Université Montpellier III – Paul Valéry
Arts, Lettres, Langues et Sciences Humaines
École doctorale « Territoire, Temps, Société et Développement »

BOBO ET BWABA
PENDANT ET APRÈS LA COLONISATION

Identité et organisation collective des populations africaines de la boucle du Mouhoun pendant le XXe siècle

Thèse de doctorat en ethnologie
Présentée par Bernard Souyris
Soutenue le 21 octobre 2010

Sous la direction de Paul PANDOLFI
Professeur d'ethnologie à l'université Montpellier III – Paul Valéry

Université Montpellier III – Paul Valéry
Arts, Lettres, Langues et Sciences Humaines
École doctorale « Territoire, Temps, Société et Développement »

BOBO ET BWABA
PENDANT ET APRÈS LA COLONISATION

Identité et organisation collective des populations africaines de la boucle du Mouhoun pendant le XXe siècle

Thèse de doctorat en ethnologie
Présentée par Bernard Souyris
Soutenue le 21 octobre 2010

Sous la direction de Paul PANDOLFI
Professeur d'ethnologie à l'université Montpellier III – Paul Valéry

BOBO ET BWABA

PENDANT ET APRÈS LA COLONISATION

Identité et organisation collective des populations africaines de la boucle du Mouhoun pendant le XXe siècle

Remerciements

Ce travail de recherche n'aurait certainement pas pu aboutir sans la compréhension, le soutien et l'aide que j'ai pu recevoir de la part de nombreuses personnes que je tiens à remercier ici.

Avant de me lancer dans ce travail, j'ai tenu à suivre, à l'Université Paul Valéry, le cursus qui va de la licence au master, pensant que ma formation d'origine, la philosophie, ne me préparait pas directement à une recherche dans le domaine de l'ethnologie. Je suis redevable à quelques professeurs de cette université de m'avoir aidé à prendre mes distances par rapport aux concepts de la vie pratique, aux généralisations du sens commun et aux rigidités des discours militants. Parmi eux, je me sens particulièrement redevable à Messieurs Alain Babadzan et Paul Pandolfi qui ont suivi et dirigé mes recherches au niveau de la maîtrise et du master .

Je remercie particulièrement mon directeur de recherche Monsieur Paul Pandolfi qui a su, en prenant connaissance, jusque dans les détails, de l'avancée de mon travail, me proposer des directions de recherche et des lectures qui m'ont évité de me perdre dans l'a peu près et l'usage approximatif des concepts clé de l'anthropologie.

J'aurais du mal à citer tous ceux qui, en France et au Burkina Faso, ont eu la patience et l'amitié de lire ce que j'écrivais, m'encourager à poursuivre, me faire part de leurs remarques et m'ont aidé, non pas à modifier le contenu de ma thèse mais à en clarifier l'expression et à finaliser la mise en page. Je tiens à exprimer ma reconnaissance à Marie Coulondre, Alain et Suzanne André, Michel Massal.

Je remercie Pierre Féderlé qui m'a permis de travailler sans restriction sur les documents, manuscrits, ouvrages et revues que les Pères blancs possèdent rue Verlomme à Paris ; Moussa Ouattara, professeur à l'Université de Ouagadougou, qui a facilité mon accès aux travaux et revues universitaires, aux archives du C.N.R.S.T. et aux documents officiels ; Saïdou Sanou, sociologue, qui m'a fourni des informations capitales sur la question de la sécurisation foncière ; Gnilé Tamini qui m'a communiqué des textes écrits par des Burkinabé, inédits ou introuvables et m'a fait rencontrer, à Ouagadougou, des intellectuels Bwaba.

Je me dois de réserver, dans ces remerciements, une place particulière à mon ami Irénée Karfazo Domboué qui m'a fait découvrir le village de Sara, avec qui j'ai sillonné les pistes autour du village, visité des funérailles, rencontré des amis. Il a été le lecteur attentif de mon travail et j'ai eu fréquemment recours à lui pour m'informer et comprendre la vie du village et son organisation.

Enfin je voudrais remercier tous ceux qui, dans le village de Sara, m'ont accueilli avec des marques d'attention qu'on ne peut oublier, m'ont permis de vivre au milieu d'eux, de comprendre partiellement leurs modes et leurs règles de vie, ont accepté de répondre à mes questions et, pour certains, ont voulu accompagner et prolonger ma recherche. Parmi

eux je tiens à citer Alphonse Karafazo Bazoun, mon logeur à Sara ; Hippolyte Bebamahun Domboué, qui m'a servi d'interprète et m'a permis de rencontrer les descendants des lignages fondateurs, Brica Dicko, Gnihan Tiaho et Hebo Bazoun ; Gninki Domboué dont les informations très complètes m'ont permis de comprendre la complexité des réseaux de lignages ; Lohôfo Pémou et Yénimafi Tè très attachés aux traditions animistes et en même temps engagés dans le développement du village et dans ses structures associatives

INTRODUCTION

Un peu par hasard, en février 1992, étant enseignant dans un lycée de Montpellier, j'ai effectué un voyage dans le cadre d'échanges scolaires avec le lycée Nelson Mandéla de Ouagadougou et c'est à cette occasion que nous nous sommes rendus, avec un ami burkinabé, dans son village natal, Sara, situé entre Dédougou et Bobo-Dioulasso. Ce village se trouve dans un pays où, si l'on croit la littérature coloniale et les écrits ethnologiques, vit un groupe humain particulier qui a d'abord été, dans les écrits susdits, appelé Bobo. Lorsqu'on s'est aperçu que les intéressés s'appelaient eux-mêmes Bwaba, Bwa ou Bwawa, cette appellation s'est peu à peu imposée sans faire totalement disparaître la première. Le pays, où la majorité d'entre eux cohabitent avec d'autres peuples, ils l'appellent le Bwamu. C'est aussi le nom de la langue que parlent les Bwaba et une partie de ceux qui, depuis longtemps, vivent avec eux. Je suis retourné fréquemment à Sara et y ai séjourné, reçu dans une famille par un important chef de lignage du village. Des liens d'amitié se sont noués avec mon « logeur », comme on dit au Burkina, mais aussi avec les membres de sa famille et, de proche en proche, avec d'autres habitants du village et enfin des Burkinabé vivant à Banfora, Ouagadougou et Bobo-Dioulasso, où d'autres « logeurs » me reçoivent. J'ai pu à mon tour recevoir certains d'entre eux. C'est à travers ce réseau amical que j'ai découvert la vie urbaine, appris à connaître l'histoire récente du Burkina et, au village, les activités, l'organisation sociale et politique et, au fur et à mesure que j'étais invité à participer à des évènements de la vie quotidienne, les manières d'être, de se comporter, les normes et règles qui régissent les relations entre les individus, et, en premier lieu, celles qui contrastent avec celles en usage en France.

Au fur et à mesure que je parcourais le pays et nouais des relations avec ses habitants, je me posais des questions, nombreuses, à la fois pratiques et théoriques, ces dernières concernant la structuration de la société, la signification des comportements et des traditions, les changements occasionnés par la colonisation et l'entrée dans l'économie de marché. J'ai commencé à essayer de répondre à ces questions en m'entretenant avec ceux qui habitaient au village et tous ceux que je rencontrais ailleurs au Burkina. Je me suis alors peu à peu rendu compte qu'il serait difficile de comprendre comment fonctionnait cette société, la nature des liens qui unissaient entre eux griots, forgerons et cultivateurs, mais aussi entre les Bwaba et « étrangers », la signification des comportements dont j'étais le témoin, sans m'informer sur l'histoire des divers peuples de l'ouest du Burkina, avant, pendant et après la colonisation. Il m'a paru tout aussi important de prendre connaissance de ce qui avait été écrit sur eux dans le domaine de l'ethnologie et de l'anthropologie, mais aussi sur les manières dont les divers acteurs de la colonisation parlaient des Bwaba. C'est après ce détour par le dépouillement du maximum de documents et écrits qui s'échelonnent entre le début du XXe siècle et aujourd'hui, que j'ai pu, il y a seulement quelques années, entreprendre un vrai travail de recherche portant sur l'histoire du peuple auquel les habitants de Sara

disent appartenir, sur son organisation sociale et politique, sur ses coutumes, rituels et croyances et sur leur transformation au cours du siècle.

Lors de mes séjours dans le village de Sara, en observant, en suivant le rythme de la vie quotidienne dans une famille et un quartier et en complétant cette observation par ce que j'apprenais en échangeant avec ceux que je rencontrais, j'ai acquis assez vite une connaissance globale, mais superficielle, de cette société villageoise. Ayant eu l'occasion de m'y rendre à des époques différentes de l'année, j'ai été frappé par le contraste entre les deux saisons, celle où, grâce à une pluviométrie relativement favorable, le village est littéralement envahi, jusqu'entre les maisons, par les plantations de maïs, de petit mil ou de sorgho et le reste de l'année où tout est sec, rougeâtre, poussiéreux. Pendant « l'hivernage » les travaux des champs mobilisent les cultivateurs et nombre d'entre eux quittent le village pour habiter un temps dans les hameaux de culture situés à plusieurs kilomètres. Pendant la saison sèche l'activité se diversifie d'autant que des cultivateurs tentent de trouver une deuxième activité à laquelle ils peuvent se consacrer pendant cette période. Malgré ce, l'activité principale reste encore l'agriculture et la quasi totalité des habitants cultivent de quoi assurer, avec les élevages de volailles, ovins et porcins, une autosuffisance alimentaire qui est en général atteinte. À côté des cultures vivrières, des cultures dites de rente, comme le coton, les arachides et le sésame, permettent aux cultivateurs, quand ils en retirent des bénéfices, de se soigner, de payer la scolarité de leurs enfants, d'acheter des outils et instruments agricoles, des biens de consommation.

Qu'elles soient regroupées ou réparties dans un même quartier, les maisons où habitent les membres d'une même famille ou d'un même lignage sont construites autour d'une cour qui est le lieu d'une activité intense tout au long de la journée, de la part des femmes chargés de la totalité des travaux domestiques, des enfants -nombreux- qui jouent ou accomplissent des tâches qui leur sont confiées par les adultes, des nombreux visiteurs qui viennent régler des problèmes avec le chef de famille, lui demander son avis, annoncer un événement survenu ailleurs, demander de l'aide, convier à une assemblée ou à une réunion, éventuellement saluer les «étrangers» reçus par la famille. Tout cela en dit long sur l'importance de ce qui peut se décider au niveau de la famille, sur la concentration du pouvoir entre les mains du chef de famille, et sur la nature des liens et relations entre les hommes et les femmes, les adultes et les enfants.

En dialoguant avec les habitants, on apprend ce que l'observation seule ne peut révéler et aussi ce que les questions qu'on pose amènent comme réponse : à savoir, par exemple, que le type de pouvoir dont on peut constater l'importance en vivant dans une famille se retrouve, à peu près identique, au niveau du lignage, du quartier, du village mais pas au delà. On apprend aussi que ce pouvoir est de nature religieuse, que les chefs de famille ou de quartier sont aussi ceux qui « tiennent le couteau » et font les sacrifices, ou du moins qu'il en était ainsi avant la colonisation et l'arrivée des missionnaires qui ont demandé à ceux qui se convertissaient d'y renoncer.

Il y a trois ans, j'ai pu assister aux funérailles d'un personnage important du village au cours desquelles, après une messe, un bœuf et un mouton ont été sacrifiés sur la charrue du défunt, les griots faisant longuement l'éloge du mort. Une autre fois, j'ai assisté à la traversée du village par les masques en feuilles et entendu les cris de ceux qu'ils pourchassaient. J'ai appris que ces masques jouaient un rôle important dans l'initiation des générations successives d'hommes ; que l'initiation permettait la transmission des savoirs mais aussi des normes et des valeurs de la société bwaba et qu'elle conférait aux initiés à la fois un pouvoir et l'obligation d'assumer des responsabilités collectives. J'ai appris aussi que si, dans le passé, tous ceux qui appartenaient à une même classe d'âge étaient initiés, ce n'est plus tout-à-fait le cas aujourd'hui, à cause notamment, de l'intervention des missionnaires qui, là aussi, ont demandé aux chrétiens d'y renoncer.

Quand on traverse le village, on découvre deux espaces dans lesquels des tisserands travaillent sur des métiers à tisser installés en plein air, une forge creusée dans le sol et couverte d'une toiture et, à l'extérieur du village, des concessions dont la construction diffère de celles du centre. Au fil des échanges on apprend que la population est divisée en trois catégories: les cultivateurs, les forgerons et les griots ; et qu'à chaque catégorie correspondent des rôles et des pouvoirs différents ; que les concessions situées à l'orée du village sont habitées par des éleveurs peul, qui sont des « cousins à plaisanterie » des Bwaba. Au village aussi habitent des Mossi et des Dafing qui sont toujours désignés, quand on parle d'eux, par cette appellation ethnique ou par le terme d'étrangers. Cette façon de distinguer les Burkinabé entre eux est habituelle dans tout le pays où chacun sait et dit que le Burkina est divisé en une soixantaine d'ethnies qui correspondent grosso modo à une soixantaine de langues.

Il paraît établi, à partir de ces quelques observations et informations recueilles lors de mes séjours au Burkina, mais aussi et surtout à partir de ce qu'on peut lire dans les ouvrages scientifiques ou de vulgarisation qui décrivent la vie des populations de l'ouest du Burkina, qu'elles sont divisées en ethnies, que les membres de ces ethnies revendiquent une identité collective et ont le sentiment d'appartenir à un peuplement qu'aucune catégorie habituelle (celles de région, de pays, de peuple ou de nation) ne semble pouvoir définir. La plupart de ces ethnies, du moins dans cette région du Burkina, sont décrites par ce qui leur manque puisqu'on les dit « sans État », « an-archiques », « a-céphales », comme si elles étaient des nations par défaut, des peuples sans organisation. Mais une approche même superficielle de la vie collective d'un village permet de se rendre compte qu'il n'en est rien, que des catégories sociales, des classes d'âge et un système de pouvoir existe, profondément différent de celui que nous connaissons dans les sociétés dites quelquefois développées. De cette contradiction entre ce qui se dit et ce qui existe naît toute une série de questions qui sont à l'origine de mon travail de recherche.

Si il n’ existe aucune structure centrale et commune de pouvoir (comme cela paraît avoir été établi par les écrits ethnographiques, et reconnu par les Bwaba), cela entraîne-t-il que les villages sont totalement indépendants les uns des autres, ou, au contraire, associés par des types de relations qui ne s’apparenteraient ni à des liens nationaux, ni à ceux qu’une éventuelle communauté de race aurait créés? Dans ce

cas,il importerait de définir ces liens. Que peut bien représenter une identité collective bwaba quand les critères qui définissent les règles d'appartenance ne sont pas définis par la loi et imposés par un pouvoir d'État ? Comment dans une société sans État, les individus peuvent-ils se représenter la collectivité qu'ils forment et les dimensions d'un territoire qu'aucune frontière instituée ne limite ? En quoi une ethnie se distingue-telle d'un peuple ou d'une nation? Les classifications ethniques ne seraient-elles pas une façon de distinguer les groupes humains au moyen de critères proches de ceux qui séparent les races ? Si on renonce aux critères d'ethnie et de race, quels autres peut-on utiliser pour classer ces groupes humains présumés «naturels», s'il est vrai qu'aucune institution globale ne les définit? Comment peut-on expliquer que l'existence de la diversité ethnique ne semble pas pouvoir s'appliquer dans les pays occidentaux alors qu'elle serait, au contraire, parfaitement adaptée aux pays récemment colonisés ?

Des questionnements entremêlés

On pourrait multiplier les questions mais il est plus pertinent si l'on veut tenter de leur trouver des réponses, de les regrouper autour des trois notions fondamentales: celle de l'ethnie ; de l'identité; de la nature de l'organisation sociale et politique dans un groupe humain dit sans État comme celui des Bwaba.[1] Ces trois notions peuvent théoriquement se distinguer mais s'enchaînent dans la démarche suivie pour définir ces groupes humains : cherchant à catégoriser les divers peuples qui vivaient en Afrique quand la colonisation a commencé, les acteurs de celle-ci ont eu recours à la notion d'ethnie et l'ont appliquée aux peuples indigènes. Pour chacune de ces ethnies, se fondant sur des classifications de type racial préétablies, ils ont essayé de les identifier en cherchant à préciser en quoi elles se distinguaient les unes des autres. Pour cela ils ont cherché une correspondance à leur classification dans l'organisation sociale et politique, les coutumes, les croyances et les rituels.

Au sujet de l'ethnie

Cinquante ans après la fin de la colonisation, la diversité ethnique, en Afrique de l'ouest, semble une vérité établie, connue et reconnue. Les cartes ethnographiques ne manquent pas qui dessinent des frontières entre les diverses ethnies qui ont été soigneusement répertoriées pendant toute la période coloniale. Le *Dictionnaire des civilisations africaines* co-dirigé par Georges Balandier et Jacques Maquet, décrit ce qui caractérise chacune d'entre elles. Imprégné par l'imagerie occidentale de l'Afrique et des africains, le voyageur qui séjourne au Burkina Faso se voit immédiatement conforté dans une de ses représentations, l'importance des divisions tribales ou ethniques, quand il assiste à ce que R. H. Lowie, en 1912, a appelé « l'alliance à plaisanterie » : quand deux Burkinabé se rencontrent, tout se passe comme si chacun repérait immédiatement l'appartenance ethnique de l'autre, avant tout autre présentation, car leur tout premier échange consiste à exprimer, et ceci dans une parfaite réciprocité, sur un ton et avec un contenu qui paraît, vu de l'extérieur,

[1] Dit sans État car c'est ainsi que la tradition ethnographique les définit et que l'on continue de les définir alors que ces groupes font partie, depuis maintenant une cinquantaine d'années, d'un État souverain.

souvent agressif et toujours péjoratif, des insultes qui visent l'appartenance ethnique de l'autre. La signification de cette pratique est en réalité beaucoup plus complexe que ce repérage inter-ethnique, mais apparaît comme tel à celui qui le découvre pour la première fois. Il est fréquent aussi que, dans le cours des conversations, il soit fait allusion à des manières de se comporter, des habitudes de vie, des traits de caractère, attribués, de manière tout aussi convenue, aux membres de telle ou telle ethnie. Ces pratiques semblent justifier la vision occidentale de l'Afrique que Jean-Loup Amselle qualifie de « vulgate ethniciste », et qui a accrédité « *l'idée d'une Afrique « tribale », à l'instar de l'Inde vue comme le continent des castes ou du monde arabo-musulman vu comme une terre d'accueil du fondamentalisme*. »[2]

Pourtant, depuis plus d'un siècle, ces groupes dits ethniques, dans leur ensemble, ont subi une politique globale semblable, sans que leur uniformité de condition ait changé quoi que ce soit à cette vision. Quand on parcourt le Burkina, que l'on observe la vie dans des villages ou des agglomérations situés dans des régions éloignées les unes des autres, que l'on est accueilli dans les familles dont on partage, un temps, l'existence, on est frappé par des façons de vivre et de se comporter qui nous paraissent très éloignées des nôtres, mais largement répandues dans tout le pays, comme, par exemple, la grande liberté des enfants et, en même temps, leur soumission à l'autorité , la place des anciens, le culte des ancêtres, l'appropriation de la terre, la manière dont « l'étranger » est accueilli... Quand on séjourne dans les villes et qu'on repère les activités et les modes de vie, on a l'impression, comme dans les villages, que les situations et la manière dont les habitants se sont organisés pour y répondre, se ressemblent. Ces similitudes, au moins pour les peuples qui habitent à l'ouest du Burkina Faso, pourraient aisément s'expliquer par le fait qu'il s'agit de populations qui, venues du nord, ont progressivement colonisé la savane et qui, vivant dans un environnement géographique semblable, pratiquant le même genre de culture, s'étaient regroupés dans des « maisons » où vivaient ensemble les membres d'un même lignage. Confrontés aux mêmes problèmes et cherchant à satisfaire les mêmes besoins dans un environnement semblable, la logique voudrait qu'ils aient trouvé des solutions approchantes et adopté des modes de vie assez semblables. La connaissance que nous pouvons avoir, grâce aux écrits des premiers coloniaux et aux travaux de chercheurs actuels, permet d'avancer que, vraisemblablement, dans la période pré coloniale, les populations qui comprenaient des cultivateurs, des éleveurs, des commerçants et des guerriers cohabitaient où s'affrontaient, sans qu'on puisse y repérer des différenciations de modes de vie ou de types d'activités dues à une appartenance raciale ou ethnique.[3] Depuis plus d'un demi-siècle, l'administration coloniale a imposé aux populations voltaïques les mêmes contraintes. Les lois et règlements de l'État voltaïque puis burkinabé se sont appliqués de la même manière à l'ouest et à l'est du pays. Le mouvement migratoire, qui vide les campagnes et fait grandir les villes, amène, pour ceux qui y habitent, une uniformisation des modes de vie. Tous ces facteurs réunis qui

---

[2] « L'Afrique, un parc à thèmes .» *Les Temps Modernes* 2000 : 49.

[3] J.L. Amselle et E, M'Bokolo, ont montré, dans leur ouvrage intitulé *Au cœur de l'ethnie,* publié en 1985, que dans l'Afrique pré-coloniale les divers « *espaces sociaux* », espaces « *d'échanges* », « *étatiques politiques et guerriers* », « *linguistiques* », « *religieux et culturels* » ne coïncidaient pas et ne permettaient donc pas de distinguer des entités stables dotées de caractéristiques spécifiques et observables objectivement.

ont abouti à une homogénéisation des situations ne semblent pas avoir modifié les classifications et représentations qui sont formulées dans les écrits coloniaux.

Pourtant ces classifications et représentations se fondent sur une notion plutôt confuse, celle d'ethnie, qui ne paraît pas être un concept apte à définir à partir de quels critères les diverses ethnies se distinguent les unes des autres. La plupart des autres groupes humains peuvent être aisément identifiés et les sentiments d'appartenance se fonder sur des critères objectifs et définissables qui ont été inculqués par ceux qui savent ou qui y exercent le pouvoir symbolique. La famille est structurée par des règles écrites ou non écrites d'appartenance, de filiation, d'appellation, parfaitement identifiées. Les groupes primaires et secondaires, les classes sociales, les associations, syndicats et partis sont structurés soit par des normes et règles implicites, soit par des lois et règlements qui définissent leur composition et leur finalité. Quant aux États-nations, les éléments objectifs ne manquent pas pour les définir : le territoire qu'ils occupent, que des rapports de force, en général des guerres, ont établi provisoirement, est très précisément délimité par des frontières instituées et visibles ; un pouvoir central unique, disposant de l'usage de la violence légitime, organise et domine la nation ; des institutions, des lois et des règlements définissent l'appartenance des individus et des collectivités. Cette appartenance est enseignée, symbolisée et entretenue dans un imaginaire culturel commun. Ces diverses caractéristiques sont difficilement applicables aux ethnies, même si elles peuvent apparaître, dans certains écrits coloniaux, comme des sous-nations.

Alors que l'ethnie est confusément fondée sur des caractères raciaux implicites, la nation réunit, du moins selon le modèle républicain français, ceux qui veulent en faire partie. Alors que l'ethnie est figée, réifiée et intemporelle, la nation est née à un moment de l'histoire et se transforme selon son cours. Alors que l'ethnie serait une sorte de société « naturelle », la nation est une institution humaine. Alors que l'ethnie est présentée comme la forme de société propres aux sociétés « primitives », la nation ne désigne, dans son usage contemporain, que les sociétés développées ou qui se définissent comme telles.

Cette dernière différence est confirmée par le fait que la division d'une population en divers groupes ethniques ne paraît s'appliquer, au début du XXe siècle[4], qu'aux pays qui ont été colonisés, -au premier plan à l'Afrique noire- et à l'inverse, serait totalement inapplicable aux nations qui les ont dominés. Pour la république française, sur le territoire national, depuis le XIXe siècle, la présence et surtout la reconnaissance de divisions de nature ethnique sont considérées par les penseurs républicains et les militants laïques, à la fois comme n'existant pas et ne devant pas exister, car cela mettrait en danger l'unité et l'indivisibilité de la république. L'existence des groupements de citoyens, qu'ils soient ethniques, communautaires ou religieux rendrait impossible, selon le raisonnement de Jean-Jacques Rousseau, la

[4] Ce n'est plus tout à fait le cas aujourd'hui. Après le travaux de l'école de Chicago sur les processus d'intégration des immigrés aux U.S.A. et le constat que les groupes ethniques se maintenaient dans la société américaine, on en est arrivé à considérer que dans d'autres États modernes des distinctions de nature ethniques existaient, et auraient même tendance à remplacer les distinctions de classe. Du moins la question se discute. Mais ce n'était évidemment pas le cas au XIXe siècle.

formation d'une « *volonté générale.* »[5] En conséquence, au début du XXe siècle, soit il n'existait rien qui, en France, ressemblât aux ethnies, soit elles étaient niées ou avaient disparu. Si l'absence de divisions ethniques en son sein est une des valeurs fondamentales de la république, il n'est pas sans signification qu'on ait, dans le même temps, vu dans les divisions ethniques une des caractéristiques, elle aussi fondamentale, du peuplement africain.

Cette différence entre la situation en France et dans les colonies africaines de la France pourrait s'expliquer par le fait que, comme le suggère Ernest Renan dans la conférence prononcée à la Sorbonne, publiée sous le titre *Qu'est-ce qu'une nation ?,* les « *formes de la société humaine* » sont « *des plus variées* .» Parmi ces formes multiples, il cite les « *tribus comme celles des Hébreux et des Arabes* », les cités grecques, les « *parentés comme celle que la race ou plutôt la langue établit entre les différentes branches des Germains* », les « *communautés sans patrie* », les nations, les confédérations.[6] On peut certes penser que les conditions géographiques, les possibilités et les formes d'exploitation des ressources naturelles étant diverses, cette diversité ait donné lieu à des organisations politiques différentes entre l'Europe et l'Afrique. Mais cela ne peut expliquer que, au moins en Afrique noire, tous les peuples colonisés se divisent en ethnies et tous ceux qui les ont colonisés sont des États nations.

De cet ensemble de remarques il ressort que le recours à la notion d'ethnie pour qualifier les groupes humains (notamment en Afrique de l'ouest), ne peut se comprendre indépendamment du contexte historique qui l'a vue s'imposer pour être ensuite remise en cause, et, malgré cela, se maintenir au moins dans le monde des médias et, par voie de conséquence, dans l'opinion publique. Il est significatif que la notion d'ethnie ait été introduite dans la littérature anthropologique au moment de l'expansion coloniale pour désigner exclusivement les sociétés qui la subissaient, et qu'elle ait été remise en cause à partir des années 60, au moment où de nombreuses colonies accédaient à l'indépendance, et où la critique de la colonisation se répandait dans l'opinion publique. Venue du grec *ethnos* qui désignait déjà négativement certains peuples, ceux qui n'étaient pas organisés en cités, elle était utilisée, jusqu'au XIXe siècle par les chrétiens pour désigner les peuples païens. C'est Vacher de Lapouge qui, le premier l'a appliquée aux peuples qu'il considérait, ainsi que la quasi totalité de ses concitoyens, comme des primitifs. Zoologiste avant tout, il pensait que l'homme était un primate, avec cette différence qu'il était soumis à la sélection sociale, alors que les animaux l'étaient à la sélection naturelle. En 1896, quand il introduit dans l'anthropologie le concept d'ethnie, c'est avant tout pour le distinguer de celui de race. Il définissait la race comme l'ensemble des individus possédant en commun une certain type héréditaire, une association de caractéristiques morphologiques et de qualités psychologiques, et l'ethnie comme regroupant des éléments de races distinctes qui se trouvent, au cours de leur histoire, soit soumis à des institutions et une organisation

---

[5] Dans le Contrat social, Jean-Jacques Rousseau explique que la volonté générale est *« toujours droite et tend toujours à l'utilité publique »* à condition que les citoyens n'aient *« aucune communication entre eux .»* Au contraire, cette même volonté générale cesse d'exister quand, au lieu de rassembler des citoyens, elle unit des *« ligues »* ou des *« associations de citoyens. »* 1963 : 372.

[6] 1992 : 37.

politiques communes, soit ont des mœurs ou des idées communes. L'introduction ou plutôt la ré-introduction du terme d'ethnie est allée de pair avec une redistribution des autres termes qui permettaient de définir les groupes humains en les hiérarchisant. La nation, qui avait longtemps désigné un « *ensemble d'êtres humains caractérisés par une communauté d'origine, de langue, de culture* »[7], Vacher de Lapouge la réserve aux « *États « civilisés » de l'occident*. » Il considère que le peuple, en tant que sujet d'un destin historique, est « *trop noble pour des sauvages* », que la race, centrée sur des critères purement physiques, est « *trop générale*.» Sorte de nation au rabais, l'ethnie est définie par lui comme une « *somme de traits négatifs*. »[8]

Cette distinction, établie par Vacher de Lapouge entre les nations civilisées et les ethnies sauvages, si elle pouvait lui apparaître comme un constat, était surtout d'ordre idéologique -au sens d'un ensemble d'idées présentées comme descriptives de la réalité- mais qui n'avaient d'autre finalité et conséquence que de justifier la domination coloniale. Et en effet, dans le même temps où, en Europe, on construisait les nations[9] et on proclamait la souveraineté nationale et, implicitement, le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, les principales puissances européennes décidaient de se partager des territoires où vivaient des peuples qu'il était nécessaire -car il fallait bien justifier cette contradiction- de définir comme fondamentalement différents des peuples européens. La cohérence idéologique entre le principe de souveraineté appliqué aux seules nations européennes reconnues comme telles, et le droit de coloniser les peuples africains, ne pouvait apparaître comme possible que si l'on adoptait en même temps une conception du monde opposant radicalement deux types d'hommes, deux types de races, deux types de sociétés, auxquels ne pouvaient s'appliquer les mêmes concepts et les mêmes règles. Chacun des éléments de ces dualités est l'image renversée de l'autre : homme primitif et homme civilisé, races supérieures et races inférieures, peuples souverains et agglomérats d'ethnies émiettées et hostiles. Dans ce contexte, la notion d'ethnie devait apparaître comme un des concepts clef de l'étude des sociétés africaines. On comprend alors que les premiers ethnographes, imprégnés de cette idéologie et à qui l'administration demandait de repérer des divisions raciales ou ethniques, n'aient eu aucun mal à le faire puisque, avant même de s'y atteler, ils en étaient vraisemblablement convaincus.

La notion d'ethnie a été remise en question au moment où les anciennes colonies accédaient à une indépendance largement théorique. Pourtant dans les années soixante, le concept paraissait clairement défini, comme par exemple, par P. Mercier, qui y voyait un groupe fermé, descendant d'un ancêtre commun, possédant une culture commune et homogène, parlant la même langue et ayant une unité politique. Un peu plus tard G. Nicolas la définissait comme un ensemble social relativement clos et durable, enraciné dans un passé plus ou moins mythique, ce groupe ayant un nom, des coutumes, des valeurs, une langue propre. Mais les premières difficultés sont apparues quand il s'est agi de choisir, entre tous les critères évoqués, ceux qui étaient réellement

---

7 *Dictionnaire historique de la langue française.* Le Robert. 2000.

8 Bonte-Izard. 1991 : 242.

9 « Les nations, nous le savons maintenant, ne sont pas [...]aussi vieilles que l'histoire. Le sens moderne du mot, d'ailleurs , ne remonte pas au delà du XVIIIe siècle .» Eric.Hobsbawm.1992 : 15.

pertinents et, surtout, applicables à toutes les ethnies... Sont généralement évoqués la langue, l'indépendance économique, l'ethnonyme, l'organisation politique, la contiguïté territoriale. Mais les anthropologues divergent dans le choix des critères déterminants. Si pour Murdock ce sont les deux premiers qui sont déterminants, Nadel choisit les deux derniers. Si la langue est souvent évoquée par certains comme un critère discriminant, d'autres ne la jugent pas décisive[10]. À la difficulté liée à la multiplicité des critères, et à l'impossibilité d'en trouver un qui soit universel, s'ajoute celle du caractère aléatoire de leur congruence, « *les groupements fondés sur la langue n'étant par exemple que rarement congruents avec ceux fondés sur l'organisation politique ou la contiguïté territoriale.* »[11]Pour F. Barth et ceux qui travaillent avec lui, on ne peut trouver un ensemble de traits culturels permettant de distinguer un groupe d'un autre, et les variations culturelles font que la délimitation territoriale est impossible. Il arrive que des identités ethniques, conçues comme distinctes par les autochtones, n'aient pas de traits culturels communs et que, à l'inverse, celles qu'ils perçoivent comme diverses se révèlent, pour une observateur extérieur, homogènes culturellement.

Il y aurait ainsi un décalage entre le sentiment d'appartenance à une ethnie et les réalités d'ordre social, politique, culturel sur lesquelles il est censé être fondé. C'est pour cela sans doute que certains auteurs mettent en avant, dans les représentations ethniques, des phénomènes de croyance voire d'illusion. Pour Max Weber les groupes ethniques « *nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation, peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement* ».[12] Pour Eric Hobsbawm « *l'ethnicité ne caractérise pas des groupes humains mais la façon dont les groupes humains sont séparés, ou se démarquent les uns des autres. Le sens le plus attesté pour ethnicité – la présomption d'une ascendance commune et des liens de sang entre les membres du groupe – est pour le moins arbitraire quand ce n'est pas une pure fiction, comme dans les « nations » modernes. Sur une base ethnique, en effet, on pourrait certainement découper autrement un même ensemble de population. La culture ou tout autre critère est d'ailleurs plus artificielle encore*».[13] Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fénart, s'appuyant sur les travaux de Leach, Moerman et Barth, mettent en évidence les « *naïvetés* »[14] de ceux qui croient pouvoir identifier les ethnies en fonction de critères objectifs. À partir de 1985, Jean-Loup Amselle, après avoir noté que « *nombre de chercheurs africanistes ou de spécialistes d'autres aires culturelles n'ont pas manqué de faire état de l'inadéquation du concept d'ethnie avec la réalité*

---

[10] À propos des Bobo et des Bwaba, Henri Labouret affirme que, bien que parlant deux langues différentes, ils sont de la même ethnie et Guy Le Moal que, parce qu'ils parlent des deux langues différentes, ils doivent être considérés comme formant deux ethnies différentes.

[11] P.Poutignat et J. Streiff-Fénart. 1995 : 63.

[12] 1971 : 416.

[13] 1993 : 51.

[14] « Croire qu'on peut définir une unité ethnique par une liste de traits...Croire que l'isolement géographique et social est au fondement de la diversité ethnique...Croire qu'un label ethnique = un mode de vie = un groupe réel de personnes .» 1995 : 65-68.

qu'ils avaient été à même d'observer sur le terrain »[15], affirme que l'ethnie est une « invention coloniale .» Il écrit dans *Au cœur de l'ethnie* : « *La cause paraît donc entendue : il n'existait rien qui ressemblât à une ethnie pendant la période pré-coloniale. Les ethnies ne procèdent que de l'action du colonisateur qui, dans sa volonté de territorialiser le continent africain, a découpé des entités ethniques qui ont été elles-mêmes ensuite ré-appropriées par les populations* ».[16] En 2002, Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoisier et Richard Pottier paraissent considérer cette thèse comme une vérité établie quand ils écrivent : « *Les classifications ethniques telles que nous les connaissons procèdent très souvent de l'administration coloniale qui, pour des raisons de domination politique et idéologique, a procédé à une typologie ethnique des populations africaines dont le colonisateur a prétendu qu'elle s'imposait d'évidence et qu'elle avait existé de toute éternité.* »[17]

Le terme d'invention peut paraître polémique et on peut lui préférer celui de construction. Ce qui est difficilement contestable c'est que, entre l'année 1887, où le premier explorateur, Louis-Gustave Binger, a traversé le pays habité par ceux que leurs voisins appelaient des Bobo et les premiers textes d'autochtones, tout ce qui a été écrit sur eux, les récits de voyages, les romans coloniaux, les articles de presse, les publications des sociétés de géographie et des associations impliquées dans la propagande coloniale, les discours politiques, les rapports administratifs et militaires, les bulletins missionnaires, les études ethnographiques et ethnologiques, sont le fait de ceux qui ont été, sinon responsables, directement ou indirectement mêlés au processus colonial, alors que les Bwaba eux-mêmes, s'ils n'étaient pas privés de parole, ne pouvaient la faire entendre. Tous ceux qui ont écrit sur les peuples africains, même s'il n'ont pas inventé les classifications ethniques, se sont auto-désignés comme étant les seuls à savoir et pouvoir dire ce qu'était la forme d'organisation des populations africaines et ont choisi de la désigner par le terme d'ethnie. À partir d'une grille classificatoire construite sur le modèle des classifications zoologiques, ils ont identifié les diverses ethnies en séparant, divisant ou regroupant des peuples qui cohabitaient dans une même région. Sous cet éclairage, le terme d'invention coloniale paraît moins polémique.

Mais invention ou construction, un certain nombre de questions continuent à se poser auxquelles ce travail tentera de répondre : si construction il y a eu, comment s'est-elle faite, sur quoi se sont fondés ceux qui ont divisé les peuples africains en ethnies, pourquoi et comment les représentations coloniales ont-elles été ré-appropriées par les africains eux-mêmes, et enfin comment peut-on expliquer que, malgré l'évidence de l'argumentaire de ceux qui contestent la réalité des distinctions ethniques, l'idée qu'en Afrique toutes les guerres et conflits s'expliquent par des rivalités ethniques persiste chez les politologues, journalistes et, plus généralement, dans l'opinion publique. ?

---

15 1987 : 465.

16 1985 : 23.

17 *Les notions clés de l'ethnologie.* A. Colin : 65.

De l'identification ...

La question de l'identification et celle de l'identité sont théoriquement d'autres questions que celle qui porte sur la validité et la pertinence du concept d'ethnie. Une fois préétablie la conviction que les peuples africains sont divisés en une multitude d'ethnies, il reste à les distinguer entre elles en les identifiant. Tous ceux qui sont convaincus de l'existence des ethnies vont devoir le justifier en proposant des classifications de populations fondées sur des critères objectifs et observables. À partir d'un ensemble de populations qui, bien souvent se ressemblent et quelquefois cohabitent, ils vont devoir diviser cet ensemble en divers groupes, les séparer territorialement, culturellement et politiquement, la spécificité de chacun d'entre eux ainsi représentée, pouvant définir son identité. Mais concrètement, pour opérer ce double mouvement de différenciation entre des groupes proches et rechercher ce qui fait la spécificité de chacun d'entre eux, les explorateurs, administrateurs, ethnographes et missionnaires, vont être contraints de faire usage des mêmes critères que ceux qui auraient dû permettre de définir les caractéristiques ethniques en général, et vont alors se retrouver devant les mêmes difficultés et les mêmes confusions, parmi lesquelles le décalage entre le sentiment d'appartenance et les réalités sur lesquelles il devrait théoriquement se fonder.

C'est surtout à partir de la moitié du XIXe siècle que la question de l'identification se pose. Avec la multiplication des études ethnographiques et le développement de l'ethnologie, la somme des connaissances acquises sur les peuples d'Afrique de l'ouest s'est considérablement accrue. Une tâche nouvelle apparaît, celle de classer ces connaissances, de repérer les ressemblances et les différences entre les divers groupes sociaux et d'établir des généralisations. « *Cet objectif, qui est celui des Cross-Cultural Surveys, des Atlas ethnographiques et des Humans Relations Area Files, suppose la sélection et la classification préalable des unités à comparer.* » Pour « *délimiter des unités indépendantes* » on ne peut s'en remettre aux définitions qui font « *une large part à la subjectivité des membres.* » Il faut, au contraire, « *définir des critères objectifs qui, lorsqu'ils sont attestés, permettent à l'ethnologue d'inférer l'existence d'une unité culturelle.* »[18] C'est dans cette perspective que vont s'engager ceux qui décrivent la diversité ethnique. La démarche est, à leur yeux, justifiée par la conviction que les peuples africains sont divisés en races, familles, groupes, tribus et que ces distinctions correspondent nécessairement à des différenciations culturelles et une organisation sociale et politique propre à chacune de ces divisions. Ils y sont aidés, en ce qui concerne les Bobo, par le fait que, quand ils les découvrent, d'autres peuples, qui ont cherché à les dominer, leur ont déjà attribué des ethnonymes. La recherche d'une correspondance entre une hypothétique nature et une culture n'est pas vraiment couronnée de succès, mais ils n'y renoncent pas, faisant de l'identification un processus sans cesse remis en chantier.

[18] P.Poutignat et J. Streiff-Fenart. 1995 : 62.

... et de l'identité

Le processus d'identification devrait en principe déboucher sur une définition et une description précises de l'identité de chacun des groupes qui a été repéré comme distinct de ceux qui lui sont proches. L'identité collective, celle des nations, peuples, tribus, clans, ethnies, est dans tous les cas, au sens propre, une représentation. Mais à la différence de celles de la pipe ou de la pomme, chères à Magritte et Michel Foucault, le référent, l'objet qu'elle est censée représenter, est difficilement accessible directement. C'est une représentation élaborée, construite et modifiée au cours d'une histoire par deux types d'acteurs : ceux qui en font partie et ceux qui les entourent. C'est une représentation qui est liée à des rapports de force entre groupes humains, rapports de force qui font que la représentation n'est pas seulement proposée mais imposée par le plus fort, à l'intérieur d'un même peuple ou entre deux peuples dont l'un domine l'autre.

L'identité, dans un sens très général, désigne « *la qualité de ce qui est le même.* »[19]Si elle peut s'appliquer sans difficulté à la personne, surtout quand elle est matérialisée par une carte dite d'identité et précisée par la loi, son application à la définition des groupes humains, qui est relativement récente, pose quelques problèmes. Le philosophe Paul Ricœur dans l'ouvrage intitulé *Soi-même comme un autre*[20] distingue « *deux significations majeures de l'identité* » selon qu'on se réfère à l'*idem* ou à l'*ipse* latin, deux mots d'où il tire les termes de *mêmeté* et d'*ipséité.* Si l'on applique ces deux termes à une collectivité, on dira que ses membres possèdent des caractéristiques ou plutôt une culture commune, ce qui permet de les distinguer des membres des autres collectivités (*mêmeté*) ; et ils revendiquent une même origine et font état d'une permanence à travers l'histoire (*ipséité*). Or aucune de ces deux données ne peut faire l'objet de constatations empiriques. La mémoire de l'origine est une pure représentation d'un passé qui n'existe plus ou n'a peut-être jamais existé. Quant à la conviction qu'une multitude de personnes vivant sur un territoire souvent très vaste, se « ressemblent » ou partagent une même culture, si on peut imaginer qu'une enquête sociologique à partir de critères objectifs puisse définir cette ressemblance et cette culture, elle peut très difficilement faire l'objet d'un constat de la part de ceux qui en font partie. Comme le sentiment d'appartenance ethnique existe, toute la question est de savoir sur quoi il se fonde, sachant que l'identité est une représentation censée correspondre à une réalité qui est inaccessible dans sa totalité à ceux qui en font partie.

Prenons l'exemple des habitants de Sara au moment où commence la colonisation. Ils participent à une organisation sociale, économique, politique, partagent des modes de vie, des croyances, des pratiques rituelles. Ils ont pu constater que cet ensemble se retrouve sur le territoire restreint qu'ils ont pu parcourir et évoqué par les voyageurs, souvent des griots, qui ont pu leur parler d'un ailleurs où il en est de même. Mais comment pourraient-ils « savoir » que d'autres, semblables à eux, existent dans un ailleurs dont ils n'ont aucune idée, comment pourraient-il découvrir leur passé commun s'ils ne l'avaient pas « entendu dire ? » Il aurait fallu que cette information

[19] *Dictionnaire historique de la langue française.* Ed Le Robert. Paris. 2000.
[20] 1990. Paris. Le Seuil.

leur soit communiquée d'une façon ou d'une autre pour qu'ils sachent que d'autres comme eux, parlant la même langue, pratiquant les mêmes rites, existaient dans une vaste région qui va du nord-est de Djenné jusqu'à Bobo-Dioulasso[21].

Ces difficultés sont les mêmes pour n'importe quelle identité collective y compris pour les identités nationales qui pourtant paraissent particulièrement bien définies. Pour elles aussi l'ensemble des représentations identitaires (le nom, le territoire, la mémoire, les traditions) constituent un « savoir » invérifiable et construit, transmis et appris. D'autre part, pour qu'un tel ensemble de représentations identitaires soit intériorisé par la majorité d'une population donnée, il faut un ou des « inventeurs », des « diffuseurs » bénéficiant de « moyens de convaincre », par lesquels ils peuvent atteindre tous les membres de la collectivité. En France, ce sont les historiens, les écrivains, les chercheurs et les hommes politiques qui ont du «inventer» ou construire une identité commune à un ensemble de populations que les hasards de la guerre et l'arbitraire des traités de paix avaient réunies à l'intérieur de frontières clairement définies pendant un certain temps. Ce sont les publicistes, les instituteurs et les prêtres qui l'ont inculquée, ce sont les journaux, les manuels à l'usage des enfants des écoles, le service militaire, et les grandes guerres qui ont constitué les moyens de diffusion les plus efficaces. Aucune nation moderne ne possédant une base « ethnique », « *le problème fondamental est donc de produire le peuple. Les individus d'origines multiples qui en viennent à se percevoir comme membres d'une même nation doivent être instités comme homo nationalis par un réseau d'institutions et de pratiques, qui les socialise en fixant les affects d'amour et de haine, de représentation de soi afin que la différenciation des groupes sociaux soit relativisée par rapport à la différence symbolique entre nous et les étrangers.* »[22]

En ce qui concerne les Bwaba, on serait tenté de dire que le rôle d' « inventeur » et de « diffuseur » de leur identité a été tenu par les acteurs de la colonisation et tous ceux qui ont étudié la société bwaba. Les explorateurs, les militaires, administrateurs et missionnaires ont défini et décrit leur identité comme les historiens, publicistes, écrivains français ont défini et décrit l'identité française. Avec cette différence que l'identité est, dans le cas des Français, en grande partie endogène et pour les Bwaba, principalement exogène. Elles diffèrent aussi par la finalité de leur construction. Pour la première il était particulièrement important de l'inculquer aux intéressés qui devaient découvrir et apprendre qu'ils étaient français, devenir patriotes et croire qu'il n' y avait rien de plus beau que de mourir pour la patrie. Ceux qui ont cherché à se représenter l'identité des Bwaba n'avaient aucune raison de chercher à l'inculquer aux indigènes, et, d'autre part, en usaient essentiellement pour faciliter la domination coloniale et la justifier idéologiquement.

Ces différences n'empêchent pas de pouvoir envisager une transmission aux Bwaba de l'identité ethnique construite par les écrits coloniaux. Même si elle ne leur a pas été inculquée explicitement, elle peut avoir été connue par une minorité d'entre eux, ceux qui étaient directement en contact ou au service de l'administration, fréquentaient les écoles françaises, étaient en relation avec les missionnaires. Mais si

[21] Selon la carte du pays Bwa publiée par Jean Capron et reproduite ci-après.

[22] E. Balibar et I. Wallenstein. 1988 : 127.

quelque chose des représentations identitaires coloniales est passé dans l'opinion des Bwaba, il ne peut s'agir d'un simple copié-collé. En effet ces représentations n'ont pas une grande stabilité. Construites à partir des préjugés classificatoires raciaux, de l'observation de terrain, à laquelle étaient incorporés quelques stéréotypes, elles ont réellement varié selon la position et le rôle de ceux qui les énonçaient [23] mais aussi selon la manière dont les Bwaba réagissaient à la conquête, à l'administration, à l'évangélisation, se soumettant ou se révoltant, acceptant ou refusant de se convertir. On pourrait presque dire que les Bwaba, de par leur attitude, ont participé indirectement à l'élaboration de leur propre représentation identitaire. Comme toute identité, l'identité bwaba s'est construite au cours d'une histoire par les apports divers et contradictoires de ceux qui les entouraient, ceux qui cherchaient à les dominer[24], et les Bwaba eux-mêmes. De même que la subjectivité individuelle et l'image que le sujet en a, sont inscrites et construites dans et par une intersubjectivité, l'identité collective est inscrite et construite dans des relations entre plusieurs groupes sociaux. Elle résulte alors pour chaque « nous » d'une interaction entre la manière dont « les autres » « nous » représentent, et celle dont «nous » nous représentons nous-mêmes. Et, comme l'image de soi individuelle, l'image de « nous » collective peut être au moins autant ce que nous sommes que ce que les autres disent que nous sommes, mais aussi que ce que nous voudrions être, ce que nous prétendons devenir et croyons avoir été. C'est en étudiant comment se sont construites les représentations identitaires coloniales, comment elles ont pu varier selon les fonctions et l'idéologie de ceux qui les construisaient, mais aussi l'attitude des Bwaba, et en menant parallèlement une étude du soubassement présumé de cette construction, de l'organisation sociale et politique, des coutumes et des mœurs, des croyances et rituels, qu'on pourra peut être comprendre comment et pourquoi les Bwaba se sont ré-approprié les illusions identitaires construites par ceux qui les dominaient et ceux qui, sans toujours participer à cette domination, essayaient de les connaître.

De l'organisation sociale et politique

Cette question s'impose pour au moins deux raisons. S'il est reconnu que l'identité d'un peuple est un ensemble de représentations dont la construction obéit à des motivations parmi lesquelles la connaissance de la réalité n'occupe qu'une place limitée, ces représentations sont toutefois référées à une réalité sociale, politique et culturelle qui est présupposée constituer le socle réel de ces représentations. On pourrait dire, usant d'une analogie sémiologique, que l'identité est de l'ordre du signe (à la fois signifiant et signifié), qui renvoie à un référent, la réalité sociologique. Ce référent est évidemment lui-même une représentation mais on peut, dans les écrits coloniaux, aisément la distinguer de celle de l'image identitaire qui en est théoriquement déduite. C'est en jouant sur cette distinction et surtout sur les

[23] Il y a des différences importantes, par exemple, entre ce qu'écrivent les militaires chargés de la pacification et de la répression, les missionnaires ou les administrateurs qui se piquent d'ethnographie.

[24] La domination coloniale n'a pas été la première. Les Peul de Dokuy, les Marka de Wahabou et les Wattara de Bobo-Dioulasso avaient tenté de dominer les cultivateurs de la boucle du Mouhoun avant la colonisation. Il avaient identifié eux-mêmes les divers groupes qui vivaient dans cette région en leur donnant des noms péjoratifs, repris d'ailleurs par les premiers explorateurs.

contradictions qu'elle révèle qu'on pourra mettre en évidence les manipulations idéologiques auxquelles se livrent leurs auteurs.

L'étude de l'organisation sociale et politique est aussi rendue nécessaire par la question que pose l'existence d'une société où toutes les activités humaines sont organisées collectivement sans l'intervention d'un quelconque pouvoir au delà du village. Si cette société n'était qu'une mosaïque de villages différents les uns des autres du point de vue des l'organisation sociale et politique, la question ne se poserait pas. Elle se pose parce que, si l'on en croit ce qu'ont écrit les ethnographes coloniaux et ce qu'en disent aujourd'hui les habitants, on retrouve des coutumes et des mœurs, une modalité de pouvoir au niveau de la famille, du quartier, du village, des croyances et des rituels semblables entre Djenné et Bobo-Dioulasso, alors qu'aucune structure politique ou religieuse, qui aurait pu créer cette homogénéité, n'existe. En étudiant l'organisation sociale et politique telle qu'elle est représentée tout au long de la colonisation et telle qu'elle subsiste aujourd'hui, on peut tenter de comprendre la nature du lien qui fait exister ce partage de ce qu'on pourrait appeler une culture commune dans une société « a-céphale .»

Mais quand on parle d'organisation sociale et politique des Bwaba de quelle organisation parle-t-on ? Les érudits coloniaux et plus tard les spécialistes des Bobo ou des Bwaba, quand ils cherchent à la définir, pour mieux identifier la spécificité de cette ethnie, son « authenticité », s'attachent prioritairement à décrire un passé qui est en train de disparaître. Analysant l'organisation du pouvoir au niveau des villages, ils ne citent que celle, traditionnelle, des chefs de terre et des chefs coutumiers, qui, seule existait au moment de la colonisation, et ne considèrent pas que la présence de chefs de villages désignés par les Français, qui ont exercé leur pouvoir pendant des dizaines d'années et se sont maintenus après l'indépendance, puis ont été remplacés par des délégués ayant les mêmes fonctions, fasse partie de l'organisation sociale et politique du pays bwaba depuis plus de cinquante ans. En rupture avec cette vision, on cherchera certes à revenir sur ce qu'a été cette organisation, mais moins pour la reconstituer que pour pouvoir comprendre les transformations que la colonisation lui a fait subir et aussi celles qui résultent de la manière dont les membres de cette société ont résisté, ont renoncé, se sont adaptés à la domination, et ce qu'il en reste aujourd'hui.

Ce parti pris d'une analyse diachronique de l'organisation sociale et politique des Bwaba, à travers l'histoire de sa résistance, puis de sa soumission au processus colonial, et ce que l'une et l'autre ont entraîné, explique le recours à l'étude des écrits coloniaux comme moyen de connaître ce passé et comme préalable à l'étude de terrain.

Perspectives et moyens de la recherche

En partant de l'affirmation de Jean-Loup Amselle et en la posant comme hypothèse de travail, on cherchera à établir comment les Bwaba ont été identifiés, comment a été construite leur identité ethnique par ceux qui les ont conquis, pacifiés, administrés, convertis et étudiés. Comme cette identification est toujours associée, dans les écrits coloniaux, à une description des coutumes, mœurs, organisation sociale et politique de chacun des groupes dits ethniques, on cherchera à inventorier et à comprendre les diverses manières dont, tout au long de la colonisation, cette organisation et l'ensemble des coutumes, mœurs, croyances et rituels ont été diversement représentés dans les textes coloniaux.

Mais cet inventaire des représentations successives de la culture des Bwaba, et de leur organisation sociale et politique, n'aurait pas grande signification si on ne les reliait à l'histoire de la colonisation afin de pouvoir les mettre en parallèle avec les transformations que leur ont imposées l'administration coloniale et les adaptations que les Bwaba ont voulues ou acceptées. On complètera ce travail sur les représentations coloniales par un travail de même nature sur les premiers écrits bwaba, afin de comprendre comment ils se sont représentés leur propre société, leur propre identité, et jugé les transformations qui se sont produites au cours de leur histoire depuis le début de la colonisation.

L'étude de terrain, dans et autour du village de Sara, devrait permettre à la fois de reprendre l'ensemble des problématiques évoquées dans l'histoire des représentations coloniales et autochtones, et de pouvoir envisager des éléments de réponse aux questions qui sont à l'origine de ce travail. Je me propose de mener à bien cette recherche en m'appuyant sur deux sortes de sources d'informations : les écrits coloniaux et une étude de terrain dans et autour du village de Sara.

Analyse critique des écrits coloniaux

En l'absence de témoignages ou de textes écrits par les intéressés eux-mêmes avant l'arrivée des Français et pendant la plus grande partie de la période coloniale proprement dite, on dispose, pour la connaître, de plusieurs types de documents qu'on peut classer sous le tire général d'écrits coloniaux. Il s'agit de récits de voyages, de documents d'archives administratives et militaires, de recueils ethnographiques, de journaux, correspondances ou récits autobiographique des « Africains », des publications missionnaires à usage interne ou externe, de celles du « parti colonial », des romans coloniaux, de toutes les formes d'écrits de ceux qui ont participé à l'entreprise coloniale. Leurs auteurs sont explorateurs, militaires chargés de la conquête et de la « pacification », administrateurs, érudits coloniaux, ethnographes amateurs ou ethnologues reconnus par l'institution universitaire, missionnaires, mais aussi propagandistes, romanciers, journalistes. Ces écrits permettent de mettre en évidence la construction coloniale de l'identité ethnique des peuples de la région Bani-Volta, d'entrevoir leur organisation politique et sociale, mais aussi les « us et

coutumes » de ces peuples identifiés comme différents entre eux et décrits comme très proches : les diverses manières dont ces peuples ont réagi à la conquête, la pacification, l'administration et l'évangélisation, transformant à la fois la représentation coloniale de leur identité et le contenu des observations ethnographiques dont ils ont été les objets.

Le recours à ces textes pour connaître la société Bwaba et répondre aux questionnements énoncés plus haut peut paraître contestable. On ne peut guère attendre de la plupart de leurs auteurs de l'empathie pour les indigènes ni même un minimum d'objectivité. Il leur était sans doute bien difficile, dans le cas où ils auraient voulu le faire, de prendre du recul par rapport à la somme de préjugés qui peuplaient l'imaginaire des occidentaux vis à vis des « sauvages » et des « primitifs », et peut-être encore plus de l'idéologie que l'entreprise coloniale avait dû développer pour justifier une opération qui n'était pas vraiment en cohérence avec l'idéal républicain. Les auteurs de ces écrits, quand ils nous présentent des observations ethnographiques, y mêlent des préjugés accumulés par plusieurs siècles de méconnaissance des Africains et les représentations coloniales. Que ces préjugés soient mêlés aux observations ne serait qu'un moindre mal, mais on est en droit de penser que ceux qui en son imprégnés peuvent, sans même s'en rendre compte, transformer le contenu de leurs observations ou, au minimum, les sélectionner en mettant en avant ce qui confirme leurs préjugés et en ne voyant pas, ou négligeant de voir, ce qui pourrait les contredire. Quand l'un de ceux qui écrivent ces textes, explorateur, militaire, administrateur ou missionnaire, « découvre » un pays ou une population, il n'arrive pas l'esprit vide et a déjà une idée de ce et ceux qu'il va rencontrer. Une fois sur place il vérifie peut-être plus qu'il ne découvre. Le recours à ces écrits peut paraître également contestable à cause de leur très grande diversité. Quel point commun peut-il y avoir entre un compte-rendu de mission d'évangélisation, un rapport de conquête militaire, des observations ethnographiques de celui qui n'exerce aucun pouvoir direct, sauf celui de construire des représentations de ceux qu'il observe ? Quel point commun entre les discours de propagande coloniale d'un Gabriel Hanotaux et les retranscriptions par Jean Cremer de ce que lui confiaient les informateurs Bwaba dont il avait appris la langue ? Comment choisir entre ces points de vue celui qui serait le moins éloigné de la réalité ? Comment retirer de cette cacophonique une idée, même approximative, de ce qu'était la société Bwaba pendant la colonisation ?

Pourtant, en procédant à une étude critique de ces textes et en jouant sur leur diversité et leurs contradictions, il peut sembler peut-être aventureux, mais en même temps nécessaire, de faire le point sur les représentations coloniales, de voir comment elles s'articulent avec la politique coloniale, comment elles ont pu influencer les manières dont les indigènes se pensent eux-mêmes et de chercher à deviner, à travers le prisme déformant des stéréotypes, ce que pouvait être la société bwaba et comment elle s'est transformée pendant la période coloniale. Il est possible de distinguer, au moins formellement, dans certains de ces écrits, des passages qui décrivent la vie et l'organisation des peuples colonisés, leurs mœurs, traditions et croyances, et d'autres qui ne sont qu'une pure et simple illustration des préjugés coloniaux, même s'il ne suffit pas de distinguer entre des formes apparemment

descriptives et des jugements de valeurs, pour que ce qui apparaît comme une description soit exempt d'idéologie. Il arrive assez fréquemment aux auteurs de ces textes de mettre en évidence une réalité qui contredit leurs propres préjugés sans que cela les amène nécessairement à les abandonner. Cette contradiction est précieuse et si on peut la confirmer par d'autres références, elle peut amener à penser que ce qui a pu s'exprimer malgré la force du préjugé, n'est pas loin de correspondre à la réalité. Les contradictions qu'on peut ainsi repérer, dans quelques écrits coloniaux, entre les préjugés de leurs auteurs et l'analyse qu'ils font de ce qu'ils perçoivent de la réalité, sont renforcées par le fait qu'ils ne se contentent pas d'écrire, mais agissent et que les Africains réagissent. Les militaires répriment, détruisent les récoltes et brûlent les villages, les administrateurs recensent, prélèvent les impôts, recrutent pour le travail forcé, les missionnaires luttent contre les traditions « barbares » et convertissent. Amenés, les uns et les autres, à rendre compte de leur activité, ils décrivent par là même, les manières dont les Africains répondent à la domination coloniale, même quand leurs réactions, inattendues voire imprévisibles, ne cadrent pas avec les stéréotypes les plus habituels de leur propre vision.

Mais ce clivage, à l'intérieur d'un même écrit, entre le conformisme idéologique et ce que, indirectement et on pourrait presque dire malgré eux, leurs observations révèlent, n'est pas la seule contradiction qu'on puisse repérer et sur laquelle on puisse s'appuyer pour mener l'analyse critique. Il y a aussi celles, nombreuses, qui existent entre les divers écrits coloniaux. Les observations qu'ils font, les jugements qu'ils portent et, en définitive, la représentation qu'ils élaborent des peuples africains qu'ils côtoient, ne sont pas toutes identiques, car ils ne sont pas tous issus de même milieu familial, de la même classe sociale, leurs environnements éducatifs et culturels ne sont pas les mêmes et leurs regards diffèrent. Ils différents quant à la nature même du texte : il va de soi que l'on n'écrit pas la même chose quand on rédige un rapport officiel, un compte-rendu d'opération militaire ou de mission d'évangélisation, un article de propagande, des notes ethnographiques, quand on envoie du courrier à la famille ou quand, à la fin d'une carrière, on publie ses mémoires et construit sa propre statue. Ils différent aussi selon ce pourquoi leurs auteurs ont été envoyés en Afrique. Le regard de celui qui cherche à savoir est sélectif au sens où il est plutôt attentif à repérer ce qui pourra aider l'accomplissement de sa mission. Celui qui est chargé de faire signer des contrats de protectorat, ou de dresser des cartes des moyens de communication ne sera pas attentif aux mêmes réalités que celui qui doit réprimer une « rébellion », convertir les «barbares» ou collecter l'impôt. Ils diffèrent enfin selon la personnalité le rang et la fonction de ceux à qui le texte est adressé. On pourra aisément critiquer la hiérarchie militaire ou la barbarie des méthodes de conquête en s'adressant à des parents ou des amis, ce qui ne sera pas possible dans un rapport officiel ou, au contraire, il sera de bon ton de mettre en évidence, la légitimité et la violence des combats au terme desquels on a vaincu. Ce n'est pas la même chose aussi à cause du type de rapport institutionnel qui existe entre celui qui écrit et le destinataire ou les destinataires de son texte. On ne s'adresse pas de la même manière et on ne propose pas le même contenu à un supérieur hiérarchique, un lecteur inconnu, un ami, un partisan de la colonisation.

C'est pourquoi, pour chacun des écrits coloniaux étudiés il m'a semblé important de bien distinguer entre le contenu du message, la personnalité, l'origine de

classe, son environnement éducatif et culturel, les connaissances acquises avant qu'il n'arrive en Afrique, les finalités de son texte et les fonctions de ceux à qui s'adresse le dit texte, en cherchant à préciser la nature des liens qui peuvent exister entre celui qui écrit et celui à qui il destine le message.

Étude de terrain

L'étude critique des écrits coloniaux, la lecture des documents d'archives et des travaux de recherche permettent de connaître l'histoire des peuples de l'ouest du Burkina Faso et d'apporter un début de réponse aux questions qui sont à l'origine de ce travail et qui portent sur la structuration de la société bwaba, la signification des comportements et des traditions qu'on peut y repérer, les changements occasionnés par la colonisation et l'entrée dans l'économie de marché. Ils constituent un apport de connaissances indispensable, mais ils ne répondent que de façon insuffisante à certains des questionnements qui orientent leur lecture critique et surtout ils en laissent d'autres sans réponse. Ces insuffisances et ces non-réponses en appellent à une étude de terrain sur les points déjà évoqués, l'identité, l'organisation sociale et politique, la nature du lien social dans une société dite sans État, une fois éliminé l'hypothèse d'une communauté d'ordre ethnique.

Les écrits coloniaux et parmi eux surtout ceux qui relèvent de l'ethnographie, permettent de comprendre comment a été définie l'identité ethnique des Bwaba par ceux qui les ont conquis, « pacifiés », administrés, convertis et étudiés. Mais, même si on constate que les Bwaba paraissent s'être ré-appropriées les classifications et divisions ethniques construites par ceux qui les ont colonisés, il n'est pas certain que les représentations qu'ils se font sur ce qui les lie soit comparable à ce que les observateurs extérieurs en ont dit. Le partage des croyances, des normes et des valeurs, des manières d'être, de faire et de penser, des habitudes de se comporter et de se lier aux autres, nourrissent les représentations qu'ils se font de leur peuple et le sentiment d'appartenance qui leur est associé. On posera comme hypothèse, à vérifier par une étude de terrain, que la représentation identitaire qu'ils expriment sous la forme de l'expression « nous les Bwaba», qui est la traduction française de la manière dont ils se désignent en tant que collectivité, fondée sur ce qu'ils ont en commun, diffère de celle construite pour confirmer des préjugés, répondre à une demande administrative, ou faire un travail, qui se voulait scientifique, de classification des peuples africains. L'étude de terrain devrait aussi permettre de repérer ce qui a été reproduit par les Bwaba de leur identité construite par d'autres.

La description des coutumes, mœurs, organisation sociale et politique telle qu'elle apparaît dans les écrits coloniaux, est marquée par la tendance à en donner une image intemporelle et essentialisée, influencés qu'ils sont, surtout au tout début, par les connotations implicites des concepts de race et d'ethnie. Mais, en contraste avec cette vision synchronique, ils décrivent tous les changements que la conquête et l'administration coloniale ont imposés aux peuples africains. L'étude de terrain devrait permettre de résoudre cette contradiction entre une définition de l'ethnie bwaba comme une essence intemporelle et les transformations qu'elle a subie, en analysant à la fois ce qui subsiste de ce qui faisait, avant l'intervention coloniale, la cohérence socio-

politique d'un groupe humain, la manière dont il s'est adapté aux contraintes extérieures, comment il a pu, si c'est le cas, préserver un équilibre et se transformer en s'adaptant, en se débarrassant ou pas de ce qui fondait sa vie collective.

Ce que nous apprennent les auteurs des écrits coloniaux c'est que les populations de la vaste région du sud du Mali et de l'ouest du Burkina Faso avaient ceci de particulier qu'aucun pouvoir politique ou religieux n'y existait au delà du village. Ils nous apprennent aussi qu'avant l'arrivée des Français et pendant les quelques années qui ont suivi, existaient des alliances entre certains villages, alliances qu'ils ont appelées le plus souvent des confédérations. Ces confédérations auraient progressivement disparu en même temps que se mettait en place une administration coloniale qui les rendait inutiles. Cette image semble faire consensus dans la plupart des écrits des explorateurs et des érudits coloniaux. Elle a été reprise par Jean Capron qui emploie l'expression de « communautés villageoises » pour caractériser les structures politiques de base de la société bwaba et évoque une « *civilisation du village commune à la majorité des populations soudanaises.* »[25] Pourtant si les Bwaba comme les autres peuples de cette région de l'Afrique de l'ouest n'étaient formés que d'une multitude de villages indépendants, éventuellement réunis par des alliances circonstancielles, cela cadrerait mal avec l'histoire de leur résistance, la diffusion de pratiques, de croyances, d'organisation du pouvoir et de la production, qu'on retrouve dans de nombreux villages. Si cette communauté n'est pas fondée sur une hypothétique origine raciale ou ethnique commune, si aucun pouvoir centralisé ne l'organise, il reste à comprendre par une étude de terrain la nature du lien qui pourrait expliquer que ces caractéristiques se retrouvent semblables sur un aussi vaste territoire.

Cette étude de terrain s'appuie sur un certain nombre de documents écrits, complétés par des informations recueillies auprès des responsables des associations et des structures politiques «modernes » qui gèrent le village ; des observations faites lors de séjours échelonnés entre 1992 et 2009 ; des entretiens informels avec ceux qui me recevaient ou que je rencontrais lors de ces séjours ; d'enquêtes systématiques, quant à leur thème, auprès de Burkinabé, Bwaba ou d'autres appartenances et vivant hors du village. J'ai confronté ces récits les uns avec les autres. Ayant enregistré la plupart de ces entretiens, j'ai pu travailler a postériori sur ceux-ci et rechercher l'implicite et les non dits qu'ils pouvaient contenir. Parallèlement j'ai pris connaissance de travaux universitaires récents qui étudient d'autres régions du « pays Bwa » selon l'expression de Jean Capron.

Remarques terminologiques et orthographiques

Pour la bonne compréhension de ce qui suit quelques précisions sur l'emploi de termes Bobo et Bwaba me paraissent utiles. Ces termes ont désigné et désignent encore des populations, considérées comme regroupées en diverses ethnies par la littérature coloniale et post-coloniale et qu'elle a localisées à l'ouest du Burkina et au sud du Mali. Le terme unique de Bobo a d'abord été employé par les premiers explorateurs. Ce terme était celui qu'employaient leurs informateurs qui n'étaient pas

[25] 1973 : 57.

Bobo et qui appartenaient à des peuples qui avaient tenté de dominer ces derniers. Ils les avaient même divisés en quatre catégories : les Bobo-Dyula, les Bobo-Fing, les Bobo-Oulé et les Bobo-Niéniégué. À partir de 1912, pour répondre à une enquête demandée par le gouverneur général de l'A.O.F, des agents de l'administration ont commencé a recueillir les noms que les groupes de populations se donnaient à eux-mêmes et le terme de « Boua » a été employé, pour la première fois par Maurice Delafosse, pour désigner ceux qui vivaient autour de Dédougou. Les missionnaires implantés à Mandiakuy à partir de 1920 l'ont aussi utilisé mais partout ailleurs ils continuaient à employer celui de Bobo et de ses subdivisions. Il en était de même pour les ethnographes comme Louis Tauxier ou Jean Cremer. Ce n'est qu'à partir des travaux de Labouret (1924) puis de Le Moal (1957) que l'on a commencé à distinguer deux peuples qui présentaient à leur yeux quelques différences, les Bobo situés dans la région de Bobo-Dioulasso et les Bwaba, ou encore Bwa et Bwawa, au nord de cette ville. Mais bon nombre d'auteurs, comme par exemple Gnankambary, et quelquefois les Bwaba eux-mêmes, ont continué à employer les deux termes. Nazi Boni est plus rigoureux et ne connait que celui de Bwawa et Jean Capron (1972) s'aligne sur Le Moal en considérant les deux peuples comme deux groupes ethniques distinct les Bobo et les Bwa[26].

Dans la suite de ce texte les Bwaba sont tantôt désignés par ce terme tantôt par celui de Bobo, Bobo-Dyula, Bobo-Fing, Bobo-Oulé et Bobo-Niéniégué quand il s'agit de citations ou du commentaire qui les accompagne. Par contre, dans les passages qui relèvent de l'analyse de ces citations et surtout à partir du chapitre VII, seul le terme de Bwaba sera employé. Il en est de même dans l'étude de terrain, tous les habitants de Sara et de la région l'utilisant couramment, même s'il leur arrive d'user de celui de Bobo.

Au sujet de l'orthographe des noms de lieu et de peuples dont la graphie est variable selon l'époque et même les auteurs, j'ai opté pour une logique semblable. J'ai respecté, quand je les citais, l'orthographe adoptée par chaque auteur et pour le reste j'ai utilisé la graphie qui paraît s'imposer dans la cartographie moderne, les textes écrits dans les publications burkinabé et dans les travaux scientifiques récents. Entre ces diverses références on note un certain flottement dû au fait qu'il n'existe pas une «académie burkinabé » qui régenterait de façon rigide l'orthographe des noms propres. Je n'ai pas mis de *s* au pluriel des noms de peuples car cela m'a semblé être l'usage en ethnologie africaniste, sans doute parce que les langues africaines ne connaissent pas cette marque du pluriel.

[26] Les trois termes Bwaba, Bwa et Bwawa seraient synonymes mais employés dans des région différentes. À Sara et aux alentours on emploie plutôt celui de Bwaba . C'est celui que j'ai choisi d'utiliser.

I

LA SITUATION PRÉ-COLONIALE
dans les bassins de la Komoé, du Mouhoun et du Bani

La situation pré-coloniale dont il est question ici, c'est celle que vont découvrir successivement Louis-Gustave Binger, François Crozat et Parfait-Louis Monteil, trois militaires envoyés en mission en Afrique de l'Ouest. Ils traversent les régions qui vont de la Komoé au sud jusqu'au Bani au nord, de Sikasso à l'ouest jusqu'à Boromo à l'est, et les décrivent d'un point de vue géographique, économique et ethnographique. Sur le peuplement de ces territoires ils vont, assez souvent en contradiction avec leurs propres observations, catégoriser les peuples et mettre en place les classifications ethniques qui, malgré les critiques émises par beaucoup d'anthropologues, sont toujours très utilisées au Burkina Faso. Avant d'étudier la manière dont ils s'y prennent pour construire ces identités, une approche rapide de la situation pré-coloniale est nécessaire.

Le peuplement des plaines de l'Afrique de l'ouest du XIe au XVIIe siècle

John Iliffe est professeur d'histoire africaine à l'université de Cambridge. Dans son livre intitulé *Les Africains, histoire d'un continent,*[27] il décrit le mouvement de colonisation de la savane en Afrique occidentale entre le XIe et le XVIIe siècle. Ce livre, qui prend la forme d'une fresque hypothétique, est présenté par son auteur comme une synthèse de nombreux travaux de recherche pluridisciplinaires d'origine britannique.

Sa description du peuplement de cette région est fondée sur l'affirmation que ce sont les conditions matérielles d'existence des populations ayant colonisé la savane qui les ont amenées à trouver des formes d'exploitation et de vie collective semblables, ce qui se serait produit dans une vaste zone géographique englobant non seulement les régions de langue voltaïque mais aussi le nord du Ghana et une partie du Sénégal. Ce sont également les conditions matérielles d'existence qui ont fait que ces peuples n'auraient pas éprouvé le besoin de créer des États : « *La faible densité de population empêchait la création des surplus nécessaires à l'entretien des classes dirigeantes* ». John Iliffe ajoute qu'il aurait aussi été difficile, si l'on avait voulu créer des États, de « *contrebalancer l'attachement local et la segmentation.* »(p.136)

Ce principe d'explication étant posé, il nous apprend que, pendant cette longue période, dans les plaines de l'Afrique occidentale, on trouvait des groupes de cultivateurs disséminés un peu partout, groupes qui s'étaient rassemblés pour se défendre, constituant ainsi ce qu'il appelle des « *noyaux de population*. » Ces « *noyaux de population* » occupaient une « *aire d'habitat.* »

[27] 1997. Paris. Flammarion.

Au sein de chaque noyau, les villages, ou plus simplement les groupements de foyers, étaient entourés « *d'anneaux concentriques allant des terres cultivées en permanence jusqu'aux bois extérieurs en passant par des champs temporaires* »(p. 98), l'ensemble constituant une « *zone de peuplement*. » Quand il y avait surpopulation, ou que la fertilité de la terre diminuait, ou encore que des conflits éclataient entre les habitants, l'existence de cette zone permettait à certains d'entre eux de quitter leur aire d'habitat et de s'en aller créer un nouveau noyau de peuplement sur des terres vierges. Ainsi la colonisation de nouvelles terres prit la forme d'une lente progression.

