

**Pierre-Joseph Laurent** est anthropologue, professeur à l'Université de Louvain-la-Neuve (Belgique), membre du Laboratoire d'Anthropologie Prospective (LAAP) et de l'académie royale de Belgique. Ses recherches portent sur l'anthropologie politique, du religieux et de la parenté au Burkina Faso et au Cap-Vert.

**Mots-clés :** Ruse – Politique – Burkina Faso – Cap-Vert – Parenté

## Ruses et transformation des rapports politiques : du Burkina Faso rural et urbain aux migrants capverdiens à Boston

Pierre-Joseph Laurent,  
*Université catholique de Louvain-la-Neuve/LAAP*

La ruse demeure rétive à une définition simple. Elle renvoie à une forme particulière d'intelligence, à la figure du décepteur, le *trickster* des anthropologues anglo-saxons, dont les traits essentiels mobilisent le camouflage, la prudence, le braconnage, le bricolage, la dérobade, la duplicité, le secret, la dissimulation, le piège. La notion évoque aussi l'adhésion feinte à plus puissant que soi, et encore, la capacité à saisir l'occasion, le *kairos* analysé par Detienne et Vernant (1974). Elle est aussi mobilisée dans le « principe de coupure » de Roger Bastide (1960) et la tactique de Michel de Certeau (1990). La ruse est aussi ce talent particulier pour parvenir à endetter plus riche que soi, tel le « don comme ruse » des Mossi (*cf. infra*). Et, dans les mythes grecs, la ruse peut se cacher dans la beauté trompeuse d'Hélène qui conduit à la guerre de Troie.

La ruse implique la capacité de prévoir pour parvenir à ses fins quitte à faire une entorse aux règles de la société. La ruse des puissants se distingue de la ruse populaire, celle des plus petits, en ce qu'elle leur donne les moyens de vaincre. Selon un principe circulaire, tour à tour, on peut se révéler rusé et victime d'une ruse. Par la ruse, les petits, les faibles, les dominés, les chétifs ne sont pas vaincus d'avance : une ruse aboutie confère de la marge de manœuvre, déjà en suscitant la fierté d'une dignité sauvegardée, parfois secrètement, imaginativement, comme dans l'esclavage.

Résolument empirique, ce texte s'ancre sur des terrains menés à différentes époques et dans des milieux contrastés. Le défi tient d'une relecture transversale de travaux consacrés aux ruses populaires tant en milieu rural mossi au Burkina Faso (entre 1990 et 2010) et, depuis 2004, au sein de la société capverdienne et sa diaspora aux États-Unis.

À partir de contextes ethnographiques et temporels variés, il s'agira de déceler l'expression des multiples avatars de la ruse. L'analyse de pratiques rusées aussi plurielles que celles rencontrées dans une demande de fonds à des bailleurs, la séduction, l'alliance, le détournement, la migration, etc., nous conduira à comprendre

la ruse comme un principe original de production et de transformation des rapports politiques. Un principe original dans le sens ici restreint d'une implication rusée à défaut de pouvoir établir un véritable rapport de force en mesure d'affecter des équilibres et, donc, les inégalités. Autrement dit, la ruse parvient à ces fins par surprise, par la dérobade, par la trahison. Sur des ruses ourdies par des groupes de population, provisoirement ou durablement, dominés, s'édifient des possibilités, souvent insoupçonnées, de modifier des rapports politiques, sans que pour cela ils maîtrisent (officiellement) les forces en présence. Nous insisterons sur l'existence d'une articulation entre la ruse et les rapports politiques, par une mise en relation de situations tirées de la société mossi (analyses des relations entre les sexes au sein d'un village mossi au Burkina Faso et des relations de ces mêmes populations aux prises avec des institutions : chefferie, coopération au développement, administration) et de la société capverdienne, où la migration, omniprésente, pousse à une articulation des rapports entre les hommes et les femmes, la famille, la séduction et l'État. Le plus souvent, la ruse des plus faibles porte sur l'offre de dons ou de services, à l'adresse de plus nantis, avec l'intention d'instruire un lien autrement inaccessible et l'espoir de parvenir à une plus grande sécurité, pour soi et ses proches.

Les villageois mossi pratiquent un art consommé de la ruse. Elle participe de leur identité ; sans cesse, ils négocient leur place précaire et transitoire sur terre et, pour cela, ils rusent avec les dieux, l'environnement et entre eux et avec les autres (tels les bailleurs de fonds). Les plus rusés cherchent moins à dominer qu'à anticiper pour parvenir à leurs fins sans incommoder les autres, au risque d'y perdre la vie. La bonne ruse, comme ils me le précisaient, équivaut à une qualité rare, assimilée à un comportement digne et valorisé.

Un horizon temporel de vingt ans permet de relever les étapes marquantes des transformations des comportements rusés de la société coutumière mossi dans sa confrontation à des formes de la globalisation. Que devient la ruse au moment de l'invention du mariage par consentement mutuel où, pour l'occasion, les jeunes villageois mobilisèrent, sans vergogne, la séduction et l'attractivité corporelle ? Quelles ruses ont-ils mobilisé dans leur rencontre avec l'univers des projets de la coopération au développement ? Comment se transforme la ruse lorsqu'elle escorte les désirs d'accumulation pour soi et d'avoir, pour cela, à se distancier des principes qui régissaient la vie villageoise ? La ruse populaire équivaut à un comportement digne et honorable, distinct de la corruption, même s'il existe un voisinage.

La seconde partie du texte traite de la singularité de la « famille à distance », unie, quoique dispersée entre des continents lorsqu'elle est animée d'un projet migratoire. Dans la société capverdienne, pour les familles qui en disposent, le capital migratoire est considéré comme le bien le plus précieux. Pour le maintenir intact au sein de la famille, vécue comme une unité recluse (en raison d'alliances endogames, par exemple), en dépit de la succession des générations, toutes les ruses sont permises entre les femmes et les hommes, mais également dans les relations avec l'administration des pays d'accueil. À la source de ce processus, la famille

matricentrée capverdienne. Elle provient de la société esclavagiste et des rapports de parenté qu'elle a suscités, dont la soumission à la volonté de maîtres blancs qui furent l'objet de toutes les ruses. Je propose d'entreprendre notre parcours rusé par une première définition, tirée d'une analyse de contes mossi.

### La ruse dans la société mossi du Burkina Faso

Telle l'emblématique figure d'Ulysse de la mythologie grecque, la ruse appartient au dominant, dans ce cas un roi, tout en demeurant l'arme favorite du faible. Son efficacité tient alors de la discrétion lorsque l'ordre en place peine à imaginer être joué par un « art mineur », inaudible, invisible, indicible, invouable pour qui ne partage pas le secret des « coups », des détournements, des bricolages. Après deux décennies de travail ethnographique au Burkina Faso, surtout en relation avec la société mossi, je voudrais revenir sur quelques aspects de la ruse.

#### *Définir la ruse à partir de contes mossi*

Le conte suivant appartient au vaste cycle du Lièvre de la société coutumière *moaga*<sup>1</sup>. Il met en scène *Katere* (la Hyène), *Somba* (le Lièvre) et *Kinkirsi* (un génie).

Arrivé chez son voisin, *Katere* lui lança : « Alors comme ça, tu as de la viande ? » *Somba* opina du chef : « Oui, dit-il, j'ai beaucoup de viande chez moi, mais elle ne m'appartient pas vraiment. En fait, je l'ai volée ». *Katere* trouva l'occasion trop belle : « C'est extraordinaire ! Allons-y ensemble ! » [...] Quand ils furent arrivés devant la grande maison de *Kinkirsi*, là où la viande séchée était entreposée, *Somba* lui expliqua : « Vous voyez les portes sont fermées. Pour les ouvrir, il faut crier 'Kourie-Kourie'. » [...] *Somba* et *Katere* pénétrèrent (dans l'entrepôt), le fils de ce dernier resta à l'extérieur. *Somba* jeta quelques morceaux de viande dans sa besace et dit : « Je m'en vais ». Mais *Katere* s'obstina [...]. *Katere* continuait à se goinfrer dans l'obscurité. Quand il voulut ressortir, il se trouva désemparé : « *Somba* m'a pourtant bien donné le mot de passe pour que les portes s'ouvrent. Mais je l'ai oublié ! » [...] Peu de temps après, *Kinkirsi* vint inspecter son entrepôt, il se mit devant la porte et cria : « *Kourie, Kourie* ». Aussitôt le hangar s'ouvrit. *Kinkirsi* regarda à l'intérieur et aperçut *Katere* dans la pénombre : « Je te tiens enfin, s'écria-t-il, vaurien, voleur ; c'est toi qui pillais mes réserves de viande ! » *Katere* essaya de protester : « Je ne suis pas un voleur, je passais juste par-là ». *Kinkirsi*, l'interrompit : « Et que faisais-tu donc là-dedans ? » *Katere* se mit à geindre : « C'est de la faute de *Somba* », disait-il pour s'excuser. « C'est *Somba* qui m'a fait rentrer ». *Kinkirsi* resta perplexe : « Et où est-il, ce *Somba* ? » demanda-t-il sèchement à *Katere*. Et l'autre de se lamenter : « Il est parti, il m'a laissé ». Alors *Kinkirsi* se fâcha : « Tant que je n'aurai pas retrouvé ce *Somba*, je m'en prendrai à toi ». Sur ce, il tua *Katere*. (Frobenius, 1986 : 57)

<sup>1</sup>- Selon les sources et le contexte, on observe de multiples variantes : *moaga*, *moaga*, *moossi*, *mossi*, *mooré*, *moré*, *moosse*, *mosse*. La dénomination mossi a été imposée et utilisée depuis la période coloniale, mais l'ethnonyme exact utilisé par la population est *moaga* au singulier et *mosse* au pluriel.

*Somba*, le Lièvre, incarne la figure de la ruse, désignée par la notion de *silim* chez les Mossi. Un villageois de Kulkinka précise :

Zoundou Zoungrana : « *Silim* signifie la dignité, c'est-à-dire l'intelligence. Posséder le *silim* ne veut pas dire 'être malin'. Celui qui est malin est *yam soaba* [litt. « la personne maligne »], cela ne veut pas dire qu'il est *silim soaba*, c'est-à-dire une personne digne. Le *silim soaba* est quelqu'un qui sait comment utiliser les gens, c'est-à-dire qu'il sait comment s'y prendre pour se faire comprendre. »

Le *silim soaba* (litt. « celui qui dispose du *silim* ») est une personne respectable. Ainsi la précision suivante :

Saïdou Ghana, un aîné : « Le *silim soaba* est quelqu'un capable de s'imposer dans un groupe, d'une manière cachée. Il est capable de faire en sorte que le groupe agisse selon sa volonté, même en son absence. Il fait pression sur le groupe de manière voilée. Soit il tire des bénéfiques de ses actions, soit il n'y arrive pas, mais alors il se retire. »

La notion de *silim*, si elle peut évoquer le vol, exprime une qualité enviée, dès lors que le protagoniste peut y mettre la forme adéquate : acquérir quelque chose dignement, par la ruse, équivaut à un acte socialement respectable, accompli par une personne intelligente<sup>2</sup>.

