

Une expérience muséographique en Afrique de l'Ouest. Le musée de Mengao (Burkina Faso)

In: Cahiers d'études africaines. Vol. 39 N°155-156. 1999. pp. 939-949.

Résumé

Résumé

Le musée de Mengao (Burkina Faso) a été réalisé en 1981 par la chefferie du village en collaboration avec un ethnologue. Il avait pour but de préserver un héritage ancestral sans susciter de conflit avec la communauté musulmane majoritaire. La dimension mémoriale des objets présentés n'y relève pas d'un savoir scientifique, mais du discours contemporain des vieux, afin de préserver l'exigence d'une transmission dans cette société soumise à la double exigence de la modernité et des contraintes de la conversion.

Abstract

Abstract

A West African Museum Experience: The Museum of Mengao in Burkina Faso. — The museum at Mengao (Burkina Faso) has been created in 1981 by the village chief in cooperation with an anthropologist. Its aim was to preserve an ancestral legacy without provoking conflict with the muslim majority. The memorial dimension of the objects displayed does not define it as a scientific knowledge but rather as the contemporary speech of the elders seeking to maintain the tradition in a society submitted to the constraint of modernity on one hand and of conversion on the hand.

Citer ce document / Cite this document :

Gérard Bertrand F. Une expérience muséographique en Afrique de l'Ouest. Le musée de Mengao (Burkina Faso). In: Cahiers d'études africaines. Vol. 39 N°155-156. 1999. pp. 939-949.

doi : 10.3406/cea.1999.1787

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1999_num_39_155_1787

Bertrand F. Gérard

Une expérience muséographique en Afrique de l'Ouest. Le musée de Mengao (Burkina Faso)

« Quand le marigot se tord, le crocodile doit se tordre aussi. » Par ces mots le souverain du Lurum me fit savoir, en 1980, que son successeur serait musulman. Lors de sa propre investiture, puis de son intronisation, en 1961, les villageois étaient déjà nombreux à s'écarter du « chemin des Ancêtres », mais avaient pourtant exigé, du moins la majorité d'entre eux, que leur chef lui demeure fidèle. Lui, au nom de tous les autres. Il n'y avait plus ni maître de la terre (*a.sendesa ou tengsoba*) ni de sacrificateur (*a.viresa*) en charge de l'autel de la chefferie. Cette dernière fonction était désormais dévolue au messager du chef (*a.kesu*). Des deux quartiers demeurés traditionnels, seul Selge, celui de la chefferie, demeurait animé. L'autre, Nenkate, celui des « fils de la terre », n'était plus occupé que par une famille, les autres l'avaient déserté pour ne pas cohabiter avec des non-musulmans. Du chef autrefois on disait « il commande aux hommes mais il se soumet aux coutumes » ; désormais l'autorité du chef n'était plus que coutumière, elle consistait à protéger le village de la colère des Ancêtres, provoquée par leur destitution : ils n'étaient plus les garants de la vérité. Plus précisément, ils n'étaient plus les garants de ce qui était à transmettre aux générations suivantes. C'est le chef administratif du village, un proche du chef coutumier, qui exerçait l'autorité civile et rendait des comptes à la sous-préfecture de Jibo. Dans leur ensemble, les villageois « suivaient » l'imam, leur nouveau chef spirituel. Mais lorsqu'un grave problème surgissait menaçant la cohésion du village ou qu'une menace était ressentie (telle une épidémie), alors le chef coutumier (*a.yo*) était sollicité d'intervenir c'est-à-dire de prendre les choses en main en suscitant la réalisation des rituels appropriés. L'autel du Lurum était un des plus importants de la région, « puissant » disait-on, au point que des personnalités aussi importantes que Gérard Kango, alors Premier ministre, originaire du Yatenga voisin, le président de la Côte d'Ivoire, Houphouët-Boigny, fassent apporter de l'argent à Mengao pour des sacrifices « afin

que l'autel les aide à gagner des élections par exemple », pour acheter un mouton ou peut-être un bœuf. Mengao, pourtant, cesserait d'être une chefferie coutumière, « les temps ont changé » entendais-je dire le plus souvent avec un accent d'inquiétude.