Le résultat fut que « *de nombreuses et importantes concentrations d'hommes demeurèrent sans État, défendant jalousement leur liberté de colons, se soumettant à des coutumes acceptées de tous pour régler les affaires courantes* [...] *ou joignant leurs efforts pour résister à des États voisins prédateurs.* »(p.105) Ces « villages indépendants » n'étaient toutefois pas la seule forme de regroupement de populations. Sur la plus grande partie de la savane occidentale, se sont également formés des sortes d'États miniatures, sous la direction d'un *fama,* maître de la terre et chef politique d'un groupe de villages appelé *kafu*. L'existence de ces derniers est d'ailleurs attestée par Parfait-Louis Monteil qui écrit à leur propos : « *Au milieu de la forêt se trouvent d'immenses clairières de plusieurs kilomètres de diamètre. Au centre sont regroupés sept, huit, neuf, dix, et parfois quinze villages, tous fortifiés. Cette sorte de confédération s'est choisie un chef qui prend le titre de fama* ». [28]

John Iliffe insiste sur le fait que villages indépendants ou *kafu,* les structures mise en place dans les deux cas pour assurer la survie et la reproduction du groupe, à savoir les structures familiales, étaient les mêmes. Cette identité s'expliquerait, selon lui, par le fait que, dans la quasi totalité de l'Afrique occidentale, le besoin primordial était l'accroissement de la population et la colonisation de terres nouvelles. Comme, par ailleurs, la terre était quasiment gratuite, il était inutile de la conserver dans la famille en y instituant des unions monogames ou endogames. Par contre, comme la croissance de la population et le besoin de main-d'œuvre étaient primordiaux, il fallait beaucoup de femmes et d'enfants pour cultiver la terre. D'où une véritable obsession de la virilité chez les hommes et de la fécondité chez les femmes. Il y aurait donc eu, « *dans la plupart des régions* », généralisation d'une forme d'organisation sociale autour d'une « *grande maisonnée dirigée par un Grand Homme entouré de ses épouses, de ses fils mariés ou non, de ses frères cadets, de parents pauvres, de ses dépendants et d'une nuée d'enfants. Dans cette grande famille en règle générale, les travaux de défrichage étaient faits par les hommes, le plantage et le désherbage par les femmes et tous participaient aux récoltes*. »[29] C'est à partir du regroupement de ces familles que se seraient formés les villages et les chefferies.

---

[28] 1894 : 43.

[29] Iliffe. 1997 : 139.



Carte conçue par B Sonyeis à partir de celle illustrant la contribution de Saul Mahir à *Burkina Faso cent ans d'histoire* , 2003 : 383.

Dans les siècles qui ont précédé la colonisation, outre les échanges de produits locaux qui se faisaient dans des marchés de villages, un commerce de longue distance permettait de se procurer des marchandises précieuses et rares, parce que produites dans des régions isolées, comme l'or, le cuivre, le sel. Au XVIe siècle, « *le sel était devenu le principal produit minéral d'Afrique occidentale ; il avait une valeur sans doute supérieure à tout ce qui était échangé dans le commerce transsaharien, et occupait la même place que les épices en Europe.* » (122) Extrait de mines dont les plus importantes se trouvaient dans le Sahara, il était transporté en Afrique occidentale et échangé contre de l'or, des grains, des esclaves, des noix de kola. L'essentiel du commerce transsaharien était dominé par des peuples du désert. Ce sont des marchands itinérants, venus du Ghana, qui prenaient la tête de caravanes d'ânes. Quand le Mali supplanta le Ghana, ces commerçants formèrent « *le noyau d'une caste commerçante plus vaste, multiethnique, musulmane et de langue mandé, communément appelée dioula. Si beaucoup d'entre eux étaient des commerçants itinérants, d'autres s'installaient* [...] *nouaient des relations sur place et formaient une diaspora*. » (122) Sur les marchés locaux on trouvait des productions artisanales, comme celle des forgerons qui travaillaient le fer et fournissaient les outils agricoles des cultivateurs et les armes des chasseurs et des guerriers. Comme le travail du fer demandait à la fois de l'expérience technique et des pouvoirs magiques, dans presque toute l'Afrique occidentale, les forgerons constituaient une catégorie à part. Assez souvent ostracisés, « *ils n'étaient pas soumis aux règles du code de l'honneur, et en général ne pouvaient ni porter les armes ni être réduits en esclavage. Bien que la grande majorité de leurs membres eussent également cultivé la terre, ils étaient rétribués en grains*. » (24)

Les migrations marka et peul du XIVe au XIXe siècle

Dans les régions du Sourou, du Bani et du Mouhoun, surtout à partir du XVIe siècle, profitant des échanges commerciaux qui s'opéraient sur l'axe allant de Tombouctou et Djenné vers les villes du sud (Ashanti, Lobi), des musulmans désignés communément par l'appellation de Marka[30] ou de Dafing s'installèrent peu à peu dans la vallée du Bani et celle du Sourou, entrant en contact avec les peuples dénommés aujourd'hui Bwaba et Samo. Les Marka seraient, selon la tradition mandé, confirmée par de nombreux islamologues et historiens (Ibn Batuta, Charles Monteil, Paul Marty et Maurice Delafosse), « *le fruit d'un métissage d'Arabes, de Berbères, d'Orientaux et de Nègres*. »[31]Parmi les premiers à embrasser l'Islam, ils ont permis sa diffusion dans les régions de la boucle du Niger. Maurice Delafosse, qui croit pouvoir attribuer à des centaines de milliers d'individus des traits de caractère et de comportement identiques, affirme qu'ils sont « *intelligents et actifs* », « *doués du génie commercial et du goût des voyages* », « *de caractère assez versatile quoique fiers et orgueilleux*. » Il les décrit

[30] Ce mot d'origine mandingue serait la contraction de Mari-ka qui signifie, en bambara, originaire du Mandé.

[31] B. Sanogo. 2003 : 609.

ensuite comme ayant un comportement ambivalent sinon contradictoire ou, au mieux, une grande capacité d'adaptation : « *fanatiques lorsque leur intérêt l'exige* », ils manifesteraient pourtant « *la plus large tolérance lorsque c'est nécessaire.* » Ce seraient des « *guerriers et conquérants* [...] *d'un caractère plutôt pacifique* », *et,* « *pratiquant l'agriculture* » [...] « *ils se livreraient « de préférence au négoce.* »[32]

Soixante ans plus tard, Jean Capron pense que les Marka sont parmi ceux qui, venus de l'extérieur, ont le plus influencé les Bwaba. Ils se seraient installés à Djenné et sur la rive droite du Bani, de San à Mopti, dès le XIIe siècle. Quatre siècles plus tard, profitant de l'essor commercial de cette région de la boucle du Niger et « *désireux d'asseoir leur influence économique sur les pays de l'intérieur* »[33], ils migrèrent en nombre plus au sud. Ils se sont d'abord installés sur le plateau gréseux, les deux rives du Sourou et, ayant traversé le Mouhoun dans la région de Léri, ils ont été nombreux à s'arrêter dans le nord de la boucle de ce fleuve, dans une région qu'on appellera le Dafina, ou pays des Dafing. De là, ils ont encore rayonné vers l'est et le sud-est jusqu'à Wahabou.

Artisans et commerçants, ils ne cherchèrent pas, selon Jean Capron, à dominer les villages dans lesquels ils s'installaient et leur implantation auprès de familles de cultivateurs a été globalement pacifique, d'autant qu'ils auraient été plutôt bien accueillis par ces derniers, leurs systèmes politiques respectifs étant semblables. Pour illustrer ce qu'il appelle « *l'homogénéité des paysages sociologiques bwa et marka* », Jean Capron cite « *l'aisance* » avec laquelle, regroupés dans des villages marka ou dispersés dans ceux des Bwaba, ils se sont « *intégrés* » à « *tous les circuits d'échanges régionaux* », « *y compris la pratique religieuse.* »[34] Il va même jusqu'à évoquer, à propos de cette intégration, le « *mimétisme qui apparaît, dans les sociétés ouest-africaines, l'un des aspects les plus actifs de l'intégration ethnique.* » (63)

Poursuivant son analyse, il pense pouvoir affirmer que les Marka ont dynamisé économiquement les pays dans lesquels ils se sont implantés. Ils y ont créé des marchés florissants où s'échangeaient des produits locaux mais aussi du sel, de la kola, du poisson séché de provenance lointaine, et où les cultivateurs locaux pouvaient vendre leur propre production, beurre de karité, boules de soumbala, à des commerçants venus du nord. Jeanne-Marie Kambou-Ferrand abonde dans ce sens, affirmant que « *les Bwa et Samo surent établir de fructueux échanges commerciaux avec les colporteurs marka*. » Mais, par contre, ils « *montrèrent peu d'enthousiasme à se convertir à l'islam véhiculé par ceux-ci* ».[35]

Quant à la migration des Peul, il est, selon cette historienne, impossible aujourd'hui de pouvoir dater avec précision l'arrivée des premiers d'entre eux dans la région peuplée par les Bwaba. Par contre, elle pense pouvoir affirmer que « *les*

---

[32] 1972. t. I : 346.

[33] 1973 : 62.

[34] 1972 : 63. Il confirme ainsi son affirmation : « *Il serait aisé de citer tel village dont les habitants, bien que se réclamant encore de l'appartenance ethnique marka, pratiquent la religion de* ***do*** *et, intégrés à la chaîne d'invitations réciproques entre sociétés de* ***do*** *communales, participent, au même titre que les villages bwa, à la constitution d'un espace socio-religieux régional.* »

[35] 1993 : 122.

premiers groupes peul, de croyance animiste, constituèrent à leur arrivée de petites chefferies de type clanique, dirigées par un chef ou ardo. »(122) Cette imprécision quant à la date de leur arrivée est confirmée par Jean Capron qui fait état de deux versions différentes. Selon la première version, des colonies de pasteurs peul originaires du Touta Toron et résidant dans la région de Dia se seraient répandus dans la boucle du Niger dès le XVe siècle et auraient fondé le village de Barani au début du XVIe siècle. Selon la seconde, lorsque les Toucouleur arrivèrent au Fouta-Djalon, au début du XVIIIe siècle et cherchèrent à convertir les Peul, ceux-ci préférèrent s'exiler plus au sud dans une région en forme de quadrilatère formé par les agglomérations de Sikasso, Koutiala, Koury et Bobo-Dioulasso. Ils se seraient, toujours selon Jean Capron, fixés dans cette région parce qu'ils y trouvaient de bons pâturages. Plus tard, ils s'établirent dans la vallée du Sourou.

Jusqu'au début du XIXe siècle, Peul et Bwaba ont vécu en contact et paraissent avoir adopté un modus vivendi dont on peut trouver l'écho dans le récit de la création du monde recueilli par Jean Cremer à Dédougou, et dans lequel le Peul est présenté avec le Bobo mais aussi le Griot et le Forgeron, comme un fils de Dieu. Ils descendent ensemble du ciel.

Déjà donc à cette époque, les cultivateurs bwaba qui possédaient des bœufs les confiaient à un pasteur peul. Ce dernier habitait le village avec sa famille qui continuait à y demeurer quand lui-même partait avec son troupeau rechercher au loin de nouveaux pâturages. Il avait en charge les soins du troupeau, disposait du lait, recevait des paniers de céréales au moment des récoltes. La moitié du croît du troupeau lui revenait.

Mais au début du XIXe siècle, alors que ces Peul « animistes » sont fortement implantés autour de Barani et plus généralement dans la boucle du Mouhoun, une tout autre immigration peul et marka se produit sous la forme de bandes armées qui pillent une partie du pays.

La coexistence de maisons de guerre et de maisons de cultivateurs

À la fin du XVIIe siècle, entre les Volta et le Fouta-Dyalon, alors que des cultivateurs animistes colonisaient progressivement la savane, des marchands islamisés appelés Dyula[36] ou encore Mandé-Dyula, avaient établi un réseau de relations commerciales. Ce réseau avait servi de fondement au grand empire de Kong. Très étendu et très étiré, celui-ci s'était, vers 1800, fragmenté en petits États. Quand débute la colonisation, il n'est plus la structure politique la plus puissante de la région, remplacé par le Kénédugu, dont la capitale est Sikasso.

Les États de Kong

[36] Binger lui-même, après avoir été tenté d'en faire une ethnie, reconnaît que ce terme désigne seulement ceux qui s'adonnent au commerce.

Entre 1922 et 1924, Louis Tauxier, administrateur colonial, rédige un manuscrit intitulé *Les États de Kong,* après enquête auprès des habitants de Kong et de Bobo-Dioulasso. Il s'appuie aussi sur les écrits de L-G. Binger, M. Delafosse et M. Labouret ainsi que sur les *monographies de Bobo-Dioulasso* et *de Banfora.* L'ouvrage ne sera publié, en partie, qu'en 2003 par les soins d'Edmond Bernus. Selon une tradition reprise par Louis Tauxier, la ville de Kong, située près de Bouaké, aujourd'hui en Côte-d'Ivoire, aurait été conquise au XVIIIe siècle par une lignée de Dyula venus du Mandé, les Watara[37]. Mahir Saul, historien de l'université de l'Illinois, se fondant sur les écrits coloniaux, des enquêtes de terrain et des documents d'archives, pense que les Watara étaient plutôt des chefs de guerre locaux, à la fois marchands et guerriers qui se seraient mobilisés pour résister aux incursions armées de Gonja et de Dogomba. Parmi eux Seku et Famagan Watara. C'est Seku Watara, riche marchand de Ténéguèra, qui, après avoir vaincu un certain Lassiri, conquit la ville de Kong, d'où il put lancer des razzias vers l'est, le nord et l'ouest, étendre le commerce et établir, sur les grandes routes caravanières, des colonies de Dyula. C'est son frère Famagan qui, au début du XVIIIe siècle, opéra dans la région de la boucle du Mouhoun. Dans cette région, selon certains informateurs dont Mahir Saul a recueilli les témoignages, la population « *vivait en petites communautés mal défendues, dans des maisons de paille que les Watara brûlaient lors des attaques nocturnes* [...] *Les gens, pris de peur à la vue des premiers cavaliers* [...] *se jetaient sur la route un poulet blanc à la main pour offrir leur soumission.* » Selon d'autres sources, les habitants dressaient des « *embuscades défensives meurtrières qui coûtèrent la vie à de nombreux Watara*. »[38]

La ville de Kong elle-même a eu, aux XVIIIe et XIXe siècles, un rayonnement économique très important dû essentiellement aux échanges marchands. Pour que les caravanes de marchands dyula venues de Kong puissent se déplacer sans encombre sur les routes commerciales, les Watara avaient fait s'établir, de proche en proche, des familles originaires de Kong dans tous les villages situés sur le parcours commercial qui va de Kong à Djenné en passant par Bobo-Dioulasso. Ils auraient mis cinquante ans pour parvenir à doter chaque village « fétichiste » d'une ou deux familles. En s'installant ainsi sur toutes les routes parcourues par des caravanes de marchands, ils auraient, aux dires de Louis-Gustave Binger, placé « *le pays sous leur protectorat* », au point que, écrit-il, « *dans les territoires appelés par les Mandé-Dioula bambaradougou, pays fétichistes limitrophes de leurs États, le chef ne décidera jamais sans consulter et prendre l'avis du karamokho le plus voisin du village*. »[39]

Louis Tauxier signale aussi que certains commerçants dyula ne se seraient pas contentés de contrôler les villages afin d'y faciliter les échanges commerciaux. Ils s'y seraient installés définitivement s'intégrant même complètement à la population d'origine. Il cite le cas de ceux qui, au nord de Léréba, auraient adopté certaines

[37] Louis Tauxier écrit « Ouatara » avec un seul t. Binger utilise l'orthographe « Ouattara .» Aujourd'hui on semble préférer celle de « Watara .»

[38] 2003 : 392.

[39] 1980 : 327.

croyances fétichistes[40] tout en restant musulmans et construit leurs cases comme ceux auprès de qui ils vivaient. (37)

Bien que l'expansion des Dyula de Kong n'ait pas toujours été pacifique et que des affrontements aient eu lieu avec des habitants de plusieurs agglomérations de la région de Bobo-Dioulasso (Kofila et Léna), Dédougou (Kouka) et Houndé (Béréba, Boromo), Louis Tauxier affirme que « *ces guerres, ces colonnes étaient entreprises dans un but commercial pour châtier les pillards, pour assurer la sécurité des routes. Elles ne l'étaient pas dans un but - ou dans le seul but - d'étendre le champ de domination des gens de Kong*. » (19)

Le « royaume » de Sikasso

Dans sa *Monographie de Bobo-Dioulasso* citée par Louis Tauxier, le commandant Barbier écrit, en 1907, sur le « royaume de Sikasso » devenu, à partir de 1877, le grand rival de Kong : « *Tandis que les Watara occupaient une partie du pays bobo, la famille des Traoré, sans doute rivale malheureuse de celle des Watara dans la lutte pour la domination de Kong, quittait cette ville pour créer dans le Nord-Ouest un petit empire* ».(70-71) C'est en 1822, toujours selon les informations contenues dans les écrits du commandant Barbier, que deux « chefs » traoré, Nuanamaka et Suleyman Dian, s'installèrent successivement à Kanguèra (près de Sindou) puis à Finkolo près de Sikasso. L'un des descendants des fondateurs, Tyeba, ayant fait de Sikasso la « capitale » de son « royaume » construisit autour de la ville un double mur d'enceinte de 5 mètres d'épaisseur qui lui permit de résister victorieusement pendant 16 mois àl'encerclement par les troupes de Samori[41].

Le 16 avril 1890, le colonel Archinard confie au capitaine Quiquandon une mission : « *Profiter des excellentes relations amicales qui nous unissent à Tyeba pour aller étudier ce roi noir, ses intentions, ses relations, son pays et les pays voisins ; nous y faire prendre pied, nous rendre maîtres des marchés et des routes commerciales ; préparer l'installation d'un résident dans quelque grande ville de la boucle du Niger, d'où nous pourrions rayonner et étendre notre influence et notre commerce dans toutes contrées qui la composent.* »[42] Le capitaine Quiquandon va séjourner 10 mois dans le Kénédugu, nouant des relations « *les plus cordiales* », selon ses propres termes[43], avec Tyeba.

---

[40] « Folonzo est un petit village dioula [...] Il est peuplé de Dioula sonongui qui se disent Ouatara. Ils n'ont pas ou n'ont plus de *n'tana,* disent-ils. Cependant ils ne peuvent manger de python parce qu'ils deviendraient aveugles. De plus si les enfants rencontrent un python dans la brousse, c'est que celui-ci est heureux de les voir. Comme il semble bien, leur ancienne bête sacrée était, et est même encore, le python, mais comme ils sont devenus musulmans, ils disent maintenant qu'ils n'en ont pas. » 2003 : 37.

[41] Le *tata* qui entoure Sikasso, en terre parfois mélangée de pierres, a de 1,50 m. à 2 mètres à la base, 6 mètres de hauteur. Quiquandon estime la population à 9 000 habitants parmi lesquels « 4 à 500 *sofas* adultes, dont l'unique métier est de faire la guerre » J.O.R. 29-IX-1891 : 4639-4640.

[42] J.O.R. 29-IX-1891: 4701.

[43] Il écrit dans la conclusion de son rapport de mission publié dans le *Journal officiel de la République*

Son rapport, paru au *Journal officiel de la République française* en 1891, contient de nombreuses informations sur l'organisation du « royaume » de Tyeba, de ses relations avec les peuples conquis, sur la guerre menée avec le soutien des troupes du capitaine Quiquandon pour la conquête des villes de Kelila, Loutana et Kinian. La description que le capitaine Quiquandon fait de l'organisation du « royaume » de Sikasso est une bonne source d'informations. D'abord parce qu'il réside suffisamment longtemps dans le pays, que participant activement aux opérations militaires, il peut observer de l'intérieur le fonctionnement du « royaume », mais surtout parce que sa mission lui prescrit non pas, comme ce sera le cas pour d'autres militaires, de se rendre maître d'un territoire, au besoin en inventant des souverainetés fictives, mais seulement de l'étudier afin que d'autres, plus tard, puissent s'en emparer. Tout le pousse à décrire la réalité politique du Kénédugu telle qu'elle est. Sur les relations existant entre le *fama* et les villages et provinces qu'il domine, l'analyse de Quiquandon est assez proche de celle, exposée plus loin, que Mahir Saul propose des « maisons de guerre » des Watara. On peut avancer qu'il s'agit d'un système de domination souvent mis en place dans cette région de savane entre des structures guerrières centralisées et des villages de cultivateurs.

Dans le territoire sur lequel régnait son père Daouda, mais qu'il avait dû reconquérir, Tyeba exerce une domination qui varie d'une zone ou même d'un village à l'autre. Ainsi on trouve dans le Kénédugu cinq types de territoires et de liens de subordination.

Une partie du Kénédugu est assimilable à un vaste « domaine » qui obéit à un chef de maison puissant, Tyeba. Choses et gens lui appartiennent. Les villages de ce « domaine » sont habités par des cultivateurs, des marchands et des *sofa* (soldats de métier). Les cultivateurs sont astreints à résidence soit dans des villages créés de toutes pièces, soit dans un village détruit, abandonné et repeuplé par des populations venues d'ailleurs sur ordre du *fama.* À la tête de chacun de ces villages est placé un *sofa.* Aux marchands de son « domaine », Tyeba fournit des marchandises qu'ils échangent à Trangrela, Djenné, Médine ou Kayes contre des noix de kola, du sel, des objets européens, des étoffes et des armes. Ils apportent à Tyeba l'intégralité des marchandises échangées. À côté du « domaine » de Tyeba se trouvent les « domaines » des autres chefs de la famille des Traoré et des serviteurs étrangers venus se mettre au service de Tyeba. Comme les autres, ils peuvent recevoir des captifs, venus des villages et même des provinces qu'ils administrent au même titre que les membres de la famille du *fama.* Les propriétaires de ces domaines sont officiellement dépendants de Tyeba mais Fernand Quiquandon pense que cette dépendance est purement théorique et qu'en cas de conflit « *villages et compagnies prendraient probablement parti pour leur chef habituel* ».

En dehors de ce domaine, on trouve des villages dont le statut est variable. Il y a des villages soumis. Un *sofa* est placé à côté de l'ancien chef de village « *laissé*

française, du 24 au 29 septembre 1891 : « Ce que je sais et que je tiens à répéter en terminant, c'est la confiance que Tiéba nous a personnellement témoignée, sa générosité à notre égard, son amitié. Dès les premiers jours, nous avons été admis dans son intimité ; les relations les plus cordiales s'établirent d'elles-mêmes. Nous l'avons toujours trouvé accessible, dévoué, prévenant. » : 4694.

au pouvoir et rendu responsable. » Le *sofa* le surveille et perçoit l'impôt. D'autres villages, « *sans vouloir admettre chez eux un homme de Tyeba qui contrôle leurs actes, leurs paroles et devient bien vite leur maître, reconnaissent jusqu'à un certain point l'autorité du fama, évitent de lui déplaire, cèdent à toutes ses exigences et, sous la menace perpétuelle d'une guerre, envoient de vrais impôts sous forme de présents* ». On trouve enfin des pays insoumis ou des « *provinces non encore soumises* » et aussi, entre le Kénédugu et Bobo-Dioulasso, des villages indépendants, soit qu'ils n'aient jamais reconnu l'autorité des Traoré, soit qu'après l'avoir acceptée ils s'en soient libérés.

Cette situation complexe explique en partie pourquoi le territoire du Kénédugu, aux frontières indéterminées, est difficile à circonscrire et ne comporte pas de provinces parfaitement délimitées ni de zones aux contours précis. Le capitaine Quiquandon écrit d'ailleurs dans la conclusion de son rapport : « *Dans ce singulier pays du Kénédugu, qui jusqu'à la conquête des Taraoulés n'avait pas eu de maître,* [...] *ce n'est pas une des choses les moins curieuses que de trouver ces villages libres, demi-asservis ou peuplés uniquement de captifs placés pêle-mêle les uns à côté des autres et enchevêtrés au hasard.* »

Tout cela amène le capitaine Quiquandon à une réflexion générale sur les institutions politiques du Kénédugu : « *Les Noirs sont loin d'avoir, sur le pouvoir royal et les obligations qu'on lui doit, les mêmes idées que les Européens. La société n'est pas encore* [...] *sortie de la période patriarcale. Le groupement en États n'est pas tout à fait dans les mœurs. C'est la famille qui est toute puissante, ses obligations sont les premières, ses droits sont les plus respectés. J'ai dit combien Tyeba s'efforce de les ménager. Le vrai roi c'est l'aïeul, l'ancien, le chef de la famille ; c'est à lui seul qu'on obéit. La foule n'est pas en communion directe avec l'autorité du pays* [...]*, les relations des indigènes avec leurs conquérants sont marquées par les hésitations, les lenteurs, une soumission plus apparente que réelle* [...]*. Dans leur esprit, Tyeba n'a juridiquement aucun droit, il n'a que la force, et on ne lui obéit comme à la force que lorsqu'il est tout près, qu'il menace.* » [44]

Les maisons de guerre watara

Mahir Saul confirme en grande partie ce que laissent entrevoir les écrits de Louis-Gustave Binger et Louis Tauxier et surtout du capitaine Quiquandon. À cette différence près que, là où ces derniers parlent de chefs d'État et de roi, d'État ou de royaume, il préfère employer les termes de chefs de guerre et de maisons de guerre et il justifie ce choix.[45]

L'expression « maison de guerre » lui semble plus appropriée pour désigner les « centres de pouvoir » qu'on trouvait alors dans les bassins de la Haute Komoé et

[44] L'ensemble des citations sur l'organisation et les structures politiques du Kénédugu se trouvent en page 4614 du rapport du capitaine Quiquandon.

[45] « Les maisons de guerre des Watara dans l'ouest burkinabé précolonial » . 2003.

des Volta parce que les hommes puissants qui dominaient ces centres n'avaient pas le projet d'exercer une souveraineté sur un territoire. Ils n'étaient pas chefs d'une corporation politique territoriale mais d'un groupe domestique agrandi, et ils n'exerçaient un pouvoir non partagé qu'à l'intérieur de celui-ci. Ces « centres de pouvoir » étaient organisés à la manière des unités de production agricoles, sur la base de familles étendues et d'ailleurs désignées par ce même terme de « maison » dans les langues locales.

Le centre de chaque « maison de guerre » était constitué du groupe des fils, petits-fils, neveux, ainsi que d'un grand groupe de femmes, soumis à un homme aîné. Dépendants de ce centre, des esclaves, des griots et de jeunes guerriers d'origine servile ou libre, des spécialistes de la magie et de la religion parmi lesquels des membres de familles maraboutiques.

À la marge, les hameaux de culture produisaient la nourriture nécessaire pour tout le groupe. Enfin, à la périphérie, des villages soumis ou libres où des hommes étaient recrutés temporairement pour participer aux combats. L'habitat de ces « maisons » était soit construit à l'extérieur des cités marchandes et des villages de cultivateurs, soit dans les villages eux-mêmes. Les biens étaient gérés collectivement sous la direction d'un aîné aidé par des adultes influents. Les biens de la maison (esclaves, stocks de nourriture, chevaux, armes, troupeaux, cauris...) se transmettaient comme un héritage. Les « maisons de guerre » étaient, selon Mahir Saul organisées de la même manière que les « maisons » de cultivateurs.

LES MAISONS DE GUERRE DES WATARA



Les Bassins de la Haute Komoe et des Volta

Carte extraite de « Les maisons de guerre des Watara »
par Saul Mahir (University of Illinois)
in *Burkina Faso cent ans d'histoire.* Paris. Karthala. 2003.

Tout comme le capitaine Quiquandon, il ajoute à cette définition de « maisons de guerre » watara, une classification du type de relations qui pouvaient exister entre les villages environnants et les « chefs de guerre », relations qui en faisaient des villages soumis, alliés ou indépendants .Les villages soumis étaient des hameaux de cultures peuplés d'esclaves. Sortes d'îlots au milieu des villages autonomes qui, eux, rassemblaient la majorité de la population. Comme les conditions de vie de cette population ne permettaient pas le renouvellement de la force de travail, il fallait, pour maintenir le nombre des cultivateurs, procéder à des apports de nouveaux captifs.

Les villages alliés devaient s'engager à ne pas attaquer les caravanes qui transportaient des marchandises pour le compte du *fama.* Ils devaient accueillir ses guerriers et pouvaient lui procurer des renforts en hommes en cas de conflit. Ils ne lui payaient pas formellement d'impôt mais fournissaient des prestations sous la forme de cadeaux, parce que « *le souci d'une apparence de partenariat à avantages mutuels était partagé* » (404) ou encore payaient des services de protection contre d'autres centres guerriers. Un observateur du *fama,* souvent un esclave âgé, s'installait au village. Il ne participait pas aux réunions des villageois et jouait seulement un rôle d'agent de renseignements. Enfin, certaines communautés villageoises avaient établi des liens rituels avec des maisons de guerre.

Les villages indépendants, qui n'acceptaient pas cette collaboration, étaient en fait sous la menace des *sofa* de Tyeba et pouvaient devenir la cible des pourvoyeurs de captifs. « *Chaque maison de guerre avait ses zones de villages belliqueux qui étaient leur terrain d'opérations guerrières.* »(405) Pour se défendre, les communautés d'agriculteurs usaient de stratégies différentes. Dans le pays lobi c'est la dispersion qui leur permit de résister efficacement aux Watara, comme plus tard aux Français. Dans la boucle du Mouhoun, au contraire, ils se regroupèrent et construisirent de gros villages fortifiés. Certains firent appel à des troupes mercenaires pour se défendre contre les incursions des *fama.*

En conclusion, Mahir Saul écrit : « *il convient par conséquent, d'abandonner non seulement le terme de « royaume* » mais aussi des expressions comme « *sociétés segmentaires sans chef* » pour cette région, afin d'arriver à une description plus globale, dynamique et cohérente, et moins manichéenne de ces sociétés pré-coloniales. Il avance que les chefs guerriers n'étaient pas des souverains, entre autres parce qu'ils n'avaient pas l'ambition de gouverner et n'étaient pas guidés par des projets politiques. Pour le confirmer il ajoute que cela est nettement exprimé par « les vieux qui nous parlent de leurs pères guerriers » et qu'il serait judicieux de « *prêter un peu plus d'attention à leurs mots* ». Il cite les paroles de Bassieri Watara recueillies par Green en 1984 : « *Quand les Watara prenaient un village, ils prenaient son argent et quelques captifs pour les vendre. Ils ne firent pas la guerre pour devenir des chefs de ces gens.* »(405)

Les affrontements avec les théocraties musulmanes et les États peul

La *Dina* de Sékou Amadou

La *Dina* (qui signifie « foi en l'islam ») est un État fondé par le marabout peul Sékou Amadou. Premier empire coranique d'Afrique, il succède à la domination bambara. Il est plus connu sous le nom d'empire du Macina, du nom de sa principale province. C'est en 1818, après avoir vaincu, à Noukouma, les *ardo* alliés au *fama* de Ségou, qu'Amadou prend le pouvoir, faisant d'Hamdallaye sa capitale. En 1840, quand la *Dina* atteint son apogée, elle s'étend sur la totalité du delta intérieur du Niger, de Tombouctou à Djenné et atteint le Sourou et le sommet de la boucle du Mouhoun.

Pour lutter contre les Peul animistes déjà installés sur le plateau gréseux et qui refusent de se convertir à l'islam, la *Dina* s'empare de Poromani, dans la vallée du Bani et, rayonnant vers le sud, ses troupes s'approvisionnent en bétail et en céréales en pillant les villages bwaba. Elle crée dans la vallée du Bani deux nouvelles provinces, à San et Fio et y recrute des archers bwaba. Elle mène régulièrement des raids contre les villages des régions de Ngonkoro et Barani, occupe et pille des villages bwaba aux environs de Nouna. Ces villages subissent les exactions et les pillages de troupes régulières de la *Dina* mais aussi celles des Peul qui refusent sa domination. Ainsi tout le pays du plateau gréseux et des vallées du Bani, du Mouhoun et du Sourou entre « *dans un cycle de violence qui ne s'arrêtera qu'en 1916*. »[46] L'empire peul du Macina s'effondre en 1861, vaincu par El Hadj Omar, mais les principautés peul du plateau gréseux continuent à ruiner et dominer les communautés villageoises .

L'État peul de Dokuy

En 1825, des bandes incontrôlées de pillards, chassées du Macina par Sékou Amadou, investissent de nombreux villages du plateau gréseux, en délogent les habitants et s'installent à leur place. Sékou Amadou cherche à les contrôler en plaçant à leur tête un certain Balolo Boubacar qui fonde, à Dokuy, un « État » qui subsistera jusqu'à l'arrivée des Français.

Jean Capron écrit : « *Des bandes de cavaliers circulent dans le pays, s'emparent des cultivateurs surpris en brousse, les vendent comme esclaves ou les libèrent contre remise de rançon : ils investissent les villages lorsque les travailleurs sont aux champs, pillent les greniers, se saisissent des troupeaux* [...] *Pour accroître leurs chances d'échapper à ces raids, les petits hameaux se regroupent, constituent de gros villages rapidement barricadés lorsque la présence d'une colonne de cavaliers peul est signalée.* » Mais les Bwaba ne sont pas les seuls à subir la violence des bandes

[46] J. Capron. 1973 : 76.

armées de Peul venus de Dokuy. Pour les fuir et refuser en même temps de se convertir, des Peul animistes qui étaient installés depuis plus longtemps, au moins un siècle, dans le pays, se déplacent vers le sud sur la rive gauche du Mouhoun. « *Rebelles à l'islam, ces communautés s'intègreront progressivement à leur nouveau milieu ethnique et donneront naissance à ces familles boofwa (bwa-peul) que l'on rencontre* [...] *de Nouna à Solenso. Reconnaissables seulement à leur patronyme (Sangaré), les boofwa ont renoncé presque entièrement au genre de vie peul : si certains d'entre eux possèdent encore des têtes de bétail, tous vivent, en fait, de l'agriculture*. » (.77)

Vers 1870-1875, Dokuy est devenu un État guerrier puissant dont les ressources principales proviennent de la traite des esclaves. Saloum Sangaré, qui le commande, se préoccupe moins de répandre la religion musulmane que de dominer les villages d'autochtones et de tirer profit de la traite des esclaves. Son emprise s'étendrait alors, selon Jean Capron, sur 140 villages « bwa, bobo et bobo-dyula. » Les Peul de Dokuy ne se contentent plus, comme au début, de pillages épisodiques, mais exigent des prestations en nature et un impôt payable en cauris. Ceux qui ne peuvent payer doivent leur livrer des jeunes gens qui sont vendus ensuite comme esclaves sur les marchés de la région.

Sidibé de Barani

En 1861, au moment où El Hadj Omar s'empare de Ségou, les Peul qui séjournaient dans l'ouest du plateau gréseux, commandés par Malek Sidibé, se réfugient à Barani où d'autres Peul sont déjà installés. Ces nouveaux arrivants abandonnent la voie islamiste dite Quadriya, qui était celle de Cheikhou Amadou pour adopter la voie Tidjania, prônée par El Hadj Omar, dont ils reconnaissent, au moins théoriquement, la suprématie. Mais rien ne change pour les autochtones. Malek Sidibé puis son fils Ouidi, qui sera plus tard un grand allié des Français, parviennent à s'emparer de la plupart des villages de la région de Barani peuplés, selon Jean Capron, de Bwa, Dogon et Marka.

Le « royaume » de Wahabou

Mamadou Karantao est un musulman originaire de la région de Dédougou où son père, fuyant Djenné dominé par Sékou Amadou, s'était réfugié. En 1840, de retour d'un séjour de cinq ans à La Mecque, il crée une école coranique à Dounakoro, près de Boromo. C'est un prosélyte violent qui contraint les populations « fétichistes » à la circoncision et lance des expéditions guerrières d'abord au sud-ouest de Boromo, puis à Pa, Bagassi et Kopoi, où la résistance des Bobo l'oblige à diriger vers le nord ses opérations militaires, entre 1870 et 1875. Jean Cremer écrit : « *Il parvint à Douroula*

(Volta), menaça Massala, Passakongo, Dédougou et Kari. Il conquit Poundou mais fut arrêté à Sokongo, ce qui l'obligea à rentrer. »[47] Il s'installe alors à Wahabou. À sa mort, en 1878, son successeur Karamoko Moktar essaie en vain d'étendre sa domination sur des peuples vivant au sud-ouest de Wahabou. Malgré l'aide de Babato, qu'il avait sollicitée, il est vaincu à Safané par ceux qu'il voulait conquérir.

Les guerres que subissent, pendant cette période, les villages bwaba de la part des troupes de Karantao n'ont aucune commune mesure avec celles habituellement appelées « guerres inter-villageoises. » Au cours de ces dernières, qui opposaient entre eux, épisodiquement, ces mêmes villages, la recherche de prestige de ceux qui étaient capables de tuer, la vengeance des familles de victimes et le contrôle de cette violence par les forgerons, les anciens et les masques relevaient de ce qu'on pourrait appeler une réciprocité négative. Avec les troupes marka, il s'agit d'une véritable guerre sans régulation instituée possible et qui ne pouvait s'achever que par la reddition sans conditions, l'extermination de la population ou le retrait des agresseurs. Jean Cremer[48] a recueilli à ce sujet le témoignage d'un habitant de Dédougou, Bwaza, dont voici quelques extraits : « Les Marka avancent, prennent les premières maisons, attrapent les personnes, les tuent, les égorgent. » À Poundou, la colonne de guerriers marka « *vient se coller au village ; ils resteront jusqu'à ce que les maisons soient rasées. La nuit se passe, l'aurore paraît, et voici que les gens de Poundou sortent, se rendent. Mais les Marka s'écrient qu'il leur faut tous les gens de Bôlé réfugiés dans le village. Poundou accepte, les livre ainsi que tous les gens de Passakongo. Le bourreau égorge les prisonniers, leur ouvre le cou jusqu'à ce que son poignet soit fatigué*. » À Sokongo, après une siège qui dure plus d'un an, les Marka n'arrivent pas à prendre la ville. L'informateur de Jean Cremer raconte qu'ils ont fait creuser par les captifs une tranchée autour du village pour prendre au piège ceux qui, affamés, sortiraient du village. « *Ceux de Sokongo n'ont plus de nourriture ; les Dioula mettent du mil dans une calebasse, sortent de la tranchée, vannent le mil bien en vue. Les enfants des assiégés accourent, demandent à manger et sont capturés* [...]. *Dans le village,* [...] *les gens coupent et font cuire les feuilles des fromagers, font sécher de l'herbe, la pilent pour l'absorber ainsi* [...]. *Les jeunes gens descendent par les échelles la nuit pour acheter du mil. Les Marka ne les laissent pas passer [...]. Sokongo va mourir [...], cependant ils ne veulent pas se soumettre* [...]. *La tranchée n'a pas fermé le chemin de Fankuy et les assiégés disent que, s'ils ne s'échappent pas, aucun de leurs enfants ne résistera à l'épreuve. Beaucoup se lèvent la nuit, sortent, on tire sur eux, on les manque. Les Dioula s'arrêtent enfin, rentrent chez eux. Les gens de Sokongo regagnent leurs demeures.* » (144 à 149)

Louis-Gustave Binger en 1888, venant de Bondokuy, a séjourné quelques jours à Wahabou. Dans la relation qu'il fait de son exploration il écrit que Mamadou Karantao a peu à peu créé, à Wahabou, un « *petit État* » « *à cheval sur le fleuve de Boromo* » et « *comprenant une dizaine de villages* ». Il ajoute que les expéditions de Karantao « *lui rapportèrent beaucoup de captifs naturellement mais ne convertirent,*

[47] 1924 : 144.

[48] *Les Bobo. Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises.* 1924.

en réalité, aucun des peuples à l'islamisme. Comme il avait obtenu quelques succès guerriers en capturant les habitants de plusieurs petits villages voisins, de fervents musulmans du Yatenga et du Mossi [...] *vinrent se grouper autour du pèlerin, dans le double espoir de gagner beaucoup de captifs et le paradis pour l'éternité* ». D'après le même Binger, les Dafing qui, avant l'arrivée de Karantao, étaient déjà pressés de participer aux razzias du « *roi de Ouahabou* », furent peu nombreux à le faire car « *depuis longtemps dans le pays ils vivaient en bonne intelligence* » avec les autochtones. En général « *ils ne voulurent pas* [...] *prendre part aux expéditions, ou désirèrent au moins rester neutres* ».[49]

Quand le capitaine français séjourne à Wahabou, en 1888, « l'État » en question se limite, en dehors de cette « capitale », à deux petits villages et Boromo, « *gros village situé sur la route du Mossi* ». Wahabou n'est lui-même qu'un « *simple village* » de 700 à 800 habitants, entouré d'un *tata* de 1,50 m. de hauteur à demi ruiné. Bien qu'il continue à le traiter de « roi », Louis-Gustave Binger affirme que Karamoko Moktar n'a aucune autorité sur les habitants de son « royaume » et encore moins sur les populations « fétichistes » à convertir. Il écrit : « *Il est très aimé, s'occupe peu de politique et ne sévit avec rigueur que contre les voleurs et les buveurs de dolo. Il est impuissant à réprimer n'importe quel désordre, n'étant pas assez énergique, ce qui fait que journellement les Niéniégué de Pa, une petite confédération voisine de Bouki, enlèvent et font captifs des gens de Ouahabou.* » (416)

En avril 1897, le capitaine Cazemajou signe un traité avec Karamoko Moktar, « *roi du pays de Ouahabou* », par lequel celui-ci « *déclare mettre son royaume sous le protectorat de la France* ». Le dit traité précise ainsi le territoire sur lequel il porte et qui est donc censé relever de la souveraineté du « roi » : « *Le royaume de Ouahabou comprend les villes de Ouahabou, Boromo, Vanou, Vi, Soukoutoulay, Kopoy, Yaho, Kimbié, Saané, et tous les territoires que Moktar Karantao et ses successeurs pourraient acquérir.* »[50] On notera que, outre les territoires fictifs et à venir, les possessions du « roi », depuis le passage de Binger, ont considérablement changé, les villages sont devenus des villes et se sont multipliés sans que le « roi » de Wahabou ait eu besoin de monter quelque expédition que ce soit.

---

[49] 1980 : 416.

[50] A.N. 200. MI 199.

Synthèse

On retiendra de ce qui précède que cette vaste région de savane qui va de Kong au sud jusqu'à Djenné au nord, et de Sikasso à l'ouest jusqu'à Boromo à l'est, a été, depuis le XIe siècle jusqu'à aujourd'hui, une terre d'immigration lentement colonisée par des groupes humains, venus le plus souvent des vallées du Niger, des groupes de cultivateurs, d'éleveurs, de marchands et de guerriers et aussi des groupes qui étaient tout à la fois cultivateurs et guerriers, guerriers et marchands, guerriers et éleveurs. Ils pratiquaient des religions appelées « fétichistes » ou « animistes » par ceux qui ne les partageaient pas, avant que des croyants prosélytes ne convertissent une bonne partie d'entre eux à l'islam. C'est dire l'interpénétration et l'enchevêtrement du peuplement pré-colonial. Le réduire, comme le fait L. G. Binger, à une opposition entre « États » et « peuplades acéphales » dominées était peut-être utile pour s'approprier le pays en considérant que la soumission de ces États entraînait celle des peuples censés leur appartenir, mais ne rend pas compte de la complexité de la situation.

On peut dépasser cette simplicité en opérant des distinctions entre des phénomènes migratoires, des tentatives de constitution de pouvoirs centralisés, des mises en place de réseaux de maisons de guerre pour protéger et alimenter le commerce à longue distance et des tentatives de domination par la force. Mais ce n'est peut-être pas suffisant tant les réalités politiques sont diverses, coexistent et surtout s'interpénètrent, d'un point de vue à la fois territorial et institutionnel, au point qu'il est impossible d'établir de véritables frontières de territoires, d'ethnies, et même de fonctions puisque les marchands sont aussi des guerriers et les guerriers des cultivateurs[51]. Pour tenter de mettre de l'ordre dans cette confusion, faute de pouvoir faire coïncider un territoire, des structures politiques et une ethnie, comme tenteront de le faire les administrateurs coloniaux , on devra se contenter de retenir que, dans la période pré-coloniale, les relations complexes entre tous ces groupes humains mêlés sur un même territoire ont donné lieu à des conflits, des systèmes complexes de domination, des formes de cohabitation, des phénomènes d'intégration et de violents affrontements. D'ailleurs, dans les écrits mêmes de ceux qui vont imposer à la postérité les classifications ethniques, on trouve de nombreuses informations qui illustrent ces différents aspects de la situation pré-coloniale.

Tout au long du XIXe siècle, on peut repérer, dans la région, des zones où se sont produits à certains moments des affrontements violents entre, d'un côté les villages, de l'autre les maisons de guerre, les troupes de cavaliers peul et celles des croyants musulmans : le Kénédugu, la vaste région du plateau gréseux, celle arrosée par le Bani, le Sorou et la boucle du Mouhoun, quelques agglomérations dispersées autour des villes de Bobo-Dioulasso, Dédougou, Houndé et Boromo, les routes qui

[51] Tyeba lui-même, selon Quiquandon, possédait et cultivait son propre *lougan.*

vont de Bobo-Dioulasso à Djenné, et enfin les quelques villes et villages autour de Wahabou.

La nature des affrontements qui se sont produits dans ces diverses zones est variable. Dans le Kénédugu, Tyeba, renforcé par l'armée coloniale, a reconquis par la force les possessions de son père et menace les villages indépendants cherchant à y enlever des esclaves pour son armée et ses hameaux de culture. Dans le Nord, les villages de cultivateurs se fortifient et s'organisent pour résister aux cavaliers peul musulmans qui pillent et cherchent à capturer des esclaves. Au nord de Bobo-Dioulasso, c'est à l'implantation des Watara que s'opposent des villages comme Kofila, Léna, Kouka, Houndé et Béréba. La région autour de Wahabou a été, depuis 1840, le théâtre de conflits violents quand Mamadou Karantao a essayé d'y créer un État théocratique, de pratiquer l'esclavage des autochtones et de chercher à les convertir à l'islam. Sa volonté d'expansion l'a amené à tenter de conquérir, plus au nord, Massala, Dédougou, Passakongo, Sokongo. Il s'est heurté à la résistance de certains villages et son fils n'était plus qu'un fantôme de roi quand L.-G. Binger lui a rendu visite.

Comme on l'a vu, les relations entre les villages soumis, alliés ou indépendants et les « centres de pouvoir » étaient différentes selon la nature de ces centres, le but qu'ils poursuivaient et la manière dont les villages se comportaient en retour. Vis-à-vis des théocraties musulmanes et des pillards peuls incontrôlés, les villages ne pouvaient que se défendre par les armes, vaincre ou se soumettre. Avec les maisons de guerre watara, les relations pouvaient être plus diversifiées, de la domination pure et simple à une cohabitation acceptée, surtout quand les Dyula, installés à l'origine pour contrôler les villages et garantir la liberté du commerce, s'y implantèrent durablement, nouant même quelquefois des alliances avec des familles autochtones. Ce fut, semble-t-il, le cas d'une lignée originaire de Kong, les Sanou, qui avaient eu pour mission de s'installer au nord de Bobo-Dioulasso jusqu'à Bossora et qui, d'ailleurs, une fois installés, se rendirent indépendants de Kong. La conséquence la plus intéressante de cette diversité des situations de soumission vis-à-vis des maisons de guerre dyula, c'est que les territoires sur lesquels s'exerçaient l'autorité ou l'influence des Watara ou des Sanou ne peuvent être circonscrits avec précision, on ne peut en dessiner les frontières ni établir une continuité territoriale entre les divers villages différemment liés au fama. François Crozat écrit que les villages libres, demi asservis ou peuplés uniquement de captifs sont « *enchevêtrés au hasard* », « *pêle-mêle les uns à côté des autres* ». La discontinuité territoriale se complique d'une sorte d'enchevêtrement institutionnel confus puisque les villages soumis, alliés ou indépendants n'étaient pas regroupés territorialement.

À l'exception de la région qui va de Sara à Bondokuy et qu'ils évitent soigneusement de traverser à cause d'un « *état de guerre permanent* » entre marchands et cultivateurs, Louis-Gustave Binger, François Crozat et Parfait-Louis Monteil soulignent systématiquement le mélange de populations d'origines diverses dans tous les villages qu'ils traversent. Ils laissent même entendre, quand ils ne l'affirment pas clairement, que la cohabitation entre les « indigènes » et les « conquérants », pour

reprendre leurs propres termes, est nettement pacifique dans les villages échelonnés sur la route qui va de Bobo-Dioulasso à Djenné et de Bondokuy à Boromo.

Enfin, au sujet des mouvements migratoires marka et peul qui ont précédé la fondation des théocraties musulmanes, les observateurs coloniaux signalent même des phénomènes locaux d'intégration ou de métissage, affirmant que des Marka de la région de Wahabou se seraient « *fondus* » dans la population (Capron citant Heyne), tout comme des Peuls « *dissous* » dans celle de Kotédougou au point qu'on n'arrive plus à les en distinguer (Binger), d'autres encore « *noyés* » au milieu des Bobo de la boucle du Mouhoun et « *ayant oublié jusqu'à leur propre langue* » (Binger). Ils signalent aussi l'adoption par des musulmans de Lereba de croyances fétichistes (Tauxier), l'utilisation d'appellations mixtes comme celles de « Dioula Sonongui musulman » ou de Boofwa (Bwa-Peul), l'adoption par des migrants des tatouages du village dans lequel ils se sont installés.

À partir de ces mélanges de populations d'origines diverses, de ces mouvements migratoires quasi permanents, de la cohabitation enchevêtrée de centres de pouvoir et de peuples sans États, de la multiplicité et de la complexité des rapports de domination, par quel étonnant renversement de perspective les acteurs de la colonisation ont-ils pu en arriver à cet imaginaire d'une Afrique noire peuplée d'ethnies parfaitement différentes, identifiables, repérables sur un territoire circonscrit et souvent antagonistes ?

Cette diversité et cet enchevêtrement, Louis-Gustave Binger et ses successeurs immédiats les ont perçus et décrits mais ont maintenu les classifications ethniques qui auraient dû leur apparaître en parfaite contradiction avec ce tableau. Arrivé à Kotédougou et se préparant à traverser le pays bobo, Louis-Gustave Binger ayant appris que ce pays renferme « *la plus grande quantité de peuples d'origines diverses* » et que « *des enclaves de peuples* » y sont « *semées comme au hasard* », reconnaît que cela empêcherait d'en « *déterminer exactement les limites ethnographiques* », ce qui ne le détourne pas d'ajouter que les peuples qui composent cet ensemble « *diffèrent essentiellement entre eux* ».(382) François Crozat écrit à peu près la même chose : entre Sikasso et Bobo-Dioulasso, à propos de plusieurs ethnies « *qui se coudoient et sont souvent mêlées dans le même village* », avant même d'énumérer longuement ce qu'elles ont en commun, il prend soin d'affirmer qu'elles « *sont cependant des populations distinctes* ».(4798) Il semble donc que leur certitude que les Africains sont divisés en races, groupes, familles est suffisamment forte pour n'être pas remise en question par l'observation du terrain.

II

L-G. BINGER, F.CROZAT ET P-L. MONTEIL

CONSTRUISENT L'IDENTITÉ ETHNIQUE DES BOBO

À partir de 1885, des militaires français vont sillonner le territoire qui va du golfe de Guinée au Sénégal et, vers l'est, au Niger, afin d'explorer certaines régions jusqu'alors inconnues et, au passage, négocier des ralliements et préparer la conquête proprement dite en prenant contact avec les « chefs d'État » et, au besoin, en négociant avec eux des traités de protectorat. Comme l'écrit le commandant Chailley dans *Les grandes missions françaises en Afrique Occidentale* : « *En avant du capitaine qui conquiert et pacifie, de l'administrateur qui coordonne, du missionnaire qui évangélise, se trouvent l'explorateur et le chef de mission qui préparent les chemins à la mise en valeur.* » Citant Barth, il y ajoute ce qui se disait alors dans l'opinion indigène, au fur et à mesure que les puissances européennes s'installaient : « *un Blanc vient d'abord tout seul, il se dit notre ami, il ne vient faire que du commerce mais il observe tout et, quand il connaît notre région, lui ou un de ses frères revient avec une armée et s'installe chez nous en maître* ».[52]

Trois de ces explorateurs, officiers de l'armée, vont traverser l'un après l'autre, de 1885 à 1891, ce qu'après eux on va appeler le « pays bobo » : Louis-Gustave Binger, François Crozat et Parfait-Louis Monteil.

Ils sont tous les trois habités par ce qu'Emmanuelle Sibeud appelle « *l'imaginaire de l'Afrique française* » constitué de trois éléments, « *la tache blanche qu'il faut réduire, l'expansion coloniale comme dérivatif pour un orgueil national meurtri, l'opposition dialectique entre le génie français et la sauvagerie africaine* »[53]. Ces trois hommes vont découvrir un pays avec l'intention de servir de guides à leurs successeurs et de faciliter leur pénétration en accumulant les informations géographiques, économiques et ethnographiques. Leur témoignage se révèle fondateur des représentations coloniales concernant notamment les peuples vivant dans le « pays bobo .» Dans la construction des représentations de ces peuples, le premier d'entre eux, Louis-Gustave Binger, a joué un rôle prépondérant, parce qu'il était le premier et aussi parce que la diffusion de son livre a sans doute été facilitée par le fait qu'il était un membre influent d'une des organisations de propagande du « parti colonial », le *Comité de l'Afrique française.*

Le « pays bobo », que les trois explorateurs vont traverser pour atteindre les objectifs de leur mission dans d'autres lieux, se situe dans une zone de savane arborée qui va de la forêt tropicale jusqu'au début du Sahel. Les délimitations qu'ils proposent du dit pays ne sont ni très précises ni, surtout, concordantes. Si Binger le fait commencer aux portes de Bobo-Dioulasso, Monteil, quant à lui, considère Souro, village peu éloigné de Sikasso, comme faisant déjà partie du pays bobo. Mais, faute de pouvoir être plus précis, on peut avancer qu'il se situe dans l'ouest du Burkina Faso et se prolonge jusqu'au Mali, de la région de Bobo-Dioulasso jusqu'aux rives du Bani. A

[52] 1953 : 7 et 13.
[53] 2005 : 21.

l’est, le Mouhoun, appelé Volta Noire par les colons français, le sépare du « pays gurunsi. »

On peut s'attendre à ce que, parlant de la « *grande famille bobo* », celle qui habite ce pays, prémunis des a priori classificatoires de la raciologie, ils découvrent et nous apprennent qu'y habite une race ou une peuplade d'aspect physique, de mœurs et de comportement différents, par définition, de celles qui l'entourent et de celles avec qui elle cohabite sur un territoire qu'ils croient possible de délimiter approximativement. Mais au-delà de cette certitude, partagée avec la grande majorité de leurs contemporains, on notera de grandes différences dans ce qu'ils rapportent chacun de leur voyage. Alors que le livre de Louis-Gustave Binger est une véritable mine d'observations géographiques, économiques, ethnographiques, que le rapport de François Crozat adopte un point de vue sociologique profondément différent, le livre écrit par Parfait-Louis Monteil, qui était surtout préoccupé de rechercher des traités de protectorat, est particulièrement pauvre en matière d'observations ethnographiques.

LOUIS-GUSTAVE BINGER TRANSFORME LES SOBRIQUETS DYULA EN CRITÉRES D'IDENTFICATION ETHNIQUE

« *Aucune bonne fée ne se pencha sur le berceau de Louis-Gustave Binger né à Strasbourg le 14 octobre 1856. On ignore la profession de son père qui mourut peu après* [...]. *Confié à un instituteur qui l'instruisit en même temps que son propre fils* […], *il suivit les programmes de l'enseignement secondaire jusqu'à la fin de la classe de troisième sans jamais fréquenter le lycée. Quand il eut quinze ans, sa mère le plaça chez un quincaillier* [...]. *En septembre 1872, ayant décidé qu'il resterait français,* [...] *il émigra à Sedan avant de pouvoir rejoindre l'armée.* »[54] Le 14 octobre 1874, il s'engage dans le 20e bataillon de chasseurs à pied, à Mézières, et entre, quatre ans plus tard, à l'école des sous-officiers d'Avord. Sorti sous-lieutenant, il est nommé en 1880 au 4e régiment d'infanterie de marine à Toulon. La vie de garnison ne lui plaît pas car elle est « *bien loin de répondre aux aspirations d'initiateurs qui peuvent satisfaire les coloniaux* ». Il est volontaire pour encadrer les « disciplinaires », des « *gaillards composant les derniers échelons avant le bagne* », et s'embarque avec eux, en janvier 1882, pour le Sénégal. À nouveau volontaire pour le camp de Madeleines qui est contaminé par la fièvre jaune, il participe à l'assaut de villages de Casamance où « *de paisibles populations étaient réduites en esclavage* ».[55] L'armée incendie les villages « *rebelles* ». Ceux qui ne sont pas brûlés se soumettent.

Après un nouveau séjour en France où il s'ennuie, il postule, en 1884, pour une mission topographique dans le Haut-Sénégal. Avec Monteil, il établit la première carte de la région comprise entre le Sénégal et le Niger. Rentré à Paris, il met au point ses relevés topographiques, publie l'*Essai sur la langue bambara* et *Les routes commerciales du Soudan français,* ainsi qu'une carte de la région où l'on parle le bambara. Fortement convaincu que la France se doit, comme les autres puissances européennes, de participer à la conquête de l'Afrique, il conçoit l'idée de l'exploration de la région qui va du Soudan au golfe de Guinée et obtient du gouvernement, en 1887, un financement pour une reconnaissance géographique de cette région.

Ayant réussi sa mission, promu capitaine en 1888, chevalier de la Légion d'honneur en mars 1889, il reçoit en 1890 la grande médaille d'or de la Société de géographie de Paris et publie en 1892 le récit de sa mission sous le titre *Du Niger au golfe de Guinée.* Il est alors considéré comme « un des grands Français, célèbre, admiré, recherché [...], *incontestablement, un grand explorateur.*». Henri Brunschwig, qui se fait, en ces termes, l'écho de sa notoriété, ajoute : « *L'Afrique était-elle pour lui une passion, un besoin, un idéal, comme pour Brazza ? Brûlait-il du désir de repartir,*

---

[54] Henri Brunschwig. 1988 : 133.

[55] Les citations précécentes et cette denière sont tirées de l'atobiographie écrite par L.G. Binger *Une vie d'explorateur,* 1938 : 45.

à présent qu'il avait trouvé sa vocation et acquis l'autorité nécessaire pour la réaliser ? »[56] Il en doute et la suite de la biographie paraît pencher pour la négative. En effet, quatre ans après son retour, en 1893, après avoir démissionné de l'armée, il est nommé gouverneur de la Côte-d'Ivoire où, en poste jusqu'en 1897, il ne réside, pour d'obscures raisons de santé, que moins de la moitié de la durée de son mandat. Ne voulant pas poursuivre cette activité et ne parvenant pas à obtenir sa mise à la retraite, il accepte, en 1896 le poste diplomatique de directeur des Affaires d'Afrique au ministère des Colonies. À 51 ans, en 1907, sa mise à la retraite étant enfin acceptée, il peut se consacrer à une vie d'homme d'affaires. Il devient notamment administrateur de la Compagnie de l'Ouest africain français. Il meurt à 80 ans en 1936.

Dans la plupart des écrits coloniaux et ethnologiques, le capitaine Binger est décrit comme un homme d'un grand humanisme et un observateur précieux et incontournable des peuples d'Afrique qu'il a côtoyés. Maurice Genevoix lui a consacré un chapitre dans le récit, publié en 1941, en hommage aux « *ombres valeureuses des coureurs de brousse qui au lendemain d'une autre défaite, rendirent à la France l'orgueil de croire en elle et la joie d'espérer* ».[57] Binger lui-même, dans un roman publié en 1903 à la demande du directeur du Journal des voyages[58], dresse le portrait d'un personnage de fiction, Roger, qui est sans doute très proche de l'image qu'il souhaite qu'on se fasse de lui : il est courageux, connaît le pays et la langue arabe, multiplie les actes d'humanité, soigne des malades, libère des enfants d'esclaves.[59] Son propre fils et Pierre Deloncle, secrétaire général de l'exposition coloniale de Paris de 1931, publient, en 1938 un livre intitulé *L.-G. Binger. Une vie d'explorateur*, qui contient à la fois ses carnets de notes et leurs commentaires. Ils le présentent comme un pacifiste et un fin observateur animé d'un grand esprit de curiosité : « *Tout au long de sa longue route de vingt mois, il ne tirera pas un coup de fusil,* [...] *voyant bien, juste et ne négligeant aucun détail, il apporte une documentation aussi riche, aussi neuve pour le linguiste que pour l'économiste ou l'ethnographe.* » (p. 17)

---

[56] 1988 : 139.

[57] Le livre, intitulé *Sous le casque blanc,* est édité aux "Éditions de France.» Le chapitre concernant Binger est intitulé *Sans un coup de fusil.* Prétendant reprendre fidèlement le récit de son expédition, il en donne une version caricaturale, n'hésitant pas à inventer des observations ou des évènements qui ne s'y trouvent pas et il porte sur les Bobo des jugements qui n'ont pas grand-chose à voir avec la manière dont Binger lui-même en parle. Il écrit : " Des peuplades effrayées s'enfuyaient : ailleurs on l'attendait en embuscade, l'arc bandé et les flèches à la main [...] Les âniers eux-mêmes regardaient ces primitifs comme des animaux et refusaient, le soir, de se glisser dans leurs tanières infestées de scorpions, de rats et d'asticots. Surtout si l'hôtesse les y engageait, avec un effrayant sourire enjolivé par le rouleau d'albâtre, gros comme une bougie, qu'elles s'enfoncent dans la lèvre. Chaque étape devenait une lutte : contre la paresse, le fanatisme, la peur" : 88.

[58] Le livre intitulé *Le serment de l'explorateur* paraît au moment où l'opinion publique est choquée par les révélations sur les exactions auxquelles se livrent Voulet et Chanoine en route pour le Tchad.

[59] E. Bernus parle d'une « *image d'Épinal du parfait explorateur qui protège les femmes et les enfants, sauve les victimes de l'esclavage et sait gagner la reconnaissance de compagnons obligés* .» J. A. 1997. tome 67. fascicule 2 : 175.



Sur cette carte, établie par des militaires français, dont Binger, et publiée en 1893 dans l'ouvrage de L. Lanier intitulé *l'Afrique* (Paris. Belin), on voit bien « un des grands blancs de la carte de l'Afrique » : Bobo-Dioulasso n'existe pas. Le cours de la Volta noire est fantaisiste, comme sont fantaisistes les situations de « Sikasso », « Boromo » et « Sati .»

Ils sont loin d'être les seuls à faire le portrait élogieux de L. G. Binger. On peut lire dans le *Bulletin de l'Afrique française*, au moment de son départ à la retraite, à propos de sa mission dans la boucle du Niger : « *Il en rapportait des documents scientifiques de toutes sortes, un itinéraire détaillé, des croquis et des notes, tous les matériaux de ce livre [...] qui est encore le livre de chevet de tous les Africains*. »[60] .Le commandant Challey, dans le numéro spécial du bulletin de l'IFAN qu'il consacre aux grandes missions françaises en Afrique occidentale, à son tour, qualifie de « considérable » le travail accompli par Binger. Insistant sur les kilomètres parcourus, les renseignements qui ont permis de dresser une carte de la région, il conclue : « *Binger a collecté une documentation de premier plan, sur les peuples entre le Niger et la côte, mœurs, religions, langues, économie, politique.* »[61] Enfin, on trouve dans le Journal des africanistes, en 1997, c'est-à-dire à une époque où les compromissions avec la colonisation ne sont plus de mise, cet éloge, rédigé par E. Bernus, directeur de recherches à l'ORSTOM : « *Tout chercheur africaniste intéressé à l'Afrique occidentale a lu, suivi Binger dont la route a souvent croisé la sienne. Le récit de son voyage est une admirable chronique, riche en descriptions de paysages, en portraits d'hommes – souverains, paysans, commerçants ou esclaves –, en observations sur les marchés et les routes commerciales. Du Niger au golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi constitue un chef-d'œuvre majeur.* »[62]

La mission

Louis-Gustave Binger est le premier véritable explorateur de la région située dans la boucle du Mouhoun. Ce n'est pas pour répondre à une demande expresse du pouvoir colonial qu'il a parcouru le futur Soudan. Il a conçu lui-même les objectifs de sa mission et a fini par convaincre les autorités de lui confier l'exploration de la vaste région, partiellement inconnue, qui va du Niger au golfe de Guinée. Comme il l'énonce dans le premier chapitre du livre qui porte ce titre, aucun officier français ne pouvait rester indifférent au fait que « *toutes les puissances d'Europe jetaient leur dévolu sur l'Afrique* », ni ne pouvait accepter de voir la France se laisser distancer par ses rivales dans la conquête de colonies en Afrique. Il ajoute : « *Comme beaucoup de camarades, l'étude des voyages, surtout pour la partie qui concernait le Sénégal, était ma distraction favorite. Je caressais peu à peu le rêve d'aller noircir un des grands blancs de la carte de l'Afrique* »[63], entre les deux branches du Niger et le golfe de Guinée, région où les « *éditeurs de cartes avaient semé au hasard, d'après des*

[60] B.C.A.F. n° 10. Octobre 1907
[61] 1953 : 85
[62] J. A. 1997. tome 67. fascicule 2 : 172.
[63] 1980 : 1.

traditions légendaires[64] [...] *des cours d'eau indécis, des montagnes hypothétiques, des noms d'États et de peuples, effacés comme des souvenirs de l'Antiquité.* » (1)

Louis-Gustave Binger projette donc d'explorer des régions qu'il sait être inconnues mais dans lesquelles il s'attend à rencontrer des peuplades sauvages en guerres perpétuelles et pratiquant l'esclavage. Soutenu par Faidherbe, il obtient que Flourens, ministre des Affaires étrangères, lui confie, en 1887, « *l'importante reconnaissance géographique de la boucle du Niger et la mission politique de relier nos établissements du Soudan français au golfe de Guinée* »(1). Les ministères de la Marine et des Affaires étrangères lui accordent une subvention de 35 000 francs.

Les sources d'information

Venant de Kong, Louis-Gustave Binger arrive à Bobo-Dioulasso le 19 avril 1887. Il quitte le « pays bobo » à Boromo le 26 mai. Comme cela apparaît sur la carte qui reconstitue son itinéraire, il ne traverse que la partie sud du territoire qu'il attribue aux diverses catégories de Bobo, soit, selon les appellations qu'il utilise, celles de Bobo-Dyula, Bobo-Fing et Bobo-Niéniégué. Il laisse au nord celui des Bobo-Oulé. Tout au long de son itinéraire, il longe et traverse sans s'arrêter les villages de Koua, Koro, Moussabadougou et Noumousso. Il séjourne environ vingt-quatre heures à Koroma, Satiri, Bossora, Wakara, Yaho et Bangassi. Il s'attarde plus longuement à Bobo-Dioulasso (6 jours), Kotédougou (15 jours) à quelques kilomètres de cette dernière ville, et à Wahabou (6 jours). Il passe donc dans ces trois agglomérations les 4/5èmes du temps de sa traversée du « pays bobo .» Dans ces lieux qu'il privilégie, il est hébergé et renseigné par des représentants des peuples immigrés et dominants, ainsi que par des voyageurs « étrangers » : des Mandé-Dyula, des Peul, des Dafing. Cela s'explique sans doute par le fait qu'il parle le bambara et ignore tout de la langue -ou plutôt des- langues parlées par ceux qu'il appelle Bobo. Cela s'explique aussi par le fait qu'il cherche à rencontrer en priorité ceux qui occupent une position commerciale et politique dominante, qu'il faudra instrumentaliser ou vaincre, selon les diverses stratégies utilisées pour s'emparer de leur territoire.

---

64 Comme celle-ci d'Antonio Malfante (1447) reproduite en 1919 par Charles de la Roncière : « *Au sud de ces royaumes musulmans (Theghazza, Koukiya, Tombouctou, Djenné, Mali), il y a une foule d'autres territoires habités uniquement par des nègres idolâtres, et dont on ne connaît point la fin. Leurs peuplades sans cesse en guerre les unes contre les autres, ont chacune leur fétiche. Les unes adorent le soleil, d'autres la lune, les sept planètes* [...] *d'autres enfin des statues de bois, auxquelles des incantations prêtent un langage. Vivant à l'état de nature, sans autre vêtement qu'un pagne sur les parties honteuses, ces populations ont des mœurs bestiales, le père connaissant sa fille, le frère sa sœur ; et elles pullulent à l'infini. Les esclaves qu'elles se font les unes aux autres dans leurs guerres incessantes sont vendus à vil prix*[...] *Ces peuplades nègres, dont les multitude innombrables peuplent la terre, ne se comprennent pas entre elles.* »1919 : 20.


RECONSTITUTION
DE L'ITINÉRAIRE DE L-G.BINGER
À TRAVERS LE « PAYS BOBO »
Les toponymes sont ceux utilisés aujourd'hui
Les voies de circulations elles aussi actuelles sont en rouge.
Les agglomérations soulignées sont celles où Binger a séjourné plusieurs jours.
Sourou
Mouhoun(Volta Noire)
Wakara
Bondoukuy
Bagassi
Yaho
Boromo
Bossora
Wahabou
Satiri
Koroma
Noumouso
Kotédougou
Bobo-Dioulasso
Koro
Carte établie à partir de la
Carte routière du Burkina Faso
Au 1/1000.000. Éditée par l'I.G.N.

La manière dont il répartit ses moments de séjour prolongé montre bien quelles sont ses priorités. Il n'a ni le temps ni les moyens d'acquérir par lui-même une connaissance des « peuplades fétichistes » qui cohabitent avec les Mandé-Dyula mais, comme il tient à savoir qui ils sont, comment ils s'organisent et quelles sont leurs coutumes, il s'informe auprès des Mandé-Dyula, Dafing et Peul qu'il fréquente exclusivement, et reproduit ce qu'il apprend d'eux.

C'est un véritable réseau de migrants-conquérants qui le reçoit, l'aide à traverser le pays bobo et l'informe à l'avance sur les régions qu'il va traverser et les mœurs de ceux qui les habitent. À Darsalami, il rencontre un Soninké venu de Médine et des Mossi originaires du Yatenga. Le chef dyula de ce village, Karamoko Dian, l'accompagne jusqu'à Bobo-Dioulasso, pour le présenter à sa propre sœur, Guimbi Watara, veuve de chef. Pendant son séjour à Bobo-Dioulasso il envoie à Kotédougou, sa prochaine étape, son homme de confiance, Diawé, saluer le « *chef Ouatara* » et s'assurer qu'il sera bien reçu par lui.

Effectivement, à Kotédougou, un certain Mourou l'accueille, lui fait rencontrer des Dafing et lui remet deux recommandations, l'une pour le « *chef de Bondokuy* », Doufiné[65], et une autre pour Sélélou, chef de Koroma. Ce dernier est un Dyula venu s'y installer vingt ans auparavant. À Koroma, il est hébergé dans une famille dyula venue elle-même de Douki. Deux frères de Sélélou l'accompagnent jusqu'à Bossora et le présentent au chef de ce village, un certain Mamourou, frère de Sélélou. À Bondokuy, il est reçu par Doufiné, qui le fait « *loger dans une de ses propres cases*. » (p. 407) C'est Doufiné lui-même qui l'accompagne jusqu'à Wakara. S'étant renseigné sur les diverses routes menant à Ouagadougou, il choisit, sur les conseils de Doufiné, de passer par Wahabou, « *territoire dafina soumis à Karamokho Moktar, qu'on [lui] vante comme un brave et honnête homme*» .(440)

Ce n'est pas seulement auprès de ses hôtes qu'il s'informe. Partout où il passe, il cherche à rencontrer systématiquement tous ceux qui peuvent le renseigner. Et ceux qui peuvent le renseigner ne sont pas des Bobo mais des voyageurs qui sillonnent le pays, ou des immigrés plus ou moins récemment installés[66].

---

[65] « Ce chef est en relation avec le Dafina et se chargerait de me faire gagner le Yatenga par le Dafina » : 384.

[66] « *À Kotédougou, je me suis donc plus amplement informé auprès de vieux Foulbé. Voici ce que j'ai appris à ce sujet* » (380) ; « *UnPeul venu de Ouaranko m'a exactement fixé sur l'époque de leur migration chez les Bobo* » (382) ; « *Je m'entourai de renseignements sur la nouvelle région que j'avais à traverser* » (384); « *Trois jours avant mon départ de Kotédougou, Diawé me présenta un homme de Gadiana, captif d'El Hadj Omar* [...] *revendu à un chef de Kong* [...] *qui le libéra* […], *il me donne d'utiles renseignements sur...* »(385); « *La région qui va de Djenné à Bondoukoï est désignée par les gens qui voyagent comme le territoire des Bobo-Oulé* » (387) ; « *Les marchands circulant sur le chemin de Bobo-Dioulasso à Djenné m'ont affirmé...* » (388) ; « *À Bossora, je reçois la visite de gens parlant mandé qui me disent...* » (404) ; « *À Ouakara je prends langue avec les Dafing de passage* [...] *Je m'informe auprès d'eux de la route que j'ai à prendre.* » (409)...

Des sobriquets en guise d'appellations

Ce que Binger apprend de plus important de ses informateurs « étrangers », pour l'usage qu'il peut en tirer, ce sont les appellations qu'ils utilisent pour désigner les autochtones du « pays bobo .» Lors de son séjour à Satiri, village situé au nord de Bobo-Dioulasso, il écrit : « *Pourquoi appelle-t-on les Bobo dont je viens de traverser le pays : Bobo-Fing, qui veut dire Bobo noir ? Ce n'est certes pas à cause de la nuance de leur peau, car on peut observer chez eux plus de dix teintes différentes, depuis le rouge brun jusqu'aux couleurs terreuses les plus variées, mais aucun de ces tons n'approche le noir des Wolof*.» Ces appellations ne correspondant pas à une différence réelle de couleur de peau, il émet l'hypothèse qu'elles leur ont été attribuées par les peuples qui les ont envahis qu'il désigne par le pronom neutre *on.* Il écrit : « *On a dû leur donner ce nom de Bobo-Fing tout simplement pour les distinguer des Bobo-Dioula, des Bobo-Niéniégué et des Bobo-Oulé, absolument comme on différencie dans tous les pays mandé les divers cours d'eau par trois désignations invariables : Ba-fing, Ba-oulé, Ba-dié, rivière noire rouge ou blanche.* » (399-400) Même s'il sait que ces appellations ne sont pas celles que ces peuples se donnent à eux-mêmes, il semble donc les adopter simplement parce qu'elles permettent de « distinguer » plusieurs « variétés » de Bobo. C'est dire l'importance capitale pour lui de différencier à tout prix ces « variétés », et pour cela de s'en tenir aux sobriquets utilisés par les Dyula, Peul et Dafing, avant même de savoir si ces différenciations correspondent à une réalité. Beaucoup de noms donnés à des groupements humains, quelle qu'en soit la dimension, leur sont donnés par ceux qui les entourent. Les voisins des Bobo, les Gurunsi, ont reçu eux aussi ce nom de ceux qui avaient tenté de les dominer, les Mossi. Les Watara ont fait de même avec les autochtones des régions qu'ils ont tenté de dominer. Les colons français appelaient les Algériens « melons » ou « bicots », ce qui n'est pas fondamentalement différent que de donner à des peuples des noms de couleurs attribuées habituellement aux rivières. La pratique qui consiste à donner des surnoms aux autres groupes humains n'est pas propre à l'Afrique, ni nécessairement liée à une situation de domination, et ces surnoms sont généralement d'un usage marginal par rapport à des appellations officielles. Dans la situation coloniale en Afrique de l'ouest parcourue par Binger, les surnoms sont devenus les noms officiels, repris même par bon nombre d'africanistes (Maurice Duval utilise le terme de Gurunsi, Maurice Delafosse, Louis Tauxier, Cremer et Le Moal celui de Bobo) et ils ont été adoptés par ceux qu'ils désignaient.

