

Sous la direction d'Alain Supiot
et de Mireille Delmas-Marty

Prendre la responsabilité au sérieux



CHAPITRE 2

Les Gardiens de la Terre. La notion de responsabilité dans les systèmes rituels voltaïques

par Danouta Liberski-Bagnoud

Dans son œuvre magistrale sur *La responsabilité* parue en 1920¹, Paul Fauconnet convoquait déjà l'ethnologie, au côté de l'histoire, contre l'universalité et l'éternité des formes occidentales de la responsabilité. Durkheimien du premier cercle, Fauconnet construit son travail en opposition aux doctrines philosophiques et juridiques de l'époque dont les auteurs, raisonnant à partir d'une conception de la responsabilité qui leur paraît vraie, « ignorent systématiquement toute règle de responsabilité étrangère au droit et à la moralité des sociétés où vivent les auteurs de ces études »². Il y a des faits de responsabilité, ce sont des faits sociaux, et ce sont eux qu'il faut étudier et non s'attacher à l'idée de responsabilité³. Sur cette assise ferme, il établit que la responsabilité individuelle et subjective, fondée sur la notion de faute, qui caractérise la forme « moderne » de l'institution, n'est qu'un « moment fuyant du devenir historique »⁴ : exténuée, cette forme de responsabilité serait même en voie de disparaître⁵. Bien loin

1. P. Fauconnet, *La Responsabilité : Étude de sociologie* (1920), Paris, Alcan, 1928.

2. *Ibid.*, p. 175.

3. *Ibid.*, p. 33.

4. J. Carbonnier, *Droit civil*, p. 2260, cité par F. S. Nisio, « Carbonnier. Expérience mystique et droit », in R. Verdier, *Jean Carbonnier. L'homme et l'œuvre*, Presses universitaires de Paris Ouest, 2012, p. 129-143.

5. P. Fauconnet, *La Responsabilité : Étude de sociologie*, *op. cit.*, p. 318.

Prendre la responsabilité au sérieux

de voir dans cette forme moderne la pointe d'une évolution positive, il cherche à démontrer que les forces qui tendent à diminuer le champ d'extension de la responsabilité sont antagonistes à sa nature qui est d'être collective et solidaire et que cette subjectivation a eu pour conséquence négative d'augmenter le champ de l'irresponsabilité¹. L'examen comparatif minutieux qu'il conduit à propos des systèmes de sanctions religieuses et pénales dans les sociétés anciennes et traditionnelles l'aura amené à démontrer la rationalité contenue dans ces systèmes et à faire apparaître la figure de la *responsabilité objective pure* – le seul fait de l'acte sans que nulle intention ne soit requise pour le constituer en « crime » ou en « faute rituelle » – à laquelle, comme le souligne Bruno Karsenti, il est possible d'attribuer une portée heuristique générale².

C'est sous cette égide que je placerais l'examen d'une forme africaine de responsabilité que l'on pourrait définir, suivant les critères de Paul Fauconnet, comme « responsabilité solidaire de la société dans le crime »³. Cette forme est née dans des sociétés où le juridique n'est pas distinct du religieux, où les règles et les interdits fondamentaux sont donnés à voir dans les mises en scène des rites, où le façonnage du sujet est inséparable d'un ordre du rituel qui donne forme à et fait tenir debout la société. Au tournant du siècle dernier, ce sont des sociétés de ce type que le Colonisateur a rencontrées alors qu'il pénétrait au cœur de l'Afrique de l'Ouest, dans la région du bassin de la Volta, que se partagent les actuels pays du Burkina Faso, de la Côte d'Ivoire, du Ghana, du Togo et du Bénin. Les peuples rencontrés, de noms et de langues différents, bien loin de constituer une mosaïque où chaque tessou aurait été d'une nature différente, forment les différents segments d'un vaste ensemble culturel et linguistique qui a été appelé « voltaïque », par référence au lieu de leur implantation. Les faits sur lesquels je m'ap-

1. *Ibid.*

2. B. Karsenti « Nul n'est censé ignorer la loi », *Archives de philosophie*, 2004/4, tome 67, Paris, Centre Sèvres, p. 557-581.

3. P. Fauconnet, *La Responsabilité : Étude de sociologie*, *op. cit.*, p. 319.

Les Gardiens de la Terre

puie proviennent, d'une part, des premiers grands inventaires ethnographiques qui ont été dressés dans cette région du monde avant 1930¹ et, de l'autre, de mes propres enquêtes de terrain menées à partir de 1980 auprès d'un peuple qui se donne pour nom celui de Kasena (kasina). Entre ces deux moments de l'observation, la vaste entreprise de « modernisation » de l'Afrique par le Droit a eu le temps de bouleverser quelque peu le paysage.

