethnies) à l'intérieur du territoire défini comme aire rituelle.

Sous l'influence de la colonisation, à la suite notamment de l'imposition des "chefs politiques" et de la pénétration massive de la religion catholique, le *têgansob* a vu son pouvoir se réduire progressivement. Avec sa marginalisation, l'utilisation du mot *têg* pour signifier *"aire rituelle"* est de moins en moins fréquente.

J'ai toutefois l'impression que le terme garde, de nos jours, toute sa force symbolique. Autrement dit, on assiste peut-être, à une sorte de déplacement sémantique, du concret vers l'abstrait, du religieux vers le politique. Ce qui autrefois était un territoire aux frontières imprécises est aujourd'hui un espace encore plus indéterminé où s'exerce seulement l'hégémonie de prestige de la part des membres du clan patrilinéaire du *têgansob.* J'ai eu l'occasion d'assister à plusieurs discussions politiques entre Dagari à ce sujet et j'en ai

tiré la conclusion que, comme le dirait Bourdieu, ce mot, tout en s'inscrivant dans un *habitus* déterminé, actualise ses potentialités propres qui aboutissent à une révision du rapport entre institution *(têgansob)* et pratiques sociales *(language)*.

Je reviendrai par la suite sur le caractère évocateur des mots Dagari se référant à l'espace. J'attire seulement l'attention sur ce point central de mon analyse qui consiste à situer les termes à l'intérieur de l'histoire vécue, c'est-à-dire à l'intérieur d'une histoire de bouleversements institutionnels et idéologiques caractérisés, toutefois, par la persistance incontestable d'un "modus operandi", le noyau dur de la communauté.

Revenons donc aux significations du *têg*. D'autres expressions comme *kpime têg* (la terre des ancêtres), *têg-fé* (le mauvais pays, l'enfer), *namwin têg,* (la terre de dieu) renvoyent à un espace encore plus abstrait, qu'on pourrait qualifier de "cosmologique" où toute relation à un espace social structuré est absente si l'on décontextualise ces expressions du lieu et du temps de leur utilisation.

En revanche, si on les place, par exemple, à l'intérieur d'un "poème" chanté lors d'un rite funéraire, elles peuvent parfois évoquer un espace bien déterminé. Presque toutes les caractéristiques du *têg* que je viens de présenter, se retrouvent chez les Tallensi. M. Fortes consacre plusieurs pages à une discussion sur les rapports entre espace physique et espace social. Il montre très clairement l'importance du *ten* Tallensi en tant que catégorie centrale de toute l'organisation territoriale du Taleland. "Thus the earth's surface – écrit Fortes – is divided into sections relatively to the social organisation of the Tallensi. Each section has its own Earth shrines for the worship of the Earth at that place, and they are in the ritual custody of a particular clan or maximal lineage". Et il conclut: "Such a territorial section is the *ten* of a particular *tendaana*" (1945:184 sqq).

L'auteur énumère plusieurs caractéristiques de *ten* que j'ai retrouvées aussi chez les Dagari: le caractère mystique de la terre en général, le pouvoir symbolique de différentiation et d'intégration attribué au *ten* clanique, les fonctions juridico-politiques qui découlent de cette conception, la fluidité des confins des terres (*tes*. pl) claniques.

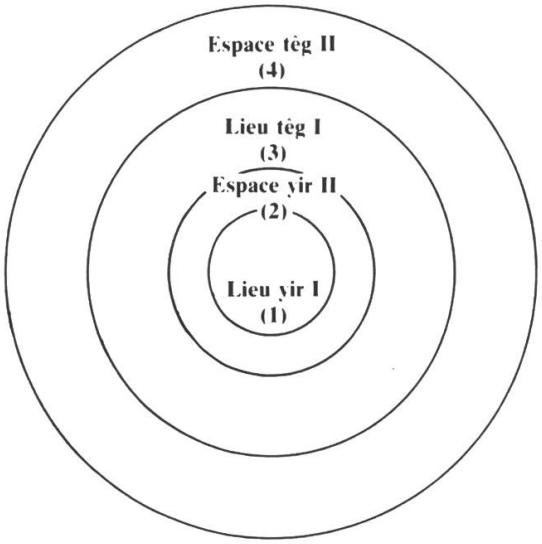
Le moment est venu de résumer et d'interpréter l'ensemble des données présentées dans les pages précédentes. Les conceptions de *yir* et de *têg* peuvent être classées en deux champs séparés, l'un et l'autre définis en fonction des différents niveaux de pertinence que chaque catégorie possède au sein de la relation idéale espace physique/espace social. Le premier champ regroupe un ensemble de caractéristiques qui se réfèrent au *têg* et *yir* en tant que *lieux*. Le deuxième se définit par rapport au *têg* et *yir* en tant qu'*espace*. La distinction entre lieu et espace me paraît d'une grande utilité pour la compréhension des rapports entre univers social et monde physique. Michel de Certeau explique avec clarté les contenus de ces deux concepts dans un de