Zoundou Zoungrana : « Celui qui est *silim*, s'il veut quelque chose, il va faire en sorte que tu lui fasses confiance et c'est toi-même qui vas le lui donner. »

Saïdou Boukougou<sup>3</sup>, dit « le tout » : « Le *silim soaba* peut être aujourd'hui ton ami. Tu lui vides ton cœur, mais tu ne sauras jamais ce qu'il y a dans le sien. Le *silim soaba* n'est pas un voleur, il n'est ni bête, ni fou, ni menteur [...]. »

L'idée de *silim* évoque tout à la fois le secret, le calcul, l'esquive, la tactique, l'anticipation, la flatterie, la manipulation, la dérobade, la finesse.

Saïdou Boukougou, dit « le tout » : « Le *silim soaba* est quelqu'un qui est avec nous, mais qui nous fait aller de gauche à droite, d'avant en arrière, et qui parviendra à ses fins sans qu'on ne s'en rende compte. »

<sup>2</sup> À propos de la société Peul, l'ouvrage d'Alain Le Pichon et de Souleymane Baldé (1990), construit autour de l'épopée de Samba Korrado, montre que le *jamfa* – traduit par le mot « trahison », mais fait aussi référence à la tromperie – se situe au cœur même du *pulaaku*, c'est-à-dire de l'identité peul. Le *jamfa* démontre la capacité d'un peuple à se trouver toujours « ailleurs », c'est-à-dire jamais là où l'on croit le rencontrer (les Peuls vivent de troupeaux de bœufs, avec qui ils nomadisent sur des espaces qui ne leur appartiennent pas en propre). « L'acte de trahison » apparaît comme un acte originel qui revient sans cesse dans la tradition peule. La ruse accompagne le héros du conte de Bocar Dia, Samba Korrado, dans ses périples, qui finalement dérobe des vaches pour constituer son troupeau. La notion de *jamfa* se rencontre au cœur du mythe fondateur des Peuls et, comme le montre Vidal-Naquet (1992) à propos des éphèbes de la Cité ainsi que Detienne et Vernant (1974), la ruse est ici consubstantielle à la culture et aux relations sociales.

<sup>3</sup> Saïdou Boukougou, fervent défenseur des coutumes, est un aîné, chef de segment de lignage du quartier Kulkinka du village Mossi du même nom.

Les récits épiques de *Somba* (le Lièvre) ne renvoient pas à la morale du bien et du mal, apparenté, par exemple, à l'univers chrétien, mais à un trait de caractère particulier. Pour les Mossi, la ruse caractérise quelqu'un de digne, car intelligent. Là où, pour parvenir à ses fins, cette personne peut recourir à la duperie et à la flatterie. Dans les contes, le Lièvre incarne la bonne ruse<sup>4</sup> : il atteint son objectif de dérober ce qu'il convoite avec intelligence. Cette pensée de la finalité est ambiguë. En cela, elle se distingue de la bipolarité d'une morale du bien et du mal.

Dans les contes mossi, le Lièvre s'oppose surtout à deux personnages. L'Hyène symbolise la sottise, la jalousie, la goinfrerie, la naïveté..., et la séquence jalousie, imitation, échec, honte, vengeance campe son comportement face auquel le Lièvre sort victorieux. La figure du roi (des rois, les *teng-naaba*, personnages omniprésents à tous les niveaux de la société), symbolisée par le lion ou l'éléphant, évoque la force, la violence, la bêtise et la richesse. Décrit dans les contes comme orgueilleux, violent, cruel et autoritaire, il sera finalement manipulé par le Lièvre *Somba* le rusé.

Le mensonge et la comédie, mais aussi la flatterie, la tromperie, la déloyauté et le vol valident des comportements socialement acceptables, à la seule condition que les victimes du rusé n'aient pas conscience de ses agissements. La ruse est acceptable, tant qu'elle n'est pas dévoilée, au risque d'être sanctionnée par la mort dans les contes.

Le cycle du Lièvre donne une clé de compréhension du vivre ensemble moaga ; ces contes indiquent comment, pour parvenir à ses fins, il convient de posséder du savoir-vivre et un savoir-faire – composés, notamment, de la flatterie et de la duperie –, autant de qualités qui manquent à l'Hyène. Plus encore, on risquerait de rater son objectif en cédant à la jalousie, à l'imitation, à la honte et à la vengeance. Si l'Hyène et le Lièvre sont animés des mêmes intentions, l'Hyène se fait prendre en raison de sa bêtise, tandis que le Lièvre, intelligent, reste dans l'ombre, invisible et ignoré. En milieu populaire mossi, à la condition de savoir s'y prendre, l'art consommé de la ruse esquisse les contours d'un comportement cohérent, admis et valorisé.

Zoundou Zoungrana : « *Silim* veut dire digne. [...] Dans les villages, on ne donne pas la chefferie simplement parce qu'untel est fils de chef [*nabiiga*]. Il deviendra chef, seulement s'il possède le *silim*. Le *silim soaba* réfléchit beaucoup ; il connaît l'avenir. Un chef doit d'abord avoir le *silim* avant d'être nommé. On ne nomme pas un chef parce qu'il est gros ou grand. Non, ce n'est pas comme cela. Si tu vois un chef dans un village, c'est qu'il est un homme digne. »

Dans ces contes, la confrontation du Lièvre à la figure du Roi-lion révèle moins d'une caricature du pouvoir qu'une réflexion sur la façon de l'obtenir et de le garder. Le *silim soba* (« celui qui dispose de la ruse ») parvient à ses fins par une intelligence

<sup>4</sup> Ainsi ce villageois, Saïdou Ghana, qui me précisait : « Le *silim* c'est positif, par contre le *silim wenga* est le mauvais *silim*. Ainsi, par exemple, il se peut qu'avec mon *silim*, je connaisse le chemin que les jeunes devraient prendre pour résoudre un problème, mais comme les jeunes croient tout connaître, je préfère ne pas leur indiquer la solution. Voilà ce que veut dire *silim wenga* ».

rusée laquelle articule la trahison, la finesse, la dissimulation, le secret, la subtilité, la comédie, le mensonge, la discrétion. Comment ne pas y voir une certaine analogie avec les déesses rusées, telle Métis, de la mythologie grecque, sans parler de la ruse (la *mêtis*), par exemple, celle conférée à la beauté d'Hélène qui, à la suite du « choix de Pâris », entraîne la chute de Troie. Qui est Hélène, semble proclamer ces mythes de la Grèce antique lorsque le corps devient ici un mensonge<sup>5</sup>. La corporalité d'Hélène ne dit rien de son intériorité (redoutable pour les Grecs), comme si de sa beauté, elle n'était que la dépositaire. Hélène suscite un désir irrésistible, mais quel est son désir ? Elle semble comme étrangère au désir qu'elle provoque, comme distante<sup>6</sup>. Autant de réflexions portant sur la beauté physique, le désir, l'alliance et la jalousie qui, à partir de contes et de mythes, nous conduira à élargir notre réflexion initiale à la ruse lorsqu'elle se love dans les relations entre les femmes et les hommes.

*La ruse au féminin et l'invention des alliances par consentement mutuel*

Je menais des recherches sur la transformation du système de parenté mossi (Laurent, 2013) lorsqu'un informateur<sup>7</sup> me précisa qu'auparavant les règles coutumières empêchaient les femmes d'être séduisantes : « Le mariage 'serrait' la beauté d'une femme », « Une fois mariée, la femme devait se vêtir en conséquence et adopter une attitude conforme à son statut ». Plus encore, un autre villageois me précisa que « la beauté ne servait à rien aux femmes puisqu'il leur était interdit d'attirer les regards »<sup>8</sup>.

« À la différence, aujourd'hui, la liberté conduit à une situation où chacun cherche à faire ce qu'il veut [...]. On peut rencontrer des étrangers alors qu'avant nous n'avions pas l'occasion, en dehors des moments prévus par la coutume [...]. Ces déplacements nous donnent la possibilité de regarder la beauté d'une femme. Les femmes, elles aussi, ont changé. La beauté est arrivée parce que la richesse est venue : les femmes peuvent s'habiller et certaines ont même la peau lisse [non burinée par le soleil et/ou la dureté du travail]. Avoir la peau lisse montre qu'elles ne doivent pas travailler. »

Mais avant de poursuivre, effectuons une digression.

*Excursus à propos de la ruse au féminin*

Les relations entre les femmes et les hommes sont conflictuelles dans la société coutumière mossi ; les alliances mobilisent la terminologie omaha et reposent certes

<sup>5</sup>- Pour plus de précision, voir Laurent (2010). Ayant longuement traité de la ruse à la fois chez les Mossi et dans la Grèce antique, je me permettrai ici seulement quelques allusions, à une matière immense, passionnante.

<sup>6</sup>- Voir Loraux (1989 : 236-237).

<sup>7</sup>- Il s'agit de Oumarou Compaoré, qui réside dans le village mossi de Kulkinka. Après un long séjour de 7 ans chez un maître de la Tidjania (Islam confrérique de Ramatoulaye au Burkina Faso) où il a appris l'arabe et des textes savants liés à la confrérie, il est rentré au village où il dirige la mosquée.

<sup>8</sup>- Une remarque pour souligner que, jusqu'il y a peu, il était problématique aborder ces questions dans la société rurale mossi et, plus encore, dans les notions utilisées dans la langue mooré pour en rendre compte, dans la mesure où ces sujets n'étaient jamais abordés publiquement. Voici toutefois quelques équivalents français-mooré utilisés aujourd'hui : beauté (*nêrem*), séduction (*belegre* ou encore, *kuibgo* – *belegre*), attirance (*yim-sidg kūuni*), faire la cour (*rōobo* ou *wibgo*) et laideur (*rawendlem*).

sur l'échange des femmes par les hommes et donc sur la domination des premières par les seconds, mais aussi sur la négation de leur corporéité, comme l'évoque le récit précédent. À ce propos, et avant d'aller plus avant dans ma démonstration, je voudrais me hasarder brièvement dans une comparaison en relevant quelques traits de la mythologie grecque relatifs au mariage de Zeus et de Mêtis et au fait que les hommes dépossèdent les femmes de leur naturel féminin.