La « rencontre » entre les cultures juridiques occidentales et les systèmes rituels africains a donné le jour à ce que les experts appellent généralement « un pluralisme juridique ». Selon Vincent Mbambi, il s'agit là d'un euphémisme qui permet de méconnaître ce qu'il n'hésite pas, quant à lui, à qualifier de « guerre des normes »². Ce n'est pas le lieu de déplier les arguments qui viennent à l'appui de cette métaphore guerrière. Il suffit de retenir que les systèmes normatifs endogènes n'eurent droit, de la part de l'Administration coloniale, qu'à une « reconnaissance en trompe l'œil ». Vincent Mbambi rappelle notamment que la « coutume » – puisque tel est le nom donné aux systèmes normatifs non écrits dans notre Droit – ne pouvait s'appliquer que dans les cas de « silence de la loi écrite » et pour autant qu'elle ne soit pas contraire à l'esprit de celle-ci. Au nom du respect de l'ordre public colonial, bien des « coutumes » ont ainsi été purement et simplement proscrites³. Et, de façon générale, en matière de « crimes et délits », c'est le droit pénal occidental qui a partout été imposé. De cette guerre des normes, le système des règles et des interdits qui fondent l'ordre rituel des sociétés traditionnelles n'est pas sorti indemne. Au nom de la civilisation, des pans entiers de l'ordre rituel ont été frappés par la censure coloniale

1. Sans les citer tous, retenons les travaux de R.S. Rattray, *The Tribes of the Ashanti Hinterland*, Oxford, Clarendon Press, 2 vol., 1932 ; H. Labouret, *Les Tribus du rameau Lobi*, Paris, Institut d'ethnologie, 1931 ; A.S. Cardinall, *The Natives of the Northern Territories of the Gold Coast*, London, E.P. Dutton, 1920.

2. Voir V. K. Mbambi, « Les droits originellement africains dans les récents mouvements de codification : le cas des pays d'Afrique francophone subsaharienne », *Les Cahiers de droit*, 2005, vol. 46, n° 1-2, p. 318.

3. *Ibid.*, p. 325.

Prendre la responsabilité au sérieux

et, dès lors, le plus souvent, ont fini par tomber en désuétude. En 1950, dans certaines régions d'Afrique, il n'était déjà plus possible pour un anthropologue de se faire une idée précise des processus traditionnels d'imputation de la responsabilité et des mécanismes de réparation que déclenchait l'acte homicide, tant les croyances et les rites liés à l'homicide avaient déjà fait l'objet d'une ré-institutionnalisation sur le modèle d'un Droit importé¹. À rebours de l'opinion largement partagée par les juristes et les anthropologues juridiques, les catégories du Droit occidental sont loin d'être de simples formes neutres, susceptibles d'absorber n'importe quel contenu historique, n'importe quelles traditions. Comme y insiste à juste titre Alain Supiot, le Droit emporte avec lui une manière proprement occidentale de lier les dimensions biologiques et symboliques constitutives de l'être humain. Ce faisant, il impose une façon propre d'instituer la raison².

Dans les régions qui nous occupent, cette « modernisation » par le Droit pénal n'a pas été nécessairement dans le sens d'un progrès, précisément en matière de responsabilité. On en donnera un bref aperçu à partir de la question de l'homicide. Les sociétés voltaïques ont élaboré une réponse extrêmement complexe, circonstanciée, qui prend en charge des aspects de l'acte meurtrier qu'ignorent totalement nos constructions juridiques et pénales. Nous laisserons ici de côté le mécanisme souvent décrit de la vendetta qui a tant fasciné les esprits occidentaux, comme celui du bannissement, dans les cas du meurtre d'un « frère » lignager. Ces deux types de « sanctions » étaient, certes, connus des sociétés en question, mais le discours qu'elles tiennent sur la question de l'interdit du meurtre ne s'y limite pas.

1. Voir P. Bohannan « Homicide among the Tiv of Central Nigeria », *African Homicide and Suicide*, Princeton, Princeton University Press, p. 30-64. Cité par Michel Cartry, « La dette sacrificielle du meurtrier d'après quelques récits d'administrateurs ethnologues (Afrique de l'Ouest) », in M. Cartry, M. Detienne, *Destins de meurtriers*, numéro spécial de la revue *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 1996, cahier 14, Paris, CNRS-EPHE, p. 253.

2. A. Supiot, *Homo Juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Seuil, 2005.

Les Gardiens de la Terre

Tout d'abord, à rebours de l'idée reçue selon laquelle ces sociétés ne connaîtraient qu'une forme de responsabilité collective, on retiendra que tout auteur d'un homicide, quelles que soient les circonstances de son acte, y compris s'il était perpétré dans le cadre d'une guerre contre un ennemi, devait faire l'objet d'un traitement rituel particulier. Aussitôt son acte porté à la connaissance de ses proches, l'homicide était pris en charge par des spécialistes d'une « médecine du meurtre ». Au terme d'un long et complexe processus rituel, ces spécialistes installaient dans la maison de l'homicide un autel dédié à la victime, auprès duquel il allait devoir rendre un service sacrificiel. Des données dont on dispose sur le déroulé de ces prises en charge rituelles, il ressort qu'elles avaient pour objet de traiter la sorte d'intrication des corps et des individualités respectives de l'homicide et de sa victime qu'avait suscitée le geste meurtrier. Chercher à délier ce premier nouage impossible en lui substituant un lien de type culturel, telle était la tâche des spécialistes. La croyance partagée est qu'en l'absence de ce rite de désintrication, l'homicide, à jamais aliéné à sa victime, finissait par succomber¹.