Pour tous l'évidence s'imposait, résister aux changements, apportés par l'islam et par la vie urbaine, reviendrait à condamner le village. Qui pouvait prétendre s'opposer à la modernité et à ses effets ? Qui pourrait sans « gâter » le nom du village, refuser l'implantation d'une école primaire ou d'un dispensaire ? Cette acceptation d'un monde nouveau suscita la migration des jeunes vers les villes où ils étaient susceptibles de gagner quelque argent. Elle fut encouragée par les plus âgés qui, eux-mêmes, se convertirent à l'islam afin d'étendre les réseaux d'alliances matrimoniales, d'avoir un meilleur accès aux terres cultivables et de bénéficier d'une plus grande mobilité. Un des jeunes qui m'accueillit à Mengao lors de mon premier séjour en décembre 1978 me dit : « Si un vieux ne prie pas [n'est pas musulman], il risque fort de n'avoir personne pour s'occuper de ses funérailles, voilà pourquoi les plus durs d'entre eux [les plus récalcitrants à la conversion] parlent l'arabe quand ils savent que leur temps est venu de partir... Pour nous, la parenté s'arrête aux limites du village. Mais si nous sommes musulmans, lorsque nous voyageons nous sommes sûrs d'être accueillis par d'autres musulmans alors que celui qui suit le chemin des Ancêtres reste seul... et ridicule. »

Ce passage à l'islam supposait deux choses, la destitution des savoirs ancestraux et l'invalidation de leur transmission à laquelle l'imam veillait. Parmi les effets locaux des recherches conduites sur le terrain par Annemarie Schweeger-Hefel et Wilhelm Staude (1972), dont les publications demeurent un témoignage incontournable sur le Lurum pré-islamique, l'un des plus notables fut le refus de certains jeunes hommes islamisés de « jeter comme du caca ce qu'ont fait les ancêtres » pour reprendre une expression de Salam Konfe. Le chef lui-même, Yo Sinda, n'avait-il pas « quitté l'islam pour gagner la chefferie » permettant par-là le maintien d'un espace coutumier qui autorisait le reste de la population à se convertir sans susciter l'ire des Ancêtres nouvellement exclus de la parenté par ce mouvement même ? Plutôt que de les détruire, de nombreux Kurumba préféraient vendre les objets ancestraux à l'extérieur. Certains prirent le chemin de la ville où ils furent dispersés, d'autres furent acquis par Annemarie Schweeger-Hefel pour le compte du musée de Vienne, qui est ainsi devenu le conservatoire et le dépositaire de la culture matérielle de cette communauté villageoise. Depuis 1974, le remplissage d'une bourse valait pour celui d'un grenier. La sécheresse sévissait très régulièrement, trop régulièrement, il fallait pourtant s'acquitter de l'impôt, nourrir la maisonnée, et pour ce faire acheter l'aide alimentaire et célébrer les funérailles des défunts. Les objets ancestraux devinrent une ressource, dernier don aux hommes d'une instance qui ne garantissait plus l'ordre

social actuel sans que pour autant le souvenir et la crainte qu'elle suscitait s'efface. C'est dans ce contexte que le chef du Lurum d'alors (1979), a.Yo Sinda, et moi décidâmes d'entreprendre un projet commun qui devait devenir le musée du village de Mengao.