Chez les immortels, la victoire définitive de Zeus lors de la guerre interminable entre la première génération des dieux et de leurs enfants n'est pas uniquement due à la force frontale, mais à l'intelligence subtile, celle qui va le conduire au mariage avec Mêtis et lui éviter de se faire évincer par la nouvelle génération (Detienne et Vernant, 1974 : 66). Zeus, dans son combat pour la suprématie, a certes reçu l'appui de Prométhée qui lui apporte la ruse. Cependant, ce soutien ne suffit pas, il doit lui-même incarner la ruse, c'est-à-dire *mêtis*, l'esprit intelligent et fourbe qui permet d'anticiper et de manipuler les événements. Pour ce faire, Zeus épouse Mêtis (déesse, océanide). Elle symbolise cette forme d'intelligence mais, plus encore que de la posséder comme épouse, il entend incarner lui-même la *mêtis*. Il craint que Mêtis n'enfante un fils qui, doté des mêmes qualités que sa mère, le détrône. Lors d'un combat entre époux, tout en ruse et en subtilité et où les apparences s'entrecroisent, Zeus avale finalement Mêtis et l'enfant qu'elle portait. « En épousant, maîtrisant, avalant Mêtis, il devient plus qu'un simple monarque : il se fait la Souveraineté elle-même » (Detienne et Vernant, 1974 : 106). Zeus ne peut plus être détrôné, le dieu tout entier est *mêtis*, la prudence en personne. Il a englobé le naturel féminin (ici, la prudence, l'astuce, l'intelligence...), et le fils redouté, qui aurait toujours fini par l'emporter sur le père, sera finalement une fille<sup>9</sup>, une guerrière virile, déesse de la raison, inventive et pleine d'astuce. De sorte que le temps, celui de la succession des générations qui bouleversent les hiérarchies, est vaincu. Pour Nicole Loraux, parlant de la gestation de Zeus, « c'est sur le registre féminin de la complétude d'un corps clos sur l'enfant qu'il porte – en l'occurrence, celui de Zeus qui a absorbé une divinité femme – que l'on imagine en Grèce l'évitement d'un pouvoir plus puissant que celui du dieu fort » (Loraux, 1989 : 19), et le corps féminin est conçu comme la puissance même d'Éros<sup>10</sup>. Par ailleurs, Zeus, englobant Mêtis, crée, par-delà la complémentarité qu'il acquiert à l'évidence, la hiérarchie qui place le féminin dans un ordre inférieur au masculin.

Dans ce mythe, si l'homme y gagne en complexité, la femme y perd en substance : elle a transité dans l'esprit de l'homme. Que reste-t-il de la femme ? Du négatif à coup sûr, dépossédée qu'elle est de la prudence, de l'astuce, de l'intelligence : une enveloppe quasi vide. Mais quelle enveloppe ! Une silhouette, à laquelle, bon gré mal gré, l'étrange qualificatif de beauté est généralement accolé. Tenant le plus souvent du divin – du moins, de manière métonymique –, la beauté fait peur aux hommes

<sup>9</sup>- Zeus accouchera lui-même d'Athéna.

<sup>10</sup>- Cette thématique n'est pas sans rappeler celle du « mâle qui met bas » et de la « mère dévorante », thèmes africains exploités par Denise Paulme (1976).



grecs tant elle leur semble affectée d'ambiguïté ; ils n'auront de cesse de la désirer, de la craindre et de tenter de l'encadrer<sup>11</sup>. Retrouvons à présent ces thématiques à la faveur des rapports hommes/femmes dans la société coutumière mossi. La ruse de la beauté corporelle semble, tant chez les Grecs que les Mossi, la ruse ultime contre laquelle les hommes semblent assez démunis, mais dont, certains, nantis, tenteront de profiter.

#### *Retour au Burkina Faso*

Notamment confrontée à la transformation des alliances, la société rurale mossi se reforma rapidement en accordant une certaine importance à la beauté et à l'apparence physique. Les jeunes filles devinrent plus belles encore (selon les critères locaux) et, pour cela, elles recoururent à des produits de beauté. Elles devenaient plus élégantes décidant désormais du choix de leur conjoint. Les garçons cherchaient à amasser de l'argent, car les filles rechignaient à épouser un paysan ou un pauvre, incapable de subvenir à leurs besoins. S'ils possédaient de l'argent, ils choisissaient en priorité des filles pour leur beauté. Sans l'aide des parents, les jeunes se mariaient de plus en plus tard et certains n'y arrivaient pas.

À l'époque de mon entretien avec elle, Sarah avait dix-huit ans. Cadette d'une famille monogame de sept enfants, elle vivait dans une petite ville du plateau central mossi. Elle était considérée comme très belle par ses condisciples. Elle explique que la beauté équivaut à une force, à une puissance (*pog neere panga*, « la puissance de la femme belle »).

« La beauté ouvre des portes : elle aide pour se trouver un mari et pour décrocher un travail. Pour une fille, être belle est quelque chose d'important. Être belle, c'est une force, car la beauté attire l'attention [...]. La beauté compte aussi bien pour les filles que pour les garçons, mais de manière différente. Le garçon veut que la fille avec qui il sort soit présentable, c'est-à-dire belle. Les garçons choisissent les filles qui sont les plus jolies. Pour leur part, les filles cherchent à être belles, car elles savent qu'elles ont ainsi plus de chances d'attirer les garçons. Avant la beauté existait, mais elle n'avait pas d'importance, car les jeunes ne se choisissaient pas. »

Sarah reprend l'explication selon laquelle les alliances coutumières mossi réglaient dans l'ensemble, pour tous, la question du célibat. Chez les Mossi, s'il n'y avait pas de liberté en matière d'alliance, il n'y avait globalement pas de laissés-pour-compte ni des alliances, ni en conséquence de la sécurité sociale et économique induite par ces alliances, et ce, en raison de l'intégration permanente à la société des personnes qui acquéraient le statut de marié, et cela bien au-delà des désirs individuels. Aujourd'hui, la jalousie entre les filles est exacerbée, toutes recherchent un mari fortuné, précise encore Sarah.

« Dans la société coutumière, la jalousie se rencontrait aussi, car, dans une famille polygame, l'homme préférait toujours la femme la plus jolie et

<sup>11</sup>- À l'exemple d'Hélène de Troie, mais cela est une autre histoire. Pour une analyse détaillée, se référer à Laurent (2010).



les coépouses se considéraient comme rivales. Mais aujourd'hui, pour une fille, ce qui compte, c'est avant tout sa capacité de séduction [*roobo*]. La vie n'est plus celle du village, où, une fois mariée, l'existence était garantie, même si ton mari avait des maîtresses et qu'il t'adjoignait une coépouse, il ne pouvait pas t'abandonner sans raison. Aujourd'hui, la fille veut un homme riche et le veut pour elle seul. C'est pour cela que les jeunes filles, comme d'ailleurs les femmes mariées, doivent constamment continuer à séduire leur mari, afin qu'il ne soit pas tenté par d'autres femmes. »

Selon l'interlocutrice, entre les femmes, c'est aujourd'hui une véritable guerre<sup>12</sup>.

Dans la société coutumière mossi, ces enjeux pouvaient se résumer en une proposition selon laquelle le statut normal de tout adulte était d'être marié. Avec la conséquence qu'« on ne pouvait pas regarder », que « ce n'était pas le regard qui comptait », qu'il ne fallait « pas accepter ou refuser une femme en raison de sa beauté ». Si la beauté était donc bien présente, elle ne pouvait pas tenir de rôle ; elle devait être considérée comme « inutile », pour éviter de connaître la jalousie et des problèmes avec le voisinage.

Les propos de Sarah relatent un rare moment, celui où les alliances coutumières furent mises à mal, de même que les anciennes formes de la sécurité sociale et économique. Le désir d'une plus grande liberté s'articule à celui de choisir, seul, son conjoint. La jeunesse « découvre » l'importance de séduire pour plaire et la nécessité d'attirer les regards pour exister aux yeux de l'autre.

Alors que, dans la société coutumière mossi, tout le monde, tôt au tard, se retrouvait marié, ce n'est plus le cas dans la société urbaine d'aujourd'hui. Le corps, surtout s'il est doté de la qualité rare de la beauté, peut devenir un capital que certains et certaines sont tentés de rentabiliser, d'autant plus que ce capital est éphémère. Aujourd'hui, à Ouagadougou, la capitale du Burkina Faso, à défaut de trouver facilement un mari, les jeunes filles acceptent les « hommes capables » (les « tontons »). Généralement plus âgés, leur réussite financière leur permet d'entretenir des jeunes femmes. Bien souvent mariés, à la recherche de maîtresses, ils parviennent plus aisément à convaincre des jeunes filles en situation précaire de sortir avec eux, comme certaines étudiantes de l'université, sans revenu fixe et partageant à plusieurs une chambre de quelques mètres carrés. Il est difficile de résister à une proposition, précise une interlocutrice de Jacinthe Mazzocchi (2009), lorsqu'on sait qu'elle permettrait de sortir de la précarité et d'accéder à une certaine consommation. Les Mercedes rôdent aux abords du campus :

<sup>12</sup>- J'ai discuté en détail de ce qu'on pourrait regrouper sous la notion d'« échange économique-sexuel » dans *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté* (Laurent, 2010) et, plus récemment, dans *Amours pragmatiques. Familles, sexualité et migrations au Cap-Vert aujourd'hui* (Laurent, 2018). La situation évoquée ici rappelle celle analysée par Thomas Fouquet à propos de jeunes femmes de Dakar (Fouquet, 2014). Voir également les travaux de Paola Tabet (1998, 2010), les textes réunis par Gladys Esseng Aba'a et Joseph Tonda sur les rapports sociaux de sexe au Gabon (Esseng Aba'a et Tonda, 2015), ainsi que l'ouvrage pionnier sur la question de Jean-François Werner (1993).

