Le roi et la multiplication des pouvoirs

Mahir Şaul[1]

Les élections législatives qui devaient introduire la fragile « Troisième République » en Haute-Volta eurent lieu le 30 avril 1978, et dans le mois suivant survinrent deux tours d'élections présidentielles (14 et 28 mai), qui firent du général Sangoulé Lamizana, déjà chef du gouvernement militaire depuis 1966, un président élu. Mon tout premier séjour en Haute-Volta commença le même mois, au départ sans aucun soupçon des turbulences et des passions que ces évènements allaient provoquer. Je m'installai au sud du pays moose pour mener un travail de terrain de plus d'un an dans un village de la sous-préfecture de Manga. Quatre ans plus tard, je revins pour un deuxième séjour. Cette fois-ci, le pays entrait dans une période d'effervescence révolutionnaire au cours de laquelle il fut rebaptisé Burkina Faso. Pendant cette deuxième recherche, je ciblai des agriculteurs bobo vivant dans les alentours de la ville de Bobo-Dioulasso, à l'est de la région où j'avais travaillé auparavant, et ce fut le début d'un engagement dans la zone qui s'est poursuivi jusqu'à ce jour. Là, le contraste avec les communautés du sud du pays moose ne cessa jamais d'être une source d'inspiration, avec l'œuvre de Michel Izard pour m'enrichir et me fournir un modèle.

Une comparaison entre sociétés prises dans leur globalité n'est pas chose aisée, parce que la réflexion soutenue finit par rendre les juxtapositions incertaines. Les contestataires pendant les événements de 1978 étaient d'une franchise et d'un courage surprenants – surtout quand on songe qu'ils visaient un puissant *kombere* moose qui par surcroît était un politique chevronné de la scène nationale – et je veux ici leur rendre hommage. Ceci étant, c'est la soumission plutôt que la rébellion qui nous servira de point de départ pour ce qui suit. Vers le début de mon deuxième séjour, je rencontrai à Bobo-Dioulasso un jeune homme que j'avais engagé comme enquêteur lors de mon premier séjour. Il avait depuis réussi à un

---

1. Professeur au Department of Anthropology, University of Illinois, Urbana-Champaign.

concours et s'était enrôlé comme gendarme. Il se plaignit de l'endroit : « Les gens d'ici ne sont pas comme ceux du pays moose. Tu te trouves facilement dans des ennuis. » Le cliché était monnaie courante, mais je dois avouer que ses mots consonnèrent avec ma fraîche expérience dans ce nouveau site de recherche. Dans la région de Manga, j'avais été témoin d'expressions hyperboliques de respect et de subordination. La première rencontre avec la manière dont les gens du commun saluent en public un chef traditionnel est inoubliable. Dans mon cas, c'était des cavaliers qui s'étaient présentés près du marché, de grands hommes portant des habits brodés ; dès qu'ils les aperçurent, des « sujets » qui étaient à terre coururent, se jetèrent à genoux, et se prosternèrent front sur le sol ; ils battirent la terre du dos de leurs mains en levant leurs avant-bras, et jetèrent de petites poignées de poussière sur leur tête, les coudes et leur front toujours collés au sol ; le chef et les membres de sa suite regardaient, juchés sur leurs montures. Tout autres étaient mes premières impressions dans le village bobo : je passai quelques semaines à demander à voir un chef qui avait l'air de m'éviter, jusqu'à ce qu'un groupe d'hommes influents qui formaient le cœur du « Groupement Villageois » perdissent patience ; ils me prirent à part et me dirent : « Si c'est affaire de chef [administration, préfet et gendarme] tu lui parles ; mais si c'est un consentement que tu veux pour mener la recherche, c'est à nous que tu auras affaire. » Pour le reste, j'en étais réduit à fréquenter les enfants et les adolescents, qui se tenaient devant moi en me regardant droit dans les yeux et demandaient ce que j'étais venu faire (ce qui serait considéré comme une grande insolence parmi les Moose ; on ne regarde pas un interlocuteur dans les yeux, et plus la distance sociale est grande, plus l'évitement doit être scrupuleux ; lorsqu'ils conversent avec un chef important, les gens lui tournent presque le dos).

On serait tenté de dire : « Eh bien voilà ! les Moose ont des chefs et les Bobo n'en ont pas, c'est la différence entre le legs d'une centralisation politique et un système acéphale. » Mais je pense que ça ne s'accorderait pas avec mes observations. Les élections municipales de 2001 à Bobo-Dioulasso avaient été âprement disputées et les événements survenus ensuite témoignent d'une surabondance plutôt que d'un manque de chefs. Il y a d'abord ce qu'on appelle « la chefferie de Bobo », famille issue de Suro Konyagamu et de son fils Adama, qui était encore en vie quand je commençai mes enquêtes. Le père avait été nommé chef de canton par le commandant Maubert en 1915, le fils lui avait succédé à sa mort en 1933 et avait repris cette charge en 1960 après une longue période de destitution. Juridiquement, cette « chefferie » n'est plus en vigueur depuis plusieurs décennies mais demeure importante dans la politique de la ville, sans manquer de provoquer périodiquement des protestations. Il y a ensuite « le chef suprême de tous les Bobo-madarê », « intronisé » le 18 janvier 2007 par