Louis Gustave Binger adopte donc ces sobriquets et chaque fois qu'il approche d'un village inconnu, qu'il le traverse ou qu'il y séjourne, il précise, par leur moyen, l'appartenance ethnique de ses habitants.[67] On pourrait donc penser, à le lire,

[67] À Bobo-Dioulasso, il ne répertorie pas moins de 6 appartenances différentes, Bobo-Fing, Bobo-Dyula, Dafing, Dyula de Kong, Haoussa et Soninké ; à Koroma, quelques familles de Bobo-Dyula, des autochtones et 3 familles de Foulbé ; à Satiri, une majorité de Bobo-Dyula, quelques Bobo-Fing et 2 familles foulbé ; à Bondokuy, parmi la population niéniégué, on trouverait une colonie de Dokhosié et 11 familles foulbé...

que celle-ci est à ce point manifeste qu'à première vue, sans avoir besoin d'échanger avec ceux sur qui elle porte, on peut immédiatement reconnaître à quel groupe de population ils appartiennent. Il est beaucoup plus vraisemblable que, reçu par des Dyula ou Dafing qui surveillent les villages, il lui est facile de considérer que les autres sont des Bobo. D'autant plus que ces derniers, à la différence des Dyula, sont nus, parlent une autre langue et surtout que ses hôtes sont là pour le renseigner. Vu la précision chiffrée avec laquelle il recense les appartenances ethniques des habitants de villages -que quelquefois il ne traverse même pas et où tout au plus il passe seulement une nuit- il faut bien en conclure que ce n'est pas lui qui en a fait l'inventaire.

Il adopte ces appellations et les essentialise, procédant à une espèce de dérive sémantique significative : au lieu d'écrire « on les appelle des Bobo », ou encore « ceux qui cherchent à les dominer les appellent des Bobo », il choisit d'écrire ils « sont » des Bobo. La même dérive se retrouve quand il parle de « *villages niéniégué* », de « *villages dioula* », mais aussi de « *villages bobo-dioula et niéniégué* » et d'autres plus diversement composés encore, sous le prétexte qu'y habite surtout telle ou telle catégorie de la population. Suivant la même logique, il attribue à chaque peuple un territoire et emploie à maintes reprises des expressions comme le « *pays des Niéniégué* » ou le « *territoire des Bobo-Fing* ». Et puisqu'il y a des territoires identifiés, ils sont nécessairement bornés par des frontières. À propos du Dafina, il explique qu'il est « *borné* » au nord par le « *territoire des Bobo-Oulé* », à l'est par celui des Samo, au sud par le « *pays des Bobo-Fing* » et, à l'ouest par le « *territoire des Niéniégué, des Léla et des Bobo-Oulé* ».(389) Au nord de Bossora, un cours d'eau servirait de frontière entre le territoire des Bobo-Fing au sud et des Bobo-Niéniégué au nord.

Dès lors on est tenté de se demander, à cause de cette dérive essentialisante, si les diverses appellations des Bobo, loin d'être seulement des sobriquets que des migrants ont attribué dans le passé aux habitants du pays dans lequel ils se sont installés, ne désigneraient, dans l'esprit de L-G. Binger, des divisions de nature raciale. Pourtant lui-même n'emploie jamais, dans les passages concernant les populations de la région Bani-Volta, le terme de race ni celui d'ethnie. Il parle de peuples, de populations, de peuplades, de gens ou de groupes. Quand il décrit leurs caractéristiques, s'il lui arrive d'évoquer des éléments d'ordre proprement raciaux comme la taille moyenne, la couleur de la peau, le type morphologique (il écrit que les femmes Bobo-Fing ont un « *type sémitique* ») ou des traits du visage, il ne les présente jamais comme ayant un caractère déterminant ni même important et accorde une plus grande place à la description des vêtements ou à leur absence, des coiffures, tatouages et parures, des religions, des langues, des activités et des techniques. Malgré ce, on ne peut écarter complètement une référence à la raciologie, mais de manière implicite. Il divise le peuple Bobo en familles, familles ethnographiques, variétés et fractions. Or ces deux termes de familles et de variété sont utilisés dans les classifications raciales comme celle de Maurice Delafosse dont il sera question plus

tard, comme des subdivisions de la race. À partir du moment où, comme on le verra, L-G. Binger ne parvient pas à déterminer les critères objectifs qui lui permettraient de distinguer les diverses familles de Bobo et qu'il ne renonce pas à l'idée que les appellations des Mandé Dyula doivent nécessairement correspondre à des divisions réelles, on ne peut écarter le sous-entendu que ce qui les distingue fait partie de leur nature , d'une sorte d'hérédité collective, toutes notions dont le contenu n'est pas très éloigné de celui de race, même si le mot n'est pas employé.

Les diverses « fractions » de Bobo

Pour illustrer cette essentialisation des appellations dyula, Louis-Gustave Binger se doit d'exposer les caractéristiques des diverses variétés du peuple Bobo qu'on devrait pouvoir distinguer les unes des autres, puisqu'elles ont reçu des noms différents. À deux reprises, dans des circonstances semblables, c'est-à-dire après avoir traversé un territoire qu'il attribue à une « *fraction* » des Bobo, il expose les caractéristiques propres à chacun de ces peuples distingués nominalement. Une première fois, à Kadou, le dernier « *village bobo-fing* » au nord de Bobo-Dioulasso, il rassemble les observations et les informations qu'il a pu recueillir sur les Bobo-Fing, pendant, mais vraisemblablement aussi avant son bref passage (quatre jours) dans leur « *territoire* ». La deuxième fois, c'est lors de son séjour à Wahabou où il récapitule les observations qu'il a faites sur la seconde « *fraction* » des Bobo : les Bobo-Niéniégué. Il ajoute à ces observations des informations recueillies auprès des Dioula et des Dafing de Wahabou sur une troisième « fraction » de Bobo, celle des Bobo-Oulé qui habitent au nord de Bondokuy, dans une région qu'il n'a pas parcourue.

Ces observations sont celles de quelqu'un qui ne fait que longer ou traverser les villages habités par les Bobo-Fing et Bobo-Niéniégué. Il ne peut noter que ce qui se voit au passage, l'aspect physique, les constructions, les cultures. Ainsi, écrit-il, « *les Bobo-Fing n'ont pas de caractéristiques physiques propres, et on ne les distingue ni par la couleur de la peau, ni par le profil, ni par les traits habituellement attribués aux nègres : le nez épaté et les grosses lèvres lippues.* »(. 399-400) Toujours à propos de leur aspect physique, il ajoute qu'ils « *se marquent sur les joues de trois très petites entailles parallèles se terminant de chaque côté à 3 centimètres environ du coin de la bouche. Tous sont de belle taille (1,72 m. en moyenne).* »[68] Après avoir noté que la plupart des Bobo-Fing sont nus, il décrit en détails leur « accoutrement » (bila, colliers, jarretières, boucles d'oreilles et le morceau d'albâtre que les femmes placent dans leur lèvre inférieure percée d'un trou), les divers instruments qu'ils portent ou peuvent utiliser (fouets, tabourets, arcs, flèches, haches).

[68] Ibid. Belle performance : en quatre jours, Louis-Gustave Binger a pu passer à la toise les Bobo-Fing et établir la moyenne de leur taille !


Localisation
des diverses « variétés » de Bobo
d'après Louis-Gustave Binger
Djéné
Bani
San
Sanékuy
Mandyakuy
Barani
Lanfièra
Ouahigouya
Sourou
BOBO-OULÉ
Tona
Dédougou
Réo
Wakara
Boudoukuy
Mouhoun
BOBO-NIÉNIÉGUÉ
Sara
Wahabou
BOBO-FING
BOBO-DYULA
Tounouma
Bobo-Dioulasso
Carte établie à partir de la
Carte routière du Burkina Faso
Au 1/1 000.000. Éditée par l'I.G.N.

Il consacre trois lignes à l'agriculture : « *Ces Bobo possèdent quelques têtes de bétail et cultivent le mil, le sorgho et les ignames. Le sanio (petit mil) et les ignames servent à leur alimentation, tandis que le sorgho n'est employé que pour faire le dolo.* » (p.401) Au contraire de cette brièveté, il donne de nombreux détails sur les habitations en remarquant qu'elles sont très diverses. [69]

Mais ces quelques observations peuvent difficilement permettre de distinguer les Bobo-Fing des autres peuples de cette région, ce que ne nierait certainement pas Louis-Gustave Binger puisqu'il reconnaît un peu plus loin, à propos de l'autre « *fraction* » celle des Bobo-Niéniégué qu'ils « *diffèrent peu de leurs voisins les Bobo-Fing* .» Comme chez eux, on peut observer « *toutes les faces, tous les profils, et toutes les nuances de peau ; ils ont la même coiffure et les dents taillées en pointe. Ils sont également de belle taille... Comme chez les Bobo-Fing il y a plus de gens nus que d'autres*». (424) On ne peut guère espérer que les « *tatouages* » permettent de distinguer les Bobo-Niéniégué des autres Bobo ou même des autres peuples puisque y « *figurent les marques du Mossi, du Dafing, de Nounouma, du Siénè-Ré, du Mandé*». La seule différence véritable qu'il soit parvenu à repérer, c'est la réputation qu'ils auraient d'être « *redoutés non seulement par les Bobo-Fing, mais encore par les Dafing et les Bobo-Dioula* ». (424). Sur les Bobo-Oulé, au nord de Bondokuy, les informations recueillies auprès de ses hôtes, à Wahabou, ne sont pas plus discriminantes. Les Bobo-Oulé ressembleraient aux Niéniégué comme ces derniers ressemblent eux-mêmes aux Bobo- Fing, mais ils seraient de mœurs plus douces, vivant en bonne intelligence avec leurs voisins.

La conviction que ces trois fractions sont réellement des familles aux caractéristiques incontestables n'est guère confirmée par l'observation. Louis-Gustave Binger reconnaît lui-même qu'ayant « *passé peu de temps au milieu d'eux* », il ne lui a pas été possible de « *pénétrer beaucoup leur vie intime, ni d'étudier la langue qu'ils parlent* ». (p.426) Cela ne l'empêche pas de proposer, après l'exposé de ces quelques observations personnelles ce qu'il appelle un « *point de vue ethnographique* », c'est-à-dire la détermination des « *familles* » noires auxquelles il convient de rattacher chaque « *fraction* » ou « *variété* » de Bobo.

---

[69] À Bobo-Dioulasso, elles sont faites d'un grand rez-de-chaussée sur une partie seulement duquel est construit un premier étage. Les habitations sont accolées et alignées. On peut circuler des unes aux autres aussi bien au niveau du rez-de-chaussée qu'à celui de l'étage. À Koroma, elles sont à peu près semblables mais « *surmontées d'un réduit de 2,5 mètres de long et 1,5 de large, dont la porte s'ouvre face à l'ouest* .» À Kotédougou et dans d'autres villages « *l'habitation est plutôt un antre qu'une demeure.* » : 402.

Le « point de vue ethnographique »

Pour ce faire, Binger commence par mettre à part ceux qu'il appelle Bobo-Dyula qui sont des « *étrangers vivant au milieu* » des autres Bobo, « *des Malinké venus dans cette région à la suite de quelque guerre du Mali ou même plus récemment au moment du désagrégement de ce vaste royaume* ». Ils ne parlent pas la même langue que les autres Bobo et la couleur de leurs vêtements ainsi que leurs tatouages seraient semblables à ceux des habitants de Kong. Il ne va pas jusqu'à dire qu'ils ne constituent pas à proprement parler une variété ou une famille mais une classe sociale, celle des marchands immigrés. Pourtant il le suggère quand il indique que beaucoup de Bobo-Fing et de Bobo-Niéniégué qui, « *avancés en civilisation* », font du commerce, se proclament eux-mêmes Bobo-Dyula et constituent « *la caste élevée des Bobo en général*. »

Il met aussi à part les Bobo-Oulé, au prétexte qu'« *on* » lui aurait affirmé qu'ils font partie de la même « *famille* » que les Bobo-Niéniégué, et affirme catégoriquement que les Bobo-Niéniégué et les Bobo-Fing « *constituent un même peuple* » bien qu'ils aient « *toujours vécu loin l'un de l'autre* » et « *ne parlent pas la même langue* ».

Paradoxalement, quand Binger tente de justifier cette affirmation, il énumère pour ces deux « fractions » de Bobo, des caractères qu'ils partageraient avec d'autres peuples, auprès desquels ils auraient longuement vécu. Les Bobo-Fing, « *comme les M'boin(g)* » portent des colliers, des bracelets et des jarretières, ont des tatouages strictement identiques aux leurs. Les femmes portent leurs enfants de la même manière, dans une natte. Les Bobo-Fing, comme les M'boin, aiment le vin de palme et cultivent le rônier. De leur côté, les Bono-Niéniégué, qui vivent depuis longtemps avec les Siène-ré, emploient comme eux des briquettes pour construire leurs cases, utilisent une teinture de couleur noire, habitent des villages où poussent des baobabs et très peu de rôniers, ont des tatouages semblables.[70]

Le « *point de vue ethnographique* » n'est pas plus concluant que les observations et informations précédentes, et les caractéristiques présumées discriminantes qui y figurent peuvent prêter à sourire. Déjà, lors de son séjour à Bobo-Dioulasso, pour distinguer les catégories de populations qui s'y trouvaient, il avait cité, pêle-mêle : le vêtement, l'origine géographique, l'activité économique, la possession de captifs.[71] On peut se demander en quoi le fait de vivre au milieu des baobabs ou des rôniers, d'aimer le tabac et le dolo, de cultiver la terre, de porter les enfants sur le dos, de vivre nus, d'utiliser de la teinture noire ou de construire les maisons avec des briquettes seraient des signes d'appartenance permettant de distinguer entre eux divers peuples. Il aurait pu faire de la langue un critère de distinction, mais il ne le fait pas.

---

[70] 1980. Ensemble des citations concernant le « *point de vue ethnographique* » : 425 et 426.

[71] Les Bobo-Fing « *sont nus* » ; les Bobo-Dyula « *sont vêtus, commerçants et possèdent des captifs » ; les Dafing sont* [...] « *arrivés depuis 15 ans* » ; les Dyula « *viennent de Kong » ; les Haoussa et Soninké « viennent du Dagomba et exercent le métier de teinturiers* .»

En effet, il sépare les Bobo-Dyula de la race bobo, parce qu'ils parlent une langue différente, alors qu'il considère que les Bobo-Fing et les Bobo-Niéniégué constituent un même peuple, bien qu'ils parlent des langues différentes. Les tatouages pourraient aussi jouer le même rôle. Or, selon Louis-Gustave Binger, des peuples différents ont quelquefois les mêmes tatouages et des différences de tatouages existent à l'intérieur d'un même peuple.

Dès qu'il s'intéresse à autre chose qu'à cette question de l'identification des familles de Bobo, ses observations directes ou les informations qu'il reproduit sont souvent très détaillées et méritent d'être retenues. C'est le cas de toutes les informations extrêmement précises qu'il recense lors de son séjour à Bobo-Dioulasso sur les échanges commerciaux dans cette ville. C'est aussi le cas quand il décrit l'organisation politique des villages d'autochtones, bobo ou autres. Il a constaté ou entendu dire que, dans l'ensemble de la région explorée, n'existe aucune autorité souveraine unique, que chaque village est indépendant, allié aux villages voisins et en guerre avec d'autres. Certaines de ces alliances sont durables et donnent naissance à ce qu'il appelle des « confédérations .» Il écrit notamment que le « *pays bobo* » « *comme le Bélédougou et d'autres pays mandé* [...] *est divisé en confédérations plus ou moins grandes qui prennent le nom du village principal* » (p.407) comme Bondokuy, Wakara, Sara, Bouki, Pa, Bagassi. C'est même toute la région qui va de Bobo-Dioulasso à Djenné, qui, selon lui, serait à la fois soumise à l'autorité du chef de Kong et « *divisée en nombreuses petites confédérations*. » Les parties nord et la partie méridionale du Dafina seraient également « *subdivisées en petites confédérations* ».(p.387) L'organisation politique villageoise et inter-villageoise qui s'est mise en place dans cette zone pourrait être la conséquence des contraintes, qui tiennent à la fois au mode de production agricole et au type d'appropriation de la terre, mais ne dépendrait pas de l'appartenance ethnique puisque les divers groupes cités ont le même type d'activité et la même organisation.

Évidemment Binger est loin de le formuler ainsi, et ces observations ne l'amènent pas à remettre en question ses convictions. Pourtant, ayant donc adopté les sobriquets des Dyula, et supposé implicitement qu'ils désignaient des groupes humains ayant une organisation sociale et politique propre et, dirait-on aujourd'hui, une « culture »[72], des mœurs et traditions communes, il ne parvient pas à dire clairement quelles sont ces caractéristiques. Il est évident qu'il n'en avait pas le temps ni les moyens, d'autant qu'il était surtout occupé à fréquenter les diverses autorités susceptibles de se rallier à la France et d'accepter de signer des traités de protectorat. En aurait-il eu le temps, il n'est pas sûr que son récit en eût été changé. Convaincu a priori qu'il devait exister, dans le pays qu'il allait traverser, des peuples différents et identifiables, apprenant de la bouche des Dyula, Peul et Dafing les appellations que ces derniers utilisaient quand ils parlaient des autochtones, il était tout naturellement

[72] J'ai entouré ici le mot « culture » de guillemets pour la raison suivante : une chose est de reconnaître que la plupart des dispositions, comportements, institutions humaines ne sont pas seulement naturels mais hérités au moyen d'une tradition et/ou d'une éducation et que, comme l'écrit Maurice Merleau-Ponty « tout est culturel » chez l'homme, autre chose est d'attribuer à chaque groupe humain une « culture » qui lui serait propre, qu'on pourrait identifier comme différente de celle des groupes voisins et qui correspondrait à un territoire défini.

amené à penser que ces appellations correspondaient à des peuples distincts. Une certitude a priori n'a nul besoin de preuves.

On peut donc émettre l'hypothèse que, dans son esprit, peu importait si les traits attribués aux diverses familles de Bobo n'aient eu rien de spécifique et de discriminant ; peu importait si les appellations que l'on employait à leur égard étaient le fait de populations plus récemment implantées et qui s'étaient imposées par la force ; peu importait si ces appellations exprimaient seulement le mépris de ceux qui occupaient une position dominante et avaient colorié les populations comme des rivières. Si elles étaient là, si on les employait, c'est que ceux qu'elles désignaient devaient constituer un groupement humain spécifique. Puisque les « étrangers » les avaient ainsi distingués, ils devaient bien être distinguables. Cela suffisait amplement pour confirmer les idées reçues et, à partir de ce tableau simplifié du peuplement, pouvoir commencer la conquête coloniale.

FRANÇOIS CROZAT DÉCRIT ET ANALYSE

AUTREMENT LA SITUATION

Né en 1858, médecin de marine, François Crozat est affecté au Soudan en 1886. Après une mission au Fouta Djalon où il est chargé de « *réchauffer les sentiments francophiles de l'almany de Timbo qui a accepté l'année précédente le protectorat de la France* », il parcourt, l'année suivante, les pays de la boucle du Niger. Il accompagne le capitaine Quiquandon à Sikasso où, ensemble, ils aident Tyeba à conquérir de nouveaux territoires. En avril 1890, le capitaine Quiquandon, ne pouvant s'y rendre lui-même, le charge de « *renouer les relations amicales avec le roi ou Naba du Mossi* ».[73] Crozat ne réussira d'ailleurs qu'à moitié dans cette mission. Le *Mogho Naba* Bokari lui fait savoir qu'il veut bien recevoir des commerçants français, à condition qu'ils ne soient pas trop nombreux, mais refuse catégoriquement tout protectorat. Pour aller de Sikasso à Ouagadougou, l'itinéraire le plus direct passe par Bobo-Dioulasso et la boucle du Mouhoun. Mais Crozat ne se contente pas de le traverser. Il recueille des informations sur la situation démographique et politique du pays, observe les mœurs des habitants et décrit les paysages et les activités qui s'y pratiquent. Contrairement à L.-G. Binger et L.-P. Monteil qui ont fait éditer un livre relatant leur exploration, celle de François Crozat donne seulement lieu à la publication d'un rapport dans la partie *non officielle* du *Journal Officiel de la République française,* du 4 au 9 octobre 1891. En 1892, il participe, avec les lieutenants Braulot et Gay et le journaliste Marcel Monnier, à une mission de délimitation des frontières de la Côte d'Ivoire dirigée par Louis-Gustave Binger. À Kong, il quitte ses compagnons pour chercher à retrouver les restes du capitaine Ménard, tué le 14 février 1892 dans un engagement contre Samory. Il meurt d'hématurie bilieuse en octobre 1893.

Une mission plus diplomatique que d'exploration

Alors que pour Binger la reconnaissance géographique d'un pays inconnu était un objectif essentiel, il n'en est plus de même pour Crozat. D'une part, le travail a déjà été fait, et d' autre part, la France a commencé à appliquer sa politique de conquête en cherchant à obtenir du Mogho Naba et des « chefs » africains qu'ils abandonnent « volontairement » leur souveraineté et se mettent sous la « protection » de l'État français. Comme cela lui est précisé par le capitaine Quiquandon, la recherche de renseignements sur les pays traversés ne figure qu'au troisième rang des objectifs de sa mission, telle qu'il la décrit lui-même : « *Je devais me rendre auprès du roi du Mossi, nouer des relations amicales entre le Soudan français et le Mossi ; et je devais en outre, tout au long de la route,* [...] *chercher à établir ou à consolider notre*

[73] Broc. 1989 : 98.

influence auprès des chefs des divers pays que je traverserais. Je devais enfin, dans tous ces pays, encore peu connus, recueillir tous les renseignements géographiques, politiques, démographiques, etc. qui me paraîtraient intéressants. »[74] Son compte-rendu, moins connu que les livres de Louis-Gustave Binger et Parfait-Louis Monteil, présente pourtant un grand intérêt. Empruntant entre Bondokuy et Lanfièra un itinéraire différent de celui de son prédécesseur,[75] il décrit une région et des peuples véritablement inconnus jusqu'alors.

Un bien curieux mélange

Que cela tienne à la nature de sa mission, à ce qu'il a appris à Sikasso ou peut-être à une tournure d'esprit différente, toujours est-il que, malgré de nombreuses similitudes avec ce qu'avait écrit avant lui Louis Gustave Binger, son compte-rendu met en évidence un regard sensiblement différent sur ce qu'il appelle lui-même « *la grande famille bobo* ». Certes, comme lui, il utilise les appellations ethniques des populations qu'il côtoie et décrit leurs mœurs et coutumes, mais il s'en distingue sur un point essentiel : Contrairement à son prédécesseur, il use explicitement du concept de race et ceci de manière à la fois classique et approximative. Classique au sens où il lui arrive de faire allusion à la morphologie de ceux qu'il décrit[76] et au «berceau » de la race des Marka. Approximative car il applique ce concept, tantôt à une « *famille* » comme celle des Bobo-Fing,[77] tantôt à l'ensemble formé par les «*Sénéphos, Sambelaws, Toussias et Bobo* » qui auraient une « *origine commune peu éloignée* »et une « *parenté très proche* ». (4798) Pourtant, en contradiction avec cet usage, faisant une brève allusion aux appellations que L-G. Binger avait reprises des Mandé-Dyula, il leur substitue une opposition entre des « *Bobo soumis* » et des « *Bobo indépendants* », qui est une distinction purement politique sans référence raciale. Cette différence d'appellation est certainement due au fait que François Crozat, avant de traverser le « *pays bobo* », a séjourné à Sikasso et accompagné les campagnes militaires conjointes de Quiquandon et Tyeba.

---

[74] J.O.R. 1891 : 4797.

[75] À partir de Bondokuy, Crozat se dirige vers le nord alors que Binger avait obliqué vers l'est, ce qui l'amène à entrer en contact avec les Bobo-Oulé que Binger ne connaissait que de réputation. Il suit le même itinéraire que Binger seulement à partir de Bobo jusqu'à Wakara.

[76] À propos des Bobo de la région de San il écrit : « *la race est bien plus belle ici surtout du côté de Ouroukoy, par suite sans doute de nombreux croisements avec les Peul.* » (p. 4808). Dans de nombreux écrits coloniaux, les Peul, parce que ils ont un teint plus clair, sont considérés, explicitement ou implicitement comme supérieurs aux « noirs .» Louis-Gustave Binger écrit ,par exemple, à propos des Peul de Kotédougou : « *leurs enfants sont absolument nus. J'ai vu de jolies fillettes de sept à huit ans, bien coiffées, mais pas même couvertes d'un chiffon. Pour des nègres, passe encore ; pour des enfants à peu près blancs, cela choque l'œil et fait pitié.* » 1980 : 383.

[77] « À la tête de leurs villages se trouve un chef de leur race.» : 4758.


Localisation
des diverses « variétés » de Bobo
d'après François Crozat
Djéné
Bani
San
Sanékuy
Mandyakuy
Barani
Lanfièra
Ouahigouya
Souroun
Tonsa
Dédougou
Réo
BOBO INDÉPENDANTS
Wakara
Bondokuy
Mouchoun
Sara
Wahabou
BOBO SOUMIS
Tounouma
Bobo-Dioulasso
Carte établie à partir de la
Carte routière du Burkina Faso
Au 1/1000.000. Éditée par l'I.G.N.

Dans cette région, il a certainement pris l'habitude de distinguer, comme son supérieur hiérarchique le fait, entre les « *envahisseurs* » et les « *aborigènes* », et parmi ces derniers entre ceux qui se sont soumis et ceux qui sont restés indépendants. Cette grille, qui se fonde sur une connaissance de l'histoire récente et des critères d'ordre politique, et non plus seulement raciaux, il va l'appliquer aux peuples qui habitent les régions qu'il traverse.

Itinéraire et rencontres

Parti de Sikasso le 1er août, il atteint Bobo-Dioulasso en dix jours de marche, cantonnant à l'extérieur des villages où il ne pénètre pas. Tout au long du trajet, il paraît s'intéresser surtout aux paysages, à l'orographie et aux réseaux fluviaux. Il évoque aussi longuement l'histoire des relations mouvementées entre les divers conquérants, qu'il désigne soit au moyen des ethnonymes de « Bambara, Marcka ou Diula », soit des noms de famille : « Traraoré, Ouattara, Sanou. »

À Bobo-Dioulasso, grâce aux recommandations de Louis-Gustave Binger, il est hébergé par Guimbi Watara qui lui fait rencontrer un « *grand concours de notables et de marabouts* » avec qui il noue des relations « *empreintes de confiance et de sympathie* ».[78]

Par la suite il séjourne successivement à Bossora, Ouarkoye, centre commercial alors important, et Lanfièra où il rencontre l'almany Karamokho dont il dresse un portrait très élogieux. Comme on peut le constater, sur les vingt-cinq jours que dure son voyage de Sikasso à Lanfièra, il en passe seize dans les agglomérations les plus importantes et là il ne fréquente, comme son prédécesseur, que les « *étrangers* ».

Un peuplement « singulier »

« *La population de ce pays est très singulière* » est la première phrase du chapitre que Crozat consacre aux peuples de la région qui va de Sikasso à Lanfièra. Singulière au sens de mélangée, complexe et confuse. À seulement quelques dizaines de kilomètres de distance, on trouve des Bambara soumis à Tyeba et d'autres indépendants. Samohogan est une ville habitée par des Samo, population aborigène dont le « territoire » est, en principe, situé au nord-est de la boucle du Mouhoun (Tougan). Des populations désignées par quatre appellations différentes, à savoir les « *Sénéphos, Sambelaws, Toussias, Bobos* », « *se coudoient et sont souvent mêlées dans le même village* ». Leur origine serait « *commune* », leurs coutumes et leurs mœurs « *analogues* ». Ils construisent leurs maisons « *de façon semblable* ». Ils sont tous « *communément nus* ». Ils se livrent « *uniquement aux travaux des champs dans*

[78] Il précise : « Il ne se passait pas de jour que l'*almany* et le chef ne fissent prendre de mes nouvelles ou même ne vinssent eux-mêmes me voir. » : 4800.

lesquels ils paraissent exceller. Leurs griots fabriquent des objets de cordonnerie et de maroquinerie [...] *qui s'exportent dans toute la boucle du Niger* ».

Leur caractère et leurs comportements sont également les mêmes. Ils sont tous, Sénoufo, Sambelaw, Toussian ou Bobo, « *d'une timidité excessive et d'une incroyable pusillanimité* ». Ils ne s'éloignent jamais des environs de leurs habitations, « *ils ne se battent jamais* », ne résistent pas à qui les attaque et obéissent « *au premier venu* ».[79]

Plusieurs jours plus tard, quand il quitte Bossora, François Crozat indique qu'il entre dans le pays des « *Bobo indépendants qui désolent par leurs pillages la route de Ouaronkoy* ».(p. 4800) En dehors de cette activité qu'il décrit longuement et qui traduirait non plus une « timidité excessive » mais, au contraire une « *humeur très batailleuse* », les Bobo indépendants ressemblent beaucoup à ceux rencontrés plus au sud. Ils sont « *surtout cultivateurs et cultivateurs habiles* », ils construisent leurs maisons « *d'une façon analogue* », les hommes sont « *aussi nus qu'au pays des Bobos-Diulas* ». De la même manière qu'il avait présenté les Bobo de la région de Sikasso comme semblables sur de nombreux points aux Sénoufo, Sambelaw et Toussian, de même il affirme que les Bobo indépendants sont semblables aux « Samohos » qui se trouvent, eux, au-delà du Baoulé. Comme eux « *ils sont fétichistes. Leurs superstitions sont innombrables et ils croient aux plus étranges talismans* », « *comme les Bobos, ils sont autochtones dans le pays qu'ils habitent* ». (4807)

« *L'élément étranger, l'envahisseur et le maître* »

« *L'élément étranger, l'envahisseur et le maître* », c'est en ces termes que François Crozat désigne les Bambara et les Marka installés dans la région autour de Sikasso, dans celle qui sépare cette ville de Bobo-Dioulasso ainsi que dans toute la région au nord de cette dernière, en direction de Bondokuy. La multiplicité des appellations dont il se sert pour désigner ces « étrangers », à savoir : Bambara, Marka, Dafing, Dyula, Bobo-Dyula, n'est pas toujours très claire car s'y entrecroisent des critères d'origine, de localisation et même de rôle politique ou économique. Certains sont « *de simples diulas las de voyager* » et qui se sédentarisent, d'autres sont des « *chefs de bande* », d'autres enfin semblent réunir les deux fonctions comme Mamadou Sanou, fama de Bossora. Tantôt il les décrit comme intégrés à la population autochtone au milieu de laquelle ils exercent les fonctions de dyula (au sens de marchand), almany, marabout ou diakité (logeur de caravanes), tantôt il en fait une véritable race,[80] celle des « Bobo-Dyula » qui possèderaient un « territoire » autour de Bobo-Dioulasso.

---

[79] L'ensemble de ces citations se trouvent dans le rapport publié dans le *Journal officiel de la République* de 1891 : 4798..

[80] Il écrit à propos d'eux qu'ils sont « une race turbulente, peu soumise, n'ayant à aucune époque guère reconnu de maître, augmentée sans doute d'un certain nombre de nouveaux immigrants fuyant El-Hadj Omar, qui cherchèrent, à la faveur de troubles, à réduire les villages voisins et à se tailler un petit royaume indépendant. Ceux qui avaient des attaches avec Kong ou Ségou les rompirent et les simples diula se firent conquérants. » : 4798.

Les relations dont il rend compte entre les « *aborigènes* » et les « *envahisseurs* » varient beaucoup d'une région à l'autre, selon la nature même de la domination que subissent les autochtones, et aussi selon leur propre comportement. Globalement, on peut distinguer quatre régions : dans le Kénédugu, comme on l'a vu, les villages conquis par les armes se sont vu imposer une domination graduée qui va de la soumission complète à l'indépendance, en passant par des systèmes d'alliances eux aussi sensiblement différents. Entre la région dominée par Tyeba et celle que dominent les Watara de Bobo-Dioulasso se trouve « *une large bande de terrain neutre* » où ni les uns ni les autres n'interviennent. Au nord de Bobo-Dioulasso, vers Bossora, se rencontrent des villages où se sont imposés, au besoin par la force, des Watara et des Sanou[81], pour assurer la sécurité du commerce. Au nord et à l'est de Bossora, l'insécurité règne, et des « Bobo indépendants » pillent les caravanes.

Un « *état de guerre permanent* »

C'est au nord de Bossora que François Crozat situe ceux qu'il appelle les « *Bobo indépendants* », qui non seulement ne sont pas soumis aux « *envahisseurs* », mais sont en « *état de guerre permanent* » avec les Watara et les Sanou, dont ils pillent les caravanes sur la route qui mène à Ouarkoye. Lors de son séjour à Bossora où il est reçu par Mamadou Sanou, il apprend que les habitants de Sara, village de Bobo indépendants situé au nord-est, ont effectué plusieurs pillages dans les jours qui ont précédé. Il rend compte de la manière dont Mamadou Sanou tente de régler le problème. Il a « *fait des remontrances et menacé de sa colère ses turbulents voisins* » et, sans qu'il ait eu besoin de passer aux actes, des pourparlers se sont engagés. Les négociations traînent en longueur et, pendant ce temps, les caravanes ne sont plus inquiétées.

Au-delà de ce cas particulier dont il a été témoin, François Crozat constate que ce qui apparaît comme un pillage pour les Sanou et les Dyula qui voyagent serait, pour les Bobo, une mise à l'amende légitime, car, pour eux, « *piller les caravanes est un droit en principe* [*car*] *la route appartient au pays qu'elle traverse* ». Plus loin, il détaille le système mis au point par les Bobo pour faire payer les commerçants : « *Certains sentiers, même en plein village, sont un beau jour proclamés interdits aux étrangers, barrés, coupés. Malheur au malavisé qui s'y aventure. Il est frappé d'une amende qui est toujours aussi forte que possible ; un voyageur monte-t-il sur la terrasse d'une maison bobo sans avoir pris la précaution d'enlever ses sandales, il est mis à l'amende. A l'amende encore, tout porteur qui, passant dans un village, soulève, par un geste familier aux Noirs fatigués, son fardeau au- dessus de la tête ou qui, l'ayant posé à terre, ne s'assoit pas lui-même dessus. Si un âne laisse tomber son chargement ou tombe lui-même, l'âne et le chargement sont confisqués.* » Ce qu'il continue toutefois à appeler un pillage paraît obéir à des règles que les protagonistes

[81] Les Sanou, aux dires de François Crozat, furent facilement acceptés, s'implantèrent durablement dans le pays, nouèrent même des alliances avec des familles bobo, devinrent de véritables chefs de villages. Peu à peu ils secouèrent le joug de Kong et se rendirent indépendants.

semblent accepter. Comme s'ils reconnaissaient en quelque sorte le caractère légal des prélèvements qu'ils subissent, les commerçants savent qu'ils n'ont « *aucune réclamation à élever auprès d'aucune autorité* » et n'ont donc d'autre ressource « *que de repousser la force par la force* ». « *Bobos et Diulas se livrent ainsi sur les routes de véritables batailles. Heureux qui est le plus fort, c'est lui qui avait raison : qu'il soit Diula ou qu'il soit Bobo, le vainqueur peut aller au grand jour, au vu et au su de tous et sans que nul n'y trouve à redire, vendre au marché les marchandises du vaincu et le vaincu lui-même.* » (4808)

Villages indépendants et grands centres commerciaux.

François Crozat confirme en partie l'analyse de son prédécesseur sur l'organisation politique de la région qui va de Bobo-Dioulasso à Lanfièra, à savoir qu'il n'existe pas de pouvoir politique centralisé, et que les villages sont indépendants. Il la complète par des informations sur la région, de Bondokuy à Lanfièra, que Louis-Gustave Binger n'avait pas connue, sauf de réputation, et il décrit avec davantage de détails les « *petites luttes continuelles* » qui opposent les villages indépendants, notant que ces batailles « *ne sont pas bien acharnées* », et que « *la guerre consiste le plus souvent en des enlèvements de femmes et de travailleurs surpris dans les lougans écartés.* »(4808) Sur l'organisation politique elle-même de ces villages, où le pouvoir est partagé entre les Bobo et les Dyula, Watara ou Sanou, il nous apprend qu'un « chef héréditaire », appelé mansaké, dont l'autorité est semblable à celle d'un chef de famille, est assisté ou contrôlé par un almany ou un marabout. Ensemble ils jugent des différends survenus dans le village. Ces villages sont par ailleurs indépendants au sens où ils n'ont pas été conquis par les armes et n'obéissent pas « *aux chefs des pays voisins* » dont pourtant ils « *redoutent les visées ambitieuses* ». Néanmoins, pour s'en prémunir, « *ces villages payent quelquefois des tributs, sous forme de présents, aux chefs des pays voisins* » qu'ils ont de bonnes raisons de redouter. « *C'est ainsi que Boundoukouÿ paye à la fois à Kong et au chef peul de Douki, que Ouakra paye également au chef de Douki.* » Mais il ajoute : « *Bien que la chose puisse paraître étrange, ces contributions ne paraissent nullement impliquer, dans l'esprit de celui qui s'y soumet, un signe de dépendance ou même de simple vassalité.* »(p.4808)


Localisation
des diverses « variétés » de Bobo
d'après François Crozat
Djéné
Bani
San
Sanékuy
Mandyakuy
Barani
Lanfièra
Souroun
Ouahigouya
Tona
Dédougou
Réo
BOBO INDÉPENDANTS
Wakara
Bondokuy
Mouchoun
Sara
Wahabou
BOBO SOUMIS
Tounouma
Bobo-Dioulasso
Carte établie à partir de la
Carte routière du Burkina Faso
Au 1/1000.000. Éditée par l'I.G.N.

Tout comme Louis-Gustave Binger, François Crozat s'intéresse particulièrement à l'activité marchande sur le parcours des caravanes. Comme lui il fait la différence entre les petits marchés qui, dans chaque agglomération, permettent l'échange des produits locaux, de « *tout ce qui est nécessaire à l'existence* » mais offrent aussi des marchandises venues d'Europe (foulards, colliers de corail, pierre à fusil et verroterie) et un commerce de transit où s'échangent la kola, les étoffes et l'or en provenance du sud, le sel apporté par les caravaniers venus du nord, et de l'ouest des objets de quincaillerie et de ferronnerie. De l'est arrivent des chevaux et des ânes. Bobo Dioulasso au sud et Ouarkoye au nord sont les deux grandes villes où s'effectue l'essentiel de ce commerce. On sait que Bobo a succédé à Kong et que ce sont les Dyula qui y contrôlent les échanges marchands, par l'intermédiaire d'un diakité, dont la fonction est de loger les caravaniers et de jouer auprès d'eux le rôle de courtier. Recevant les marchands qui ont du sel, il les abouche avec ceux qui vendent de la kola ou toute autre marchandise[82]. Située au nord de Bondokuy, Ouarkoye est, aux dires de François Crozat, « *comme Bobo-Dioulasou, une grande ville cosmopolite où se donnent rendez-vous de nombreux étrangers* ». Il s'agit d'une création récente. C'est en 1888 que Ouidi, chef peul de la rive gauche du Baoulé, voulant asseoir son autorité sur la rive droite, y a transporté un grand marché qui se tenait jusqu'alors à Barani. Dans ce qui n'était qu'un village de cultivateurs se sont construits un campement peul et un village haoussa. Dans l'une et l'autre ville, ce sont les populations venues s'implanter assez récemment qui contrôlent le commerce. Les Bobo vivent en grande partie en marge de ces échanges continentaux. Comme les autres peuples autochtones, ils sont avant tout des cultivateurs, même s'ils échangent les produits de leur travail, et s'ils interviennent à leur manière dans le grand commerce, en faisant payer tribut aux marchands qui traversent leurs villages, ou plus simplement en les pillant.

Comme on peut le constater il y a quelques différences entre les visions de Louis-Gustave Binger et celles de François Crozat. Ce dernier ne paraît guère soucieux de prolonger le « *point de vue ethnographique* » initié par son prédécesseur, mêmer s'il note au passaga que si les « *Sénéphos, Sambalaws, Toussias et Bobos se côtoient et sont souvent mêlés dans le même village, ce sont des populations distinctes* ».(p. 4798) Contrairement à Binger, il fait un usage explicite de la notion de race, mais, peu sensible aux contradictions de son discours, il insiste, bien davantage que lui, sur les ressemblances et les cohabitations de tous ceux qui, quelles que soient leurs appellations, se sont, depuis quelques siècles, regroupés dans des villages et s'adonnent à la culture de la terre et à l'artisanat. Et surtout il abandonne les classifications héritées des Dyula pour proposer des classifications fondées sur les situations politiques des populations. Certes, comme son prédécesseur, il observe et retranscrit ce qui relève de l'ethnographie et décrit les coutumes et les mœurs des Bobo « soumis » ou « indépendants », mais il se révèle davantage historien et sociologue qu'ethnographe. Il décrit longuement l'activité artisanale et agricole des

[82] Au sujet de Bobo-Dioulasso, François Crozat écrit : « *Bobo-Dioulasou est une grande ville noire, de beaucoup la plus importante de tout le territoire des Bobos Diulas. [...] Cette ville peut être considérée comme un entrepôt où se réunissent pour se disperser ensuite dans toutes les directions les produits des pays quelquefois lointains*. » : 4800.

Bobo, les pillages qu'ils pratiquent, les prélèvements ou amendes qu'ils exigent des marchands de passage, les guerres qui opposent les villages. Il développe, avec force détails, la cohabitation contrastée, les relations de pouvoir entre d'une part les maisons de guerre, États théocratiques, bandes de guerriers peul, et d'autre part les villages de cultivateurs qui se soumettent, résistent, font la guerre ou paient des tributs pour garantir leur sécurité.

PARFAIT-LOUIS MONTEIL,

SUR LES PAS DE CROZAT, CONSTRUIT DES STÉRÉOTYPES

Parfait-Louis Monteil est né à Tulle en 1855 dans une famille modeste. L'École des enfants de troupe lui permet de faire des études, de passer le baccalauréat et d'entrer à Saint-Cyr. Comme Binger, ayant « *horreur de la vie de garnison* »[83], dès sa sortie, il se porte volontaire pour l'Afrique. Affecté à Saint-Louis-du-Sénégal en 1877, il entre à la Direction des affaires politiques,[84] où il rencontre le lieutenant Gallieni avec qui il sympathise. Chargé de classer les Archives du Sénégal, il prend connaissance de la « *documentation inestimable sur les indigènes* » qu'elles contiennent, et de la politique coloniale de Faidherbe, qu'il va faire sienne et s'efforcer de faire appliquer par le pouvoir politique parisien.[85] En 1879, il effectue une première mission d'exploration au Djolof et au Ferlo, participe aux travaux d'établissement de la ligne de chemin de fer Kayes-Bafoulalé et dirige la *Mission topographique du Soudan français* puis dresse la carte détaillée des Établissements français du Sénégal. Au cours d'un séjour de dix-huit mois en Indochine, il rédige un projet de colonisation du Soudan français. En 1890, un accord intervient entre le gouvernement français et le gouvernement britannique pour le partage des territoires dans la région du Niger et du Tchad, mais la frontière n'est pas précisément établie. Le sous-secrétaire d'État aux colonies, M. Étienne, confie à Parfait-Louis Monteil la mission de la reconnaître, afin de pouvoir ensuite négocier avec le gouvernement britannique. Pour ce faire, Parfait-Louis Monteil, entre 1890 et 1892, va traverser le Soudan, puis le Tchad, et terminera son voyage à Tripoli, après avoir traversé le Sahara.

À partir de 1892, il semble préférer aux explorations les relations diplomatiques. Cette année-là, Delcassé, sous-secrétaire d'État aux colonies, le charge de négocier avec la Grande-Bretagne et la Belgique, pour qu'elles acceptent l'envoi d'une mission française de liaison entre le Congo et le Nil. Un an plus tard, le Président du Conseil le choisit pour négocier, à Berlin, la délimitation du Cameroun et du Congo. En septembre 1894, il est nommé Commandant supérieur de la colonne de

---

83 Merlet. 1995 : 115.

84 « *C'est l'organe qui faisait sentir, hors du chef-lieu, l'action du pouvoir central, par l'intermédiaire des commandants de cercles (tous officiers). La direction des affaires politiques avait la haute main sur toutes les relations avec les indigènes ; l'exercice des fonctions des officiers qui y étaient attachés exigeait une connaissance approfondie des mœurs, des coutumes, de l'histoire particulières à chaque groupement ethnique ou administratif.* » Ibid : 8.

85 En 1924, à la retraite depuis déjà une trentaine d'années, il publie un livre de souvenirs intitulé *Quelques feuillets de l'histoire coloniale* où il se propose d'exposer la « *part active* » qu'il a prise « *aux différentes phases de la politique coloniale de notre pays hors d'Europe et en Europe* .» Il y résume ainsi les grandes orientations de la politique coloniale de Faidherbe : « *affranchir les populations paisibles des incursions de leurs voisins pillards* », mettre à la tête des groupements ethniques « *les chefs* [...] *les plus aptes à maintenir avec nous de bonnes relations d'amitié*[...] *Créer l'outillage économique* » afin de « *favoriser la mise en valeur des ressources de notre immense domaine* , [...] *multiplier les contacts avec les populations indigènes* » et « *faire la lumière sur les questions complexes de races, de mœurs, de civilisation* .»: 2-3.

Kong, qui est chargée « *de s'opposer aux entreprises de Samory contre la partie septentrionale de nos établissements* ».[86] Le 7 mars 1895, il est gravement blessé à Sobala et mis à la retraite à la suite de cette blessure.

La mission

Les buts principaux de la mission confiée à Monteil par le sous-secrétaire d'État aux colonies, M. Étienne, et dont il publiera le récit sous le titre *De Saint-Louis à Tripoli par le lac Tchad* sont, comme on l'a déjà noté, de reconnaître le tracé de la ligne Say-Barroua, et de préciser quelles régions appartenaient à l'empire de Sokoto. Le partage de cette partie de l'Afrique avait suscité quelques remous dans les milieux coloniaux français, où il se disait que les Britanniques s'étaient appropriés les plus riches zones, et avaient abandonné à la France, comme ils le disaient eux-mêmes, « *les sables du Sahara que le coq gaulois aime à gratter* ».(1894 : 55) Parfait-Louis Monteil était plus précisément chargé de reconnaître la nouvelle frontière, vérifier les allégations britanniques concernant la *Royal Niger Company* et pouvoir, éventuellement, contester les prétentions de Londres. Mais, selon ses propres dires, sa mission ne se limitait pas à cette reconnaissance de frontières. Il devait en outre « *passer d'abord par les États de Tiéba* [...] [puis] *suivant les renseignements* [...] *recueillis pendant* [son] *séjour dans le Soudan français au sujet des résultats de la mission Quiquandon au Yatenga et au Mossi, examiner la conduite à tenir à l'égard du Yatenga et du Mossi* ».[87] Les consignes reçues montrent bien qu'il s'agissait d'une mission essentiellement politique, dans laquelle la collecte de renseignements géographiques, démographiques voire ethnographiques, n'étaient plus une obligation.

Parfait-Louis Monteil prépare cette mission en s'entretenant longuement avec Binger, Crozat et, à Sikasso, avec le capitaine Quiquandon. Ils lui donnent « *de précieux renseignements géographiques et politiques sur les régions qu'il va traverser* ».[88] Pour accomplir cette mission, il est accompagné, contrairement à Louis-Gustave Binger, par une véritable troupe : un interprète, Abdoulaye Traoré, que le docteur Crozat lui a procuré, 10 tirailleurs, 3 domestiques et 25 porteurs. Parti de Saint-Louis-du-Sénégal le 2 octobre 1890, il parvient à Tripoli le 10 décembre 1892. En 1894, de retour à Paris où il s'occupe de la publication de son livre, il est accueilli, comme l'écrit E. M. de Vogué, par un « *public enthousiaste* », dans un amphithéâtre de la Sorbonne où il « *évoque devant nous les perspectives d'un monde inconnu* » et « *fait vibrer les cœurs, parce qu'on suivait anxieusement, derrière la caravane, l'ombre de la patrie qui s'allongeait* ».[89]

---

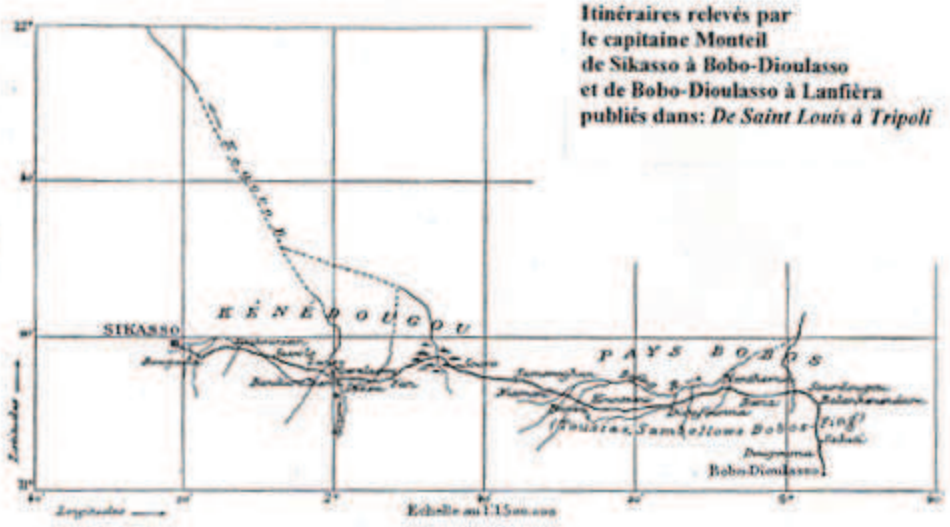
[86] Monteil. 1924 : 114.

[87] Y. de Tessières. *Un épisode du partage de l'Afrique.* RFHOM, n° 216, 1972, cité par Annie Merlet. 1995 : 119.

[88] Broc. 1988 : 273.

[89] Cité par Annie Merlet. 1995 : 120.

Itinéraires relevés par le capitaine Monteil de Sikasso à Bobo-Dioulasso et de Bobo-Dioulasso à Lanfièra publiés dans: *De Saint Louis à Tripoli*





Itinéraire

Préparant son itinéraire, Monteil n'avait nullement prévu de traverser le pays bobo, mais en janvier 1891, à San, où il s'est arrêté pour obtenir la signature d'un traité de protectorat, il apprend que le sultan Ahmadou Tall risque de s'opposer à son passage vers Say, et il décide de brûler les étapes et de rejoindre directement Lanfièra. Mais -nouveau contretemps- au moment où il se dirige vers Lanfièra, Ahmadou Abdou Lobbo, prétendant peul à l'empire du Macina, lui barre la route. Il change alors à nouveau d'itinéraire, fait un grand détour par le sud, passe à Sikasso et Bobo-Dioulasso et, pour rejoindre Lanfièra, traverse le « pays bobo .» Ce qui explique sans doute aussi le peu d'intérêt qu'il manifeste pour ce pays et ses habitants, et la rapidité de sa traversée. De Sikasso à Bobo-Dioulasso (du 28 février au 9 mars) puis de cette ville jusqu'à Lanfièra (du 14 mars au 2 avril), suivant de près les nombreux conseils que lui a prodigués le docteur Crozat, il suit exactement le même itinéraire que lui, campant auprès des villages, et séjournant dans quelques villes étapes auprès des mêmes autorités dyula. C'est ainsi qu'il s'arrête deux jours à Samorogouan, dernier fief de Tyeba où il est reçu par son beau-frère. À Bobo-Dioulasso, comme Binger et Crozat, il est l'hôte de Guimbi Watara et il rencontre aussi le chef de village et l'almany. Il y demeure cinq jours. À Bossora, reçu par le fama Mamadou Sanou, il obtient, en quatre jours, la signature d'un traité de protectorat. Il sait, grâce à ses prédécesseurs, qu'à partir de Bossora, il entre dans un pays où le pouvoir des Watara et Sanou est moins fort et où les villages sont indépendants et souvent hostiles entre eux. Il a aussi entendu parler des « *tracasseries* » que les Bobo font subir aux voyageurs ainsi que des « *mille ennuis* » occasionnés par les « *coutumes fétichistes* », comme l'interdiction de passer dans certains lieux sacrés. Pour toutes ces raisons il décide de rester le moins longtemps possible dans cette contrée. Par contre, une fois arrivé à Ouarkoye, il s'arrête trois jours pour s'approvisionner et surtout se renseigner sur les dangers qui l'attendent au-delà. Il y apprend qu'Ahmadou Abdou Lobo tente de rejoindre Bandiagara pour prendre la tête de l'empire du Macina. Craignant qu'il n'y parvienne et ne lui barre à nouveau la route, Monteil décide de se porter au plus vite sur Lanfièra. Crozat lui a d'ailleurs fortement conseillé d'y rencontrer Karamokho.

Une ethnographie rudimentaire

À la lecture du livre de Monteil, on aperçoit rapidement des différences avec le récit de Binger et avec le rapport du docteur Crozat. Alors que tous deux, surtout le premier, avaient noté avec une très grande précision et un luxe de détails de très nombreuses informations, souvent chiffrées, sur les itinéraires, la topographie, la nature et les trajets des cours d'eau, la végétation, les produits échangés, le trafic des caravanes, les classifications ethniques et l'histoire des divers peuples rencontrés, Monteil se contente d'impressions globales et de notations générales parsemées d'anecdotes qui, par contre, sont assez longuement développées : le vol de sa carabine,

ses souvenirs d'un séjour aux îles Marquises, la désertion de ses porteurs, l'intervention d'un griot qu'il charge de transmettre ses remontrances à un chef de village qui ne l'avait pas accueilli avec suffisamment de déférence... Plus attentif au pittoresque des situations qu'à une localisation précise ou à une recherche de sens, il confond, dans un passage de son livre, enterrement et funérailles. Il écrit : « *La cérémonie funèbre* (il s'agit de l'enterrement) *est accompagnée par les gémissements des femmes et les coups de fusil tirés par les assistants* [...] ; *de toutes parts viennent des amis et des parents* (il s'agit maintenant des funérailles) *non à date fixe, mais isolément pendant deux ou trois mois, et l'arrivée de chacun d'eux est l'occasion de brûler de la poudre en l'honneur du mort.* » (97).

Comme le capitaine Binger, il a été, semble-t-il, impressionné par les fêtes du Koma qui se déroulèrent pendant son séjour à Bobo-Dioulasso. Comme lui, il décrit, sans chercher à en comprendre le sens, « *les sottes coutumes* » qui s'y accomplissent.[90] Comme le docteur Crozat, il décrit les « *coutumes tracassières* » que les Bobo font subir aux voyageurs : « *Lorsque des marchands traversent un village, si, par accident, un porteur ou un animal de bât bute sur un obstacle, chute ou laisse tomber sa charge sur le sol, les Bobo qui suivent la caravane, cachés dans les hautes herbes, se précipitent, s'emparent de la charge et s'enfuient.* » À la suite de quoi, les marchands négocient avec le chef du village la restitution de la charge moyennant une « *rançon* », généralement du sel. Alors que les marchands prévenus essaient à tout prix d'éviter les chutes, à l'inverse, les Bobo s'ingénient à les provoquer en creusant, par exemple, des trous le long des sentiers. Il assure qu'il ne s'agit pas, comme l'avait suggéré François Crozat, d'une sorte de droit de passage imposé aux caravanes traversant le pays mais d'une simple « *coutume* » dont il dit avoir été victime plusieurs fois, sans jamais avoir accepté de transiger, donc de payer la rançon[91]. Enfin, comme ses deux prédécesseurs, mais de façon bien plus succincte, il décrit la « *race singulière* », aux noms multiples, des Bobo : ils vivent quasiment nus, pratiquent la chasse, sont avant tout des agriculteurs mais ne cherchent pas à cultiver au-delà de leurs besoins. Les femmes « *portent leurs enfants à la mode habituelle* », les hommes ont pour tout armement des arcs et des flèches. Enfin, ils sont « *fétichistes et les sorciers ont grande influence au milieu d'eux.*»(106)

Au sujet des localisations des diverses « variétés » de Bobo, celles que retient P-L. Monteil diffèrent profondément de celles proposées par ses prédécesseurs, ce qui est significatif de la difficulté, voire de l'impossibilité, de faire correspondre précisément un territoire et un peuple. Les Bobo-Oulé, signalés par Binger au nord de Bondokuy habiteraient selon P-L. Monteil au sud entre Sikasso et le Bafing et on les appellerait aussi Toussian. Les Bobo-Fing occuperaient une zone située entre le Bafing et le Baoulé. Quant aux Bobo-Dyula, ils redeviennent, à ses yeux, une race, alors que Binger en avait fait une catégorie sociale, et seraient localisés seulement sur la rive

---

[90] « *pendant leur durée, les sorciers sont maîtres absolus de se livrer aux pires excentricités. Vêtus* […] *de peaux ou de feuillage, le visage bariolé, souvent couverts d'un masque, ils courent tout le jour dans les rues* […] *aussitôt qu'ils aperçoivent une femme ou un enfant, des hommes même, non affiliés* […] *ils se mettent à leur poursuite et les frappent* » : 91.

[91] Passages sur les « *coutumes tracassières* » : 106.

droite du Baoulé et de la Volta. Quant aux Bobo-Niéniégué, il n'en est pas du tout question.

Généralisation et stéréotype

Mais la spécificité la plus frappante du texte de Parfait-Louis Monteil, c'est qu'il reprend à son compte et illustre, à propos des Bobo, une des représentations coloniales les plus répandues sur les Africains, celle qui, profondément contradictoire, affirme à la fois que les Africains ont des comportements, des façons d'être, de faire, de penser, de sentir « africains » ou « noirs »; et qu'ils sont pourtant divisés en diverses races « essentiellement » différentes.

Quand il décrit la manière dont les morts sont enterrés, il affirme que dans toute la région de la boucle du Niger, et pas seulement chez les Bobo et les Mossi, les morts sont enterrés à l'intérieur des maisons, les esclaves en dehors du village et les grandes familles dans une case spéciale. Après avoir décrit les fêtes « fétichistes » de Koma à Bobo-Dioulasso, il se lance dans des considérations sur la sorcellerie, en définit les caractéristiques et les attribue, par extensions successives, d'abord aux Bobo, puis aux Bobo et aux Mossi, puis aux pays fétichistes quels qu'ils soient et, enfin, aux noirs en général. Faisant comme si, dans l'ensemble de l'Afrique, les sorciers se conduisaient de manière identique, il affirme que « *les sorciers* », sur tout le continent, font partie « *d'organisations très puissantes* », de « *castes* » dans lesquelles on entre par une « *initiation accompagnée de coutumes barbares et bizarres* .» Ils jugent du présent et de l'avenir, ils sont consultés chaque fois que quelqu'un veut « *entreprendre une opération de quelque importance.* » Ils se réunissent dans des endroits sacrés, que nul étranger ne peut violer sans être « *frappé de mort*. »(.91)

De généralisations en généralisations, il en arrive même à pouvoir décrire une vie quotidienne, des activités, des rôles familiaux et sociaux uniques pour l'ensemble de ce qu'il appelle « *le pays Noir* » : « *La vie au pays Noir est réglée dèsle matin. C'est le matin que le chef de case donne la provision de grain pour la journée, qu'il distribue le travail à ses esclaves, qu'il indique les achats et ventes à faire au marché* […] *La femme, le matin, vaque au soin de la maison, va au marché quelquefois à 10 ou 15 kilomètres* […] *Le marché est hebdomadaire* […] *Le puits ou la rivière est pour les femmes ce qu'est pour les hommes la place du village* […] *Les jeunes filles et les enfants s'ébattent pendant que de graves matrones dissertent* […] *À la tombée de la nuit, tout le monde est rentré pour le repas du soir. On prend ensuite le frais dans la cour ou devant les portes. Mais si la lune éclaire, des danses, conduites*

par les griots […] *s'organisent bientôt…* »[92]

Vraisemblablement sans en percevoir la contradiction, Monteil, après avoir décrit les caractères communs des façons de vivre du « *pays Noir* », énonce la spécificité de celles des Bobo. Pour ces dernières, il ne se contente pas de décrire des manières de vivre, il en déduit des traits de caractères et élabore une ébauche de stéréotype du Bobo. Dans cette élaboration, on peut distinguer plusieurs étapes. Il circonscrit approximativement le territoire occupé par cette « *race singulière* », puis décrit le type d'habitation qu'on retrouve « *partout sur la route* ».[93] Il affirme ensuite que cette construction est typiquement bobo et enfin que, telle qu'elle est réalisée, elle « *révèle* » la « *nature timorée et le peu de sociabilité »* des Bobo ou « du » Bobo. Cette « nature » étant posée, il développe : « *Race craintive, successivement asservie par tous les conquérants, mais qui tient à son sol et envisage très philosophiquement l'agitation des conquérants, pourvu que sa liberté ne soit pas atteinte, car le Bobo ne souffre pas la captivité. Pris, s'il ne peut s'échapper, il se tue ; aussi, de captifs de cette race, il n'en existe nulle part*. »

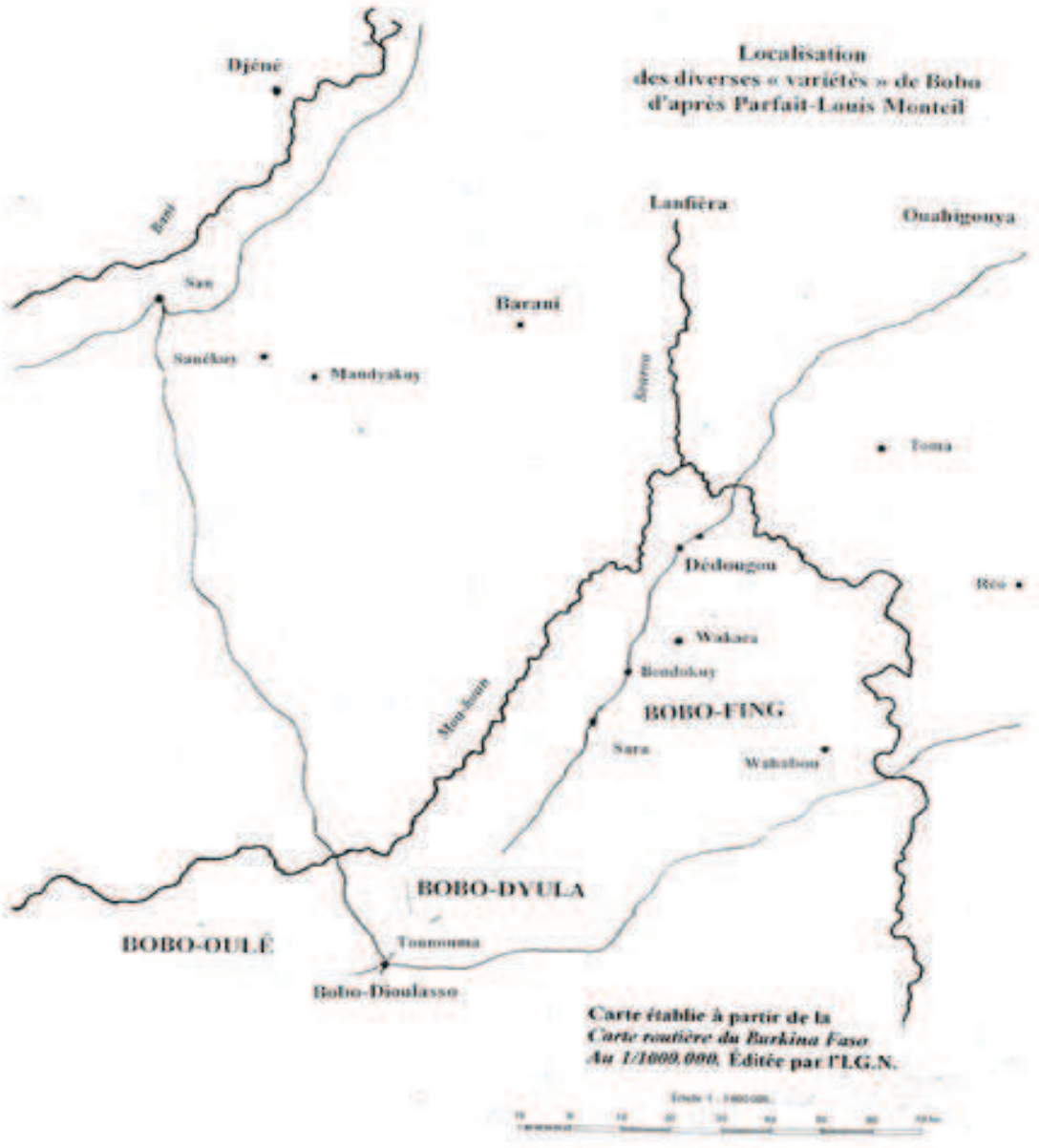
Ayant déduit à partir de la technique de construction des maisons, une nature des Bobo, il explique, grâce à la figure bien connue du cercle vicieux, que les choix de construction s'expliquent par cette même « nature » : c'est parce qu'il est peu sociable que le Bobo construit des cases séparées les unes des autres et que les villages eux-mêmes sont composés de lots de cases appartenant à une seule famille. Le même type de causalité circulaire entre le comportement et les traits de nature est repris à propos de l'agriculture, du vêtement et de la pudeur : le Bobo, avant tout agriculteur et chasseur, n'accorde que peu d'intérêt à la manière dont il est vêtu et comme par ailleurs il ne cultive que ce dont il a besoin, il ne thésaurise pas et n'a donc pas les moyens de s'acheter des vêtements. Il en déduit alors que, se contentant de pagnes réduits au minimum voire de simples tiges tressées, la Bobo « *n'a aucune pudeur* ».

Le propos n'est pas seulement contradictoire, il est aussi audacieux. Après avoir traversé le plus rapidement possible le pays où on lui a dit qu'habitent les Bobo, Parfait-Louis Monteil est capable de dresser d'eux un portrait détaillé qui va jusqu'à préciser des traits de caractère, des manières de se comporter identiques pour une population dont il n'a entr'aperçu, sans pouvoir leur adresser la parole, que quelques individus !

---

[92] 80. À la décharge de Monteil, on notera que son tableau est exempt des jugements péjoratifs les plus communs de l'époque. Comme, par exemple ceux qu'en 1891, un certain L. Lanier, professeur agrégé au lycée Janson-de-Sailly, expose dans un ouvrage qui a été « *autorisé par le ministère de l'Instruction publique pour les distributions de prix* » : « *le nègre est un grand enfant, tout à l'impression du moment et absolument esclave de ses passions , il est léger, inconstant, gai, rieur, amoureux du plaisir avec emportement, indolent par nature. Si au fond le nègre n'est pas méchant, il est vindicatif à l'excès, et, comme son amour-propre est immense, il s'offense aisément de la moindre chose...* » : 19.

[93] « *Au rez-de-chaussée se trouve une grande case carrée occupée par les femmes dans la journée et munie d'une cheminée. On accède à la toiture de la case par un tronc d'arbre entaillé. La toiture sert de terrasse où se répartissent des cases rondes à toiture de paille dans lesquelles dort la famille et une case carrée à toiture de banco, celle du maître de maison*. » P.-L. Monteil. 1894 : 68. Autres citations de ce paragraphe : 68.


Localisation
des diverses « variétés » de Bobo
d'après Parfait-Louis Monteil
Djéné
Banî
San
Sanékuy
Mandyakuy
Barani
Lanfièra
Ouahigouya
Kourou
Toma
Dédougou
Réo
Wakara
Bondokuy
Mouhoun
BOBO-FING
Sara
Wakabou
BOBO-DYULA
BOBO-OULÉ
Tounouma
Bobo-Dioulasso
Carte établie à partir de la
Carte routière du Burkina Faso
Au 1/1000.000. Éditée par l'I.G.N.

Il est aussi théoriquement confus : Il considère explicitement les Bobo comme constituant une race, ce qui devrait impliquer que les traits de caractères et les façons de se comporter pourraient être déduits d'une nature particulière aux Bobo. Or il suggère que ces façons d'être et de faire seraient, à la fois une conséquence des conditions objectives d'existence, en même temps qu'elles les auraient constituées.

L'attribution à tous les membres d'une même population (quel que soit le critère de regroupement : âge, sexe, appartenance culturelle, sociale ethnique ou nationale) de manières de se comporter, de sentir ou de penser semblables sinon identiques, est extrêmement répandue, et pas seulement dans les écrits coloniaux. Ce paralogisme, sorte de caricature des catégories kantiennes a priori de la raison, pourrait être tenu pour une sorte de « catégorie du sens commun », une forme de jugement a priori, appliquée à la réalité sans qu'une enquête, impossible, puisse la justifier, mais qui se fonde sur une conviction, préétablie et rassurante, que les membres d'une communauté doivent être semblables ou au moins se comporter de la même manière. Le préjugé dans sa prétention à décrire la réalité est toujours, pour celui qui l'énonce, justifié, puisqu'il peut citer au moins un cas qui le confirme. On ne peut douter que Parfait-Louis Monteil n'ait eu la conviction que tous les Bobo étaient tout à fait conformes à l'image qu'il s'en était forgée.

DÉCOUVERTE OU INVENTION ?

Les comptes-rendus de mission de Binger, Crozat et Monteil, pour qui voudrait établir à partir d'eux une connaissance de nature ethnographique des populations de la région qui va de Bobo-Dioulasso au sud à Lanfièra au nord et Boromo à l'est, paraissent hâtifs, approximatifs, reproduisant davantage les jugements des Mandé-Dyula que des observations de terrain, et donc globalement insuffisants, particulièrement sur la question des localisations des diverses « variétés » de Bobo.

Par contre, les écrits de Louis-Gustave Binger, François Crozat et Parfait-Louis Monteil répondent parfaitement à un objectif qui leur est commun : préparer la conquête proprement dite, guider les troupes qui vont intervenir, repérer les systèmes de pouvoir en place. Les militaires appelés à intervenir avaient besoin de connaître la géographie physique d'un pays jusqu'alors inconnu, le réseau des voies de communication, leur état en saison humide et en saison sèche. Sur cet ensemble de points, c'est le livre de Louis-Gustave Binger (et à un moindre titre le rapport de François Crozat) qui contient la documentation la plus abondante et la plus précise. Concernant les populations à soumettre, le plus important était de délimiter les territoires sur lesquels s'exerçait un pouvoir politique, de connaître la force, la nature et l'étendue de ces pouvoirs, afin de chercher, au moins dans un premier temps, à négocier avec les « souverains » ainsi identifiés, pour qu'ils acceptent de signer des traités de protectorat et que, de ce fait, le territoire sur lesquels ils étaient censés exercer leur domination, devienne français dans la mesure où, par leur signature, ils

cessaient d'être « souverains .» Il était également important de bien connaître les liens de subordination qui pouvaient exister entre les divers « souverains » et les peuples dits « acéphales » plus ou moins soumis à leur influence. À ce titre, c'est surtout le texte de François Crozat qui est riche d'enseignement pour ceux qui vont chercher à étendre l'emprise de la France, et pour ceux qui veulent connaître la situation pré-coloniale du point de vue du peuplement, des systèmes de domination et de l'organisation des pouvoirs politiques.

L'ensemble de ces trois textes, mais surtout celui de François Crozat, confirme donc que, au moment où la colonisation va commencer, la boucle du Niger est un pays d'immigration qui a connu plusieurs types d'implantations : des familles de cultivateurs qui ont défriché la terre et construit des villages, des familles de guerriers et de commerçants qui, souvent installés par la force, ont à la fois tenté de dominer les cultivateurs et cohabité avec eux. Les cultivateurs défricheurs, quelle que soit leur appellation ethnique, dans une situation climatique globalement semblable, disposant des mêmes techniques agricoles et organisés socialement, politiquement et rituellement autour de la grande famille exogame, ont mis en place dans l'ensemble de cette région de savane arborée, un système d'appropriation et d'exploitation de la terre, d'artisanat et d'organisation politique et religieuse semblable. Cela explique que François Crozat ait pu noter de nombreuses similitudes, au niveau des « mœurs et des coutumes » entre les divers peuples vivant à l'ouest de Bobo-Dioulasso et ceux qui se trouvent au nord et au nord est de Bossora. Une autre similitude est notée par Louis-Gustave Binger, celle d’un système politique qu'on rencontre dans plusieurs régions de cette boucle du Niger, fondé sur l'indépendance des villages qui sont pourtant en même temps alliés entre eux, formant ainsi des confédérations de villages.

Parallèlement à cette analyse, qui n'est pas toujours explicite mais qu'on peut déduire de leurs écrits, ils instaurent une vision ethnicisante du peuplement de la région : pour eux les peuples autochtones doivent être divisés en « familles, variétés, groupes » essentiellement différents, mais rattachés à des ensembles plus vastes que Crozat et surtout Monteil assimilent à des races. Ainsi ils divisent l'ensemble Bobo mais ne s'entendent pas sur le nombre de ses variétés. Pour Binger il y en a quatre, pour Monteil trois et seulement deux pour Crozat. À chacune ils font correspondre des territoires qui ne sont pas non plus les mêmes.

La question qu'on peut se poser est alors de savoir si Binger, Crozat et Monteil, au prix d’un déni de leurs propres observations, ont « inventé » ou seulement « découvert » cette configuration. On sait que, pour le faire, ils ont retranscrit les appellations et les informations que les Dyula, Marka et Peul leur avaient communiquées. Et une certaine logique les invitait à en déduire que si ces derniers avaient appelé certains peuples autochtones Bobo, c'est que cette appellation devait bien, tout de même, correspondre à une réalité collective.

Ce qui est certain, c'est qu'aucun des trois explorateurs, qui n'en avaient d'ailleurs ni le temps ni les moyens, n'a pu faire correspondre, aux appellations héritées de leurs informateurs, des unités de populations distinctes du point de vue de l'organisation collective, des mœurs et des traditions. Quant ils ont essayé de le faire,

comme on l'a vu, ils n'ont pu proposer de critères objectifs de distinction. De même, ils ne sont pas parvenus à situer de la même manière les « territoires » des uns et des autres. Le seul qui ait vraiment proposé des caractéristiques propres aux Bobo, c'est Parfait-Louis Monteil, au prix de la construction d'un stéréotype dont on ne peut penser qu'il décrive une réalité mais qui illustre des a priori. Cet échec est renforcé par l'insistance avec laquelle ils indiquent les fortes ressemblances entre tous les peuples autochtones et, à l'inverse, les différences dans la manière dont ils ont réagi aux arrivées successives des Dyula, Marka et Peul, montrant que ces réactions ne résultaient pas de façons d'être constitutives, mais de situations historiques différentes.