« Il y a plein de gars qui me klaxonnent, je m'arrête, ils donnent leur numéro et puis voilà [...]. C'est en pleine journée sur la route [...]. Ils te donnent leur numéro ou pour t'inciter à appeler, ils te donnent 10 000 francs CFA pour t'acheter des unités, pour te montrer que tu as intérêt à l'appeler parce qu'il a de l'argent [...]. Il t'arrête parce que tu lui plais. Il te dit en général 'tu es jolie, tout ça'. Tu souris, tu dis merci [...]. Si ça m'intéresse, j'appelle, ça dépend. » (Mazzocchetti, 2009 : 243-244)

Comme le souligne l'anthropologue, les jeunes filles démunies, qui sortent avec des « tontons », ne sont pas mal vues. Il peut arriver qu'une étudiante ait une liaison avec un « homme capable », avec l'accord de son copain, et qu'elle assure ainsi quelques revenus à son couple<sup>13</sup>. D'autres trouvent chez les « tontons » l'argent tant désiré pour s'offrir une moto, un portable et des vêtements à la mode. Entre filles, la concurrence est rude pour garder un « homme généreux », d'autant plus que leur jeunesse, surtout dans ces conditions difficiles, passe vite et que les corps, mis en danger, se dégradent.

*Le « Don comme ruse » ou la ruse vis-à-vis d'un étranger*

À partir de travaux menés dans le village mossi de Kulkinka, je voudrais aborder maintenant la rencontre de ces agriculteurs avec une personne étrangère, à la faveur d'un projet de la coopération au développement initié dans les années 2000. De l'univers des projets de la coopération, les villageois ignoraient les codes et le langage. À défaut de convaincre par la rédaction d'un dossier de demande de financement, c'est par la ruse du don (*silim kûuni*) que ces paysans mossi parviendront à attirer un bailleur de fonds et à inventer une communication étrange à la faveur du flou et d'une franche opacité.

Dans l'analyse du champ de la coopération au développement, l'émergence dans un modeste village mossi (deux cent cinquante habitants à l'époque), d'une association paysanne constitua un sujet d'observation privilégié<sup>14</sup>. À l'intérieur de ce champ, en l'absence d'une certaine familiarité, aidants et aidés cohabitèrent et coopèrent, sans vraiment se parler. Les villageois parvinrent toutefois à forcer une certaine communication avec un bailleur de fonds, rivé à sa logique des projets – dossiers, expertise, lignes budgétaires – et, de ce fait, à son indisponibilité pour une rencontre sur d'autres bases. Les villageois expérimentèrent l'incongruité d'offres de projets formulées pour eux, en dépit d'intentions contraires fondées sur l'incantation à « la participation » des bénéficiaires à la définition de « leurs besoins ». À la faveur de cette prise de conscience villageoise d'une inadéquation de l'offre d'aide, la communication s'établit autrement, à la faveur de ruses, c'est-à-dire de non-dits et de méprises.

<sup>13</sup>- Voir Mazzocchetti (2010).

<sup>14</sup>- Voir Laurent (1998).

Pour ces villageois, la coopération au développement renvoyait à une forme de bureaucratie. Des documents étaient à rédiger selon un canevas déterminé, un savoir-faire qui leur était inconnu à l'époque. Dans ces circonstances, la « coopération » (litt. « l'œuvre commune ») renvoyait à deux univers, dont l'un estimait opérer conjointement, tandis que l'autre mimait une adhésion feinte. À défaut d'une vision commune, la communication s'établit sur l'illusion et la comédie (ce qui rappelle les pratiques de *Somba* de notre premier point). Confrontés à la rationalité bureaucratique de la coopération au développement, pour parvenir à leurs fins, les villageois détournèrent cette rationalité à leur avantage, par le truchement de ce qu'ils nommèrent un « bâtiment tôle » : [*roog sên ka tol*]. Ce bâtiment singulier, le premier du village, en raison de sa toiture de tôles d'aluminium, était censé attester de l'adhésion du village à une forme de la modernité (« au développement », selon leurs dires), c'est-à-dire aussi de leur bonne compréhension du projet promu par les bailleurs de fonds.

Pour les habitants de Kulkinka, la construction d'un « bâtiment tôle » (*roog sên ka tol*) symbolisait la notion de *wum taaba* (l'entente), leur manière de témoigner de leur adhésion à la logique des projets de développement, ou encore, à une forme du changement social, dont la recherche de l'accumulation pour soi constituait un puissant mécanisme transgressif des relations villageoises<sup>15</sup>. Confrontés à la surdité des offreurs d'aide, les villageois théâtralisèrent *wum taaba* (« l'entente », le groupement, l'association...) avec l'espoir de témoigner de leur capacité à embrasser l'univers de la coopération. Ils apprirent la manière de procéder pour attirer un donateur, à la faveur de coups qu'ils modifièrent au hasard d'expériences infructueuses. Progressivement, ils mobilisèrent avec succès la fonction symbolique de *roog sên ka tol*, du « bâtiment tôle ».

Les jeunes paysans mossi mirent en place un système de cotisations, à partir des fruits de la production de champs cultivés collectivement. Ils parvinrent à édifier un bâtiment réalisé en briques de terre compactée et couvert d'un toit de tôle (60 tôles dans ce cas). Le bâtiment, fruit de « l'entente » (*wum taaba*), c'est-à-dire d'un travail collectif, devait évoquer l'association et, donc, l'institution d'un partenaire *ad hoc*, en mesure d'accueillir un projet de coopération au développement. L'invention par les villageois de ce partenaire *ad hoc* devait, selon eux, correspondre aux « attentes » des donateurs. Incapables de prendre part à la rationalité de la coopération au développement par l'écrit, ils y parviendront par la monstration (l'oralité) : les villageois attirèrent la responsable d'une ONG au village. L'invitation (*kipsa*) consistait à déplacer l'offreur d'aide de son univers habituel : la ville, le bureau, l'écriture, le contrat, les « projets », afin de lui donner une représentation d'un village mossi, tout entier voué, pour l'occasion, à la cause de la coopération au développement et à celle du bailleur. La visite (*gag gesgo*) de la responsable de l'ONG au village constitua une étape incontournable de la ruse populaire. Elle leur permit de contourner, ce que les villageois appelaient la demande (*kosg sebre*), c'est-

<sup>15</sup>- Un principe que j'ai analysé dans Laurent (1998).

à-dire la rédaction d'un dossier de demande de financement auprès de la coopération, ce dont ils étaient incapables.

La visite de la personne étrangère au village visait à échafauder une relation concrète et affective. L'intention consistait à endetter le visiteur et à l'inclure dans un réseau de dépendance. Inattendue, et à tout le moins anachronique, la tactique populaire de l'offre d'un présent ébranla donatrice en visite au village.

Zoundou Zoungrana : « [...] Dès que la responsable de l'ONG arriva, elle nous demanda la raison pour laquelle nous avions invité autant de gens [en fait de nombreux villageois environnants avaient effectué le déplacement]. Elle nous pria de nous placer à l'ombre. Il y avait tellement de monde qu'elle n'essaya pas de parler. »

La visite (*gag gesgo*) du bailleur au village a procuré l'occasion d'honorer un hôte. Il s'agissait d'endetter l'offreur d'aide en le fêtant et, plus encore, en lui remettant un cadeau qui établirait un certain lien et donc l'espoir d'une contre-prestation, duquel viendra, peut-être un jour, un financement. Zoundou Zoungrana, lui-même un des fondateurs de l'association villageoise *Wend-Yam* relata comme suit, la première visite d'un offreur d'aide à Kulkinka.

« Nous lui [la responsable de l'ONG] avons ensuite parlé de notre bâtiment et donc que nous ne voulions d'elle qu'une 'aide simple' [sous-entendu : vu que le bâtiment a déjà été construit par nous]. C'est comme si ma mobylette ne possédait pas d'essence : il m'est alors possible d'en demander puisque je possède déjà la mobylette. Nous avons invité le bailleur à s'approcher de notre 'bâtiment tôle', afin qu'elle puisse constater le travail. »

Les rôles s'inversaient : les villageois, devançaient les attentes du donateur, s'affichaient en partenaire *ad hoc* de la coopération au développement ; dans la foulée, ils plaçaient le bailleur en position de celui qui reçoit. L'offreur d'aide reçut « le bâtiment tôle » (*roog sên ka tol*) comme signe de la modernité du village, de leur témoignage (*kaseto*) d'une adhésion à la manière de penser, de faire et de dire de la coopération au développement.

Avec ce cadeau à l'offreur d'aide, les villageois inaugurèrent la communication par l'instauration d'une relation rusée. Elle conjugait l'illusion et la comédie, mais aussi l'évidence et la trahison. Les jeunes de *Wend-Yam*, pour reprendre une formule de Michel de Certeau, occupèrent la place occulte « d'aiguilleurs de la communication » (de Certeau, 1994 : 197). Avec *roog sên ka tol*, les villageois s'immiscèrent dans une certaine intimité avec l'offreur d'aide. La ruse s'arcboutait sur un don (*silim kûuni*, « la ruse du don » ou encore *kûun sê kot ne silim*, « le don qui pousse au don par ruse ») qui rapprocha le donateur des villageois, sans pour autant que de part et d'autre, on se comprenne, c'est-à-dire sans lever la méprise, dont les villageois avaient néanmoins conscience.

Le « bâtiment tôle » (*roog sên ka tol*) unit, car il possède une fonction symbolique. Il participe de la ruse des villageois par la mise en scène de leur compréhension du

développement et, plus encore, de l'univers des bailleurs lesquels, dans cette mise en scène, perçoivent une association villageoise éligible au rôle de partenaire de la coopération au développement. En décodant le système de pensée de l'offreur d'aide et à la faveur ensuite de « la ruse du don » à une personne étrangère, les villageois s'instituèrent en partenaire *ad hoc* de la coopération par l'établissement d'un lien social improbable.

Zoundou Zoungrana : « Nous lui [le bailleur] avons donc montré le bâtiment [*roog sên ka tol*]. [...] Elle répondit que d'habitude, elle devait payer elle-même le magasin [un bâtiment pour abriter le projet], qu'il n'était donc plus la peine de discuter [...] et qu'elle pourrait nous aider avec un projet. »

Finalement, le financement de ce projet de développement rural que reçut le village fut vécu comme un contre-don : il visait le rétablissement d'un déséquilibre suscité à la faveur du don initial des villageois aux bailleurs. En dehors de la manne financière qu'il représentait, ce « projet », formulé (*tuumd saagre*) par la responsable de l'ONG, possédait une importance relative pour les villageois. Il émanait de la mise en scène des attentes des bailleurs et demeurerait, sous cette forme, inutilisable, sans un certain détournement, démontage et recomposition. Une attitude qui peut articuler la ruse, le détournement et la corruption, autant d'éléments abordés dans le point suivant.