« un collège de notables issu des 70 villages formant le royaume bobo » (d'après le quotidien *Sidwaya*, 23 janvier 2007). Ces deux charges sont tenues par des foyers qui appartiennent à la composante de la population parlant bobo qui se dit Zara (sur laquelle nous reviendrons plus tard). Par ailleurs, il y a « le chef de Dioulasso-Bâ », une fonction tenue dernièrement par Sogosirra Sanou, décédé le 3 août 2008, qui était issu non pas des Zara mais des « agriculteurs » bobo. Ensuite il y a les trois nœuds de pouvoir Watara, indépendants l'un de l'autre, issus de deux lignées se rattachant aux fameux frères Seku et Famagan, qui au XVIIIe siècle furent tout à la fois commerçants, hommes politiques et guerriers. À la fin du XIXe siècle, les aînés de ces groupes étaient basés dans les villages de Maturku et Sungarundaga à l'ouest de Bobo-Dioulasso et Kotédugu à l'est, mais l'administration coloniale les força à prendre résidence à Bobo-Dioulasso quand elle les désigna comme « Chefs d'État ». Ces familles, ainsi que leur entourage et leur suite, parlent une langue mandingue, le Jula du nord de la Côte d'Ivoire. Si on s'écarte de la ville, vers Kofila d'un côté ou Numudara de l'autre, on rencontre encore d'autres familles de chefs. Enfin, les gros villages bobo ont parfois des chefs à la tête de mini-systèmes monarchiques hautement ritualisés, surtout dans la Vallée du Ku[2], qui sont à rapprocher d'institutions semblables chez les Sambla et les Tiefo ; ces chefs ne sont pas sans rappeler certains traits des rois (*rima*) moose, mais font penser surtout aux « rois femmes » de Jean Bazin (1988). La même multiplicité était visible à l'intérieur du village bobo où je m'installai en 1983 ; avant de me présenter aux résidents, l'encadreur qui me guidait me donna une première indication en m'affirmant qu'ils avaient « trois chefs ». Il s'avéra que ce nombre ne correspondait pas à la réalité, mais la perception, même infondée, dont il témoigne fournit une indication intéressante sur la complexité des dispositifs, et sur la propension à désigner toutes sortes de fonctions par le vocable « chef ». Ces différentes chefferies, si c'est le mot qui convient, ne sont pas en relation de descendance les unes avec les autres et n'entretiennent pas d'alliances matrimoniales. Elles portent certes les vestiges des titres conférés ou abolis durant la période coloniale, ainsi que ceux des querelles politiques plus récentes, mais aucune n'est sans rapport avec les réalités précoloniales de la fin du XIXe siècle.

Dans *Moogo*, Michel Izard présente une image remarquable d'une genèse historique possible des royaumes de l'aire moose, basée sur la nature discontinue des grappes généalogiques (2003) : il faudrait imaginer des chefs guerriers venus de tous horizons, qui forment des noyaux de

2. Phénomène étudié par Chiara Alfieri (2005) à Kumi par exemple.

pouvoir et de coercition puis donnent naissance à des lignées de successeurs sans liens entre elles mais imbriquées dans l'évolution des rapports politiques. Au bout d'un cheminement de longue haleine, elles s'amalgament pour créer la généalogie matrice des souverains moose, qui correspond à un corps politique étendu sur un vaste espace contigu. L'intérêt de ce modèle est que le point de départ postulé correspond à ce qu'on peut imaginer aussi pour l'ouest voltaïque, avec toutefois la différence que, au lieu d'amalgamation, on n'aboutit dans ce second cas qu'au maintien d'une grande hétérogénéité aussi bien organisationnelle que culturelle. Néanmoins, on y retrouve des îlots de cohérence, des relations nouées précisément dans le but de créer des complexes politiques plus conséquents.

Le premier exemple qui se présente est sans doute le cas des Sanu de Sia et Tunuma, qui s'est prolongé en la chefferie de canton coloniale de Bobo-Dioulasso. Cette formation politique opposa une courte mais sanglante résistance à l'occupation française en 1897 ; en dépit de cela, les administrateurs lui reconnurent dès le début le statut de canton indépendant, au lieu de la placer sous la tutelle d'un des trois « Chefs d'État » Watara nommés souverains intermédiaires. La chose est remarquable car 17 des 22 cantons de la circonscription furent placés sous la tutelle de ces souverains intermédiaires, qu'on récompensait ainsi pour avoir été alliés et guides de l'occupation coloniale[3]. Une autre disposition qui confirme que les réalités politiques précoloniales furent prises en compte dans ce premier découpage administratif est que ce canton indépendant ne regroupait pas tous les villages bobo. Bien qu'en principe les cantons étaient conçus comme des unités ethniques (des « races » dans le parler du temps), des villages dans la vallée du Ku à l'ouest et quelques villages au sud, tous culturellement bobo, furent laissés en dehors du canton, et n'y furent an-

3. En plus la circonscription avait un groupement de Fulbé déterritorialisé qui était considéré comme un canton. Le cercle de Bobo-Dioulasso contenait une deuxième circonscription plus petite, Banfora, avec 7 autres cantons, ce qui donnait un total de 30 cantons pour le cercle entier. Il y avait en dehors des cantons vingt villages indépendants. Ce découpage date de l'organisation de 1904. Plus tard un des cantons indépendants de la circonscription de Bobo-Dioulasso, Folona, fut retranché pour être annexé au Cercle de Sikasso. Pour l'histoire administrative du canton, voir « Monographie du cercle de Bobo-Dioulasso (1920) », Monographies des cercles de Haute Volta, Archives Nationales de Côte d'Ivoire, microfilm 3mi7.

nexés qu'en 1927[4]. Évidemment une formation politique précoloniale avec des contours assez précis influença la carte administrative coloniale, mais quelle était sa nature ? Les Sanu présentent une trame généalogique qui définit des relations entre patrilignages, tout comme chez les Moose et ailleurs, mais elle n'a pas produit un gouvernement de forme pyramidale.

Les Sanu qui dominent cette formation politique se disent Zara, et le bobo est leur première langue, mais ils se distinguent de la majorité des locuteurs de cette langue – des agriculteurs, qui cultivent principalement des céréales – par le fait qu'ils se disent d'une origine différente et qu'ils sont venus « du Mandé » (il faut signaler que beaucoup d'agriculteurs aussi disent descendre d'immigrants venus du sud-ouest à une époque reculée, et que la langue bobo appartient à la famille des langues mandés, sans pour autant être mutuellement compréhensible avec les dialectes mandingues, y compris le parler qu'on appelle aujourd'hui dans la ville le Jula véhiculaire). Autrefois les Zara se distinguaient aussi par le port d'habits en cotonnade (tandis que les agriculteurs qui formaient la majeure partie de la population de cette région considéraient les habits tissés comme impudiques et en avaient même horreur) et par leur préférence pour le métier des armes et le commerce, laissant l'agriculture autant que possible à leurs esclaves ou se procurant la nourriture par le commerce.