Cette « dette sacrificielle »² du meurtrier, qui ne s'éteint qu'avec sa mort, est la façon dont ces sociétés imputent à l'auteur d'un homicide la responsabilité d'avoir ôté une vie, en provoquant une forme de mort qui, dans la symbolique du groupe, confère à la victime un statut de « mauvais mort ». On mesure l'écart entre cette forme rituelle de la responsabilité et celle, pénale, élaborée par nos systèmes juridiques. En regard du type de rationalité que ces derniers mettent en œuvre, il peut paraître excessif, voire effrayant, que l'acte d'homicide puisse ainsi engager son auteur dans un processus sacrificiel qui n'a d'autre terme que sa propre mort. Mais

1. Voir *Destins de meurtriers*, numéro spécial de la revue *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, op. cit. En particulier S. Dugast, « Meurtriers, jumeaux et devins (Bassar, Togo) » ; M. Cartry, « La dette sacrificielle du meurtrier d'après quelques récits d'administrateurs ethnologues (Afrique de l'Ouest) » ; D. Liberski-Bagnoud, « La lame du couteau et la mort amère » (Kasena, Burkina Faso).

2. L'idée que l'homicide doit s'acquitter d'une dette de nature sacrificielle a été développée par Michel Cartry dans le texte déjà cité.

Prendre la responsabilité au sérieux

on peut aussi y voir la reconnaissance sociale d'une dimension de l'acte homicide que nos sociétés refoulent, en laissant la personne qui a ôté la vie d'un semblable (y compris dans le cadre légal de la guerre) surmonter seul – dans le secret du cabinet du psychanalyste ou d'un service de psychiatrie – les effets psychiques de son acte.

Ce pan du discours sur l'interdit du meurtre s'est trouvé fragilisé par l'instauration de juridictions pénales régionales et la prise en main des crimes et délits par l'appareil juridico-policier moderne. La privation de liberté, quant elle est immédiate, retarde le moment du rite de plusieurs années, rendant par là même son exécution plus aléatoire. D'autre part, si certains interlocuteurs affirment qu'il est toujours exécuté suite à un homicide, il a perdu toute publicité et se déroule, s'il a lieu, à l'abri des regards inquisiteurs des forces de l'ordre. Aléatoire et secret, le traitement rituel du meurtrier n'a plus l'efficacité d'un discours venant soutenir l'interdit du meurtre¹.

Il est cependant un autre pan de ce discours qui s'est maintenu, et dont des faits récents attestent la vigueur. Verser le sang d'un autre sur le sol est un acte qui, en la majorité de ces peuples du bassin des Volta, tombe sous le coup d'un interdit de type religieux qui frappe différentes catégories de sangs versés sur la terre. La rupture d'un tel interdit engage une toute autre procédure rituelle que celles qui viennent d'être évoquées et nécessite des opérations sacrificielles menées sur le lieu même où a coulé le sang humain. Ces opérations sacrificielles sont conduites par le Gardien de la Terre, qui veille à la présence du meurtrier, ou à celle de ses proches, ainsi qu'à celle de la famille de la victime. Ce rite sacrificiel reçoit différentes dénominations, selon les groupes : « ramasser le sang », « aplanir le sol », ou encore « raser le sanctuaire de la terre ». Son enjeu est de taille, puisqu'il s'agit de conjurer une forme de dété-

1. La relation entre l'interdit du meurtre et le traitement rituel de l'homicide est explicite dans le cas du meurtre d'une femme, dans la société kasena d'avant la rencontre avec l'administration coloniale. Les exigences du rite dans ce cas singulier du meurtre d'une femme par un homme sont telles qu'il était « devenu interdit » de tuer les femmes lors de raids guerriers contre un autre village, ou d'une vendetta contre un autre clan. (Propos recueillis en 1994, dans l'est de la région kasena).

Les Gardiens de la Terre

rioration de la portion de terre où le sang a coulé. Menacée par le dessèchement et la stérilité qui peuvent s'étendre à toute l'aire rituelle ainsi « frappée par le sang », la terre en question ne peut plus s'offrir comme territoire à la communauté qui vit sur son sol. Cette nouvelle facette de la question de l'interdit du meurtre révèle l'existence d'une autre forme de responsabilité que celle imputée à l'homicide et le rôle qu'y tient la figure du Gardien de la Terre, clef de voûte du système des interdits fondamentaux.

À de rares exceptions près, qui toutes s'expliquent par l'histoire, l'institution du Gardien de la Terre est attestée, sous des formes comparables, dans toute l'aire voltaïque. Le titre conféré à cette figure de l'autorité – remarquablement stable à travers toutes les langues de l'aire en question – donne à entendre la nature de la responsabilité qui est la sienne. Construit sur le schème des titres qui servent à désigner une charge dans l'ordre rituel, il se compose d'un premier terme qui désigne la terre, dans les différentes acceptions que ce terme reçoit en ces langues : aussi bien le sol que la matière, le territoire villageois que la Terre construite comme instance à laquelle on s'adresse dans les prières et les rites. Le second terme, qui entre en composition avec le premier, indexe toujours une relation d'appartenance singulière entre un homme (ou une femme) et une chose, un lieu, un animal, une fonction, d'autres humains, une maladie. Selon le mot avec lequel il entre en composition, il peut se voir différemment traduit, mais quand il sert à désigner le détenteur d'une charge rituelle, il acquiert le sens de « responsable de »¹, « dépositaire de »², avec une nuance de « vocation à »³, ou de « présence à »⁴. Ce second terme a longtemps déjoué la sagacité des linguistes et des observateurs qui, projetant leurs

1. Dictionnaire bilingue, SIL, 2007 ; Dictionnaire Kasem-Français-English, Urs Niggli, 2015.

2. R.S. Rattray, *The Tribes of the Ashanti Hinterland*, *op. cit.*

3. M. Cartry, « Résumé de la conférence Religions d'Afrique noire », *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, Paris, 1983.