#### *Le détournement comme conséquence de la ruse*

Avant d'aborder la notion de modernité insécurisée et de *big man*, il est crucial de distinguer les pratiques de ruse d'éventuels faits de corruption, même si la ruse peut induire des détournements. Dans le récit que je viens d'exposer, il n'est pas question de corruption dans le sens restreint d'un enrichissement personnel basé sur l'appropriation de biens collectifs, issus par exemple d'un projet de coopération au développement. Le « bâtiment tôle » a permis d'attirer une responsable d'ONG au village et à décrocher des fonds. Résultant d'une mise en scène, le projet ainsi obtenu ne cadre pas avec la recherche par les villageois d'une meilleure sécurité. Il devient alors logique de détourner ce projet à d'autres fins, plus utiles à leurs yeux.

Soyons attentif au fait que les détournements surviendront ici de pressions exercées par les villageois à l'encontre de ceux qui ont été désignés comme responsables du projet. En mooré, la langue des Mossi, cette idée de pression renvoie à deux notions : celles d'obligation (« *ya tilae* », « c'est forcé ») et de pitié (« *tûu ne ninbâan zoeere* », « c'est par pitié »). Elles évoquent un état de dépendance et le fait de détourner dans le sens de « *rigi ligdi on songo rai buudu* » (« prendre de l'argent pour aider le lignage »). La dimension collective est essentielle.

Dès que ce projet a débuté à Kulkinka, des conflits de fidélité sont apparus entre les villageois et entre les villageois et le bailleur de fonds. Pour qualifier leurs agissements, ils refuseront d'idée de malversations lorsque j'évoquerai leur gestion du projet nouvellement installé au village dans leur « bâtiment tôle » (un moulin à grains et une banque de céréales)<sup>16</sup>.

<sup>16</sup>- Pour une analyse détaillée de ce cas, voir Laurent (2000a : 221-248).

Boukary Kabré<sup>17</sup> : « Lorsque le premier moulin et la banque de céréales arrivèrent au village, nous ne connaissions pas la gestion. Les problèmes sont survenus, mais ce n'était pas de notre faute. Je n'ai jamais vu ici de vols [*zuubu wagem*], je veux dire ces choses dont on entend parler à la radio ; ces histoires sont liées à l'État. »

Selon leur compréhension, une « bonne gestion » est liée à l'obligation de donner, comme principe de la recherche de la sécurité du groupe (du village comme unité).

Zoundou Zoungrana : « Quand l'argent arrive [comprendre le projet], tu es obligé de donner. C'est ce qui fait que nous avons toujours des ennuis. Mais on ne peut pas dire que cela soit un vol [*zuubu wagem*]. »

Dans l'extrait suivant, le moulin à mil du projet devient la mutuelle du village. Face aux contingences de la vie, il procure une sécurité, le temps qu'il fonctionnera. L'interlocuteur relie la nature collective du moulin, mise en exergue dans la métaphore « le village, c'est la famille », avec les menaces sibyllines adressées au responsable villageois de ce moulin s'il rechignait à accorder des prêts.

Boukary Kabré : « Si tu as des problèmes avec ta famille, le soir tu passes voir celui qui tient la caisse du moulin ou le président du groupement villageois. Tu lui demandes de te prêter 10 000 francs. Tu lui expliques que tu rembourseras plus tard. Comme le village, c'est la famille, toi qui es responsable de la caisse, tu ne sais que faire. Tu vas répondre que si cela est ton problème, tu vas lui donner ce dont il a besoin. Le moulin a fonctionné comme cela au village, mais pour rembourser c'est difficile. Alors progressivement le moulin a fait faillite, car aucun gestionnaire n'oserait demander à ceux qui ont reçu de l'argent, de le rembourser. Au village, ce type de projet ne peut pas fonctionner. »

L'entraide villageoise conduit les deux unités financées par l'ONG à leur perte (alors qu'elles devraient être rentables et durables), mais les villageois y voient un succès.

Zoundou Zoungrana : « Petit à petit, combien de sacs de grains vont sortir [gratuitement] de la banque de céréales ? Peut-être quarante ou même cinquante. Mais une fois que les consultants des bailleurs viennent pour contrôler, les problèmes arrivent. Les gestionnaires de la banque de céréales sont là, on leur demande où se trouvent les sacs manquants. Comme ils ne peuvent pas dire qui a pris les sacs, ils seront accusés de mauvaise gestion. En fait dans cette histoire tout le monde se trompe. Pour le village, c'est parfait, ils savent que les gestionnaires ont bien fait leur travail et du côté du projet, ils sont accusés de vol. Mais eux, ils sont fiers parce qu'ils ont permis que chacun gagne quelque chose avec le projet. »

Oumarou Comparoré, le chef du village : « Les responsables villageois sont souvent coincés, ils ne savent pas comment faire pour satisfaire

<sup>17</sup>- Boukary Kabré, villageois de Kulkinka, est impliqué dans les projets de coopération au développement installés au village par l'État et des ONG.

leurs amis, leur lignage et la belle-famille. Il existe des relations qui sont lourdes et qui coïncident fortement les gestionnaires villageois du projet. Si le gestionnaire ne veut pas écouter les gens qui le sollicitent, ils peuvent lui causer des problèmes : attaques en sorcellerie, maraboutage et parvenir à détruire l'activité elle-même. C'est pour cela qu'on est obligé de nous distancier de ce qui a été prévu dans le contrat avec l'ONG. On a pris l'argent de la banque à céréale et du moulin pour faire autre chose et on nous accuse pour cela, alors que si on ne fait pas ces choses 'de derrière', c'est tout le projet qui ne marchera pas. Mais où est le vol, on n'a rien 'bouffé' [volé], tout est rentré dans le travail. On a fait ce qu'il fallait pour faire avancer le projet ! »

Dans ce contexte villageois du plateau central mossi des années quatre-vingt-dix, l'âpreté de la survie et les formes prises par l'entraide villageoise conduisent à l'interdépendance des uns et des autres pour garantir au mieux leur sécurité au quotidien. Pour le chef de ces villageois, les détournements n'ont pas de connotation négative. Incapables de démontrer les logiques sociales inhérentes à leur principe d'instauration de la sécurisation, avec le risque de susciter des incompréhensions pouvant interrompre le financement, les villageois ont opté pour ruser avec l'offreur d'aide (se taire, cacher leurs pratiques, mettre en scène les attentes du bailleur).

#### *De la ruse digne à la soumission et du clientélisme*

Du détournement à la corruption, il n'y a qu'un pas, aisément franchissable lorsque les protagonistes s'émancipent des puissants contrôles sociaux exercés sur chacun, comme dans le cas de ce village sahélien. Dans l'article « Le 'big man' local ou la 'gestion coup d'État' de l'espace public » (Laurent, 2000b), je traitais de l'émancipation des modes de vie rurale, en relation à la croissance urbaine et à l'installation de villageois dans des quartiers populaires de la capitale. Dans ce nouveau contexte, la peur et de la méfiance deviennent la norme du vivre ensemble. Lorsqu'on change de lieu pour passer du village à la ville, on change aussi de logique, transitant d'une situation où l'on se connaît personnellement, à celle d'un anonymat conduisant à l'atomisation du social. Il sera question du passage de la ruse populaire rurale à la dépendance et au clientélisme.

L'étude du contexte est celui des relations établies entre un État à la fois omniprésent, autoritaire, déliquescence (corruption), absent (les politiques sociales quasi inexistantes et les codes juridiques largement importés, déconnectés des pratiques des populations, sont peu sollicités dans les différends familiaux et fonciers) et les divers groupes de population qui le composent, afin de mettre en évidence la nature des rapports sociaux institués entre les personnes. Les institutions politiques, lorsqu'elles sont corrompues, conduisent à un climat de surveillance mutuelle et de délation, où les pratiques mensongères sapent la confiance dans la parole de l'autre et la peur instaure le silence. Le don et la dette alimentent le clientélisme, la soumission, la polysémie et l'ambiguïté. Les inégalités, la violence et, plus encore, la « gestion par l'imaginaire » (par une nouvelle forme de la sorcellerie, censée protéger ou affecter



l'accumulation des nantis ou affecter le nanti jaloué) du politique s'intensifient. Le contrôle par la sorcellerie (par l'imaginaire) du lien social conduit à une économie de la peur, où le silence et la soumission s'instituent en mode de gouvernement de la société. La crainte, la jalousie et la peur s'amplifient, ce qui pousse les populations à rechercher une autre protection que celle qu'aurait pu leur fournir l'État-nation. Ce climat de défiance accentue l'individualisme et la personnalisation du pouvoir<sup>18</sup>.

Il est question de comprendre l'émergence d'une forme de capitalisme dérégulé où se côtoient l'accumulation de biens par une minorité et la pauvreté pour les autres, mais aussi la violence, la partialité de l'État, la défiance et la peur, comme autant d'éléments qui composent le lien de société.

J'ai proposé la notion de « modernité insécurisée »<sup>19</sup> pour rendre compte d'un contexte particulier, un environnement ou encore une ambiance, caractéristique de ce moment de l'entrée massive de ces villageois mossi de Kulkinka dans une forme de modernité globalisée. Pour ces paysans mossi, ce qu'ils appellent « la modernité », fonctionne comme une quête irrésistible. Ce désir de modernité renvoie à l'aspiration à une vie autre, moins pénible, et au désir de consommer, véhiculé par l'élite et les migrations, mais aussi par les médias, dont la télévision et l'accès plus aisé aujourd'hui à Internet, sans oublier le rôle majeur qu'occupe le téléphone portable, dans la circulation des informations<sup>20</sup>.

Il est question de décrire un moment d'incertitude qui est au cœur de la plupart des situations contemporaines de cette région d'Afrique. Il conduira à traiter de l'expérience quotidienne d'un lien social établi sur la défiance<sup>21</sup>.

Cette gouvernance conjugue différents éléments pour rendre compte d'un contexte d'insécurité issu, notamment, de l'existence, au sein de la société, d'une importante asymétrie entre les nantis et les autres. Cette situation conduit à la personnalisation des rapports de pouvoir, dès lors qu'un citoyen devient un client et un dépendant. En conséquence, en dehors des révoltes populaires qui éclatent parfois, les conflits les plus importants se rencontrent entre factions au sein du parti aux affaires, impliquées dans d'inlassables luttes de positionnement. Le moment venu – l'affaiblissement du clan au pouvoir, la modification de la constitution, la manipulation, le résultat des élections, etc. –, des tensions majeures apparaissent – coups d'État, couvre-feu, lois d'exception, etc. – qui opposent entre eux des acteurs dominants que j'ai qualifiés de « *big men* », toujours en lutte pour le pouvoir ou pour punir les anciens maîtres déchus. Chaque nouvelle prise de pouvoir impose des retournements d'alliance et des ralliements.