Les membres de la strate la plus élevée du groupe zara se répartissent en trois grandes maisons, dont chacune est organisée autour d'un lignage central. Comme c'est souvent le cas, ces trois lignages se rattachent par des généalogies à demi légendaires à trois frères, Kolo Jaara (Zaara), Nyanga Bala, et Mamuru, fils d'un même ancêtre primordial (dont le nom est d'ailleurs maintenu secret). Il semble qu'il y ait entre eux un ordre de préséance, mais les nominations opérées du temps de la colonisation ont tellement brouillé ces affaires qu'il est devenu malaisé d'en discuter. Les gens de Jaara/Zaara sont les gardiens de la « maison mère » où l'on trouve

4. Les villages de la vallées du Ku rattachés au canton de Bobo-Dioulasso en 1927 étaient : Maturku, Logofuruso, Samagan, Kumi, Kokorowe, Naso, Dendereso, et Bana – qui avaient tous des relations matrimoniales et rituelles avec d'autres villages bobo de la zone mais étaient liés politiquement aux Tiefo de Numudara et à travers eux à la maison de Tieba Nyandane Watara – et plus au nord 7 villages de la région de Sungarundaga-Makuma qui maintenaient des liens avec la maison de Morifing Watara. Avec ces annexions le canton de Logofuruso disparut. Au sud, les villages rattachés au canton en 1927 étaient Dodugu, Dingasso, Kwakale et Koro, qui étaient de même en relation rituelle et sociale avec les villages bobo des environs dès avant le rattachement. Trois autres cantons qui avaient une majorité de locuteurs bobo étaient Fo, Kokana (Kotédougou) et Siankoro.

le tombeau de l'ancêtre et un autel construit sur ses objets sacrés, ce qui laisse supposer que Jaara/Zaara était l'aîné des trois frères. Mais les feux de la rampe de l'histoire se sont portés sur les descendants du benjamin Mamuru – configuration qui diffère de celles qui prévalent en pays moaga.

Mamuru aurait eu quatre fils, et la maison qui se rattache à lui se divisa en quatre « foyers », encore qu'il soit difficile de dire si cette scission s'est produite une ou bien deux générations après lui. Cette incertitude n'est pas sans rapport avec le fait que le glorieux renom de l'un des quatre fils, Molo, considéré comme l'ancêtre de deux des foyers et comme le fondateur de l'organisation politique ici décrite, pèse sur la tradition. Molo avait eu pourtant un frère aîné, Tiongoba (Kemogoba dans les versions de l'histoire à coloration Jula), à qui se rattache un troisième foyer. Bien que Tiongoba soit présenté comme l'un des fils de Mamuru, des traditions Watara de la Côte d'Ivoire semblent le situer une ou deux générations plus tôt. Les deux foyers issus de Molo se rattachent à lui par l'intermédiaire de Sompro et Numukie, ses fils supposés. Le foyer de Sompro revendique la précellence sur celui qui se rattache à Numukie bien que des histoires d'un type répandu dans l'Ouest voltaïque laissent entendre que seule une ruse a permis à Sompro d'occuper le rang d'aîné (indiqué en principe par les vocables qui composent le prénom, ce rang aurait dû être acquis à la naissance). L'aînesse fait du foyer dérivé de Sompro le détenteur éminent de l'héritage de Molo. Ces trois foyers sont guerriers. Vient ensuite un quatrième foyer, supposé issu de Yo Ziri, un autre fils de Mamuru, et dont les membres sont désignés comme « ceux qui restent à la maison » – expression dont les intéressés ont quelque mal à rendre le sens à l'étranger curieux. Le fait que ce foyer ait la préséance sur les trois autres, et qu'on s'y réfère aussi bien par le nom de Mamuru que par celui de Yo Ziri, incite à situer son origine à une génération antérieure à celle de Molo et de Tiongoba. Quant à l'énigmatique expression qui désigne ses membres, elle provient peut-être d'un modèle narratif répandu dans la zone soudanienne et bien mis en lumière par Jan Jansen (1996), où apparaissent deux frères, dont l'aîné est un homme sage, savant, doué de pouvoirs thaumaturgiques et parfois versé dans la science coranique, et le cadet un guerrier. La prégnance de ce modèle se lit aussi dans le fait qu'un chef guerrier soumis à un supérieur est souvent qualifié de *kefari*, terme dérivé de l'arabe *kafara*, « incroyant ». Dans les récits historiques, tout doyen digne de respect est ainsi flanqué de son *kefari*, sorte de domestique personnel qu'il emploie comme coursier. Bien que les Zara fussent considérés comme païens au XIXe siècle, il se peut que ce terme *kefari* renvoie à une période antérieure où certains lignages revendiquaient une appartenance à l'islam qu'ils ont peu à peu perdue au fil des générations. La préséance des Yo Ziri sur les trois autres foyers reproduirait ainsi, un palier organisationnel au-dessous,

l'aînesse des Jaara/Zaara sur les deux autres maisons. Une pratique qui mène à la même conclusion est que les assemblées hebdomadaires qui rassemblaient les hommes majeurs des quatre foyers se tenaient chez les Yo Ziri. Ces réunions étaient appelées *jamana*, terme qui désignait aussi par métonymie l'ensemble de la formation politique des maisons Zara[5].

Il existe une autre distribution de la série des quatre foyers, inspirée par un principe différent. Les deux foyers issus de Tiongoba et de Numukie (appelés respectivement Sangbɛleluma et Tinislaloma), qui ont entre eux des relations plus étroites qu'avec les autres foyers, forment une paire hiérarchisée : les Sangbɛleluma sont les aînés perpétuels des Tinislaloma (terme qui veut d'ailleurs dire « Petit Foyer »). Face à ces principes d'enchâssements simultanés et contradictoires, on se demande si la trame généalogique n'est pas venue se superposer à une organisation plus ancienne, née d'une histoire qui aurait vu s'associer des groupes venus d'horizons différents.

Par conséquent, les maisons et foyers Zara de Sia et Tunuma historiques étaient loin d'être sur un pied d'égalité mais cela ne veut pas dire qu'ils s'ordonnaient selon une simple structure de subordination. S'il y avait prééminence du foyer de Mamuru/Yo Ziri, elle se limitait à un registre particulier et ne s'étendait pas aux autres. Pour ce qui est de la guerre (prise en un sens très large, englobant les opérations militaires et des activités lucratives qui incluaient la razzia aussi bien que le commerce – lequel dépendait de toute façon de la razzia), le prestige et la puissance revenaient au foyer qui se considérait comme l'héritier historique de Molo, à savoir celui de Sompro. On raconte que les gens de Sompro passaient leur journée à s'entraîner dans un camp (*daha*) situé sur des terrains vierges de l'autre rive de la Wé, ce qui leur valut le nom de Dagahon Zara : « les Zara du camp militaire ». L'endroit est devenu aujourd'hui le quartier Koko, et c'est là qu'ils se sont installés lorsque le tracé de la grille urbaine a causé en 1929 la destruction de leur village. Le noyau de la formation politique consistait en deux gros villages contigus, mais nettement séparés (une configuration de colonisation répandue dans cette zone) sur la rive ouest de la rivière We, augmentés de trois hameaux satellites à petite distance.