Binger, Crozat et Monteil n'ont donc pas « découvert », au cours de leurs explorations, un peuple dont l'ensemble constitué par des modes de vie, une organisation, des rituels et des croyances, leur aurait sauté aux yeux à cause de son originalité ou au moins sa spécificité. S'ils n'ont pas « découvert » les Bobo, les ont-ils « inventés ? » Ce qui paraît certain c'est que, en reproduisant les appellations colorées des Mandé-Dyula, sans avoir pu, peut-être faute de temps, apporter la preuve qu'elles correspondaient à une réalité sociale et culturelle distincte, ils ont fait comme si cette réalité existait. S'ils ont inventé quelque chose, c'est une représentation de ces peuples, représentation qu'à partir d'eux les divers acteurs du processus colonial vont adopter. Quand les uns et les autres vont entrer en contact avec les populations de cette région du futur Soudan français, ils sauront qu'ils vont rencontrer des Bobo-Fing, des Bobo-Oulé, des Bobo-Niéniégué et en employant à leur tour ces appellations, ils reproduiront la conviction que ces mots désignent des peuples ethniquement distincts.

Dans leurs écrits, ils préfigurent les fondamentaux de la connaissance à venir qui me semblent être au nombre de trois : la nécessité et « l'évidence » des classifications et divisions ethniques qui nécessite une étude de terrain. Lorsque cette étude de terrain ne peut permettre de justifier les classifications et quand elle ne les contredit pas, le recours au stéréotype paraît la seule issue. Ces trois fondamentaux illustrent d'ailleurs les manières assez différentes dont ces trois explorateurs successifs rendent compte de leur mission. Le premier jette les bases d'une classification ethnographique. Le second cherche à mettre en évidence la situation politique des divers groupes en présence. Le troisième construit des stéréotypes.

III

LES « ÉRUDITS COLONIAUX » CONFIRMENT LES CLASSIFICATIONS ETHNIQUES ET OBSERVENT CE QUI VA DISPARAÎTRE

L'A PRIORI CLASSIFICATOIRE

ET SON APPLICATION À L'AFRIQUE DE L'OUEST

On ne peut comprendre l'obstination avec laquelle les explorateurs et, après eux, les administrateurs et ethnographes ont tenu à repérer et à naturaliser sous des appellations diverses (peuplades, tribus, races, ethnies) les groupes de population colonisés, si l'on ne tient pas compte du poids, dans leur culture et leur idéologie, de la masse impressionnante des textes qui, aux XVIIIe et XIXe siècles, énumèrent et décrivent les races humaines et leurs subdivisions. Il devait sans doute être difficile, sinon impossible, de ne pas penser qu'il y avait là une vérité scientifique parfaitement établie et difficilement contestable. L'histoire naturelle et l'anthropologie paraissent avoir servi de référence et d'argumentaire aux discours de propagande des tenants du «parti colonial», mais également de structuration a priori aux écrits de nature ethnographique des administrateurs coloniaux. Les érudits coloniaux, qui cherchent à connaître et à décrire les populations parmi lesquelles ils vivent paraissent considérer comme une évidence incontestable l'idée que l'espèce humaine, unique, est divisée en races, elles-mêmes divisées en variétés et distinguées par des caractères physiques dont la couleur de la peau, des traits de caractère et de comportements et jusqu'à des qualités ou des défauts, ce qui les amène à appliquer ces divisions aux peuples de l'Afrique de l'ouest. C'est cette évidence incontestable qui avait certainement amené Louis-Gustave Binger à adopter les appellations que les Dyula avaient attribuées aux Bobo, pensant qu'elles ne pouvaient pas ne pas correspondre à des différenciations raciales réelles. Une évidence si peu contestable que, partant d'un schéma formel de classification, les érudits coloniaux, même s'ils ne parviennent pas à faire correspondre des divisions réelles à ces divisions formelles et a priori, ne renoncent pas à leur « fureur classificatoire » pour reprendre l'expression de Fabio Vitti[94]. Cette évidence, ils la remettent d'autant moins en cause qu'elle semble fondée sur une connaissance d'ordre scientifique, l'anthropologie physique, et qu'elle est largement diffusée par les bulletins de propagande du « parti colonial » ainsi que ceux des nombreuses associations ou sociétés qui le composent et dont souvent ils font partie.

Histoire naturelle et anthropologie

La lecture comparée des principaux écrits des naturalistes conduit à mettre en évidence une sorte de matrice argumentaire. L'énoncé des difficultés (et même de l'impossibilité) qu'il y a à établir un classement rationnel des variétés de l'espèce humaine y est suivi de la définition d'une grille de catégories emboîtées, qui vont de l'universel au particulier. Vient ensuite une tentative de donner un contenu à ces

[94] « Dans un "chaos de races"... » 1998 : 59.

catégories, contenu où se mêlent des éléments parfaitement hétéroclites, comme de simples récits de voyages, des mesures anthropométriques et des observations ethnographiques. Cet enchaînement se retrouve dans la plupart des textes qui prétendent décrire les populations sauvages ou primitives. Je me suis contenté de le repérer dans quelques écrits qui m'ont paru particulièrement représentatifs.

Georges-Louis Leclerc comte de Buffon, que Condorcet décrit comme un « nomenclateur infatigable », dans son discours sur *La manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle*, aborde la question des classifications des êtres vivants, y compris l'homme, qu'il convient de « ranger dans la classe des animaux. »

Buffon est parfaitement conscient des difficultés de l'entreprise.[95] Il écrit même qu'il est « *impossible de donner un système général, une méthode parfaite* » et s'en explique : « *Pour faire un système, un arrangement, une méthode générale, il faut que tout y soit compris ; il faut diviser ce tout en différentes classes, partager ces classes en genres, sous-diviser ces genres en espèces, et tout cela suivant un ordre dans lequel il entre nécessairement de l'arbitraire. Mais la nature marche par des gradations inconnues, et par conséquent elle ne peut se prêter totalement à ces divisions, puisqu'elle passe d'une espèce à une autre espèce, et souvent d'un genre à un autre genre, par des nuances imperceptibles ; de sorte qu'il se trouve un grand nombre d'espèces moyennes et d'objets mi-partis qu'on ne sait où placer, et qui dérangent nécessairement le projet du système général.* »[96] Pour tenter malgré tout de construire des classifications acceptables, ce qu'il se propose de faire, il pense qu'il faut d'abord accumuler le savoir le plus complet sur tous les êtres à classer, définir chacun au moyen de plusieurs critères distinctifs pour finir par les regrouper en classes, genres et espèces.[97]

Ayant érigé en principe qu'il faut, avant toute classification, « *avoir vu, revu, examiné, comparé les choses qu'on veut décrire et cela sans préjugés, sans idée de système* », (.50) quand il se propose (dans l'ouvrage intitulé *Histoire de l'homme)* de décrire les variétés de la race humaine, faute d'avoir pu accumuler le savoir approfondi qu'il dit être préalable à toute classification, il commence par énoncer les diverses « variétés » de l'espèce humaine : « *la stature, la figure, la physionomie et les*

---

[95] Michèle Duchet écrit à ce sujet : « les moyens dont dispose le savant ne sont pas adaptés aux dimensions nouvelles d'un monde en expansion. Contraint le plus souvent de n'observer que par les yeux d'autrui, la valeur de son œuvre est à la merci de témoignages qu'il ne peut ni négliger ni vérifier. Le résultat est une connaissance au second degré, où les médiations sont multiples et la certitude pratiquement nulle. » 1995 : 233.

[96] 1835.t.1 : 46.

[97] Il définit ainsi sa méthode : « mettre ensemble les choses qui se ressemblent et séparer celles qui diffèrent les unes des autres. Si les individus ont une ressemblance parfaite » ou à peine perceptible, ils « seront de la même espèce » ; « si les différences commencent à être sensibles, et en même temps il y ait beaucoup plus de ressemblances que de différences, les individus seront d'une autre espèce, mais du même genre que les premiers .» Le même raisonnement s'applique aux classes qui regroupent des genres. Ces ressemblances concernent à la fois le tout et les parties et portent sur la forme, la grandeur, le port extérieur, les différentes parties, leur nombre, leur position, et sur « la substance même de la chose » Ibid : 48.

mœurs »,[98] en l'illustrant ensuite de tout ce qu'il a pu collecter dans les récits de voyageurs, courant le risque de reproduire leurs préjugés. Le risque est réel puisque Buffon lui-même, trente ans après avoir écrit cette *Histoire de l'homme,* dans un article intitulé *Addition au chapitre précédent,* rectifie les erreurs qu'il avait commises en se contentant de reproduire de nouveaux écrits de voyageurs.[99]

Malgré ses exigences méthodiques en matière de classification des espèces vivantes, quand il s'agit d'énumérer les variétés de l'espèce humaine, Buffon affirme comme une évidence qu'elles existent réellement et fait la liste des critères de distinction avant de procéder à l'enquête de terrain qui vient l'illustrer. On retrouve là les trois étapes de la matrice argumentaire en matière de classification des êtres vivants déjà évoquée : les difficultés, l'évidence de l'existence des variétés, la définition d'une grille a priori et le contenu hétéroclite. Chacun des critères de distinction (la stature, la figure, la physionomie et les mœurs) est utilisé indépendamment des autres ce qui laisserait entendre qu'aucun n'est décisif. Il distingue ainsi les diverses variétés de la « race » ou de « l 'espèce » humaine tantôt par la taille et les caractéristiques physiques[100], tantôt par les mœurs[101], l'action du climat ou même, pour certaines, leur état de *dégénerescence*[102]. Alors que la race paraît avoir été définie au XVIIIe siècle comme une « *subdivision de l'espèce humaine à caractère héréditaire* »,[103] le recours à des variables qui peuvent changer peut surprendre sauf si l'on admet, comme semble le faire Buffon, que l'hérédité peut à la fois se modifier et rester inchangée. C'est du moins ainsi que Michèle Duchet interprète la distinction que fait Buffon entre la race et l'espèce. Elle écrit : « *Il semble établir une distinction nette entre ces deux notions (la race et l'espèce) : les races sont des variétés de l'espèce, dont les caractères sont devenus héréditaires, par l'action constante et continue des causes qui sont à l'origine des variétés individuelles.* »(270)

Quand il en vient à la description des diverses statures, physionomies et mœurs des peuples africains, Buffon écrit : « *Il paraît, en rassemblant les témoignages des voyageurs, qu'il y a autant de variétés dans la race des Noirs que dans celle des Blancs ; les Noirs ont, comme les Blancs, leurs Tartares et leurs Circassiens. Ceux de Guinée sont extrêmement laids et ont une odeur insupportable ; ceux de Sofala et de Mozambique sont beaux, et n'ont aucune mauvaise odeur. Il est donc nécessaire de diviser les Noirs en différentes races, et il me semble qu'on peut les réduire à deux principales, celles des Nègres et celle des Cafres.* »[104] Les Nègres sont eux-mêmes divisés en plusieurs peuples qu'il ne parvient à définir que par la région dans laquelle

---

98 O.C. t. IV : 168.

99 Il reconnaît qu'il avait été obligé « de s'en rapporter aux relations des voyageurs » qui « prennent la peine d'aller voir des choses au loin (et) croient se dédommager de leurs travaux pénibles en rendant ces choses plus merveilleuses : à quoi bon sortir de son pays si l'on n'a rien d'extraordinaire à présenter ou à dire à son retour ? De là les exagérations, des contes et les récits bizarres dont tant de voyageurs ont souillé leurs écrits en croyant les orner .» Ibid : 216.

100 Les Borandiens sont plus petits que les Lapons, qui sont moins trapus que les Samoièdes. t. IV : 169.

101 Les Lapons sont grossiers, superstitieux et stupides. Ibid.

102 C'est l'idée d'une « *dégénerescence* qui, d'une race primitive, ferait naître des races présentant avec elle des caractères communs mais altérés par l'effet du climat. » M. Duchet : 252.

103 2000. Le Robert. *Dictionnaire historique de la langue française.*

104 1835. t. IV : 192.

ils habitent : Nubie, Sénégal, cap Vert, Gambie, Sierra-Leone, etc. Mais à cette distinction fondée sur la stature la figure, la physionomie et les mœurs il en ajoute une autre, uniquement pour les Noirs, celle qu'aurait provoqué le trafic triangulaire : « *Transportés dans les îles et astreints au travail, les nègres sont arrachés à leur état primitif d'inertie et contraints de se policer.* »[105]

Les difficultés de la classification des groupes humains ne lui paraissent donc pas un obstacle suffisant pour y renoncer et en proposer une, quitte à la qualifier de provisoire.

René Lesson, né le 20 mars 1794, est chirurgien de formation et ornithologue. En 1822, ayant participé comme médecin et botaniste à un voyage autour du monde, il est le premier à observer certains oiseaux dans l'archipel des Moluques et en Nouvelle-Guinée. Devenu membre de plusieurs académies et sociétés savantes, il publie plusieurs ouvrages d'ornithologie et, en 1847, un supplément aux œuvres de Buffon intitulé *Description de mammifères et d'oiseaux récemment découverts.* L'ouvrage s'ouvre sur un *Tableau des races humaines* dans lequel il fait le point sur l'état des connaissances en ce domaine au milieu du XIXe siècle.

Comme celui qu'il se propose de compléter, il montre, comme lui, à la fois les difficultés et les insuffisances des classifications raciales et, à l'inverse, le caractère incontestable de l'existence des variétés de l'espèce humaine.

Les divisions adoptées par les naturalistes et qu'ils ont appelées familles, genres, espèces, lui paraissent « *artificielles* », sortes de « *casiers* » dans lesquels « *les savants et gens de pratiques* » ont « *entassé des faits* » et il ajoute : « *On est loin d'être d'accord cependant pour donner une valeur immuable* » à cet entassement. S'il lui paraît évident qu'il n'y a qu'une seule espèce humaine et une grande variété de races, par contre les notions de genre et de famille lui paraissent contestables. Mais, ajoute-t-il, on a besoin « *d'un échafaudage factice, si l'on veut, qui rend l'étude plus facile* ».[106]

Ces difficultés expliquent peut-être que, comme le montre René Lesson, la distinction des races et de ses subdivisions ait subi de nombreuses fluctuations au moins jusqu'à la première moitié du XIXe siècle. Linné, qui a inventé un mode de nomenclature générale, à partir du genre homo, distingue, au moyen de la couleur de la peau (brune, blonde, jaune et noire) quatre variétés : américaine, européenne, asiatique et africaine. Buffon, qui disposait « *de matériaux trop incomplets pour ne pas consacrer de graves erreurs* [...] *ne vit que des races et des variétés* ».(p.19) En 1806, Duméril élève le nombre de races à six (caucasienne, hyperboréenne, mongole, américaine, malaise et éthiopienne). Cuvier, en 1817, en ramène le nombre à trois (blanche ou caucasienne, jaune ou mongolique, noire ou éthiopienne). À partir de 1820, le nombre de races « identifiées » par les naturalistes augmente sensiblement : Desmoulins, en 1926, en répertorie 22. Malte-Brun se contente de 16. Quant à

[105] M. Duchet : 260.
[106] 1847 : 13.

Linnaeus Martin, il propose cinq races, quatorze tribus et vingt familles. Et René Lesson de conclure : « *chacun ayant proposé une nomenclature à peu près différente* », le « *moindre inconvénient* » qui résulte de cette « *synonymie embrouillée* » est « *une confusion inévitable* ».(21)

Ces difficultés ne l'amènent pourtant pas à remettre en question le certitude que « *l'espèce humaine est une et indivisible, mais présente des races fort nombreuses et diversifiées conservant leurs caractères, alors même qu'elles auraient été transplantées loin des contrées où elles vivaient lors de leur création* ».(p.15) Les caractères de la race étant considérés par lui et, en général, par les naturalistes, comme immuables dans des environnements différents, on peut les assimiler à des données de nature, ou comme relevant de l'hérédité. Cela pose les mêmes problèmes de cohérence que dans les œuvres de Buffon, car au moment d'énumérer les « *caractères naturels ou physiques de modifications permanentes* » qui permettent de définir une race, René Lesson cite à la fois des « *caractères physiques* » (charpente osseuse, proportion des membres, coloration de la peau, nature des cheveux, accentuation des traits de la face) qu'on peut peut-être considérer comme des « *caractères réels et profonds de la race* », et des « *caractères sociaux* » (la langue parlée, les mœurs, les religions) qui seraient « *intimement liés aux caractères physiques* »(14), dont on sait qu'ils changent dans l'espace et le temps. Selon ce qu'il en écrit, Pierre Flourens, médecin et naturaliste contemporain, à qui il attribue la découverte de la mélanine, identifie lui aussi les races à partir de la pigmentation de la peau à laquelle « *viennent s'adjoindre* » les modifications de la boîte crânienne, les traits de la face, les habitudes du corps, la nature du système pileux mais aussi les mœurs, les religions, les analogies des langues.

S'inspirant des travaux de ce dernier, René Lesson propose à son tour une classification des races humaines et de leurs subdivisions. Il subdivise la race noire en trois rameaux (nègres africains, asiatiques et australiens) et les nègres africains en 5 familles et parmi elles la famille soudanaise. Bien que les Soudanais soient « *imparfaitement connus* » et qu'on ait sur eux « *des idées peu complètes* », il peut sans problème les identifier et les distinguer des autres Africains : leurs cheveux sont durs, crépus et laineux ; ils communiquent peu avec leurs voisins ; ils portent des bracelets et des colliers ; ils ont un caractère sombre et sauvage et refusent de communiquer avec les blancs.[107]

Cette énumération de caractères présumés spécifiques des Soudanais peut prêter à sourire. Il fallait que le poids idéologique de ces « évidences » de l'existence de variétés humaines, conçues comme des modifications permanentes des races, ait été fort pour que des savants aient pu, afin de leur donner un contenu, se fier à des récits peu crédibles, user de critères non discriminants, et mélanger des données de nature et des phénomènes culturels.

Ce dernier point paraît capital. En mêlant dans la définition des races, des familles, des tribus, des ethnies, des caractéristiques par définition constitutives et héréditaires, quasiment ontologiques, à des pratiques, des activités, ou, pire, des localisations, les naturalistes aboutissaient non à une dilution du concept de race et ses

[107] Classification des races noires : 78 et suivantes.

dérivés dans la diversité des réalisations humaines, mais à une rigidification biologisante de tout ce qui exprimait la vie des peuples. Ainsi quand la notion d'ethnie se généralisera, elle héritera des caractéristiques innées, fixes et essentialistes, de la race.

À partir du milieu du XIXe siècle, les ethnographes et anthropologues vont prendre le relais des naturalistes. René Lesson annonce dans son livre la naissance d'une nouvelle science sociale, « *l'ethnographie qui se définit comme la description des peuples subdivisés d'après leurs caractères naturels et leurs caractères sociaux : ces derniers caractères comprennent le langage, la filiation historique, les mœurs et la religion* ».[108] Mais c'est une autre science qui s'impose dans la deuxième moitié du XIXe siècle. En 1859 est fondée la Société d'anthropologie de Paris. Reconnue d'utilité publique en juin 1864, elle se propose d'étudier, quant à elle, l'histoire naturelle de l'homme, c'est-à-dire l'origine et la diversité biologique de l'espèce humaine. Elle va progressivement s'imposer, entre 1880 et 1890, comme la seule connaissance des peuples « primitifs » qui semble pouvoir revendiquer le qualificatif de science et qui « *impose aux sciences de l'homme un semblant d'objectivité mathématique* » en même temps qu'elle « *stigmatise le caractère littéraire des descriptions pointillistes de l'ethnographie* ».(22)

La diffusion de la raciologie

Les connaissances que les naturalistes puis les anthropologues et ethnographes ont acquises depuis les derniers siècles vont être diffusées dans tous les milieux par les moyens les plus divers, qu'il s'agisse de travaux de vulgarisation scientifiques, de littérature, de publications de presse, de textes missionnaires, de discours et de propagande politiques. Celui qu'on désigne alors sous le terme de « parti colonial »[109] a joué un rôle important dans cette diffusion.

C'est en 1899 que ce terme est employé pour la première fois dans la *Quinzaine coloniale* par des Gambettistes. « *Les contemporains, quand ils font référence au « parti colonial », ne désignent pas seulement un petit groupe d'élus et de notables mais tous ceux, membres ou pas d'associations diverses, journalistes, écrivains, hommes politiques, savants, militaires, explorateurs et missionnaires, qui se proposent, chacun à leur manière et de leur place, de faire pression sur le gouvernement et de propager « l'éducation coloniale.* »[110] C'est dire que les érudits coloniaux, comme les explorateurs ou les militaires chargés de la conquête puis de l'administration ont été touchés par cette « éducation coloniale » qu'on n'hésitait pas

[108] 1847: 22.

[109] L'emploi de guillements pour le désigner s'explique par le fait que ce n'était pas un parti au sens traditionnel du terme (sans structure et sans ambition électorale). Sous ce terme, on désigne en fait tout ceux coordonnés seulement par une idéologie commune et qui constituaient, pour employer l'expression de C.-R. Ageron, une « nébuleuse d'associations » (lui-même en a répertorié une quarantaine).

[110] C.-R. Ageron. 1984 : 74.

alors à appeler aussi « propagande. »[111] Elle consistait à convaincre une opinion publique réticente[112] de soutenir l'entreprise coloniale et à diffuser des informations sur les territoires conquis, les mœurs des diverses races d'indigènes. Parmi les nombreuses associations qui composent la « nébuleuse » invoquée par C-R. Ageron, on trouve de nombreuses sociétés de géographie[113] et des associations comme l'Alliance française ou le Comité de l'Afrique française.

Au cours de l'année 1889-1890, au moment où se précise le projet de « *fonder en Afrique le plus grand empire colonial du monde, en unissant à travers le Sahara nos possessions de l'Algérie-Tunisie, du Sénégal et du Congo* »,[114] des représentants prestigieux de l'armée, de l'aristocratie, de la finance et des entreprises se réunissent pour organiser et subventionner une certain nombre de missions en Afrique et créent le Comité de l'Afrique française qui publiera, de 1891 à 1940, mensuellement, un *Bulletin du Comité de l'Afrique française* et des *Renseignements coloniaux et documents.*[115] Il se définit lui-même comme un « comité d'action » qui organise, « *sans engager les ressources ou la responsabilité de l'État* », des expéditions et se donne pour but « *par tous les moyens en son pouvoir* […] *d'acquérir les droits du premier occupant et de développer l'industrie et le commerce français dans les régions placées sous l'influence française* ». En même temps que cette action directement colonisatrice, le Comité organisait en France une propagande active. La publication du *Bulletin* était le principal moyen de cette propagande. On y trouve des comptes-rendus de missions d'explorations et d'expéditions militaires, des exposés par les administrateurs coloniaux de leurs projets politiques, des considérations sur la stratégie à adopter vis-à-vis des indigènes. Les *Renseignements coloniaux* publiés en appendice du *Bulletin* contiennent eux aussi des comptes-rendus d'explorations et des études sur les mœurs de diverses races africaines.

Reprises et diffusées par le « parti colonial », les classifications des groupes humains passent ainsi du domaine relativement réduit du savoir naturaliste à celui de la propagande politique et plus généralement de l'idéologie coloniale et républicaine.

---

[111] Le terme a pris aujourd'hui, où on préfère employer le terme plus noble de communication, une connotation péjorative . Il était alors revendiqué explicitement : le Comité de l'Afrique française, définissant ses objectifs, dans son *Bulletin* de décembre 1919, écrit : « *Le Comité organise en France une propagande active en faveur de l'expansion coloniale de la France*. »

[112] Selon C.-R. Ageron, l'opinion publique française, avant 1914, n'était pas favorable à l'expansion coloniale. Il écrit : « *les Français redoutaient cette boulimie de conquêtes coloniales qui risquait de disperser nos forces...ils s'effrayaient des dépenses entraînées par la domination coloniale...la bourgeoisie refusait d'investir ses capitaux dans les colonies française* .» 1984 : 72.

[113] Les sociétés de géographie, qui se proposent d'agir sur l'opinion et sur le Parlement, informent leur public sur la découverte de la terre et les récits de voyages et d'exploration. Ces sujets suscitent un grand élan de curiosité dans l'opinion publique qui explique le succès de publications comme *Le tour du monde* et *Le journal des voyages.*

[114] Maurice Barrès, *La Presse,* 3-XII-1890.

[115] Parmi les membres fondateurs se trouvent le prince Auguste d'Arenberg, député, le Général Borgnis Desbordes, commandant supérieur du Haut-Sénégal, Hippolyte Percher, Paul Leroy-Beaulieu, le vicomte Melchior de Vogüé, le général marquis de Galliffet qui s'illustre lors de la guerre de Crimée et de la répression de la Commune de Paris, M. Renoult des Orgeries, inspecteur général des Ponts et Chaussées, dont la fortune, léguée à la Société de géographie de Paris, permet à celle-ci d'organiser la mission Fourreau-Lamy, Henri de Pereire, grand financier créateur de la Compagnie transatlantique.

Elles sont largement diffusées dans l'opinion publique par des comités et des publications où se retrouvent des universitaires, des gouverneurs et administrateurs coloniaux, des membres du gouvernement et des chefs d'entreprise.

En 1899 dans le n° 3 des *Renseignements coloniaux,* on peut lire un article de Camille Rey, agrégé d'histoire et géographie et chef des services géographiques et des missions au ministère des Colonies. Cet article contient une carte des groupes ethniques de la boucle du Niger et une description des races « *les plus diverses et variées* » qui vivent côte à côte, en Afrique de l'ouest, dans un « *chaos où il est difficile de voir clair.* » L'auteur y parvient pourtant parfaitement, s'appuyant sur les rapports militaires d'exploration et de conquête de Marchand, Blondeaux, Braulot, Chanoine, Destenave... Comme ceux qui l'ont précédé et ceux qui le suivront, il utilise pour distinguer les diverses variétés de race entre elles de très nombreux critères complètement disparates : la langue, les mœurs, les scarifications, la sédentarité ou le nomadisme, l'aspect physique, les pratiques religieuses, le « caractère »... Il conclut cette étude par cette phrase : « *La connaissance scientifique du Niger est aujourd'hui acquise. L'ère des explorations, des audacieuses recherches et des conquêtes va se clore, celle de la mise en valeur commence.* »[116]

En 1925, Georges Hardy, écrit dans la *Revue de l'Histoire des colonies françaises,* revue créé par l'administration coloniale, que si on ne peut parler de races pour les nations européennes mais d'une « cohésion » née de l'histoire, les « *races africaines survivront longtemps* [...] *séparées des voisines par des caractères physiques parfaitement nets, perceptibles au premier coup d'œil et par un abîme de tendances morales, de coutumes, d'institutions* ».[117]

Au moment de l'exposition coloniale de 1931, le Gouvernement Général de l'A. O. F. publie un document sur la Haute-Volta où il est question des races voltaïques qui sont repertoriées et définies par la couleur de la peau « *qui ne peut guère fournir d'indications utiles pour le rattachement ethniques des individus* », la coiffure, commune à plusieurs races, l'excision qui est « *universelle* », la circoncision « *très largement répandue* », les tatouages, l'habitat « *qui peut se ramener à deux types* », le vêtement et les langues. Sans explication sur la méthode utilisée et malgré le caractère non discriminant de ces critères, l'administration parvient à répertorier, à l'unité près et cercle par cercle, le nombre de membres des 38 races de la Haute-Volta.[118]

En 1953, Léon Palès, sous-directeur du Musée de l'Homme, publie un ouvrage de *Raciologie comparative des peuples d'Afrique occidentale* dans laquelle il distingue les Bobo des Samos, des Dafing et des Gurunsi, entre autres, au moyen de mesures extrêment précises de la stature, l'indice cormique et céphalique.

La demande administrative

[116] R. C. 1899, 3 : 48.

[117] RHCF, t. XVIII : 165.

[118] *La Haute-Volta,* publication du Gouvernement Général de l'A. O. F. , Paris, Société d'éditions géographiques, martitimes et coloniales, 1931 : 59 et suivantes.

Même si l'administration coloniale, au niveau ministériel et à celui des gouverneurs généraux, ne semble pas avoir cherché systématiquement à lancer des enquêtes ethnographiques en vue de faciliter l'administration des indigènes, ponctuellement certains gouverneurs généraux l'ont fait.

Dès 1902, le gouverneur général de l'AOF François Joseph Clozel fait enregistrer les coutumes des « peuplades de la colonie. » Il envoie un questionnaire aux administrateurs et chefs de cercle et leurs réponses sont rassemblées dans un ouvrage décrivant les « coutumes indigènes. » Par la suite, en 1919, William Ponty, lui aussi gouverneur général, dans le but d'instaurer ce qu'il avait appelé la « politique des races », avait émis le souhait que les administrateurs sur le terrain élaborent une « *connaissance approfondie...de la mentalité de chaque race* », afin que, appréciant « *les aptitudes particulières* » de chacune on puisse « *la mieux diriger* ».[119] En 1916, le gouverneur Angoulvant envoie un questionnaire aux administrateurs et chefs de cercle. Ce questionnaire porte sur le pays, la race, l'organisation sociale, la famille, la propriété, la justice civile et pénale. Il se propose, avec les réponses, de publier un manuel permettant aux divers échelons de l'administration coloniale de connaître les coutumes des diverses « *familles ethniques*. »

En 1912, le gouverneur général Clozel est à l'origine de la création du *Comité d'Ėtudes Historiques et Scientifiques* où des représentants de l'admnistration coloniale et des ethnographes chercheront à « *bien connaître l'histoire, la géographie physique et l'histoire naturelle* » ce qui sera « *utile à la bonne organisation et à la bonne administration du pays* ».[120]Le comité publie à partir de 1913 la *Revue d'histoire des colonies françaises* et, en 192O, lance une enquête sur les déplacements collectifs de population dont les objectifs sont ainsi définis : « *Les renseignements qui pourront être réunis rentrent dans le domaine de l'histoire et de la géographie humaine ; ils ont en outre l'avantage de servir les intérêts économiques du pays.* »[121]

En 1931, Maurice Prouteaux, administrateur des colonies, écrit un article dans le *Journal des africanistes* où il montre l'importance des « *enseignements que peuvent retirer des études ethnologiques tous ceux qui vivent et travaillent au milieu des populations primitives* [et] *quelles facilités la connaissance de la mentalité et des coutumes indigènes apporte aux Administrateurs et aux Magistrats soucieux d'accomplir leur tâche avec conscience, aux Colons mêmes, qui ont le légitime désir de mener leur entreprise avec profit* ».[122] Prenant des exemples d'échecs de l'administration coloniale dus à l'ignorance des coutumes des indigènes, il montre que celui qui, au contraire, a une « connaissance approfondie » des dites coutumes peut

---

[119] B.C.A.F, 1909, 10. Un an plus tard, exposant la situation générale de l'AOF devant le Conseil supérieur du gouvernement de l'AOF, il définit une nouvelle fois sa politique, une « politique indigène visant à nous attacher par le cœur et par l'intérêt la masse de la population : s'appliquer à faire évoluer chaque groupement ethnique dans son propre milieu, en lui conservant ses particularités, ses contenus propres, au besoin ses superstitions, en lui donnant des chefs choisis dans son sein. » B.C.A.F, 1910, 7.

[120] RHCF, 1916 : 451.

[121] RHCF, 192O : 381.

[122] J. A. 1931 : 195.

comprendre la cause de ces échecs et, en changeant d'attitude, en s'adaptant aux mentalités des indigènes, peut réussir à faire appliquer ses décisions.

Les classifications des « groupements ethniques » dans *Haut-Sénégal Niger*

C'est en 1908 que François-Joseph Clozel, devenu gouverneur général du Haut-Sénégal Niger, décide de lancer une enquête semblable à celle qu'il avait organisée en Côte-d'Ivoire en 1901 sur le droit coutumier des indigènes. Il fait parvenir à tous les commandants de cercle un questionnaire dans lequel il leur demande notamment d'indiquer sur des cartes les divisions par cantons ou par races, et un état numérique de la population par province ou canton. Jugeant que la publication intégrale de leurs réponses, telles quelles, manquerait d'intérêt, il confie à trois administrateurs un travail de refonte et de synthèse : Méniaud pour la partie économique, Brévié pour la partie politique et Delafosse pour la partie ethnographique, parce que, comme ses « travaux antérieurs l'attestent », il est « *de tous les Français celui qui connaît le mieux les langues, les traditions, les coutumes et les mœurs des Indigènes de l'Afrique Occidentale* ».[123] En 1912, sous le titre *Haut-Sénégal Niger*, Maurice Delafosse publie, chez Maisonneuve et Larose, le résultat de son travail.

Maurice Delafosse, négrologue

Né en 1870 dans une famille de notables, Maurice Delafosse s'intéresse très tôt aux questions coloniales, suit des cours d'arabe à l'École des langues orientales, rencontre Lavigerie, docteur en théologie et professeur à la Sorbonne. Dès 1888, il milite contre l'esclavage et s'engage dans la « *Milice religieuse des Frères armés du Sahara* »[124] qu'il quitte très vite, mais continue à collaborer à la « *France noire* », revue de la « *Société française des pionniers africains pour l'abolition de l'esclavage et la civilisation du Soudan français* », qui a été créée en 1894 pour prolonger l'action de Lavigerie. Parallèlement, il noue, en 1892, des relations avec Binger, adhère au *Comité de l'Afrique française*, séjourne en Côte-d'Ivoire et, deux ans plus tard, abandonne ses engagements chrétiens pour entrer dans l'administration coloniale. De 1896 à 1899, il est administrateur par intérim, puis commandant de cercle du Baoulé. Binger, Clozel et Nebout lui apprennent son métier. En 1900, il est envoyé ensuite en Côte-d'Ivoire pour y délimiter la frontière avec la Gold Coast. Il en profite pour y étudier les langues et publier le résultat de ses recherches dans un ouvrage intitulé *Vocabulaire des langues et dialectes parlés en Côte-d'Ivoire.*[125] En 1904, commandant de la région de Kong, il y étudie les coutumes agni. En 1908, nommé par Clozel

[123] Préface de Clozel pour le livre de Maurice Delafosse : *Haut-Sénégal Niger.* 1912 : 2.

[124] Il écrit alors à sa famille : « Nous arrêterons les caravanes, délivrerons les nègres, les amènerons à nos portes où on leur donnera du travail .» Cité par Louis Delafosse. 1976 : 91.

[125] Publié en 1904 à Paris chez Larose.

commandant du cercle de Bamako, il est aussi chargé d'établir une monographie ethnographique et historique du pays. Lorsque, en 1914 puis en 1916, le gouvernement français exige d'augmenter le nombre de tirailleurs recrutés et envoyés en métropole, Maurice Delafosse se joint à François Joseph Clozel, gouverneur général de l'AOF, pour protester contre cette demande. Clozel est immédiatement remplacé par Van Vollenhoven. Et comme Delafosse pose sa candidature pour occuper le poste, devenu vacant, de gouverneur de la Côte-d'Ivoire, il essuie un refus.[126] Van Vollenhoven l'affecte comme enseignant à l'École coloniale. À Paris, il rencontre Van Gennep. Il collabore à la *Revue des études ethnographiques et sociologiques* fondée par ce dernier. Avec lui il crée *l'Institut ethnographique international de Paris*. À partir de 1921, il enseigne la langue soudanaise à l'École coloniale et meurt en 1926.

Comme le montre sa biographie, il a mené, souvent de front, des tâches d'administrateur, d'ethnographe et de linguiste. Préférant se désigner comme « colonial » ou mieux encore « broussard » plutôt qu'administrateur, il fait paraître, en 1909, dans le *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, sous le titre *Les États d'âme d'un colonial*, une suite d'articles où, sous le nom de Broussard, il décrit la vie d'un administrateur fictif et, au passage, exprime quelques idées sur la manière dont il a exercé cette fonction, sur la situation africaine et sur les populations colonisées. Il y énumère les diverses tâches que l'administrateur est tenu d'accomplir lors des tournées dans la brousse et décrit ainsi la finalité du « *métier de colonial* » : il « *se fait l'éducateur universel de ces primitifs dont nous voulons, par un égoïsme utilitaire décoré de philanthropie* […] *multiplier la capacité de production et de consommation* [...] *Cela s'appelle civiliser, et, après tout, le terme est juste, puisque la chose sert à accroître le degré de prospérité de notre civilisation* ».(p. 201) Connaissant ses engagements de militant chrétien contre l'esclavage, on peut penser que, devenu administrateur, il a pu éprouver quelques difficultés à accepter et organiser le portage humain, dénoncé, dans certains journaux en France comme, écrit-il lui-même, « *une nouvelle forme d'esclavage* [...] *un monstrueux reste de la barbarie primitive éclaboussant de ses hontes la pure lumière de la civilisation moderne* ».[127] S'il a pu ressentir au départ quelques scrupules, il s'en est vite accommodé. Il reconnaît qu'il avait pourtant commencé par s'apitoyer sur le sort de ses « *malheureux frères en humanité* », mais que, ayant « *rencontré des caravanes d'indigènes* » qui transportent « *pour leur propre compte* » des poids « *qui pèsent souvent le double du poids d'une cantine d'Européen* », vu ses propres porteurs « *causer et rire entre eux tout en marchant » et une fois arrivés « danser toute la nuit* », sa pitié avait diminué et il s'était mis à penser que ce métier de porteur, « *que les Noirs exercent sans doute depuis qu'ils sont apparus sur la terre* », n'est pas beaucoup plus pénible et dégradant

[126] Il ne l'obtient pas parce que, aux dires de son fils, Louis Delafosse, Van Vollenhoven aurait écrit au ministre des Colonies : « Delafosse, très expérimenté en affaires indigènes, n'a pas la vigueur nécessaire pour commander une colonie en Afrique .» Également, selon la même source, Maginot, ministre des Colonies, aurait reproché à Maurice Delafosse « de réprouver les méthodes brutales employées pour pacifier la Côte-d'Ivoire, les exigences excessives imposées à la population soumise par la force, abandonnée à l'action de mauvais chefs locaux qui sont parfois les anciens « boys » des administrateurs, imposés à la place des chefs légitimes .» 1976 : 334-335.

[127] Ibid.

que « *tant de métiers exercés en Europe par les disgraciés de la fortune que nous appelons des hommes de peine* [...] *Bien des mineurs de nos houillères, bien des chauffeurs de nos paquebots échangeraient peut-être volontiers leur sort contre celui de ces gens qui ne travaillent après tout que quatre ou cinq heures par jour et ont au moins l'avantage de passer leur vie en plein air et de respirer autre chose que de la poussière noire en suspension dans des gaz malsains*. » Et quand des porteurs, « *peu scrupuleux* », l'abandonnent en pleine forêt, il est en colère contre les « *philanthropes en chambre* [...] *qui, avant de se lamenter sur le sort des Noirs*, *feraient mieux d'attendre pour le faire qu'il n'y ait plus en France de malheureux* ».[128] Mauvaise foi, ralliement à l'idéologie coloniale et à l'illusion civilisatrice qui y est associée ou réalisme cynique de celui qui, ayant acquis une grande connaissance de la « complexité des choses », abandonne les utopies de sa jeunesse ? Il est bien difficile de répondre à cette question.

Se méfiant à la fois de ceux qui considèrent les Africains comme des « *brutes stupides et paresseuses livrées aux pratiques avilissantes d'un fétichisme grossier* » tout autant que de ceux qui, par esprit de contradiction, en font des « *intelligences supérieures et des travailleurs infatigables* », il affirme qu'ils sont des hommes comme les autres que « *leur isolement a conservés dans une grande ignorance,*[...]*qui travaillent – ainsi que chacun de nous – juste autant qu'il est nécessaire pour la satisfaction de leurs besoins, et chez lesquels la crainte perpétuelle des malheurs qu'ils ne peuvent conjurer et dont ils ne savent expliquer ni la cause ni l'origine a maintenu des croyances et des pratiques superstitieuses auxquelles n'ont échappé et n'échappent pas encore les peuples les plus cultivés d'Europe* ».(p. 127) Dans un autre livre, *Les Libériens et les Baoulé,* il résume sa position en expliquant qu'un bon « broussard » doublé d'un ethnographe ne doit être ni « négrophile » ni « négrophobe » mais « négrologue .» Ni sentimental ni utilitaire, il dit d'adopter un point de vue scientifique et considérer que les Noirs ne sont pas inférieurs mais différents.

Comme ethnographe, Maurice Delafosse paraît particulièrement conscient des difficultés de l'observation et du travail qui consiste à décrire et à comprendre les mœurs et coutumes des « *habitants qui nous sont encore presque étrangers* ». Il cite les lectures mal digérées, les relations parfois fantaisistes, les théories conçues a priori qui toutes conduisent à des idées fausses. Mais s'il est facile de se débarrasser de ces idées fausses quand elles concernent la nature du pays, son sol, sa faune et sa flore puisqu'elles ne peuvent résister à l'observation, même distraite, elles constituent un obstacle très sérieux quand elles concernent les habitants. Il ajoute ces considérations qui constituent une ébauche de méthodologie : « *Il nous faut une longue accoutumance aux êtres, en même temps qu'une forte discipline de l'esprit et une dose puissante de conscience dans l'observation pour que nos yeux s'ouvrent enfin à la vérité et que nous voyions les hommes tels qu'ils sont, et non plus tels que nous croyons qu'ils disent être ou tels que nous voulons qu'ils fussent.* »[129]

---

[128] Textes qui justifient le portage : 127 à 129.

[129] 1901 : 6

Les subdivisions de la « race noire »

Avant de proposer sa propre grille de classification des populations, Maurice Delafosse, dans le premier tome de *Haut-Sénégal Niger***,** expose les difficultés de l'entreprise. Il rejette dans un premier temps les classifications raciales et historiques parce qu'aucun des groupements existants n'est selon lui racialement homogène et que, de plus, l'histoire des origines est généralement ignorée des intéressés, donc des informateurs. Si la méthode ethnographique, qui consiste à repérer les analogies et les différences matérielles et sociales, est meilleure, elle ne permet pas d'éliminer tous les doutes. En effet, les analogies peuvent s'expliquer par des causes très différentes : une origine commune, des influences venues d'un milieu identique, la domination d'un groupe sur un autre et l'adoption par le second de l'organisation et des mœurs du dominant. Il prend l'exemple des scarifications qui théoriquement devraient être différentes dans chaque groupe et qui, dans la réalité, peuvent être semblables d'une classe sociale à une autre et d'un peuple à un autre. Il en est à peu près de même avec la méthode linguistique. Entre les langues, les emprunts et les influences sont permanents. Un peuple peut adopter la langue d'un peuple d'origine différente sans adopter ses mœurs. Deux fractions d'un même peuple peuvent parler des langues différentes. (111)

Malgré ces réserves, il se propose d'élaborer une « classification des divers groupements ethniques », mais en annonçant qu'il s'agit d'une classification provisoire qui « *devra être sérieusement remaniée* ». Ayant montré les insuffisances des quatre méthodes évoquées (raciale, historique, ethnographique et linguistique), il décide de les utiliser ensemble et de classer les groupes ethniques « *tels qu'ils se présentent actuellement à notre observation* » en tenant compte des données anthropologiques «*manifestement certaines* » et des traditions « *les plus probables* » concernant l'origine des différents groupements, les « *analogies constatées* » dans le domaine social et « *intellectuel* », les « *affinités linguistiques* ». Cet assemblage n'a « *peut-être pas une base scientifique bien profonde* », mais, « *peut-être* [aussi] *le mérite d'amener à un résultat s'approchant le plus possible de nos connaissances actuelles* ».[130]

Le concept le plus général qu'il utilise est celui de *race.* Il déclare le réserver « *aux grandes divisions de l'espèce humaine, telles qu'on les entend communément* », en l'occurrence aux races blanches et noires. Le terme, à l'inverse, est, selon lui, « inadéquat » ou « impropre » quand on l'emploie pour désigner « la race peule » ou la « race mossi .» Il subdivise la race en « familles », la *famille* étant un « *ensemble de peuples procédant, d'une façon générale, de la même origine, présentant les mêmes grands caractères anthropologiques et ethnographiques et parlant tous, sauf exceptions, des langues qui se rattachent à la même famille linguistique* ».(112) Le *groupe* est une subdivision de la famille, une modalité de l'ensemble des caractères qui sont communs à ceux qui en font partie. Le *peuple* est un groupement ethnique de populations ayant des origines et une histoire en commun et

[130] Remarques sur la méthode utilisée : 111-112.

parlant un idiome suffisamment différent de celui de leurs voisins pour qu'on puisse le définir comme une langue. Au passage, il reconnaît qu'il est difficile de distinguer vraiment le groupe et le peuple. La *tribu* est une division du peuple qui possèderait des caractères secondaires spéciaux et en général, un dialecte particulier. Delafosse ajoute qu'il existe aussi des subdivisions sociales dont il convient de ne pas tenir compte dans une classification purement ethnique. Appliquant cette grille aux informations collectées par les administrateurs coloniaux, il nous apprend que dans tout le Haut-Sénégal Niger existent deux races, sept familles dont cinq de race noire (Toucouleur, Songaï, Mandé, Sénoufo et Voltaïque) et deux de race blanche (Touareg et Foulbé). Il décompose la famille voltaïque en sept groupes ou peuples : Tombo, Mossi, Gurunsi, Bobo, Lobi, Koulango et Bariba. Pour chacun de ces peuples, il indique l'origine de son nom, sa démographie et ses éventuelles subdivisions.

Après cette énumération des divers peuples de la famille voltaïque, il aborde entre autres, l'ethnographie particulière des Bobo. A leur sujet, il note avec beaucoup de prudence que leur origine est mal connue et utilise le conditionnel pour traiter de leur histoire. Quand il tente de définir « leurs caractères extérieurs et moraux », il insiste d'avantage sur les parentés entre les divers groupes voltaïques que sur la spécificité de chacun d'entre eux.

On retrouve donc à nouveau dans les écrits de Maurice Delafosse la matrice argumentaire déjà évoquée à propos des naturalistes, à savoir l'exposé introductif des difficultés méthodologiques pour construire une grille classificatoire des variétés de races, la présentation, malgré cela, d'une grille théorique suivie d'une application décevante et approximative aux groupes existants. Ces incohérences épistémologiques posent tout de même un sérieux problème.

Classes, ordres, genres, espèces pour Buffon et Lacepède, races, rameaux, familles, tribus pour Lesson ; races, familles, groupes, peuples, tribus pour Maurice Delafosse, toute classification devrait être fondée sur des définitions précises des spécificités des objets ou des êtres qu'il s'agit de répertorier, sinon on ne pourrait pas les regrouper afin de concevoir des ensembles ayant des caractères communs. Pour situer un individu ou un sous-groupe dans un ensemble plus vaste, il faudrait logiquement connaître ses caractères, afin de repérer ses différences spécifiques, et déterminer le genre commun auquel il peut être rattaché.

Or, dans le livre de Delafosse mais aussi en général dans tous ceux précédemment cités, la classification des groupes ethniques suit un ordre inverse. Une grille vide est posée au départ, destinée à être remplie par la recherche d'une correspondance avec une réalité sociale qui se révèle, le plus souvent, bien plus complexe que ce que la grille avait prévu. Mais ce qui pose problème, c'est que cela n'amène nullement les auteurs à abandonner la fameuse grille. Comme si sa validité se maintenait quand bien même on ne pouvait l'appliquer aux groupes humains existants. C'est ce que fait Maurice Delafosse. Il constate un décalage entre le bel ordonnancement de la grille et la confusion que l'observation ethnographique révèle; et

il maintient à la fois les mélanges, alliances, parentés, analogies que l'enquête révèle entre les divers groupes, et les distinctions rigides posées a priori.

Fabio Vitti[131], dans une contribution à l'ouvrage que Jean-Loup Amselle et Emmanuelle Sibeud ont consacré à Maurice Delafosse, développe ainsi les contradictions qui apparaissent dans ses classifications : « *De son prestige intellectuel très précoce, dont témoigne l'admiration de ses collègues, Delafosse avait su tirer une remarquable assurance dans l'emploi des catégories aujourd'hui problématiques mais qui, à l'époque, constituaient un patrimoine commun : race, tribu, langue, mœurs, coutumes… et étaient tous des termes allant de soi, dotés de force propre, d'auto-évidence implicite. Moins évidente était par contre l'aisance dont Delafosse faisait preuve dans l'application de ces mêmes catégories sur le terrain* .»

Maurice Delafosse explique lui-même dans le troisième tome de *Haut-Sénégal Niger,* pourquoi malgré son caractère confus et approximatif, il maintient la classification qu'il a élaborée : « *l'étude des divisions ethniques et du rattachement de chaque fraction au groupement ethnique qui est le sien propre offre un immense intérêt pour la bonne administration de nos colonies en général et du Soudan en particulier ; nous devons autant que possible profiter de notre situation maîtresse pour grouper politiquement les indigènes ainsi qu'ils devraient l'être normalement, c'est-à-dire selon leur parenté ethnique* ».[132] Mais il ajoute : « *Toutefois il convient de ne pas exagérer : lorsque les fractions des tribus diverses vivent depuis des siècles dans le même pays et sous le même régime politique, les coutumes de chacune d'elles se sont certainement modifiées au contact des coutumes des autres, en sorte que l'on se trouve actuellement en présence d'un groupement peut-être hétérogène quant à ses origines mais réellement homogène quant à son état présent.* »(111)

Conscient que l'ethnographie peut servir à justifier la politique coloniale, il construit des classifications sachant parfaitement qu'elles ne rendent pas compte de façon satisfaisante de la réalité, mais n'occulte pas cette contradiction ou ce décalage. Sur un autre sujet, pris entre la négrophobie et la négrophilie, il avait cru pouvoir définir une tierce attitude, la négrologie. Par contre, entre l'ethnicisation théorique des peuples dont l'administration coloniale a besoin et les constats sur l'homogénéisation entre les diverses tribus du fait de leur cohabitation, il ne choisit pas, ne trouve pas non plus de troisième terme et reste moins dans l'ambiguïté que dans l'ambivalence.

---

131 Dans un "chaos de races"... 1998 : 59.

132 Tome III. p. 111. Fabio Vitti confirme « Delafosse démontre ainsi qu'une politique des races correcte, c'est-à-dire de mise en place de chacun à sa place, la valorisation de tout particularisme contre les traits cosmopolites, la séparation de ce qui a été mêlé par les migrations successives, la recherche des prétendus caractères originaux, peut conduire aux résultats désirés sans tirer un seul coup de fusil .» 1998 : 55-56.

Une ambivalence toutefois qu'il est possible de corriger, car si l'enchevêtrement des races et des peuples y apparaît comme une caractéristique de la réalité africaine, l'autre terme, la classification « pour la bonne administration de nos colonies », nous apparaît déconnecté de la réalité et relevant de l'idéologie coloniale.


Localisation
des diverses « tribus » de Bobo
d'après Maurice Delafosse
Djénné
Bani
San
KIAN
Barani
Sanékuy
Mandyakuy
TARA
Lanfiéra
Sourou
Ouahigouya
Tougo
Dédougou
Réo
BOUA
Wakara
Bondokuy
Mouhoun
NIÉNIÉGUÉ
Sara
Wahabou
Toumouma
Bobo-Dioulasso
Carte établie à partir de la
Carte routière du Burkina Faso
Au 1/1000.000. Éditée par l'I.G.N.

LES « ÉRUDITS COLONIAUX » OBSERVENT CE QU'ILS CHERCHENT À FAIRE DISPARAÎTRE

Trois types de recherches spécifiques sur les sociétés colonisées émergent à partir de la fin du XVIIIe siècle et s'institutionnalisent au cours du siècle suivant.

En 1839, W. F. Edwards crée la Société ethnologique. Cherchant à devenir une science à part entière pratiquée par des spécialistes, les ethnologistes, elle se différencie de l'ethnographie, terme apparu en 1819 dans le dictionnaire de Boiste, et qui se limite alors aux récits de voyages. La Société d'anthropologie de Paris, fondée en 1859, reconnue d'utilité publique en juin 1864, se propose, quant à elle, d'étudier l'histoire naturelle de l'Homme, c'est-à-dire l'origine et la diversité biologique de l'espèce humaine. À partir de 1880, un discours ethnographique apparaît qui se distingue des comptes-rendus de voyages et qui se développe dans le premier quart du XXe siècle. La bibliographie de l'AOF, publiée en 1912 par E. Joucla à la demande de W. Ponty, recense 2500 références d'articles et de publications de nature ethnographique qui constituent les premiers éléments d'une connaissance de cette région d'Afrique.

Mais à la différence de ses deux « concurrentes », l'ethnologie et l'anthropologie, œuvres d'universitaires et de savants, l'ethnographie est pratiquée par des non spécialistes, dont certains sont directement impliqués dans le processus colonial : explorateurs, militaires, médecins coloniaux, administrateurs, commandants de cercle. Ces derniers rédigent des rapports sur les populations qu'ils administrent ou répondent à des enquêtes demandées par les gouverneurs généraux.

Certains d'entre eux, en dehors de ces réponses aux demandes de leur hiérarchie, paraissent animés d'un désir de connaître les sociétés qu'ils contribuent à « civiliser .» Emmanuelle Sibeud les compare aux instituteurs « *qui éradiquaient les patois en enseignant le français aux petits ruraux et qui recueillaient dans le même temps le folklore qu'ils vouaient à la disparition. Comme eux, ils se font un devoir de rassembler des données qui vont bientôt disparaître* ».[133] Maurice Delafosse, l'un des plus représentatifs d'entre eux, écrivait en 1913[134] : « *Je crois sincèrement qu'il y a un très grand intérêt à recueillir et à publier, pendant qu'il est temps encore, tout ce que l'on peut se procurer en fait de chroniques de source indigène, tant orales qu'écrites*. »

Sans référence ni reconnaissance universitaires, se contentant souvent d'accumuler les observations, ils apparaissent, dans un premier temps, comme des pourvoyeurs d'informations pour une science construite par d'autres, les ethnologues. C'est d'ailleurs à ce rôle d'auxiliaires que Marcel Mauss, fondateur avec Rivet et Lévy-Bruhl de l'Institut d'ethnologie, voudrait les cantonner : fournir des observations que les universitaires, ethnologues ou sociologues, qui « font la science », sauront seuls

[133] 1994 : 655

[134] *Chroniques du Fouta sénégalais,* 1913 : 42.

synthétiser. Mais Van Gennep et Delafosse qui, de leur côté, ont créé l'Institut ethnographique international de Paris, refusent cette subordination et cherchent à mettre au point une méthode d'observation commune à toutes les disciplines qui se proposent de décrire des phénomènes sociaux. Van Gennep organise un congrès mondial dans lequel il donne la parole aux ethnographes, sans la tutelle des universitaires. Ce n'est qu'à partir des années 20 que la mésentente entre les universitaires regroupés autour de Mauss et les ethnographes que rassemblent Van Gennep et Delafosse s'apaisera, laissant la place à une véritable collaboration.

Ces ethnographes amateurs du premier quart du XXe siècle, qui exercent en même temps des fonctions militaires ou administratives, Emmanuelle Sibeud, dans son ouvrage intitulé *Une science impériale pour l'Afrique ?,* les appelle des « enquêteurs » ou « érudits coloniaux .» Ils se désignent eux-mêmes comme des « coloniaux », des « Africains », ou des « broussards » du nom que Maurice Delafosse donne à son alter ego littéraire dans *Les États d'âme d'un colonial.*

À première vue, qu'ils soient chargés de la conquête, de la pacification ou de l'administration coloniale, ils paraissent assez mal placés pour enquêter avec un minimum d'objectivité sur les mœurs et coutumes des peuples qu'ils contrôlent. Bien qu'ils ne soient pas chargés directement de faire exécuter les mesures coloniales les plus violentes (la collecte des impôts, les recrutements pour le portage et le travail forcé, la répression des révoltes), ils en assument la responsabilité et vérifient que leurs subordonnés les font correctement appliquer. Vu la multiplication des tâches qui leur incombent et le genre de relations avec les indigènes qu'elles impliquent, on peut se demander s'ils ont le temps de courir les routes afin d'observer la manière dont vivent les Africains, et surtout de le faire avec la distance requise par « l'empathie indispensable à l'observation ethnographique », empathie qui, comme l'écrit Emmanuelle Sibeud[135], « *est contraire à la logique de la situation coloniale qui ne tolère aucune acculturation à rebours* ».

Maurice Delafosse, lors d'une conférence prononcée le 12 mars 1901 à l'École coloniale, expose clairement comment il pouvait se sentir tiraillé entre deux exigences contradictoires : « *Lorsque j'ai eu à combattre la révolte d'une petite tribu du Baoulé qui refusait de se plier à nos exigences en matière de liberté commerciale, je ne pouvais m'empêcher, comme administrateur, de déplorer l'attitude de ces gens à se plier à un joug pourtant débonnaire, mais comme homme, je ne pouvais pas ne pas l'admirer.* […]« *Il est bien évident que, si nous nous plaçons à un point de vue utilitaire, nous sommes obligés de dire que l'amour de la liberté et de l'indépendance, chez une peuplade dont la soumission est nécessaire à nos projets coloniaux, est un défaut ; mais si nous nous plaçons en observateur impartial,force nous est de convenir que cet amour de la liberté et de l'indépendance est une vertu* ».[136]

Quand les « érudits coloniaux » écrivaient les premières ethnographies des Bobo, les appellations des peuples de la région Bani-Volta telles qu'elles avaient été fixées par Louis-Gustave Binger, devaient leur paraître clairement établies. Les

[135] 2002 : 88.

[136] Delafosse. 1901 : 16-17.

localisations de ces peuples n'étaient pas encore fixées avec précision, mais nul ne devait douter que cela ne soit possible. Les classifications raciales issues de l'Histoire naturelle, qui nous apparaissent aujourd'hui comme de nature idéologique, étaient reçues et reprises comme des vérités incontestables. Mais les « érudits coloniaux » ne se contentent pas de répéter et d'adapter cet acquis en le modifiant légèrement, ils observent, décrivent, analysent, jugent les populations au milieu desquelles ils vivent, pour un temps plus ou moins long, et leurs observations ne se limitent pas à une pure et simple illustration des « vérités établies. »

C'est en cela que leurs écrits sont importants pour qui cherche à savoir comment continue de s'y construire l'identité bobo, quelle était l'organisation sociale et quel type de civilisation lui était associée, et enfin quel impact pouvait avoir sur cet ensemble une colonisation qui se voulait civilisatrice.

En 1912, les connaissances sur les Bobo sont rudimentaires

Maurice Delafosse, qui n'a jamais séjourné en pays bobo, récapitule, dans *Haut-Sénégal Niger*, les connaissances acquises sur ce peuple, en synthétisant des travaux d'historiens ou d'ethnographes, et les réponses des commandants de cercle à l'enquête lancée par François-Joseph Clozel.

Au sujet des appellations introduites par Louis-Gustave Binger, il nous apprend que le mot Bobo signifie « bègue » en mandé, que c'est un terme de mépris employé par les Dyula et les Banmana pour désigner, sous une même appellation, des tribus qui s'auto-désignent par d'autres appellations comme celles de Kian, Tara, Boua et Niénigué. Il établit une correspondance entre ces termes et ceux qu'utilisent les Dyula : les Kian sont les Bobo-Gbê (Bobo blancs), les Tara les Bobo-Oulé (Bobo rouges) et les Boua les Bobo-Fing[137]. C'est la première fois que ces peuples sont appelés par les noms qu'ils se donnent eux-mêmes. Pourtant Maurice Delafosse n'utilise pas ces appellations, préférant le terme générique de Bobo. Il délimite autrement que ses prédécesseurs les territoires des diverses « tribus » : les Kian se trouvent sur la rive droite du Bani entre Mopti et San, les Tara entre San et Kouri, les Boua au sud de ces deux groupes et les Nienigué, dont l'existence était déjà attestée par Binger, occupent le Sud, limité par les territoires des Dagari et des Nounouma.

Une fois la place des Bobo fixée dans l'échafaudage des peuples, groupes, familles et races, Maurice Delafosse n'apporte que très peu d'informations sur l'histoire et les caractéristiques ethniques de ce « groupe », qu'il considère également comme un « peuple .» Sur l'histoire et l'origine de la famille voltaïque et le groupe Bobo, les sources d'information seraient faibles, les auteurs arabes du Moyen-âge peu crédibles, et les dires des indigènes rarement nets et explicites. « *Démêler les écheveaux embrouillés d'un passé nuageux que quelques historiens du Soudan ont plus embrumé*

[137] Il considère le « groupe » des Bobo-Dyula comme faisant partie d'une autre « famille », ce qui avait été entrevu par Binger et Crozat.

qu'éclairci » [138] semble être une tâche alors impossible. Avec prudence, il écrit que la famille voltaïque serait « vraisemblablement » autochtone sur le territoire qu'elle occupe au début du XXe siècle, qu'elle aurait, au nord, reculé sous la poussée des Berbères, des Songaï et des Mandé et, au contraire, gagné du terrain dans la direction du sud-ouest, aux dépens des Sénoufo. Quant à l'origine et l'histoire des Bobo, elles se réduisent à douze lignes sur un chapitre où il traite longuement des Touareg, des Peul, des Toucouleur, des Songaï, de la fondation de Ouagadougou… Ces douze lignes reproduisent presque textuellement les informations générales concernant la famille voltaïque. « Les Bobo ont occupé de tout temps, semble-t-il, leur territoire actuel. » Tout comme les Voltaïques, leur territoire aurait, dans le passé, perdu du terrain au nord et en aurait gagné au sud. Il ajoute que l'apport migratoire des Soninké et des Banmana au nord n'aurait ni « modifié » ni « entamé » leur « type primitif .» Dans le second volume de *Haut-Sénégal Niger* consacré à l'histoire, les Bobo sont cités très brièvement et à trois reprises, seulement comme ayant été envahis ou conquis par d'autres peuples.

Dans le chapitre III du tome I de *Haut-Sénégal Niger* intitulé « ethnographie descriptive », Maurice Delafosse se propose de « *traiter sommairement des principaux caractères extérieurs et moraux des divers peuples du Haut-Sénégal Niger, sans avoir aucunement l'intention ni d'épuiser la question ni même d'entrer dans les détails, ce qui demanderait pour chaque peuple une longue monographie* ». Et en effet, quand il cherche à décrire les fameux « *caractères extérieurs et moraux* » des Bobo, il ne parvient à leur attribuer aucun signe distinctif. Il affirme successivement que leurs coiffures sont semblables à celle des Sénoufo, Tombo, Dogon et Déforo ; que leurs scarifications (cicatrices horizontales, obliques et verticales déposées de manières diverses) ont été adoptées par les Dian et les Gan ; que le « château fort », construction à terrasse, se retrouve aussi chez les Gurunsi, Lobi et Bariba ; que, comme chez les Nounouma et les Sissala, la plupart des femmes bobo s'enfoncent dans la lèvre supérieure et parfois dans les deux un bâtonnet ou un simple brin de paille, et enfin que l'arc et les flèches à pointe de bois ou de fer, empoisonnée ou pas, sont utilisés par les Banmana, les Sénoufo, les Mossi, les Samo, les Dagari, les Birifor, les Lobi et les Soumba. Un peu plus loin, après avoir décrit les caractères physiques, l'habitation et le vêtement des peuples du Haut-Sénégal Niger, il se propose de résumer en quelques mots les caractères les plus saillants de chacun d'entre eux,les « *caractères les plus saillants* » des Bobo qu'il évoque ne le sont guère, puisqu'ils ne « *se distinguent pas* [...] *des Samoho et des Sénoufo qui les entourent* [si ce n'est par] *une tendance plus accentuée vers l'individualisme et l'isolement* ».[139]

---

[138] 1972, I : 175.

[139] Description des « caractères extérieurs et moraux » des Bobo : tome 1, 327- 349.

« Matériaux d'ethnographie »…

...et de linguistique soudanaises », c'est là le titre des livres publiés en 1924 « par les soins de la Société française d'ethnographie avec le concours de la colonie de la Haute-Volta » dont les tomes III et IV qui concernent les Bobo ont pour auteur le Docteur Jean Cremer. Celui-ci, né en 1880, est médecin de l'Assistance indigène, diplômé de l'Institut colonial de Londres. En 1910, après un voyage autour du monde, il est affecté, sans l'avoir sollicité, à Koury, chef-lieu du cercle de Dédougou. Il y apprend les langues mandingue et peul, puis celle parlée par les Bobo afin de pouvoir interroger ses malades et recueillir des contes et des informations ethnographiques. Pendant dix ans, il accumule des notes de synthèse, rédigées par lui-même à partir de ses propres observations et des retranscriptions de ce que lui disent ses informateurs, parmi lesquels un certain Losso, chef des forgerons de Dédougou. Il meurt lors d'une inspection à Ouahigouya sans avoir pu ni organiser, ni encore moins publier les notes qui remplissent une quarantaine de cahiers. Avant de les faire publier, la Société française d'ethnographie demande au docteur Verneau, pour la partie anthropométrique et à Maurice Delafosse pour la partie linguistique, de mettre de l'ordre dans les notes de Cremer. Le classement et la publication des documents concernant le « coutumier et le folklore » sont confiés à Henri Labouret, qui leur donne comme titre : *La Vie sociale* et *La Vie mystique*. Henri Labouret connaissait le docteur Cremer. Ayant lui-même mené une enquête ethno-sociologique parmi la population de la région de Dédougou, il l'avait rencontré et ils avaient pu confronter leurs analyses.

Jean Cremer est l'un des tout premiers « broussards » à recueillir des matériaux d'ethnographie sur les Bobo auprès d'eux-mêmes, en s'exprimant dans leur propre langue. Henri Labouret écrit à son sujet, dans la préface du volume consacré à la vie sociale des Bobo : « *Ce n'est qu'au prix d'une patience inaltérable, d'une égalité d'humeur parfaite, de rares qualités de douceur et de persuasion, que Cremer réunit peu à peu un ensemble de documents uniques, le plus important sans doute de ceux qui ont été recueillis à ce jour sur une population de l'Afrique occidentale française.* »[140]

De fait ces matériaux ethnographiques sont d'une grande importance. Ils ne répondent pas à une demande de l'administration coloniale mais constituent une vraie recherche de nature ethnographique. Certes, le regard de Jean Cremer est celui d'un «civilisé», acteur de la colonisation, et ses informateurs peuvent lui avoir dit ce qu'il voulait entendre. Mais ses écrits tranchent avec ceux des « découvreurs » des Bobo. Il ne cherche pas à situer les Bobo dans une classification de type racial ou ethnique. Il ne cherche pas à leur attribuer une identité et encore moins à construire des stéréotypes. Il observe, décrit ce qu'il observe et retranscrit, tel quel, ce que ses informateurs lui disent. Si l'on veut essayer de comprendre comment pouvait être organisée la société des cultivateurs de la région de Dédougou à l'aube de la colonisation et pouvoir repérer ce qui, peu à peu, va disparaître, ce qui va se

[140] tome III : VI.

transformer et ce qui, au contraire persiste encore aujourd'hui de cette organisation, les documents recueillis par Jean Cremer sont très utiles, même si son champ d'investigation est limité du fait qu'il est, comme l'écrit Henri Labouret, plus intéressé par la mystique et la religion, que par la sociologie proprement dite.

Il ne s'agit pas de reprendre ici l'ensemble des informations recueillies par Jean Cremer, mais de mettre en évidence les caractéristiques de la vie sociale et culturelle dans cette région autour de Dédougou, avant que l'administration coloniale et l'intervention des missionnaires ne commencent à les transformer.

En dehors de captifs, la population est divisée en quatre catégories d'hommes libres : « les cultivateurs, les forgerons, les griots, les Peuls, auxquels s'ajoutent, dans le récit des origines, les Dyula. » Les forgerons fondent le fer dans des hauts fourneaux et forgent des houes, des haches, des couteaux, des pointes de flèches. Les griots sont conseillers, négociateurs et musiciens. Les Peuls « *commencent par garder les troupeaux et finissent par se les approprier.* »(21) Ainsi, aussi bien pour les informateurs que pour Cremer, les diverses catégories paraissent se définir davantage par l'activité que par l'appartenance ethnique, ou à la fois par l'une et par l'autre.

Quant aux captifs, ce sont des « prisonniers de guerre .» Ils sont donc appelés à disparaître avec la fin des guerres pré-coloniales. Jean Cremer commente ainsi leur situation : « *On connaît bien les brutalités et les pratiques odieuses dont s'accompagnaient les expéditions de chasseurs d'esclaves, mais ce qu'on connaît moins c'est la situation véritable que le captif ou son descendant occupait dans la société, la vie qu'il menait une fois installé dans la maison de son maître. Ce dernier lui devait assistance et protection, vêtement, nourriture, soins médicaux, un conjoint. Pratiquement, l'esclave était traité comme un parent, il recevait une habitation propre, des champs qu'il cultivait, des bestiaux, des armes, de l'argent, des parures. En retour, il était obligé de résider au lieu qui lui était assigné, devait ses services au maître, qui possédait sur lui droit de vie et de mort, mais n'en usait point... Le captif âgé, plein d'expérience, peut devenir chef du village, et participer aux cérémonies du culte. Ses enfants nés chez le maître se distinguent à peine des libres.* »[141]

À côté d'un petit nombre d'éleveurs et de marchands, la majorité de la population est composée de cultivateurs, ce qui suppose une appropriation de la terre. Jean Cremer écrit : « *Pour les populations voltaïques, la brousse est libre. Le territoire de chaque village est nettement délimité, l'usage du sol et des cours d'eau est strictement réservé aux habitants du groupe, autorisés par le prêtre de la Terre. Nul ne peut bâtir, cultiver, sur un emplacement étranger, s'il n'en a reçu la permission de ce personnage, s'il n'est présenté par lui aux Puissances occultes.* »(80) De même, pour défricher un nouveau champ, il est nécessaire de reconnaître le terrain afin d'éviter les endroits mauvais, hantés par des dieux farouches qui tuent les audacieux venus les troubler sur leur domaine et, après sacrifice, consulter les ancêtres. Pour cela on place, dans une calebasse, sur le terrain à travailler, trois pailles coupées. Si les brins restent en place c'est que le défrichage est possible. Les terres sont attribuées à de grandes

[141] 28. Louis-Gustave Binger décrit à peu près dans les mêmes termes la condition des esclaves de case dans *Esclavage, islamisme et christianisme* publié en 1891.

lignées et sont cultivées en groupe, par tous les hommes, sous la direction du chef de famille.

Les villages sont divisés en quartiers, qui possèdent une «personnalité» particulière ainsi que des divinités et des interdictions qui leur sont propres. Ils sont dirigés, tout comme les familles, par des « chefs de quartier » qui « possèdent des attributions politiques et religieuses étroitement liées. » Le chef de village, outre ces mêmes pouvoirs à la fois religieux et politiques, « apparaît encore comme une manière de Maître de la Terre, possédant sur elle et les eaux des droits d'origine mystique. Il préside aux cérémonies qui précèdent la chasse, parce qu'il a «mangé» la chefferie de la chasse et que le gibier est fils de la terre ; il ordonne la pêche dans les rivières, et le femmes font la cueillette des fruits de brousse pour lui. » (23)

Jean Cremer confirme à son tour l'existence, « avant l'occupation française », de confédérations de villages « sous la forme d'une alliance impliquant protection de dépendance entre des gros villages et des centres voisins moins importants » comme Kari allié et protecteur de Mondakui, Dédou d'Ourokui et Zakui. Les gros villages protégeaient les plus petits et « recevaient en échange des hommes en cas de conflit, des prestations en temps normal, très rarement un tribut. »(11)

Sur la violence et la guerre entre villages

C'est la situation qui va le plus rapidement disparaître, du fait de la colonisation, mais qui a laissé des traces tenaces dans la mémoire de ceux que j'ai rencontrés. Sur cette question des alliances et des guerres inter-villageoises, mais aussi sur la question générale de la violence et de son traitement, Jean Cremer propose une synthèse mais surtout -et c'est là le plus intéressant- de nombreux témoignages émanant de Losso et des autres informateurs que ce dernier lui a fait connaître. On apprend, par ces témoignages, de quelle manière les habitants de la région de Dédougou à la fois exaltaient la force et la violence meurtrière et tentaient de la traiter par des rites, des règles et un contrôle politique.

Jean Cremer introduit ces témoignages par ces quelques phrases : « *La guerre était autrefois un état normal chez les Bobo, qui ne pouvaient s'éloigner de leurs villages sans craindre d'être réduits en esclavage ou tués* [...] *Les hostilités se traduisaient par des attentats contre les personnes, presque aussitôt suivis de rencontres en plaine et, plus rarement, par des sièges de villages ou de quartiers, durant lesquels les deux partis se livraient à divers travaux obsidionaux, barricadant les issues, perçant les meurtrières, creusant même des trous et des tranchées. Il était généralement impossible d'isoler complètement le lieu à capturer, aussi beaucoup de sièges se terminaient-ils par la cessation temporaire des hostilités, d'un commun accord.* » (125)

Ces guerres étaient apparemment déclenchées par des actes individuels comme un meurtre, ou une vengeance, ou encore « *le désir d'acquérir de la considération et d'être célébré par les griots* ». À titre d'exemple, on peut citer ce récit

recueilli par Jean Cremer : dans un village, les jeunes gens, étant rassemblés pour faire l'éloge des plus courageux, sont interrompus par l'un d'entre eux qui déclare: « *Si vos cœurs sont plus durs que le mien, allez attaquer l'autre village.* » Il prend alors les armes et s'en va tuer quelqu'un dans un autre village pensant que son exploit attirera l'admiration et les louanges de ses pairs et lui permettra, puisqu'il aura tué un homme, de poser son pied sur le tambour de guerre. Ce genre d'exploit individuel paraît avoir été reconnu socialement puisqu'un nom particulier, celui de *béro,* avait été donné aux jeunes gens qui ainsi sortaient la nuit, pour aller dans un autre village, en tuer l'un des habitants. Cette reconnaissance est confirmée, selon les témoignages recueillis par Jean Cremer, par l'existence de rituels précédant et autorisant le meurtre[142], et d'autres assurant la propitiation du meurtre, et la purification du meurtrier.

Ces actes individuels reconnus socialement, porteurs de prestige et ritualisés, entraînaient le plus souvent la demande de vengeance, par la famille de la victime, et une riposte collective qui entraînait une guerre entre les deux villages concernés, celui du meurtrier et celui de la victime. Ces hostilités pouvaient entraîner, à leur tour, d'autres villages, dans la mesure où ils avaient contracté entre eux des alliances, et défini des liens de subordination et de protection réciproque. Les petits villages « appartenant » à des centres plus importants, ces guerres pouvaient aussi modifier le système d'alliance lui-même.

Dédougou et Passakongo étaient alors des villages importants, chacun d'entre eux étant à la tête d'une confédération de villages, ce qui les obligeait à protéger les petits villages qui leur appartenaient, mais aussi à éviter que ces derniers ne les quittent pour se soumettre à d'autres protecteurs. Les deux villages de Fakouna et Longakuy étaient « possédés » par Dédougou. Un conflit ayant éclaté entre ces deux villages, Fakouna demanda l'aide de Dédougou. Longakuy pour se défendre tenta alors de rompre son alliance avec Dédougou et fit appel à Passakongo avec promesse de lui appartenir... Losso, forgeron de Dédougou, fait partie de l'expédition punitive et raconte : « *Les habitants se tiennent près des murs et tirent. Mais nous mettons les flèches dans les carquois pour nous battre à coups de cailloux, et nous les chassons eux et leurs carquois. Nos cailloux entrent par les portes, les ouvertures, les touchent lorsqu'ils se montrent. On les poursuit sur la place, dans les maisons* [...] *Comme Passakongo n'est pas venu les soutenir et que nous n'avons tué personne, Longakuy a ramassé la poule de soumission, et apporté les sacrifices à Dédougou* [...] *Si nous ne l'avions pas repris à coups de cailloux, Passakongo nous l'aurait enlevé.* » (131 à 132)

Ces guerres ne concernent pas seulement des villages alliés, elles opposent aussi des villages de la région de Dédougou et des envahisseurs « étrangers» : dans les trois cas, meurtres et vengeances, guerres inter villageoises, et guerres de résistance à un envahisseur, les normes qui régissent l'exercice de la violence et sa régulation sont différentes. Et ces normes varient selon l'espace dans lequel se produisent les évènements. Un premier espace est celui du quartier et du village, un deuxième est

[142] Le futur *béro,* seul ou aidé d'un camarade se rend « au *Nazi* de la chasse à l'homme », y rencontre « le vieux » qui s'assure de la « dureté » de son cœur, égorge un poulet et s'il « tombe bien », l'encourage à « entreprendre cette chasse-là » : 127.

celui de l'ensemble constitué par les villages alliés ou pouvant l'être, le troisième concernant l'au-delà, l'étranger.