Le récit d'origine du Lurum posait les règles de la configuration socio-politique, puis strictement coutumière kurumba. Elle était fondée sur une alliance entre les gens venus du ciel (le pouvoir) et ceux issus de la terre (le savoir). Les Ancêtres (le langage, la langue, et par là, les traditions et les coutumes) en étaient les garants. Depuis l'autel des Ancêtres, également nommé autel du Lurum, tendait à se confondre avec celui de la terre pour devenir un autel mémorial. En effet, il n'y avait plus de prêtre de la terre, son successeur désigné par sa place généalogique ayant refusé d'assumer cette fonction du fait de son appartenance à l'islam. Lorsque je fus reçu et accueilli par les Kurumba, de 1978 à 1981, le récit d'origine, dans les différentes variantes qui m'en furent contées, présentait les mêmes structures et les mêmes traits narratifs que ceux recueillis dans sa diversité par W. Staude et A. Schweeger-Hefel quelque vingt ans plus tôt. Ce furent quelques commentaires, ceux que suscite parfois la narration d'un récit, qui marquèrent le franchissement d'un seuil, celui du passage d'une tradition pré-islamique à une tradition locale recevable par les islamisés. Le récit d'origine rapporte que la chefferie est descendue (*a.hirigi*) du ciel dans une case fermée. Le verbe *hirigi*, littéralement descendre, peut être traduit par créer, envoyer, et pointe, dans ce récit, la création et la volonté divine, comme telle non interrogeable. Dans les commentaires qui me furent donnés de ce récit en 1981, une création vint le compléter : la chefferie fut dite envoyée par Dieu depuis la ville de Gao, ce qui revenait à assigner au lignage de la chefferie une origine songhay et islamique, ce qui est vraisemblable. Il me fut également dit qu'elle venait de Kuffa « du côté de la Mecque », de là le nom *konfe* du lignage de la chefferie. Par ces mots se trouve engagée l'élaboration d'une nouvelle mythistoire du Lurum qui convoque certains termes de la langue ancestrale, l'*a.kurumfe*, ou de la tradition. Dès lors, a.Yo Sinda ne pouvait plus être considéré comme un *kifre* (*kafir*, renégat), mais comme celui qui, quelques siècles plus tard après a.Yo Sandigsa le fondateur du Lurum, venait de réactualiser la fondation du Lurum en ayant accepté de quitter l'islam pour se soumettre aux coutumes de son peuple car c'était la volonté de Dieu.

Le lieu de cette première alliance entre l'envoyé de Dieu et les humains issus de la terre a pour nom *Ure*, qui demeurerait un lieu rituel important. Il rassemble deux éléments : un sanctuaire composé d'une construction cylindrique de pierre sèche recouvrant la « maison tombée du ciel », qui, elle-même, couvre un puits au fond duquel gît un bloc de fer indigène ou une météorite. *Ure* est également composé du cimetière royal, placé sous la garde d'un forgeron. Se trouve ainsi évoqué le puits d'Ur de la tradition ismaélienne (Dagorn 1981) qui fut placé sous la garde d'une

population non islamisée nommée, selon cette même tradition, Gurhum, ceux qui étaient là pour accueillir l'envoyé de Dieu, Ismaël. Les Kurumba sont, eux, les « Gens du commencement », les Gurhum de cette région de l'Afrique qui ont en charge de préparer l'islamisation de cette contrée. Le nom de lignage de la chefferie konfe apparaît ainsi comme un homophone du terme arabe *khawf*, la peur inspirée par Dieu. De fait, le récit d'origine dans les premières versions recueillies fait savoir que les Gens de la terre, lors de leur premier contact avec la chefferie, éprouvèrent une grande peur au point de ne pas douter de l'origine divine de ces « étrangers ». L'acte de fondation du premier chef, a.Yo Sandigsa, fut de préparer la venue de l'islam et d'instaurer dans le langage ces signifiants, Ure, Lurum, Konfe, Kurumba. Pour cela, il dut paradoxalement « quitter l'islam ». A.Yo Sinda réactualisa cet acte fondateur, abjurant à son tour l'islam ce qui fit de lui le chef des Kurumba, mais pour effectuer ce même passage paradoxal à l'islam en prenant en charge, avec le soutien de quelques conseillers, la tradition. Son règne fut celui d'une conversion massive de la population. Yo Sinda était convaincu qu'il serait le dernier chef non musulman : « L'imam et moi nous gouvernons ensemble » aimait-il à me répéter. Ce que me confirma l'imam : « Quand il a quitté l'islam pour prendre la chefferie, j'étais contre lui, mais depuis nous travaillons ensemble, rien ne nous sépare plus car il mourra comme un musulman. »