---

5. Le mot *jamana* est usité dans le Soudan occidental bien au-delà de l'aire des langues mandé et, comme Yves Person le note (1968, p. 69), dérive en dernière instance de l'arabe *jama'a* (« assemblée ») qui était aussi le nom des assemblées démocratiques des Berbères. Dans l'ouest du Burkina Faso, le mot *kafu* est parfois employé comme un synonyme, pour désigner des réunions de chefs de maisons et dignitaires d'un village.

Les Dagahon Zara vivaient à Tunuma, le plus méridional de ces deux villages, tandis que Sia, le village du nord, servait de siège aux trois maisons. Cet emplacement était en accord avec leur rôle qui était de superviser les relations avec les quelque quarante villages d'agriculteurs associés au pacte militaire et à la machinerie politique dirigés par les foyers Zara, et ce rôle lui-même leur convenait bien puisque c'était Molo qui avait mis en place ce projet politique en créant un réseau durable et efficace. Un protocole cérémonieux régit aujourd'hui encore les relations entre ces villages d'agriculteurs et le doyen du foyer des Dagahon Zara, lequel a de son côté un représentant installé dans la plupart des villages. C'est lui que les représentants des villages bobo ont choisi comme « chef suprême de tout les Bobo-madarê » en janvier 2007 pour faire un contrepoids à « la chefferie de Bobo », qui appartient par contre au foyer de Mamuru/Yo Ziri. L'initiative n'était pas sans fondement historique. L'explorateur français Parfait-Louis Monteil, qui traversa cette région en 1891, rapporte que l'imam de Sia avait empêché son prédécesseur, l'explorateur Crozat, de signer un traité avec « le fama des Bobo-Dioula » à Bosora (Monteil, 1895, 142). Ce « fama » n'était autre que Mahmadou Sanou (Mamuru Dokopra), le vieux doyen du foyer Dagahon, qui surveillait en ce temps depuis Bosora la guerre menée par une coalition de Zara et de Watara contre les villages Bwaba de l'autre côté du Muhun, rassemblés autour de Sara, et son apparition dans les écrits de Monteil laisse supposer que les officiers français avaient alors perçu que l'autorité du personnage le mettait en mesure de placer cette formation politique sous la tutelle de la France.

Avant de le rencontrer, Crozat tout comme Monteil avaient été accueillis dans le village de Koroma par une figure plus considérable encore, le jeune et impétueux Zelelu. Ce chef guerrier aura laissé son nom dans l'histoire. Après avoir offert une chaleureuse hospitalité aux deux hommes, ainsi qu'à Louis-Gustave Binger, le premier et le plus important des explorateurs-émissaires français de l'époque, Zelelu devint une légende militaire en 1893 avec sa brillante participation à la bataille livrée à Bama aux côtés de la coalition Zara-Watara contre l'expédition agressive de Tieba Traore de Sikasso. Pourtant, en septembre 1897, ce fut Zelelu encore qui, auréolé de ce triomphe, mena la résistance contre l'armée coloniale venue occuper Sia et Tunuma, et qui, comme l'usage local l'imposait aux héros, se donna la mort après sa défaite en se faisant sauter dans sa poudrière. Ces actes de bravoure et cette fin épique touchèrent les gens, au point que Zelelu fut déclaré posthumément « chef des Bobo-Jula », et ce par quelqu'un qui n'était rien de moins que Yves Person (1975, p. 1763) ; or il n'était formellement que le doyen du foyer de Numukie, le dernier parmi les quatre foyers dans le rang symbolique de préséance. Seule la personnalité de Zelelu et le fait qu'il avait accédé à la position de doyen à un âge relativement

précoce (en raison d'un mécanisme de comptabilité générationnelle qu'on examinera plus loin) lui avaient donné son influence. Le foyer de Tiongoba/Kemogoba, en revanche, était le deuxième grand foyer de guerriers avec celui des Dagahon et c'est précisément parmi eux, pour des raisons qui ne me sont pas totalement claires, que les Français puisèrent les premiers chefs du canton de Bobo-Dioulasso.

En résumé, trois des foyers de la maison Mamuru, maison mineure des Zara de Sia et Tunuma, furent tous à tour de rôle reconnus par les Français comme partenaires privilégiés : ceux-ci envisagèrent de signer un traité avec le chef des Dagahon ; ils nommèrent le doyen de Tiongoba/Kemogoba chef du canton indépendant de Bobo-Dioulasso ; et un jeune membre de celui de Mamuru/Yo Ziri arracha le même poste lors de la réforme du Commandant Maubert en 1915, toutes fluctuations qui donnent une image assez fidèle de l'incertitude des rapports d'autorité entre eux. Quant au quatrième, celui de Zelelu, il triompha dans l'opinion publique avec une réputation sans commune mesure avec celle des trois autres. Autant dire qu'il est impossible de les classer selon un ordre hiérarchique. Ces maisons et foyers présentaient des valences qui ne peuvent être réduites à une gradation stable puisqu'elles pouvaient se renverser selon les moments et les contextes. Cet appareil politique était peut-être une oligarchie, mais certainement pas une monarchie.