<sup>18</sup>- Voir, à ce propos, l'idée du « Souverain moderne » de Joseph Tonda (2002).

<sup>19</sup>- J'ai défini cette notion dans Laurent (2003). La notion a ensuite été débattue dans Breda, Deridder et Laurent (2013).

<sup>20</sup>- Jacinthe Mazzocchetti parle à ce propos « d'ouverture des imaginaires et de fermeture des possibles » (Mazzocchetti, 2009 : 22). Voir aussi Nacoulma (2011).

<sup>21</sup>- Voir Laurent (2008).

La société à *big men* est inégalitaire. S'il y a redistribution de biens, celle-ci se déroule selon les intérêts du *big man* et la reproduction de son clan : cette redistribution n'est, en conséquence, ni générale ni égalitaire. Il faut savoir se montrer méritant, se faire remarquer tout en connaissant les limites à ne pas franchir, pour finalement espérer une faveur d'un *big man* condescendant. Le bénéficiaire doit alors se montrer reconnaissant et ne pas confondre ce qu'il a obtenu avec un dû. La société devient alors silencieuse et attentive aux rumeurs : à défaut d'une scène pour une prise de parole contradictoire, celle-ci reflue dans l'imaginaire non sans alimenter une nouvelle sorcellerie<sup>22</sup>.

L'asymétrie de la société à *big men* renvoie à un différentiel important, entretenu entre ruraux/urbains, pauvres/riches, analphabètes/instruits, qui limite, pour ne pas dire annihile, le contrôle démocratique (les contre-pouvoirs) et la sanction, par les groupes de population (voire par leurs représentants), de certaines élites corrompues. Le maintien d'un niveau élevé d'analphabétisme est une source de pouvoir et son entretien, une manière de limiter les contestations.

J'ai évoqué l'idée que la distribution des ressources maîtrisées par le *big man* aux affaires doit être inégalitaire afin de consacrer sa suprématie et reproduire la hiérarchie des dépendants. L'asymétrie est renforcée par l'existence d'un différentiel établi, par exemple, à la faveur de l'appropriation foncière rurale et l'utilisation d'une main-d'œuvre domestique bon marché par les nantis<sup>23</sup>. La personnalisation du pouvoir – dans le sens, ici, de l'identification de celui qui aide – doit être soigneusement entretenue. Elle équivaut à la ruse déployée par ces élites pour dominer. Pour établir un « lien social de dépendance » basé sur la soumission et le clientélisme, il importe que celui qui reçoit s'estime privilégié : un cadeau n'est pas un droit, mais une faveur consentie par le *big man* à un subalterne.

La personnalisation induite de l'octroi de privilèges alimente deux sentiments essentiels de la « modernité insécurisée » : le dépendant espère appartenir à la famille du *big man* et il imagine que ses faits et gestes sont connus de son protecteur ; il doit, en conséquence, se montrer fidèle et loyal<sup>24</sup>. La personnalisation du pouvoir est le processus par lequel le *big man* obtient le consentement. Le silence quant aux agissements du *big man* est acquis grâce aux cadeaux et aux faveurs distribués avec discernement ; ce processus s'oppose aux formes d'entraide populaire précédemment décrites. Il est question de la production de « citoyens de seconde classe » par l'entretien d'un lien affectif qui subordonne. Nous sommes en présence d'une logique de l'asservissement<sup>25</sup>, lorsqu'on doit « dépendre de » ou « rechercher les faveurs de » pour garantir sa survie et celle de ses proches<sup>26</sup>. J'ai montré ailleurs

<sup>22</sup>- Pour une description de la rumeur politique, voir, par exemple, Kourouma (1998), Bonhomme (2009) et Corten (2000).

<sup>23</sup>- Pour une analyse fouillée du fonctionnement et des conséquences de ce différentiel, voir Andriamanandrisoa (2004).

<sup>24</sup>- Autour de ces thématiques, dont celle stimulante de la « société de contrat imparfaite », voir notamment Da Matta (1983) et Garcia-Canclini (1995).

<sup>25</sup>- Sur ces thématiques, voir Testart (2004).

<sup>26</sup>- Pour une analyse de ces logiques, voir Martig (2011).

que la ruse existe dans ce contexte (dans le sens d'une adhésion feinte des groupes de dépendants au *big man*), ainsi que certaines formes de sorcellerie (qui entretiennent un climat de crainte et colportent les rumeurs) qui vient quelque peu relativiser l'asservissement<sup>27</sup>.

Dans un environnement qui valorise l'allusion et l'euphémisme, l'ennemi devient celui qui fait trop de bruit pour se faire remarquer ou en raison de rancœurs liées à son maintien à distance de la rente financière maîtrisée par le *big man*. Pour ce dernier, donner équivaut à concéder pour « apaiser la soif » de celui qui cherche à s'enrichir ; refuser un « cadeau » d'un *big man* équivaudrait à « faire trop de bruit » et à devenir un « vrai opposant » et, donc, un ennemi à traiter comme tel. Ce faisant, par l'acceptation du cadeau, l'opposant se métamorphose en dépendant et en complice (ce qui peut expliquer la relative stabilité du système, tant que ceux au pouvoir monopolisent la force et l'argent). Les discours sont ambivalents et le processus nécessite le maintien de relations personnelles, privilégiées, teintées de secrets. Le bénéficiaire doit en conséquence se montrer redevable, disponible et, le moment venu, il saura comment payer sa dette.

Le *big man* est avant tout un acteur délié, un *self-made-man*. Il s'est construit en s'instituant au-dessus des lois afin d'imposer aux autres la sienne. Le *big man* valorise le secret, les rencontres discrètes et le bilatéralisme. Se tenant à bonne distance des prises de risques inconsidérées, il désignera des seconds couteaux pour monter au front. Le *big man* fait l'unanimité parce qu'il impose sa loi au plus grand nombre de manière consensuelle, du moins tant qu'il domine par la puissance. Le *big man* est opportuniste. Son mobile est sa propre accumulation et sa finalité est celle de la reconnaissance par les grands de son monde et d'être acclamé comme bienfaiteur par les petits. Un *big man* ne connaît pas de répit. Face aux jalousies, rancœurs et aux tentatives de déstabilisation, il reste en éveil prêt à prouver sa force : ne jamais pardonner une trahison, la sanctionner sans pitié. Aux moindres signes de faiblesse, les prétendants seront nombreux et prompts à le destituer<sup>28</sup>.

Les personnes hors-jeu de la société promue par les *big men* de la « modernité insécurisée » constituent la foule des anonymes. Ce sont les sans-grades, le plus souvent les ruraux et les pauvres relégués dans les périphéries urbaines qu'aucun *big men* n'estime devoir aider, car ils ne rapporteraient rien à leur gloire. Il est plus exact de les désigner comme les acteurs oubliés de la société à *big man*, qui ne sont toutefois pas perdus pour les Églises, les Mosquées et les Temples dont certains *leaders*, non sans ruse pour séduire des fidèles potentiels, n'hésitent parfois pas à ranimer les démons identitaires.

### **La ruse dans les familles capverdiennes aux prises avec la migration**

Depuis près de quinze ans maintenant, initialement de manière concomitante avec le Burkina Faso, je me suis attaché à ouvrir un second terrain ethnographique au

<sup>27</sup>- Voir Laurent (2008).

<sup>28</sup>- Voir Laurent (2000b).

Cap-Vert. Cette micro société insulaire repose sur l'histoire de la Traite, les affres de la société esclavagiste et, depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, sur les migrations en raison de famines, d'endémies et de la piraterie. Confronté à la complexité de la famille capverdienne qui n'est pas que simplement matricentrée, j'ai patiemment tenté d'en détailler les principes de fonctionnement<sup>29</sup>. Une analyse où j'allais renouer avec la notion de ruse à laquelle les villageois mossi de Kulkinka au Burkina Faso m'avaient habitué.

*La ruse des « amours pragmatiques » de la période esclavagiste à aujourd'hui*

Durant la période esclavagiste, l'alliance fut monopolisée par les maîtres blancs et l'alliance stable restait impossible pour les esclaves. L'esclavage instituait des relations extrêmes de domination et de subordination. Dans la société esclavagiste, l'alliance était réservée aux maîtres ; elle leur conférait respectabilité et statut, sachant que les maîtres blancs épousaient des femmes blanches d'un statut similaire au leur. Si la famille des maîtres était patriarcale et patrilinéaire, la filiation des esclaves était matrilinéaire et la cellule familiale se composait de la mère et de ses enfants sans référence explicite au père.

L'inégalité de statut a historiquement conduit à nier la commune humanité des esclaves. Vendus, prêtés, échangés, les esclaves étaient aussi privés de patrimoine à transmettre. Toutefois, la situation était contrastée entre les hommes et les femmes esclaves : par ruse, certaines femmes mobilisèrent la séduction et la grossesse pour s'assurer une relative sécurité pour elle et leurs enfants.

Pour la femme noire, par ruse, il fut question de s'immiscer dans les interstices ouverts par la société esclavagiste, notamment par la recherche d'un enfant avec un maître blanc. La manipulation, par la séduction, de la liberté sexuelle des maîtres devint un véritable investissement des femmes noires<sup>30</sup>. À défaut d'une alliance stable, la grossesse joua un rôle crucial, pour ces femmes, dans la recherche de la sécurité. Autrement dit, historiquement, à défaut de pouvoir se sécuriser par l'alliance<sup>31</sup>, ces femmes tentèrent, par le recours à la ruse, d'établir leur sécurité par la grossesse. Ainsi, confrontées à l'impossibilité de devenir une épouse, elles tentèrent de forcer autrement l'accès à la filiation de leur partenaire. En conséquence, l'enfant à naître se trouvait déjà gros de la sécurité de sa mère.

Le mariage stable, officiel, était réservé aux catégories dominantes, produisant ainsi une société à « alliances confinées ». Certaines de ces caractéristiques issues de la période esclavagiste se rencontrent encore aujourd'hui, non sans conséquences sur le système de parenté.

<sup>29</sup>- Voir Laurent (2018).

<sup>30</sup>- Voir Correia e Silva (2013).