Une affaire pourtant les opposait, sans pour autant les séparer : le projet d'un musée. L'imam fidèle en cela à son enseignement estimait que la population n'avait nul besoin d'un lieu qui évoquait le savoir ancestral : « Un musulman n'a pas besoin d'autre chose que du Livre pour savoir ce qu'il a à faire », répétait-il. Lors d'une de nos entrevues, il me fit savoir qu'il n'interdirait à personne de participer à ce projet mais qu'il dirait, à quiconque lui demanderait conseil, que rien dans l'islam n'en justifiait la réalisation. Pour Yo Sinda, qui sentait sa mort proche, il s'agissait de réconcilier islam et tradition. Formé à différentes écoles coraniques, il estimait que rien dans l'islam ne s'y opposait. Les nombreux déplacements qu'il avait effectués dans sa jeunesse l'avaient convaincu que les islamisés des différentes régions qu'il avait parcourues (Mali) avaient conservé des traits qui préservaient quelque chose d'une transmission ancestrale : un Peul, un Twareg, un Songhay, un Marka conservaient des modes de vie distincts, qualifiant leurs différentes appartenances lignagères, sans pour autant passer pour de mauvais musulmans. Il fallait donc préserver ce qui pouvait et devait l'être du « chemin des Ancêtres ».

Il en découla un projet fondé sur un écart de signification entre Ancêtres (*kiimse*) et aïeux (*yaaba*). Les Ancêtres avaient été, de par leur position même, réduits au silence. Ils étaient les garants de la langue, de la coutume et de la tradition, du né-trouvé (*a.hullen kondo*), c'est-à-dire de ce que l'enfant trouve à sa naissance et qui lui rend possible d'accéder à une position d'adulte puis d'ancêtre, « s'il a bien rempli sa vie ». Il ne s'agit de rien d'autre que du langage. D'un Kurumba l'on peut dire qu'il est

a.kurumfe, c'est-à-dire immergé et pris dans le savoir de la langue. Les aïeux seraient ici ceux dont on se souvient, dont on connaît encore les noms, dont on se rappelle les traits et certains faits. Des ancêtres, donc, encore individualisés dans leurs singularités qui ne sont pas d'autres que ceux qui ont transmis quelque chose aux générations présentes. Traditionnellement, il subsistait une case des Ancêtres tant dans le quartier de la chefferie (*kiimsroogo*) que dans celui des Gens de la terre (*a.sende*). Ces cases, chacune associée à un autel, tendaient à devenir deux fois silencieuses, les Ancêtres se manifestent mais ne parlent pas, la population musulmane s'en tenait à distance. Ni le maître de la terre désigné (*a.sendesa*), ni le sacrificateur de la chefferie (*a.viresa*) n'avaient accepté de prendre leurs fonctions. Nous décidâmes donc de construire une maison commune aux deux groupes qui serait celle où un musulman et un non-musulman pourraient prendre la parole. Cette dernière ne serait pas supportée par un autel et engagée par un rituel, mais par les objets récents et plus anciens que j'avais rassemblés, et le désir ou l'envie d'un plus jeune d'en savoir plus sur la vie d'autrefois.

Pouvoir évoquer le passé sans y faire retour, tel était le projet. « Lorsque le marigot se tord, la queue du crocodile doit se tordre aussi », expliqua le Lurum Yo. Le chemin des Ancêtres avait changé de cours, les crocodiles (l'emblème des Konfe) devaient s'adapter à une nouvelle configuration sociale (la chefferie coutumière et la chefferie administrative étaient dissociées), politique (le pouvoir émanait de l'État), économique (l'économie monétaire avait subverti les solidarités antérieures), matrimoniales (les Kurumba avaient adopté le mariage musulman afin d'étendre le champ des réseaux matrimoniaux), religieuse (l'islam était une religion partagée avec les groupes voisins et éloignés), et enfin linguistique (le moore, la langue des Mossi, s'était imposée comme une des langues nationales, ce que relayaient les médias). Venu pour travailler sur les traditions, je ne pouvais tenir cet engagement qu'à la condition de participer à la mise en place d'un nouveau dispositif destiné à sa transmission, c'est-à-dire à sa ré-élaboration.