La discussion se complique encore si nous élargissons notre horizon à d'autres acteurs, les Watara surtout, qui n'ont été mentionnés jusqu'ici qu'en passant. Où faut-il situer dans ce paysage ces fameux hommes politiques si présents dans d'autres descriptions ? À la fin du XIXe siècle, lorsque l'on traversait les ravines du fleuve We qui longeait les blocs d'habitations contigus de Sia, on rencontrait deux bruyantes colonies installées sur la rive orientale et séparées par un petit affluent saisonnier : l'une très cosmopolite, avec une population fluctuante d'émigrés et de commerçants venus des lieux les plus divers – Salaga, contrée moose, l'au-delà du Muhun, le Maasina – et parlant une foule de langues ; l'autre dominée par des gens originaires de la ville de Kong au sud mais installés souvent depuis des générations, commerçants, colporteurs, lettrés et soldats ; on y entendait parler une version de la langue mandingue proche du malinké, ce parler qu'on distingue aujourd'hui dans la ville de Bobo-Dioulasso comme Kon-Jula. On peut déduire de l'ensemble des informations que, dans les réseaux marchands, on appelait cette seconde cité satellite Julaso, nom que Louis-Gustave Binger (1980) donne en alternance avec le nom composé Bobo-Dioulasso pour désigner l'agglomérat dans son ensemble (probablement un néologisme de son invention). Les grandes familles connues sous le patronyme Watara dans la vaste zone allant du Bandama au Muhun ne sont pas toutes connectées par des liens de descen-

dance, bien que la plupart d'entre elles soient héritières d'autres types de relations historiques tels que des pactes d'alliance ou de subordination. Mais, à l'intérieur de ce réseau, une minorité de noyaux historiquement puissants se présente comme un ensemble de patrilignages qui disent se rattacher aux frères Seku et Famagan Watara (première moitié du XVIIIe siècle). On trouvait quelques membres de cette prestigieuse minorité à Julaso, mais en petit nombre. Leurs doyens et dignitaires étaient installés ailleurs, dans des villages plus petits et parfois même de petits hameaux en pleine brousse, au milieu de leurs soldats et des champs cultivés par des captifs. La construction généalogique des Watara fait apparaître une segmentation de type classique, avec les descendants de Seku d'une part et ceux de Famagan de l'autre, ce qui ne va pas sans beaucoup de rivalité et d'amertume. La branche de Famagan s'enorgueillit d'avoir « ouvert » l'ouest voltaïque ; elle appuie ses dires d'une geste contant des expéditions poussées jusqu'aux rives du Niger, et partiellement attestée dans des chroniques en arabe de l'époque. Mais à la fin du XIXe siècle deux branches distinctes issues de Seku étaient plus influentes dans l'ouest voltaïque, et l'une d'elles, celle de Kotédougou, fit cause commune avec les envahisseurs français en 1897 et bénéficia du plus beau succès de la campagne ; son doyen, Pintieba, fut, sans raison généalogique, reconnu comme l'aîné des descendants de Seku et chef de file des trois dignitaires nommés à la tête des « États » créés dans le cercle (puis dissous en 1915).

Les récits historiques de part et d'autre donnent la forte impression que les Sanu (maisons Zara) de Sia et Tunuma furent des apprentis des Watara. Ciré Ba écrit à partir d'enquêtes menées dans les années 1920 que la formation politique des Sanu remonte aux années d'avant 1700, quand « un patriarche » s'imposa à ses congénères, et que Molo arriva cent ans plus tard (1930, p. 4) – dates qui cadrent beaucoup mieux avec les listes des chefs de foyers que les récits faisant de Molo un contemporain de Seku Watara. Peut-être y eut-il un moment au cours du XVIIIe siècle où l'entourage des chefs guerriers de Kong affirmait sa puissance aux alentours du We et au-delà, dans la boucle du Muhun, mais cela changea au début du XIXe siècle.

Les Sanu (et les villageois associés à eux) insistent sur l'importance de la « guerre des Kpakpale » : une génération après Molo, vraisemblablement dans la première ou deuxième décennie du XIXe siècle, elle fut menée contre des chefs Watara venus du sud avec de forts contingents armés, qui tentèrent d'investir Sia mais furent arrêtés devant des villages organisés à 25 kilomètres de distance et finalement refoulés. Des communautés parlant bobo au sud du Muhun disent avoir atteint à cette époque leur configuration actuelle, lorsque des hameaux chétifs formèrent sous la direction des Sanu une coalition permanente de gros villages défensifs capables de mo-

biliser une armée en cas de besoin. Mais cette guerre ne fit disparaître aucun des deux protagonistes. Les Watara étaient encore là dans les heures si troubles de la fin du XIXe siècle, tantôt unis, tantôt désunis, tantôt associés aux Sanu, tantôt en conflit avec eux. Les foyers Sanu ne contrôlaient même pas entièrement les satellites des colonies marchandes à travers le We. L'explorateur Louis-Gustave Binger en fit le constat à son profit en avril 1888, lorsqu'il arriva du sud avec un sauf-conduit des autorités de Kong dont des personnages influents de Sia ne tinrent aucun compte. Ils essayèrent de le chasser et même de l'assassiner, tandis que des gens de la colonie Julaso lui donnèrent asile et que la fameuse femme d'affaires et personnage politique Gimbi Watara l'hébergea. Binger passa une semaine à Julaso, malade et à demi caché, regardant Sia et Tunuma à travers le fleuve, raisons pour lesquelles ses informations sur les villages et sa carte de l'endroit sont si défectueuses.

On constate le même éparpillement de l'assise territoriale du pouvoir du côté Watara. À la fin du XIXe siècle, Kotédougou était le chef-lieu du segment le plus puissant de la descendance de Seku dans l'ouest voltaïque. Pentieba Watara en devint le doyen juste avant l'entrée en scène de l'armée coloniale ; profitant de l'appui des officiers français et utilisant des contingents fournis par les communautés guerrières Tiefo et Vige, avec qui ses liens étaient anciens bien qu'elles fussent situées au sud de plusieurs villages bobo-benge solidement liés au Dagahon de Tunuma, il déclencha une campagne de conquête loin de sa base, au nord de la boucle du Muhun. Kotédougou lui-même n'était pas complètement sous son autorité ; c'était un village d'agriculteurs bobo qui avaient accueilli ses ascendants au XIXe siècle et où lui et quelques familles maraboutiques prestigieuses vivaient dans des quartiers séparés. Ses hôtes étaient liés aux Dagahon de Tunuma qui revendiquaient ce village en entier comme faisant partie de Molo-takulu, « le pays de Molo », c'est-à-dire de leur aire politique.