Dans le premier espace, plus le lien est fort, moins la violence est acceptable et acceptée. Jean Cremer écrit : « *L'offense d'un membre de la famille vis-à-vis de son parent offense la Terre et le dieu, déchaîne la calamité sur le groupe tout entier. Cette idée explique que le vol, la violence, le meurtre entre parents, qui ne donnent lieu à aucune sanction civile, doivent être expiés par des offrandes, des sacrifices d'autant plus importants que le lien entre le coupable et la victime sont plus étroits.* » (69) Dans le quartier ou le village, le lien est moins fort mais la violence y est aussi proscrite. On a pu constater que les *béro,* ceux qui tuent sans autre raison que de montrer leur courage et la « *dureté de leur cœur* » le font toujours, du moins dans tous les exemples cités par Jean Cremer, dans un autre village que le leur. D'autre part, un récit de Losso permet de comprendre que ce qui est licite et même prestigieux à l'extérieur du village serait interdit à l'intérieur. Il raconte que « *ce jour-là* », à Dédougou, alors que des jeunes gens se sont défiés et commencent à lutter sur la « *place de la lutte* », l'un d'eux frappe son adversaire. Une bagarre générale s'ensuit qui dure toute la nuit. Losso commente : « *Cela n'est pas bon* .» Le grand père des forgerons intervient alors, pour faire cesser le combat[143], et il dit, ce qui paraît être une norme de cette société : « *Les gens d'un même village ne se battent pas entre eux, même si le motif est grave* ». Cette intervention est confirmée par les anciens de quartier, qui font explicitement référence à une « *coutume de leurs pères* [qui] *ne peut s'abandonner* ». Ils chargent le grand père des forgerons d'avertir solennellement les jeunes gens que celui qui « *provoquera des histoires* » sera chassé du village et ils ajoutent, confirmant l'interdit du meurtre à l'intérieur de la communauté villageoise : « *Celui qui demande l'hospitalité dans la communauté ne doit avoir qu'une bouche avec les autres.* »

Le deuxième espace est celui constitué par l'ensemble des villages qui ont conclu des alliances ou qui auraient pu le faire car, vraisemblablement, ils partagent des normes, des croyances, des traditions. Dans cet espace le meurtre et la vengeance, ainsi que les conflits collectifs qui s'ensuivent, sont à la fois licites et contrôlés. Des moyens sont là pour empêcher qu'ils ne s'éternisent, dégénèrent ou remettent en question les systèmes d'alliances entre villages. Parmi ces moyens, il y a, quand le conflit oppose des « petits villages », l'intervention de celui qui les « possède » qui peut faire pression pour arrêter la guerre[144]. Un village tiers peut aussi proposer sa

---

[143] « *Il ordonne de sortir les masques, de prendre des outils de la forge* [...] *pour arranger l'affaire. Nous prenons donc nos outils de fer, nous les frappons pour qu'ils résonnent et nous entrons au milieu des combattants qui se lancent des flèches* [...] *Notre grand père Warado*[...] *les exhorte, leur dit de cesser, de se pardonner* [...]*les vieillards crient : Hé! Que personne ne tire plus, que la bataille s'arrête. Il y a trop de sang.* » 1924 : 129

[144] Lorsque des jeunes gens venus d'un village protégé par Dédougou, Mandakuy, veulent engager des hostilités avec Passakongo, ceux de Dédougou, qui « *sont leurs maîtres* », leur font savoir qu'ils « *ne les aideront pas à la guerre, qu'ils doivent cesser la lutte, ramasser le sacrifice, demander pardon* », ce qu'ils font. Ibid. : 133

médiation[145], les forgerons et les « vieux » étant particulièrement chargés de ce rôle de médiateurs.

Ainsi il semblerait que, en cas de meurtre d'un membre d'une famille, celle-ci peut « *prendre la vengeance* » et tuer à son tour, ou demander au quartier d'où il est originaire, que le premier agresseur leur soit livré. Dans ce cas, l'intervention d'un forgeron, à condition que les deux parties acceptent des sacrifices expiatoires, permet de régler le conflit. Plus que les forgerons, les masques de Do qui, dans tous ces villages de la région de Dédougou et au-delà, jouent un rôle très important dans les rituels religieux, l'initiation et le respect des normes et traditions, ont aussi le pouvoir d'intervenir pour que des belligérants acceptent de « *marier les flèches* .» Bwaza raconte qu'à la suite d'un meurtre commis par un habitant de Dédougou à Passakongo, six villages se sont coalisés et s'apprêtent à intervenir. Au moment où les hostilités vont se déclencher, des masques venus de deux autres villages, Karo et Boron, interviennent pour faire cesser les hostilités. Bwaza dit : « *les gens de Karo viennent intercéder avec les masques.*» Bouron se présente à son tour avec les masques. Dédougou et Passakongo acceptent. Ils vont « *boire l'eau de leurs flèches* ». Le vieux de Bouron dit : « *Voilà l'affaire terminée, les flèches mariées. Si demain des personnes ont pris l'arc pour s'embusquer devant un village, le Do les punira. Si Dédougou brûlé par la colère s'arme contre Passakongo, le Do de Bouron détruira Dédougou. Il détruira Passakongo au contraire si c'est lui qui attaque.* » (136)

Le troisième espace est celui de la guerre sans merci et sans conciliation, autre que la défaite des plus faibles. À partir de 1840, à l'initiative de Mamadou Karantao de Wahabou, des colonnes de guerriers marka tentent de conquérir Massala, Kari, Pondou, Sokongo. L'informateur de Jean Cremer, Bwaza, montre clairement, dans le récit qu'il fait de cette campagne, qu'il s'agit d'une lutte sans merci, sans aucune possibilité de médiation pour arrêter les hostilités ou modérer la cruauté des belligérants : « *Les Marka avancent, prennent les premières maisons, attrapent les personnes, les tuent, les égorgent* [...] *à Poundou ils resteront jusqu'à ce que les maisons soient rasées* [...] *le bourreau égorge les prisonniers, leur ouvre le cou jusqu'à ce que son poignet soit fatigué*[...] *les enfants de Sokongo, affamés, voyant les assiégés vanner du grain bien en vue, accourent, demandent à manger, ils sont capturés.* »(145 à 146)

Quand les Bobo cohabitent avec les Nounouma

Louis Tauxier est né en 1871 à Charenton-sur-Cher dans une famille bourgeoise. Son père était directeur des Hôpitaux de Paris. Après de brillantes études et un court passage par l'Assistance publique, il opte pour l'administration coloniale en 1905. Contrairement aux autres administrateurs qui n'étaient nommés que pour de courtes périodes (pour éviter qu'ils ne s'attachent à leurs administrés et défendent leurs

[145] Une guerre ayant éclaté entre Nokuy et Dédougou, « *ceux de Karo se présentent alors, réclament la paix, offrent le pardon, disent qu'il faut marier les flèches. Les hostilités cessent.* » Ibid. : 134.

intérêts au lieu de ceux de l'administration), Louis Tauxier a fait de longs séjours en Côte-d'Ivoire et en Haute-Volta, à Kayes, Ouahigouya, Bondoukou, où il occupe des postes de commandant de cercle.[146] Par ailleurs, il est chargé, à deux reprises, par le gouverneur de Côte-d'Ivoire, de missions ethnographiques.

Partout où il est affecté, il parcourt le pays, enquête, prend des notes, rédige et fait publier des ouvrages qui relèvent d'une ethnographie de qualité, du moins selon le jugement de Doris Donnet qui, dans *le Journal des Africanistes* écrit de lui : « *Pendant 35 ans, Louis Tauxier n'a cessé d'étudier les populations ouest-africaines. Il a livré, pour les chercheurs des générations qui lui succèdent, des documents d'une très grande richesse d'observation*.»[147] Dans la préface de son ouvrage *Le Noir du Soudan,* Louis Tauxier présente son travail comme une « *étude minutieuse de la famille noire soudanaise* », affirmant que, contrairement à certains de ses prédécesseurs (Abel Hovelacque et M. de Préville) qui avaient écrit sur les populations du Soudan sans être allés sur place, se contentant, pour le faire, de reprendre les documents écrits par d'autres; il a étudié lui-même, dans le pays, les populations dont il parle. Il ajoute que, pour le faire, il s'est « *armé de cette puissante méthode d'analyse des faits sociaux que seule l'école de la Science Sociale possède parmi toutes les écoles sociologiques actuelles* ».[148] Louis Tauxier est donc un enquêteur colonial, qui pratique l'observation, en suivant une méthode d'analyse de type sociologique.

Sa carrière administrative achevée, il rentre en France mais ne cesse de travailler et de publier : Il est devenu membre actif de nombreuses sociétés d'ethnographie, parmi lesquelles la Société des Africanistes. « L'enquêteur colonial » devient ainsi un « savant parisien », soucieux de faire valider ses travaux par les milieux de l'ethnologie, qui est en train de naître et de s'organiser. Il côtoie Marcel Mauss à la Société du folklore français et du folklore colonial et collabore à l'Institut français d'Afrique noire qui publie certains de ses travaux.

De 1910 à 1912, Louis Tauxier est commandant de cercle en pays gurunsi. Il y recueille des observations sur les Bobo résidant dans la région, et les publie dans la première partie du livre *Le Noir du Soudan*. Pour ce faire, il suit un ordre « matérialiste » : milieu physique, démographie, vie économique, structures familiales et habitat, chefferie, statut des femmes et condition des esclaves, terminant par les rituels et croyances religieuses.

Ses observations méthodiques, si on les compare à celles, fragmentaires et faites en quelques jours par des hommes pressés d'aller ailleurs (Binger, Crozat et

[146] Doris Bonnet pense qu'on peut voir dans cette exception un « laisser-faire de l'administration qui jugeait Tauxier inapte aux fonctions d'administrateur, tout en reconnaissant l'intérêt de son travail ethnographique réalisé, de plus, à ses frais .» J. A. 1984. fascicule 2 : 111.

[147] 1984. fascicule II : 109.

[148] p. 3. Cette méthode, mise au point par F. Le Play et perfectionnée par Henri de Tourville, se proposait de « *constater par l'observation directe des faits dans toutes les contrées, la condition physique et morale des personnes occupées aux travaux manuels et les rapports qui les lient soit entre elles soit avec les personnes appartenant aux autres classes* .» D. Donnet. J. A. 1984. Fas. II : 109.

Monteil), constituent un témoignage précieux. Contrairement à eux, qui paraissent tenir leurs informations des « étrangers » et des voyageurs, ou, comme Maurice Delafosse, des comptes rendus écrits par d'autres, ce sont ses propres observations qu'il publie. Et elles sont souvent très détaillées. Le passage où il explique pourquoi et comment les Bobo interrogent les morts, quand leur décès est suspect, est un bon exemple de la précision et du souci du détail avec lesquels il rend compte de ses observations.[149]

Ne faisant à aucun moment référence aux diverses « variétés » de Bobo, il les localise dans un triangle qui va de Sikasso à l'ouest, Diébougou au sud et le Dafina au nord.

À ce peuplement central s'ajoutent des implantations isolées dans le cercle de Koutiala, Djenné et Bandiagara au nord-ouest et, à l'est, dans le « pays mossi et gurunsi .» C'est surtout à ceux qui résident à Léo qu'il consacre son étude, mais il prend soin régulièrement de confronter leurs pratiques avec celles des Bobo de Djenné et des Bobo « centraux .» Ces comparaisons l'amènent assez régulièrement à constater des variations de pratiques et de modes de vie, et même d'organisation collective, qu'il attribue notamment à l'influence de ceux avec qui ils habitent.

Les Bobo de la résidence de Léo sont, selon Louis Tauxier, au nombre de 2 000 répartis dans 4 villages principaux : Toné (560), Lara (740), Nabou (400) et Nieboué (180). Les 400 qui restent sont éparpillés dans plusieurs villages comme Kabourou et Payalo. Ils cohabitent, depuis une époque qu'il ne peut préciser, avec des Nounouma auxquels d'ailleurs ils ressemblent beaucoup : « *Les Nounouma sont des Noirs tout à fait semblables socialement aux Bobo de la résidence, des Noirs pacifiques, cultivateurs et patriarcaux comme eux. Ils n'avaient mis aucun obstacle à l'établissement des Bobo sur leur territoire et les avaient laissés absolument tranquilles et libres.* » (61-62)

Louis Tauxier commence par décrire ce qu'il pense être l'institution de base de cette société de cohabitation entre Bobo et Nounouma, à savoir la famille. Celle-ci regroupe dans une seule *soukala* plusieurs familles nucléaires de la même lignée, qui cultivent, récoltent et consomment en commun, sous l'autorité du plus ancien. Il décrit longuement la situation des femmes qui assument de multiples tâches tout en étant tenues à l'écart des lieux et de l'exercice du pouvoir, mais jouissent d'une grande liberté conjugale et même sexuelle. Il pense qu'une des marques de cette liberté est la possibilité qu'elles ont, en cas de mésentente avec leur mari, de pouvoir s'en séparer, simplement en le quittant, et se réfugiant dans leur propre famille. Elles le peuvent

[149] « *Les Bobos sont persuadés que quand un homme ou une femme jeunes meurent inopinément et sans cause apparente, ils ne sont pas morts naturellement. Un sorcier leur a mangé l'âme. Il s'agit donc de trouver ce sorcier et de le punir* [...] *On fait porter le mort sur la tête de deux jeunes gens du village après avoir rassemblé tous les habitants après avoir demandé au mort d'aller toucher son meurtrier et de le désigner aussi clairement et sans contestation possible. Le mort dirige ses porteurs et va toucher soit un homme soit une femme, soit un arbre sacré, soit un rocher sacré, soit un grigri quelconque, soit même le marigot. Dans ce dernier cas, c'est l'objet sacré qui est considéré comme ayant fait mourir la personne* [...] *On fait alors un sacrifice à la divinité pour apaiser son courroux. Quand le mort va toucher une personne, il y a crime de sorcellerie et on tient le sorcier qui a mangé l'âme du mort.* [...] *Le chef de terre le fait saisir et les anciens l'interrogent. Que le sorcier avoue ou nie, on l'exile immédiatement du village.* » 1912 : 65.

d'autant plus facilement que, dans le cas où elles quittent leur mari, celui-ci garde les enfants nés de leur union. Dans une société où la seule source de biens réside dans le travail aux champs, la seule richesse est la force de travail et, comme en cas de séparation les enfants restent avec le père, la femme peut bien être libre de partir.

Contrastant avec cette unicité institutionnelle et les ressemblances de comportements à l'intérieur de la famille dans les villages de la résidence de Léo, Louis Tauxier met en évidence de grandes différences d'un village à l'autre, en ce qui concerne les règles de défrichage et d'appropriation de la terre et celles, complexes, régissant les successions de la chefferie familiale. Mais les différences ne s'arrêtent pas là, et il note des variations dans de très nombreux domaines, comme l'organisation du repas, le choix de l'épouse, la dot (sa nature et son montant), la dévolution de l'héritage, le rôle des femmes lors des semailles, l'attitude face à la virginité, l'adultère et le divorce, l'attribution des terres, le rôle du chef de terre, l'exercice de la justice et le prix du sang, les sacrifices aux ancêtres. Une partie de ces différences de villages à villages pourrait s'expliquer par l'adoption par les migrants, en l'occurrence les Bobo, des formes d'organisation du pays dans lequel ils se sont implantés. S'agissant du pouvoir que les chefs de famille et de quartier, d'origine indigène, ou les chefs de village imposés par l'administration, exercent dans le règlement de la violence, il distingue une justice qu'il appelle « de composition »[150] qui serait, selon lui, « bobo » et une justice « nounouma » qui cherche seulement à apaiser par des sacrifices les « *divinités mécontentes d'avoir vu le sang couler* ». Il note que, selon les villages, c'est tantôt l'une, tantôt l'autre qui est appliquée alors que, dans le cercle de Djenné, c'est un troisième système de justice qui est pratiqué, proprement pénal, auquel les Bobo vivant à Djenné se seraient ralliés, parce que dominés par les Toucouleur qui châtient les coupables.

Sortant du cadre de la simple relation entre les Bobo et les Nounouma, il évoque des influences plus générales. Ainsi, « *frottés aux Bambaras* », les Bobo du cercle de Dienné, ont « *règlementé un peu plus sévèrement que leurs primitifs congénères du sud* » les questions du divorce et de l'adultère. La même formule est reprise, textuellement, à propos de la possession des esclaves, les Bobo du cercle de Djenné ayant des esclaves, alors que ceux du sud n'en ont pas, et auraient même un « *préjugé contre l'esclavage* .» Enfin, au sujet de la religion, il note que les Bobo du cercle de Djenné ont été « *en partie influencés par l'islamisme des Foulahs et des Toucouleurs, qui les ont dominés pendant le cours du XIX*^{e} *siècle* ».[151]

Tout en étant soucieux de toujours signaler, à propos de chaque institution, coutume ou tradition, le nom de l'ethnie dans laquelle on les observe, il fait aussi l'inventaire des ressemblances qu'il a pu constater entre les Bobo et les Nounouma, sans qu'il puisse dire si ces ressemblances sont dues à des influences réciproques, ou plus simplement au fait que les Bobo ont en tant que tels, « *d'énormes affinités sociales avec les Nounouma* ».(p. 46) Il revient à plusieurs reprises sur le fait qu'ils sont

[150] En cas de meurtre on fait donner par le meurtrier ou sa famille une jeune fille aux parents de la victime.

[151] Ensemble de ces citations sur les phénomènes d'influence : 56 à 57 et 79. En incidence, il cite un exemple de syncrétisme : la transformation d'un sacrifice à la Terre ou aux Ancêtres en un sacrifice à Allah.

socialement semblables de par leur activité économique (ils sont cultivateurs), leur structure familiale (patriarcale) et leur comportement (pacifiste). Dans le détail, au fil de l'analyse, il cite des techniques de construction communes, l'existence chez les uns et les autres de chefs de terre et de sociétés religieuses secrètes de même nature.

A partir de l'énoncé de tous ces phénomènes de différences, ressemblances, influences, sans rien changer à sa conviction que les appellations ethniques correspondent à des réalités, il est tenté de les regrouper dans un type de classification d'une autre nature. Son livre *Le Noir du Soudan* est divisé en cinq parties correspondant à des divisions de la population du Soudan entre les « cultivateurs patriarcaux », les « cultivateurs éleveurs », les « cultivateurs et commerçants », les « guerriers » et enfin les « pasteurs .» Il paraît suggérer, par ces regroupements d'ethnies, que l'activité agricole de ces peuples mêlés, unique source de biens et de revenus, ainsi que le défrichage et la répartition des terres, sont en cohérence avec l'exploitation en commun, le pouvoir patriarcal dans la famille, le quartier et le village et la situation faite aux femmes. Ces divisions paraissent être en cohérence avec la méthode sociologique dont il se réclame, dans laquelle l'exposé des infrastructures (la vie matérielle) précède celui des superstructures (la religion), sans toutefois qu'il prétende que les premières déterminent les secondes. Il paraît toutefois difficile, même si cela est tentant, de solliciter le texte et lui faire dire que les contraintes de la culture, de l'élevage, du commerce ou de la guerre expliquent les structures de pouvoir, les modes de consommation, et indirectement les règles qui régissent le mariage, la compensation matrimoniale et le divorce, etc... D'autant plus que lui-même, en même temps qu'il classe les populations du Soudan en fonction de leur activité sociale et économique, continue à maintenir les classifications ethniques qui sont devenues traditionnelles. Dans les passages fréquents où il compare les mœurs des divers groupes de populations, il précise toujours le nom par lequel on les désigne, sous-entendant que ce nom correspond à une réalité collective, de nature ethnique distincte et identifiable, tout en notant, avec force détails et précisions, la grande variabilité des institutions, coutumes et pratiques pour une même race, la proximité et la ressemblance entre celles des Bobo et des Nounouma, ainsi que de nombreux phénomènes d'influences.

« *L'incapacité constitutionnelle* » des Bobo

Ayant insisté sur tous ces métissages et sur les parentés existant entre ceux qui cultivent la terre dans des exploitations familiales de type patriarcal, qu'ils soient Bobo ou Nounouma, Samo ou Gurunsi, Tauxier ne parvient pas à faire correspondre à l'appellation de Bobo une réalité politique, sociale, culturelle, spécifique. Faute de pouvoir la saisir dans la réalité, il tente de trouver cette spécificité en construisant un stéréotype « du » Bobo. La manière même dont il le construit, assez semblable à celle de Parfait-Louis Monteil, est un modèle du genre.

Dans la société bobo telle qu'il la décrit lui-même, des institutions, des pratiques et des représentations permettent l'accomplissement de toutes les activités qui relèvent de la vie en société : la production agricole et artisanale y est organisée, des échanges commerciaux ont lieu sur des marchés locaux. La structure familiale permet l'échange des femmes et la reproduction des générations. Les rôles sociaux, ceux de l'homme, de la femme et des enfants, sont clairement délimités et définis. Le pouvoir politique et religieux est présent au niveau de la famille, du quartier et du village. Les croyances religieuses donnent lieu à des sacrifices et des rituels réguliers suivis par l'ensemble de la population. Mais, au-delà du village, n'existe aucune institution, ni aucun pouvoir politique ou religieux. Donc pas d'État ni d'États bobo. Pas davantage de ce qui, pour Tauxier, accompagne l'existence d'un État, le paiement de l'impôt.

Ce constat étant fait, Louis Tauxier aurait pu en tirer la conclusion que les Bobo, tout comme d'autres peuples proches, n'avaient pas eu besoin de créer un État, puisque la plupart de leurs besoins étaient satisfaits, et que leur système social ne visait pas à l'accumulation des richesses, donc n'avait pas donné naissance à une classe dominante. L'idée qu'un peuple qui avait pu mettre en place un système économique, social et religieux cohérent et stable sans, dans le même temps, chercher à structurer cet ensemble autour d'un pouvoir politique centralisé, pouvait peut-être lui paraître inexplicable, sauf par un manque « *constitutionnel* », tenant à la nature même de la race bobo. Constatant l'absence de pouvoir centralisateur au-delà du village, il n'y trouve qu'une seule explication : « *les Bobo sont incapables constitutivement de fonder des pouvoirs publics solides et étendus.* » Ils ont bien des chefs de famille, de quartier, de village, mais ce seraient les Mandé-Dyula qui auraient modelé la « masse amorphe des Bobo » pour les grouper en *soukala* familiales et en villages indépendants. Ainsi, l'« *incapacité constitutionnelle* », cause unique de l'absence de pouvoir centralisé, fait partie de la nature ethnique du Bobo, qu'il définit aussi comme un « *anarchiste plus ou moins pacifique.* »

En retour, cette « nature » éclaire l'histoire des Bobo. Faisant allusion à l'anarchie qui aurait précédé la venue des Français, anarchie marquée par des guerres inter-villageoises pour des affaires de femmes enlevées, de dettes, de vols et de meurtres; il explique que ces guerres se réglaient par des procédures d'arrangement, ou s'arrêtaient quand les belligérants « *en avaient assez de tirer des flèches* ». Ces constatations, guère contestables, il en cherche la raison et la trouve à nouveau dans une donnée de nature proche de l'incapacité: « l'impuissance .» C'est cette impuissance qui a empêché les Bobo de se donner « *des pouvoirs publics étendus et vigoureux* » comme le prouve leur histoire : ils ne pouvaient mener d'autres guerres que ces « *petites luttes sporadiques entre villages* [et] *conquérir d'autres territoires* ». Lorsque les guerriers zaberma, venus du sud, les ont envahis, ont détruit des villages et fait de nombreuses victimes, les Bobo auraient essayé, en vain, de leur résister et c'est le lieutenant Chanoine qui, balayant les Zaberma au printemps 1897, leur aurait permis de retrouver la paix et de réintégrer les villages qu'ils avaient fui. On notera au passage que, selon la figure classique du cercle vicieux, c'est la « nature » du Bobo qui explique son histoire et son histoire qui prouve sa nature.

Poursuivant son raisonnement, il explique que la colonisation a permis au Bobo de retrouver son identité ou plutôt sa « nature » sinon son « essence .» Il est redevenu grâce à elle un « cultivateur pacifique. »[152]

Le caractère gratuit de ce genre de spéculation, qui consiste à dresser le portrait psychosociologique de tout un peuple, saute aux yeux quand on sait que quelques années seulement après la parution du livre de Louis Tauxier, les Bobo, dont la nature profonde et originaire était celle de « cultivateurs pacifiques », auraient changé de nature pour devenir des « guerriers héroïques », lors de la « révolte » de 1915. Eux, que l'impuissance constitutive avait empêchés de mener de vraies guerres, vont, avec les autres peuples de la région Bani-Volta, contraindre le gouvernement français à mobiliser une des plus fortes armées coloniales qui soit intervenue en Afrique de l'ouest.

Une tentative d'identification

Henri Labouret est né en 1878, à Laon, dans une famille de petite bourgeoisie (son père est avoué). Bachelier, puis licencié en droit, il entre à l'école militaire d'infanterie de Saint-Maixent en 1908. Passé dans l'infanterie coloniale, il sert en Côte-d'Ivoire mais, blessé en 1911, il est d'abord placé hors cadre dans les brigades indigènes du Haut-Sénégal-Niger, puis devient administrateur, à sa demande, en 1914. C'est à ce titre qu'il entreprend de « pacifier » le pays lobi en 1914, et participe à la colonne punitive de Dédougou, lors de la guerre de 1915-1916. Il est administrateur en Haute-Volta de 1919 à 1925. Breveté des Langues orientales, il prend, en 1927, la succession de Maurice Delafosse à l'École des langues orientales et à l'École coloniale, et fait partie des membres fondateurs de la Société des Africanistes en 1930.[153] Gouverneur honoraire des colonies en 1933, il continue à enseigner à l'École coloniale, mais il sera révoqué en 1944 pour collaboration.

Dans une introduction au livre posthume de Jean Cremer, *Les Bobo,* à la publication de laquelle il a participé en 1924, il fait le point sur « *nos connaissances relatives aux Bobo et à leurs parlers* ».

Reprenant les connaissances et hypothèses acquises sur l'origine et l'histoire des Bobo, il situe vaguement leur lieu d'implantation comme « couvrant la boucle supérieure de la Volta Noire et débordant à l'Ouest vers le Bani. » Il cite, pour en signaler le peu de crédibilité, quelques textes anciens comme la *Monographie de*

---

[152] Ensemble des citations sur l'élaboration du stéréotype des Bobo : 62 et suivantes.

[153] « *La Société des Africanistes, créée en 1930 à Paris au Muséum national d'histoire naturelle, se constitue selon la loi de 1901 comme les autres sociétés savantes. Elle se donne pour but de regrouper toutes les personnalités qui s'intéressent au continent africain, même s'il ne s'agit pas de spécialistes, car ceux-ci sont alors, dans les domaines scientifiques ou techniques, extrêmement peu nombreux : la France ne possède pas encore, comme aujourd'hui, quantité de géographes, anthropologues, historiens, politologues, économistes, démographes, musicologues, linguistes, juristes* […] *africanistes, dont nombre d'Africains, sans parler des écrivains, peintres, musiciens, poètes, professeurs de littérature ou politiciens du continent. Une efflorescence que les fondateurs de 1930 étaient loin de pouvoir imaginer* .» P. Laburthe-Tolra. 2003.

Djenné de Charles Monteil, des récits d'El Bekri et d'Antonio Malfante, qui font allusion à des populations « cannibales » aux « mœurs bestiales », qui pourraient avoir été des Bobo. Après ces citations, il s'en tient à la connaissance acquise par les premiers qui aient véritablement exploré cette région de l'Afrique de l'ouest, Binger, Crozat et Monteil, et aux informations fragmentaires et hypothétiques, déjà répertoriées par Maurice Delafosse.

Parfaitement convaincu, pour des raisons qu'il n'évoque pas, qu'il existe bien un peuple bobo unique que l'on doit pouvoir identifier en repérant des caractéristiques qui lui sont propres, il tente de clarifier tout d'abord la question des appellations. Il rappelle à son tour que le terme de Bobo est un terme de mépris employé par les Dyula pour désigner « *quatre tribus qui ne forment qu'un seul peuple* », et met en lumière la confusion et les contradictions repérables dans les écrits de M. Delafosse et G. Chéron : les diverses tribus sont appelées « Bobo-Fing, Bobo Oulé et Bobo-Niéniégué » par les Dyula, et « Tiansé, Talessé et Boulsé » par les Mossi. Elles s'appelleraient elles-mêmes « Tian Tara, Boua et Niéniégué » selon M. Delafosse, et « Sansanson, Sohokuy, Boaboua, Kademba » selon G. Chéron.[154] À cette disparité s'ajoute, selon Henri Labouret, le fait que ces noms « *ne se vérifient pas partout, varient d'un lieu à l'autre, désignent des habitants d'un seul village et non une tribu dans son ensemble* » . Lui-même en a repéré d'autres encore comme ceux de Lila, Kadenba, Sohokui, Kari, Bondoukui, Passakongo ou Dédou... mais cette diversité n'empêche pas que, toujours selon Henri Labouret, « *tous ces indigènes sont avant tout des Bwa, des Bobo, ayant formé de petits groupements villageois, cantonaux, régionaux, « indépendants* ». Pour lui, Bobo et Bwa sont donc synonymes et il propose même une hypothèse pour expliquer pourquoi les Dyula ont débaptisé les Bwa pour les appeler Bobo. « *C'est sans doute en constatant l'existence du mot Bwa que les Dioula le transformèrent inconsciemment en "Bobo" ; un interprète facétieux le traduisit, le commenta, et fournit la traduction : Bobo = bègue, muet.* »(196)

Dans la suite de cette introduction, ayant affirmé que les Bobo, ou Bwa, forment un peuple unique, Henri Labouret va chercher à justifier son affirmation en identifiant ce peuple, en précisant en quoi il se caractérise et se distingue des peuples voisins. Pour cela, les mutilations ethniques ne sont pas de grande utilité car elles « *sont les mêmes pour les Samo, Nounouma, Ko, Marka, Bobo* », que d'autre part les Peuls « *les imposent à leurs captifs* », et que d'autres tribus adoptent les mutilations de ceux avec qui ils vivent.[155]Le critère linguistique ne lui paraît pas à lui seul suffisant « *pour déterminer ethniquement des peuples.* » La documentation dont il dispose lui permet de savoir que les Bobo parlent deux langues bien distinctes : le Sia dont usent les Bobo-Fing, qu'il suggère, sans insister, de considérer comme des « Bobo proprement dits », et la langue qu'on appelle aujourd'hui le bwamu « *qui permet de se*

---

[154] *Les Bobo-Fing* in Annuaire et Mémoires du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'A.O.F.

[155] «*Les Bobo dits Fing qui sont depuis longtemps sous l'influence des Sia ont adopté les marques de ceux-ci. Par contre, des Bobo dits Oulé, dont le territoire est enclavé dans celui des Bobo-Fing, ont pris les scarifications faciales de ces derniers. On se demande d'ailleurs comment on peut savoir que certains ont adopté les marques des autres après qu'il ait été affirmé qu'elles sont les mêmes pour les Samo, Nounouma, Ko, Marka, Bobo.*» : XXVII

faire comprendre de San à Boromo [mais pour lui] *les différences linguistiques tranchées que l'on remarque entre ces deux dialectes* [...] *ne sont pas un argument contre l'unité ethnique du peuple bobo lui-même.* »(XXVIII) Et de citer en Afrique, au Soudan et surtout près de la Volta, de nombreux peuples qui ont abandonné leur langue pour adopter celle de leurs voisins.

Henri Labouret ne doute pas que le critère anthropologique permettrait de résoudre le problème de l'identité des Bobo qui, pour lui -convaincu a priori qu'ils sont de la même race- ne peuvent que se ressembler physiquement. Même si les mensurations collectées par le docteur Cremer sont en nombre limité (800), il conclut, certes prudemment : il « *semble résulter* [de ces mesures] *l'existence d'un type particulier, assez net, ainsi caractérisé : taille de 1,68 m – sous-brachycéphalie – nez peu épaté – couleur de peau peu foncée : 18 ou 19 de l'échelle de Broca* » . Il emploie encore le conditionnel, parce que sans doute Jean Cremer n'a « mesuré » que les habitants du cercle de Dédougou, pour écrire : « *Ce type serait commun aux Bobo proprement dits et aux Bobo-Fing.* »(XXIX) À côté de ces trois critères, dont aucun ne paraît décisif, Henri Labouret ajoute qu'il « n'est pas négligeable » de tenir compte de l'opinion des intéressés eux-mêmes. Or, selon lui, ces Bobo, « *dotés de noms particuliers par les Européens et les indigènes étrangers*,[ils] *admettent tous qu'ils sont des Bwa » et « se reconnaissent une origine commune* » . Ayant passé en revue ces divers critères et « *se rangeant à l'avis de M. Guébhard* »,[156] il pense pouvoir affirmer qu'il existe bien un peuple bobo, parlant deux langues différentes, même si les expressions qu'il emploie pour illustrer cetted affirmation ne sont pas catégoriques. [157]

Une conviction préalable confirmée par des impressions vagues, des sentiments et des généralisations à partir d'enquêtes localisées, suffisent à Henri Labouret pour reprendre, presque tel quel, le tableau esquissé par Louis-Gustave Binger dans des termes différents. Quand celui-ci parlait de « famille » Bobo et de « variétés » rouges, noires, blanches ou sculptées, Henri Labouret parle lui de « peuple » et de « tribus .» Mais au-delà de ces différences de vocabulaire, la première classification est manifestement en train de s'imposer, comme une sorte d'orthodoxie coloniale. Ainsi, à partir des textes des premiers explorateurs, un corpus de savoir ethnographique se constitue par les apports successifs des érudits coloniaux, apports qui à la fois confirment, enrichissent et en partie contredisent les premières ébauches, sans toutefois que les auteurs les remettent en cause. Ce savoir accumulé puis synthétisé par les « broussards », affirme l'existence d'un peuple de « cultivateurs patriarcaux », établi dans et autour de la boucle du Mouhoun, les Bobo, qui, par définition ou présupposé, se reconnaissent à des caractéristiques spécifiques que nul

---

[156] Dans les « *Notes contributives à l'étude de la religion, des mœurs, des coutumes des Bobo du cercle de Koury* » parues en 1911 dans la *Revue d'Ethnologie et de Sociologie,* il affirme l'unicité du peuple bobo à partir du fait que les coutumes, la religion et les mœurs sont « *à peu de chose près les mêmes* » et que « *les caractères anthropologiques paraissent sensiblement les mêmes*. » : 145.

[157] Il écrit à propos de cette affirmation : « *nous l'admettrons* » en « *nous rangeant à l'avis de M. Guébhard* » (qui n'a enquêté que dans le cercle de Koury), et : « *nous avons le sentiment* » en lisant le livre de Cremer que « *les indications relatives à la société* » « *recueillies dans le cercle de Dédougou* » « *s'appliquent à tous les Bobo qualifiés de rouges, de blancs, ou de faces sculptées, et à presque tous les Bobo dits noirs*" : XXX.

n'est capable de formuler clairement, ce qui semble ne rien enlever à la conviction préalablement établie de leur identité… indéfinissable.

IV

LA « PACIFICATION » ET LA GUERRE

RÉVÈLENT L'EXISTENCE DE RÉSEAUX D'ALLIANCES

ET MODIFIENT LES REPRÉSENTATIONS

Comme tentent de le dissimuler les rapports et discours officiels des gouverneurs de l'AOF et du Haut-Sénégal Niger en particulier[158], mais comme le révèlent les documents d'archives et le travail des historiens, dès les premières mesures de type colonial, et l'usage de la force pour les imposer aux populations, des formes de résistance (refus de payer l'impôt, refus du portage, du travail forcé, de l'envoi des enfants à l'école, de l'enrôlement militaire) se sont multipliées, réunissant des peuples censés appartenir à des ethnies différentes. En 1915, c'est un soulèvement général qui va se produire dans tout le pays, réunissant de 8 à 9 000 combattants qui appartiennent à une grande variété de peuples : Marka, Bobo, Samo, Peul, Tussia, Sambla, Minianka, Lela, Nuna et Ko.

Alors que les premiers explorateurs et les érudits coloniaux cherchaient à observer, classer, répertorier les diverses populations rencontrées qui acceptaient sans trop de difficultés leur présence, les militaires en charge de la conquête et de la pacification avaient de toutes autres préoccupations, déterminées par une mission évidemment différente. Ce qu'ils cherchaient à savoir en arrivant dans une région, c'était quel genre de résistance ils allaient rencontrer, plutôt que le nom de tribu, race ou ethnie qu'ils pouvaient attribuer aux habitants. Cette attitude était renforcée par le fait que, sur tout le territoire, ceux qui leur résistaient se conduisaient à peu près de la même manière, ce qui détournait ces militaires d'avoir à différencier le comportement des populations en fonction d'une caractéristique d'ordre ethnique. Partout où ils passaient des hommes et des femmes fuyaient à leur arrivée, cachaient leurs récoltes, tentaient d'échapper aux contraintes du portage et des recrutements forcés, mais aussi attaquaient les convois, ou s'opposaient par la force à l'assaut de leur village. Affrontés à cette résistance et chargés de la réduire par la force, les militaires ont une vision des peuples qu'ils cherchent à soumettre profondément différente de celle des premiers ethnographes. Elle est dépendante sinon déterminée par une double réalité, les manières dont les Africains réagissent à la colonisation et les mesures qu'eux-mêmes leur imposent pour qu'ils les acceptent. Pour en saisir le sens, un bref rappel de la chronologie et des méthodes de la conquête et de la «pacification» est nécessaire.

---

[158] Auguste Terrier, secrétaire général du *Comité de l'Afrique française*, écrit en décembre 1907 : « *La paix règne parmi les populations de l'Afrique occidentale enfin débarrassées des conquérants nègres qui semaient sur leur route la désolation et la ruine.*», BCAF, 1907,12. Le 27 octobre 1909, devant le *Comité de l'Afrique française*, W. Ponty affirme : « *La situation en AOF est bonne. Dans toutes les colonies du groupe, notre autorité s'étend, notre influence progresse ; les populations goûtant les bienfaits de la paix française se montrent de plus en plus confiantes.* », BCAF, 1909,10. Au mois de juillet de la même année mais en s'adressant aux membres du gouvernement général de l'AOF, il déclare: « *Les populations des territoires cruels du haut Sénégal et du Niger comprennent le caractère tutélaire et bienfaisant de la « Paix française.* », NCAF, 1909, 7/VII. En 1912, il se répète: « *La paix et la tranquillité n'ont pas été un instant troublées dans les cercles de la colonie du Haut-Sénégal Niger. Les populations bobo et mossi, sur lesquelles avaient couru des bruits tendant à faire croire à une certaine effervescence* […] *sont plus que jamais attachées à leurs cultures*[...]*la rentrée des impôts et les opérations de recrutement s'effectuent sans problème.* », BCAF, 1912, 12.

« *En 1894, écrit Maurice Delafosse, la majeure partie de ce qui constitue aujourd'hui le Haut-Sénégal-Niger était explorée, et les reconnaissances qui furent effectuées à partir de cette date appartiennent plutôt au domaine de la conquête et de l'occupation.* »[159] La conquête et l'occupation peuvent être divisées en trois périodes théoriquement consécutives. La signature des traités de protectorat obtenus pacifiquement ou par la force et par laquelle des souverains africains se soumettent à la domination française ; la période dite de « pacification »[160] où il s'agit de faire accepter par les peuples ce à quoi leurs souverains se sont résolus ; l'administration des territoire « pacifiés » ou en cours de « pacification .»

Ces trois étapes ont été, dans la réalité, mêlées. Déjà, lors de l'exploration proprement dite, Louis-Gustave Binger et François Crozat repèrent les divers souverains des pays traversés, prennent contact avec eux et Parfait-Louis Monteil négocie deux traités de protectorat. L'administration coloniale commence à se mettre en place avant que la conquête et surtout la « pacification » ne soient achevées. Quant à la distinction entre la conquête et la « pacification », si, pour l'État français, elle est claire, puisque la conquête est considérée comme achevée dès que des négociations internationales avec les Britanniques (1895) et les Allemands (1897) ont légitimé les possessions de chacun et fixé les frontières, pour ceux qui les subissent, il n'y a guère de différence entre les deux périodes. Comme l'exprime bien cette expression attribuée aux Lobi, conquête et « pacification » font également partie du « temps de la force.» Et en effet la « pacification » peut consister, quand les actes de résistance ne cèdent pas à la simple manifestation de force et la menace de s'en servir, à faire parcourir le pays par des colonnes militaires fortement armées de mitrailleuses et de canons de campagnes. Dans ce cas les opérations menées qui sont devenues, au fil du temps, routinières, sont de même nature que celles de la conquête : incendies des villages « rebelles », abattage des troupeaux, destruction des cultures ou des récoltes, utilisation des femmes et des enfants comme otages.

---

159 1972, t. III : 394.

160 L'utilisation de ce mot pour désigner la violence dont faite preuve l'armée pour faire accepter la domination coloniale et réduire les oppositions, est plus qu'un euphémisme ce qui explique l'usage des guillemets.

LA SIGNATURE DES TRAITÉS DE PROTECTORAT

La chasse aux signatures de traités de protectorat a été, dès les premières explorations, un objectif essentiel de la « course aux clochers », dans le cadre de la concurrence avec les deux autres nations européennes qui cherchaient à conquérir des territoires en Afrique de l'ouest : la Grande Bretagne et l'Allemagne. Le but était d'obtenir que les souverains locaux, chefs « d'États » ou de « royaumes » divers, acceptent de passer, avec la France, des traités qui l'autorisaient à annexer purement et simplement les territoires sur lesquels ils exerçaient leur autorité et lui permettait, munie du texte du traité, de faire reconnaître cette possession lors de négociations internationales.

Dans la région qui va de Bobo-Dioulasso à Lanfièra au nord, et à Boromo à l'est, trois traités de protectorat sont signés entre 1891 et 1897, respectivement à Bossora, Lanfièra et Wahabou. Bien qu'ayant tous les trois été cosignés par un souverain africain et un officier français, ces traités portent des titres fort différents : « traité avec les Bobos Dioula » pour le premier, « traité entre la France et le pays du Dafina » pour le deuxième et « traité entre le gouvernement français et le roi de Ouahabou » pour le troisième. Ces variations ont du sens. Hors celui passé avec le « roi de Ouahabou », les deux autres, par leurs titres improbables, manifestent, d'une certaine façon, tout l'enjeu de ces traités. Par l'intermédiaire d'un souverain jugé ou rendu compréhensif, il s'agissait de s'approprier le territoire le plus étendu possible, pour en faire avaliser la possession lors des négociations internationales. Mais comme les souverains en question exerçaient en fait un pouvoir souvent limité sur un espace qui n'était pas -la plupart du temps- précisément délimité, le caractère confus des titres et des attributions permettaient d'étendre le transfert de souveraineté à un territoire fictif, comme celui des Bobo Dyula ou indécis, comme le Dafina. Seul le « royaume » de Wahabou aurait pu correspondre à un territoire précis. Comme il était très réduit, il a été agrandi aux acquisitions futures et hypothétiques de ceux qui le dirigeaient et qui, en le signant, perdaient d'ailleurs toute possibilité de pouvoir le faire.

C'est Parfait-Louis Monteil qui obtient, le 20 mars 1891, la signature de Mahamadou Sanou, *fama* de Bossora. Celui-ci « *place son pays, en son nom et au nom de ses successeurs* [...] *sous la protection de la France* ». Il « *s'engage à protéger par tous les moyens en son pouvoir le commerce des caravanes* », à faire que le « *commerce soit entièrement libre* [...] *sur tout le territoire des Bobo- Dioulas* », à laisser les sujets français s'y établir ou commercer librement, leurs biens étant « *sous la sauvegarde du fama* ». D'autre part, Mahamadou Sanou « *s'engage à ne passer aucun traité avec une autre puissance européenne sans l'avoir au préalable soumis à la sanction du gouvernement français* ». En contrepartie, « *la France reconnaît l'indépendance des Bobo Dioulas et s'engage à les protéger* » et, « *comme marque effective de la protection de la France* », Mahamadou Sanou reçoit « *un pavillon*

français qu'il s'engage à conserver ».[161] Celui qui place « son pays » sous la protection de la France n'est en réalité que le chef d'un village de 500 habitants, un « *village frontière peu important* », selon François Crozat. Le texte du traité en fait le « chef des Bobos Dioulas » sans aucune précision du territoire sur lequel s'exercerait cette souveraineté. Et pour cause ! Comme on le sait depuis que Louis-Gustave Binger et François Crozat l'ont établi, les Bobo Dyula ne sont pas une variété de Bobo, une ethnie, mais « *des étrangers vivant au milieu des Bobo* » et aussi certains Bobo Fing ou Bobo Niéniégué qui font du commerce et qui « *prennent le titre de Bobo Dioula* ». On sait aussi que les États de Kong ont cherché à installer dans le plus grand nombre possible de village sur la route des caravanes, des représentants chargés de contrôler les autochtones et d'assurer la liberté du commerce. Mahamadou Sanou est l'un d'entre eux. Rien ne lui permet de parler au nom de la multitude des Bobo Dyula, ni de céder à la France la totalité du territoire sans délimitation où, mêlés à une population de cultivateurs, on trouve quelques commerçants et chefs de villages Dyula. Par contre, l'intérêt stratégique, pour les Français, de cette fausse attribution, est évident.

Début avril 1891, quelques heures avant d'arriver à Lanfièra, Paul-Louis Monteil rencontre le *mansakié* de Koumbara, Dakourou[162] à qui il propose la signature d'un traité, ce qu'il accepte avec enthousiasme. Pour donner plus d'ampleur au dit traité, il juge utile de se rendre avec lui à Lanfièra, pour y solliciter l'accord de *l'almany* Karamokho. Ce dernier est un guide religieux musulman.[163] Il n'est ni donc ni chef de village, ni chef de guerre, et s'il accepte de signer ce traité, c'est dans le souci de « *préserver son action de propagation de l'Islam, d'éviter la guerre destructrice pour une société qui avait besoin de tranquillité pour assurer son équilibre moral, spirituel, politique* ».[164] Mais Parfait-Louis Monteil préfère considérer que *l'almany* Karamokho est un chef politique qui a « *réussi à faire du petit village de Lanfièra la capitale politique véritable de tout le Dafina* »[165], territoire aussi vague et impossible à circonscrire précisément que le « pays des Bobo Dioula. » Les clauses du traité sont à peu près les mêmes que celles de celui signé à Bossora. Mais, vu les risques de pillages fréquents qui existent dans le nord de la boucle du Mouhoun, s'y ajoutent plusieurs articles qui précisent que les caravanes n'étant, comme « *dans tous les pays de domination ou de protectorat français* », « *assujetties à aucun droit, soit au départ, soit à l'arrivée* », cette liberté « entière » s'accompagnera d'une « protection » que le

---

[161] A.N. 200 MI 600 (5 F 3) En cours de négociation,Parfait-Louis Monteil apprend que les Sanou redoutent la venue de Tyeba qui « *va certainement se porter sur Bobo-Dioulasso* » et que la ruine de cette ville entraînerait la leur, car Tyeba aurait contre les Sanou « une vieille rancune ». Il suffit alors que Monteil déclare: « *si le fama veut passer un traité avec moi, je lui remettrai au nom du chef des Français un pavillon qu'il lui suffira de hisser sur son village le jour ou Tyeba se présentera et devant cet emblème qu'il connaît bien, il s'arrêtera* », pour que Mahamadou Sanou accepte de signer le traité. Ce qui est fait trois jours plus tard malgré l'opposition « des sorciers » 1894 : 93.

[162] Il est bien connu des militaires français puisqu'il avait suivi, avec ses troupes, le docteur Crozat qui lui-même aidait Tyeba à conquérir Kinian.

[163] Selon B.Sanogo, il aurait déclaré, en 1894, au capitaine Destenave qu'il n'avait « *nulle intention de contrôler politiquement le pays mais seulement de diffuser l'Islam* » 2003 : 619.

[164] Ibid.

[165] 1894 : 111.

mansakié s'engage à assurer « *par tous les moyens en son pouvoir* ». Il sera tenu pour « *responsable de tout pillage ou vexation.* »[166]

Le troisième traité, qui concerne le territoire que Louis-Gustave Binger a attribué aux Bobo, est passé, en avril 1897, entre « le gouvernement français » et « le roi de Ouahabou. » C'est le capitaine Cazemajou qui représente alors le gouvernement français. Outre les articles habituels[167], le traité qui parle soit « des États possédés par Moktar Karantao », soit du « royaume » de Wahabou, précise ainsi les dimensions de ce dernier : « *Le royaume de Ouahabou comprend les villes de Ouahabou, Boromo, Vanou, Vi, Soukouroulay, Kopoy, Yaho, Kimbié, Saané, et tous les territoires que Moktar Karantao et ses successeurs pourraient acquérir.* »[168] Si l'on en croit Louis-Gustave Binger qui n'avait aucune raison de déformer la réalité à ce sujet, ce fameux « *royaume* », en 1888, soit neuf ans avant la signature du traité, se réduisait déjà au « *village* » de Wahabou à celui de Boromo et deux autres « *petits villages* » ; et Moktar Karantao avait si peu d'autorité , « *sauf sur les voleurs et buveurs de dolo* », que des Bobo Niéniégué d'une confédération de village des environs venaient faire des captifs à Wahabou même.

Ces trois traités, qui font référence à des territoires très vaguement circonscrits et plus étendus que ceux sur lesquels s'exerçait l'autorité des signataires, permettent au gouvernement français de considérer que toute la région qui occupe le triangle constitué par les villes de Bobo-Dioulasso, Boromo et Lanfièra était devenue « française .» Jeanne Kambou-Ferrand note, au sujet des traités de protectorat en général, qu'il s'agissait d'une « *habile manœuvre d'usurpation de souveraineté et de territoire* » et que ce sont moins les autorités africaines qui furent abusées que « *les populations locales et voisines, le traité colonial étant dans son énoncé extensible aux peuples et régions avoisinantes* ». Elle remarque que les « *chefs africains firent preuve d'une remarquable passivité dans l'élaboration de ces accords* », parce qu'ils y voyaient une occasion de « *conforter un pouvoir politique chancelant* ». [169]

---

166 Extraits de *Traité entre la France et le pays de Dafina (Lanfièra le 3 avril 1891)* A.N. 200 MI

167 Comme : « *Moktar Karantao... déclare mettre son royaume sous le protectorat de la France... accordera un libre passage dans ses états aux troupes françaises et protégera sur son territoire tous les français... il s'engage à ne passer aucun traité semblable avec aucune autre nation européenne.* »

168 A.N. 200 MI 999 (15 G 1)

169 1993 : 114-115.

LES RÉSISTANCES À LA CONQUÊTE ET À LA « PACIFICATION »

On peut distinguer, dans les opérations militaires, celles qui sont dirigées contre des chefs d'État pour les obliger, par la force, à signer des traités de protectorat, ou, devant leur refus, pour les vaincre militairement, et celles qui sont dirigées contre les populations qui, précédemment commandées ou non par des chefs qui ont signé des traités de protectorat les engageant malgré elles, se révoltent contre la présence des militaires et les contraintes qu'elle leur impose.

Parmi les opérations de conquête dirigés contre des chefs d'États, celle du Mossi est tout de suite apparue comme prioritaire, à cause de l'importance territoriale et politique de ce qu'on désigne par les termes de royaume ou d'empire mossi, et du fait que la Grande- Bretagne cherchait aussi à le conquérir. Après que Louis-Gustave Binger puis François Crozat n'aient pu obtenir du Mogho Naba qu'il signe un traité de protectorat, en 1896 les lieutenants Voulet et Chanoine, à la tête d'une véritable armée, entrent par la force à Ouagadougou. Mais le Mogho Naba s'enfuit, ce qui rend provisoirement impossible la signature d'un traité de protectorat. Après l'avoir pourchassé en vain jusqu'au pays bissa, Voulet obtient, non sans difficultés, qu'un des frères du fuyard accepte de proclamer la déchéance du Naba et de prendre sa place et, le 20 janvier 1897, avant même qu'il ne soit officiellement intronisé, il lui fait signer un traité de protectorat. Le royaume mossi est acquis à la France.

Rentrant sur Bandiagara, Voulet et Chanoine sont harcelés par des guerriers mossi. Arrivés à Ouahigouya, ils y apprennent que les Samo sont révoltés contre le chef peul de Barani, Ouidi Sidibé, et l'almany de Lanfièra, installés à ces postes par le capitaine Destenave et donc alliés des Français. Ils assiègent Soro où sont retranchés les « révoltés .» La prise de Soro fait 500 morts. Ils marchent ensuite sur Lanfièra. Le 23 novembre 1896, le lieutenant Voulet fait parvenir une correspondance à Karamokoba, dans laquelle il l'accuse d'être à la tête de la « *révolte* » des Samo. Le marabout proteste et l'invite à lui rendre visite pour dissiper le malentendu. Le 24, il arrive à Lanfièra, fait arrêter Karamokoba, l'accuse d'inciter les Samo à la révolte, et de complicité avec Samory Touré. Après un jugement expéditif, il le fait fusiller, fait détruire la mosquée que Karamokoba avait fait construire, et mettre à sac sa bibliothèque, sous le prétexte d'y avoir trouvé les preuves de sa trahison.

À Sikasso, depuis 1893, Babemba a succédé à son frère Tyeba que le capitaine Quiquandon avait aidé militairement à agrandir le Kénédugu, car il s'opposait à Samory. Mais Babemba, plus méfiant que son frère, se rapproche de Samory et manifeste son indépendance à l'égard de la France[170]. Le colonel Caudrelier assiège

[170] « *Pour la première fois, Babemba n'avait pas versé le tribu annuel de 80 bœufs qui attestait depuis dix ans l'intégration du Kénédougou au système français.* » Y.Person. *Samori, une révolution dyula.* T.III : 1943. En janvier 1898, il fait chasser de Sikasso la mission Morisson qui voulait y installer une résidence permanente.

Sikasso et s'en empare le 1er mai 1898[171]. Babemba se suicide. Le Kénédugu conquis vient grossir la Région Volta.

Il aura suffi de quelques heures de négociation, de ruses diplomatiques et de fausses promesses, pour obtenir la signature de traités qui n'avaient pas le même sens pour les deux parties en présence, et quelques jours de conférences internationales pour légitimer la prise de possession coloniale. La conquête du Mossi et l'élimination de Babato, Karamokoba et Babemba s'est faite en trois ans. Mais il faudra plusieurs dizaines d'années pour faire accepter le pouvoir colonial aux peuples eux-mêmes, pour qu'ils cessent de s'opposer, par divers moyens, à la présence et aux exigences des militaires, pour qu'en un mot la « pacification » soit achevée. Louis-Gustave Binger était loin de prévoir une telle résistance quand il écrivait, à propos des habitants de Bobo-Dioulasso : « *Ces malheureux sont d'une crédulité que rien n'approche. Heureusement qu'ils n'ont pas affaire à une société plus avancée qu'eux, sans quoi ils se feraient exploiter dans la belle acception du mot.* »[172]

Dans la région de la boucle du Mouhoun, en 1897, à peine un an après une première intervention qui avait donné lieu à la prise de Soro, Le lieutenant Voulet est obligé à nouveau d'y « *rétablir l'ordre* », et pense en avoir terminé avec la « *résistance du pays* », qu'il considère comme « *définitivement brisée par la prise de trois grands villages* ».[173] La même année, le commandant Valet, chargé de la conquête du Sud de la région Niger-Volta, désigne le capitaine Hugo pour réprimer les Bobo révoltés. Ce dernier pense y être parvenu après avoir pris et détruit la ville fortifiée de Mansala, le 23 avril. Le commandant Caudrelier, qui s'est joint à la colonne commandée par le capitaine Hugo, prend et détruit le village de Warkoye. L'année suivante des combats se déroulent à Kari, Bonou et Bagassi. Quand le capitaine Cazemajou traverse à son tour le pays bobo, il se heurte à l'hostilité des habitants. Au mois de mai, après un détour par Diébougou, comme il se dirige vers Boromo, il est sans cesse harcelé par des Bobo et doit repousser de violentes attaques à Guéguéré et Navirikpé.[174] Le commandant Caudrelier, qui a remplacé le commandant Valet à la direction de la Région Niger-Volta, au moment de prendre ses fonctions à Sono, découvre « *une situation politique défrichée par les récentes colonnes Valet et Hugo. Le répit que s'accordaient les populations* […] *pour rendre les derniers hommages à leurs morts, et relever les murs de leurs villages ruinés,* [lui] *permit de marcher sur les traces de Cazemajou sans ennuis* ».[175] Il visite Wahabou et installe à Boromo une petite garnison[176]. En juin, le capitaine Braulot est chargé de créer un poste à Diébougou, mais la sécurité de cette installation, ainsi que celle des colonnes de ravitaillement, étant perturbée par des attaques répétées de Bobo et de Oulé, Braulot

[171] Le Soudan mobilisa pour le siège de Sikasso 1 400 combattants africains, 95 Européens, et une puissante artillerie. Le siège de la ville dura du 15 avril au 1er mai 1898. Les Français eurent 216 hommes hors de combat, 52 tués dont 2 officiers français. Le chiffre total des morts chez les défenseurs reste inconnu. Le 2 mai l'artillerie de marine enterra 600 cadavres. Ibid.

[172] 1980 : 377.

[173] FR.CAOM. Soudan VI/6.

[174] Kambou-Ferrand. 1993 : 225.

[175] Ibid.

[176] CAOM. Soudan I dossier 9,c. Situation politique du Soudan.1897.

organise contre eux des expéditions punitives. Quatre engagements entraînent des « pertes considérables pour les Bobo » et « 2 tués et 9 blessés côté français. »[177] En 1898, « l'agitation » se développe au Yatenga, au Sahel, au pays gurunsi et persiste en pays bobo et lobi. En janvier des engagements violents se produisent entre les troupes du commandant Caudrelier et les habitants de trois villages bobo, dont Bagassi. En mars, autour de Bobo-Dioulasso, le même Caudrelier réprime les Bobo qui attaquent les convois de porteurs et perturbent la communication avec la ville de Sono.

Recrutements et corvées

Ces affrontements, qu'on pourrait considérer comme des attaques contre ceux qui envahissent leur territoire, comparables à ceux qui, au siècle précédent, les avaient opposés aux Peul de Dokuy et Barani, ou aux Marka de Wahabou, sont aussi des formes de réactions et de résistances aux contraintes que leur font subir, dès les années 90, les colonnes militaires qui vivent sur le pays, en pillant les ressources et en recrutant de force des porteurs, des travailleurs et des auxiliaires de l'armée.

Sophie Dulucq, historienne, a publié, en 2000, le journal et les lettres qu'un jeune officier affecté au « Soudan Français » de 1894 à 1898, Émile Dussaulx, envoie à sa famille.[178] En quatre ans, Émile Dussaulx a sillonné de nombreuses régions proches du fleuve Niger et, plus au sud, entre Bougouni et Ouagadougou en passant au nord de Sikasso, et il a du y recruter des porteurs, s'approvisionner sur le terrain, organiser des corvées et recruter quelques tirailleurs. Il a aussi exercé des fonctions de commandant de cercle et dirigé des colonnes chargées de « soumettre des villages récalcitrants. » Écrivant à sa famille des lettres qui ne devaient pas être publiées, il s'exprime avec beaucoup de liberté, sans l'autocensure et les complaisances habituelles qu'on peut lire dans les rapports officiels.

Les colonnes militaires qui se déplacent dans le pays, qu'il s'agisse de rejoindre un poste éloigné, de faire des relevés de terrain ou des opérations de guerre, de conquête ou de répression, sont en général composées de quelques officiers français, de tirailleurs et d'une foule de porteurs recrutés de force ou « négociés » avec les chefs de village. Par exemple, quand Émile Dussaulx se déplace de Kayes à Siguiri pour rejoindre le poste auquel il est affecté, il est accompagné de 6 officiers, 15 sous-officiers, de 57 porteurs pour leurs seuls bagages personnels[179], auxquels s'ajoutent ceux qui portent les vivres, leur nombre variant en cours de route, suivant les distances à parcourir entre deux lieux où la colonne peut s'approvisionner. Se rendant, en 1897, de Kayes à Gombou, il réquisitionne tous les soirs 10 porteurs pour l'étape du lendemain. En 1898, de San à Ouagadougou la colonne qu'il commande est composée de 16 tirailleurs et autant de porteurs de bagages, auxquels s'ajoutent 80 porteurs de fil de fer ,pour réparer les ligne téléphoniques coupées. Ces exemples donnent une idée

[177] BCAF.1897,12.
[178] *Journal du Soudan (1894-1898),* Paris, L'Harmattan, 2000.
[179] Chaque officier a droit à six porteurs et les sous-officiers à un.

de l'importance numérique de cette nouvelle forme d'esclavage qu'Émile Dussaulx, peu suspect d'anticolonialisme, décrit ainsi : « *Impossible d'imaginer un plus épouvantable ramassis de loques humaines que ce convoi composé d'esclaves nus et pliant sous le fardeau, victimes de la plus épouvantable sélection* [...] *Au bivouac, impossible d'user de ménagements et de chercher à adoucir la rigueur de la surveillance. Ce serait assurer la défection avec l'impossibilité du remplacement* [...] *Rien de plus avilissant pour ces malheureux que cette existence plus terrible cent fois que celle de la bête de somme qui n'a pas du moins le terrible apanage de la souffrance morale* [...] *Des défections multiples nous ayant astreints aux plus terribles représailles, ces gens là marchent sous la dure conduite des escortes jusqu'à la chute finale sur le bord du chemin. Quelquefois, rarement, un malheureux pris de désespoir, s'arrête net, dépose sa charge et attend sans bouger, la balle qu'on va lui loger dans la tête.* » Conscient sans doute de choquer ses parents auxquels il décrit cette situation, il ajoute en guise de justification : « *Ce ravalement de l'individu, si profondément déprimé qu'il est même incapable d'un sentiment de reconnaissance pour quiconque chercherait à améliorer son sort, l'accoutumance à ce spectacle journalier, les souffrances qu'endure l'européen lui-même, l'impossibilité matérielle de remédier à un état de choses qui est, en somme, une des conséquences de la guerre, étouffent rapidement les instincts généreux, et l'heure vient vite où l'on ne se sent plus dans l'âme qu'une vulgaire et inutile pitié*. » (384)

Qu'ils soient en mission d'exploration ou qu'ils commandent une colonne répressive, les officiers français ont en charge l'approvisionnement en nourriture et en matériel pour eux, leurs domestiques, les tirailleurs, les chevaux et, en cas de déplacement, les porteurs. Pour ce faire, selon l'expression consacrée et reprise par Émile Dussaulx, ils vivent sur le pays, un pays où il y a quelquefois à peine de quoi nourrir « *les chevaux et les indigènes* ».(232) Selon ses propres termes, quand « *on ne lui offre pas, il prend* ». Et il prend aussi, mais là systématiquement, chaque fois qu'il rencontre une résistance ou un simple manque d'égard. Quand un chef de village le fait attendre vingt minutes avant de l'accueillir, il réquisitionne sur le champ de la nourriture. Il prend et pas seulement de la nourriture : « *Mon cheval est boiteux, j'enfourche celui du chef de village sans la moindre cérémonie*. »(235) Sans la moindre cérémonie, mais non sans cette « *vulgaire et inutile pitié* » déjà évoquée à propos des porteurs, surtout lorsque ceux qu'il pille sont particulièrement démunis : « *les villages sont misérables. Nous prenons sans remords. C'est ignoble* » ou, dans un autre lieu : « *les villages sont misérables. Nulle ressource. A Soïna, nous avons trouvé sur des nattes des nourrissons abandonnés par les mères affolées. Je suis navré de prendre quelque chose à ces gens-là, mais il faut bien vivre.* » (243)

Dès le début de la conquête de ce qui allait devenir la Soudan français, les militaires en poste exerçant des charges administratives, avaient pris l'habitude de recruter de la main d'œuvre pour effectuer divers travaux dont ils avaient besoin. Émile Dussaulx, alors qu'il est commandant de cercle à Kouroussa en 1894, explique qu'il a eu régulièrement recours à des « captifs » pour divers travaux comme la construction

de bâtiments[180], la construction d'une pirogue monumentale taillée dans un gigantesque fromager[181] et, à la fin de l'hivernage, pour réparer les dégâts que le mauvais temps avait provoqué dans les locaux des postes militaires, ce qui a nécessité le recrutement d'une centaine de travailleurs. Le militaire fait aussi allusion à des listes de travailleurs réquisitionnés pour le travail forcé à partir des recensements qui lui permettent aussi d'établir les rôles d'imposition. Dès la fin du siècle, comme l'atteste la correspondance d'Émile Dussaulx, les militaires français commandants de postes recrutaient aussi sur place des auxiliaires militaires. Il écrit en septembre 1897 : « *J'ai passé ma journée à équiper et à habiller des auxiliaires destinés à compléter les effectifs lors de la mobilisation d'octobre. Ces gens-là font 4 jours d'instruction par mois ! Ils arrivent nus et il faut en faire des soldats armés, équipés et habillés, avec les ressources locales.* » (330)

Les opérations de « pacification »

Qu'il s'agisse d'attaques pour se débarrasser de ceux qu'ils considèrent comme des envahisseurs, ou des réactions aux contraintes que les colonnes militaires leur font subir, les actes de résistance entraînent la recrudescence de la répression, et les méthodes de répression provoquent de nouvelles révoltes. Les pays « rebelles » et particulièrement ceux où vivent les Bobo, les Samo, les Marka, les Gurunsi, les Ko, les Dagari et Lobi, sont sillonnés pendant tout le premier quart du XXe siècle, par les colonnes militaires qui sont chargées de « *soumettre les villages récalcitrants qui sont nombreux, achever la soumission de contrées non encore parcourues, les intimider par le passage d'une troupe armée d'assez fort effectif* ».[182]

L'essentiel des informations sur le déroulement de la « pacification » se trouve dans les documents d'archives militaires et dans les écrits de certains officiers français qui ont été publiés. Le capitaine Hugo et le lieutenant Dussaulx, ont tenu une correspondance privée, rendue publique, et le général Gouraud a écrit, en 1939, ses mémoires. Ces textes, mis en parallèle avec des documents officiels sont intéressants à plus d'un titre. Ceux qui, comme Hugo ou Dussaulx, écrivent à des amis ou parents vont peut-être, pour ne pas les inquiéter, choisir les informations qu'ils leurs communiquent et s'exprimer d'avantage sur ce qu'ils vivent, que sur les coutumes de ceux qu'ils combattent. Mais ils peuvent aussi exprimer ce qu'ils ne peuvent écrire dans les rapports officiel, et même, à la limite, critiquer les ordres qu'ils ont reçus et exécutés ou, à l'inverse, manifester une certaine compréhension à l'égard de ceux qui

[180] « *Je suis en train d'ériger un palais et j'ai chaque jour plus de cent captifs qui m'ont déjà fourni plus de 25 journées de travail .*» *Journal du Soudan*. 2000 : 169.

[181] «*J'avais levé pour cette besogne une corvée de 250 lascars, dirigée par les griots de Kouroussa. La corvée et la pirogue géante se sont mises en branle, sous l'effort d'une masse grouillante, effort cadencé pendant plus de 24 heures... je suis très orgueilleux de cette embarcation.*» Ibid: 196.

[182] Émile Dussaulx. 2000 : 435.

se rebellent.[183] Celui qui, comme le général Gouraud, vers la fin de sa vie, écrit ses mémoires, va plutôt mettre en évidence ses exploits et ce qui peut amener le lecteur à approuver ce qu'il fait, plutôt que décrire la situation de ceux qu'il a vaincus. Mais ceci étant, chacun d'entre eux, quel que soit l'éclairage partiel qu'il projette sur les opérations militaires auxquelles il a participé, ne peut s'empêcher, inconsciemment ou implicitement, de dire une certaine réalité, de faire connaître, malgré lui, le comportement des populations auxquelles il a été confronté.

Ce qui surprend quand, après avoir pris connaissance des écrits des explorateurs et des ethnographes, on lit les leurs, c'est que, dans aucun d'entre eux, on ne pourrait trouver une quelconque notation portant sur des différenciations de comportement s'expliquant par une appartenance raciale ou ethnique. Ils témoignent unanimement que les actes et formes de résistance rencontrées ne présentaient aucune spécificité liée à une appartenance, mais que les habitants de cette région de l'Afrique occidentale se comportaient seulement et partout comme des hommes refusant la domination coloniale, ou cherchant à s'y soustraire, ou encore résignés à ce qu'ils ne pouvaient changer. Plus précisément, on trouve dans ces textes à la fois une sorte de typologie des manières dont les peuples colonisés réagissent au passage des militaires, et comment ces derniers les contraignaient et les réprimaient.

Après la conquête du Mossi, le commandant Valet, chargé de consolider et d'étendre la conquête dans le sud de la région Niger-Volta, désigne le capitaine Hugo pour réprimer les révoltes endémiques dans le pays bobo.[184] Après la mort du capitaine Hugo, le *Bulletin du Comité de l'Afrique française* publie[185] son « Journal », qui est, en fait, une suite de lettres envoyées en France à ses parents et des amis. On y apprend que, avant de se mettre en marche, fin février, il consacre une journée à « *se pénétrer de l'histoire très embrouillée* » des régions qu'il va essayer de soumettre. Il apprend que « *tout ce pays est enchevêtré de races et d'influences différentes, Bobo, Samo, Marka, et un tas d'autres subdivisions qu'il est difficile de connaître* » et que, « *dans le pays bobo, il y a quelques villages fortifiés à mettre à la raison autour de San* » et «*une bonne leçon à infliger aux gens de Béréba* ». Il passe deux mois dans la région, dont une dizaine à Sono pour y faire construire un poste. L'essentiel de sa correspondance est consacré à l'exposé de ses propres états d'âme, ses ambitions, ses projets et les informations sur la répression des révoltes endémiques des Bobo y occupent une place tout à fait secondaire. Toutefois, on peut penser que le rythme des

---

183 Furieux qu'un chef de village s'éclipse au milieu d'une palabre avec lui, Émile Dussaulx inflige au village une amende de 10 moutons mais, dans le récit qu'il fait de l'événement, il commente : « *Je suis furieux, mais au fond, j'estime ces braves gens* (car ils font montre) *d'un esprit d'indépendance qu'on ne retrouve nulle part ailleurs.* » : 232.

184 La colonne qu'il commande est composée de 2 compagnies, 3 sections et 1 peloton de tirailleurs réguliers, 180 tirailleurs auxiliaires, 2 pièces de canon de 80 de montagne, 1 pièce de canon de 95, 1 peloton de spahis et de nombreux auxiliaires fournis par l'allié de la France Ouidi de Barani. Ce déploiement de force montre indirectement l'importance de la résistance des Bobo et, plus généralement, des peuples de la boucle du Mouhoun.

185 N° 8 et 9. Août et septembre 1901.

interventions a été assez rapide, comme les quelques unes qu'il évoque, qui se sont succédées à deux jours d'intervalles, dans plusieurs villages différents[186].

On retiendra de cette correspondance les diverses stratégies adoptées par les Bobo pour limiter des dégâts commis par l'armée coloniale, à savoir la fuite ou la soumission, alors que la défense de certains villages fortifiés n'est indiquée qu'une seule fois. À Béréba, qui a pourtant la réputation d'être un « nid de rebelles », « *tout se passe heureusement très bien. Les habitants de Béréba, dont la conscience n'est pas tranquille, mettent un empressement exceptionnel à nous rendre service* [...] *Le chef de Béréba nous apporte le poulet et le mouton blanc signe de soumission* ». À Mansara, les « *guerriers de douze villages au moins s'étaient coalisés pour nous empêcher de passer.* » Il prend d'assaut le village en quelques heures. Le récit de la bataille se résume à une phrase : « *J'ai attaqué le 23, vers sept heures du matin. À neuf heures vingt, tout était fini, le nid évacué. J'ai eu 1 sergent européen tué et 9 Européens blessés.* » Comme cela est très souvent le cas dans la plupart des correspondances et rapports officiels des militaires en campagne, Hugo ne dit mot du nombre de blessés et de tués du côté des Bobo. Par contre, dans le récit qu'il fait de la bataille à un correspondant dont le *Bulletin* ne donne que les initiales (P.G.), il s'attarde longuement sur la tactique d'assaut qu'il a adoptée, ses qualités de chef, son courage et son humanité à l'égard d'un lieutenant blessé.[187]

Dans le livre qu'il écrit pour raconter ses exploits au Soudan[188], le général Gouraud fait précéder l'histoire de ses campagnes militaires d'une autobiographie qui le situe politiquement, sans aucune équivoque, du côté de la droite nationaliste et catholique[189] . Dans le récit, assez bref, qu'il fait de son passage dans le pays bobo

---

[186] « *Le 19 mars, nous nous déployons devant un village mais il ne se défend pas. Les habitants se sont enfuis en grand nombre avant notre arrivée. Le peu qui reste agite des poulets blancs en signe de soumission.* » Le 21, près de Sono, « *nous détruisons des villages rebelles, mais les habitants s'enfuient à notre approche.* »

[187] B.C.A.F. septembre 1909. n°9. « *Cela change d'être commandant d'unité. Moi qui porte légèrement les responsabilités ordinaires, j'en ai senti le poids lorsqu'il s'agit de la vie des hommes et de l'honneur du drapeau* […] *Il suffit, dans ce cas, d'assurer sa voix, de parler haut* […] *Pas trace de trouille physique, nos ennemis étaient armés de flèches empoisonnées, dont le sifflement est moins désagréable, moins impressionnant que celui de la balle. Pendant plus d'un quart d'heure, j'en ai entendu et vu des nuées autour de moi ; j'étais certainement visé* […] *Ma peau n'a pas frissonné* […] *Par suite de circonstances trop longues à vous expliquer, la partie s'est engagée* […] *j'ai fait sonner le rassemblement,* […] *parce que je n'avais pas été obéi, et j'ai tout recommencé, brèche, assaut, occupation du village* […] *Jouissance intense de lire dans les yeux l'obéissance confiante, de jouer le rôle de perche à laquelle se raccrochent ceux qui vont se noyer* […] *Mon adjoint, le lieutenant Millot, eut l'artère humérale droite sectionnée par une flèche* [...] *Les yeux agrandis et cernés, la pâleur de ce pauvre garçon me fait mal. Je reste pendant l'opération et je rentre brisé.* » (26-IV-97)

[188] *Souvenirs d'un Africain au Soudan,* Paris, Tisné, 1939.

[189] Au nom du patriotisme, qui serait « *moins l'amour de la France que la honte de la défaite et la haine de l'ennemi* », il explique qu'il a été « *consterné* »(18) par l'expulsion des religieuxet enthousiasmé, en 1886, par la « *fameuse revue du général Boulanger. »*(20). Né en 1867, il a trois ans quand éclate la « *désastreuse guerre de 70* »(13). Il attribue la naissance de sa « *vocation militaire et africaine* »(15) à ses lectures et aux enseignements de son professeur d'Histoire, Alsacien et « *ardent patriote* », qui « *nous faisait voir la grande figure de la France au-dessus des hommes.* »(17) Il entre à Saint-Cyr où commence pour lui « *une vie heureuse* » sans doute à cause de « *l'espoir qu'un jour* » il pourra « *verser son sang pour rendre à la France l'honneur et la liberté* »(21). Sorti sous-lieutenant, il est, en 1894, volontaire pour le Soudan.