4. M. Izard, « Remarque sur le vocabulaire politique mossi », *L'Homme*, 1973, vol. 13.

Prendre la responsabilité au sérieux

propres catégories de pensée sur ce qu'ils rencontraient, prirent le pli de le traduire par : « chef », « seigneur », « maître », voire même « propriétaire ». Cette mésinterprétation originelle trouble encore de nos jours les analyses qui sont conduites sur ces personnages, qu'en regard de la nature de leur charge, mais aussi d'un point de vue strictement linguistique, il est plus exact d'appeler « Gardiens de la Terre ».

Qu'il soit figure unique de l'autorité ou qu'il coexiste avec ces autres figures du pouvoir que sont le chef de village ou le roi, le Gardien de la Terre n'a pas pour mission de commander mais de « tracer la limite ». Lui seul peut prendre en charge les gestes du partage et du don de terre. Lui seul peut déterminer « ce qui est droit » dans les situations où se trouve engagée la terre du village – et par suite tous les habitants – suite à la rupture par l'un d'entre eux d'un interdit fondamental. Lui seul peut conduire les rituels sacrificiels de réparation pour rétablir dans son état antérieur la terre et la communauté qu'elle porte¹.

Dans sa longue étude consacrée au traitement rituel du meurtrier dans le bassin des Volta, Michel Cartry a proposé de rapprocher ce personnage de la figure du *rex*, en sa forme archaïque, tel que Émile Benveniste en a dessiné les contours à partir de l'étude d'un ensemble de termes, tous issus du droit et de la religion, dans les langues indo-européennes². Comme le *rex* « plus prêtre que roi au sens moderne [...] qui avait autorité pour tracer l'emplacement des villes et de fixer les règles, de déterminer ce qui est, au sens propre, "droit" »³, le Gardien de la Terre est tout à la fois le garant des limites et des interdits.

1. Par souci de clarté, nous laissons volontairement de côté la complexité du système territorial villageois qui comporte des subdivisions en plusieurs aires rituelles, chacune placées sous l'autorité d'un « Gardien de sanctuaire boisé », lequel partage avec le Gardien de la Terre quelques-unes des responsabilités concernant la « réparation sacrificielle », mais seulement dans les limites de l'aire rituelle dont il a la charge.

2. M. Cartry, « La dette sacrificielle du meurtrier d'après quelques récits d'administrateurs ethnologues (Afrique de l'Ouest) », art. cit.

3. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, II. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 15.

Les Gardiens de la Terre

La relation du Gardien de la Terre au domaine où il exerce son autorité n'est pas celle d'un possédant, encore moins celle d'un propriétaire. Le Gardien de la Terre « est » la Terre. Lorsqu'il est revêtu des insignes de sa charge, c'est l'instance Terre elle-même qui se trouve comme « rafraichie ». On ne peut pas posséder ou être propriétaire de ce que l'on est. La propriété n'émerge que dans une forme de déterritorialisation, lorsque l'homme tient la terre pour *une chose* distincte de lui¹. Cette identification entre le tenant de la charge rituelle et la Terre, la casuistique rituelle la dévoile plus fermement encore : de tous les habitants, le Gardien de la Terre est le seul qui n'a pas l'obligation rituelle d'assurer un fond à sa maison pour que la Terre reconnaisse et protège ses occupants². Là où le Gardien de la Terre se tient avec les siens, là est sa demeure.

Le champ de ses interventions peut se définir en ces quelques mots : il est celui qui fait habiter. Il fait du territoire à partir de sanctuaires boisés, il les « pose » et les donne aux différents lignages qui viennent s'installer sur le domaine où il exerce une autorité rituelle. À chaque lignage, son sanctuaire. C'est le lieu où « il respire », le lieu où « il pousse telle une plante ». Il donne aux maisons leurs assises, aux champs leur commencement. Si l'on suit de près ses gestes rituels qui instituent les lieux des dieux comme les lieux des hommes, on s'aperçoit que les limites qu'il trace sont des formes libres : elles suivent le contour d'un arbre, d'une petite forêt, elles marquent l'emplacement d'un futur autel d'ancêtre. C'est que le Gardien de la Terre n'est ni un architecte, ni un géomètre : ce qu'il

1. « La propriété est précisément le rapport déterritorialisé de l'homme avec la terre », G. Deleuze et F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 483 ; G. Madjarian, *L'Invention de la propriété. De la terre sacrée à la société marchande*, 1991, Paris, L'Harmattan, p. 187.

2. Il n'est pas d'installation d'une nouvelle maison qui ne soit précédée d'un rite de fondation que conduit le Gardien de la Terre ou, le cas échéant, le Gardien du sanctuaire boisé. Ce rite qui permet de « transformer un champ en une maison » a pour visée de prévenir l'instance Terre qu'en ce lieu une maisonnée désire placer sous sa protection son projet de vie. Pour de plus amples précisions, voir M. Cartry et D. Liberski, « D'une fondation sans fondateur » in M. Detienne (dir.) *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, Peeters (Bibliothèque de l'EPHE), 1990, p. 85-140.