ces derniers travaux. Pour l'auteur, "est *lieu* l'ordre (quel qu'il soit) selon lequel des éléments sont distribués dans des rapports de coexistence"... "Un lieu est donc une configuration instantanée de positions. Il implique une indication de stabilité..." En revanche, "il y a espace dès que l'on prend en considération des vecteurs de direction, des quantités de vitesse et la variable du temps... Est espace l'effet produit par les opérations qui l'orientent, le circonstancient, le temporalisent et l'amènent à fonctionner en unité polyvalente de programmes conflictuels ou de proximités contractuelles". "En somme", conclut de Certeau, (1980:208-209) "*l'espace est un lieu pratiqué,* c'est pourquoi on peut affirmer avec Merleau-Ponty qu'il y a autant d'espaces que d'expériences spatiales distinctes".

Je me suis donc basé sur les hypothèses précédentes pour l'élaboration du tableau de synthèse, censé restituer, dans l'ordre établi par l'analyse interprétative, les différentes composantes des deux catégories.

Si tout espace est un *lieu pratiqué,* les différentes conceptions se trouvent emboîtées les unes dans les autres en fonction de l'ampleur des expériences relationnelles qui en constituent le support. En d'autres termes, à une certaine dimension sociale des pratiques correspond une dimension analogue de ce que l'on peut appeler "champ cognitif", le tout formant une sorte de "cosmologie des espaces-lieux".

Tableau synthétique des espaces – lieux



Catégories Dagari	Concepts interprétatifs	Relations sociales	
		Politiques	Economiques
1. yir I – lieu →	– habitation →	– relations réelles de pouvoir basées sur hiérarchie interne à l'unité résidentielle	– relations économiques et de réciprocité entre unités domestiques (groupes de commensalité)
2. yir II – espace →	– section de lignage et → unité domestique	– relations réelles de pouvoir basées sur la stratification aînés/cadets	– relations économiques liées à l'appartenance aux unités de production et aux sections de lignage patrilinéaire (groupes d'entraide)
3. têg I – lieu →	– terre en général et → "aire rituelle" en particulier	– relations réelles de pouvoir liées à la fonction du têgansob et ou prestige du clan dominant	– relations économiques en fonction de l'affiliation clanique ou de l'appartenance ethnique (système foncier)
4. têg II – espace →	– univers cosmologique →	– relations symboliques de pouvoir "extrasociétal". Domaine des Ancêtres.	– relations économiques avec le milieu physique en tant que "monde des esprits".

3. Interprétation et retour à la poétique

Comme il apparaît dans le tableau synthétique des espaces – lieux, les deux catégories de *têg* et *yir* constituent ce que Tyler appelle des "cadres fondamentaux de la culture". Par le truchement des "concepts interprétatifs" j'ai dévoilé la liaison entre catégories mentales et champ des relations d'existence. Une très grande partie du réel apparaît ainsi comme *construit,* dans le sens établi, entre autres par Bourdieu (1980), c'est-à-dire comme résultats d'un système de dispositions plus ou moins structurées mais qui agissent en même temps sur les pratiques "fabricatrices" des schémas futurs de perception du réel.