(entre novembre 1897 et janvier 1898), il confirme ce que le capitaine Hugo avait écrit : la variété des attitudes des indigènes à l'arrivée de la colonne qu'il commande. Il évoque la panique que l'approche de l'armée coloniale peut provoquer dans certains villages, qui se vident de leurs habitants à son approche, mais aussi l'hostilité et la méfiance : dans la région de Wahabou : « *des noirs dans un champ nous regardent passer, porteurs d'arcs et de flèches. Ce sont paraît-il, des habitants d'un village insoumis. Ils nous regardent, nous les regardons.* » Près de Kopoy, « *nous avons à défiler devant un village insoumis. Les gens nous regardent passer avec méfiance. Il en sera partout ainsi. La population, en général, est plus craintive qu'hostile, mais quelques chefs de villages turbulents prêchent la résistance et la guerre*. » (145) En général, il évite les affrontements mais à Bangassi, village « le plus hostile » au sud de Wahabou, il décide de « *porter un grand coup* ». Le récit qu'il fait de la bataille met surtout en évidence son propre héroïsme[190], mais il paraît aussi avoir été impressionné par la détermination et le courage de l'ennemi. Il écrit : « *Les habitants sont entrés dans les cases d'où ils lancent des quantités de flèches* [...] *l'ennemi a montré un réel courage ; il est d'abord sorti à notre rencontre par un petit col devant le village. Reçus à coup de canon et par des feux de salves, les habitants se sont ensuite retirés dans le village et pendant la préparation d'artillerie (25 coups de canon, ce qui est quelque chose pour le Soudan), on les voyait apparaître aux créneaux faits par le canon et passer leur fusil par l'ouverture.* » (150)

La correspondance d'Émile Dussaulx montre que ce qui se passait dans le pays attribué aux Bobo se produisait en fait, selon les mêmes catégories, fuite, soumission, affrontement, dans l'ensemble du Soudan. Il a dirigé, avec un certain enthousiasme[191], des colonnes de répression et de « pacification » entre San et Ouagadougou, et au sud de cette ville. Comme Hugo et Gouraud, il traverse un pays où les habitants fuient à son arrivée, en pratiquant la politique de la terre brûlée. Dans la région de Dédougou « *des gens affolés abandonnent leur village à notre approche, et sèment devant nous la ruine, la misère, la désolation et la famine* ». Cette situation le contraint à « *des marches forcées* » au cours desquelles « *des porteurs mourant de soif sont abandonnés au bord de la route* ». Quand la colonne se retrouve sans vivre « *à chaque étape le vol, le viol et le pillage organisés.* »(408) À Gou, que ses habitants ont fui, il fait « *flamber le village* », envoie ses cavaliers à la recherche des fuyards[192],

---

[190] Quand le clairon sonne la charge « *je pars à la course*[...] *les habitants nous lancent des quantités de flèches*[...] *Je reçois une flèche, je me fait soigner et je repars au combat qui dure plusieurs heures* [...] *Je souffre de mon bras mais la journée se termine très bien, car le commandant m'envoie dire qu'il me propose pour la croix.* » : 151.

[191] À plusieurs reprises dans ses lettres il se plaint d'être cantonné à des tâches administratives alors qu'il rêve d'exploits guerriers. Il écrit par exemple, alors qu'il exerce les fonctions de commandant de Cercle : « *J'espère bien qu'au commencement de la prochaine saison sèche, si une colonne n'est pas décidée, il y aura bien quelque tata à démolir dans les environs. Ici nous sommes près de Samory, et on peut toujours espérer guerroyer tant soit peu* .»p. 78.Également, alors qu'il espérait pouvoir aller assiéger Sikasso et qu'il vient de voir partir sans lui un peloton dans cette direction il écrit : « *Je suis fou furieux*[...] *Adieu mes rêves ensoleillés, adieu mes plus belles espérances, adieu la gloire.* » : 158

[192] « À midi nos cavaliers ramènent un fuyard. Le pauvre diable est fusillé séance tenante. »

« *razzier les grains et le bétail qui ont été évacués du village, ramener des provisions et des otages, et infliger une dure leçon à ce village récalcitrant* ».[193]

Le simple déploiement de force peut suffire quelquefois pour obtenir la soumission de certains villages. Entre Dédougou et Tougan, à Jaba, quand il traverse le village peuplé de 6 à 7 000 habitants, des centaines de guerriers armés l'attendent et le regardent défiler, méfiants. Il traverse le village sans que les guerriers ne déclenchent les hostilités et il pose ensuite au chef du village ce qu'il appelle un ultimatum : « *D'ici midi, à manger pour 100 hommes et 30 chevaux ; préparer sur le champ 6 tonnes de mil, faire disparaître tous les guerriers restés sur les argamasses ; faire cesser toute attitude hostile ou provocante de la part de la population ; faire construire sur le champ un abri pour mes hommes et pour moi. Sinon avant le coucher du soleil, le feu aux 4 coins du village. Mes hommes n'ont fait flamber que des fagots de bois mort pour illuminer le camp, et j'ai obtenu tout ce que je désirais.* » (386 et 387)

Ailleurs se produisent de véritables affrontements qui se terminent de la même manière par la destruction du village, le pillage des ressources et les prises d'otages. La prise du village n'est pas toujours facile et il lui arrive de se trouver dans des situations qu'il qualifie lui-même d'extrêmement périlleuses, comme à Kamméga où avec une troupe de 30 hommes il dit affronter 600 guerriers. Cela ne semble pas lui poser de problème quand il sait avoir suffisamment de réserves de munitions. Mais ce n'est pas le cas ce jour-là et, au bout de quelques heures , « *sans espoir de secours de personne* [...] *assuré que les munitions feraient défaut dans la nuit,* [...] *je donnais à 4 heures le signal de la retraite. J'emmenais avec moi 95 bœufs et 15 prisonniers de guerre* [...] *Je dus me frayer un chemin à coups de fusil, marchand en carré et assailli sur toutes les faces* ». Il y aurait eu, lors de l'affrontement, selon un comptage qu'il juge lui-même approximatif, une quarantaine d'africains tués et « *chez nous un homme et cinq chevaux blessés* ».(462) Six jours plus tard, avec des renforts, il revient pour achever le sac du village et le brûler.

Il apparaît à la lecture de cette correspondance que, quelle que soit l'attitude des indigènes, fuite, hostilité passive ou affrontements, la réponse coloniale est toujours la même : pillages, incendie des villages, capture d'otages.

Le lieutenant Paul Voulet est surtout connu par sa participation à la *mission d'Afrique centrale,* au cours de laquelle il avait fait tirer sur le colonel Klobb, venu le relever de ses fonctions, officiellement pour avoir multiplié les massacres de populations civiles entre le Tchad et le Niger[194]. Dans deux lettres datées des 26 et 27 février 1896 et adressées au capitaine résident de Bandiagara, il rend compte d'une mission au nord de Ouahigouya. Il y confirme que les formes de résistance y étaient semblables à celles qui se développaient sur l'ensemble du territoire soudanais, mais il insiste particulièrement sur l'hostilité généralisée qu'il rencontre, et sur l'existence de

[193] Ses cavaliers réussissent à s'emparer de 40 bœufs, 6 ânes, 27 moutons et de nombreux captifs. « *Les captifs sont gardés comme otages ou distribués à nos partisans*[...] *Le village continue à brûler. Par cette nuit noire ces feux de paille sont du plus bel effet.* » Ibid : 438.

[194] J-F. Rolland. 1976 et BCAF 1899.

véritables coalitions de villages. Du 24 au 26, passant par les villages de Nombori, Tireli, Ibi et Diambako, il rencontre une telle hostilité et un terrain tellement difficile que « *malgré les provocations et les invectives des habitants, malgré aussi le désir d'infliger une leçon à ces énergumènes,* » il préfère ne pas engager les hostilités. Mais interrogeant des prisonniers, il apprend que l'arrivée et la progression du détachement qu'il commande sont connues dans tout le pays depuis le 23, et que les villages visités ont obtenu le renfort d'autres villages des environs. Il conclut ainsi sa première lettre : « La plupart des villages depuis Nombori jusqu'à Youga sont dans un état de surexcitation extraordinaire, ils nous sont nettement hostiles et décidés à se prêter mutuellement secours [...] *quoiqu'il en soit, et bien qu'il puisse en coûter quelques pertes, je suis résolu à châtier Tireli, mais pour que cette opération réussisse, il faut prendre son temps et opérer par surprise* ». Le 29 à l'aube, il se présente « *en formation de combat* » devant Tireli sans donner l'alerte et sans que les villages voisins aient pu « *venir au secours de ceux de Tireli* », et il donne l'assaut. À 7 heures et demie, « *les habitants de Tireli sont en fuite, mais, de nombreux villages voisins, accourent de nouveaux adversaires* ».[195]

[195] Ces citations sont extraites de FR CAOM. Soudan III/3. *Le lieutenant Voulet chargé de mission à Monsieur le Capitaine Résident de Bandiagara.* Février 1896.

L'ADMINISTRATION COLONIALE

CRÉE DE NOUVELLES CONTRAINTES

En 1900, quand le gouvernement français pense la conquête achevée et en attendant que les « petites révoltes locales », comme l'écrit Maurice Delafosse, soient « supprimées »[196], une organisation administrative et politique se met en place.

Cette organisation administrative prend le forme d'une structure hiérarchique centralisée avec, de haut en bas, des gouverneurs, des commandants de cercle, des chefs de canton et des chefs de villages. Le cercle est une région assez vaste, s'étendant sur plusieurs centaines de kilomètres et regroupant plusieurs dizaines voire centaines de milliers d'habitants, les cantons, eux, regroupant plusieurs villages. Le commandant de cercle paraît avoir exercé un pouvoir très étendu disposant, sans véritable contrôle, de l'usage de la force. Les tâches qu'il doit accomplir sont multiples : fournir des rapports sur le fonctionnement de la justice, la situation politique, sociale et sur des sujets aussi divers que l'esclavage ou l'influence des écoles de Marabouts ; rendre la justice ; recenser la population pour pouvoir percevoir l'impôt et établir les listes de travailleurs forcés ; recruter des porteurs et ceux qui vont construire et réparer les bâtiments militaires, les diriger et les surveiller ; assurer l'approvisionnement de la garnison ; surveiller les magasins.[197] Mais il lui est impossible d'assumer lui-même toutes ces tâches, le nombre d'indigènes par cercle allant de 100 000 à 500 000 et les personnel auxiliaire oscillant entre 2 et 4 unités. « *Il recourt donc nécessairement à des intermédiaires indigènes ; il ne peut agir autrement : s'il le tentait, il ne pourrait assumer la responsabilité de la sécurité du cercle*. »[198]Pour collecter les informations qu'il a à fournir dans ses rapports et faire appliquer ses décisions, il est aidé par des auxiliaires, « *courtisans zélés qui pullulent dans la cour des chefs de canton* […] *l'interprète, véritable bras droit du commandant de cercle* » et surtout les gardes de cercle. C'est eux qu'il envoie en mission auprès des chefs de canton pour la transmission des ordres à exécuter, la collecte des impôts, la réfection des routes, etc. « *La chéchia rouge qu'ils portent, le mousqueton en bandoulière, la cravache à la main, le cheval richement harnaché, la cruauté dont ils ne se départissent jamais font qu'ils sont craints.* »[199]

Pour contrôler plusieurs centaines de milliers d'indigènes et de leur faire subir les contraintes que l'on sait, l'administration désigne des chefs de canton et des chefs de villages indigènes chargés de faire appliquer leurs propres décisions. Exerçant

---

196 1972. tome II : 424.

197 Ce que Émile Dussaulx résume ainsi : « *je suis aujourd'hui commandant de cercle, agent spécial, percepteur, chef de détachement, garde magasin, distributeur, infirmier, comptable et agent des postes* » 2000 : 195.

198 J.V. Vollenhoven, 1917 *Renseignements Coloniaux,* 12 : 266.

199 Sangoulé Laminaza. 2003.t.1 : 217.

un pouvoir par délégation,ils sont « *associés à l'administration du cercle* », « *participent* » à la transmission des ordres et à leur exécution, surveillent les chantiers de travail forcé. Ils sont « *employés comme auxiliaires* » dans le recensement et la collecte des impôts et « *chargés de rechercher les malfaiteurs* ». Cet ensemble de tâches, ils les accomplissent « *sous le contrôle de l'administrateur commandant de cercle* ».[200] Sangoulé Laminaza, originaire de Tougan et qui a été président de la Haute-Volta indépendante, écrit de ces chefs de villages et de cantons que ce sont « *des agents d'exécution ou plus exactement des commis chargés de faire exécuter les ordres de l'administration coloniale, obligés de se soumettre ou d'être démis* ».[201]

Dans et au-delà de la boucle du Mouhoun ainsi que dans la région de Bobo-Dioulasso, dès le début du siècle, le pouvoir colonial installe à la tête des cantons et de ce que, dans cette zone, ils appellent aussi des « États »[202], des chefs issus de lignées qui y exerçaient déjà un pouvoir dans la période pré coloniale. À l'exception de la rive gauche du Sourou administrée directement par les militaires, à l'ouest de cette rivière, Ouidi de Barani exerce son autorité sur les Peul, Marka et certains villages bobo. Au Peul Saloum est dévolu Dokuy et ses environs. La boucle de la Volta est organisée en cantons dont certains sont sous administration directe, les autres dirigés par le Peul Ouidi Diallo à Bagassi et les Karantao à Wahabou. Dans la région de Bobo-Dioulasso, trois « États » sont confiés aux Watara : Kotégoudou à Pientièba Watara, Bobo-Dioulasso à Tyeba Watara et Soungaroudara à Morofing Watara.

Ces hommes, surtout les descendants de lignées qui avaient tenté de dominer le pays, ne se sont pas cantonnés dans le rôle de simples exécutants de la politique coloniale. Les Français se sont d'ailleurs rapidement aperçus qu'ils ne se contentaient pas de faire appliquer leurs décisions et exploitaient « *leurs cantons de façon méthodique comme d'autres un troupeau de bœufs* »,[203] faisaient effectuer des corvées à leur profit, prélevaient les impôts au delà du seuil fixé et administraient dans leur propre intérêt.

Déjà en 1899 le commandant de cercle de Kari, près de Boromo écrit : « Le chef noir ruine le pays qu'il est censé commander, entrave le commerce en rançonnant les Dioula, et amène un profond mécontentement dans la population »[204]mais comme il faut bien lever l'impôt et entretenir les routes il signe avec trois chefs de canton « l'arrangement du 6 janvier 1899 » qui limite le nombre des hommes d'escorte des chefs de canton et leur interdit de pénétrer en armes dans les villages qui ne sont pas de leur ressort. En 1909 William Ponty, gouverneur général de l'AOF, envoie aux lieutenants gouverneurs une circulaire [205], dans laquelle il fait le constat que les divers chefs de village ne transmettent pas correctement les ordres de l'administration, ou ont du mal à les faire appliquer, quand ils n'exercent pas à leur propre profit le pouvoir de délégation qui leur avait été donné. Il évoque, en termes mesurés, les « *inconvénients* »

---

200 J.V. Vollenhoven, 1917 : 267.

201 Ouedraoggo. 1995 : 70.

202 Vestiges de ceux que Louis Tauxier avait désignés comme les « États de Kong .»

203 Selon l'expression du commandant de Koury citée par Kambou-Ferrand. 1993 : 384.

204 Coquery-Vidrovitch, 1992 : 202.

205 Circulaire reproduite dans le numéro 10, daté d'octobre 1909 du *Bulletin du Comité de l'Afrique française.*

de la politique indigène menée jusqu'alors et l'erreur d'avoir mis en place des chefs qui représentaient les « *anciennes principautés locales* ». Il propose donc, logiquement, afin d'éviter que « *l'avenir d'une race soit sacrifié à une autre* », et surtout qu'une « tribu » jadis conquise soit dirigée par un descendant de ses conquérants, de faire en sorte que, pour chaque « peuplade », le pouvoir colonial désigne « *un chef indigène de même race que celle de son groupement* ».[206] Ce chef pourrait alors plus facilement imposer aux habitants les ordres reçus du commandant de cercle et les faire exécuter. Cela aurait aussi l'avantage de faciliter les opérations de recensement et de collecte de l'impôt.

Cette politique est restée à l'état de projet et n'a jamais été appliquée au moins dans la région de Bobo-Dioulasso et dans la boucle du Mouhoun. Selon Jeanne-Marie Kambou-Ferrand l'administration coloniale, dans un premier temps, après avoir envisagé de les remplacer par des autochtones, décida en fin de compte de maintenir en place « les descendants des conquérants » dont parle la circulaire. Elle explique ainsi les raisons de ce maintien : « *La terreur que les Watara semaient dans le pays produisait malgré tout des résultats appréciés par l'administration. En effet, la crainte que les sofas des chefs indigènes inspiraient aux populations, assortie d'une répression bien dirigée des colonnes, étayée par de lourdes peines de justice, pouvait à la longue mettre les rebelles à la raison.* »[207]

En 1917, le problème posé par ce que les missionnaires appellent les « abus des chefs de cantons » n'est toujours pas résolu. J.V. Vollenhoven, Gouverneur Général de l'A. O. F. rédige de nouvelles instructions destinées aux commandants de cercle.[208] Comme ceux qui l'ont précédé il reconnaît que les « intermédiaires » qui sont au service du commandant de cercle « *ne peuvent faire aucun bien s'ils sont bons et font un mal immense quand ils sont mauvais* ».(266) Il reconnaît également que les chefs de village et de canton ne sont pas « *qualifiés pour une aussi lourde tâche* ». Il écrit au sujet de la manière dont ils sont considérés par les indigènes : « *Le Noir doit avant tout être en confiance, il obéit comme obéissent les enfants, par le cœur plus que par la crainte* [...] *Comment peut-il être en confiance quand il voit de ses pareils* [...] *sans instruction et sans éducation, parfois sans scrupules, trop souvent étranger à sa race et à son milieu, lui parler comme des maîtres, exiger comme des tyrans et procéder par une délégation du commandant de cercle, comme des garde-chiourmes procèdent envers des esclaves ? Son cœur se révolte ; il est blessé dans sa fierté plus encore que dans ses intérêts.* »(266) Sans vouloir, ou pouvoir, changer quoi que ce soit à la subordination des chefs indigènes, sans jamais paraître envisager ou du moins écrire que le problème est insoluble et qu'un Africain recruté pour faire appliquer la politique coloniale ne peut être populaire et avoir la confiance de la population, il donne quelques instructions très générales qui relèvent du vœu pieux, du genre : « *Le chef*

---

[206] On notera que W. Ponty emploie indifféremment les mots de « race », de « peuplade », de « tribu », de « groupe ethnique » pour parler des « indigènes », ce qui semble impliquer que le mot race est ici plutôt employé comme désignant une « espèce de gens » plutôt que « subdivision de l'espèce humaine à caractère héréditaire. »

[207] 1993 : 386.

[208] Circulaire du 15 août 1917envoyée aux lieutenants gouverneur et publiée dans le *Bulletin du Comité de l'Afrique française* n° de décembre 1917.

doit avoir sur la population qu'il encadre une réelle autorité [...]*il faut choisir un chef accepté volontiers par la population et désiré par elle* [...] *il ne doit pas être celui qui plaît le plus à l'administrateur, mais celui qui plaît le plus à la population.* »(267)

Ne pouvant proposer une autre politique que celle qui provoque les difficultés et les tensions reconnues par tous les observateurs coloniaux, il propose de moduler le système de sanctions positives et négatives à l'égard des chefs indigènes[209] et les surveiller étroitement. Dans ce domaine il abandonne les vœux pieux et use d'un vocabulaire nettement directif : « *Il faut d'abord constituer pour chaque chef indigène un dossier personnel* [...] *il faut que le commandant de cercle ait dans les archives du cercle le dossier personnel des chefs employés dans le cercle. Ce dossier doit donner des indications précises sur la personnalité de chaque chef, sur ses origines, sur les conditions dans lesquelles il a accédé au commandement, sur les services qu'il a rendus, sur les récompenses dont il a été l'objet ou sur les rigueurs qui l'ont frappé*. »(268)

On trouve dans les archives du Centre National de la Recherche Scientifique et Technique à Ouagadougou des fiches de renseignements rédigées par le commandant de cercle de Bobo-Dioulasso concernant chacun des chefs de canton et des anciens chefs des États de Kong qui avaient été maintenus comme chef de canton, appelés pour la circonstance des « États .» Ces fiches précisent leur race, leur religion, leur généalogie, les évènements auxquels ils avaient pu prendre part avant et après l'arrivée des Français, leur situation du moment et enfin et surtout des « notes » du genre : « *a été l'objet de nombreuses plaintes de la part des habitants du canton* »(30 juin 1909) ; « *a tellement abusé de son autorité auprès des populations pour les rançonner que celles-ci, à mesure qu'elles se rendent mieux compte de notre façon d'administrer, ne veulent plus lui obéir* » (31 décembre 1909) ; « *les villages sont florissants. Les ordres du commandant de cercle sont exécutés. En traitant Morifing en chef, lui montrant la sévérité bienveillante, au lieu de combattre son autorité, l'aider au contraire, on peut affirmer sans crainte que ce chef, qui est autoritaire, influent, très obéi, âgé mais d'une activité et d'allure alerte remarquables, sera un excellent auxiliaire* » (30 juin 1909) ; « *Très intelligent, très actif, serait excellent pour un coup de mains mais boit trop.* »(22 décembre 1912)[210]

La politique coloniale que les commandants de cercle font appliquer aux chefs de canton et chefs de village et ce que ces derniers y rajoutent pour leur compte personnel, est ressentie comme un ensemble de contraintes par les Africains. Il s'agit des divers prélèvements en nature et de l'impôt[211], des corvées et du travail forcé organisé, du recrutement des tirailleurs.

---

[209] Comme distribuer davantage de « médailles merci » et même de légions d'honneur. Remplacer les sanctions infligées souverainement par les commandant de cercle par des décisions prise au nivezau des tribunaux de subdivision.

[210] ACNRST. Cercle de Bobo-Dioulasso. Série B, I,1.

[211] L'impôt de capitation assure 80 à 90 % des rentrées budgétaires dans les cercles de Bobo-Dioulasso, Kari puis Dédougou.

Catherine Coquery-Vidrovitch, qui considère que les prestations de travail [212] et le recrutement militaire sont, pour les Africains, les deux aspects les plus contraignants de la colonisation. Comme le confirme Alfred Schwartz, sociologue à l'O.R.S.T.O.M.[213], le travail forcé était déjà pratiqué bien avant que les *prestations* ne soient définies par un arrêté de 1912. Elles avaient été mises en pratique « dès l'ouverture des premiers postes administratifs » et « *faisaient obligation à tous les hommes valides de fournir annuellement et gratuitement à l'administration un certain nombre de jours de travail en vue de la réalisation de tâches comme la construction et l'entretien des bâtiments officiels, des routes et des ponts* ». En plus de ces *prestations*, l'administration ordonnait des *réquisitions* de travailleurs, salariés mais non volontaires « *pour satisfaire les besoins en main-d'œuvre formulées, dans la colonie ou dans les colonies voisines, soit par les grands chantiers de travaux publics, soit par les entreprises privées* ».[214]

Dans les années 30, Renée Hubert qui accompagne son mari, lieutenant d'infanterie de marine, en poste dans les environs immédiats de Bobo-Dioulasso, a publié un récit de son séjour intitulé *Au pays bobo*, et dans lequel elle décrit ainsi le travail forcé : « *De bien bonne heure, ce matin, nous sommes réveillés par le chant des Bobo qui travaillent à refaire la route de Bamako* [...] *Sur la route, des hommes tout nus, déjà couverts de poussière et de sueur, tapaient, tapaient selon la cadence que l'un des leurs, armé d'un balafon, sur lequel il tape, lui aussi à tour de bras, inlassablement, accompagné de notes profondes et gutturales, puis de cris suraigus ; toujours sur le même rythme obsédant pendant des heures* [...] *Les pauvres bonshommes sont penchés sur la route, le derrière en l'air, vêtus de la simple ficelle traditionnelle et outillés seulement d'un morceau de bois, dont un bout est recourbé et l'autre aplati* [...] *Un garde-cercle les surveille, armé d'un manigolo qui leur fait rudement sentir son autorité : le Noir est si dur pour le Noir* [...] *Je croyais que c'étaient des prisonniers, punis pour quelque délit de cannibalisme ou bien d'adultère, Pierre m'apprend que ce sont des prestataires, des habitants libres des villages du canton, dont chacun doit fournir cinq journées par an de ces durs travaux forcés.* »[215]

Le corps des tirailleurs sénégalais a été créé en 1857 par Louis Faidherbe. C'est avec ce corps, encadré par des officiers français, que la conquête des régions qui s'étendent du Sénégal au Golfe de Guinée a pu se faire. Entre mai et septembre 1910, le colonel Mangin parcourt l'AOF pour étudier « *le recrutement, la formation et*

---

[212] Elle écrit au sujet du travail forcé: «*officiellement, il était hors de question de légitimer le principe du travail forcé, contraire, comme l'affirmait un texte émanant du ministère des colonies datant de mai 1901, à la liberté morale, à nos sentiments d'humanité et à nos habitudes de colonisation. Néanmoins, puisque, en 1946, la loi dite Houphouët-Boigny fut nécessaire pour le supprimer, il avait auparavant bel et bien existé.* » 1984 : 17.

[213] Dans une communication faite en 1993 lors du Colloque « Mémoires voltaïques: la Haute-Volta coloniale » et intitulée « Politique coloniale de mise en valeur agricole », l'ensemble des communications ayant été publiée par Karthala en 1995 sous le titre *La Haute-Volta coloniale.*

[214] Ibid. : 264.

[215] 1932 : 119 à 121.

l'organisation d'une armée noire pouvant servir d'auxiliaire à l'armée française ».[216] À partir de 1912, 3 000 tirailleurs ont été recrutés dans les cercles de Bobo-Dioulasso et Dédougou. En 1914, alors qu'on comptait déjà 14 142 tirailleurs en service en AOF et 15 600 au dehors, W.A. Ponty décide d'en recruter 9 000 de plus. Ces recrutements provoquent, d'après Marc Michel, « *l'effroi et la colère dans les colonies* ». Il précise que, dès 1915, malgré l'augmentation des primes, « *les autorités durent recourir à l'engagement forcé qui avait entraîné un peu partout insoumissions, exodes villageois, fuites en brousse et premières résistances armées au Soudan* » et que la levée, en 1915, de 50 000 recrues en AOF « *prit l'allure d'une chasse à l'homme et déclencha une formidable insurrection des populations* ».[217]

Sur les techniques de recrutement des tirailleurs, André Chrestien de Beauminy, administrateur entre 1915 et 1932, témoigne : « *Rassembler les jeunes à présenter à la commission de recrutement* [...] *n'était pas toujours facile. Il fallait cerner le village au lever du jour ou obtenir, de jour, la soumission et la réunion des hommes dissimulés, non loin, dans la brousse. Une première sommation consistait à brûler quelques cases-paillotes préalablement évacuées par leurs habitants, avec menace de continuer de même pour le reste du village. Les jeunes ainsi pris ou qui s'étaient rendus, étaient enchaînés les uns derrière les autres, corde au cou, encadrés de cavaliers et dirigés vers la commission de recrutement, après voir été hébergés dans la prison.* » Il ajoute ce commentaire : « *Avec la guerre, on ne trouvait plus de « bons volontaires. Mais les commissions de recrutement continuaient à établir des actes d'engagement volontaire pour ces malheureux appelés, signés de deux faux témoins, et à leur payer 200 francs de prime d'engagement. Un certain nombre de ces « volontaires » désertaient d'ailleurs peu après* […] *Voilà donc comment, au nom de la civilisation du XXe siècle, je dus me comporter comme un négrier du XVIIIe. Je fis ainsi cinq grand recrutements de guerre.* »[218]

Étudiant les répercussions de ces mesures de recrutement forcé, Alfred Schwartz écrit : « *Dans ces sociétés fondamentalement agricoles, la force de travail des unités de production va subir une véritable saignée, au niveau notamment de sa tranche démographique la plus vive, à cause des prélèvements consécutifs à l'acquittement de la prestation, aux réquisitions de main d'œuvre, aux recrutements militaires, aux migrations de travail volontaires pour trouver l'argent de l'impôt , mais aussi à l'exode massif des hommes en âge de travailler vers la Gold-Coast anglaise - colonie où la contrainte exercée par l'administration de tutelle est beaucoup moins sévère - que l'institution du travail forcé déclenche.* »[219]

Au moins autant que ces mesures elles-mêmes, c'est la manière dont les auxiliaires des commandants de cercles les font appliquer qui est très mal acceptée. Le Père blanc Jean Hébert, dans un manuscrit datant de 1971, écrit à propos des gardes-cercle : « *Tout le monde savait alors qu'un garde en tournée vivait sur le pays malgré*

---

216 M.Delafosse. 1972 t.IV: 349.

217 1984 : 118.

218 Journal inédit (1910-1956) cité par J-R de Benoist. 1987 : 245.

219 1995 : 266.

sa solde ; il fallait que le village lui donne chaque jour gratuitement sa nourriture, plusieurs poules, du dolo, etc. Il lui fallait en outre pour son service personnel une ou plusieurs filles à sa disposition ; il faisait travailler pour lui et ne payait évidemment pas ; il fallait tisser des nattes, sculpter des tabourets, filer du coton…, pour augmenter ses ressources. En un mot, les gardes d'alors étaient les vrais pirates du pays sous le couvert du commandement qui n'était pas toujours innocent. »[220]

[220] *Révoltes en Haute Volta* . Paris.APB.M368HEB : 15.

1915-1916, UNE INSURRECTION POPULAIRE

OU UNE « GUERRE DE LIBÉRATION » AVANT LETTRE ?

Il peut sembler qu'entre le début du siècle et les approches de la première guerre mondiale, les actes de résistance aient diminué dans le sud-ouest de la Haute Volta et que, comme le prétendait le ministre des colonies M. Miller-Lacroix, une « *ère de liberté et de paix* » ait succédé aux « *guerres intestines et à l'esclavage* ».[221] Cette déclaration est une illustration de la tendance, dans les hautes sphères du pouvoir colonial, à minimiser voire nier les réactions hostiles des populations. Si on consulte les rapports des militaires sur le terrain, on s'aperçoit que celles-ci continuaient à manifester une certaine résistance. En 1902 selon un rapport du commandant du 2e territoire militaire, les habitants de Bouni refusant de payer l'impôt, un détachement militaire les contraint à le faire, leur inflige une amende de guerre et exige la livraison d'un stock d'armes. À Sara, pour la même raison, des habitants sont saisis et envoyés à Bobo-Dioulasso où on les oblige à payer l'impôt[222]. En 1904, dans un rapport sur l'état de pacification du cercle de Bobo-Dioulasso[223], une dizaine de villages dont Bouni, Dossi, Kari, Béréba, Sara sont signalés comme pouvant opposer une résistance ouverte et armée à un détachement de tirailleurs. Ces villages sont décrits comme « *ouvertement hostiles et rebelles* ». Le commandant de cercle estime qu'il suffirait de leur « *infliger une bonne et juste leçon* » pour que cesse « *toute velléité de résistance* » mais juge nécessaire pour cela que la colonne qui en sera chargée soit armée d'une pièce de 80 mm de montagne et soit composée de 100 tirailleurs, 25 auxiliaires et 10 cavaliers. En 1908, un sergent envoyé à Béréba pour arrêter un indigène qui avait volé une partie de l'impôt doit se retirer devant 200 indigènes menaçants et armés d'arc et de flèches.[224]

À partir de 1912, le travail forcé ayant été légalisé, le recrutement des tirailleurs augmentant sensiblement et étant pratiqué de manière contraignante, les actes de résistance se multiplient dans les cantons de Béréba, Wakuy et Sara et plus généralement dans le cercle de Bobo-Dioulasso, où le commandant de cercle signale des assassinats de colporteurs, des menaces en direction des chefs trop dévoués aux Français, des refus d'obéissance. Il fait prononcer 193 peines de prisons. À la suite d'une confuse affaire dite « complots des marabouts », à partir de lettres saisies, à San, par l'administration et dont l'authenticité est douteuse[225], les tribunaux des cercles de Bobo-Dioulasso et Dédougou prononcent de nombreuses condamnations de chefs musulmans pour « haute trahison. » Dans le même temps, de nombreux villages de la

---

221 BCAF.n°6/VI-1906.

222 Archives de l'AOF. 2G 1/9

223 Archives de la Côte d'Ivoire HSN 5 EE 21

224 Ibid.

225 « *Il apparaît probable que le contenu des lettres en arabe utilisées comme documents à charge a été "sollicité" pour prouver leur culpabilité. L'année suivante, les jugements de Dédougou seront d'ailleurs rapportés et les condamnés libérés.* » Coquery-Vidrovitch. 1992 : 208.

boucle du Mouhoun refusent que des jeunes gens soient recrutés comme tirailleurs, des lignes télégraphiques sont coupées et de nombreux guerriers préparent des armes.

C'est dans ce climat que des situations et des évènements particuliers, évoqués par Blamy Gnankambary[226], semblent avoir été décisifs dans le déclenchement du mouvement de résistance qui a réuni, en novembre 1915, de nombreux peuples colonisés dans la boucle du Mouhoun et bien au delà. Il cite les rumeurs concernant le départ des soldats français, rappelés en France pour participer à la guerre contre l'Allemagne ; les intrigues des musulmans qui « *voulurent profiter du mécontentement général pour rallier à leur cause tous les esprits surchauffés et déclarer la guerre sainte contre les Blancs* » ; le recrutement de 50 000 tirailleurs supplémentaires pour l'AOF à partir du 5 octobre 1915. Quant à ce qui aurait directement entraîné le déclenchement des hostilités, il évoque des incidents sur les chantiers de travail forcé : à Yankasso, un bébé meurt sur un chantier où sa mère venait de le mettre au monde ; à Dédougou, le chef de chantier, particulièrement cruel, est tué, dépecé, et ses membres sont envoyés dans les villages d'alentour afin de provoquer la mobilisation. Enfin, plus proche encore du déclenchement des hostilités, il cite le discours prononcé, sans précision de date, lors d'une des nombreuses réunions clandestines préparatoires à l'insurrection, en pays marka, à Dahounan : «*Le doyen prit la parole et déclara : nos pères qui dorment en paix sous cette terre nous ont recommandé de suivre leurs traces dans la bravoure, la dignité et l'honneur. Les Blancs sont venus chez nous* [...] *Ils sont devenus en fait les maîtres grâce à la complicité de certains Noirs venus avec eux d'on ne sait où. Tout leur appartient désormais dans ce pays* […]Ils nous emmènent dans de lointains pays où beaucoup d'entre nous trouvent la mort[…] *Vous connaissez la situation ; le temps presse. D'après les résultats de toutes les consultations que j'ai faites, nos aïeux nous demandent de nous débarrasser de ces hôtes nuisibles.* »[227]

Aux yeux de ceux qui pensent ou déclarent que les mesures imposées aux Africains sont justes et bénéfiques pour eux-mêmes, leur opposition violente ne peut avoir ni de légitimité ni même de justification. Les évènements de 1915 ne peuvent leur apparaître que comme des mouvements de « révoltes » ou de « rebellions .» Les Marka, à l'origine du conflit, ne parlent, quant à eux, ni de révolte ni de rébellion mais emploient pour désigner les affrontements l'expression de « *Bona Kele* », la guerre de Bouna. Ils ne sont pas les seuls à parler de guerre. Blamy Gnankambary écrit à ce sujet : « *Longtemps après la période de la conquête de la région, les gens parlaient d'une guerre et non d'un mouvement de résistance ou d'une rébellion*.»(p. 28) Le gouverneur F. J. Clozel lui-même, en 1916, présenta, dans une lettre au ministre des Colonies, le conflit comme une guerre, ce qui aurait amené l'implication du gouvernement dans sa prise en charge. Le ministre d'alors, M. Doumergue, lui répondit qu'il « *ne s'agissait nullement d'opérations de guerre, mettant en cause le principe de souveraineté, mais bien d'opérations de simple police, dans une région conquise depuis longtemps* ».[228]

---

[226] Dans un mémoire présenté à l'École nationale d'administration de Haute-Volta et publié, en 1978, par le Centre voltaïque de la recherche scientifique dans la revue *Notes et documents voltaïques* n° 11.

[227] Gnankambary. 1978 : 12 et 13. Patrick Royer confirme cette information. 2003 : 36.

[228] Cité par Patrick Royer. 2003: 43.

Chronologie succincte

Jean Hébert, dans un manuscrit écrit en 1971, qui n'a pas été publié et qui est conservé dans les Archives de pères Blancs à Paris[229], décrit ainsi le début de la guerre : « *la grande révolte de 1915-1916 a commencé par trois brillantes victoire des résistants. Ces trois victoires, que nous pouvons appeler les trois glorieuses, ont été la cause de la grande extension de cette révolte qui a atteint les pays Bwaba[230], Marka, Gourunsi, Minianka, Samo.*»(17)

L'insurrection débute à Bouna, en pays marka. Le 17 novembre 1915, les habitants de ce village, proche de Safané, refusent de « *donner des tirailleurs* » et appellent les villages environnants à prendre les armes. Le 19 novembre, 5 villages sont révoltés : Bouna, Kongoba, Doumakele, Solasso, Moussakongo. Le chef de canton de Safané, venu parlementer avec les habitants de Bouna, est accueilli par des coups de feu, une pluie de flèches, et un discours vigoureux : « *Nous voulons la guerre* […] *nous ne donnerons pas nos enfants comme tirailleurs, nous n'acceptons plus l'autorité du Blanc.* »[231] Le lieutenant Maguet décide alors de prendre d'assaut la ville en début d'après-midi. Mais sous le feu violent des assaillants et n'ayant pas suffisamment de munitions, il ordonne la retraite.

Le 20, presque tous les villages marka des cantons de Tounou, Datomo, Oury, Bagassi, Pompoi font cause commune avec Bouna. Ayant reçu des renforts venus de Dédougou et Boromo, Maguet tente un nouvel assaut de la ville de Bouna. « *Vers 15 heures la moitié du village brûle* […] *mais, de tous côtés on annonce au lieutenant des rassemblements importants qui se dirigent vers le village de Bouna et pour tenter de l'encercler.* »[232] Une seconde fois, après un combat de six heures, il bat en retraite et se réfugie à Safané. Les assaillants ont dépensé plus de 7 000 cartouches et compté 400 cadavres ennemis pour 2 garde-cercle et 5 auxiliaires morts. Les chefs de la ville qui ont péri dans la bataille sont immédiatement remplacés. La révolte gagne les environs de Dédougou, Mundano, Passakongo, Massala. Des émissaires sont envoyés dans tous les cantons de la boucle du Mouhoun pour appeler à la mobilisation, qui se produit et croît très vite. Le 23, les Bwaba de Warkoye, Wakara, Kéra, Bondokuy et Poundou rejoignent les Marka. Les militaires français apprécient le nombre des « rebelles » à 30 000 le 25, 50 000 le 29 et plus de 90 000 à la mi-décembre. Les forces mobilisées, de plus, se déplacent très rapidement : « *Dans un*

---

229 M368HEB.

230 À partir de là se pose un problème d'appellation qu'il importe de clarifier. En 1915, les populations de la boucle du Mouhoun sont appelées Bobo. C'est donc ce terme qui est employé dans les citations des documents de cette époque. Par contre, l'appellation Bwaba ou Bwa qui se généralisera plus tard est celle employée par les auteurs qui écrivent postérieurement à la révolte, Hebert, Gnankanbary, Boni, Royer et Capron. Ce qui explique l'usage des deux termes dans la suite de ce travail sur les résistances. C'est celle que j'emploie dans l'analyse des conséquences de la résistance.

231 *Compte rendu de la révolte en pays marka et bobo* (d'après le journal du cercle de Dédougou) par Maguet. Archives de l'AOF. 4 D 64.

232 Hébert. 1971 : 19.

triangle Warkoy, Boromo, Bondokuy, au moins 20 000 rebelles pouvaient rejoindre en un jour un point que nous attaquions. »[233]

Le 24 novembre, les forces « rebelles » marka et bobo assiègent Bondokuy où le chef de canton, Sibiri Coulibaly est rallié aux Français. Sa situation devient rapidement critique. L'administrateur de Bobo-Dioulasso, Maubert, à la tête d'une troupe de plus de 200 hommes fortement armés, lui porte secours. À Sara, 2 gardes, 8 auxiliaires et 4 palefreniers qui étaient attardés sont tués, leurs corps découpés et leur tête placées sur la route Bobo-Dédougou. À Bondokuy entre le 26 et le 31, de très violents engagements se succèdent. Maubert écrit : « *Plusieurs milliers de rebelles, de 7 à 8 000 au moins, marchent en colonnes serrées sur nous. Plusieurs feux de salve, à 600, 500, 400 m, font d'énormes vides dans leurs rangs mais n'arrêtent pas leur élan, qui ne parvient à être brisé qu'à 200 m du front de tir. La lutte presque au corps à corps dure jusqu'à 15 heures, quand les assaillants sont repoussés jusqu'à Danfa, laissant 137 morts, dont deux chefs marka influents.* » Le 30, après 4 heures de combat, il écrit : « *Il nous reste 1 000 cartouches. À une extrême lassitude physique se joint la torture morale d'une fin prochaine et atroce que rien ne semble devoir conjurer.* »[234] Il envoie deux émissaires à Bobo pour demander de nouvelles armes. Attaqués à plusieurs reprises sur la route, ils rebroussent chemin sans avoir pu accomplir leur mission. Le 1er décembre, les militaires français fuient Bondokuy. Dans ce lieu, « *le combat a rassemblé la totalité des villages rebelles de cette partie du cercle de Dédougou, Fakena, Wakara, Kéra, Warkoy, Bon, Koena, Tia, Sokongo, Kosse, Sy, Bondokuy de race Niéniégué, La, Lakra et une dizaine de villages marka de la région de Safané et quatre villages du cercle de Bobo : Sara, Popiho, Neniekuy et Dimikuy* ».[235] Fuyant Bondokuy, la colonne commandée par Maubert est arrêtée à Sara par 5 à 600 « *rebelles* », parmi lesquels des archers de Wakuy, qui, jusque-là, avaient combattu avec les Français. Dans une lettre au Gouverneur Général à Dakar datée du 2 février 1916, Maubert, qui déclare par ailleurs avoir tué 1 500 hommes à Bondokuy, décrit ainsi l'affrontement avec les « rebelles » de Sara : « *Pour passer il me fallut forcer une double ligne d'ennemis, car l'encerclement était complet, et soutenir à Sara un combat peut-être unique dans l'histoire du Soudan. Pendant une trentaine de kilomètres, j'eus en effet à repousser avec une trentaine de gardes les assauts furieux de plusieurs milliers de fanatiques, et ce avec un nombre limité de cartouches, tout en devant assurer la protection d'un convoi de plus de 500 personnes.* »[236] Quand la colonne, harcelée jusqu'à Kadoba, parvient enfin à Satiri, où l'attendent des secours, elle n'a plus de munitions.

Le 23 décembre, une colonne de militaires français forte de 3 compagnies, une section de gardes cercle et 100 goumiers, après avoir bombardé la ville de Yankasso au canon, tente de la prendre d'assaut. Le général Duboc raconte : « *La compagnie Labouret occupe difficilement le secteur qui lui est assigné ; la 1ère compagnie ne parvient qu'à la lisère du village et reflue en désordre lorsque le sous-*

---

233 *Carnet de route à Bondokuy*, par Maubert. 14-XII-1905. Archives de l'AOF. 4 D 64.

234 *Carnet de route à Bondokuy*, par Maubert. 14-XII-1905. Archives de l'AOF. 4 D 64.

235 Ibid.

236 Patrick Royer: *Notes à partir des archives de l'AOF sur la région de Sara.* Manuscrit non daté : 12.

lieutenant Breton tombe, frappé de 2 balles […]*Un deuxième assaut tenté par la 2ème compagnie ayant échoué et des contingents de plus en plus nombreux arrivant des villages voisins pour soutenir les rebelles, le commandant Simonin dut rompre le combat et rentrer à Dédougou. L'action de l'artillerie qui avait été déclenchée pour soutenir les compagnies d'assaut avait été inefficace, les obus ordinaires du calibre des pièces utilisées ne pouvant rien contre les murs en banco des habitations. Cet échec augmenta la confiance des révoltés et l'insurrection s'étendit vers le sud au cercle de Bobo-Dioulasso et vers l'Ouest au cercle de San.* »[237]

Profitant de ce que les combattants africains, convaincus d'avoir vaincu les Blancs, sont occupés à régler le compte de ceux qui avaient pactisé avec eux, les militaires français se préparent à écraser définitivement ce qu'ils persistent à appeler une révolte. Il y a urgence car, en décembre, la guerre gagne, au-delà de la boucle de la Volta, les cercles de Ouagadougou, San, Koutiala et Bandiagara. Les militaires français jugeant la situation très grave, décident alors de mobiliser ce qui restait de forces disponibles en Afrique Occidentale pour réprimer l'insurrection. Le colonel Mollard commande la « colonne de Dédougou » qui a pour mission de détruire systématiquement tous les villages révoltés. Il met un mois et demi pour rassembler des armes, des munitions et des troupes. La colonne qu'il dirige bénéficie d'une puissance de feu considérable.[238] De plus, « *partout les administrateurs avaient levé des partisans pour renforcer les effectifs de leurs garde-cercles afin d'entourer la région révoltée et d'éviter que la rébellion s'étende pendant que la colonne agirait méthodiquement, écrasant toute résistance* ».[239] La colonne Mollard se met en marche le 13 février. Pendant six mois, elle va réussir à éliminer les poches de résistance, détruire le maximum de villages résistant ou non, sécuriser les routes en procédant région par région. Partie de Dédougou, elle dégage la route jusqu'à Ouarkoye, soumet la région de Bouna d'où était partie la « révolte » et « nettoie » les environs de Dédougou. Dans un deuxième temps, renforcée encore en effectifs, elle s'occupe du secteur de Safané. Enfin, elle « pacifie » le cercle de Bobo-Dioulasso jusqu'à Houndé et Boromo avant de revenir à Dédougou, puis, lors d'une quatrième campagne, c'est la région de Nouna en pays gurunsi qui est visée. Entre le 1er et le 23 mai, selon les estimations de Jean Hébert[240], la colonne incendie et détruit une cinquantaine de villages.

Quelques uns résistent avant de succomber, d'autres sont déjà abandonnés par leurs habitants quand l'armée les investit. Certains encore, comme Lâ, Bèkuy, Tiné et Monkuy, sont même rasés une seconde fois après qu'ils aient été reconstruits.[241]

---

[237] 1938 : 207.

[238] Van Vollenhoven, gouverneur général, écrit au ministre des Colonies, en septembre 1917, qu'il a engagé dans cette campagne « les effectifs les plus considérables et l'armement le plus puissant qui aient été employés jusqu'à ce jour en AOF .»FR CAOM.2C 17/4

[239] Hébert.1972 : 37.

[240] Jean Hébert s'appuie sur des témoignages et des documents d'archives (Dakar. Paris-Oudinot, Soudan), des rapports militaires qu'il qualifie de « confidentiels » et dont il ne dit pas comment il a pu se les procurer.

[241] Jean Capron écrit à ce sujet: « *Nous ne décrirons pas ici les diverses opérations de répression ; elles se résument en une longue et monotone litanie : femmes, enfants fuyant dans la brousse à l'approche de la colonne, places fortes rebelles bombardées par l'artillerie puis prises d'assaut, maison par maison, villages*

En juillet 1916, les opérations militaires sont considérées comme terminées : « *Pourchassés sans cesse, réduits à errer dans la brousse, privés de nourriture, ayant subi des pertes très sensibles, les révoltés finirent par faire leur soumission village par village.*»[242] La « pacification » terminée, neuf postes militaires sont mis en place et sept compagnies occupent le pays en permanence.

Ce que révèle la guerre de 1915-1916

Le déroulement de cette guerre révèle l'existence d'une organisation collective des peuples de la boucle du Mouhoun sans laquelle elle n'aurait pas été possible, un rassemblement de peuples réputés ethniquement différents et même hostiles, l'existence de structures et d'alliances inter villageoises qui préexistaient à la guerre (que la guerre a réactivées et qui ont disparues lentement après la défaite), un état d'esprit qui allait bien au-delà du simple refus des « abus » de la colonisation.

Ce qui semble avoir d'abord attiré l'attention des militaires chargés de rapporter les évènements, c'est la capacité des peuples de la région de la boucle du Mouhoun, et d'au-delà, à se rassembler en quelques jours, par dizaines de milliers, pour combattre les français ; à se déplacer en quelques heures pour rejoindre des objectifs tactiques communs ; à respecter des choix stratégiques qui impliquaient des guerriers, mais aussi des femmes des enfants et des vieillards. Tout cela aurait été impossible sans l'existence d'un réseau et de moyens de communications qui permettaient d'appeler à la résistance, d'informer sur les victoires ou les défaites[243], d'organiser des déplacements, mais aussi sans un commandement unifié, qui apparaît avoir existé dès le début des hostilités puisque, en novembre 1915, les chefs marka envoyèrent des émissaires dans tout le pays et jusqu'à Bandiagara. Selon Patrick Royer, auteur d'un travail de recherche sur *La guerre coloniale du Bani-Volta*, *1915-1916,* « *L'extension de la guerre ne fut possible que grâce aux nombreux notables locaux qui reconnurent l'autorité de quelques grands chefs qui se partagèrent l'organisation militaire du territoire.* »(47) C'est ainsi que le pays fut divisé en quatre régions, chacune étant commandée par un ou deux chefs de guerre : Siaka de Datamo, Yissou de Bono, Domba et Tonou, Bémé et Yahondé de Banou. Ce sont eux qui, en parcourant la boucle du Mouhoun, avaient organisé la mobilisation générale. On peut imaginer que ces mêmes chefs de guerre ont su concevoir et faire appliquer les diverses tactiques utilisées par les combattants. Au début de la guerre, ils refusaient le

---

détruits et incendiés, récoltes pillées, représailles, exécutions sommaires. Quelques chiffres pourtant, concernant le seul cercle de Dédougou : entre le 13 février et le 24 juillet 1916, plus de mille obus ont été tirés, plus de quatre vingt mille cartouches brûlées. Le pays marka et bwa est dévasté; les opérations militaires ont fait plus de dizaines de milliers de victimes : quatre vingt villages au moins, parmi les plus peuplés, ont été rasés ; la famine sévit dans des régions entières où les récoltes ont été brûlées et le cheptel abattu. Il n'est aucune communauté villageoise qui n'ait payé un lourd tribut à la guerre d'indépendance .» 1972 : 105

[242] Blamy Gnankambary, 1978 : 36.

[243] Quand, en avril 1916, la colonne militaire française, ayant épuisé ses munitions, se replia à Dédougou « *la population célébra le repli comme une victoire.* » Patrick Royer. 2003 : 35.

combat en terrain découvert et attiraient l'armée coloniale dans des villages fortifiés, qui auraient été imprenables sans l'usage du canon. À partir du moment où ce dernier a été systématiquement utilisé pour ouvrir une brèche dans les murailles, afin de permettre aux tirailleurs de se lancer à l'assaut, les coalisés essayèrent de résister le plus longtemps possible pour obliger les assaillants à brûler le maximum de cartouches pour ensuite, profitant de la nuit, s'enfuir par petits groupes et se concentrer sur un autre village fortifié, laissant l'armée coloniale brûler le premier avant de chercher à les assiéger dans leur nouveau refuge, pendant que les femmes et les enfants s'activaient à reconstruire le village qui venait d'être détruit.

Certains écrits postérieurs à la guerre, en référence implicite aux stéréotypes qui suggèrent que les Bwa seraient par nature « *réfractaires à toute forme d'organisation politique* »[244]centralisée, intitulent cette période de guerre coloniale « la révolte des Bwa .»

André Prost[245], en 1970, comparant les Mossi, qui « *obéissent volontiers à leurs chefs* » aux Bwaba, qui sont « *de tout autres gaillards* », suggère que ces derniers se seraient révoltés contre les Français parce qu'ils seraient, par nature ou par essence, anarchistes, ou tellement attachés à leur liberté qu'ils ne pouvaient supporter le joug colonial. Déjà Louis Tauxier, en 1912, avait expliqué l'absence de pouvoir politique chez les Bobo par leur « *incapacité constitutionnelle* ». Ce choix de faire des seuls Bwaba les acteurs de cette guerre, et de faire intervenir pour l'expliquer des caractéristiques de nature ethnique, est théoriquement contestable, et surtout cadre mal avec la manière dont se sont enchaînés les évènements. Le mouvement, comme on l'a vu, n'a pas été initié par les Bwaba. Par ailleurs les Bwaba n'ont pas été unanimes à se battre contre les Français, certains villages, comme Wakara, s'étant ralliés aux forces coloniales. Ces villages ont certainement été assez nombreux puisque, en décembre 1915, croyant avoir vaincu les Français, ceux qui avaient combattu se sont retournés contre eux. Les frontières ethniques et linguistiques présumées n'ont constitué ni une cause, ni un obstacle à l'expansion du mouvement, qui a réuni des centaines de milliers de combattants censés appartenir à des groupes ethniques différents comme les Marka, Bwa, Samo, Peul, Tusian, Sambla, Minianka, Bobo, Lena, Nuna et Kô, et censés réagir comme tels. Le gouverneur général Van Vollenhoven, dans un rapport du 22 septembre 1917, note : « *La coordination d'efforts que personne n'aurait cru possible entre des groupements n'ayant les uns avec les autres aucun lien politique, ni éthique, ni religieux.*»[246] Le mouvement qui, pratiquement dès l'origine, a rassemblé deux populations distinctes s'étant opposées dans le passé, s'est très vite étendu à d'autres régions. Nazi Boni écrit, dans *Crépuscule des temps anciens,* que les Samo et les Gurunsi « nourrissaient les mêmes sentiments », et qu'il en était de même dans « *la région limitrophe du lobi* » et chez « *les Bambara de Bélédougou et les Touareg du désert* ».[247] Le mouvement de rejet de la présence des Français a aussi réuni des populations qui se distinguaient non par une appartenance ethnique, mais par une

[244] Jean Capron 1973 : 44.
[245] Manuscrit APB. K247PRO : 116.
[246] ANSOM 2G 17/4
[247] 1962 : 222.

organisation sociale et une pratique religieuse différentes, ce qui est venu contredire les oppositions sur lesquelles l'administration coloniale mais aussi l'ethnologie naissante s'appuyaient, comme celles entre les musulmans et les animistes, ou entre les maisons de guerre et les populations de cultivateurs, les envahisseurs et les autochtones. En réalité, les musulmans et les non musulmans ne constituaient pas deux secteurs indépendants de la société, « *ils faisaient partie d'un même ensemble régional construit par des clivages économiques et religieux et par des alliances et rivalités entre maisons musulmanes et communautés locales* ».[248] Un modus vivendi s'était finalement installé, à la fin de la période pré coloniale, entre maisons de guerre et maisons de cultivateurs ; modus vivendi que le docteur Crozat et le capitaine Quiquandon avaient décrit. L'entrée en guerre des diverses catégories de populations était la preuve que des alliances entre maisons musulmanes et maisons de cultivateurs, entre maisons de guerre et confédérations de villages étaient possibles, et qu'une entente entre elles devaient certainement préexister au déclenchement de la guerre, sinon la collaboration entre les Bwaba, les Samo, les Gurunsi d'un côté, les Peul et les Marka de l'autre, n'aurait pu se constituer aussi vite et de manière aussi efficace.

Le déroulement de la guerre a, d'autre part, révélé l'existence de structures inter villageoises, dont l'existence avait été soupçonnée par Louis-Gustave Binger et Jean Cremer, mais que les érudits coloniaux avaient peu perçues, peut-être parce que, avant le déclenchement de la guerre, elles n'avaient pas été activées.

Ne pouvant s'appuyer sur des solidarités ethniques inexistantes, les frontières culturelles et linguistiques n'ayant aucune réalité institutionnelle, la mobilisation s'est construite à partir d'un système assez complexe de réseaux d'alliances. Un premier niveau était constitué par des alliances de lignages, liées au culte de la terre, à l'histoire des fondations et des courants migratoires. Ces regroupements donnaient naissance, sur un même lieu, à des quartiers et des villages, mais aussi à plusieurs villages et hameaux de cultures, autour d'un lignage considéré comme descendant des fondateurs. Il y avait ainsi ce qu'on pourrait appeler des villages mères, qui abritaient l'autel original du culte de la terre, et où les sacrifices collectifs réunissaient les habitants de cet ensemble de hameaux de cultures et de villages alliés. À cause des phénomènes migratoires et de la capacité à nouer des nouvelles alliances, des réseaux semblables existaient entre des lieux éloignés géographiquement.[249] C'est à partir de ces réseaux complexes qui existent toujours[250] que la mobilisation a pu se faire, d'autant plus que les alliances inter lignages et inter quartiers impliquaient -et impliquent encore- une obligation d'entraide et de solidarité.

« *Des alliances inter villageoises d'un tout autre type avaient un but strictement militaires avec à leur tête des maisons de guerre résidentes dans des villages « forts .»*[251]Jean Cremer avait décrit Dédougou et Passakongo comme étant des

---

[248] Patrick Royer. 2003 : 37.

[249] Patrick Royer écrit : « *Il n'était pas rare de s'opposer à un village voisin parlant la même langue et de s'allier souvent par le biais de cultes religieux à des villages éloignés parlant une langue étrangère.* » 2003 : 44.

[250] Voir dans la partie 6 de cette thèse le chapitre intitulé l'*organisation sociale et politique.*

[251] Patrick Royer. 2003 : 44.

exemples de villages «forts .» Chacun d'entre eux était à la tête d'une confédération de villages, ce qui les obligeait à protéger les petits villages qui leur appartenaient, comme Fakouna et Longakuy étaient « possédés » par Dédougou. Ainsi, des villages devenus des centres militaires, commandaient un réseau de villages clients ; ce réseau se superposant aux réseaux de lignages de quartiers et de villages, fondés sur l'antériorité de peuplement et des cultes communs. « *Une des grandes réussites des chefs anticoloniaux fut d'articuler les deux espaces rituels et militaires, leur permettant de rassembler en un temps très bref, de 15 000 à 20 000 guerriers, même au temps le plus fort du conflit quand les engagements se succédaient à un ou deux jours d'intervalles*. »(45)

L'existence d'un troisième niveau d'alliance, signalé par Patrick Royer, est celui de coalitions régionales temporaires, qu'il définit ainsi : « *Un projet politique impliquant divers secteurs de la population dans un but précis et donc limité dans le temps*. »(45) Ce fut le cas quand, au XIXe siècle, des populations d'origine ethnique variée s'étaient opposés aux jihad des Karantao ou, dans la région de Banfora, aux raids des armées venues de Sikasso. C'est ce genre de coalition que le commandant Destenave, en 1897, avait soupçonné en train de se constituer entre Samo, Mossi du Yatenga et Bobo pour lui résister.

Les rapports militaires et administratifs rédigés sur le moment et les écrits qui s'appuient sur les témoignages des survivants ou encore de ceux qui, chercheurs ou intellectuels bwaba, ont reconstitué l'histoire de cette période, mettent en évidence un état d'esprit que l'administration coloniale était loin de pouvoir prévoir et qui ne se limitait pas, comme lors de précédents mouvements de résistance, à une protestation contre les « abus des chefs de cantons », selon la formule chère aux missionnaires, même si leur conduite avait pu jouer un rôle déclencheur. La conquête de la boucle avait été relativement facile et aux yeux de l'administration, les faits de résistance, même nombreux, ne menaçaient pas l'ordre colonial, les anciens chefs de guerre s'étaient ralliés, et l'efficacité des colonnes répressives permettait de croire que, majoritairement, la population acceptait l'ordre colonial. Mais les habitants, eux, n'avaient pas vraiment accepté la présence des Français. Ils s'inclinaient devant la force mais ne renonçaient pas à leur indépendance et à leur territoire. Ils cherchaient à se conduire comme ils s'étaient conduits avec les maisons de guerre des Watara, Sanou, Peul et Marka. Mais, alors que ces dernières n'avaient pas cherché à transformer leur mode de vie ou à s'engager dans le prosélytisme religieux, les Français s'étaient appropriés leurs biens et avaient remis profondément en cause leurs coutumes et leur indépendance. D'où un refus global de la domination coloniale qui aurait été la cause fondamentale de l'entrée en guerre. Cela apparaît très clairement dans le discours qui aurait été prononcé par « le doyen » d'une assemblée de chefs de terre, de guerre et de village marka, réunis aux environs de Dahounan, en mars 1915, et que Blamy Gnankambary rapporte en ces termes : « *Les Blancs sont venus chez nous ; nous les avons acceptés croyant qu'ils se comporteraient comme les Peuls, c'est-à-dire sans se mêler de nos affaires* [...]*Tout leur appartient désormais dans le pays : nos biens, nos femmes, nos enfants, et nous-mêmes. Qu'est-ce qu'il nous reste encore ? Ils ridiculisent et même interdisent nos coutumes et les choses sacrées héritées de nos aïeux, les*

cicatrices, pour que nous ne reconnaissions plus nos enfants [...] *nos aïeux nous demandent de nous débarrasser de ces hôtes nuisibles.* »[252] Cette attitude radicale devait être suffisamment évidente, puisque l'administration -elle-même- se rendit compte que si les populations du Haut-Sénégal Niger, et notamment de la région de la boucle de la Volta, avaient paru accepter l'occupation coloniale, il ne s'agissait que d'une simple apparence, mais qu'en réalité elles étaient « *gênées* »[253] par l'ordre colonial et moins « *attachées* »[254] à la France que ce que disaient les rapports officiels.

Il s'agissait donc pour les combattants anticoloniaux, comme les appelle Patrick Royer, de chasser les Blancs du pays, de refuser purement et simplement l'occupation coloniale. Cet objectif, et l'état d'esprit qui les animait, est confirmé par Jean Hebert qui dit, des peuples coalisés, qu'ils voyaient « *d'un mauvais œil ces intrus qui venaient les gouverner et surtout les exploiter* ».[255] Pour Nazi Boni, qui se limite dans son livre aux réactions des Bwaba et des Marka, « *l'idée de leur domination par une puissance étrangère était inconcevable* », ce qui explique que « *la mystique d'une guerre imminente à soutenir inexorablement pour défendre l'indépendance de ce pays contre les usurpateurs de la terre des Ancêtres naquit et se développa en un temps record*». Il ajoute : « *Marka et Bwawa*[256] *prenaient l'initiative d'un vaste mouvement insurrectionnel, car ils ne pouvaient tolérer que les Nansarawa (Blancs) après s'être insidieusement installés sur la terre de leurs ancêtres, se comportassent en maîtres.* »[257] Quant à Jean Capron, il écrit en 1973 : « *Au-delà d'une poussée de désespoir née des exactions et brutalités dont était victime la société colonisée, au-delà d'un refus de fournir de nouveaux esclaves à l'occupant, la révolte de 1915 représente l'aboutissement d'une prise de conscience politique, le sursaut d'un peuple pour qui la reconquête de l'indépendance représente la seule chance d'être de nouveau lui-même, d'exister en tant que peuple. Prenant les armes, les communautés villageoises effacent, d'un coup, plusieurs dizaines d'années de domination étrangère.* »[258]

Cet état d'esprit, et les objectifs poursuivis, expliquent la détermination des combattants ; détermination qui a fortement impressionné les militaires français. L'administrateur général Vidal, chargé de l'enquête sur les causes de la « rébellion », rend son rapport le 1er novembre 1916. Il reconnaît qu'il a fallu à une force militaire considérable, « *six mois de lutte et d'opérations répressives* », pour venir à bout d'une « *insurrection exceptionnellement grave* », et juge « *inquiétants* » certains « *symptômes* » révélés par le mouvement. La compréhension de ces symptômes passe

---

252 1978 : 12.

253 « *Nos populations rurales* […] *s'étonnent* […] *de nos préoccupations multiples* […] *Nos soucis constants d'ordre, de discipline, d'hygiène, l'application de nos principes de justice* […] *sont pour elles une source de gêne constante.* » Rapport de l'administrateur en chef Vidal. 1-XI-1916.FR C.A.O.M. 15 G 201.

254 La région Bani-Volta « *peuplée de races frustes, dénuées de besoins* […] *et chez lesquelles, malgré les efforts soutenus que nous n'avons pas encore pu faire naître – à défaut de sympathie – des raisons d'intérêt susceptibles de nous les attacher.* » Rapport du lieutenant gouverneur du Haut-Sénégal Niger. 1916. FR C.A.O.M.4D 57.

255 Jean Hébert.1971 : 12.

256 Bwawa est un équivalent de Bwa et Bwaba en usage dans la région de Bwam.

257 1962 : 222.

258 1973 : 101.

par le constat du « *fanatisme absolu,* [du] *mépris absolu de la mort,* [de] *l'audace et* [du] *courage tranquille* » dont ont fait preuve les « rebelles .» Il ajoute à ces qualificatifs « *L'étroite cohésion, la discipline merveilleuse, l'esprit de solidarité et de sacrifices qui les animait et les portait aux actes d'héroïsme les plus troublants* » et poursuit : « *des hommes, en grand nombre des vieillards, des femmes, des enfants, en groupes ou isolément, préféraient se faire tuer ou se laisser enfumer ou griller dans les cases incendiées plutôt que de se rendre, malgré la promesse de vie sauve qui leur était faite ; ne voulant même pas profiter des facilités d'évasion que leur offraient les ténèbres de la nuit ou le retrait momentané de nos tirailleurs, pour échapper à la mort certaine qui les attendait. J'ai vu des femmes, des enfants, s'enterrer vivants dans des caveaux de famille, parmi les ossements, un vieillard se pendre au-dessus du cadavre de son fils pour ne pas tomber vivant entre nos mains.* » Il signale enfin « *l'opinion peu flatteuse de notre force* […] *qu'ont gardée jusqu'au bout la plupart des rebelles.* »[259] Le 15 septembre de la même année, le colonel Mollard, chargé de la répression, rédige, lui aussi, un rapport dans lequel, à la question de savoir si la situation, une fois la pacification achevée, est bonne, il répond ne « pouvoir l'affirmer » et justifie son doute en évoquant le « *désarroi, l'affolement pour ne pas dire plus* » des militaires français devant « *l'explosion de haine dont nous avons été l'objet et l'acharnement de la résistance que nous avons rencontrée* » et, à l'inverse, « *l'intelligence, l'esprit de suite et les réelles connaissances tactiques dont nos adversaires ont fait preuve* ».[260] Quant à l'administrateur Maubert, alors qu'après plusieurs défaites, en décembre 1915, les militaires français mobilisent les troupes qui vont constituer la colonne Mollard, il écrit : « *Les Niéniégué fanatisés qui ne veulent plus de maîtres – ils nous l'ont assez crié à Boho – prolongeront leur résistance jusqu'à la dernière extrémité.* »[261]

[259] FR C.A.O.M. 15 G 201.

[260] Cité par Boni. 1962 : 234.

[261] Maubert. *Carnet de route à Bondokuy.* 14 XII 1915. Archives de l'AOF. 4D64.

Comme on l'a vu, les représentations que révèlent les résistances à la colonisation, qu'elles portent sur le peuplement et les identités des peuples ou sur les Africains engagés dans la lutte, tranchent avec celles que les explorateurs, érudits coloniaux et missionnaires, avaient « découvertes »[262] à leur arrivée, confirmées et diffusées.

« *Audace et courage tranquille, discipline merveilleuse, esprit de solidarité et de sacrifice, intelligence, esprit de suite et réelles connaissances tactiques* » ces jugements que les administrateurs portent sur les « rebelles » dans les rapports qu'ils écrivent, à la suite de la guerre, sont évidemment surprenants. Passant par Ségou, le 27 février 1896, le capitaine Hugo, rencontrant pour la première fois des Bobo dans le village de Sébougou avait écrit : « *Ce sont d'affreux sauvages vêtus d'un collier de coquillages (cauris) lorsqu'ils sont riches, d'une toute petite ceinture lorsqu'ils ne le sont pas. Lorsqu'on a vu les grands singes avec leurs yeux tristes, leur attitude pensive, leurs gestes lents, on est très troublé en considérant ces Bobo qui ressemblent autant à ces singes qu'à nous, qui sont tout nus comme ces bêtes et plus méchants qu'elles.* »[263] Que ces singes aux yeux tristes soient devenus, quinze ans plus tard, des êtres intelligents, organisés, solidaires et capables de faire montre des comportements au combat que les militaires tiennent en très haute estime, signifierait-il que les administrateurs et les militaires, qui s'expriment dans ces rapports, étaient capables de remettre en question leur propres préjugés quand une toute autre réalité se révélait à eux ? Ce n'est peut-être pas aussi simple. En couvrant d'éloges leurs adversaires, les auteurs de ces rapports pouvaient vouloir expliquer et justifier les difficultés imprévisibles qu'ils avaient éprouvées pour venir à bout de l'insurrection.

Cette nouvelle image est restée confidentielle, les rapports en question n'ayant pas été publiés dans la grande presse, et les représentations que les acteurs de la colonisation et l'opinion publique en général se faisaient des indigènes n'en ont pas été changées. D'autant qu'une fois les résistants vaincus, affaiblis par des pertes en vie humaines, le pays ruiné et à reconstruire, il était possible de revenir à une imagerie beaucoup plus rassurante que celle qui avait rendu possible ce soulèvement impensable, ce qui fut rapidement fait. Par contre, trente ans plus tard, quand la colonisation a commencé à être remise en cause par les Africains eux-mêmes et qu'un

---

[262] Comme beaucoup de voyageurs qui vont à la rencontre d'un peuple qu'ils ne connaissent pas, surtout dans le cas où ses mœurs sont très différentes des leurs, ils se sont tous renseignés au préalable sur les populations qu'ils allaient rencontrer et il leur a été difficile de ne pas confirmer ce qu'ils savaient déjà, d'autant plus que leur connaissance faisait intervenir des enjeux idéologiques forts.

[263] (4-III-96). Cette assimilation était sans doute alors une sorte de lieu commun, comme l'atteste cette citation d'Émile Dussaulx : « *j'ai reçu hier un singe*[...]*j'estime la compagnie de cet animal comme étant plus agréable que celle de Sangari qui lui ressemble un peu. Le singe parle tout aussi bien et sait faire des grimaces tout à fait remarquables.* » 2 000 : .92. Lieu commun qui n'était pas réservée aux militaires puisque Jules Verne le reprend dans son roman *Cinq semaines en ballon.* Il y raconte que ses héros, survolant la région du lac Victoria, croient être assiégés par une « *troupe de Nègres* » qui se révèlent n'être que des cynocéphales. S'ensuit le dialogue suivant : « *- Nous t'avons cru assiégé par des indigènes. - Ce n'étaient que des singes, heureusement ! répondit le docteur. - De loin, la différence n'est pas grande, mon cher Samuel. - Ni même de près, répliqua Joe.* » 1995 : 78.

mouvement anticolonialiste s'est développé en France, l'histoire de cette résistance et l'éloge des combattants a été reprise par les intéressés eux-mêmes, intellectuels et militants politiques, et quelques missionnaires qui avaient été témoins des évènements ; ou encore comme Jean Capron qui, en 1972, analyse ce qu'il désigne comme une « guerre de libération », avec les concepts en usage dans les milieux qui proclamaient le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, commettant peut-être un léger anachronisme. Il écrit par exemple qu'en « *cherchant à se libérer de la domination coloniale, le peuple bwaba se reconstruit et s'il s'acharne sur les ennemis de l'intérieur, c'est qu'il a besoin pour être lui-même, d'être un* ».[264]

Une autre changement au niveau des représentations est déjà remarquable dans les rapports concernant la pacification et la guerre : c'est la disparition des classifications ethniques dans les écrits de militaires. Ils ne décrivent pas les divers comportements de ceux qu'ils « pacifient » en fonction d'une appartenance raciale ou culturelle. Les combattants agissent non en fonction de ce qu'ils étaient censés être, mais seulement du rapport de force, de leur volonté, et ceci de manière semblable sur toute l'étendue du territoire. À cela s'ajoute ce qu'a pu révéler le déroulement même de la guerre, l'idée des solidarités et des possibilités de rassemblements de couches de populations dans lesquelles les classifications ethniques n'entraient pas en jeux. Cette idée était d'ailleurs tout à fait conforme à la situation pré coloniale, soupçonnée puis déniée par Louis-Gustave Binger et les érudits coloniaux.

Il faut croire que ces faits et ces observations allaient tellement à l'encontre de tout ce sur quoi s'était construite l'idéologie coloniale, qu'une fois la guerre finie et la « paix » enfin établie, les vieux schéma ont été repris et que, aussi bien l'administration coloniale que les divers érudits soucieux de constituer l'ethnographie de l'Afrique ont continué à privilégier l'étude des groupes ethniques, par définition différents , séparés et concurrentiels.

[264] 1973 : 102.

V

Coloniser, évangéliser, civiliser, libérer…

L'AMBIVALENCE ET L'AMBIGUÏTÉ DES PÈRES BLANCS

ET LES RÉACTIONS DES « ÉVANGÉLISÉS »

LES PÉRES BLANCS ET LE POUVOIR COLONIAL

On a vu comment les Bwaba et les autres peuples de la boucle du Mouhoun refusaient la domination coloniale et s'organisaient pour y résister. Il nous reste à voir comment ils ont réagi à la volonté des Pères blancs de les évangéliser, et ce que le regard et l'action missionnaires révèlent de leurs manières de faire et d'être.

Si l'on s'en tient seulement aux objectifs et aux pratiques des divers acteurs de la colonisation, proclamant qu'ils n'avaient d'autre but que d'apporter la civilisation à des primitifs, de les libérer de l'emprise des tyrans et des superstitions qui les opprimaient, on pourrait avancer que l'administration coloniale et la mission catholique ont œuvré ensemble, et ont contribué à transformer l'organisation sociale, les valeurs et les pratiques. Du côté de l'administration, après que les « tyrans » africains aient été vaincus et leurs peuples « libérés », dans les sociétés dites acéphales qui font l'objet de cette étude, la défaite de 1916 a abouti, de fait, au dépérissement des réseaux inter villageois qui structuraient la société, et à celui du culte des valeurs guerrières. Par ailleurs, dans chaque village, les pouvoirs traditionnels, même s'ils n'étaient pas éliminés, ont été au moins marginalisés par la présence des chefs coloniaux, qui imposaient les mesures contraignantes que l'on sait. De leur côté, les missionnaires, en cherchant à évangéliser et en même temps à « civiliser » les Africains, ont cru devoir dévaloriser -voire interdire- les pratiques et rituels traditionnels même si, concrètement, ils furent rapidement contraints, tout en interdisant certaines pratiques, de christianiser les autres, ou des paganiser des pratiques chrétiennes... Pendant que l'administration affaiblissait l'organisation sociale et politique, les missionnaires s'attaquaient aux croyances qui, entre autre fonction, avaient celle de donner du sens à cette dernière.