Prendre la responsabilité au sérieux

cherche à faire apparaître ce ne sont pas les plans du village, des champs ou de la maison, mais leurs ombilics, les lieux circonscrits où un commerce sacrificiel avec les dieux sera possible. Le Gardien de la Terre, en ses fonctions, établit les points d'ancrage du réseau des liens sacrificiels entre les hommes, la Terre et le Ciel. Dit autrement, il rassemble sur lui les gestes et les rites par lesquels des lieux sont aménagés à la surface de la terre de manière telle qu'ils s'offrent aux humains comme autant de territoires où pourront croître et se multiplier les lignées humaines, les cheptels, les récoltes.

Ce qui donne autorité à son dire comme à ses gestes, c'est le statut que lui assigne le mythe d'être le descendant d'une créature céleste issue d'un monde de l'origine où la Terre et le Ciel n'étaient pas encore séparés. Témoin de cette séparation, l'ancêtre des Gardiens de la Terre est un commencement absolu. Né sans qu'aucun ventre de femme ne l'enfante, il n'a « ni père ni mère ». Par un sacrifice inaugural, cet ancêtre mythique a transformé les semences, alors en germes dans la terre des commencements, en toutes les choses qui peuplent le monde (les différentes variétés de céréales et de plantes cultivées, les espèces animales domestiquées, les enfants, les femmes qui enfantent, etc.). Cette capacité reconnue au Gardien de la Terre de faire exister par la vertu de gestes et de paroles sacrificielles les choses indispensables à l'homme ne peut manquer d'être rapprochée de l'*auctoritas* dont il fallait être investi dans le monde romain pour que la parole proférée ait force de loi. Comme nous l'enseignent les précieuses enquêtes d'Émile Benveniste sur le vocabulaire des institutions indo-européennes, à la racine de l'*auctoritas* se tient toujours un « dit », *augeo*, « qui a le pouvoir de faire surgir quelque chose et, à la lettre, de produire à l'existence »¹. Plus que le pouvoir de faire croître (*augere*) avec lequel les auteurs avaient pris le pli de l'identifier, l'*auctoritas* est « la force, divine en son principe, de faire exister »². À mille lieux de la figure du « propriétaire terrien » et du « maître du cadastre »

1. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, op. cit., p. 151.

2. *Ibid.*, p. 143.

Les Gardiens de la Terre

où l'enferment les recherches expertes en « gestion du foncier », le Gardien de la Terre est investi de l'*auctoritas* qui garantit la vérité de sa parole comme de ses actes.

Ainsi qu'il a déjà été dit, il lui revient de veiller au respect des « interdits » comme à l'observance des rites. Non pas tous les rites, ni tous les interdits, mais tous ceux dont la transgression vient mettre en péril son inlassable travail rituel de territorialisation. C'est de ce noyau qui touche à l'essentiel – le meurtre, la reproduction humaine, la mort – que le Gardien de la Terre est tenu comptable.

La liste de ces « interdits », à peu près identique dans toute l'aire voltaïque, a longtemps dérouté les observateurs occidentaux, tant elle paraît hétérogène. Sont en effet placés sur le même plan des actes qui, selon les critères du Droit occidental, peuvent être qualifiés de crimes ou de délits (le meurtre, la bataille rangée, le vol) avec d'autres dont on ne voit pas quelle est au juste la nature transgressive (l'agriculteur qui se blesse avec un instrument aratoire pendant les récoltes, ou saigne du nez dans les mêmes circonstances, une femme qui accouche sur un chemin, des relations sexuelles « en brousse », un homme qui meurt dans son champ). Une autre série d'interdits a pour objet non plus des catégories de sang versé, mais des catégories d'épaves : des objets perdus, des animaux divagants, ou des catégories d'humains sans attache : le vagabond, le cadavre d'un inconnu. Le caractère transgressif dans ces situations est encore plus difficile à déterminer : il semble que ce soit le fait d'être « sans lien ni lieu », sans attache, ou plus juste, sans appartenance, qui soulève en soi la question de l'infraction religieuse¹.

Cet assemblage hétéroclite d'actes, de phénomènes et de choses reçoit dans la plupart des langues concernées l'appellation générique d'« interdits de la Terre » et se différencie d'autres types d'interdits religieux par le fait que la « sanction » en cas d'infraction est collective et se manifeste par des effets destructeurs sur l'œkoumène de

1. Les questions que soulèvent ces objets sans lieux ni liens ont été abordées de façon plus approfondie dans D. Liberski-Bagnoud, *Les Dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, Paris, Éditions du Cnrs, 2002.