Les problèmes rencontrés — je n'en évoque dans ce texte que deux — évoquaient les difficultés inhérentes à toute convocation d'objets comme support d'une parole. Le premier concernait le choix du site. Nous en avions longtemps discuté. Je souhaitais une implantation proche du quartier de la chefferie mais extérieure à son enceinte. Une sorte de dedans-dehors : dedans par le nom, celui du quartier Selge, dehors pour la possibilité d'y accéder. Le chef et ses conseillers me désignèrent un emplacement. Cet accord fut amicalement scellé par ces mots de Yo Sinda : « Nos deux noms sont désormais liés, si vous gênez votre nom, vous gênez aussi le mien, si vous le rehaussez, vous rehaussez aussi le mien. » J'avais fait préparer près de deux milles briques d'adobe qui étaient demeurées au fond d'une fosse. L'un de mes jeunes aides organisa leur extraction. Depuis

plusieurs semaines elles demeureraient en attente d'être déplacées sur ce site, comme une question.

Il me fallait répondre de cette question et proposer une issue. Je revins au village avec un véhicule équipé d'un vaste plateau arrière que je garai près de cet amoncellement. Soit je chargeais ces briques, aidé par le petit groupe de jeunes qui s'était constitué autour de ma personne comme une réplique de la cour du chef, soit je recrutais des gens pour effectuer le chargement. Dans les deux cas, je faisais savoir que cette construction était mon affaire et rien que mon affaire, ce qui n'était pas la visée de cette entreprise. Décidé à rendre publique cette possible impasse, je n'entrepris rien. Un nombre croissant de gosses se rassemblaient autour de nous. Intrigués et amusés, ils discutaient et interpellaient mon équipe. Je vis des adultes approcher, je pris alors une brique que je déposais sur le plateau. Mes jeunes compagnons entreprirent aussitôt le chargement. Le premier des vieux s'approcha, nous échangeâmes les salutations d'usage, puis, à ma grande surprise, il ramassa une brique qu'il déposa à son tour sur le plateau. Un autre vieux, neveu du défunt maître de la terre, fit de même. Il fut suivi d'un troisième. Aussitôt les vieux partis, dans une grande pagaille, la plupart des enfants se mirent au travail. Le nom du chef et le mien se trouvèrent effectivement liés. Quelques vieux avaient signifié par un simple geste ostentatoire que ce projet et sa réalisation n'étaient pas que ma seule affaire. Les briques furent transportées sur le terrain du futur chantier. Le maçon en charge de la construction, qui appartenait pourtant au lignage du chef, ne semblait pas disposé à entreprendre sa tâche. Il y avait là le signe manifeste qu'un nouveau problème existait sans que quiconque ne fut en mesure de m'en dire quelque chose.

Je me rendais souvent sur le site pour constater que rien n'y était entrepris. Vint le jour où j'y fus rejoint par le Falao, le porte-parole du chef lors des cérémonies les plus importantes, telle la fête des récoltes. Il ne résidait plus au village et s'était installé à quelques kilomètres dans un ancien village de cultures, qui était depuis peu devenu un village administrativement autonome. Il y représentait l'emprise coutumière de la chefferie. Mais, ce déplacement l'avait conduit à prendre trop de distance, au dire des gens, à l'endroit de sa fonction coutumière. « Que faites-vous chez moi ? » me demanda-t-il, sitôt les salutations achevées. Je compris que l'emplacement choisi pour la construction était celui où s'élevait autrefois la résidence du Falao dont les briques avaient dû être récupérées à d'autres fins. Ce lieu demeurait pourtant celui de la parole publique de la chefferie. Le choix de ce site correspondait à un passage à autre chose, celui d'une parole qui pour être garantie par la chefferie ne serait plus une parole coutumière.