Pourtant malgré ces convergences objectives, le comportement sur le terrain des uns et des autres s'est révélé beaucoup plus complexe, et celui des missionnaires s'est souvent distingué de celui des administrateurs qui, à la fois, avaient besoin des missionnaires et s'en méfiaient. Si les missionnaires approuvaient globalement la conquête et la domination coloniale, ils n'étaient pas toujours d'accord avec les moyens employés. Ils étaient partagés entre la conviction que la politique coloniale était juste, et la nécessité, pour réussir l'évangélisation, d'être écoutés par les Africains, ce qui les inclinait à se distinguer, ou donner l'impression de le faire, des mesures les plus impopulaires que prenait le pouvoir colonial. À cette attitude ambivalente, qui consistait en même temps à approuver globalement et désapprouver en détails, les africains ont opposé des attitudes diverses. Certains se sont convertis, d'autres ont conservé leurs croyances et maintenu leurs pratiques, certains se sont opposés aux missionnaires et aux catéchistes, ou même s'en sont pris aux convertis. Si on peut parler à leur égard d'ambiguïté, c'est parce que les raisons qui les ont poussés à devenir chrétiens paraissent confuses, dissimulant le besoin de bénéficier des services non

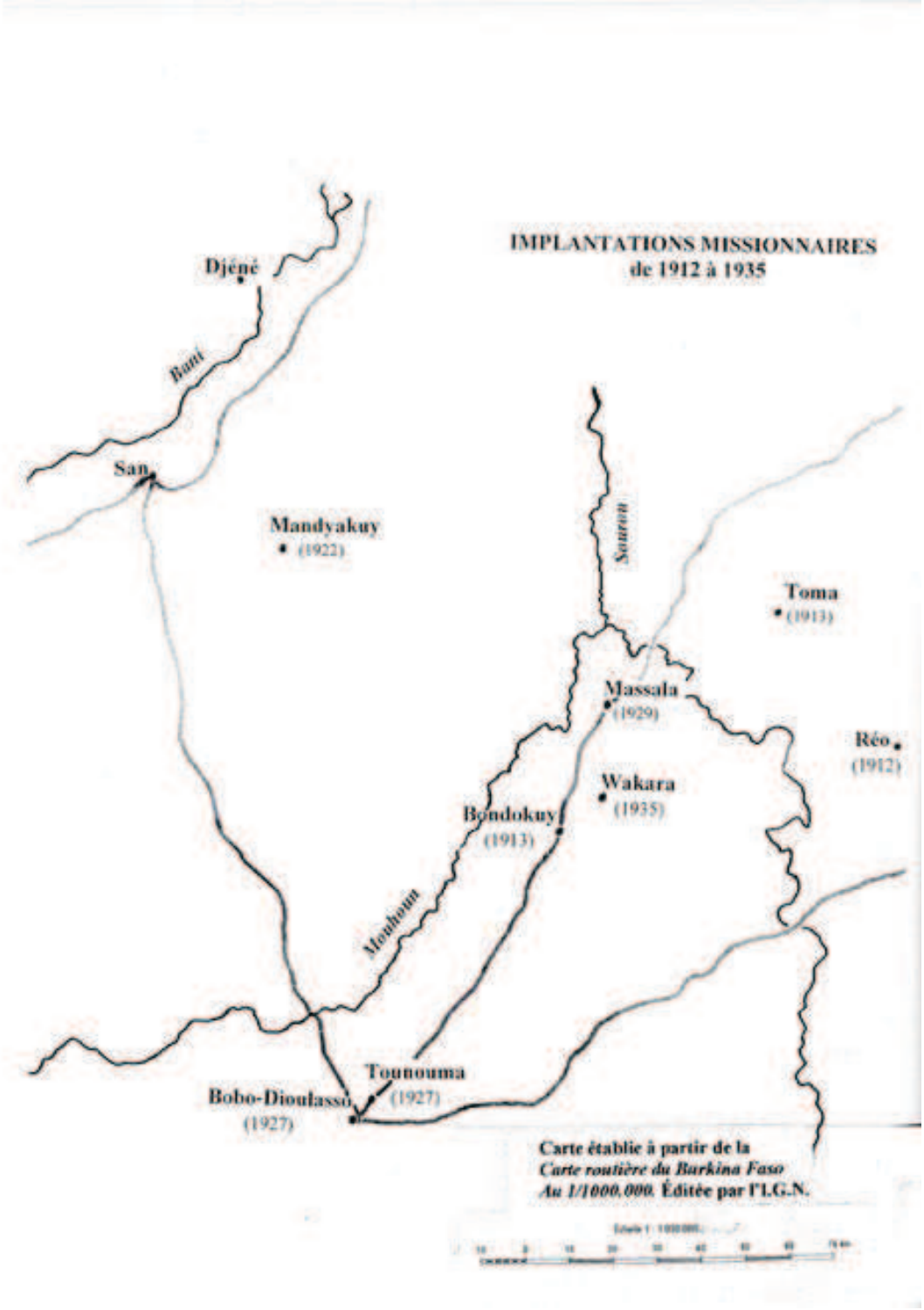
religieux des Pères blancs, et l'espoir que leur conversion les protège contre les aspects les plus insupportables du joug colonial.

La société des missionnaires d'Afrique est fondée en 1869, à Alger, par le cardinal Lavigerie. Ses membres, connus sous le terme de Pères blancs à cause de leur tenue, se consacrent à l'apostolat en Afrique, vivent en communautés d'au moins trois personnes, dans des villages ou des villes où leur hiérarchie, avec l'accord du gouvernement français, a créé des missions. Leurs écrits sont une source particulièrement intéressante pour qui veut essayer de comprendre comment vivaient les peuples africains autour et à l'intérieur de la boucle du Mouhoun, comment ils ont accueilli les missionnaires, réagi à leur demande de renoncer à leurs croyances pour adopter la foi chrétienne. Les informations qu'on peut trouver dans leurs écrits ne peuvent être que différentes de celles transmises par les érudits coloniaux et les militaires pour de multiples raisons tenant à la nature même de leur mission, aux réactions contradictoires qu'ils ont pu susciter et aussi au fait que, à la différence des conquérants et aussi des administrateurs, ils vivaient assez pauvrement, au milieu des populations, restaient longtemps dans le même lieu, et tentaient d'apprendre et de parler la langue des habitants.

Ils constituent une source d'informations abondante : les Pères blancs ont beaucoup écrit et dans des registres multiples. Dans chaque mission, ils étaient tenus d'écrire un journal quotidien, le *diaire*. Les responsables de chaque vicariat apostolique et de chaque poste devaient rédiger des *Rapports Annuels*, publiés sous ce titre à Alger. D'autres rapports annuels, du même type et de contenus différents[265], étaient publiés par la Procure des Missions d'Afrique, à Paris, sous le titre Missions d'Afrique des Pères blancs. Chaque mission importante publiait aussi de petits fascicules destinés à faire connaître leur activité auprès des donateurs habitant en France, car la plus grande partie de leurs ressources, après 1905, provenait de dons privés. Dans ces écrits, ils traitent surtout, évidemment, de leur propre activité et des progrès et difficultés de l'évangélisation des Africains, donc indirectement de ces derniers, mais il leur arrive aussi de dresser un tableau des mœurs, des comportements et de la vie quotidienne de ceux au milieu desquels ils vivent. On peut ajouter à ces écrits, en quelque sorte officiels, des récits ou romans hagiographiques pour l'édification du grand public, des travaux scientifiques de certains d'entre eux[266] dans les domaines de la linguistique, de l'histoire ou de l'ethnographie et, plus récemment, les travaux universitaires présentés soit devant l'institut Catholique de Paris, soit devant des universités françaises. Cet ensemble de textes représente une source très importante d'informations sur les peuples vivant dans et autour de la boucle du Mouhoun, et sur la manière dont ils ont réagi aux volontés, confondues, de les convertir et de les « civiliser .»

[265] A côté de comptes-rendus d'activités concernant les vicariats apostoliques, ils contiennent également des récits rédigés par de simples missionnaires et des échos et nouvelles diverses sur la mission et les missionnaires.

[266] Comme J. Hebert, B de Rasilly, A Prost.


IMPLANTATIONS MISSIONNAIRES
de 1912 à 1935
Djéné
Bani
San
Mandyakuy
(1922)
Sourou
Toma
(1913)
Massala
(1929)
Réo
(1912)
Wakara
(1935)
Bondokuy
(1913)
Mouhoun
Tounouma
(1927)
Bobo-Dioulasso
(1927)
Carte établie à partir de la
Carte routière du Burkina Faso
Au 1/1000.000. Éditée par l'I.G.N.

Une installation tardive et mouvementée

Une première fois en 1876, puis en 1881, deux groupes de Pères blancs, partis du Maghreb, qui tentent de rejoindre Tombouctou, sont massacrés en cours de route. En 1890, le Vatican crée un vicariat apostolique dit du « Sahara Soudan .» Ce n'est que dix ans plus tard, au tout début du XXe siècle que, les militaires français, ayant ouvert et sécurisé une voie d'accès passant par le Sénégal, les premiers missionnaires peuvent s'installer dans l'actuel Burkina Faso à Koupéla, Fada N'Gourma et Konandé, puis, en 1901 à Ouagadougou. Mais ils doivent attendre dix de plus avant d'avoir l'autorisation de s'installer dans et autour de la boucle du Mouhoun.

Le Père Dupuy arrive à Réo en 1912 et les Pères Thomas et Dubernet, respectivement à Bondokuy et à Toma, un an plus tard. Ces nouvelles implantations vont être assez profondément affectées par la guerre coloniale de 1915-1916. Dans la mission de Réo, qui a été ouverte en 1912, des troubles éclatent dès le début du mois de novembre 1915 et les Pères s'enferment dans la mission. Le 22 janvier suivant, constatant la « *surexcitation progressive de la population et l'abandon des catéchismes hebdomadaires* »,[267] et s'étant informés sur les progrès de la « révolte » du côté de Toma, ils s'enfuient à Koudougou. Le 1er Février, la mission est pillée, le jardin dévasté, les toitures en terrasse détruites. Une fois la « révolte » vaincue, les Pères blancs reviennent à Réo le 14 août 1916.

La mission de Bondokuy est ouverte en 1913, et fermée un an plus tard, les missionnaires étant mobilisés. Les Rapports Annuels de la Société des missionnaires d'Afrique ne font aucune allusion à son fonctionnement pendant cette période. Par contre, on trouve quelques informations dans un manuscrit[268] que le Père Jean Hébert rédige en 1971. Il semblerait que le premier missionnaire arrivé à Bondokuy se soit heurté à une « *force d'inertie insurmontable* », mais également à l'hostilité du chef de canton et des Bobo-Oulé de la ville, ce qui l'a amené à quitter son poste. Dès que les missionnaires, mobilisés, furent partis, laissant la garde de la mission à un laïc, les habitants ont saccagé et pillé la mission.[269]

---

[267] RA 1915-1916 : 237.

[268] Déposé dans les Archives des Pères blancs, rue Verlomme à Paris avec la côte : M368HEB.

[269] André Prost donne une idée du climat qui pouvait régner alors à Bondokuy : « *personne ne pouvait contrebalancer les influences ennemies qui se faisaient jour, redresser les fausses nouvelles qui se propageaient de village en village*[…]*les indigènes s'intéressaient d'une façon anormale aux nouvelles de la guerre*[…]*On parlait d'une lettre venue de Constantinople et prêchant la guerre sainte : la France était perdue*[…] *Les Allemands triomphaient*[…]*Il fallait massacrer tous les blancs du pays.* » APB,K2 47 PRO : 116.

La mission de Toma a été ouverte en 1913. Dès l'annonce de la défaite de Yankasso, le 23-XII-1915, les Pères blancs en poste à Toma sont évacués sur Dédougou. Le chef de canton, un africain qui a été installé en mars 1914, s'engage à préserver la mission.[270] De fait, le village de Toma refuse de rejoindre la « révolte », entraîne deux villages voisins, ce qui bloque l'avancée du mouvement vers le nord, et « *l'exemple de ces trois villages incite une quarantaine de villages du nord Samo à se tenir dans l'expectative, opposant ainsi une barrière aux révoltés du sud et de l'ouest* ».[271] Une première attaque, le 6 mai, par une forte troupe formée de San (Samo), Marka et Gurunsi est repoussée grâce aux renforts venus d'un village voisin, Yaba. Une seconde l'est également le 26, mais cette fois avec le concours de militaires français venus aider les assiégés. Au mois de juillet, la mission est transformée en poste militaire, occupé par un détachement de 45 tirailleurs.

Sept ans après que la mission de Bondokuy ait été abandonnée puis pillée, les Pères blancs se sont installés non loin de là, à Mandiakuy, en 1922. Le Père Théaudière note, dans les *Rapports Annuels,* que leur arrivée a été considérée comme « un événement dans tout le pays », que les habitants de Mandiakuy se « *sont demandés ce que nous venions y faire.* » Il écrit que les missionnaires apparaissaient, aux yeux des habitants, comme des « *trouble-fêtes* », des gens bizarres cherchant à apprendre leur langue, « *ce qui ne s'est jamais vu de mémoire de nègre* » au point que, selon lui, ils se demandaient ce que voulaient ces « *serveurs de paroles* ».[272]

En 1927, la hiérarchie catholique crée une Préfecture apostolique à Bobo-Dioulasso et installe deux missions, l'une dans les faubourg, à Tounouma, l'autre dans la ville même de Bobo-Dioulasso. « L'église Bobo-Fing », commencée en février 1931, est inaugurée en mars. En 1932, les missionnaires visitent les villages des alentours, aidés de neuf « catéchistes auxiliaires volontaires. » En 1935, huit ans après la création de la Préfecture apostolique, les missionnaires déclarent avoir baptisé 253 chrétiens et commencé à évangéliser 26 villages. La même année, ils créent un poste de mission à Wakara, qui concerne une vaste région allant de Dédougou et Massala au nord, jusqu'à Bobo et Banfora au sud. « *La population reçoit les Pères avec des marques non équivoques d'un enthousiasme spontané* » prétend le Préfet apostolique, Monseigneur Paternot.[273]

Les relations avec le pouvoir colonial

En 1894, l'armée française ayant ouvert la route du Niger via le Sénégal, Le Père Toulotte, vicaire apostolique, négocie avec le gouvernement français pour obtenir

[270] Selon J-R. de Benoist il aurait déclaré aux missionnaires qui partaient : « *Allez servir votre patrie et revenez sains et saufs, mais partez tranquilles, nous garderons la mission nuit et jour, et on passera sur notre corps plutôt que de toucher à un seul de vos colis confiés à notre garde.* » 1987 : 246.

[271] Jean Hebert. APB, M368HEB 1971.

[272] R.A. 1924-1925 : 322.

[273] R.A. 1934-1935 : 220.

l'autorisation d'évangéliser ces régions sécurisées par l'armée coloniale. Jules Cambon, gouverneur général de l'Algérie, à qui Gabriel Hanotaux, ministre des affaires étrangères, avait demandé son avis sur la question, lui répond : « *Je ne saurais trop approuver les intentions manifestées par Monseigneur Toulotte. Les Pères blancs ont une grande autorité morale sur les indigènes et ils ont été souvent pour moi des auxiliaires précieux* […] *il importe, à mon sens, que le gouvernement favorise les projets des Pères blancs.* »[274]

Pour le gouvernement, le projet des Pères blancs peut favoriser la liaison Alger-Tombouctou, d'autant qu'ils connaissent bien le Sahara, et il est prêt à accepter le projet, mais à condition d'en garder le contrôle et d'obtenir la garantie que tous les missionnaires seront de nationalité française. De leur côté, les Pères blancs savent qu'ils ne peuvent aller au Soudan sans le soutien financier et matériel du gouvernement et, pour l'obtenir, ils doivent collaborer avec l'administration. Ils ont aussi besoin du passage gratuit de la France vers le Soudan, d'exonération des droits de douanes, d'une aide financière pour leurs fondations et « *le secours en nature que l'État accorde à toutes les missions civilisatrices en ces pays* ». Pour l'obtenir Monseigneur Toulotte affirme que le gouvernement « *peut compter sur l'entier dévouement des missionnaires qui auront toujours à cœur les intérêts de la patrie* ».[275] En novembre 1894, au terme d'une longue négociation, il obtient l'aide financière et matérielle demandée. En décembre, les premiers Pères blancs débarquent à Dakar, pour se diriger vers le Sénégal. Ils parviennent à Ségou en janvier 1895. De 1895 à 1900, ils créent cinq fondations dans la partie occidentale du Soudan.

Sur place, ils sont bien accueillis par les militaires. Louis-Gustave Binger, par exemple, écrit, en 1891, dans *Esclavage, Islamisme et christianisme* : « *Il faut favoriser les missionnaires, en augmenter le nombre et les faire pénétrer partout. L'utilité des missionnaires est incontestable.* » (p. 76) C'est aussi l'avis de Louis Archinard, qui favorise réellement l'implantation de plusieurs missions au Sénégal, déclarant à ce propos, selon Charles Mangin : « *Il faut faire, au Soudan, de la propagande religieuse, parce que c'est de la propagande française.* »[276] D'autres militaires de premier plan comme Quiquandon, Trentignan, Gouraud manifestent leur sympathie et leur soutien.

En janvier 1896, le lieutenant Hours, chargé de reconnaître le cours du Niger, mais aussi de signer des traités avec des chefs d'État, demande à être accompagné par le père Hacquard. Il écrit que sa connaissance « *de l'arabe et de la langue touareg ainsi que des mœurs et coutumes des tribus maures* [lui] *étaient d'une nécessité telle qu'il* [lui] *eût été impossible de s'en passer au point de vue politique* ».[277] En 1897, le commandant Destenave demande que des missionnaires s'établissent le plus vite possible chez les Samo, pour en faciliter la soumission.[278]

---

[274] FR.CAOM. Afrique VI 122a

[275] FR.CAOM. Afrique VI. 122a.

[276] 1929 : 215.

[277] Cité par J-R de Benoist. 1987 : 81.

[278] Lettre de P.Mahuit à Mgr Livinhac. APB. 071.

Cherchant à les utiliser, les militaires sont également soucieux de les contrôler. Le général Louis Archinard est le premier à accueillir les Pères blancs au Soudan. Il est tout à fait favorable à leur implantation, et pense que l'administration coloniale peut « *trouver un grand profit dans leur établissement soit par l'extension de notre langue, soit par la création de centres agricoles soit, d'une manière générale, par les idées de civilisation qu'ils représentent* ». Mais il tient à ce qu'ils soient « *placés bien nettement dans la dépendance du commandement supérieur* […] *pour tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, pourrait avoir une influence sur les relations politiques avec les indigènes* ».[279] Comme l'écrit J-R de Benoist, « *Le seul critère qui détermine l'attitude de l'administration est de savoir si la mission est utile ou non à l'œuvre de colonisation.* »[280]

Les relations avec le gouvernement se détériorent au début du siècle avec l'adoption de lois que les uns appellent « laïques » et les autres « antireligieuses. » Les hôpitaux tenus par des religieux sont laïcisés, les aides financières dont ils bénéficiaient, ainsi que les subventions versées à leurs écoles, sont supprimées; mais les écoles ne sont pas fermées. La fondation de nouvelles missions est interdite. La situation des missionnaires devient difficile, ne serait-ce que matériellement. .

Mais comme, dans les années qui suivent ces mesures, les écoles chrétiennes perdent peu à peu leurs élèves et que l'enseignement laïque se développe, la mission n'est plus en concurrence avec l'administration. Les missionnaires se consacrent à l'évangélisation, ce qui ne gêne pas directement l'administration. Entre 1905 et 1912, la situation conflictuelle avec le pouvoir républicain se détend progressivement. En 1912, les Pères blancs obtiennent, au terme de négociations longues et difficiles, l'autorisation de créer les missions de Réo, Bondokuy et Toma.

Lors de la guerre coloniale de 1915-1916

À l'approche de la guerre, les relations entre le gouvernement français et le Vatican se normalisent, de véritables rapports de collaboration entre le gouvernement et les missionnaires s'établissent. De nombreux missionnaires sont mobilisés et se conduisent en « patriotes .» Dès le mois d'août 1914, des Sœurs et des Pères blancs apportent leur aide aux troupes françaises et anglaises, dans la courte guerre qui les oppose, dans le sud du Togo, aux troupes allemandes. Le ministre des colonies Henry Simon et le président du Conseil, Georges Clemenceau, négocient avec Mgr Lemaître le retour, en Afrique de l'Ouest, des missionnaires mobilisés en France, afin qu'ils puissent collaborer au recrutement des troupes noires.[281] En 1917, quand Blaise Diague, commissaire de la République pour l'ouest africain, recrute 63 000 tirailleurs pour toute l'A.O.F. et 33 088 pour le Haut-Sénégal Soudan, deux Pères blancs l'aident

[279] FR .CAOM. Août 1888. Soudan X 5

[280] 1987 : 81.

[281] Dans une lettre à Mgr Livinhac, Mgr Lemaître raconte : « *Le ministre me déclare qu'il a un service à me demander : appliquer l'influence des missionnaires au nouveau recrutement qu'il vient de décider. Spontanément il m'offre à cette fin de les renvoyer dans les colonies.* » APB. 74 309.

dans sa tâche. La hiérarchie des Pères blancs encourage les chrétiens noirs à s'engager.[282] À Réo, en 1915, au moment où débute la guerre anti coloniale, les missionnaires renseignent l'autorité militaire sur tout ce qu'ils savent au sujet de la révolte.[283] Le supérieur de la mission, avant de s'enfuir à Koudougou, convoque les chefs de soukala (72 sur 315 obtempèrent) et les invite à vaquer à leurs occupations, à ne pas manifester d'hostilité à l'égard des soldats français, et « *à laisser arcs et flèches dans leurs cases* ».[284] Une fois installés à Koudougou, les religieux sont logés à la résidence, fournissent aux militaires « *des renseignements sur la révolte* » et « *servent d'interprètes aux autorités* », notamment en interrogeant « *les prisonniers pour obtenir les renseignements nécessaires aux opérations militaires* ».[285] Le Père Dubernet, qui avait fui Toma en décembre 1915, décide d'y retourner pour participer à sa défense. Il fait fortifier la mission et il conseille l'organisation de la défense du village. Le procureur général Brévié et le gouverneur Digues reconnaîtront, devant Mgr Lemaître, que c'est la présence du Père Dubernet qui a empêché le village de prendre part à la révolte.[286]

Une position ambivalente

En 1948, alors que « *un vent de liberté a soufflé jusque dans les villages les plus reculés* », on peut lire dans le rapport du vicariat de Bobo-Dioulasso : « *La mission est la seule qui soit désintéressée et qui recherche exclusivement le bien de l'indigène.* »[287] Ce n'est pas tout à fait l'impression que l'on a en reconstituant l'histoire de leur implantation et la lecture de leurs propres écrits, où l'attitude des Pères blancs paraît -au moins- plus complexe.

Pierre Diarra, dans une thèse de théologie, affirme à la fois qu'il est « *faux de dire, sans nuances, que tous les missionnaires étaient des colons* » et en même temps qu'il est difficile de dire qu'aucun d'entre eux n'a pas participé « *avec les autres colons, c'est-à-dire des personnes venues exploiter le Soudan dans leur seul intérêt et celui de la France, à une œuvre générale de colonisation, au sens précis de l'imposition d'une civilisation* ».[288] Louis Gustave Binger est plus affirmatif quand il écrit, en 1891 : « *Comme on le dit avec raison : le soldat et le missionnaire sont les deux premiers pionniers de la civilisation.* »[289] Le cardinal Lavigerie ne contesterait certainement pas cette formule. Quand, en 1869, il fonde, à Alger, où il a été nommé par le Vatican, la Société des missionnaires d'Afrique, il définit ainsi leur mission :

---

[282] « *Nos chrétiens ne pouvaient rester en arrière et nous avons cru bon de les mettre en avant.* » Lettre du P.Thevenoud à Mgr Livinhac. APB. 76 344.

[283] .« *M le Résident de Koudougou nous invitait à lui signaler les bruits malveillants qui se répandaient dans le pays et le nom de ceux qui les propageaient.*» RA. 1915-1916 : 234.

[284] André Prost . APB. k2 47 PRO : 107.

[285] RA. 1915-1916 : 236.

[286] Selon J-R de Benoist. 1987 : 246 .

[287] R.A. 1947-1948 : 76.

[288] 1992 : 287.

[289] *Esclavage islamisme et christianisme* : 77.

« *Faire de la terre algérienne le berceau d'une nation grande* […] *d'une autre France* […] , *répandre autour de nous, avec cette ardente initiative qui est le don de notre race et de notre foi, la vraie lumière d'une civilisation dont l'Évangile est la source et la loi ; les porter au-delà du désert jusqu'au centre de ce continent plongé dans la barbarie ; relier ainsi l'Afrique du Nord et l'Afrique centrale à la vie du peuple.* »[290] Pour lui, comme pour beaucoup d'acteurs de la colonisation, celle-ci se justifiait parce qu'elle apporterait « la civilisation occidentale », une civilisation qui a été, de fait, mêlée, pendant près de deux millénaires, au christianisme.

La confusion permanente qu'il opère, entre évangélisation et civilisation, explique et justifie l'ambivalence de sa position vis-à-vis du pouvoir colonial. Cette ambivalence est encore plus évidente quand on compare la manière, assez nettement différente, dont il s'adresse à des destinataires différents, où se révèlent des enjeux dissemblables. Lorsque le cardinal s'adresse aux missionnaires, comme il s'agit de donner des consignes d'évangélisation, il déclare : « *ne prenez jamais parti pour quelque cause politique que ce puisse être, ne soutenez aucun intérêt que celui de la foi et de l'humanité* ».[291] Mais quand il s'adresse aux hommes politiques, sachant qu'il a besoin de leur protection et de leur soutien, il tient un discours dans lequel il justifie la colonisation, non plus par la diffusion de la civilisation chrétienne, mais par l'intérêt national. Il écrit, par exemple, en 1882 à Armand Fallières : « *l'Amérique, l'Angleterre, la Belgique, l'Italie et même l'Allemagne envahissent* […] *les différents points de l'Afrique intérieure* […] *la France seule n'y était pas représentée, et par conséquent elle ne pouvait prétendre à aucun des avantages que se promettent les autres nations de l'ouverture pour leur commerce et leur politique de ces profondeurs encore mystérieuses. Nous y avons suppléé* » et il ajoute, à propos de l'envoi de missionnaires au centre de l'Afrique : « *C'est là un résultat qui aura, pour le jour où la France croira devoir intervenir activement* […] *des conséquences heureuses et fécondes.* »[292]

Tout comme leur fondateur, et à peu près dans les mêmes termes, les missionnaires sur place considèrent que la colonisation, dans ses diverses phases (exploration, conquête, pacification) va de soi, et ils adoptent sa justification idéologique : « civiliser les sauvages .» Mais en même temps qu'ils approuvent le processus colonial, pour être entendus des populations à évangéliser qui acceptaient difficilement leur situation, ils se devaient de ne pas paraître complètement inféodés au pouvoir colonial et de se démarquer des aspects à leurs yeux abusifs de sa politique . Cette distance, qui a pu apparaître aux yeux des missionnaires comme une opposition, est évidemment perçue et quelquefois instrumentalisée par les habitants du pays.

Résidant plus longtemps que les administrateurs dans les mêmes lieux, vivant au milieu des indigènes une vie assez semblable à la leur, cherchant à connaître

---

[290] Cité par J-R De Benoist. 1987 : 33.

[291] Xavier de Montclos. 1984 : 83.

[292] Ibid.: Au niveau de la pratique, Xavier de Montclos,qui en tant qu'historien a travaillé sur les rapports entre le Saint Siège et la France, cite au moins un cas où Lavigerie a mis l'institution missionnaire au service de la « grandeur française » en donnant l'ordre à ses missionnaires d'informer l'état Major français sur ce qu'ils connaissaient des « *manœuvres dirigées contre la France et son armée au Maghreb.* »

et à utiliser les langues parlées par les Africains, ils ont une connaissance plus directe et plus compréhensive des peuples au milieu desquels ils vivent que les militaires et administrateurs. En créant des dispensaires dans chaque mission et soignant de nombreux malades, ils cherchent à leur « faire du bien », démarche qui n'est pas totalement exempte de prosélytisme. Alors que le pouvoir colonial cherche essentiellement à contrôler les indigènes, à les recenser, leur faire payer l'impôt et les contraindre au travail forcé et au recrutement militaire, les missionnaires, eux, prétendent les « libérer » [...] de leur propre barbarie. À ce sujet, J-R de Benoist écrit : « *Le missionnaire va s'efforcer d'apporter la liberté [nécessaire à l'acte de foi] à ceux qui, pour une raison ou pour une autre, en sont partiellement ou totalement privés : sujets exploités par les chefs, femmes soumises à des coutumes qui méconnaissent leur liberté, enfants dont l'éducation fait, avant tout, des membres d'une communauté organisée en gérontocratie, captifs et surtout esclaves de traite et, d'une façon générale, adeptes d'une religion traditionnelle qui enferme ses fidèles dans un réseau serré d'obligations, d'interdits et de craintes.* »[293] Ils combattent les traditions « *quand elles sont opposées à la loi de Dieu* »,[294] alors que les administrateurs coloniaux ont plutôt tendance à les respecter, quand elles ne gênent pas leur pouvoir, afin de ne pas provoquer de réactions hostiles et pouvoir régenter les populations en manipulant les chefs traditionnels.

Ils ne se contentent pas de se comporter différemment des autres pouvoirs coloniaux ou de chercher à s'en démarquer, ils se montrent même capables, devant les méthodes pratiquées par certains coloniaux, de les réprouver et d'inviter les populations à constater que eux, les Pères blancs, se conduisent autrement. Le ton de leurs critiques peut être parfois assez vif, comme dans le court extrait qui suit :

« *Pauvres noirs, bien plus dignes d'intérêt que ne le pensent nos saligots (sic) d'officiers et de soldats ; le mot n'est pas trop fort quand on sait ce qu'ils font, et nous le savons parce que les noirs nous le disent en pleurant parfois, quand c'est un des leurs qui a été victime : pas un de nos noirs n'est aussi corrompu que nos soldats du Soudan.* »[295] C'est surtout à propos de l'esclavage et du fait de fermer les yeux sur le « *manque de liberté des filles* », que les critiques des missionnaires sont fortes à l'égard de l'administration coloniale. On sait que, à la demande de Léon XIII, le cardinal Lavigerie s'était lancé, dès 1888, dans une véritable croisade contre l'esclavage en Afrique. Quant au combat pour obtenir « la liberté des filles », il est lié à une opposition résolue à la polygamie. Trouvant que le pouvoir colonial ne s'attaque pas vraiment à ces deux situations qu'ils dénoncent, ils lui reprochent régulièrement de ne pas vouloir vraiment éradiquer l'esclavage, ni s'opposer résolument à l'organisation patriarcale des sociétés africaines responsable à leurs yeux du manque de liberté des filles.

Cette attitude contradictoire, qui consiste, à la fois, à soutenir l'entreprise coloniale et son système d'exploitation, à en critiquer certains aspects et à vouloir

[293] Xavier de Montclos. 1984 : 42.

[294] 1987 : 44. Il cite: « *l'autorité et les abus de certains chefs, les coutumes matrimoniales, la subordination de l'individu au groupe, l'esclavage* » qui « *sont opposés à la loi de Dieu* » et doivent donc « *être modifiés.* »

[295] APR, 77303.

libérer les populations de leurs traditions contraires à la morale chrétienne et « sauver les âmes », provoque chez les autochtones des réactions d'une part différentes de celles qu'ils adoptent en face des exactions des chefs de village ou de canton, mais surtout ambiguës dans la mesure où ils sont tentés d'adhérer à la foi chrétienne dans l'espoir de limiter l'oppression coloniale. Il en résulte que les observations ethnographiques, les représentations et stéréotypes qui sont développés dans les écrits missionnaires sont à la fois semblables et différents de ceux des explorateurs, des militaires et des administrateurs

.

L'ÉVANGÉLISATION, MOYENS, OBSTACLES ET STRATÉGIES

La tâche ou plutôt la « mission » à laquelle les Pères blancs se consacrent est évidemment immense. Une fois installés dans le pays, ayant acquis une connaissance rudimentaire des mœurs et coutumes de ses habitants et appris leur langue, ils cherchent à obtenir d'eux qu'ils les aident à construire, bénévolement, leurs lieux de prière, qu'ils suivent le catéchisme, apprennent et récitent les rudiments de la religion catholique et les prières qui y sont associées, qu'ils suivent les offices religieux, pratiquent les sacrements et convainquent leurs proches d'en faire autant. Aux plus fidèles, ils distribuent des médailles. Ils choisissent, parmi les médaillés, ceux à qui ils demandent de devenir leurs auxiliaires et de répandre à leur tour la religion catholique. Mais ce qui leur pose le plus de problème, à cause des obstacles que leur pratique rencontre, c'est de trouver les moyens d'exiger des indigènes qu'ils renoncent aux croyances et pratiques qu'eux-mêmes jugent incompatibles avec le christianisme et se conforment à ce qu'ils appellent la morale chrétienne. La « morale chrétienne » semble, pour eux, se résumer à l'indissolubilité du mariage et le refus de la polygamie, ce qui est évidemment en complète contradiction avec les traditions et les pratiques de ceux qu'ils cherchent à convertir.

En 1912, au moment où l'administration coloniale, loin de s'y opposer, encourage ouvertement la création de nouvelles missions au Soudan (dont celles de Réo, Toma et Bondokuy), Monseigneur Lemaître, vicaire apostolique du Soudan français fait un rapport[296] où il détermine les objectifs et les méthodes que les missionnaires sont fermement invités à adopter. Comme les ambitions de l'Église catholique sont immenses[297] et que ses ressources en hommes et en argent[298] sont très limitées, le rapporteur propose de limiter les zones « *vraiment intéressantes à évangéliser* » à 10 ou 15 kilomètres autour de chaque poste. Il propose que chaque missionnaire ne se consacre qu'à « *ce qu'il ne peut faire faire convenablement par des indigènes* », c'est--à-dire l'accomplissement des rituels et l'évangélisation proprement dite, et de confier à des catéchistes les tâches que les indigènes peuvent « *faire convenablement* », c'est-à-dire « *réunir chaque soir leur petit troupeau* […] *répéter la leçon et faire apprendre la lettre aux autres,* » construire et réparer leurs propres habitations[299] et les églises, prendre en charge les « *vrais orphelins* ». Pour le

---

[296] Publié dans *Rapports annuels* (1912-1913)

[297] Il écrit: « *Deux ou trois cercles, comme ceux de Ouagadougou, Bobo et Koury, pour ne parler que de ceux-là nous offrent une moisson relativement facile, de trois millions d'âmes.* [...] *Nous pouvons y fonder plus de cent postes dont aucun n'aura autour de lui, dans une zone utile, moins de 15 000 habitants.* » : 142.

[298] « *J'ai étudié toutes les combinaisons possibles* [...] *soit avec les confrères, soit avec les agents du commerce ou de l'administration, et toujours j'ai abouti à cette déplorable mais inéluctable conclusion que, d'ici longtemps, les Européens vivront au Soudan : les commerçants de leur commerce, les fonctionnaires de leurs traitements, les missionnaires d'aumônes, et les producteurs agricoles et industriels, de leur capital en plus du revenu.* » Ibid. : 139-140.

[299] Il appelle cette dernière activité une « *œuvre de charité* » et il explique que ce sont « *nos* » chrétiens et catéchumènes qui « *ont tenu à répondre à mon invitation en travaillant gratis pro Deo* .» À Koupela les habitants ont « offert » aux missionnaires, cinq mille journées de travail. Ibid.: 139

recrutement de ces catéchistes, qu'il appelle des « *volontaires de l'apostolat,* » il pense que la solution idéale serait de créer des écoles régionales, dans lesquelles ils seraient formés, mais reconnaît que la diversité des langues parlées rend le projet difficile à réaliser. En attendant de pouvoir le faire, il propose aux missionnaires de « *prendre ce qu'il y a de mieux dans chaque village, pour répéter la leçon et faire apprendre la lettre aux autres* », (138) mais aussi de recruter des écoliers pour en faire plus tard des catéchistes. Pour leur apprendre ce qu'ils devront faire lors de ces réunions dominicales, les missionnaires leur enseignent la « méthode catéchistique. »

Quant à ceux qu'il appelle des « *vrais orphelins* »[300], il s'agit d'une minorité qu'il propose de choisir en éliminant les « *orphelins artificiels* », et de confier les premiers « *à des familles de chrétiens ou catéchumènes sérieux qui, moyennant juste rétribution, nous* (sic) *les élèvent comme leurs propres enfants* ». Il présente ce renoncement comme une mesure d'économie[301]. Ce n'est peut-être pas la seule raison, car il ajoute qu'il n'est pas question que les missionnaires perdent leur temps à devenir, « *douze heures durant, chaque jour, les éducateurs de natures qui comportent si peu, présentement, notre bagage de civilisation* ».

En 1927, lors de la création de la Préfecture apostolique de Bobo-Dioulasso et de l'installation de deux missions dans cette ville, les Pères blancs, secondés par des auxiliaires d'évangélisation dont ils contrôlent régulièrement l'orthodoxie[302], les catéchistes, réalisent un véritable quadrillage du territoire au nord de Bobo-Dioulasso. D'autres auxiliaires d'évangélisation font partie de l'œuvre « Charles Liwanga K'ma », sorte de mouvement laïque d'action catholique, dont les objectifs sont « *d'atteindre les chrétiens les moins fervents, les faire revenir à la pratique de la religion, supplanter les mauvaises influences, renseigner les Pères sur les questions matrimoniales, surveiller les catéchumènes de leurs villages au point de vue moral* [...] *recruter les catéchumènes, administrer le baptêmes in articulo mortis, et visiter les malades* ».[303]

Par charité chrétienne, mais aussi pour « *gagner les cœurs* » et espérer convertir de nombreux Bobo, les Pères blancs leurs prodiguent des soins médicaux. Entre 1935 et 1936, après 7 ans d'évangélisation dans la ville de Bobo-Dioulasso, ils recensent 400 chrétiens en âge de recevoir les sacrements et, pour la même année, 45.000 personnes venues consulter au dispensaire des Sœurs Blanches situé à Tounouma

.

---

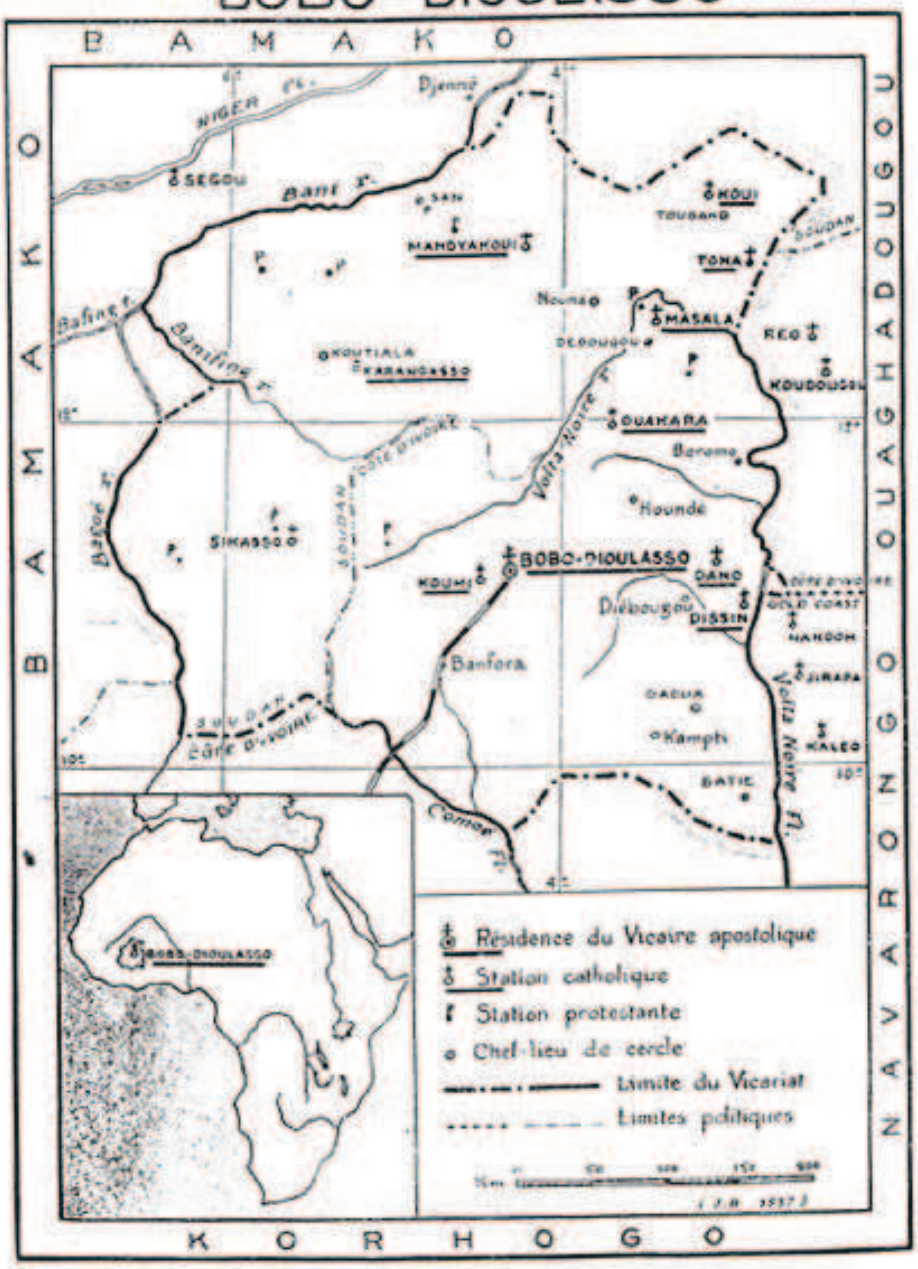
[300] On croit comprendre qu'il s'agirait d'enfants que leurs parents confient, au moment de mourir, à des parents éloignés, où de petites filles « *de deux ans et moins* » qui auraient été promises en mariage « *à nos jeunes chrétiens et catéchumènes.*» Ensemble des citations sur les orphelins : 140 et 141.

[301] « *Nous chercherons à l'avenir à soulager cette lourde partie du budget* (qui était consacrée aux orphelinats de l'Œuvre de la Sainte Enfance) *en n'admettant que de vrais orphelins et en les recevant dans nos maisons comme internes que là où nous ne pourrons pas les confier à des familles sûres.* » : 140.

[302] « *Tous les mois ils viennent à la Mission rendre compte de la marche de leur village et reçoivent les instructions nécessaires pour le mois suivant* [...] *Les quatre premières années, n'ayant sous la main que quelques catéchistes auxiliaires volontaires, les Pères ne purent faire des instructions qu'à Bobo même et aux alentours. Ceci leur permit d'ailleurs de travailler un petit noyau de catéchumènes, qui, une fois chrétiens, devaient faire sentir leur action sur toute la population bobo-fing.* » 1936. *Au pays des Bobo-Fings* : 27-28.

[303] Ibid. : 30

La Mission des Pères Blancs
à
BOBO-DIOULASSO



Carte extraite de *Le pays des fétiches*
Manuscrit. 1937. Paris. B.P.B.

L'école est pour les missionnaires un « grand moyen d'apostolat .» Comme les élèves y restent plusieurs années, il est possible de leur « *donner des connaissances religieuses assez complètes* ». Une fois revenus dans leurs familles, ils pourront « *instruire leurs camarades* » et devenir « *de bons chefs de file sinon des catéchistes* ». L'auteur de cet article reconnaît que la plupart des Pères blancs n'ont pas les diplômes suffisants (le brevet) pour pouvoir enseigner, ce qui ne pose pas de problème car, ajoute-t-il, « *nous ne cherchons pas à faire de nos élèves des bacheliers ou des licenciés, mais de vaillants chrétiens connaissant leur religion, capables de l'appliquer* ». Comme l'indiquent les appellations par lesquelles ils les désignent, ce sont des « *écoles catéchistiques* ».[304] Ces écoles sont réservées au garçons. Pour les filles, les Sœurs blanches créent des ouvroirs. En 1934, à Tounouma, dans les faubourg de Bobo-Dioulasso, elles ouvrent une école ménagère[305] où les fillettes et les jeunes filles apprennent la lecture, l'écriture et les éléments de calcul en langue indigène, ainsi que quelques notions de couture. Elles apprennent aussi à laver et raccommoder le linge, à entretenir la maison et reçoivent « *quelques leçons pratiques de morale et d'hygiène* ». En annexe de cette école ménagère, les sœurs ont créé un ouvroir à dentelles dans la « Maison des Sœurs », dont les travaux permettent de remercier « *les bienfaiteurs de France* », les « *dames de la colonie* » ou de grands personnages, comme le Pape ou le gouverneur général de Côte d' Ivoire.

On notera des points communs entre la situation et les objectifs de l'administration coloniale et ceux de la hiérarchie ecclésiastique. Elles son également contraintes de confier à certains indigènes, choisis par eux, les tâches qu'elles ne peuvent accomplir faute de temps et de personnel: celles de chefs de village ou de canton pour l'une, et de catéchistes ou de familles d'accueil pour l'autre. Elles tiennent également à exercer un contrôle sur ces auxiliaires[306]. Elles font appel à la main d'œuvre indigène pour construire leurs habitations et édifices publics. Elles conçoivent leurs écoles comme ayant pour but essentiel de former le personnel auxiliaire dont elles ne peuvent se passer : les interprètes et les catéchistes.

---

304 R.A1925-1926 : 127. Plus tard en 1936, le Père Godefroy écrit à propos de l'école ouverte à Bobo-Dioulasso et qui compte 80 élèves: « *Nous cherchons avant tout à leur donner le moyen de se servir de livres dans leur langue: Catéchismes, Évangiles, Cantiques. Nous voulons éviter d'en faire des pédants et les garder dans la simplicité qui leur convient : chose difficile, car dès que le noir a quelques connaissances, il croit tout savoir et devient vite orgueilleux.* » *Au pays des Bobo-Fing.* 1936 : 47.

305 Elle est décrite en page 51 de la brochure *Au pays des Bobo-Fings.*

306 À propos des familles à qui il souhaite confier les « *vrais orphelins* », Monseigneur Le maître écrit: « *Nous gardons le rôle de tuteurs et toute facilité pour les réunir à la mission aux heures qui nous conviennent. Nous pouvons ainsi les instruire, sans les écraser de notre discipline, en usant de notre autorité, ni les déclasser en leur enlevant le goût de la condition commune laquelle, par la pioche et travaux du ménage, les rattache finalement à la vertu.* » R.A. 1912-1913 : 141.

Obstacles et stratégies

Le Père Paternot, qui a été pendant quelques années Vicaire Apostolique de Bobo-Dioulasso, explique bien l' intérêt stratégique qu'il y a à ne pas s'opposer aux croyances et coutumes. Dans un livre publié en 1946, *Lumières sur la Volta*. Il y écrit : « *Il faut veiller à ne pas heurter les croyances de ces pauvres païens ; ce n'est que petit à petit que, sous l'influence bienfaisante de l'Évangile et de la civilisation chrétienne, ils comprendront leurs erreurs et les abandonneront d'eux-mêmes.* »[307] Non seulement il ne faut pas, selon lui, heurter les croyances, mais il faut aussi faire le tri entre les coutumes acceptables et à conserver et celles qui sont « *contraires à la religion et à la morale catholique* ». Il faut enfin, au fur et à mesure que la « *lumière de l'Évangile pénètre les âmes* », que les Africains comprennent d'eux-mêmes tout ce que peut contenir de « barbare » leurs propres traditions, et, tout en gardant ce qui est acceptable dans les cérémonies traditionnelles, les « *rehausser par des cérémonies chrétiennes* » et, par exemple, remplacer les « *chants païens par des cantiques appris à la mission ou par des chants improvisés mais d'inspiration chrétienne* ».[308]

Les obstacles et les moyens de les surmonter

Évidemment l'obstacle principal à l'évangélisation est l'existence de religions africaines, mais surtout de rituels comme le fétichisme, qui se révèlent différents de ceux du catholicisme.

La condamnation par les missionnaires du « fétichisme » est évidemment sans appel : « *Le fétiche est un blasphème, une grossièreté, une contrefaçon du sanctuaire chrétien.* » En 1915, à Toma, alors que les missionnaires achèvent la construction de leur église en prenant pour devise le mot de Saint Paul : *Opportet illum regnare*, un « *grossier fétiche exposé de façon permanente à la vénération publique* » fait son apparition dans quatre villages environnants. Des « pauvres gens » lui apportent poules, chevreaux et cauris pour obtenir ses faveurs, des malades y vont en pèlerinage. Le Père Dubernet, qui dirige la mission de Toma, s'étonne que les habitants « *après le bien qu' on a dit de leur sens religieux* » aient pu se laisser prendre à pareille grossièreté mais il se rassure rapidement en se persuadant que « *le diable s'était servi d'un cerveau fanatique pour imaginer cette contrefaçon du béni sanctuaire de Toma* ». Il ajoute qu'il aurait pu dénoncer aux tribunaux français, qui l'aurait sanctionné, celui qui avait apporté le fétiche mais qu'il a préféré le couvrir de ridicule et le « *descendre de son piédestal* ».[309]

Ce n'est pas le seul incident signalé par les Pères. Celui survenu à Bobo en 1932 est assez différent. Il s'agit d'un fétiche introduit par « *d'anciens tirailleurs et de*

[307] 41-42.
[308] Ibid. : 87-88.
[309] R.A. 1914-1915 : 159-160.

jeunes réfractaires », qui obtient un grand succès auprès de la jeunesse. Ses partisans tiennent des discours « frondeurs » affirmant que le fétiche « *n'a peur ni du commandant, ni des Pères, ni d'aucun blanc* »[310] et menacent les médaillés. L'administrateur intervient, les perturbateurs sont emprisonnés, le fétiche arrosé d'essence et brûlé. Une autre manière de lutter contre le fétichisme est employée systématiquement et à grande échelle par les missionnaires : la distribution de fétiches chrétiens, les médailles.

Mais l'obstacle proprement religieux n'est peut-être pas le plus difficile à surmonter car les missionnaires, pour qui évangéliser est synonyme de civiliser, donc d'occidentaliser, découvrent une organisation sociale, des mœurs et coutumes qui, profondément différentes de celles qui existent dans leur pays d'origine, ne peuvent être que contraires à la « morale chrétienne » et que l'évangélisation ne peut réussir qu'à condition de les faire disparaître. Il s'agit toujours et avant tout de la liberté sexuelle, de la polygamie et du mariage forcé des filles. Après avoir, dans un texte qui sera étudié plus loin, rendu hommage à la religion des Bwa et des San ; et même reconnu que leur Dieu est le vrai Dieu, le Père Godefroy ajoute : « *par contre la morale est déplorable. Le code matrimonial demande un remaniement complet. La famille est à ce point chaotique et fluctuante qu'on se demande comment elle tient. Les enfants et les jeunes gens des deux sexes jouissent d'une telle liberté qu'on s'étonne de ne pas voir plus mal* ».[311] Si les Pères blancs se rendent compte que la lutte contre le fétichisme sera laborieuse[312], ils s'aperçoivent que les résistances qu'ils rencontrent lorsqu'ils cherchent à obtenir que les indigènes respectent la liberté des filles et adoptent la monogamie et l'indissolubilité du mariage sont peut-être plus fortes encore. Leurs écrits montrent qu'ils perçoivent et même, par moments, semblent comprendre les raisons qui font que les vieux, particulièrement attachés aux traditions, résistent à leur prédication sur ces questions. Par exemple, dans un rapport datant de 1914, le rédacteur constate que « les vieux » laissent plus facilement les jeunes gens que les jeunes filles « *approcher les missionnaires* » et que si les uns ou les autres veulent « *embrasser la religion des Pères, ils passeront plus facilement cette fantaisie* » aux premiers qu'aux secondes. Il explique cette différence par la fait que, selon ses propres dires et jugements, les filles ne sont « *élevées qu'en vue du mariage*. Comme on ne peut être certain, dans le cas où elles se convertiraient, de pouvoir les marier à des chrétiens « *parce qu'ils sont trop peu nombreux* » et comme, d'autre part il ne sera pas non plus possible de les « *vendre à des polygames ou à un fétichiste* » qu'on ne pourrait obliger à respecter les engagements exigés par l'église catholique (le refus de la polygamie), les prétendants seraient, dans les deux cas, tellement peu nombreux «*que les parents ne veulent pas courir le risque de déprécier la marchandise* ».[313] En dehors du caractère profondément méprisant du vocabulaire utilisé, qui témoigne à la

---

[310] R.A. 1931-1932 : 394.

[311] R.A. 1914-1915 : 158.

[312] Le vicaire apostolique de Bobo-Dioulasso écrit en 1937, dix ans après l'installation de la préfecture: « *Les païens sont encore l'écrasante majorité, ce sont des gens que nous n'avons pas atteints,que nous sommes actuellement dans l'impossibilité d'attendre. Ce sont, autour des missions, des vieux, surtout des chefs de famille, fidèles au fétichisme ancestral.* » R.A. 1936-1937 : 253.

[313] R.A. 1916-1917 : p. 397.

fois d'une méconnaissance et d'un ethnocentrisme évident[314], ce texte met le doigt sur une difficulté importante rencontrée par les missionnaires pour convertir les filles.

Les missionnaires sont aussi parfaitement conscients de la difficulté qu'ils éprouveront à faire entrer dans les mœurs la monogamie et l'indissolubilité du mariage. L'un d'eux écrit : « *Les populations soudanaises* [...] *sont convaincues que notre religion est la seule vraie et ils l'embrasseraient volontiers si* [...] *on leur permettait d'avoir plusieurs femmes.* »[315] Il leur arrive, comme pour la liberté des filles, d'entrevoir les raisons qui font que le renoncement à la polygamie pose problème pour le mari pour qui cela représenterait de « gros sacrifices », pour les femmes délaissées qui se retireraient dans l'intérêt de tous au risque de vivre seules, pour l'épouse légitime qui généreusement prendrait en charge tous les enfants de la maison, sans que cela change quoi que ce soit à leur attitude.

La principale stratégie adoptée pour tenter de convaincre les Africains de renoncer à la polygamie et d'adopter la « morale chrétienne », consiste à s'adresser en priorité aux jeunes gens, en comptant sur un possible désir de prendre leur distance par rapport au pouvoir traditionnel, exercé par les vieux. Écrivant en 1945 une sorte de bilan de l'action missionnaire dans le vicariat de Bobo-Dioulasso, son titulaire de l'époque écrit, en simplifiant certainement une situation qui devait être plus contrastée, « a*vec l'arrivée des missionnaires, la jeunesse adulte avait compris comme d'instinct les paroles libératrices de l'Évangile ; la servitude dont ils étaient les victimes sans trop s'en rendre compte, sous l'autorité des vieux, se révéla intolérable au fur et à mesure que l'instruction religieuse pénétrait leur vie, et le mariage de ces jeunes gens accentua le recul des vieux chefs de cases de leurs positions premières* ».[316] Il est vrai que ce qui s'était déroulé à Bobo-Dioulasso dans les années trente semble confirmer le désir des jeunes gens de s'émanciper du pouvoir des vieux et des traditions. En 1930, selon les écrits des missionnaires, les jeunes catéchumènes bobolais, prennent des initiatives remettant en cause certaines traditions alors que les Pères blancs observent, provisoirement, une grande prudence[317] : « *Lors de la grande solennité des Morts, qui est pour nos Bobo une des plus grandes manifestations païennes, non contents de refuser leurs hommages aux fétiches du village, ils trahissaient leur identité devant les non-initiés, nous livraient la clé de leur langue secrète, bref ils abandonnaient tous les jours un peu plus de cet incognito qu'un masque doit, sous peine de mort, garder en public ; choses qui leur valurent plus d'une altercation avec les vieilles barbes. La fête terminée, en déclarant que « l'affaire de la mort » était finie, plusieurs d'entre eux,*

[314] La seule différence entre la dot pratiquée en France et la compensation matrimoniale en usage dans la région de Bobo, c'est que l'apport d'argent ou de biens est ici le fait de la femme et la-bas celui de l'homme. Nos missionnaires auraient été certainement choqués si on leur avait dit qu'en France les femmes achètent les hommes.

[315] R.A.1925-1926 : 126.

[316] R.A. 1945-1946 : 182.

[317] Le P.Lesourd « *ignorant encore le fond et les rites* » de certaines traditions et « *pour ne pas encourir la réprobation des vieux chefs de famille* », décide d'éviter d'influencer les jeunes postulants. Attitude provisoire puisqu'il prévoit déjà que, dans quelques années, « *mieux documentés* », les missionnaires seront « *à même d'intervenir utilement et efficacement selon les exigences de notre Foi.* » R.A. 1930-1931 : 357.

chose inouïe, nous firent cadeau de leurs curieux masques. Pour nous, afin de ne rien compromettre par une action précipitée, nous gardâmes le silence. »[318] Deux années plus tard, lors de la même cérémonie, les catéchumènes qui portaient des masques se firent reconnaître, refusèrent de saluer les fétiches, vinrent par contre saluer les Pères et se faire photographier. Cela fit dire aux « *vieux païens* » : « *les enfants des Pères se révoltent.* »[319] Mais, contrairement à ce qui s'était passé l'année précédente, les Pères blancs, au lieu d'adopter une attitude de neutralité en gardant le silence, se félicitent de ce que « *les masques, au lieu d'être des instruments sacrés, soient devenus des mascarades, sans plus* ».[320]

Pour lutter efficacement contre les mariages forcés, la vie sexuelle hors mariage et la polygamie, les missionnaires ne se contentent pas d'essayer de convaincre les jeunes Bobo, ils cherchent à obtenir et obtiennent le soutien de l'administration. Afin de faire disparaître la coutume selon laquelle « *les jeunes filles sont enlevées de force pour être données à des maris que souvent elles ne connaissent pas et dont elles ne veulent pas* », ils saisissent l'administration coloniale qui satisfait leur demande. Le gouverneur de la Côte d'Ivoire dont dépend alors Bobo-Dioulasso, décide que les jeunes filles catholiques désirant pouvoir choisir librement leur mari, pourront obtenir de l'administration un « *papier d'abandon de la coutume bobo* ». Ce document appelé aussi « *certificat de renonciation* » permet aux jeunes filles qui désirent être libres, de se présenter au cercle, et dire devant un témoin et un représentant de l'administration, qu'elles renoncent aux coutumes ancestrales en faveur de la religion catholique et qu'elles ne veulent pas être mariées de force. Une autre mesure importante dans ce domaine est celle déposée précédemment, dès 1914, auprès du gouverneur général de la colonie, par le vicaire apostolique de Bobo-Dioulasso. Il lui demandait de reconnaître aux chrétiens, « *le droit d'être jugés selon le code chrétien et non plus selon le code fétichiste ou musulman* »[321], ce que le gouverneur général avait accepté en créant, par décret, des tribunaux pour les chrétiens. Les *Rapports Annuels* de 1916-1917 donnent un exemple de « *jugement chrétien* »: un homme vivait avec plusieurs femme et obligeait sa « *femme légitime* », c'est à dire, pour celui qui écrit, la première, à leur servir de domestique. Il la battait et l'injuriait et a fini par la « *mettre à la porte avec son enfant menaçant de la tuer* ». L'épouse a porté plainte. Un juge chrétien a été nommé et le tribunal a condamné le mari à construire à cette femme une habitation, à lui payer une pension mensuelle et à lui laisser la garde de l'enfant, ce qui était et est toujours contraire à une règle non écrite : en cas de séparation, c'est le père qui garde les enfants.[322]

La « christianisation » du paganisme

[318] R.A.1930-1931 : 358.
[319] APB. M 3 65 COL : 28.
[320] Ibid.
[321] R.A. 1916-1917 : 398.
[322] Développement de cet exemple: 398.

C'est la deuxième stratégie choisie par les Pères blancs pour évangéliser les « païens » africains. Découvrant que ceux qu'ils avaient pris, dans un premier temps, pour de simples « fétichistes », avaient une véritable religion, monothéiste, ils pouvaient penser possible de rebaptiser les croyances africaines au moyen de concepts chrétiens. En 1936, dans une brochure intitulée *Au pays des Bobo-Fings*, destinée aux amis et parents des missionnaires, et plus généralement à ceux qui les soutiennent financièrement, le Père Godefroy décrit ainsi les croyances religieuses des Bobo : « *Ils croient en un* ***Dieu*** *unique* (en gras dans le texte comme pour tous les termes qui suivent), *être supérieur,*[...] *tellement supérieur qu'il en est inaccessible.* » Ils l'appellent wouro. Entre ce Dieu et les hommes, il y a une multitude d'**esprits** inférieurs, appelés wyaghé, que l'on pourrait comparer selon lui, non pas à des anges mais aux « *génies de l'imagination populaire* ». Ils ont aussi des lieux de **pèlerinage,** où l'on vient de très loin, pour favoriser la procréation ou pour empêcher les femmes de fuir leur mari. Les Bobo croient également en un **au-delà**, un lieu de séjour des morts, le wara, situé dans la direction de l'ouest. L'âme des morts passerait par ces lieux pour se diriger ensuite vers l'Orient. « *Les indigènes de cette région pensent que l'âme abandonne le corps un peu avant l'agonie* [...] *Dans le* ***paradis****, wara foro hon, un grand arbre étend ses branchages au dessus de l'eau pour que celle-ci reste fraîche. On dit alors que l'âme bonne est retournée chez son père et est heureuse. Dans* ***l'enfer****, wara yo hon, l'eau du marigot est toujours exposée au soleil et est chaude. Les âmes mauvaises sont assises au soleil, trouvent qu'il fait bien chaud et en souffrent.* »[323]

Déjà en 1915, le Père Dubernet avait fait des rapprochements du même genre concernant la religion des habitants de Toma. Il avait écrit dans les *Rapports Annuels* de 1914-1915 : « *Ils croient manifestement en un Dieu tout-puissant préservateur et bon, maître et Providence de l'univers* [...] *ils croient à l'existence et la survivance de l'âme* [...] *ils honorent une divinité tutélaire qui n'est pas Dieu, mais qui semble plutôt « l'ange gardien » du village et des individus* [...] *Une légende religieuse qui a cours se rapporte visiblement à la faute originelle* » qui sépare un temps où « *les choses allaient prodigieusement bien* » et celui où « *rien de va plus* ». Jugeant qu'il s'agit d'une « *fiction grossière* » mais qui reste une « *idée religieuse* », il poursuit : « *Que nous voilà loin des sociétés secrètes, du culte de Satan, des sabbats nocturnes, des rites blasphématoires du Komo et du Nama ! Ici le culte rendu au vrai Dieu est public et ne craint pas la lumière. De ce côté, on voit combien nous sommes avantagés*. »[324]

Si ces deux religions sont à ce point proches, la lutte difficile contre les traditions ancestrales « fétichistes » peut être, sinon remplacée, du moins doublée par la mise en place de rituels syncrétiques. Si les croyances des Africains font référence, avec des mots différents, à une réalité surnaturelle semblable, il doit être possible, au niveau des pratiques, de christianiser les rituels africains, voire d'africaniser le christianisme. Par exemple, comme cela se passe effectivement, selon le Pères blancs, dans la région de Bobo-Dioulasso dans les années 30, en bénissant les champs avant

[323] APB.M 3 65 COL: 17.

[324] 158

ou après la récolte, en intégrant et transformant les rituels sacrificiels jusque là pratiqués, en participant à la fête des funérailles bobo, en y prononçant des prières spéciales pour les morts et en organisant une procession au cimetière pour y bénir les tombes. Le Père Godefroy est tout à fait clair à ce sujet quand il écrit: « *Pour éviter un changement trop brusque dans les coutumes, nous essayons de remplacer les vieilles cérémonies païennes par des cérémonies chrétiennes correspondantes.* »

Il affirme même que ces pratiques syncrétiques sont demandées par les Africains eux-mêmes : « *Actuellement on nous demande de bénir les champs, les maisons, les nattes. Chrétiens et catéchumènes placent des croix sur leurs cases et dans leurs champs en remplacement des fétiches ! Ceci prouve que leur mentalité se transforme peu à peu, que l'esprit païen s'efface doucement pour faire place à l'esprit chrétien.* »[325] Toujours à Bobo-Dioulasso où la mission a seulement quatre ans, lors des fêtes qui suivent la fin des récoltes « *sans rompre totalement avec ces vieilles coutumes, les catéchumènes ont su pourtant d'eux-mêmes, éliminer ce qui était superstitieux, le remplaçant par l'assistance aux cérémonies d'action de grâce organisées par eux-mêmes* ». Dans une autre circonstance, « *les vieux du village, le chef en tête, vinrent offrir à Monseigneur un cadeau bien symbolique et ici traditionnel, un panier de mil que couronnaient dix œufs et une pioche sans manche ; des cultivateurs offraient ainsi l'hommage des produits du sol et de la basse-cour* ». La même année, après une grand messe, le supérieur régional bénit les semences présentées par les cultivateurs, la pioche sur l'épaule et un chant, composé par un missionnaire, est entonné. Il s'agit d'une « *heureuse adaptation christianisée d'une sorte de litanie bobo qu'adressent à Dieu les cultivateurs avant de monter à la brousse » et où il est question des sauterelles et des biches voraces qui risquent de détruire les récoltes* ».[326]

On trouve dans le livre du Père Paternot, Préfet apostolique de Bobo-Dioulasso, *Lumières sur la Volta*, un exemple significatif de « remplacement de rituels « païens » par des rituels « chrétiens .» Il raconte que dans la région de Jirapa en pays dagara, alors que les semailles avaient eu lieu et promettaient de bonnes récoltes, une sécheresse survint faisant craindre la mort des plantations et la famine. Devant la gravité de la situation, le chef de terre eut recours au faiseur de pluie. « *Dans chaque agglomération, il existe, en effet, une ou plusieurs personnes qui sont censées pouvoir faire venir ou écarter la pluie chaque fois que cela est nécessaire.* »[327] Le Père Paternot raconte alors comment le faiseur de pluie exécuta des rituels appropriés.[328] Il ajoute que pendant qu'il opérait, « *dans chaque famille, les sacrifices ne se comptaient plus ;*

---

325 APB.M 3 65 COL : 41.

326 R.A. 1930-1931 : 357-358

327 1946 : 124.

328 « *Prenant alors la volaille, notre faiseur de pluie lui arrache, d'un mouvement rapide, quelques plumes du dos et les jette en l'air tout en suppliant Dieu, la colline, la terre et le ruisseau de venir l'aider ; puis, entrant dans sa case à fétiches, il prend un canari posé près de l'autel et l'emporte au marigot, il le remplit d'eau, puis se jette lui-même dans la mare où il prend de copieuses ablutions. Reprenant alors sa poterie, il rentre chez lui et asperge largement le fétiche, il agite ensuite avec une branche sacrée le liquide qui reste au fond du canari ; enfin il monte sur la terrasse de sa demeure, prélève une petite quantité d'eau, et la lance en l'air non sans pousser des cris, gesticuler et proférer des menaces pour influencer la tornade!*» : 125.

le sang des poulets ruisselait sur les autels des fétiches protecteurs, et le chef du village immolait bœuf et mouton, » sans aucun résultat. C'est alors qu'un habitant du village, qui avait été soigné et guéri par les Pères blancs, réunit une petite délégation qui rencontra les missionnaires et leurs demanda ce qu'ils pouvaient faire pour obtenir la pluie. Un Père les amena à la chapelle, prononça des litanies, récita des dizaines de chapelets et « *avant même que le soleil ait disparu derrière les collines... la pluie si attendue tombait avec violence* ».[329] Le remplacement, comme on peut le voir dans cet exemple, est facilité quand la religion, qui se pense supérieure, a des pratiques tout à fait semblables à celles de la religion qu'elle considère comme primitive.

Les raisons de se convertir

Il est bien difficile, en s'en tenant aux écrits des missionnaires, de se faire une idée de l'impact réel de l'évangélisation auprès des populations des régions traversées par le Bani et le Mouhoun et, pour ceux qui « suivaient » les Pères, quels motifs les poussaient à le faire. On peut certes l'évaluer, indirectement, en relevant les chiffres indiqués par les documents ecclésiastiques. Pour la ville de Bobo-Dioulasso, en 1936, 400 Bobo-Fing étaient « en âge de recevoir les sacrements .» Pour l'ensemble des Bobo-Fing, que les missionnaires évaluent à 83 000, le nombre de baptêmes d'adultes passe de 29 en 1933, à 127 en 1935, ce qui représente 0,15 % de la population. La même année 26 villages sont régulièrement visités. Deux écoles, une à Bobo-Dioulasso, l'autre en « brousse », ont été ouvertes et on a compté, à Tounouma, 45.000 consultations pour l'année 1936. Quant à l'ensemble du territoire de la préfecture apostolique, qui englobe les pays présumés des Bobo-Fing, Bobo-Oulé, Samo, Dagari, Minianka, en 1937 (soit après dix ans de présence), les Pères blancs comptabilisent 163 catéchistes, 5994 chrétiens baptisés et 7172 catéchumènes. Pour la même période ils ont soigné 230 000 malades[330]. Si l'on additionne les baptisés et les catéchumènes et si l'on évalue cette population totale à environ 150 à 200 000 habitants, les convertis, ou en cours de conversion, représenteraient entre 6 et 8 % de la population.

Par contre, les écrits des missionnaires ne donnent aucune indication sur l'importance et la fréquence des réactions d'hostilité qu'ils rencontraient, ni sur l'identité des opposants. Ils les nomment « païens réfractaires », « vieilles barbes », « vieux », quand ils n'utilisent pas, plus simplement encore, le pronom indéfini « on .»

Ils ne nous apprennent rien, non plus, sur ce qui pouvait pousser certains Bobo à vouloir devenir chrétiens, à abandonner leurs croyances et leurs traditions, pour adopter une pratique religieuse étrangère dans tous les sens du terme.

On ne peut exclure que le message des missionnaires les ait convaincus de la supériorité de la foi chrétienne sur leurs propres traditions, et qu'ils n'aient adopté le point de vue des Pères sur certaines traditions dont ils ont voulu se libérer. Il est

[329] Paternot, 1946 : 125.

[330] Ces chiffres sont extraits de : *Le pays des fétiches.* APB. M4 60 ANO : 10.

également possible que les jeunes hommes aient vu, dans la conversion au catholicisme, un moyen de se libérer du pouvoir patriarcal et que les jeunes filles y aient vu celui de se libérer des contraintes des mariages forcés, qu'en un mot les missionnaires les aient aidés à se libérer de traditions qui leurs pesaient.

Mais on peut également penser que les Bobo et les autres peuples de cette région d'Afrique de l'Ouest avaient des raisons non directement religieuses, de se regrouper autour des missions et de se convertir. En comparaison de ce que leur ont fait et font subir l'armée et l'administration coloniale, l'accueil des missionnaires qui n'exigeaient d'eux rien de ce que les autres Français leur imposait, devait les disposer favorablement à leur égard, et leur faire espérer de trouver auprès d'eux une existence moins servile. Comme d'autre part les missionnaires marquaient leur différence, sur certains points, avec l'administration coloniale et n'hésitaient pas à critiquer les chefs indigènes mis en place par les Français, ils pouvaient apparaître comme un recours contre la domination coloniale.

Plus concrètement encore, on peut supposer que les Bobo écoutaient et suivaient les Pères blancs avant tout pour être soignés et croyaient échapper aux exactions des chefs de cantons, au travail forcé et au recrutement des tirailleurs: l'adhésion à la religion catholique leur apparaissait comme un moyen d'y parvenir. En 1948, celui qui rédige les *Rapports Annuels* signale une baisse inquiétante des pratiques religieuses. Il rappelle que dix ans plus tôt, à Bobo-Dioulasso une cérémonie religieuse comme le « *Salut du Saint Sacrement* » était fréquentée et qu'on s'y confessait beaucoup avant et après, mais que, au moment où il écrit « *l'église est vide et il n'y a plus de confessions* ». Il analyse les raisons de ce changement ainsi : « *Était-ce bien uniquement une foi tellement profonde qui attirait quand* [...] *la fréquentation de la mission des Pères, était l'unique manifestation d'évolution, le seul moyen de sortir du commun. De plus, on rencontrait du monde, on se montrait. Nos chrétiens venaient chez nous satisfaire ce besoin de société* [...] *Actuellement, les lieux de réunion sont nombreux et autrement plus attrayants que le parvis de l'église.* »[331]. La pratique religieuse aurait donc peut-être été aussi pour les convertis africains une « *manifestation d'évolution* » et un « *besoin de société* ».

[331] R.A. 1947-1948 : 76.

ENJEUX ET CONFLITS DE POUVOIR

Il s'agit de conflits qui se produisent dans certains postes de mission et qui font intervenir, dans des relations complexes, les Africains sollicités par les missionnaires, les missionnaires eux-mêmes, les chefs indigènes et l'administration française. La question proprement religieuse des moyens et des stratégies d'évangélisation a des répercussions importantes sur la situation coloniale elle-même, sur l'exercice du pouvoir -ou plutôt des pouvoirs- et sur les moyens que les colonisés utilisent pour échapper à l'exploitation dont ils sont victimes, ou au moins la limiter.

Ce qui se passe à Mandiakuy à partir de 1929 est symptomatique des répercussions politiques de la présence et de l'action des Pères blancs. À l'origine du conflit, selon les missionnaires, on trouverait « *les musulmans*[332] *qui dénoncent calomnieusement les Pères et frappent les catéchisés. Les Pères sont accusés de promettre à ceux qui suivraient leur enseignement, l'exemption de corvées, de service militaire, de réquisitions, d'impôts* ».[333] Cette accusation serait une pure calomnie.

Calomnie ou pas, les incidents se multiplient à Mandiakuy entre 1929 et 1931. Ce sont des menaces, des dénonciations, des violences dont seraient victimes, aux dires des Pères blancs, les catéchumènes et fidèles nouvellement convertis, qui auraient pour auteurs les chefs indigènes, leurs agents ou, plus vaguement encore, leur entourage. C'est par exemple « *un jeune homme de l'entourage du chef de canton* » qui « *s'empare du chapelet d'un enfant et le jette* ». L'enfant se plaint, il est battu à coups de bâtons. Ce sont des femmes de catéchumènes à qui « *on* » arrache les médailles, vole le bois qu'elles transportent et le brûle. C'est le chef de canton de Tyotyo qui vient perturber une réunion de catéchisme, affirmant qu'« *il n'admet pas que ses administrés suivent la doctrine des Pères.* » Cette déclaration provoque l'intervention de ces derniers, qui assurent aux habitants qu'ils veilleront « *à ce que la liberté de conscience à Tyotyo ne soit pas un vain mot* ». Pour ce faire, ils saisissent l'administrateur qui réside à San. Celui-ci intervient, et les « *coupables* » sont obligés de faire des excuses aux missionnaires, certains mêmes sont condamnés à faire, à San, des corvées supplémentaires. Quand l'alliance fonctionne entre l'administrateur et les missionnaires, les brimades dont sont victimes les chrétiens cessent. Mais que l'administrateur change et que le nouveau soit moins favorable aux missionnaires et cesse de sanctionner les « *fauteurs de troubles* » -ce qui se produit à Mandiakuy dans un deuxième temps- et à nouveau ce sont « *des médailles et des chapelets brisés* », des

[332] Les textes des missionnaires consultés n'abordent pratiquement pas la question de la religion musulmane. Ils contiennent quelques allusions indirectes aux erreurs de l'administration française et notamment à Maurice Delafosse qui pense que « *l'islamisme ne doit pas être considéré comme un mal.* »(R.A. 1912-1913 : 144), ce qui implique évidemment que pour eux il en est un et particulièrement dangereux. Dans le même rapport à propos de la mission de Toma, son responsable écrit: « *ce que nous avons le plus à cœur d'éviter une mosquée, un muezzin et un douzaine de disciples* » car « *Toma couve dans son sein cette étincelle de malheur, le pire fléau qui menace les San.* » (159) Il est difficile de dire si cette haine de l'islamisme explique les rapports difficiles avec les chefs indigènes musulmans ou si ce sont les agissements de ces derniers qui provoquent leur hostilité.