On est tenté de se représenter ces formations politiques comme des archipels qui s'interpénètrent, mais je crains que cette image soit impropre à rendre la radicale non-territorialité des réseaux politiques. On a affaire à des champs d'influence, d'alliance, d'intérêt et de force qui émanaient des hommes forts, et liaient non des individus mais des fragments de structure sociale, allant au loin en suivant, parfois littéralement, des pistes dans la campagne, mais sans parvenir à imposer un contrôle sur des surfaces contiguës. Il n'est pas sans signification que même les individus dans des groupes constitués faisaient preuve d'une grande autonomie. La liberté d'attitude dont les aînés des maisons zara firent preuve à l'égard de Binger, on la retrouve plus nette encore neuf ans plus tard, aussi bien chez eux que chez les Watara, lors de la tension dramatique due aux pressions exercées par les deux adversaires, les forces coloniales françaises et Samori. Les

fonctions officielles dans des corps constitués ne comptaient pas toujours pour beaucoup parce que les sources du pouvoir étaient multiples. Ainsi, Binger se plaignit d'avoir été menacé de mort par un certain Sumu Dokobi [Kokobi] qui n'était pas un dignitaire officiel. Chez les Sanu l'accession à la fonction de chef de maison ou de foyer s'accompagne d'un lourd cérémonial, où l'impétrant vient s'asseoir sur une peau de bœuf, et elle n'a lieu qu'après un interrègne de plusieurs années. Il est relativement aisé sur le terrain de recueillir auprès des dignitaires concernés la liste de leurs prédécesseurs ; ils produisent même, avec l'aide des jeunes gens scolarisés, des listes manuscrites ou dactylographiées. Ces listes sont dans l'ensemble assez stables mais, au cours de mes vingt-cinq années d'enquête, j'y ai vu apparaître des personnages qui ne s'y trouvaient pas jusque-là, mais qui étaient connus par ailleurs pour les exploits que leur attribuait la tradition orale. Je me suis demandé si ces petites modifications ne venaient pas du désir de mettre ces listes en rapport avec le répertoire des gens fameux. L'écart provient du fait que les grands noms du passé ne sont pas tous des chefs institutionnels. Sumu Kokobi, par exemple, n'est pas sur la liste des chefs du foyer de Mamuru auquel il appartenait, mais il est évoqué ailleurs comme le père du chef de canton Suro Konyagamu ; à l'évidence il était à son époque un personnage considérable de Sia. Un autre personnage d'importance exceptionnelle était l'Imam Sakidi, qui n'appartenait à aucun des foyers mais qui réapparaît dans tous les récits, écrits ou oraux, concernant la période ; c'est probablement sous son influence que les établissements de Sia et Tunuma basculèrent du côté de Samori contre les Français, et aux dépens des chefs des maisons Watara aux côtés desquelles ils avaient pourtant mené des campagnes militaires depuis plus de vingt ans.

Michel Izard énumère, pour les mettre en contraste avec les systèmes de souveraineté moose, trois grands types d'organisation non-étatique : lignage, communauté locale et chefferie dans sa version « sacrée ». À la lumière de la discussion précédente, je souhaiterais soustraire un élément à sa liste et en ajouter d'autres. Comme vecteur d'autorité politique, il faut mentionner aussi des individus comme des marabouts, des riches commerçants avec de forts contingents armés, et même des agriculteurs exceptionnellement puissants qui étaient bien pourvus en hommes et en richesses tels que troupeaux et réserves monétaires. Ce dernier cas est le moins connu et c'est celui auquel on pense le moins, de sorte qu'une explication sera utile.

On pourrait penser que, dans ces communautés, les structures collectives étouffaient toutes les opportunités offertes aux jeunes. Les spécialistes de la région savent bien que, au sud de la boucle du Muhun, les institutions coercitives incluent, et pas seulement chez les locuteurs bobo, des matrilignages aussi bien que des patrilignages. En première approximation, ce double jeu d'affiliations lignagères qui s'entrecroisent place

les individus sous la coupe de deux ensembles de doyens, qui au bout du compte ne sont que les mêmes personnes : un petit cénacle de vieillards asseyant leur pouvoir coercitif sur l'autorité agnatique pour certains de leurs subordonnés, et sur l'autorité utérine pour les autres. Mais ce n'est justement là qu'une première approximation, car, si paradoxal que cela puisse paraître, la descendance unilinéaire n'aboutit pas exclusivement à une gérontocratie. Cela tient à ce que la région connaît deux principes d'aînesse qui sont discordants et peuvent même s'opposer. Le premier prend sa source dans les classes d'âge, qui suivent sensiblement la chronologie des naissances et stipulent, en accord avec l'idée courante, la prépondérance des vieux sur les jeunes. Le deuxième principe cependant divise les individus selon les générations, privilégiant les « pères » sur « les fils ». L'aînesse selon les classes d'âge l'emporte sur la place publique, tandis que la référence générationnelle s'impose à l'intérieur des groupes de descendance, et dans le cadre des relations interpersonnelles de parenté. Ainsi, la charge de doyen se maintient jusqu'à épuisement des titulaires présomptifs à l'intérieur d'une même génération avant de passer à la génération suivante : les « frères » du dernier titulaire y accèdent tous, en suivant l'ordre de naissance, avant qu'on en vienne aux « fils ». Mais il peut y avoir des écarts d'âge considérables à l'intérieur d'une génération. Même si le taux de polygamie est modéré, deux fils d'un dignitaire ayant eu le bonheur de vivre très vieux peuvent être séparés par un intervalle de trente ans, et cet écart entre germains peut s'amplifier à la génération suivante. Tout cela favorise la promotion des puînés. Les fils d'un doyen peuvent être plus âgés que ses frères, qui pourtant sont appelés à les précéder dans la charge. Les membres les plus âgés de la génération des « fils » vieillissent et finissent par mourir avant l'épuisement des plus jeunes membres de la génération des « pères ». De sorte que le benjamin de la cohorte des « pères » peut accéder à la doyenneté du segment de lignage dans sa trentaine et trouver parmi ses subordonnés des « fils » qui ont le double de son âge. Cette disposition (s'ajoutant aux aléas de la reproduction) explique que l'on puisse rencontrer si souvent des doyens de lignage assez jeunes, chose bien déconcertante pour l'enquêteur novice. Se trouver à la tête d'un segment de lignage, particulièrement lorsqu'il possède des ressources humaines et matérielles importantes, donne un grand avantage à un homme jeune et ambitieux, et peut mener à une carrière hors du commun, non seulement

parmi les groupes guerriers comme celui de Zelelu mais aussi parmi les agriculteurs[6].