Je répliquais dans des termes empruntés au récit d'origine du Lurum : « Quand je suis venu ici, il n'y avait personne ! » En parlant ainsi, je me référais à cette forme de droit coutumier qui pose que celui qui abandonne sa terre, dès lors que la brousse s'est réapproprié les lieux ou que le vent

en a effacé les traces, ne peut plus la revendiquer comme sienne. L'allusion très vive à son absence suscita le rire ; ma déclaration, selon laquelle je ne prenais aucune initiative sans l'accord du chef, suscita l'agrément des personnes présentes. Le Falao me souhaita bonne chance pour la réalisation du projet. Cet agrément acquis, les murs furent élevés, bientôt complétés des huisseries et de la toiture que j'avais transportées de Ouagadougou.

Le transport suivant fut celui de l'ensemble du matériel acquis lors de mes prospections dans la région. Comme je m'y étais engagé, hormis une carte générale de l'Afrique, aucun texte écrit ne fut donné à voir qui « expliquait » la signification des objets, à l'exception d'un nom, celui d'Almissi Sawadugu qui, à ma grande surprise, fit don à la Maison des Aïeux d'un masque gazelle ; un objet, dont la valeur commerciale était importante. L'aménagement achevé, je me rendis chez le chef pour en rendre compte et clarifier une dernière fois ma position. Ce que j'avais à dire devait en effet être entériné comme parole de la chefferie. Il s'agissait de la chose suivante : cette maison destinée aux plus jeunes devait être ouverte à tous musulmans et non-musulmans, un vieux assurant le commentaire des objets présentés tel qu'il aurait quelque chose à en dire. Les objets n'étaient pas les témoins muets d'un passé révolu ou en passe de l'être, ni les prétextes d'une vérité immuable, mais le prétexte d'une signification en attente d'être élaborée et énoncée. Paradoxalement donc, cet espace, bien que surchargé d'objets élaborés dans les temps anciens, devait demeurer un espace vide où la parole ne serait pas contrainte par l'écriture, celle du Livre ou de la transcription de la tradition recueillie à un moment donné : ce devait être un espace de transmission. La cause fut entendue. Lorsque je revins quelques semaines plus tard pour faire mes adieux aux Kurumba, au cours de son allocution, Yo Sinda tint à me rassurer : « Si quelqu'un vous lave le dos, vous allez vous laver le ventre. » Il posait ainsi que ce qui avait nécessité l'intervention d'un étranger pouvait être, par la suite, pris en compte par ceux qui étaient concernés. Sa dernière question me surprit : « Vous partez, qui va s'occuper de cette maison ? ». Il s'agissait de savoir qui aurait la charge matérielle de son entretien, mais également d'une question plus large qui ne pouvait que demeurer sans réponse et qu'il me vient de transcrire sur le registre suivant : le marigot persistera à se tordre, le crocodile persistera-t-il à tordre sa queue ?

Plus de quinze ans plus tard, j'appris qu'il demeurait à Mengao un vieux pour s'occuper de cette maison et que de nombreux objets y avaient été déposés, mais qu'il manquait de moyens pour l'entretenir et l'agrandir.

La réalisation de ce musée a résulté d'une collaboration entre un archéologue et un chef coutumier, l'un et l'autre se trouvant dans la position de représenter et de parler au nom d'un savoir distinct : le « chemin des Ancêtres » et « le chemin du Blanc ». Une telle démarche supposait qu'il soit pris acte de part et d'autre d'un malentendu dont le thème a été

évoqué plus haut. Ce malentendu reflète moins un écart entre croyance et vérité scientifique que dans celui qui subsiste dans nos deux traditions entre la chose, la composante matérielle d'un objet, et l'objet comme représentation d'une chose qui suscite l'élaboration d'un savoir actuel qui peut se soutenir de traditions distinctes. Les objets archéologiques, comme les objets d'autrefois, ne parlent pas mais suscitent un texte ou un rebond de la parole, ils sont en attente de sens d'où leur qualité de support d'un imaginaire.