Prendre la responsabilité au sérieux

l'ensemble ou d'une partie de la communauté villageoise : une perturbation du régime des pluies, la stérilité des champs, une invasion de sauterelles, des épidémies ou épizooties et autres calamités que nous qualifions de « naturelles » (dans les situations de sang versé ou de découverte d'un cadavre humain en brousse), la destruction de la maison par extinction partielle de la lignée (dans les situations d'appropriation d'une « épave »). Quant surviennent et, surtout, perdurent des phénomènes de ce type, il revient au Gardien de la Terre de chercher à identifier, auprès des devins, quel événement dans la communauté villageoise est susceptible d'avoir créé une situation de rupture d'interdit. Il aura alors à énoncer à nouveau la règle auprès du ou des agents (ou patients) de l'infraction et procéder aux sacrifices de « réparation » qui visent à rétablir le territoire dans son état antérieur.

Ces « interdits de la terre » mettent en œuvre une conception sacrificielle et généalogique du lien territorial¹. Les versements de sang humain sur le sol remettent en question la grande fiction rituelle du sacrifice², comme les choses déliées de toute appartenance ébranlent dangereusement la distinction des lignées. Ces événements sont autant d'accrocs dans la grande toile sacrificielle – selon l'image forte empruntée à Marcel Mauss³ – dont le Gardien de la Terre a

1. Les théories sur le tabou (Frazer, Jevons) ont longtemps pesé sur les interprétations de ces systèmes d'interdits de type religieux dont les objets paraissent bien éloignés de nos conceptions juridiques du crime et du délit. Des notions comme celle de « sacrilège », de « faute », de « rachat », « d'expiation » ou encore de « vengeance de la déesse Terre », « offensée » par le sang humain entré en contact avec elle, ont été utilisées sans que les faits décrits – ni dans la langue ni dans les discours – ne viennent les motiver, encore moins les justifier. Il a fallu la sagacité d'un Marcel Mauss pour écarter les préjugés des premiers ethnologues administrateurs et des historiens du droit, et reconnaître le caractère *pénal* des sanctions – réelles ou mystiques – que déclenche la transgression de l'un de ces interdits. Il ré-ouvrirait de la sorte les voies de l'interprétation, laissant le champ libre pour une lecture plus soucieuse de saisir la logique qui les sous-tend.

2. Le rite de réparation que conduit le Gardien de la Terre kasena à la suite d'un versement de sang humain sur le sol vise explicitement – ce sont les paroles du rite – à « remplacer le sang humain par le sang animal ».

3. M. Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » in *Œuvres*, vol. 1, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 226. Sur la version africaine d'un territoire conçu comme un tissu de liens sacrificiels, voir M. Fortes, *The Dynamics of Clanship among*

Les Gardiens de la Terre

établi les principaux points d'ancrage afin de transformer l'espace en des lieux habitables, où il est possible, pensable, de procréer, de vivre et de mourir en êtres du village. Par ces échancrures s'engouffrent les maux de la Terre : sécheresse, stérilité, maladies. Ce qui surgit alors, sous la toile sacrificielle déchirée, c'est l'autre face de la Terre, celle des commencements, la face sombre d'une chose qui avale les morts et vers laquelle s'engloutit tout ce qui n'a plus de « maître », plus de liens, plus d'appartenance. À terme, si la situation catastrophique se prolonge, l'assemblée des co-sacrifiants, dans l'enceinte boisée des sanctuaires, fera entendre aux dieux du territoire la menace d'un départ en masse et fera subir au Gardien de la Terre les souffrances qu'ils endurent : debout sous le soleil brûlant, sans boire ni manger de l'aube à la nuit tombante, il est rappelé à la responsabilité de sa charge, à savoir qu'il *est* Terre et que son corps se dessèche.

Il est toutefois deux actes, deux « interdits de la terre » pour lesquels il n'est pas de réparation possible, pensable, et dont la sanction est sans appel, hors de portée de la volonté humaine. Ces deux actes sont le traçage des limites d'un terrain que seul peut prendre en charge le Gardien de la Terre¹ et la vente de la terre. « Atteint par la flèche de la Terre », le transgresseur est voué à la mort, à plus ou moins brève échéance. La gravité particulière qui entoure ces interdits – encore en vigueur dans certaines campagnes – se justifie par l'enjeu qu'ils recouvrent. La terre n'étant pas en ces sociétés conçue comme un bien séparable des êtres humains qui l'habitent, vendre la terre c'est aussi vendre ses habitants, et se nourrir du produit de la vente revient à « manger les gens ». Cette métaphore anthropophage hante les discours actuels qui sont tenus dans certaines régions du Burkina Faso, en proie, comme ailleurs, à la nouvelle poussée de marchandisation de la terre déclenchée par

the Tallensi, Oxford University Press, 1945 ; M. Cartry, « La dette sacrificielle du meurtrier d'après quelques récits d'administrateurs ethnologues (Afrique de l'Ouest) », art. cit. ; D. Liberski-Bagnoud, *Les Dieux du territoire*, *op. cit.*

1. Les conflits portant sur les limites entre aires rituelles relèvent du même registre.

Prendre la responsabilité au sérieux

la spéculation financière mondiale sur les denrées alimentaires de base en 2007-2008.

Les faits ici succinctement rapportés nous mettent en présence de formes de responsabilité qui ont un tout autre fondement que ceux que l'on reconnaît généralement à la responsabilité dans les doctrines philosophiques occidentales¹. Ni la liberté ni le lien de causalité ne sont ici les générateurs d'une situation de responsabilité : aucune intention n'est requise pour que s'ouvre une créance de la Terre et il n'est point besoin d'être la cause ou d'être à l'origine de la rupture d'interdit pour avoir à « réparer ce qui a été gâté ».