Les deux catégories que j'ai tenté d'interpréter englobent, me semble-t-il, l'univers des structures sociales et l'univers des pratiques, les unes et les autres liées par, et renfermées dans, l'espace cosmologique. Seulement, et voilà la situation paradoxale dans laquelle se trouve l'anthropologie du temps présent, cet espace cosmologique n'est régi par aucune cosmologie véritable; aucun récit mythique ne réalise, chez les Dagari, la fonction décrite par Leenhardt, de ciment de la vie sociale, de puissance organisatrice des structures sociales, de source inspiratrice des pratiques collectives. Si je postule la présence d'un espace cosmologique, c'est en tant que *production imagée de sens* rattachée aux objets physiques et au réel social dont la logique échappe à tout savoir formalisateur. Mais cette production imagée de sens est inséparable de l'histoire des pratiques rattachées aux objets concrets et abstraits qui en sont le support. J'oserais ainsi affirmer que l'univers cognitif qui se dégage aujourd'hui des catégories de *têg* et de *yir* n'est que le fruit d'un *bricolage poétique,* oeuvre collective qui traverse en diachronie la vie sociale Dagari et qui s'accomplit d'une manière incessante dans chaque lieu-moment de l'existence collective. Je dirais même que les différents niveaux de pertinence que chaque catégorie renferme est en relation avec les lieux-moments où s'actualisent les pratiques productrices et reproductrices de sens. Ainsi, toute pratique possède sa dimension rituelle, la hiérarchie établie entre elles (les pratiques) par l'anthropologie n'étant que le résultat d'un choix arbitraire de niveaux de pertinence, fondé sur le primat du statique sur le dynamique, du mythe sur les relations quotidiennes d'existence.

La conception de l'espace Dagari se reproduit par un procédé que j'appelle de *"symbolisation identificatoire".* Les catégories exprimant les espaces-lieux, physiques et sociaux, sont elles-mêmes des espaces où l'on "pratique" des significations. Leur contenu symbolique varie suivant le contexte et la finalité des pratiques qui sont le plus souvent des réponses "stratégiques" à des contraintes nées de l'histoire. Ainsi, *têg* et *yir,* tout en s'inscrivant à l'intérieur d'un espace cosmologique qu'elles contribuent à reproduire, organisent et structurent en même temps la perception des rapports entre vision globale de l'existence et problèmes posés par l'existence quotidienne. A

l'entreprise de "déterritorialisation", engendrée par la logique capitaliste, ces deux catégories opposent l'unité indissoluble du physique et du social; contre la désagrégation des unités sociales significatives et l'émergence de l'individu façonné par la raison utilitaire ou pratique, comme dirait Sahlins, elles reproduisent, en les réactualisant, les connexions symboliques entre communauté élargie et communautés restreintes d'une part, et domaine destiné à la sauvegarde des conditons de subsistance matérielle et sociale d'autre part.

Conclusions

Le *têg* et le *yir* avant d'être des instruments de connaissance sont des *"outils évocateurs"* de la "poétique" Dagari. *La poétique de l'espace traduit donc l'espace du politique,* composé de lieux où s'accomplit chaque jour le combat silencieux pour le maintien de l'identité et de la spécificité culturelle. Il est temps d'abolir nos stéréotypes concernant la nature de l'action politique telle qu'elle est exprimée par une grande partie des populations rurales d'Afrique noire, celles notamment qui entretiennent des relations de type communautaire. Les objectifs poursuivis et les moyens de les réaliser s'inscrivent dans un champ relativement nouveau, qui est celui des marginalités contestataires d'un ordre imposé de l'extérieur, d'un ordre qui vise l'abolition graduelle de tout échange symbolique. Il est donc faux de confondre "politique" et "stratégie de rapports de force", comme on le fait couramment. La réaction des Dagari aux conditions objectives mises en place par la logique de l'Etat-nation ne s'explique qu'à travers les schèmes qui organisent la perception de ces mêmes conditions. Des catégories évocatrices de l'univers communautaire comme celles de *têg* et *yir* deviennent dès lors des supports essentiels d'une politique non consciente de survie collective. Bourdieu a raison d'affirmer que "c'est parce que les sujets ne savent pas, à proprement parler, ce qu'ils font, que ce qu'ils font a plus de sens qu'ils ne le savent" (1972:182).