Dans les couches commerciales/guerrières, tel que les Sanu Zara et les Watara mandingues, le champ de possibilités d'auto-réalisation était plus vaste encore et ouvert à des personnes qui n'avaient encore atteint aucune fonction. Même une femme telle que Gimbi Watara sut profiter de ses multiples liens de parenté (du côté paternel, elle était proche d'un important noyau politique des Watara ; sa mère, étant de Sia, l'ancrait dans une identité matrilinéaire locale ; enfin, elle avait des relations avec les milieux de marabouts itinérants) pour créer un empire personnel dans le commerce, y compris en investissant dans un peloton de mercenaires serviles qu'elle pouvait louer pour des expéditions contre une part du butin (Traoré, 1937, p. 72). Sabana Ule, frère cadet d'un des personnages politiques les plus importants de la région de Kong, s'installa à Julaso comme négociant et son succès fut tel qu'il devint le principal agent commercial de Samori et son plus grand fournisseur de chevaux. Son comportement eut un effet décisif et terrible ; selon Person, c'est en dernier ressort la déloyauté de cet homme qui poussa Samori à rompre avec Kong en mai 1897 et à exercer sa vengeance sur tout le réseau Watara, menant sa poursuite jusqu'à la région du Muhun (Person, 1975, p. 1878-1881). Le commerce s'entremêlait avec la guerre et la politique, tandis que, à l'inverse, le domaine militaro-politique présentait des traits propres au marché.

L'élément que je voudrais soustraire de la liste est le lignage. Le lignage n'est pas un type d'organisation politique mais un dispositif culturel

---

6. On peut remarquer néanmoins qu'un jeune homme devenu chef de lignage peut rencontrer des handicaps à acquérir les autres privilèges qui normalement en découleraient. Si le lignage fournit par exemple le chef d'une maison composite, des hommes âgés dans cette dernière peuvent peser pour empêcher le jeune doyen de prendre aussi sa tête. Les instances du village peuvent se mêler de l'affaire pour faire pression sur le lignage de référence. J'ai remarqué que, dans ce genre de situation, la fonction de tête de maison aussi perd en prérogatives ; derrière le dos du vieillard à qui on a cédé la fonction, le jeune doyen de lignage jouit toujours du support de ses agnats qui revendiquent la fonction en disant qu'il est tout de même « le vrai chef » ; on peut aboutir en une diarchie de fait. Guy Le Moal explique le long processus qui mène à la scission d'un lignage en deux segments (1980, p. 58-59). La description est aussi valable à quelques détails près pour la création d'un nouveau lignage officiel à l'intérieur d'une maison par des gens qui étaient considérés jusque-là comme des « fils de sœur » ou refugiés adoptés (l'identité agnatique du nouveau lignage demeurant celui de leur souche, sans assimilation à celui des autres lignages de la maison).

qu'on rencontre dans des organisations de différents types. L'opposition entre société lignagère ou segmentaire et centralisation fut l'une des idées maîtresses de l'anthropologie britannique pionnière de l'entre-deux-guerres, à laquelle nous devons une approche fructueuse et des analyses pénétrantes, mais qui ne paraît plus soutenable. Comment peut-on penser que lignage et royaume soient antithétiques quand l'un des traits les plus caractéristiques de la société moose est de se présenter comme un groupe de descendance hypertrophié ? On ne peut pas davantage opposer le lignage à la « communauté villageoise » – comme on l'a fait pour le Muhun – alors que le village ne peut ni exister ni se reproduire sans qu'intervienne la descendance lignagère (laquelle lui prête d'ailleurs aussi sa fragilité). La conséquence la plus regrettable du fait de concevoir le lignage comme type d'organisation politique aura été de mettre sous le boisseau la guerre, le commerce, les réseaux sociaux étendus, les cultes régionaux, les marabouts, les formations politiques telles que celles des Sanu ou des Watara, les négociants dans la mouvance de Karantao de Wahabu apportant à Julaso des informations sur les compagnies Zaberma qui mettaient alors le pays Tallensi sous leur coupe – toutes données dont on ne peut faire abstraction si l'on veut comparer les Moose avec la société du Muhun. En un mot, ce qu'on a négligé, c'est l'histoire elle-même. La descendance unilinéaire, là où elle a cours, alloue à chacun une – et une seule – catégorie sociale (un lignage) dans un système où ces catégories, juxtaposées et équivalentes, couvrent la totalité du champ social. Le lignage a des frontières précises et inflexibles parce que l'identité parentale reçue à la naissance n'est plus altérable. Des germains ennemis demeurent des germains. Permanence et clarté prêtent au système lignager des propriétés aux conséquences intéressantes, mais variables, pour la vie sociale. Cependant, pas plus que la famille étendue ou le célibat, le lignage ne détermine tous les aspects de cette vie. Dans le Muhun, les lignages ou leurs fragments entrent dans la composition de ce qu'on peut appeler, suivant l'ethnographie, des « maisons », groupes hétérogènes ancrés dans une localité, de même nature que le quartier ou le village, en même temps qu'ils y introduisent des fissures (Şaul, 1991, 1999). Les maisons sont des acteurs politiques et révèlent mieux que toute autre institution la pluralité politique de cette zone, surtout quand on les met à côté de la généalogie maximale du *moos buudu*, le lignage royal (et légendaire) des Moose. Une image à plusieurs paliers se présente, peu accommodable à l'opposition entre systèmes étatiques et non-étatiques.

Selon Michel Izard, dans le Yatenga, le roi se donne dans l'espace des repères fixes qui définissent des tracés linéaires représentant autant de cheminements commémoratifs, de parcours rituels. Le périple d'intronisation du roi signale celle des séries de points qui est au fondement de toutes les

autres : la frontière du royaume (1992, p. 16). L'importance du territoire dans l'édifice politique moaga trouve une autre expression dans la correspondance des frontières de chefferies avec celles des maîtrises de la terre, comme si les commandements s'étaient « coulés [...] dans le moule d'un découpage initial en espaces villageois autochtones » (1992, p. 10). Les Moose, incluant gens du pouvoir et gens de la terre, ont beaucoup plus de traits en commun avec les populations de la région du Muhun que les clichés populaires ou les contrastes savants ne le laisseraient penser, allant des devises patrilinéaires aux conceptions religieuses. Ces régions ne diffèrent principalement qu'en matière de philosophie politique, peut-être surtout entre « cohérence langagière » d'un côté (Izard, 2003, p. 141), hétérogénéité et multiplication de l'autre. Quel sens y a-t-il à qualifier d'« acéphale » la société historique de la boucle du Muhun, comme l'ont fait les écrits sur les « systèmes segmentaires », et est-ce que « société villageoise » convient beaucoup mieux à partir du moment où les villages constituaient seulement une composante, et pas nécessairement la plus durable, d'un tout beaucoup plus embrouillé ? Peut-être serait-il judicieux de la caractériser comme polycéphale, ou, en empruntant un terme suggéré par les archéologues, comme une hétérarchie, porteuse d'une pluralité provenant de la juxtaposition ou du chevauchement de fragments, à l'intérieur desquels prévalaient souvent des relations inégalitaires, et parfois fortement hiérarchisés.