Les violations de ces « interdits de la Terre », ainsi qu'il a déjà été dit, ne peuvent tous être ramenés, sauf abus de langage, à des crimes ou des délits ni même toujours à des *actes* (mourir en brousse, saigner du nez, croiser la route d'objets ou d'animaux perdus sont autant d'événements qui sont plus subis qu'agis). Seule la matérialité du fait compte. Il ne suffit pas toutefois d'avoir été le sujet (actif ou passif) de la rupture d'interdit pour s'en voir automatiquement imputer la responsabilité, et supporter la sanction. Le lieu où s'est produit l'événement et la nature des liens entre ce lieu et le ou les protagoniste(s) de l'affaire sont des éléments que le Gardien de la Terre doit prendre en considération lorsqu'il est appelé à juger d'une situation de rupture d'interdit. On ne peut être tenu comptable de la même façon des infractions produites sur des terres avec lesquelles aucun lien de parenté sacrificielle n'a été établi. Enfin, hors les actes de délimitation et de vente de la terre, dont la sanction – de nature mystique – frappe la personne qui soutient avec le fait sanctionné une relation directe et immédiate, l'imputation de la responsabilité ne se limite pas au seul agent (ou patient) de l'infraction. Le Gardien de la Terre, en qualité de garant de ce système d'interdits, veille à ce que la dette sacrificielle contractée auprès de la Terre du fait même de la violation de l'un de ses interdits soit payée. Mais il ne punit pas. Seule l'instance Terre est créditée de la puissance d'agir, qu'elle se dessèche et provoque la dislocation du territoire du village ou

1. Voir P. Fauconnet, *La Responsabilité : Étude de sociologie, op. cit.*, chapitre III.

Les Gardiens de la Terre

qu'elle tue le transgresseur, dans les cas d'atteinte les plus graves. En l'absence de l'agent (ou du patient) de la rupture d'interdit – ce qui ne peut manquer de se produire lorsque celle-ci est le fait d'habitants d'un autre village, mais aussi dans les cas où l'acte transgressif n'a pas de véritable agent, telle la découverte du cadavre d'un inconnu –, le Gardien de la terre a le devoir de faire prélever les animaux sacrificiels nécessaires « pour réparer le pays » dans les cheptels et les basse-cours des habitants du territoire menacé. Si sa vigilance venait à faire défaut, il aurait à répondre des manquements à sa charge en subissant en son corps la peine que lui infligent publiquement les habitants du territoire menacé. Autrement dit, le champ de la responsabilité s'étend le long de trois lignes distinctes : celle, individuelle, de la personne engagée dans une situation de rupture d'interdit qui a fait naître une « créance de la Terre » ; celle, collective et solidaire, de la communauté villageoise sur la terre de laquelle s'est produite la rupture d'interdit ; et enfin celle, institutionnelle, du Gardien de la Terre, qui est le répondant en dernier ressort des créances de la Terre, qu'elles aient ou non été ouvertes par les habitants du domaine relevant de son autorité. Certes, ces responsabilités ne jouent pas simultanément, mais elles s'enchâssent l'une dans l'autre de manière telle qu'aucune rupture d'un interdit de la terre ne puisse jamais échapper à la juste réparation qu'une telle situation exige.

Si on exclut toutes les explications en terme d'aberrations intellectuelles et morales, d'erreurs imputables aux superstitions religieuses, d'archaïsme ou de relativisme culturel, il convient de rechercher, comme y invitait Paul Fauconnet¹, si les situations génératrices de cette forme de responsabilité à la fois objective, solidaire et collective, ne tiennent pas leur fondement des représentations religieuses, et, en l'occurrence, de ces montages de représentations qui, dans les sociétés en question, président à la constitution d'un territoire comme espace corps.

Ainsi qu'il a déjà été évoqué, les « interdits de la terre » donnent à voir en creux – dans le temps même où ils donnent publicité à,

1. *Ibid.*, p. 214.

Prendre la responsabilité au sérieux

orientent l'opinion de chacun vers – les représentations d'un territoire du village rituellement construit comme prolongement du corps propre des habitants, comme espace rassurant où il est plausible de vivre « en humain » parce qu'en les lieux généalogiquement différenciés qui le composent, chaque groupe lignager peut obtenir, par les effets du sacrifice, sa part cosmique de substance germinale dont dépendra sa pérennité comme sa croissance (enfants, femmes, récoltes, cheptel). Ce que « condamnent » les interdits de la terre, c'est une série d'événements (actes, dires, phénomènes) dont la survenue vient mettre en péril la logique de ces élaborations symboliques et imaginaires. Ce que disent ces « inter-dits », c'est que les agissements des hommes et des femmes – il importe peu qu'ils soient ou non intentionnels – ne sont pas sans avoir des conséquences sur ce territoire corps qu'ils habitent en commun. L'entame faite au corps d'un seul d'entre eux est aussi une entame faite à cet espace corps. Le sang humain qui se répand sur le sol infirme le projet d'y faire croître le vivant dans l'ombre portée des sacrifices rendus en commun dans les sanctuaires boisés du village. Par la blessure d'un seul, c'est toute forme de vie qui risque ainsi de se voir anéantie dans un dessèchement catastrophique. Chaque interdit de la terre vient éclairer un pan singulier de cette pensée proprement africaine de l'habiter. On ne peut ici s'attarder à en faire la démonstration, mais ce qui précède suffit pour comprendre que la responsabilité de préserver de toute atteinte le territoire corps du village puisse incomber à chacun comme à l'ensemble des habitants.