La mythologie dagari est presque totalement tombée dans l'oubli. Avec elle, la cosmologie s'efface dans la mémoire collective. *"L'oubli seul pourtant provoque l'innovation",* écrit Jean Duvignaud, "parce que les structures sociales, plus fortes que les souvenirs, appellent à reconstituer des modèles qui rendent aux hommes le sentiment d'une totalité dans la fragmentation de l'esclavage ou la dispersion de la durée" (1977:97). L'oubli donc n'est pas total. L'efficacité symbolique des outils évocateurs se manifeste socialement de deux façons: en tant qu'opérateurs de liaisons synchroniques et en tant que fragments de réalités vécues dans le passé. L'emploi "poétique" des mots conjugue passé et présent sans pour autant restituer un univers cohérent de croyances, sans instaurer non plus un nouveau code de conduites.

Une dernière remarque avant de conclure. Peut-être les idées développées dans cette conclusion infirment et contredisent en partie la méthode employée dans le tableau synthétique présenté dans les pages précédentes. En effet, cette procédure formelle ne rend pas tout à fait compte des conditions historiques de la production de sens; elle laisse croire que le savoir véhiculé par le *têg* et le *yir* était défini une fois pour toutes et qu'une signification avait le même "poids" qu'une autre dans l'univers des pratiques.

L'anthropologie peut-elle échapper à de telles incohérences?

Résumé

Ce travail traite de la conception de l'espace des populations rurales de la savane africaine et, en particulier, des Dagari du Ghana, société qui a accueilli l'auteur pendant plusieurs mois entre 1970 et 1979.

L'analyse de deux catégories de la langue dagari concernant l'espace vise à souligner la liaison étroite qui existe entre la création ou la consolidation des symboles et la recherche d'identité communautaire. L'étude se base sur l'hypothèse suivante: l'emploi de certains mots, dans des circonstances particulières, comme, par exemple, à l'occasion des rites funéraires, s'assimile à une pratique "poétique" dans le sens donné à ce mot par Gaston Bachelard. Dans la situation actuelle des formations communautaires africaines une telle pratique acquiert une dimension politique dans ce sens qu'elle vise, sans que les acteurs en aient conscience, le maintien d'une identité collective en train de s'effriter sous l'influence de la logique marchande et de l'Etat nation.

Notes

1 Cette définition a été reprise de la couverture de la Revue *Traverse*.

2 Les Dagari habitent le nord du Ghana et le sud-ouest de la Haute-Volta. Les éléments d'information sur lesquels je base cette étude ont été recueillis pendant mes séjours dans la région entre 1970 et 1979. Je remercie l'Institut universitaire d'études du développement, Genève, pour le soutien fourni au début de mes recherches.

Bibliographie

Bachelard, Gaston
1972 La poétique de l'espace. Paris. P.U.F.

Bateson, Gregory
1977 Vers une écologie de l'esprit. Tome 1. Paris, Seuil.

Berthoud, Gérald et Fabrizio Sabelli
1976 L'ambivalence de la production. Logiques communautaires et logiques capitalistes. Paris, P.U.F. (Cahiers de l'IUED)

Bourdieu, Pierre
1972 Esquisse d'une théorie de la pratique. Genève, Droz.
1980 Le sens pratique. Paris, Ed. de Minuit.

Certeau, Michel de
1980 L'invention du quotidien. Paris, U.G.E. (10/18)

Durand, G.
1979 Sciences de l'homme et tradition. Paris, Berg International.

Duvignaud, Jean
1977 Le don du rien. Paris, Stock.

Fortes, Meyer
1945 The dynamic of clanship among the Tallensi. Oxford, Univ. Press.
1949 The web of kinship among the Tallensi. Oxford, Univ. Press.

Goody, Jack
1967 The social organization of the Lo-Wiili. Oxford, Univ. Press.
1972 The mythe of the Bagre. Oxford, Univ. Press.

Lévi-Strauss, Claude
1962 La pensée sauvage. Paris, Plon.

Rattray, R.S.
1933 The tribes of the Ashanti Hinterland. Vol. II. Oxford et Clarendon Press.

Sahlins, Marshall
1976 Au coeur des sociétés. Paris, Gallimard.

Tait, D.
1964 The Konkomba of Northern Ghana. Oxford, Univ. Press.