<sup>31</sup>- Concernant l'idée générale de la recherche de la sécurité des membres les plus fragiles d'un groupe par l'alliance, je renoue ainsi indirectement avec l'hypothèse centrale de mon ouvrage de 2010, *Beautés imaginaires*. Anthropologie du corps et de la parenté.

La télévision et Internet sont aujourd'hui omniprésents dans l'archipel et, plus encore, dans les villes secondaires et en milieu rural. Les feuilletons diffusés par les chaînes brésiliennes captivent la jeunesse. Ces émissions les initient au vaste monde et alimentent les imaginaires : véritable fenêtre sur le monde globalisé. La jeunesse y puise des modèles d'identification et des comportements standardisés : le corps athlétique des jeunes des *favelas* qui finalement décrochent un emploi de gardien dans une boutique du centre-ville de Rio, ou encore la beauté irrésistible d'une « belle du peuple » qui parvient par ses ruses à séduire un fils de riches et à s'installer dans une vie aisée, entourée de biens matériels, synonymes de bonheur<sup>32</sup>.

Aujourd'hui au Cap-Vert, certains hommes, plutôt machistes, sont parfois tentés de se plaindre du pragmatisme de femmes confrontées à leurs avances. Selon eux, les filles ne recherchent ni l'amour ni le plaisir, mais l'argent. Et de s'interroger : quelle femme accepterait aujourd'hui une relation sexuelle sans recevoir d'argent ? Pour cette raison, et selon une rhétorique bien rodée, mes interlocuteurs m'expliquent que les femmes anticipent plus que les hommes qui devraient s'en méfier. La fille utiliserait sans complexe ses atouts, dont le principal est sa beauté, une force à laquelle l'homme ne pourrait résister. Comme pour corroborer leurs dires, ces hommes (un groupe des fonctionnaires entre trente et quarante ans en poste dans une petite ville de l'île de Fogo) m'expliquèrent qu'il serait audacieux de s'afficher avec une femme dotée d'une grande beauté, car désirée de tous. Qui s'estimerait assez puissant pour prendre le risque de ne pouvoir la garder pour lui tout seul ? Cet homme attirerait les convoitises sur sa compagne et, pire encore, risquerait d'être trahi si celle-ci comptait des amants, une situation qui le déshonorerait définitivement. De tels propos peuvent se rapprocher de ceux des hommes machistes de la Grèce antique ; l'homme de la Cité craignant les femmes, leurs ruses et leur beauté, dont il redoutait l'atteinte à sa virilité, pour s'en prémunir a dû les dominer<sup>33</sup>.

Il est erroné de réserver la question de la matricentralité aux seules familles pauvres. Le problème s'avère plus englobant. Ce sont bien des hommes nantis qui se montrent attirés par la sexualité de femmes qu'ils considèrent d'un statut social inférieur au leur. La matricentralité ne se trouve donc pas confinée aux seules femmes indigentes. Il est une évidence que la famille matricentrée (ou matrifocale) ne pourrait pas se reproduire sans la présence « d'hommes capables » en mesure de rendre visite à ces femmes seules, en quête de ressources. Plus encore, la grossesse et la naissance d'enfants font système dès lors que ces enfants participent à l'institution du lien social, en forçant la main de ces hommes nantis<sup>34</sup>. À défaut de l'alliance, par la ruse de la grossesse, ces femmes escomptent une place dans cette société stratifiée et, à tout le moins, espèrent se frayer une place dans la filiation de l'homme par leur enfant, avec l'espoir de bénéficier de ressources.

<sup>32</sup>- Voir Malysse (2002) et Edmonds (2007).

<sup>33</sup>- Les hommes machistes de la Grèce antique connaissaient déjà cette peur du féminin. Voir, à ce propos, Vernant (2007).

<sup>34</sup>- Ils sont comparables aux « tontons » des jeunes femmes burkinabé mentionnées plus haut.

Dans un long travail consacré à l'articulation entre le corps et l'alliance, j'ai démontré que, dans la majorité des sociétés, l'alliance sécurise les plus fragiles d'un groupe<sup>35</sup>. En conséquence, au Cap-Vert, en raison de la labilité des alliances, la société a dû s'y prendre autrement. J'ai montré comment la grossesse devient la stratégie de substitution en matière de sécurité. La grossesse remédie à l'absence ou l'impossibilité d'alliance en se substituant à elle, en ce qu'elle vise à forcer la main d'un homme indisponible pour une alliance (soit parce qu'il est déjà marié – officiellement ou non –, soit qu'il ne le souhaite pas, soit encore qu'il ne soit pas en mesure d'assurer la sécurité d'une femme et de ses enfants). Par la grossesse, une « femme non mariable » crée une relation de parenté alternative avec un homme indisponible comme mari (ou compagnon) : une étrangère, à défaut de devenir une compagne attirée ou une épouse, devient *mãe de filho* (« mère d'un enfant ») pour l'homme et il devient *pai de filho* (« père d'un enfant ») pour elle. Ce lien de parenté passe par un enfant et relie deux personnes quoiqu'elles puissent rester étrangères l'une pour l'autre.

Par la grossesse, une femme nourrit l'espoir d'inscrire l'enfant dans la filiation du père (« *pai de filho* »). La grossesse équivaut à un « cheval de Troie » pour « conquérir » la filiation de l'homme gardée par sa mère. L'enfant reste « endetté » du projet de sa mère à son égard, projet pour lequel il a été conçu : celui de garantir la sécurité de sa génitrice ! La grossesse équivaut à la ruse d'une femme pour rivaliser avec une autre femme d'une génération précédente, dès lors qu'il est question, pour cette femme, de s'immiscer, par la grossesse, dans la filiation entre un homme et sa mère.

*La plasticité de la parenté mobilisée comme une ruse pour migrer*

La « famille à distance » a une vie limitée dans le temps : elle débute avec le départ du pionnier, se poursuit par l'acquisition d'un capital migratoire et peut (parfois<sup>36</sup>) se conclure avec l'extinction de ce capital. J'utilise cette notion pour désigner le processus de circulation des membres d'une famille, ainsi que les liens établis entre les membres des noyaux dispersés de cette famille. Ce processus temporaire n'a cependant rien de spontané. Il s'enracine dans le terreau de la culture capverdienne, c'est-à-dire une manière d'être, de penser et d'agir, inculquée dès la naissance, par les mères, surtout, à leurs enfants.

Mes enquêtes au Cap-Vert m'ont conduit à travailler dans tout l'archipel. J'ai proposé l'hypothèse selon laquelle le « faire famille à distance » se module relativement d'île en île, en fonction des lois du regroupement familial des pays d'accueil et de leur marché du travail. Pour s'ajuster à ces contextes, toutes les ressources de la parenté sont convoquées afin de maximiser les opportunités de migrer et, si possible, pour transmettre ce droit à d'autres membres de la famille.

<sup>35</sup>- Laurent (2010).

<sup>36</sup>- Une fois acquis, le capital migratoire se transmet d'abord entre les membres de « la famille par filiation ». Le plus souvent, il sera ensuite transmis à des membres plus éloignés, à la faveur d'alliances par exemple, relançant ainsi le processus qui se perpétue alors de génération en génération.

Devenu en une décennie familier de quelques familles, j'ai progressivement pu accéder à des confidences pour décrire ces processus et comprendre des pratiques quotidiennes, autant d'arrangements souvent complexes, composés de stratégies, de ruses et de secrets. Plus spécifiquement, mes travaux, menés dans les îles de Fogo et de Brava et ma confrontation avec la diaspora capverdienne à Boston (240 000 personnes), font ressortir si l'on suit l'hypothèse que je viens d'énoncer, que les composantes de la parenté sont ici malléables afin de maximiser la transmission, entre soi, de génération en génération, du droit acquis à la migration. Le plus souvent, au sein d'une famille, ce droit a été acquis de haute lutte par celle ou celui qui fait figure de « pionnière ou de pionnier » : autant d'histoires qui portent généralement sur des alliances *ad hoc* (moyennant un contact officieux payant), ou encore, la séduction d'un homme ou d'une femme disposant d'un capital migratoire, un capital (une nationalité valorisée, américaine, par exemple) alors transmis, à la famille en attente de migration, par un mariage.

Dans ce sens, en mobilisant toutes les ressources des composantes de la parenté (séduction, sexualité, grossesse, mariage, divorce, adoption, confiage d'enfants, etc.), ce type de famille parvient à s'adapter au cadre juridique du pays d'accueil, américain par exemple ici, en matière de migration afin, une fois acquis le capital migratoire, de le garder jalousement, tel un bien précieux, dans son giron. Cependant, loin de pouvoir simplement l'enfermer dans un coffre-fort pour se perpétuer, ce capital doit circuler entre les membres de la famille, en s'ajustant aux lois américaines du regroupement familial (voire en les manipulant). Afin que le capital migratoire se transmette intact d'une génération à l'autre, tout se passe comme si les membres d'une famille se mettaient à son service. Cet impératif alimente ce que j'ai appelé « le projet de la famille à distance » (Laurent, 2018). Ce projet est assez cohérent, évident et limpide pour tous les membres de la famille socialisés depuis l'enfance pour s'y soumettre. Ce projet rend largement compte de la cohérence des liens qui unissent les membres de la « famille à distance » sur le long terme.

Non sans ruse, pour parvenir à ses fins migratoires, la « famille à distance » n'hésite pas à articuler légalité et illégalité. Les récits liés au « faire famille à distance » se déploient indistinctement dans l'officiel et l'officieux, en regroupant en son sein des membres munis de la citoyenneté du pays d'accueil, du statut de migrant légal et de clandestin, tous préoccupés à maximiser entre eux le capital migratoire de la famille, prise ici comme l'unité migratoire. Pour ce faire, les membres de la famille s'entraident pour optimiser toutes les opportunités de migrer.

### **Conclusion**

Ce texte m'a conduit à articuler autrement des travaux, articles et ouvrages, consacrés à la ruse au Burkina Faso et au Cap-Vert. Sur le terrain, les relations nouées m'ont autant conduit à être l'objet de ruses qu'à en être témoin. Je me suis replongé dans la période où la société coutumière mossi allait vivre des bouleversements majeurs, avec l'intention de décrire le devenir de la ruse populaire.