Bibliographie

ALFIERI Chiara (2005), « Vivre et penser la nature chez les Bobo-Voré (Burkina Faso) : une forme implicite de patrimonialisation ? », *in* CORMIER-SALEM Marie-Christine, JUHÉ-BEAULATON Dominique, BOUTRAIS Jean, ROUSSEL Bernard (dir.), *Patrimoines naturels au Sud. Territoires, identités et stratégies locales*, Paris, IRD, p. 335-360.

BAZIN Jean (1988), « Princes désarmés, corps dangereux. Les "roi-femmes" de la région de Segu », *Cahiers d'Études africaines*, n° 111-112, p. 375-441.

BINGER Louis-Gustave (1980), *Du Niger au golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi*, Paris, Société des Africanistes [1892].

CIRÉ BA Birahim (1930), « Esquisse historique sur les Bobo et Bobo-Dioula », *Bulletin de l'Enseignement de l'A.O.F.*, n° 19 (71), p. 3-9.

CIRÉ BA Birahim (1971), *Sya ou Bobo-Dioulasso*, Bobo-Dioulasso, Imprimerie de la Savane (pour le compte de l'auteur).

IZARD Michel (1992), *L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain : État, société, destin individuel*, Paris, Éditions de l'EHESS.

IZARD Michel (2003), *Moogo. L'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVIe siècle*, Paris, Karthala.

JANSEN Jan (1996), « The Younger Brother and the Stranger : In Search of a Status Discourse for the Mande », *Cahiers d'Études africaines*, n° 144, p. 659-688.

LE MOAL Guy (1980), *Les Bobo. Nature et fonctions des masques*, Paris, Orstom.

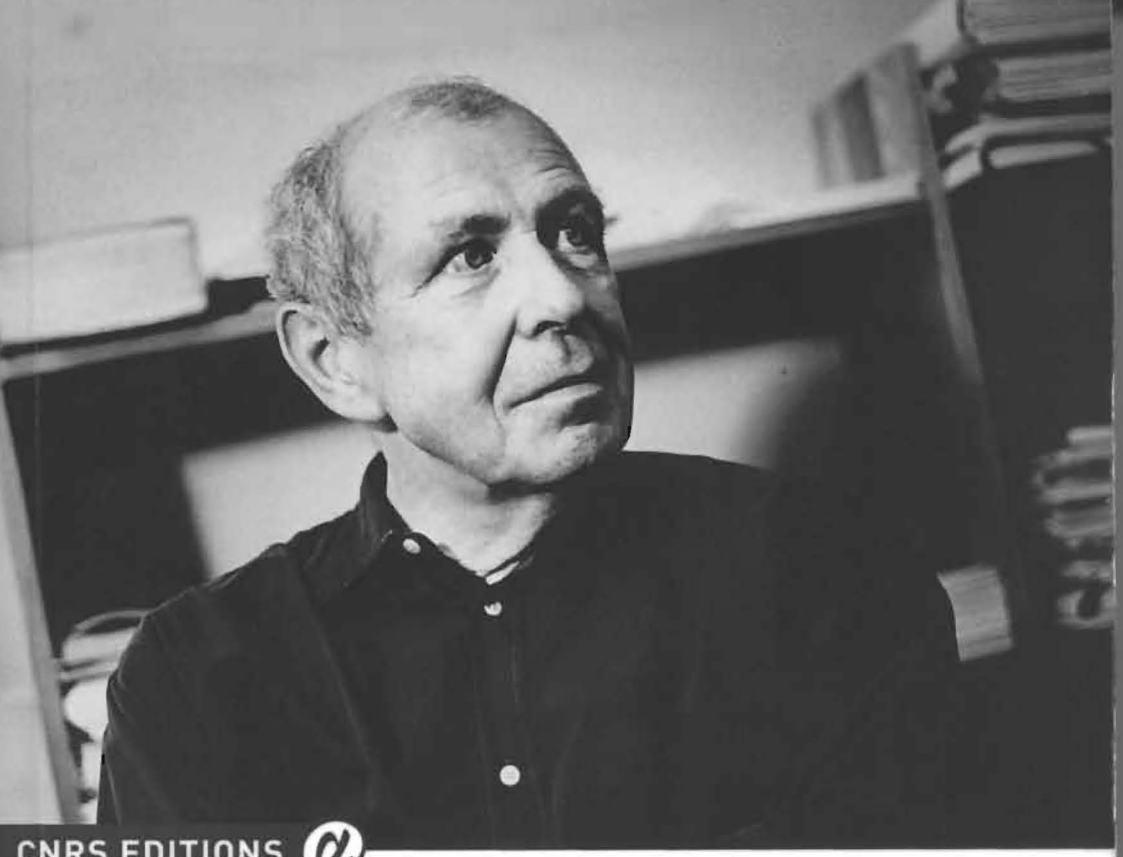
MONTEIL Parfait-Louis (1895), *De Saint-Louis à Tripoli par le lac Tchad. Voyage au travers du Soudan et du Sahara accompli pendant les années 1890-92*, Paris, Alcan.

PERSON Yves (1968-1975), *Samori. Une révolution dyula*, Vol. 1-3, Dakar, IFAN.

ŞAUL Mahir (1991), « The Bobo "House" and the Uses of Categories of Descent », *Africa*, n° 61 (1), p. 71-97.

ŞAUL Mahir (1999), « Les maisons de guerre des Watara dans l'ouest burkinabè précolonial », *in* MADIÉGA Yénounaba-Georges et NAO Oumarou (dir.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, tome 1, Paris, Ouagadougou, Karthala, Presses Universitaires de Ouagadougou, p. 381-417.

TRAORÉ Dominique (1937), « Notes sur le royaume manding de Bobo », *Éducation africaine. Bulletin de l'enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, n° 26 (96), p. 58-77.



CNRS EDITIONS

La terre et le pouvoir

À la mémoire de Michel Izard

Textes réunis et présentés par
Dominique Casajus et Fabio Viti