En théorie du moins, l'imaginaire de l'archéologue est canalisé par les exigences méthodologiques et épistémologiques, qui valent pour une tradition, de la discipline dont il relève. De très nombreux textes archéologiques pourtant témoignent de ce que l'interprétation qui vient clore une analyse descriptive du matériel recueilli peut faire état d'un imaginaire de vérité qui est celui du chercheur. Une telle conclusion vaut pour une signature ou une attestation. Pour le chef du Lurum, de façon très claire, ces objets rassemblés valaient comme pré-textes, une occasion ou une opportunité de dire ce qu'il en était du passé comme souvenirs présents dans la mémoire des hommes vivants : les signifiants réifiés d'une parole en attente d'être dite. La relation de l'expérience suivante illustrera mon propos.

Le moment venu, il fallait disposer des poteries sur des banquettes de terre prévues à cet effet. J'entrepris de classer ces poteries en fonction des sites où elles avaient été découvertes. C'est ainsi que différents ensembles furent constitués par leur contexte de dépôt, leurs formes, leurs décors et la composition apparente de la pâte (dégraissant) relevant d'une techniculture commune. Les commentaires suscités par ce tri firent ressortir la constante suivante. Lorsque le nom du site relevait de la tradition du Lurum, comme étant celui d'une ancienne résidence royale ou d'un village connu pour avoir été occupé autrefois par des Kurumba, les poteries correspondantes étaient dites ancestrales. Par contre, lorsque le nom du site n'apparaissait pas dans la mythistoire des Kurumba, ces mêmes poteries étaient attribuées aux Dogons ; terme qui désigne aujourd'hui l'ensemble des composantes du peuplement dogon des falaises de Bandiagara et de la plaine du Gondo, mais qui dénote l'origine d'une de ces composantes, les Kibse, soit une partie importante des anciennes populations implantées sur l'ancien Lurum qui quittèrent ce pays du fait de la pression politique et militaire des Mossi du ^{xv}^e au ^{xviii}^e siècle. Ceux des Kibse qui demeurèrent sur place constituèrent la strate des gens de la terre de la configuration socio-politique kurumba. Enfin, les pots recueillis sur des sites non nommés étaient attribués à des populations que les Kurumba durent chasser de leur territoire peu après la fondation de leur royaume, des gens donc assimilés aux génies de la brousse.

Il apparaît ainsi que ce que convoquent les poteries anciennes et qui rend possible leur identification sont des noms et l'appartenance ou la non-appartenance de ces noms à une tradition. Les discussions sur les

différentes formes de pots évoquaient des usages : cuire, conserver, garder, cacher. Les motifs étaient, eux, considérés comme la marque, la quasi-signature du lignage de forgeron à l'origine de ces pots. Des urnes funéraires mises au jour par l'érosion, les Kurumba disaient « la terre recrache les cadavres ». Nombre d'entre eux y voyaient le signe d'une rupture de l'alliance originaire entre la terre et les hommes résultant du passage à l'islam. La terre, comme instance de l'ancestralité, rejetait les ossements des-dits ancêtres avec, pour conséquence, la sécheresse. Dans de nombreux villages de la région, il n'était pas rare que des vieux recueillent une de ces urnes qui était déposée dans sa cour pour servir un temps de mangeoire ou d'abri pour les poules. Mais cette urne était là pour être utilisée à des fins funéraires. Une seconde urne serait alors commandée au forgeron. Et, c'est pris dans un élément du passé et un autre actuel, que le corps devrait être enterré : ultime tentative de restaurer un lien entre tradition et modernité. D'une façon générale, ces urnes funéraires révélées au regard par le vent et la pluie suscitaient une véritable inquiétude. Dans certains cas, elles étaient contournées et dans d'autres ignorées. C'est ainsi que dans le village de Tugu, qui appartenait autrefois au pays kurumba, des champs de cases ont été implantés sur une ancienne nécropole. Les urnes ont été éventrées et détruites par le travail des champs. Mais cette apparente indifférence reflétait un conflit foncier entre les descendants des premiers occupants de Tugu et ceux des Kurumba qui s'y implantèrent par la suite. Ces urnes ont été réduites à leur dimension de choses et traitées comme telles, ce qu'affirme la tradition villageoise en niant que lors de l'arrivée des Kurumba ce village fut occupé par d'autres que par des génies de la brousse. La rature des « archives orales » impliquait en ce lieu la destitution de ce champ d'urnes comme fait de culture humaine.