Pour rendre raison de cette forme de responsabilité objective, solidaire et collective dont nous venons d'esquisser les contours, il n'est donc pas besoin d'invoquer une mystérieuse « loi de la participation » régissant la « mentalité prélogique » des « primitifs »¹. Cette forme de méconnaissance (qui se déguise sous divers habits) est au moins aussi tenace que le déni dans lequel se réfugient les

1. Jean Carbonnier semble prêter cette « explication » de la responsabilité objective à Paul Fauconnet, bien que ce dernier la range explicitement parmi les doctrines qu'il réfute. *Droit civil, op. cit.*, p. 2260.

Les Gardiens de la Terre

sociétés modernes à propos du réchauffement climatique global, tandis que la communauté scientifique enregistre minutieusement sa réalité depuis plus de quarante ans¹. Le rapprochement n'est pas incongru : en-dehors de toute psychologie, ces attitudes plongent leurs racines dans un même raisonnement « dissocié » qui permet de penser l'espace sans les corps qui y adhèrent par mille et un liens, d'envisager la terre comme « ressource » sans l'humanité qui l'habite.

Le pouvoir de la métaphore ne doit toutefois pas égarer la réflexion : la responsabilité du Gardien de la Terre, de nature rituelle, n'a pas de commune mesure immédiate avec la responsabilité écologique, de nature politique, dont il paraît urgent qu'elle soit enfin prise au sérieux. Les gestes et les paroles du Gardien de la Terre ont pour visée non pas la « sauvegarde de la Nature » – notion qui n'existe ni dans les langues ni dans les systèmes de pensées voltaïques² –, mais l'intégrité symbolique et imaginaire de l'espace corps du village. À l'instar des cités de la Grèce archaïque atteintes par la peste (*loimos*) déclenchée par les actes criminels d'un seul³, la hantise des communautés villageoises voltaïques est de voir se disloquer leur ancrage territorial sous les coups répétés de transgressions de règles religieuses qui relèvent autant du droit que de la morale. Cette hantise prend acte du fait qu'il est une manière proprement humaine d'habiter le monde. Elle trahit aussi la conscience de la dépendance fondamentale de l'homme à son milieu (régime des pluies, fertilité de la terre, épizooties et autres maladies sont au centre des préoccupations quotidiennes de ces sociétés agraires) et de la fragilité des abris édifiés par la grâce des

1. En 1972, lors de la conférence de Stockholm sur l'environnement humain, les scientifiques donnent pour la première fois l'alerte sur l'état de la biodiversité et la menace du changement climatique.

2. Voir P. Legendre (dir.), *Tour du monde des concepts*, Paris, Fayard/Institut d'études avancées de Nantes, 2014, p. 114-120.

3. Voir notamment J. Jouanna, « Famine et peste dans l'antiquité grecque : un jeu de mots sur Limos/Loimos », *L'homme face aux calamités naturelles dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Actes du 16^e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 14 et 15 octobre 2005, *Cahiers de la Villa Kerylos*, Paris, 2006.

Prendre la responsabilité au sérieux

rites et des mythes pour tenter d'y suppléer. Les sociétés industrielles, longtemps protégées par un fantastique appareillage technique et scientifique, ont fini par croire qu'elles en avaient fini avec cette vulnérabilité de l'homme et que la promesse cartésienne de la maîtrise intellectuelle et de la domination du monde par l'homme était enfin réalisée.

L'affolement intellectuel que provoque, dans les sphères de la philosophie anthropologique¹, la prise de conscience sinon toujours de la vulnérabilité foncière de l'homme, du moins de l'existence de limites physiques inéluctables à un mode d'existence énergivore et démesurément prédateur, témoigne que la croyance en la toute puissance de l'homme est encore profondément chevillée au corps de la civilisation technoscientifique. Le gouffre qui la sépare de la philosophie des petites sociétés d'agriculteurs sédentaires de la savane ouest africaine ne semble pas prêt d'être franchi. Il était néanmoins nécessaire de faire entendre ici la voix de ces Gardiens de la Terre dont l'institution, garante des lois fondamentales du groupe, offre l'exemple d'une responsabilité objective solidaire et collective non négociable dès lors que sont mises en jeu les conditions de possibilité de vivre « d'une vie authentiquement humaine »².

1. Les discussions autour des thèses défendues par Hans Jonas (*Le Principe responsabilité*, 1979) font entendre parfois d'étranges positions critiques. Entre ceux qui, se réclamant de l'éthique jonassienne, défendent l'idée de droits pour les « non-humains », et ceux qui, comme Karl Otto Appel, reprochent à Jonas une réflexion « anthropocentrée » – le sentiment de responsabilité vis-à-vis de la crise écologique ne viserait à protéger *que* notre seule écosphère –, ce qui se maintient, c'est l'idée d'un homme maître du monde, qui a autant le pouvoir de « sauver la Nature » que de penser sereinement sa propre fin.

2. H. Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), Paris, Flammarion, 1995.