Avec le Lièvre (*Somba*), le rusé des contes mossi, avec la confrontation de villageois burkinabé à la coopération au développement, avec les habitants de quartiers populaires



urbains de Ouagadougou aux prises avec les *big men* et, pour finir, avec la « famille à distance » capverdienne, il s'est agi d'autant d'expériences ethnographiques consacrées à l'analyse de la ruse des petits, des faibles, des dominés, durablement ou provisoirement. Lorsqu'elles aboutissent, ces ruses démentent les rapports de force en place dès lors que les plus faibles ne sont pas vaincus d'avance. La pensée de l'anticipation alimente une visée de la finalité qui prend des aises avec l'ordre établi. Parvenir à ses fins renforce le sentiment de dignité induit de la trahison de l'esprit du plus fort, sans pour autant que ce dernier en ait réellement conscience. Telle la parodie expérimentée lors de carnivals, la ruse populaire conduit à une inversion, celle d'avoir pu se jouer, sans se faire prendre, de la puissance. Michel de Certeau et Luce Giard parlaient d'« aiguilleurs de la communication » (De Certeau, 1983 : 12), pour rendre compte du fait que « l'art de 'faire des coups' est un sens de l'occasion »<sup>37</sup>. Par cet art mineur, généralement ignoré des plus forts<sup>38</sup>, les petits se ménagent une marge de manœuvre.

D'une réflexion articulant l'anthropologie du corps et de la parenté, je suis revenu sur la « ruse de la beauté » corporelle capable de se jouer d'inégalités économiques tant au Burkina Faso qu'au Cap-Vert. La ruse circule entre des hommes nantis, puissants ou dominants, attirés par le cumul de conquêtes féminines et certaines femmes, tentées, pour accéder à une sécurité, de mobiliser, telle l'arme fatale, la beauté, la séduction et la grossesse. Dans ce sens, et non sans risque pour les protagonistes, la beauté du corps devient une ruse, une puissance éphémère, d'où l'alliance pour pallier ce risque.

Les pratiques rusées analysées ici portent surtout sur l'institution de la modification de rapports politiques, là où la ruse parvient à ces fins par surprise, la dérobade et la trahison. Promue par des groupes de population provisoirement ou durablement dominés, les formes prises par la ruse peuvent modifier des rapports politiques, sans pour cela maîtriser (officiellement) les forces en présence. Généralement, la ruse des plus faibles porte sur l'offre de dons ou de services, à l'adresse de plus nantis, avec l'objectif d'accéder à une certaine sécurité, pour soi et ses proches.

Selon mes interlocuteurs, la ruse renvoie à des comportements dignes, justifiés par la survie et distincts de la corruption, même s'il existe un continuum entre les deux notions. En conséquence, la frontière reste poreuse entre ces pratiques. Toutefois, si, confrontés à la survie, la ruse populaire permet aux plus faibles de tirer leur épingle du jeu, la corruption désigne un enrichissement illicite par l'accaparement de biens.

La ruse s'ourdit à la faveur de l'acuité d'une intelligence à saisir le moment opportun, comme la disposition de Capverdiens à migrer rapidement, parfois en quelques jours, voire même en quelques heures, si l'opportunité venait à se présenter, ou encore, cette clairvoyance qui consiste à parvenir à offrir un cadeau à plus riche que soi, avec l'espoir d'entrer dans une relation perçue comme un recours potentiel dans l'adversité. Cette habileté équivaut à un état de veille, à une conscience en alerte, exacerbée de la quête quotidienne de la survie.

<sup>37</sup>- Voir Laurent (2010).

<sup>38</sup>- Voir l'idée « d'un ailleurs dans le dedans ».

---

**Références bibliographiques**


---

**Andriamanandrisoa E.,**

2004, *Économie populaire, territoires et développement à Madagascar : les dimensions historiques, économiques et socioculturelles du fokolonona*, Thèse de doctorat en sciences sociales, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain.

**Bastide R.,**

1960, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, Presses Universitaires de France.

**Bonhomme J.,**

2009, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Éditions du Seuil.

**Breda C., Deridder M. et Laurent P.-J. (dir.),**

2013, *Modernité insécurisée. Les conséquences de la globalisation*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan.

**Correia e Silva A.,**

2013, *Dilemas de poder na história de Cabo Verde*, Lisbonne, Rosa de porcelana.

**Corten A.,**

2000, *Misère, religion et politique en Haïti. Diabolisation et mal politique*, Montréal-Paris, Cidihca-Karthala.

**Da Matta R.,**

1983, *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne*, Paris, Éditions du Seuil.

**De Certeau M.,**

1990, *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Paris, Gallimard.

1994, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Éditions du Seuil.

**De Certeau M. et Giard L.,**

1983, « L'ordinaire de la communication », *Réseaux*, 3 : 3-26.

**Detienne M. et Vernant J.-P.,**

1974, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion.

**Edmonds A.,**

2007, « The Poor Have the Right to Be Beautiful: Cosmetic Surgery in Neoliberal Brazil », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13/2 : 363-381.

**Esseng Aba'a G. et Tonda J. (eds.),**

2015, *Le féminin, le masculin et les rapports sociaux de sexe au Gabon*, Paris, L'Harmattan.

**Fouquet T.,**

2014, « La clandestinité comme stratégie. Sur la "sexualité transactionnelle" à Dakar », in Broqua C. et Deschamps C. (dir.), *L'échange économique-sexuel*, Paris, Éditions de l'EHESS : 125-152.

**Frobenius L.,**

1986, *Histoire et contes des Mossi*, Wiesbaden, Steiner Verlag Wiesbaden.

**García-Canclini N.,**

1995, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

**Kourouma M.,**

1998, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Éditions du Seuil.

**Laurent P.-J.,**

- 1998, *Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse*, Paris, Karthala.
- 2000a, « Sémantique populaire du détournement dans les associations de développement, en pays Mossi (Burkina Faso) », in Blundo G. (dir.), *Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption*, Paris-Genève, Presses Universitaires de France-IUED : 221-248.
- 2000b, « Le 'big man' local ou la 'gestion coup d'État' de l'espace public », *Politique africaine*, 80/4 : 169-181.
- 2003, *Les pentecôtistes du Burkina. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD-Karthala.
- 2008, « Éléments pour une socio-anthropologie de la défiance. L'inhumain et l'humain, esquisse d'une comparaison à partir de la société mossi du Burkina Faso », in Furtos J. (dir.), *Les cliniques de la précarité. Contexte social, psychopathologie et dispositifs*, Paris, Masson : 33-49.
- 2010, *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan.
- 2013, « Système de mariages et terminologie de la parenté chez les Mossi. Contribution à l'approche de la terminologie omaha », *L'Homme*, 206 : 59-87.
- 2018, *Amours pragmatiques. Famille, migrations et sexualité au Cap-Vert aujourd'hui*, Paris, Karthala.

**Le Pichon A. et Baldé S.,**

- 1990, *Le troupeau des songes*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

**Loroux N.,**

- 1989, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard.

**Malysse S.,**

- 2002, « Em busca dos (H)alteres-ego : Olhares franceses nos bastidores da corpolatria carioca », in Goldenberg M. (dir.), *Nu é vestido, Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*, Rio de Janeiro-São Paulo, Record : 79-137.

**Martig A.,**

- 2011, *En quête de dignité. Essai d'une anthropologie de la reconnaissance sociale. Le Mouvement des Sans Terre au Brésil*, thèse de doctorat en sociologie, Lyon, université Lumière-Lyon 2.

**Mazzocchetti J.,**

- 2009, *Être étudiant à Ouagadougou. Itinérances, imaginaire et précarité*, Paris, Karthala.
- 2010, « À la recherche de l'homme capable... Concurrence entre femmes (Ouagadougou, Burkina Faso) », *Civilisations*, 59/1 : 21-36.

**Nacoulma J.-P.,**

- 2011, *Les usages sociaux de la téléphonie mobile au Burkina Faso : appropriation sociale d'une machine à communiquer*, thèse de doctorat en sociologie, Paris, université René Descartes Paris V.

**Paulme D.,**

- 1976, *La mère dévorante*, Paris, Gallimard.

**Tabet P.,**

- 1998, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris, L'Harmattan.
- 2010, « La grande arnaque. L'expropriation de la sexualité des femmes », in Bidet Mordrel A. (dir.), *Les rapports sociaux de sexe*, Paris, Presses Universitaires de France : 104-121.

**Testart A.,**

- 2004, *L'origine de l'État. La servitude volontaire II*, Paris, Errance.

**Tonda J.,**

2002, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

**Vernant J.-P.,**

2007, *Œuvres. Religions, rationalités, politique*, Paris, Éditions du Seuil.

**Vidal-Naquet P.,**

1992, « Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie », in Vernant J.-P. et Vidal-Naquet P., *La Grèce ancienne. 3. Rites de passage et transgressions*, Paris, Éditions du Seuil : 149-178.

**Werner J.-F.,**

1993, *Marges, sexe et drogues à Dakar : ethnographie urbaine*, Paris, Karthala.

### **Ruses et transformation des rapports politiques : du Burkina Faso rural et urbain aux migrants capverdiens à Boston**

#### **Résumé**

Cet article entreprend la relecture de travaux, produits par l'auteur au cours de ces trente dernières années, à travers la thématique de la ruse et ses multiples avatars modernes. Chez les Mossi du Burkina Faso et dans la société cap-verdienne, les pratiques rusées se donnent à voir dans les demandes d'aide au développement, dans les relations hommes-femmes à travers la séduction et l'alliance, les détournements de fonds ou encore la migration. Informée par la lecture des études sur la *mētis* de la Grèce antique, il s'agit de percevoir en quoi la ruse opère dans des situations et interactions rurales ou urbaines de drague, de soumission, de clientélisme, de relations sexuelles et amoureuses et comment elle peut, quand elle est l'œuvre des plus faibles et qu'elle réussit, démentir les rapports de force en place.

**Mots-clés :** Ruse – Politique – Burkina Faso – Cap-Vert – Parenté

\*\*

#### **Tricks and transformation of political relations: of rural and urban Burkina Faso to Cape Verdean migrants in Boston**

#### **Abstract**

This article undertakes a re-reading of works, produced by the author over the last thirty years, through the thematic of trick and its multiple modern avatars. Among the Mossi people of Burkina Faso and in Cape Verdean society, trick practices can be seen in requests for development aid, in relations between men and women through seduction and alliance, embezzlement and migration. Informed by the reading of studies on the ancient Greece *mētis*, the objective is to perceive how trick operates in rural or urban situations and interactions of flirtation, submission, clientelism, sexual and amorous relations and how it can, when it is used by the weakest and is successful, deny the power relations in place.

**Keywords:** Trick – Politics – Burkina Faso – Cape Verde – Kinship