Ce ne sont pas les objets qui font l'histoire, ce sont les mots. Michel Izard a pu établir avec force que les traditions lignagères pouvaient être instituées en archives orales pour écrire l'histoire, celle des royaumes mossi (1970) et plus précisément encore celle du royaume mossi du Yatênga et de ses institutions complétée d'un annuaire historique villageois (1980) qui porte, entre autres éléments, sur la fondation en pays mossi des quartiers kurumba (fulse) ; il n'en demeure pas moins que la visée des traditions villageoises est d'établir une charte sociale, dont les Ancêtres sont la garantie qui règle les positions socio-historiques et technoculturelles des différentes composantes de la population. La tradition n'a pas pour fonction première d'interdire l'oubli mais d'élaborer ce qui doit être tenu pour vrai, quitte à précipiter dans l'oubli ce qui doit l'être. L'oubli est un opérateur de la tradition. La tradition villageoise est une parole de la chefferie et, comme telle, elle n'a pas à coïncider avec celles des différents quartiers placés sous son autorité qui, elles, retiennent l'origine et les implantations du nom. Il peut donc y avoir contradiction apparente, ce que personne ne vit comme tel, si ce n'est depuis que ces différents récits

ont été consignés par écrit et que ce qui vaut pour paroles des Ancêtres ne vaut plus pour la Loi, celle du nom.

Le musée de Mengao ne pouvait, de ce fait, avoir pour fonction d'établir le vrai sur le vrai en présentant des objets mémoriaux ou immémoriaux assortis d'un commentaire, même élaboré, sur un registre consensuel. Il devait être une réalisation de la chefferie qui ouvrait un espace délimité, et par là singulier, où tous les discours pourraient être élaborés et tenus, ceux de la chefferie et de la maîtrise de la terre, ceux des musulmans et des non-musulmans. Un espace ouvert pour les discours villageois, supporté par la présentation d'objets, engageant un dire, une explication, ou même réduits à des simples curiosités techniques, historiques, esthétiques.

CNRS, Institut de recherche pour le Développement, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

DAGORN, R.

1981 *La Geste d'Ismaël*, Genève, Droz.

GÉRARD, B. F.

1990 « Le musée de Mengao (Burkina Faso) », *Bulletin de l'Association française des anthropologues*, 39 : 77-83.

IZARD, M.

1970 *Histoire des royaumes mossi. Recherches voltaïques*, Paris-Ouagadougou, CNRS-CVRS (« Recherches voltaïques », 12-13).

1980 *Les archives orales d'un royaume africain. Recherches sur la formation du Yatenga*, 2 t., 7 vol., multigr., Paris, Laboratoire d'anthropologie sociale.

SCHWEEGER-HEFEL, A. & STAUDE, W.

1972 *Die Kurumba von Lurum. Monographie eines Volkes aus Obervolta (West-africa)*, Wien, Verlag A. Schendl.

RÉSUMÉ

Le musée de Mengao (Burkina Faso) a été réalisé en 1981 par la chefferie du village en collaboration avec un ethnologue. Il avait pour but de préserver un héritage ancestral sans susciter de conflit avec la communauté musulmane majoritaire. La dimension mémoriale des objets présentés n'y relève pas d'un savoir scientifique,

mais du discours contemporain des vieux, afin de préserver l'exigence d'une transmission dans cette société soumise à la double exigence de la modernité et des contraintes de la conversion.

ABSTRACT

A West African Museum Experience: The Museum of Mengao in Burkina Faso. — The museum at Mengao (Burkina Faso) has been created in 1981 by the village chief in co-operation with an anthropologist. Its aim was to preserve an ancestral legacy without provoking conflict with the muslim majority. The memorial dimension of the objects displayed does not define it as a scientific knowledge but rather as the contemporary speech of the elders seeking to maintain the tradition in a society submitted to the constraint of modernity on one hand and of conversion on the hand.

Mots-clés/Keywords : Burkina Faso, Kurumba, anthropologue, islam, musée/*Burkina Faso, Kumumba, anthropologist, islam, museum.*