[333] R.A. 1928-1929 : 256.

« *menaces d'expulsion pour les assistants au catéchisme* », des accusations auprès de l'administrateur selon lesquelles « *des catéchumènes refuseraient l'obéissance au chef de canton* ».[334] Entre 1929 et 1931 les administrateurs qui se sont succédés à San ont tantôt soutenu les missionnaires, tantôt laissé faire les uns et les autres. Il n'y a pas toujours eu de connivence entre coloniaux et religieux.

Monseigneur Esquerre, préfet apostolique de Bobo-Dioulasso, analyse en 1931 les évènements de Mandiakuy. Il y affirme avec conviction que les fidèles catholiques sont victimes d'une « *lamentable persécution suscitée par les chefs de canton* », que les chefs indigènes, dont il dit qu'ils sont à la fois « *despotes et musulmans* », sont des ennemis de la mission et qu'ils cherchent à se débarrasser des Pères blancs qui les contrarient. Il redit que les accusations selon lesquelles les Pères encourageraient la désobéissance des convertis et le fait qu'ils seraient exemptés de l'impôt et des corvées est pure calomnie. Enfin, il prétend que les missionnaires ne se « *mêlent en rien de la conduite et de l'administration* (des chefs indigènes), *se bornant à défendre les droits religieux de leurs fidèles* ».

Il met clairement en évidence les rapports de pouvoir qui expliquent l'arrêt ou la recrudescence des violences. À chaque changement de l'administrateur à San, « *on lui tâte le pouls.* » S'il est favorable à la mission, « *la vérité des faits est vite établie* », s'il ne l'est pas « *les calomnies les plus ridicules et les plus absurdes pleuvent* »[335] et à nouveau « *nos ennemis ne gardent plus de mesure : injures, menaces, accusations au Cercle, coups, tout s'abat en trombe sur les pauvres catéchumènes, coupables de fréquenter la mission* ».[336] Cette analyse révèle une partie des enjeux qui s'entremêlent entre les quatre intervenants mais une partie seulement.

L'analyse de Monseigneur Esquerre se prolonge par une tentative d'explication des raisons de l'hostilité que les chefs indigènes manifesteraient à l'égard de la mission, explication qui comporte beaucoup de non dits et qu'on peut proposer de décrypter ainsi : les chefs indigènes, « *création nécessaire de notre administration* », seraient jaloux des missionnaires parce que les indigènes les acceptent et les suivent alors qu'ils sont hostiles à leur égard. C'est du moins ce qu'affirme Monseigneur Esquerre : pour les Bobo les chefs indigènes sont « *des intrus et des exploiteurs. Ils ne leur obéissent que contraints et forcés, d'autant que les chefs indigènes cherchent avant tout à s'enrichir sur le dos des populations, et afficheraient des dehors islamisés, pour plaire aux fonctionnaires indigènes du chef lieu* ». Cette attitude à l'égard de l'Islam déplairait aux Bobo car, comme « *tous les autochtones de la préfecture, ils ne veulent pas entendre parler de l'Islam* ».[337] Tout cela explique assez clairement l'hostilité des Bobo à l'égard des chefs indigènes, peut-être leur jalousie,

---

[334] Ensemble de ces citations : R.A. De 1929-1930 : 271.

[335] Selon Monseigneur Esquerre il se raconterait que « *les hommes des Pères ne veulent pas payer l'impôt, faire les corvées de route... nous ne sommes plus chefs, les Pères gouvernent ; les catéchumènes ne veulent plus obéir qu'aux Pères* .» Ibid.

[336] « *Nous avons eu la tristesse de voir des individus parfaitement innocents, étroitement ligotés, roués de coups, piétinés violemment, suspendus en l'air, privés de nourriture et de boisson plusieurs jours durant, promenés comme des criminels la corde au cou.* »

[337] Analyse de Mgr Esquerre: R.A. De 1930-1931, 363 et 364.

mais certainement pas la haine que ces derniers éprouveraient à l'égard des missionnaires, sauf s'ils les soupçonnent de soutenir les Bobo contre eux. L'analyse est donc incomplète et il ne pouvait en être autrement, à cause de la position ambivalente vis-à-vis du processus colonial, et de la complexité des rapports de pouvoir des Pères avec la population, les chefs indigènes et l'administration.

La question d'un régime colonial particulier que les missionnaires auraient obtenu pour les chrétiens est au centre du conflit. Exemption des corvées ou du paiement de l'impôt, l'administration n'en dit mot, mais comme les Africains se comportent comme s'ils y croyaient, la dénégation des missionnaires paraît suspecte. Certes, aucun texte administratif ou religieux n'affirme que de telles exemptions aient été appliquées, mais quelques textes écrits par les Pères blancs eux-mêmes, font référence à certains avantages qu'ils accordent aux catéchistes et auxiliaires. En 1934, l'auteur des *Rapports Annuels*, constatant une augmentation du recrutement des catéchistes l'explique en ces termes : « *Sans doute nous l'attribuons tout d'abord à la grâce divine mais aussi au mouvement de sympathie provoqué par l'avance de sommes nécessaires au rachat des enfants que les parents voulaient vendre pour payer l'impôt.* »[338] Trois ans plus tard, dans les mêmes documents, on apprend que « *les plus favorisés* (des catéchistes et auxiliaires) *reçoivent le montant de leurs impôts et celui de leur femmes. Ils ont un quasi droit d'espérer un secours, quand ils sont trop dans la purée* ».[339] Mais le texte le plus explicite se trouve dans le rapport du vicariat de Bobo-Dioulasso de 1947 : « *Nos catéchistes jouissaient d'avantages matériels qui rendaient leur situation si intéressante que certains y avaient trouvé un motif suffisant pour postuler à la fonction. Nous n'avons jamais donné à nos catéchistes une solde fixe ; nous nous contentions de payer leur impôt, de leur fournir un vêtement et de les aider à s'installer là où ils étaient affectés. Mais tandis que leurs compatriotes, corvéables à merci, devaient répondre aux multiples appels pour travaux du chef de canton ou de l'administration, le catéchiste, considéré comme employé, échappait à ces prestations, ce qui ne constituait pas un minime avantage.* »[340]

Les missionnaires ne perdent jamais une occasion d'affirmer que les chefs indigènes sont des « *parvenus détestés imposant par leur tyrannie une obéissance qu'ils ne sauraient devoir au respect naturel et leur influence propre* ».[341] La critique de leurs « *abus* » est permanente dans les *Rapports Annuels*, les brochures de propagande religieuse et dans les travaux de recherche comme ceux de Jean Hebert, André Prost, Pierre Diarra. Il n'est pas possible que cette critique n'ait pas été connue des intéressés et des populations qui subissaient leur pouvoir. D'autre part, ils interviennent régulièrement pour se plaindre auprès de l'administration de la conduite des chefs indigènes, demander et obtenir souvent des sanctions à leur égard. Ils peuvent même obtenir comme ce sera le cas à Sara en 1930, que certains chefs soient demis de leur fonction. Quand Mgr Esquerre affirme que les missionnaires ne se mêlent pas de l'administration des chefs indigènes et se contentent de défendre les

[338] R.A. 1933-1934 : 314.
[339] R.A. 1936-1937 : 255.
[340] R.A. 1946-1947 : 182.
[341] RA. 1931-1932 : 390.

droits religieux de leurs fidèles, on peut remarquer que la défense de ces droits les amène réellement à remettre en cause le pouvoir que les chefs indigènes ont du mal à imposer aux Bobo. Si l'on ajoute leur opposition à la polygamie et à toutes les coutumes « contraires à la morale chrétienne », on peut penser que les chefs de village et de canton mis en place par l'administration coloniale avaient de bonnes raisons d'être « contrariés », comme l'écrit le vicaire apostolique, par les Pères blancs. Cela explique que peut-être, « *craignant de les avoir pour témoins gênants de leurs grossiers abus* », ils les surveillent de près comme dans la région de Sikasso où les descendants de Babemba ont délégué, pour le faire, des parents dans les villages fréquentés par les missionnaires. Cela explique que, pour éviter que l'administration ne les sanctionne quand ils abusent de leur pouvoir, ils accusent les missionnaires de prêcher la désobéissance[342].

Mais si les responsables de l'église catholique sur place et les missionnaires sur le terrain dénoncent avec force la manière dont les chefs indigènes prélèvent l'impôt, organisent le travail forcé et le recrutement des tirailleurs, aucune de ces mesures en elle-même ne fait l'objet de leur part d'une quelconque critique. On peut dire que, à leur yeux, l'exploitation coloniale quand elle est décidée par les Français est bonne, quand elle est appliquée par les chefs africains que les Français ont imposés, elle est mauvaise. Convaincus que la colonisation apporte la civilisation aux Africains et, d'autre part, ayant besoin du soutien de l'administration coloniale, ils constatent tous les jours des difficultés de vivre de leurs fidèles, du fait de cette même administration, et sont soucieux d'améliorer leur sort, ne serait-ce que pour que leur prédication soit bien accueillie. Ne pouvant remettre en question ni leur conviction, ni la nécessité vitale d'être en bons termes avec les commandants de cercle et autre administrateurs, mais contraints de défendre leurs catéchistes et leurs fidèles, ils n'ont d'autre solution que de s'en prendre à la manière dont les chefs africains se comportent, donnant l'impression à leur fidèles qu'ils les protègent, tout en maintenant de bons rapports avec l'administration française.

Cette dernière, comme cela apparaît clairement dans les évènements de Mandiakuy, fonctionne au coup par coup, ne soutient systématiquement ni les uns ni les autres. Elle nomme, révoque, contrôle les chefs indigènes et ne les tient certainement pas en grande estime. Mais elle ne peut se passer d'eux et dans le cas où elle serait tentée de fermer les yeux sur leurs agissements, les plaintes des missionnaires peuvent l'obliger à intervenir. Elle ne souhaite pas, autant que les missionnaires, remettre en cause les coutumes, comme la polygamie ou le mariage forcé des filles, qui ne gênent pas l'administration coloniale et auxquelles les chefs indigènes sont attachés, mais elle admet difficilement que les chefs indigènes en abusant de peur pouvoir, puissent risquer de déclencher des révoltes. La guerre de 1915-1916 a laissé de mauvais souvenirs.

---

[342] À Toma en 1932, le chef de village Issa, celui qui avait aidé les missionnaires à s'opposer aux rebelles en 1915, « *faisait cultiver ses propres champs par des travailleurs forcés* .» Se voyant découvert il a « *essayé de reporter les torts sur les supérieurs de la mission, prétendant qu'ils avaient encouragé à ne pas payer les impôts pendant la famine et délivré des livrets d'états religieux aux habitants.* » R.A. 1931-1932 : 396.

Quant aux Africains, constatant les contradictions et les luttes d'influence dans le clan des colons, comment n'essaieraient-ils pas de profiter de ces divergences ; constatant que les catéchistes et auxiliaires catholiques bénéficient d'un régime de faveur et que les missionnaires s'opposent souvent aux chefs indigènes, comment n'espéreraient-ils pas en se convertissant, en bénéficier aussi et n'essaieraient-ils pas d'instrumentaliser les Pères pour rendre leur sort moins précaire?

La « *révolte des enfants des pères* »

L'épisode connu sous ce nom confirme la complexité des relations entre les diverses instances du pouvoir colonial, missionnaires compris, et les indigènes. Il met en évidence, plus de 10 ans après la défaite et la répression qui a mis fin à la guerre de 1915-1916, que les résistances au processus colonial continuent. Il montre aussi, une fois de plus, la complexité des relations entre la population, le pouvoir colonial et celui des missionnaires.[343]

À partir de 1933, on assiste dans la région de Dédougou à une forte augmentation, sinon de la pratique religieuse, du moins de la présence de la population auprès des Pères blancs. On construit de nombreuses « *maisons de prière* » où des « *faisant catholiques* » se réunissent pour « *prier, chanter et à l'occasion se disputer* ».[344] On « *s'écrase de plus en plus dans l'église provisoire* [...] *même des Marka viennent s'inscrire à la prière* ».[345] En même temps que cette recrudescence de la fréquentation des missions, on note, dans l'ensemble de la région, une augmentation des désertions sur les chantiers de travail forcé, des refus de payer l'impôt et d'accomplir les corvées et les prestations, des insultes et des violences à l'égard des chefs de canton. En réaction, des « maisons de prières » sont incendiées, des médaillés sont roués de coup. Un nombre important, difficile à préciser à partir des documents cités, de révoltés, vrais ou faux chrétiens, sont emprisonnés. Le supérieur de la mission de Massala écrit en 1935 : « *Il y a eu des bagarres, même du sang versé... On a incarcéré abondamment. La mesure était-elle adéquate ? Quand on a garrotté ceux qui s'affublent ou qu'on décore du nom de catéchiste, en mains endroits la foule a hurlé : tous nous sommes catholiques ! Qu'on nous mette en prison ! Puis elle a suivi les inculpés au champ des cantiques de circonstances, jusqu'à la prison où les*

---

343 La principale source d'information est le manuscrit déposé dans les Archives des Pères blancs à Paris sous le titre *La révolte des enfants des Pères*. Publié en 1976 dans *Notes et documents voltaïques,* il reproduit de nombreux documents officieux et officiels venant de l'administration coloniale et de l'église catholique (Pères blancs et hiérarchie). Les auteurs sont deux missionnaires, Jean Hébert et Joseph Bikaba. Le premier a occupé divers postes, entre 1937 et 1963 à Massala, Léo, Dano, Bobo-Dioulasso et Toussiana. Le second est le fils de Martin Bikaba, interprète officiel du Vicaire apostolique Paternot qui, accusé d'être un des meneurs de la « révolte », est arrêté en mars 1934 et condamné à deux mois de prison. Les autres sources sont les rapports des administrateurs coloniaux et « l'analyse » que Monseigneur Patrenot a faite des évènements dans les *Rapports annuels* de 1934-1935

344 Diaire de Dano cité par J.Hebert et J.Bikaba. APB. M 3 68 HEB : 16.

345 Notes de la mission de Massala. Ibid : 3 et 5.

prisonniers élevèrent une case-chapelle rudimentaire ! »[346] Il y a des morts dont il est difficile de déterminer le nombre. À partir de 1934, l'administrateur Staup, jugé trop proche des missionnaire, est remplacé par un certain Paoli. Une colonne militaire se déplace dans le pays, multipliant les actes de répression pour pacifier le pays. En 1935, la région est à nouveau « pacifiée .»

Ce « *grand mouvement de protestation contre les vols et les mauvais traitements* »[347] de l'administration coloniale est connu sous le nom de « révolte des enfants des pères. » L'expression « enfants des pères » est à double sens puisque les « révoltés » sont, selon le vocabulaire religieux, des « fils » des « pères » missionnaires et aussi les fils réels de ceux qui ont fait la guerre aux Français en 1915-1916. C'est plutôt d'ailleurs au deuxième sens que pensait l'administration coloniale qui a eu peur qu'un soulèvement armé de même nature que celui de 1915 ne se produise.

Ceux qui s'interrogent sur les causes de cette « révolte » évoquent, à nouveau, les abus des chefs de canton, le travail forcé et le paiement de l'impôt. Jean Hebert et Joseph Bikaba se fondant sur les *notes de la mission de Massala* établissent une liste des « *meurtres commis dans le canton de Kari* » sur les chantiers de travail forcé, en 1935 : « *Le 17 février , Souma femme de Sokongo, âgée d'environ 20 ans, est morte aux travaux de réfection de la route de Koanko, des suites de ses blessures de cravache ; le 26 février, Siébé Kouroubary, de Worokuy, âgé d'environ 30 ans, a eu des côtes cassées par le garde K. T. et il est décédé au chantier de Wotina. Le 1er mars, une femme de Ouarkoye et mariée à Poundou, âgée d'environ 25 ans, a été frappée aux chantiers de Wotina, a été ramenée à Poundou et y est morte. Le 2 mars 1935, Nohouyé Loyé, de Poundou, âgé d'environ 25 ans, est décédé à Poundou, des suites de ses blessures reçues au chantier de Wotina.* »[348] Monseigneur Paternot, vicaire apostolique de Bobo-Dioulasso, suggère que le paiement de l'impôt aurait aussi joué un rôle dans les déclenchements des révoltes : « *L'impôt, désagréable toujours, devient en temps de crise une charge très lourde, exorbitante même quand elle s'aggrave d'arrérages à récupérer. À elle seule, cette cause explique qu'il y ait, ici où là, des tiraillements, des actes d'insubordination en cas de corvées, de réquisitions, de saisies ; des rixes, des bagarres parfois sanglantes et puis des représailles.* »[349]

---

[346] R.A. 1934-1935 : 315.

[347] Jean Hebert et Joseph.Bikaba. APB. M 3 68 HEB : .5.

[348] APB. M 368. HEB : 13.

[349] R.A. 1934-35 : 215. Le paiement de l'impôt est d'autant plus mal supporté que, selon Jean Hebert et Joseph Bikaba, les gens sont obligés de payer aux chefs de canton plus d'impôt que ce qui est dû, ce qui n'échappe pas aux intéressés car ils « *connaissent le taux légal* » faisant « *souvent lire aux pères les feuilles d'impôt.* » D'autre part il est, d'après les missionnaires , de notoriété publique que l'argent de la vente au commerce des produits de culture est versé aux chefs de canton et que ceux-ci « *avaient pris l'habitude de piller le pays pour leur propre compte,* » comme le montrent l'exemple suivant cité : « *deux villages doivent fournir cinquante hommes de corvée . Soixante partent aussitôt, le garde impose une amende de dix paniers de mil, dix paniers de riz, treize poules, du sel et 5 francs par chef de famille ! Un garde s'installe dans un village pour la surveillance des cultures : c'est un cimetière à poulets. Là où leur domination est trop rapace, s'ils craignent de nous voir pour témoins gênants de leurs grossiers abus*[...]*ils deviennent les ennemis de la mission catholique.* » APB. M 368 HEB : 2.

Dès le début de l'année 1934, le gouverneur général de l'A.O.F. demande à un inspecteur des affaires administratives, Cornet, un rapport sur la situation. Ce dernier communique, par télégrammes, les 26, 27 et 30 juillet les résultats de son enquête. Il en ressort, globalement, que l'autorité des chefs indigènes est « *entravée ici, suspendue là* » ; et que celle de l'administration est « *tenue en échec* ». La situation est jugée par l'inspecteur suffisamment grave pour qu'il écrive : « *C'est le première fois que dans ma vie coloniale, je vois un pareil désaccord, une scission aussi complète entre chefs et administrés, une telle levée de boucliers et cette intolérable désinvolture à l'égard du commandement européen.* »[350] Il note que le mouvement regroupe des Bobo, des Marka et des Kô, qu'il a pris naissance à Massala et a « *contaminé* » huit cantons de la subdivision de Dédougou : Dédougou, Kary, Ouarkoye, Bondokuy, Safané, Wahabou et Pompoye. Quant à ceux qui provoquent ces troubles il s'agit, selon ses propres termes, « *d'irréductibles fétichistes qui se proclament chrétiens* , *s'organisent aux cris de* « *nous sommes chrétiens* », disent être soutenus par les missionnaires, mais n'ont aucune activité religieuse.[351] « *La masse est composée d'une part, de jeunes énergumènes qui s'intitulent catéchumènes mais qui, en réalité, n'ont reçu aucune instruction religieuse en vue du baptême, ils se sont contentés de faire inscrire leur nom à la Mission, et, d'autre part, d'un certain nombre d'indigènes, n'ayant eu aucun contact avec les Pères blancs ou les Pasteurs. Ce sont soit des adeptes séduits par les théories subversives et les perspectives d'un bonheur chimérique*[352]*, soit des gens, jeunes et vieux, endoctrinés par la contrainte et la violence.* »[353]

Les écrits des missionnaires sur le terrain font apparaître quelques nouveautés dans les commentaires. Contrairement à ce qui c'était passé à Mandiakuy, ce ne sont pas seulement les chefs de canton qui sont visés par leurs critiques, mais l'administration française elle même. À titre d'exemple, on peut citer ces extraits des notes de la mission de Massala : « *Le 5 août 1934, on apprend quelques nouvelles de la tournée de l'inspecteur dans le sud : destruction des cases de prières et séances de cravache ! Et vive la République ! Les chefs des priants sont cueillis et dirigés vers la prison qui est archi-pleine : trois prisonniers, paraît-il, sont morts de froid ou de faim ! Civilisation !!! Le 6, cinq autos occupées par l'inspecteur, l'administrateur et les gardes suivent la route Dédougou-Koury. Ils passent à Tyôkuy et Bana sans s'arrêter* [...] *à Tale, les gardes brûlent la case de prière, arrachent deux médailles au cou de catéchumènes (acte vraiment héroïque !) et en frappent un autre ; à Borô, la case est également brûlée, la séance de cravaches prend un beau développement (il faut faire*

---

[350] APB. M 3 68 HEB : 20. Le texte du rapport est intégralement reproduit dans la manuscrit de J.Hebert et J.Bikaba qui disent en avoir eu une copie .

[351] « *Dans les hangars-chapelles, pas d'exercice ni de cantique religieux*, *mais du dolo à flot, des pratiques grossières de magie et fétichisme,des appels à la révolte contre les chefs.* » APB. M 3 68 HEB : 22.

[352] En s'appuyant sur certains passages du rapport, on peut penser qu'il s'agit d'une allusion au marxisme ou, plus vraisemblablement à ce qu'il appelle “l'utopie communiste.»

[353] APB. M 3 68 HEB : 21.

de l'exercice !), on ne frappe pas seulement les priants, mais encore leurs parents, on poursuit cette glorieuse besogne jusque dans les cases.»(p. 10)

Les missionnaires en poste ne se contentent pas de dénoncer la répression administrative. À Borasso, en janvier 1934, ils s'opposent publiquement au chef de village qui s'est livré à des voies de fait sur un postulant. Au mois de mai, l'administrateur Staup demande au Père Théaudière de désavouer par écrit les Bwa, afin de favoriser l'action de la police. Il refuse. La même année le Père Blin, résidant à Bobo-Dioulasso, fait connaître au commandant militaire son interprétation de la situation, et refuse de s'associer aux décisions de l'administration coloniale (ce qui sous-entend que son soutien a été demandé), car ce serait « *donner tort à ceux qui ont raison, en grande partie du moins.*»(9)

Mais ces quelques exemples de solidarité active avec les « révoltés » restent ponctuels et ne remettent en cause, ni implicitement ni explicitement, l'autorité administrative ni la domination coloniale. C'est du moins la thèse développée par J. Hebert et J. Bikaba qui écrivent que les missionnaires alors sur le terrain, parfaitement conscients que « leurs » Bwa « *cherchent l'appui de la religion chrétienne contre ceux qui les pressurent* »,(p. 7) refusent d'être accusés de provoquer ou entretenir les révoltes, convaincus que leurs protégés eux-mêmes ne veulent pas remettre en cause la colonisation. Ils affirment que « *les Bobo veulent bien payer l'impôt, mais pas plus, ils veulent bien travailler aux cultures prescrites mais en recevoir le prix, ils veulent bien faire les corvées réglementaires mais ne pas subir à cette occasion des exactions ou des mauvais traitements* ».(2-3)

La position de la hiérarchie des Pères blancs est sensiblement différente de celle des missionnaires sur le terrain : elle poursuit plusieurs objectifs qu'elle pense compatibles : reconnaître que les indigènes avaient quelques raisons de se révolter, dédouaner la mission de toute responsabilité dans le déclenchement et le soutien du mouvement, et approuver la répression. Monseigneur Paternot, Vicaire apostolique de Bobo-Dioulasso, en 1935, quand le « *drame est virtuellement terminé* »[354], en recherche les causes et en explique le déroulement. Tout en affirmant que les Pères blancs n'ont pas aidé la révolte, qui se serait déclenchée puis organisée sans qu'ils aient à intervenir[355], il reconnaît que les populations victimes de l'oppression coloniale pouvaient croire que les Pères blancs soutiendraient et feraient aboutir leur mouvement. À ce sujet, il écrit que les « *prétendus novices, ignorants et crédules* » attribuaient aux missionnaires « *un pouvoir illimité et imaginaient qu'en se rangeant parmi les chrétiens ils s'assuraient des protecteurs capables de les défendre dans leurs difficultés* ».[356] Il veut bien accorder aux « révoltés » qu'ils avaient quelques raisons de mal supporter les impôts, les corvées, les réquisitions, ce qui expliquerait leur révolte et la répression qui a suivi. Mais il affirme fortement que malgré le caractère abusif de ce qui a pu causer le mouvement, il fallait réprimer cette révolte de manière plus

[354] R.A. 1934-1935: 214.

[355] Ibid : 215. « Une foule d'individus sans avoir été instruits, ni même inscrits par les missionnaires parmi les postulants, se déclaraient chrétiens[...] ces prétendus novices" se regroupaient, recrutaient " à leur façon, des adhérents sans le concours des missionnaires et jusque dans des villages où ceux-ci n'avaient jamais paru. »

[356] Ibid.

efficace que celle utilisée par l'administration coloniale. Et il va même jusqu'à critiquer sa lenteur à réagir par la force afin de réprimer les désordres ; et que les désordres auraient pu être limités à quelques villages « *si dès le début on les avait réprimés* ».

Quant à la signification globale de ces mouvements de révolte, la question est de savoir s'il s'est agi simplement du refus des aspects les plus insupportables (travail forcé, impôts, recrutements) de l'oppression coloniale, ou d'une véritable révolte, d'un refus global de la domination, dans l'espoir de réussir à obtenir ce qui était déjà le but de la guerre de 1915, le départ des Français. Cela est d'autant plus difficile que le point de vue des « révoltés » n'a été, en tant que tel, recueilli par personne, ceux qui écrivent sur les évènements estimant pouvoir parler à leur place, savoir ce qu'ils refusaient et ce qu'ils voulaient. Ils expriment, mêlés à l'analyse, une justification de leurs positions et les représentations et phantasmes qu'ils se font des « rebelles ». Le supérieur de la mission de Massala qui a été au centre de la « révolte » se demande ce qu'il y a eu « *au fond de cette effervescence* » et répond : « *Un mouvement de protestation contre la rapacité des chefs indigènes ? C'est indiscutable* [...] *Un mouvement de protestation contre les réquisitions, les travaux forcés ? Oui* [...] *Un mouvement xénophobe ? Il ne semble pas* [...] *Un mouvement religieux ? Peut-être dans les éléments jeunes. La preuve en est dans la violente réaction des chefs pour juguler le mouvement. Dans ces régions fétichistes, tous les pouvoirs sont aux mains des musulmans et tout individu chrétien est colleté, assommé, garrotté. Ces procédés n'ont pas été sans influence sur le mouvement.* »[357]

L'analyse de l'administration est toute autre. Peut-être le souvenir de 1915 et la peur que ne se renouvelle le mouvement insurrectionnel qui avait mis en danger le pouvoir colonial, les rumeurs qui commencent à circuler évoquant des complots communistes ou maçonniques ont pu influencer le rapporteur Cornet, mais il semble avoir vu dans le mouvement bien autre chose qu'une simple protestation contre le travail forcé ou un élan religieux. Il écrit que ce mouvement confus, qui se réclame de la religion sans en être, va bien au delà d'une simple protestation contre les fameux « abus des chefs de canton », puisque dans ces hangars-chapelles on parle « *d'indépendance* » et de suppression des obligations et des contraintes coloniales. Il évoque la perspective d'un mouvement insurrectionnel semblable à celui de 1915-1916 : « *Le mot magique de liberté et les conseils de résistance aux exigences des chefs ont séduit l'esprit fruste des populations primitives qui sont d'une crédulité sans bornes* [...] *et c'est ce caractère et cette mentalité qui, en 1915-1916, ont déchaîné les Bobo, poussés par les Marka* [...] *l'idée d'indépendance est née à sa porte, elle s'est transformée, elle a dégénéré en sédition contre l'autorité établie, en subversion de toute institution ; elle s'est propagée, elle a perverti les trois quarts de la population, et la contagion menace de gagner les cercles voisins* [...] *l'ampleur et la gravité de la conjuration ont momentanément compromis notre prestige et notre position.* »[358] Au vu de ces quelques informations bien incomplètes, il n'est pas possible de choisir entre

[357] R.A. 1933-1934 : 316.
[358] APB. M 368 HEB : 22 et 26.

les deux analyse et en particulier de voir, dans ce mouvement, la préfiguration de ceux qui, quinze ans plus tard, agiteront le pays et amèneront les revendications d'indépendance. On retiendra seulement qu'un tel mouvement, 20 ans après la guerre coloniale de 1915-1916 et la terrible répression qui a suivi, les Bwaba, mais pas seulement eux puisque d'autres peuples ont été concernés, continuaient à rejeter les aspects les plus insupportables de la domination coloniale.

ETHNOGRAPHIE RUDIMENTAIRE ET STÉRÉOTYPES

Contrairement aux textes des érudits coloniaux, les premiers *Rapports Annuels*, qui concernent les régions Bani-Volta, ne contiennent pratiquement aucune observation sur les stratifications sociales, sur les distinctions entre cultivateurs, forgerons et griots, sur les classes d'âge et l'initiation, sur la chefferie de la terre, la gestion des conflits, l'organisation du pouvoir. Préoccupés essentiellement par leur travail d'évangélisation, il leur fallait vivre au milieu des habitants, apprendre leur langue et pour toute connaissance ethnographique se contenter de bien connaître leur vie quotidienne et leurs diverses coutumes, afin de faire le tri entre celles qui étaient « *inadmissibles et barbares* », celles seulement « *inhumaines et immorales* » à propos desquelles ils « *ne pouvaient faire autrement que réagir contre elles* », et enfin celles qui étaient « *indifférentes et bonnes pour le pays* »[359], sans toutefois chercher à en connaître la signification sociale ou politique. La connaissance de l'organisation du pouvoir et des structures sociales, dont l'administration coloniale avait absolument besoin pour les manipuler ou les détruire, ne préoccupait guère les missionnaires. Le vocabulaire qu'ils emploient pour parler des Africains et de leur mode de vie ne favorisait guère, sinon l'empathie au moins la distance nécessaire pour tout travail d'observation ethnographique, alors que vivant au milieu des Africains de longues périodes, pratiquant leur langue et ayant un mode de vie proche sinon semblable, ils paraissent avoir eu une place qui aurait pu leur permettre une vraie connaissance.

En 1993 et 1994, Paul Pauliat, historien, a réalisé une enquête auprès de missionnaires ayant résidé en Haute-Volta, pour la plupart avant 1939 et vivant, au moment de l'enquête, dans des maisons de retraite en France. Son travail a fait l'objet d'une communication lors d'un colloque international qui s'est tenu à Ouagadougou, en décembre 1996. Évoquant la mentalité des missionnaires, il écrit : « *lancés dans l'aventure missionnaire* » avec une « *foi solide* », l'atout de la vie communautaire, des idées généreuses sur l'apostolat et « *bardés de certitudes* », ils partagent toutes les idées de leur temps. Pour eux comme pour leurs concitoyens français, « *le monde africain est un monde de paganisme, d'idolâtrie, de superstition. Les coutumes sont barbares, les sorciers tout puissants et la crédulité des Africains envers les guérisseurs et leurs fétiches relève de l'enfantillage* ».[360] Tout ceci entraîne, selon Paul Pauliat, chez eux comme chez tous ceux qui partagent les idées reçues de l'époque, un sentiment de supériorité vis-à-vis de ces « *pauvres noirs* » comme ils ont coutume de les désigner, et la conviction que l'œuvre de civilisation, dont le Christianisme est une des composantes, exige de « *conquérir les cœurs* », mais aussi de combattre les coutumes qui s'opposent à la diffusion de l'évangile et de « *la* » civilisation. Interrogés au sujet de leur propre formation par Paul Pauliat, les missionnaires ont souligné « *le sérieux de leur formation intellectuelle et spirituelle, à Maison Carrée, entre les deux*

[359] R.A. 1934-1935 : 217-218.
[360] P. Pauliat. 2003 : 254.

années de philosophie scolastique et les quatre années de théologie ».[361] Mais la plupart « *ont exprimé le regret d'un formation intellectuelle sommaire* » qui consistait à apprendre et réciter par cœur un système « *bien huilé* » de thèses et d'antithèses. Au sujet de cette formation, limitée à la philosophie et à la théologie, P. Pauliat insiste sur « *le vide complet* » quant à l'étude de l'Afrique, une « *ignorance totale* » de l'anthropologie, de la sociologie et des sciences sociales en général.

Faute d'analyse ethnographique, des jugements divers

En 1899, le Père Hacquard, qui vient de traverser leur pays, est le premier missionnaire à rencontrer les Bobo et à les décrire ainsi: « *Les Bobo et les Samo sont bien les races les plus dégradées qui soient : de vrais sauvages ; pas un brin de vêtement, si ce n'est une feuille comme ceinture ; ils errent dans la brousse avec leur hache, leur arc et leurs flèches, cherchant des fruits, des feuilles, des racines à manger.* »[362]

Le dépouillement des *Rapports annuels* à partir de 1912 confirme à la fois les impressions du Père Hacquard et l'ignorance évoquée par Paul Pauliat : les Pères blancs qui rédigent ces rapports se contentent de reprendre, en les modifiant légèrement, les jugements émis par leur prédécesseurs. Ils ne nous apprennent rien sur l'organisation et les mœurs des Bobo et autres habitants de la région, ils se contentent de les juger. Ils confirment donc qu'ils ont à faire à des sauvages, des « *natures qui comportent si peu, présentement, notre bagage de civilisation.* Ils sont « *indisciplinés, récalcitrants, ivrognes, batailleurs, primitifs ou dégénérés* [...] *Aucune civilisation moderne ne les a pénétrés. Même la pieuvre musulmane n'a pu y appliquer sérieusement ses hideuses tentacules. Ils sont donc restés primitifs, avec tous les défauts et toutes les qualités de leur âge* ».[363]

Ces jugements vont se diversifier selon la situation globale des diverses missions : les clichés sur ces « *races les plus dégradées, les Samo et les Bobo* » ne sont pas les mêmes à Toma où les habitants ont collaboré avec l'armée coloniale, à Bondokuy où se trouvait un des foyers de la résistance et, plus tard, à Mandiakuy, 20 ans après la fin de la guerre.

À Toma les Pères blancs vivent en bonne harmonie avec la population. Ils ont à faire à des hommes à qui ils veulent faire partager leur croyance et dont ils ont besoin pour les aider dans leur tâche même d'évangélisation. Et du coup, puisqu'il faut les fréquenter, ils deviennent fréquentables tout en restant des sauvages : « *Ils sont simples, ouverts, mettons sauvages, si vous voulez, mais d'une bonne sauvagerie, qui ne connaît pas la fourberie et qui les fera vous confier leurs secrets* […] *leur seconde qualité est d'être travailleurs* ». Ils sont, bien sûr, sauvages, pourtant cette sauvagerie n'en fait pas des êtres « *apeurés, fuyants et dédaigneux* » mais, au contraire « *d'un*

[361] Ibid : 253.
[362] Marin. 1905 : 89.
[363] Mgr Lemaitre. R.A. 1912-1913: 140.

caractère franchement jovial, ouvert et confiant ».[364] Ils sont sauvages, mais on peut espérer que leur sauvagerie va peu à peu disparaître au fur et à mesure de leur évangélisation : « *Une fois brisée l'enveloppe grossière qui fermait ces intelligences à toute réflexion, nous trouverons du moins, au lieu d'esprits superbes et pleins d'inepties, des âmes toutes prêtes à recevoir la lumière.* » Pour la recevoir, il suffit qu'ils abandonnent définitivement le paganisme et « *trouvent l'esprit chrétien* », ce dont ils ont, sans s'en rendre compte, « *tant besoin* ».[365]

Il n'y a aucun écrit, dans les *Rapports Annuels*, de 1912 à 1916, sur les Bobo-Oulé de Bondokuy mais il est vraisemblable que les évènements qui se sont produits dans cette ville en 1914-1915 ont fortement marqué les esprits des missionnaires. Si l'on en croit André Prost, les Pères blancs, quand ils sont arrivés dans cette ville, ont hérité de ce qui se racontait alors sur les Bobo et ces racontars sont venus enrichir leurs propres jugements : « *Les Bobo-Oulé passaient pour les plus primitifs des noirs du Soudan. C'étaient de grands guerriers, et c'est chez eux que les colonnes de la conquête avaient dû livrer les combats les plus durs.* »[366] Ils étaient considérés, au même titre que les Samo, comme des « *races courageuses, braves à la guerre, de type physique beau et très développé* [et que] *l'absence de vie sociale avait maintenues à un niveau plus primitif de civilisation.* »[367]

Mêlées à ces jugements, quelques informations

Dix ans plus tard, dans les *Rapports annuels* rédigés pour le compte de la mission de Mandiakuy, le nom de « Boua » pour désigner les Bobo-Oulé est employé pour une des premières fois dans les écrits coloniaux[368]. De nouveaux jugements apparaissent, mais ils sont peu à peu mêlés à des constatations superficielles qui, curieusement, à la fois les justifient et les contredisent. Ainsi les « Bouas » de Mandiakuy seraient de sympathiques fainéants, très peu préoccupés de religion et auraient accepté facilement la domination coloniale, remarque qui formule un jugement exactement inverse de ce qui se disait des mêmes populations dans la région de Bondokuy.

Le Père Théaudière, qui rédige les *Rapports annuels* de 1922-1923, écrit que les « Bouas » sont des gens « *fort sympathiques* » , même quand ils s'enivrent, car alors *ils savent se montrer buveurs émérites. Les beuveries auxquelles ils se livrent ne manifestent pas la crapuleuse ivresse des Bambara* », mais font plutôt penser « *à des scènes de joyeuses fêtes villageoises* », où l'on peut voir « *de nombreuses théories*

364 180 à 182.

365 Mgr Lemaitre. R.A. 1912-1913 : 110.

366 APB, K2 47 PRO.1970 : 93.

367 Ibid : 146.

368 Après Maurice Delafosse, qui fait usage de ce terme, sans grande précision, dans *Haut-Sénégal Niger*, les Pères blancs, qui savent que le terme de Bobo et sa subdivision en « *Bobo Blancs, rouges, noirs et Niéniégué est officielle et conventionnelle* » (R.A. 1929-1930 : 273), l'utilisent le plus souvent mais pas systématiquement. Le Père Théaudière écrit d'ailleurs que les « *bouas sont connus dans le reste de la colonie sous le nom de Bobo Oulés, terme emprunté aux langues mandé.* » (R.A. 1922-1923 : 296).

de buveurs en liesse, musant et titubant aux abords des tavernes bruyantes ». Sur les pratiques religieuses, il affirme n'avoir jamais rencontré un peuple qui « *ait si peu de pratiques cultuelles* », et celles qui existent paraissent « *se résumer en quelques sacrifices que pratiquent les vieillards, et quelques gris-gris ou amulettes que la jeunesse porte parfois au cou* ».[369] Ces sympathiques « Bouas » sont donc « *les meilleurs gens du monde* et *ils vivent tranquilles et heureux, sans aucun souci de l'au-delà* [...] *Somme toute, une fois l'impôt payé et les prestations faites sous forme de quelques corvées de ci, de là, auxquelles il est bien difficile de " couper", on est à peu près tranquille : on mange, on boit, on chasse, on s'amuse à peu près comme jadis* ».[370]

Mêlées à ces jugements, on trouve pour la première fois, dans les *Rapports annuels,* des observations sur le comportement et les activités des habitants, assimilables à une ethnographie rudimentaire et purement descriptive. Les « Bouas » sont, d'un point de vue physique, «*de taille élevée, au dessus de la moyenne en général, remarquables par l'harmonie de leurs proportions* .» Ils « *ont habituellement sur l'épaule un fouet à plusieurs lanières et, suspendu par un cordon de cuir, un minuscule tabouret de bois, ce qui leur permet de s'asseoir n'importe où et par n'importe quel temps* ».

Bien qu'il ait une nouvelle fois rappelé que les Bwa sont « *comme tous les noirs, de grands amis du farniente* » et « *dépassés sur ce point par les femmes* », il décrit en détails les multiples activités de ces présumés fainéants invétérés : « *Les hommes préparent avec soins leurs champs et sèment aux premières pluies* [puis] *travaillent avec ardeur pendant les mois qui suivent* ».[371] Plus tard, « *quand le feu a nettoyé la brousse, ils organisent des battues bruyantes, en ligne, par bandes de deux, trois cents et plus, avec meutes de chiens, où les seules armes employées sont l'arc et la flèche et la massue de bois que le "Bouo" lance avec une réelle adresse* ». Ce sont donc, selon ses propres termes, de « *grands chasseurs à courre, de bons marcheurs et de solides piocheurs aux champs lorsque la saison des pluies est arrivée* ». Les femmes, quant à elles, vont chercher de l'eau, du bois et les grains, des feuilles et des fruits sauvages qui servent à préparer des boissons et des plats. Elles font la cuisine, égrènent le coton, le filent et préparent aussi la bière de mil appelée *gna*. [372]

Il y a une contradiction évidente entre le jugement sur le farniente et ce tableau des activités des hommes et des femmes, surtout quand on sait, par exemple, que les missionnaires ont obtenu de ces « fainéants » la construction de leurs logements et d'une église avec « *une nef centrale d'une seule voûte* [...] *reposant sur 20 colonnes massives et des murs extérieurs qu'étayent de puissants contreforts*».[373]La contradiction est plus que confirmée quand, évoquant les difficultés des missionnaires à rassembler les enfants, le Père Théaudière écrit : « *Dès le matin on voit le groupe des*

[369] R.A. 1922-1923: 297.
[370] Ibid : 322
[371] R.A. 1924-1925 : 319.
[372] Ibid.
[373] Ibid. : 118

enfants, la pioche sur l'épaule, partir aux champs » et, quand vient l'hivernage, ils ne sont pas même aussi hauts que le manche de leur outil que déjà ils se mettent à gratter la terre. » Cet activisme agricole des enfants lui apparaît comme une sorte de manie instinctive : « *à la première averse qui commence la saison des pluies, le noir court aux champs et y gratte le sol. Ici, petits et grands, tout le monde gratte, c'est l'instinct de la race.* »

« Le pays des fétiches »

Il faut attendre l'année 1930 pour voir apparaître, dans les *Rapports Annuels*, sous la plume du Père Lesourd qui dirige la mission de Tounouma, la description de certaines traditions bobo, presque complètement exempte de jugements péjoratifs. Il y explique que, pendant l'hivernage, au moment ou « *la pioche est levée* », des familles partent du village pour des lieux de culture assez éloignés. Après la récolte et le battage du mil, quand « *la pioche est abaissée* », ils reviennent au village, après une journée de « *ripaille et de beuveries* », précédés d'individus revêtus de masques en fibres et qui dansent. « *Au passage de la rivière, le cortège se divise en autant de groupes qu'il y a de quartiers, chacun allant saluer ses fétiches protecteurs. Le jour et la nuit qui suivent se passent en réjouissances.* »[374] À propos des rites d'initiation, le Père Lesourd indique qu'ils « *confèrent au jeune homme la nationalité Bobo-fing, qu'il y apprend le secret de la langue des morts et qu'il acquiert le droit de revêtir aux jours de danses sacrées, le masque de fibres censés cacher l'âme des défunts* ». Il ajoute que les masques, entourés de mystère, jouent « *un rôle important dans la vie religieuse du pays* ».[375]

Ainsi, en 1936, les missionnaires paraissent avoir acquis une plus grande connaissance du peuple qu'ils ont décidé de civiliser et d'évangéliser, et paraissent commencer à comprendre le sens de certaines coutumes jadis et ailleurs traitées de barbares. Cette année là ils publient, daté du 25 décembre, un numéro spécial du *Messager de Bobo-Dioulasso* intitulé *Au pays des Bobo-Fings*. Un an plus tard une nouvelle brochure intitulée *Le pays des fétiches*, qui semble être une copie de la première, est rédigée par le Père Godefroy.

Reprenant, bien qu'en connaissant l'origine, les appellations utilisées par les Dyula : Bobo-Fing, Bobo-Oulé, Bobo-Niéniégué, ainsi que le système de classification introduit par Louis-Gustave Binger, le missionnaire insiste comme lui sur la grande diversité du peuple bobo et sa décomposition en « *fractions dont les caractères distincts n'échappent pas à qui a vécu un certain temps parmi eux* ». La multiplicité des tribus, chacune d'entre elles ayant « *ses particularités bien marquées* », des langues et des coutumes différentes, fait qu'elles « *ne forment pas à proprement parler une race homogène* ».[376]

---

[374] RA. 1930-1931 : 357.
[375] Ibid.
[376] *Le pays des fétiches.* APB, M4 60 ANO : 122.

S'ensuit une étude qui mêle encore, aux observations, des jugements de valeur et qui se divise tout naturellement en deux parties, le portrait moral « *du* » Bobo faisant suite à son portrait physique. Le portrait physique, très succinct, adopte le ton du constat, sans jugement. Les Bobo-Fing y sont décrits comme « *bien bâtis, forts et n'engendrant pas la pitié. Comme tous les indigènes de la région , ils portent des scarifications sur le visage et le ventre* ».[377] Mais ces scarifications, qui sont censées permettre de distinguer entre elles les différents groupes bobo, varient à l'intérieur même de la « race » Bobo-Fing. Les Bobo-Fing vivent pratiquement nus. Les hommes portent une étroite bande de cotonnade passant entre les cuisses et retombant parfois par devant et par derrière. Les femmes, qui ont les mêmes cicatrices que les hommes, portent, en guise de cache-sexe, des feuilles qu'elles tressent avec soin et également un gros caillou blanc, appelé *dasogholo*, qui traverse leur lèvre inférieure.

Mais c'est dans le portrait moral qu'apparaissent les jugements et l'inévitable tentative pour passer du comportement constaté à la définition de l'être bobo dans son essence, ce qui pourrait être une définition du stéréotype. Le portrait moral « *du* » Bobo comporte trois caractéristiques : c'est un « *individualiste très prononcé* », qui a une « *vie familiale très forte* » et éprouve un « *amour profond de la vie des champs* ». L'individualisme des Bobo-Fing est manifeste dans le peu d'autorité « *de ce qu'on est convenu d'appeler les chefs* ». Le rédacteur voit une preuve de l'individualisme dans le fait que, dans la période pré-coloniale, les Bobo-Fing n'avaient pas de véritables chefs politiques, que ceux qui ont été mis en place par le pouvoir colonial sont contestés et aussi dans le fait que «*chacun s'occupe de ses affaires et de celles de sa famille. Lorsqu'un Bobo a une idée en tête, elle n'est pas prête d'en sortir et chacun a des idées propres et y tient* ».

La deuxième caractéristique « du » Bobo serait « *une vie familiale très forte* ». Pour appuyer cette affirmation, il écrit que la famille, qui comprend « *la femme et les enfants d'un même homme, ses frères cadets, ses cousins avec leurs femmes, ses sœurs non encore mariées, les grands parents paternels* », est gouvernée par l'homme le plus âgé qui jouit d'une « *véritable autorité* ». Les champs sont cultivés en commun, sous sa direction, et les cultures lui appartiennent. C'est aussi le chef de famille qui offre des sacrifices aux fétiches. Il peut également « *maudire, chasser les mauvais sujets de sa famille, il est juge des querelles internes* ». Dans d'autres parties du texte, il insiste sur le poids de son autorité : la famille étant « *groupée au village aussi bien qu'aux champs, les jeunes qui veulent se dégager de l'influence des vieux ne le peuvent sans de sérieuses difficultés* ». Cette autorité fait aussi que « *en pays bobo les filles ne sont pas libres* ».[378] Mais en insistant sur l'importance de la structure familiale dans la société bobo, son organisation collective, la concentration des pouvoirs entre les mains de l'homme le plus âgé et en évoquant la mise en tutelle des jeunes, il rend assez problématique la possibilité de développer dans ce cadre un

---

[377] Ces scarifications, appelées aussi incisions, sont taillées au couteau par une vieille femme dès le 1er mois suivant la naissance. « *Les plaies sont lavées à l'eau chaude et pansées avec du beurre de karité et de la suie. Chez les Bobos du sud 3 balafres partent du coin des lèvres et s'écartent en éventail sur chaque joue* .»

[378] Citations sur le portrait moral du Bobo. *Le Pays des fétiches* : 10 à 18.

« *individualisme très prononcé* » et peu cohérentes entre elles les deux premières caractéristiques du portrait moral.

Quant à l'attachement très fort des Bobo à leurs champs, il croit pouvoir le justifier en expliquant que de nombreux habitants ayant leurs champs loin du village, jusqu'à une vingtaine de kilomètres, séjournent dans le lieu où ils cultivent ces champs pendant toute la saison des pluies. On peut évidemment y voir un « *fort attachement à la terre* » mais plus simplement une conséquence logique : leurs champs se trouvant à plusieurs dizaines de kilomètres du village il est normal qu'ils y séjournent pendant tout le temps que dure le travail agricole.

Ayant ainsi développé ce qu'il pense être le portrait moral du Bobo, il conclut : « *Ainsi le Bobo est avant tout un bon et gros paysan qui subordonne tout à sa pioche, qui, comme tout paysan, a un sens très développé de ce qui lui appartient, qui a son indépendance de caractère, s'alliant, comme on vient de le dire, à un sentiment familial très développé. Tel est le Bobo.* »[379] Ou plutôt tel est « *le* » Bobo car ces caractéristiques ne semblent pas concerner les « *Bobotes* » dont il est dit, dans un article de la même brochure, rédigé par une Sœur blanche : « *Elles sont de robustes et actives ménagères, fort affairées à préparer le menu des trois repas quotidiens. Elles prennent part également, au travail de la pioche, et, en aucun temps, ne connaissent l'oisiveté.* [...] *elles n'ont aucun goût pour la propreté, ni sur elles, ni sur leurs enfants, ni dans leurs maisons. Leur esprit, plus encore que celui des hommes, est alimenté par un bien petit nombre d'idées fort terre à terre.* »[380]

Les Pères blancs paraissent ne pas accorder une aussi grande importance à la question des identifications et identités ethniques que les administrateurs coloniaux. Ils utilisent les appellations coloniales convenues, bien que sachant qu'elles ne sont pas celles employées par les intéressés. Ils décrivent les mœurs des uns et des autres, sacrifient à la construction de stéréotypes, mais ne cherchent pas à tout prix à trouver la ou les caractéristiques (raciales ou culturelles) qui permettraient d'identifier tel ou tel peuple. On peut, évoquant l'enquête de Paul Pauliat, mettre cette indifférence sur le compte de leur absence de formation dans ce domaine. On peut également remarquer que, contrairement aux administrateurs, à qui on demandait expressément un travail de classification ethnographique, la même demande ne leur était pas faite. Plus simplement, on peut supposer que les différenciations entre les diverses ethnies ne sautaient pas aux yeux d'un observateur surtout s'il avait, comme les Pères blancs, d'autres préoccupations jugées plus importantes.

Par contre, ce qui transparaît clairement à la lecture des écrits missionnaires, ce sont les diverses manières dont les indigènes ont réagi à la domination coloniale et à la prédication missionnaire qui ne coïncident évidemment pas avec des différenciations d'ordre ethnique. De même que les habitants de Bondokuy, Réo et Toma ne se sont pas engagés de la même manière dans la guerre coloniale de 1915-1916, de même

[379] APB, M4 60 ANO : 12.
[380] Ibid. : 49.

ceux de Mandiakuy ou Bobo Dioulasso n'ont pas accueilli de façon semblable les prédicateurs. La « révolte des enfants des Pères » n'a concerné que quelques villages et, là où elle a eu lieu, elle a regroupé tous les habitants, quelle qu'ait été leur présumée appartenance ethnique. Les différences de comportement entre ceux qui employaient tous les moyens pour échapper aux corvées, à l'impôt et aux recrutements, ceux qui s'y résignaient et enfin ceux qui en profitaient pour les détourner à leur propre profit, voilà quels sont les véritables clivages qui apparaissent dans les écrits des missionnaires et qui montrent que, dans l'épreuve de la colonisation, les comportements des Bobo comme ceux des Samo, des Gurunsi, ou des Marka n'avaient pas d'homogénéité raciale ou ethnique, mais se diversifiaient, comme ils se seraient diversifiés au sein de n'importe quel peuple soumis à une domination étrangère et à une volonté de transformation de ses pratiques religieuses.

Il est assez étonnant de constater que, sur cette question de l'appartenance ethnique, la manière dont les missionnaires en parlent est assez semblable à celle des militaires chargés de la conquête ou de la répression. Pour eux aussi, l'identification raciale ou ethnique n'était pas un souci, alors que les différences de comportement entre les « rebelles » et les « soumis » divisaient réellement les peuples auxquels ils avaient à faire.

VI

LES CULTURES REMPLACENT LES RACES

ET LES CLASSIFICATIONS ETHNIQUES SE PRÉCISENT

RACES, HISTOIRE, CULTURES

En 1949, à la demande du Conseil économique et social de l'ONU, l'UNESCO se donne pour objectifs de rassembler des données scientifiques sur la question de la race et, en les diffusant, de mener une campagne d'éducation. Rétrospectivement, en 2008, dans un article diffusé par internet, l'UNESCO revient ainsi sur cette période : « *Après le désastre provoqué par le nazisme, l'une des priorités était de délégitimer l'idéologie de l'inégalité des races. L'UNESCO tenait à promouvoir les idées auparavant contestées par le nazisme : l'unité de l'espèce humaine ; le caractère arbitraire des classifications raciales ; l'égalité des humains ; les effets anodins du métissage ; l'instinct de coopération comme propriété essentielle de l'homme.* »[381] En 1949, pour pouvoir élaborer le contenu de cette campagne, l'UNESCO réunit deux commissions, l'une composée de spécialistes en sciences sociales (dont Claude Lévi-Strauss) l'autre d'anthropologues, biologistes et généticiens. L'UNESCO publie un compte-rendu de leurs travaux sous le titre *Le concept de race* et quelques brochures parmi lesquelles *Race et civilisation* de Michel Leiris et *Race et histoire* de Claude Lévi-Strauss. En 1971, à l'occasion de l'ouverture de *l'année internationale de lutte contre le racisme,* Claude Lévi-Strauss est invité par l'UNESCO à prononcer une conférence intitulée « *Race et culture* » publiée, la même année, dans la *Revue internationale des sciences sociales.*

Ces trois textes peuvent être reçus comme des textes « militants » car profondément impliqués, pour ne pas dire engagés dans la lutte contre le racisme, contre la construction idéologique fondée sur la discrimination entre civilisés et sauvages, société moderne et société primitive, race supérieure et race inférieure mais aussi contre la colonisation elle-même. [382] Constatant, au sortir de la deuxième guerre mondiale, que « *le racisme*[383]*, avoué ou inavoué, continue à exercer ses ravages,* »[384] Michel Leiris décrit ainsi le « *programme minimum qu'un ethnologue conscient de la portée de sa discipline se voit poussé, par la nature même de sa recherche, à mettre en pratique* : *liquider l'ethnocentrisme, faire admettre que chaque culture a sa valeur et qu'il n'en est aucune dont, sur certains points, une leçon ne puisse être tirée* ».[385]

Ce « *programme minimum* » est à replacer dans le mouvement des idées qui se développe dans les années cinquante et ne se limite pas à une lutte contre le racisme.

---

381 *Claude Lévi-Strauss et l'UNESCO.* 2008. n°5.

382 C. Lévi-Strauss écrit dans *Race et histoire*: "La civilisation occidentale a établi ses soldats, ses comptoirs, ses plantations et ses missionnaires dans le monde entier; elle est, directement ou indirectement, intervenue dans la vie des populations de couleur; elle a bouleversé de fond en comble leur mode traditionnel d'existence, soit en imposant le sien, soit en instaurant des conditions qui engendraient l'effondrement des cadres existants sans les remplacer par autre chose .» 1987 : 53.

383 Il emploie ce mot pour désigner aussi bien les théories d'anthropologie physique que l'idéologie développée par le nazisme.

384 1969 : 9.

385 Ibid. : 13.

Ce mouvement associe étroitement une remise en question beaucoup plus générale de la notion de nature dont la race ne constitue qu'une déclinaison, et une réflexion sur le rôle fondamental joué par la culture à la fois dans la construction de la personnalité individuelle et dans la vie collective. Ce ne sont certes pas des idées nouvelles : sans remonter jusqu'à Jean Jacques Rousseau et son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*[386], on rappellera que c'est au XIXe siècle que Tylor a défini la culture comme « *un tout complexe qui inclut les connaissances, les croyances, l'art, la morale, les lois, les coutumes et toutes autres dispositions et habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société* ». Ce qui est, par contre, nouveau, à partir des années cinquante, c'est la diffusion comme une évidence, dans pratiquement tous les domaines explorés par les sciences humaines, de l'idée que la culture est pertinente pour rendre compte de ce qui était jusque là attribué à la nature, que tout ce qui paraissait inné résultait en réalité d'une acquisition , en un mot que si Pascal avait dit que l'habitude était une seconde nature, on pouvait penser que la nature elle-même pouvait n'être qu'une première habitude. C'est l'époque où Sartre affirme qu'il n'y a pas de nature humaine, Naville nie l'hérédité des traits mentaux, des talents, des capacités, Simone de Beauvoir qu'on ne naît pas femme mais qu'on le devient, Lagache que l'idée d'instinct ne correspond à aucune réalité humaine, Wallon que, de tous les êtres vivants, l'homme est à la naissance le plus incapable, ce qui conditionne ses acquisitions ultérieures, Malson que les enfants sauvages privés de culture se conduisent comme des animaux,....

Michel Leiris tout comme Claude Lévi-Strauss, avant de développer l'analyse des phénomènes culturels comme caractéristiques de la diversité des sociétés humaines, procède à une critique de la notion de race[387]. Il n'y remet pas en question l'existence même des « *trois grands groupes en lesquels les savants sont presque tous d'accord pour répartir, l'espèce Homo sapiens* », caucasoïdes, mongoloïdes et négroïdes, mais il affirme l'impossibilité d'aller au delà de ces trois grandes classifications[388] à cause notamment des très nombreux métissages et mouvements migratoires qui se sont multipliés au cours de l'histoire. Il ajoute que le racisme n'est pas cohérent puisqu'il introduit, dans l'énumération des caractéristiques des diverses races, des faits qui ne relèvent pas de la nature mais de la culture. L'argument critique le plus décisif est évidemment le constat qu'on n'a jamais pu démontrer qu'il y ait un rapport de cause à effet entre des physiques différents et des mentalités différentes. C'est notamment le cas des recherches des anthropologues portant sur le poids et la structure du cerveau dans les différentes races.

---

[386] Il cherche à démêler ce que l'homme « *tient de son propre fonds* »,de sa nature et « *ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif ,* » sa culture. 1954 : 59.

[387] Pour Michel Leiris race et ethnie sont pratiquement synonymes. Il l'affirme ou le sous-entend à plusieurs reprises quand il écrit par exemple: « *La race, autrement dit le groupe ethnique* » ou « *pour l'idéologie raciste le genre humain continue à être divisé en groupes ethniques clairement délimités doués chacun de sa mentalité propre.* » 1969 : 13.

[388] Si « *il tombe sous le sens* » qu'un Anglais est « *de race blanche* », c'est une absurdité de parler d'une « *race anglaise* », voire même de regarder les Anglais comme étant de « *race nordique*. » : 18.

Dans *Race et culture* Claude Lévi-Strauss commence par constater que les spécialistes de l'anthropologie physique qui étudient la question depuis près de deux siècles ne sont pas encore parvenus à pouvoir dire ce qu'était une race. Sur la présumée origine de la division de l'espèce humaine en races, deux hypothèses sont avancées par les anthropologues, celle d'un polygénisme originel suivi de très nombreux croisements, ou celle de l'apparition plus tardive de races distinctes, à partir du pléistocène. Il montre que, dans le premier cas, la race est une pure hypothèse dont on a besoin pour rendre compte des différences actuelles. Dans le deuxième cas, s'appuyant pour se définir sur une multiplicité de dosages génétiques variables et qui ne concordent pas, la race « *adhère de si près à l'expérience qu'on ne sait même plus de quoi on parle* ».[389] Claude Lévi-Strauss ne se contente d'ailleurs pas d'expliquer que les généticiens se révèlent incapables de relier des conduites d'ordre culturel très complexes à des « *facteurs héréditaires déterminés et localisés* » (130), il propose même d'inverser les rapports entre caractères héréditaires et cultures, faisant de la race ou « *ce que l'on entend généralement par ce terme »* une *« fonction parmi d'autres de la culture* ».[390]

Pourtant ces critiques convergentes du racisme ne remettent pas en question un élément essentiel de cette idéologie, l'idée que les peuples sont clairement délimités, chacun ayant sa personnalité propre. En effet, ce qu'elles contestent, c'est que la spécificité de chaque groupe soit fondée sur l'appartenance raciale, et non pas que cette spécificité n'existe pas. Que les peuples soient clairement délimités et qu'ils aient chacun une mentalité propre, cela leur paraît évident. Récusant les critères qui avaient été jusqu'alors avancés pour distinguer et classer les divers peuples, il sont contraints de faire jouer à la culture ce rôle, ce qui est un exercice autrement moins simple que celui qui consistait à affirmer, auprès d'une opinion qui en était convaincue d'avance, que le noir était sauvage parce qu'il était noir, et le Bobo anarchiste parce qu'il était Bobo.

L'analyse que Michel Leiris donne de la culture est tout-à-fait classique. Appliquée aux personnes, elle signifie que les comportements humains ne sont pas des manifestations d'une nature préétablie, mais se diversifient en comportements soit biologiquement instinctifs, soit issus de l'expérience personnelle, soit encore appris d'autres membres de l'espèce et transmis par une tradition. Passant de l'individuel au collectif, et de la culture au singulier aux cultures au pluriel, il en fait le nouveau critère d'identification des différences qui existent entre les groupes humains. Le passage du singulier au pluriel paraît parfaitement cohérent : l'homme « *particulièrement apte à symboliser* » en donnant à « *l'usage des choses* » un sens

[389] 2001 : 126.

[390] Il écrit dans *Race et culture*: « *Pendant tout le XIXe siècle et la première moitié du XXe siècle, on s'est demandé si la race influençait la culture et de quelles façons. Après avoir reconnu que le problème ainsi posé était insoluble, nous nous apercevons maintenant que les choses se passent dans l'autre sens: ce sont les formes de culture qu'adoptent ici ou là les hommes, leurs façons de vivre telles qu'elles ont prévalu dans le passé ou prévalent encore dans le présent, qui déterminent dans une très large mesure, le rythme de leur évolution biologique et son orientation*.» : 150.

conventionnel, « *thésaurise les expériences* », en fait une totalité, un « *héritage social* » distinct à la fois de son héritage biologique et de l'acquis individuel ; une « *culture* » qui devient extérieure aux personnes, et communes aux membres d'un groupe ou d'une société. La transmission de la culture s'effectue par la voie du langage, de l'image ou simplement de l'exemple, sous forme de traits dont l'ensemble est caractéristique de la façon de vivre d'un certain milieu, d'une certaine société ou d'un certain groupe de sociétés. Une fois constituée en héritage collectif, cette culture se retourne en quelque sorte vers les personnes et « *oriente – explicitement ou implicitement- la conduite des membres d'un groupe donné* [...] *étroitement liée au passé, à une tradition, elle offre aux nouvelles générations des règles et des modes de conduite* ».[391]

Cette culture collective n'est évidemment ni figée ni définitive. La tradition ne se réduit pas, contrairement à ce qu'évoque l'opposition tradition et modernité, à un héritage figé qu'il faudrait respecter en le reproduisant tel quel, mais à une adaptation de cet héritage, du simple fait qu'il est repris à son compte par une nouvelle génération qui connaît d'autre conditions de vie. Cette tradition ne peut donc se définir une fois pour toutes, mais, au contraire, est « *constamment sujette à modifications* », certaines « *imperceptibles ou inaperçues,* » d'autres « *d'une ampleur ou d'une rapidité si grandes qu'elles prennent une allure de révolution* ».(39 à 40)

La variabilité de cette culture n'est pas seulement due aux transformations diachroniques mais aussi et surtout aux multiples échanges qui se produisent entre les groupes humains. Se proposant de décrire comment « vivent les cultures », Michel Leiris insiste longuement sur les changements qui s'y produisent et les emprunts, échanges, intégrations d'éléments étrangers qui en permanence les modifient. Concluant une longue énumération et analyse de ces emprunts, influences, syncrétismes, évolutions, Il écrit : « *Contacts entre individus et entre peuples, emprunts, utilisation d'éléments préexistants pour des combinaisons neuves, découvertes de situations et de choses ignorées apparaissent comme les moyens par lesquels, de l'intérieur ou de l'extérieur, une culture se transforme.* »(54)

Que les cultures ne soient pas juxtaposées mais qu'elles s'interpénètrent et se transforment mutuellement, cela peut paraître un truisme mais devrait poser quelques problèmes, quand il s'agira d'identifier un peuple en ne se référant qu'à sa culture. En effet, Michel Leiris affirme à la fois que la culture « *existe comme un tout organisé, reconnaissable en dépit de ses variations* » (47) et que « *si grand est le rôle des emprunts qu'on peut dire des cultures qu'elles ne sont jamais « pures » et qu'il n'en est pas une qui, dans son état actuel, ne résulte de la coopération de peuples différents* ».(55) Pourtant il maintient les deux termes de ce qui peut apparaître comme une contradiction, quand il écrit que, malgré les très nombreux « *échanges qui, au cours de l'histoire, se sont opérés entre cultures différentes, et bien qu'aucune d'entre elles ne puisse être considérée comme exempte de tout mélange, le fait est que de telles différences existent et qu'il est possible de définir, dans l'espace et dans le temps, des cultures douées chacune de sa physionomie* ».(56) Curieusement Michel Leiris dont le

[391] Michel Leiris 1969 : 38.

texte est si riche en exemples de tous les phénomènes de changements, d'échanges, de transformation des traditions culturelles, ne donne aucun exemple de cette possibilité de définir la physionomie particulière d'une seule de ces cultures.

Claude Lévi-Strauss, qui décrit lui aussi ce qu'il appelle des « coalitions » entre les cultures, peut-être conscient des difficultés à concilier spécificité culturelle et échanges inter culturels, pense que chaque culture est originale, moins par une différence de contenu, que par la façon dont chacune d'entre elles résout « *des problèmes* », met « *en perspective des valeurs, qui sont, à peu de choses près, pour tous les hommes : car tous les hommes sans exception possèdent un langage, des techniques, un art, des connaissances de type scientifique, des croyances religieuses, une organisation sociale, économique et politique. Or ce dosage n'est jamais le même pour chaque culture* ».[392] Autrement dit, les divers aspects de la culture ne sont pas seulement juxtaposés, mais forment un système qui correspond « *à la façon propre dont chaque société a choisi d'exprimer et de satisfaire l'ensemble des aspirations humaines. L'originalité et la nature irremplaçables de ces styles de vie ou, comme disent les Anglo-Saxons, de ces patterns, ne sont pas niables* ». (75)

Au lieu de résoudre le paradoxe que pose le texte de Michel Leiris, il le développe dans *Race et culture,* publié en 1971, où il reprend l'idée que les « *valeurs universelles* » et les solutions aux problèmes « *semblables pour tous les hommes* » se réalisent dans des « *choix exclusifs* » qui ne peuvent être partagés et même, à la limite, simplement compris par les autres. Le paradoxe c'est que l'isolation pourrait permettre que la culture se constitue en système, mais qu'il est impossible à une culture de s'isoler au moins durablement. Claude Lévi-Strauss propose d'expliquer ce paradoxe par l'existence de « *deux forces* » qui travailleraient les cultures, l'une qui « *tend à accentuer les particularismes* » l'autre qui « *va dans le sens de la convergence et de l'affinité* » (15) avec d'autres cultures. Ainsi, il se manifesterait dans l'humanité, à la fois une « *attitude* » très ancienne, « *fondement psychologique fort* », qui réapparaît en permanence comme s'il s'agissait d'une donnée de nature qui nous pousse à « *répudier* » les cultures éloignées de la nôtre, jusqu'à rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui n'est pas conforme à nos propres normes et à la fois une autre attitude, qui lui est totalement opposée, et amène les diverses cultures, « *volontairement ou involontairement* » à réaliser par le moyen de migrations, emprunts, échanges commerciaux et guerres, des « *coalitions »* qui permettent de « *totaliser tout un ensemble d'inventions de tous ordres, ce que nous appelons civilisation* ».(72)

Outre l'aspect éthique et philosophique de ces textes dans la rupture qu'ils réalisent avec l'idéologie coloniale, le remplacement de la notion de race par celle de culture présente l'intérêt de limiter la connaissance des sociétés humaines à ce qui est observable et analysable et d'éliminer une sorte d'essence collective, ou de nature

[392] 1987 : 50.

virtuelle, la race, dont le caractère métaphysique ou au moins axiomatique[393] n'a jamais pu déboucher sur un commencement de preuve. Pourtant, autant le concept de culture tel qu'il est défini dans sa complexité par ces deux auteurs, est d'une grande pertinence quand il s'agit d'analyser comment est structurée et fonctionne un groupe humain quel qu'il soit, autant il est d'un usage problématique quand il s'agit de définir l'identité d'un peuple. Les concepts se caractérisant par leur extension et leur compréhension, le maximum d'extension correspond à un minimum de compréhension et réciproquement. Le concept de culture, parce qu'il désigne la totalité des réalisations humaines est donc très étendu et très peu compréhensif et quand on l'utilise on court le risque de ne rien dire d'autre que la totalité elle-même.

En effet si, comme cela a pu être dit, ou au moins entendu, « tout est culturel » à la fois dans les comportements humains et la vie des sociétés, le terme même de culture ne peut plus jouer de rôle discriminant. Vide dans le sens où il permet de qualifier toutes les productions humaines quelles qu'elles soient, qu'on peut l'appliquer à n'importe quel groupe humain et aux diversifications infinies qu'on peut faire de ce groupe. Pour chacune d'entre elles, en effet, on pourra dire, sans courir le risque d'être contredit, qu'elle possède sa propre culture, car il sera toujours possible de la décrire dans sa structure, son organisation et faire l'inventaire des types de comportements et des représentations dont font usage ses membres. Dire qu'un groupe existe et qu'il a une culture est une tautologie. Et en effet on constate que l'on peut, et on ne s'en prive pas, attribuer une culture particulière aussi bien aux continents, nations, régions, qu'aux classes sociales, aux églises, aux professions...[394] Il n'est pas jusqu'aux entreprises qui ne puissent, sans doute à juste titre, revendiquer une culture propre. On parle tout aussi vraisemblablement de la culture occidentale ou africaine, française, alsacienne, ouvrière, de celle des marins, des chasseurs de sangliers ou de Danone.

Par voie de conséquence, une culture pouvant être attribuée à n'importe quel groupe, ou même à des divisions de n'importe quel groupe, on ne peut définir une identité collective par la seule possession d'une culture. En effet si c'était le cas, on pourrait avec la même vraisemblance parler d'une identité des Bobo ou des Bwaba mais aussi, en regroupant plusieurs peuples, de celle des « cultivateurs patriarcaux » comme l'a fait Louis Tauxier, isoler celle des Bobo-Fing, des Bobo-Oulé ou des Niéniégué, mais aussi repérer des identités régionales, villageoises ou encore celle propre aux griots ou aux forgerons. Seul un critère extérieur à la culture, permettrait de désigner dans la multitude des appartenances culturelles, celle qui serait décisive et diviserait réellement les hommes. Comme cela s'est manifesté dans l'histoire, la différenciation entre les tribus, les clans, les ethnies, les peuples, les nations, s'est faite sur d'autres critères que la communauté de culture, et de l'extérieur. La meilleure preuve en est la manière dont les écrits coloniaux, au vu d'éléments relevant de la

[393] « Il s'agit d'une affirmation catégorique ayant valeur d'axiome qu'on pose dans l'absolu, parce qu'on estime impossible, sans elle, de rendre compte des différences actuelles. » C. Lévi-Staruss, 2001 : 124 .

[394] Claude Lévi-Strauss , quand il fait l'inventaire des apports de différentes cultures ou civilisations cite des ethnies (Eskimos et Bédouins), des peuples (polynésiens et australiens), des nations (l'Inde et la Chine), des continents (Occident, Afrique, Orient), une religion (l'Islam).

culture[395], ont d'abord considéré que les Bobo étaient un peuple unique puis, vers les années cinquante, les ont séparés en deux ethnies, les Bobo proprement dits et les Bwaba.

[395] Dès le départ Louis-Gustave Binger, suivi par l'ensemble de tous ceux qui ont écrit sur les Bobo ou les Bwaba, affirme clairement qu'aucune caractéristique physique permet de les distinguer des autres peuples africains: « *On peut observer chez eux plus de dix teintes de peau différentes...on voit aussi tous les profils, depuis le nez épaté jusqu'au nez fin.* » 1980 : 401-402.

LONGTEMPS CONSIDÉRÉS COMME UNE SEULE RACE, BOBO ET BWABA SONT, POUR GUY LE MOAL, « *ABSOLUMENT ÉTRANGERS* »

En 1957 Guy Le Moal publie, dans le *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire,* une *Note sur les populations Bobo* où il tente de mettre un terme à « *l'extrême confusion qui règne dans les dénominations ethniques* ». Ce texte entre dans un projet, plus général, de l'I.F.A.N. de répertorier les groupes ethniques, d'en faire la liste à partir de l'appellation qu'ils se donnent, en y joignant des notices portant sur l'histoire, l'ethnologie, la linguistique. En préalable à la réalisation de ce projet, Guy le Moal, dans cet article, essaie, selon ses propres termes, de débrouiller un des « *écheveaux les plus compliqués* » des classifications ethniques, celui des Bobo, en utilisant seulement les appellations que les membres de cette ethnie se donnent à eux-mêmes.

Effectivement « l'écheveau » est particulièrement confus si l'on passe en revue les noms que les explorateurs et les érudits coloniaux ont donné aux diverses « variétés » de Bobo, à partir du présupposé que ce terme désignait lui-même une subdivision réelle de la race soudanaise, et en les localisant de manière tellement approximative qu'ils se contredisent entre eux : Bobo Dyula, Bobo Fing, Bobo Oulé, Bobo Gbé, Bobo Niéniégué. À cette première classification s'ajoutent les noms, différents et plus nombreux encore, que les membres des autres ethnies leurs donnent, et ceux qu'ils se donnent à eux-mêmes.

Le seul exemple des Bobo Oulé suffira pour manifester cette confusion. Guy Le Moal a fait l'inventaire de tous les noms par lesquels on peut les désigner. Les noms que, d'après les ethnographes, ils se donnent à eux-mêmes, sont différents de ceux que leur ont attribué les Dyula et sont au nombre de trois : Sohokü, Tara, Bwa ou Bwaba. Les Bobo Fing les appellent Biasun et Biè, les Mossi les appellent Talesse. À l'intérieur même de la population dite Bobo Oulé, Guy le Moal a recueilli d'autres appellations propres à certains groupes locaux : les habitants de San appellent ceux de Dioulasso des Bwa, ceux de Bondokuy des Kyiho, ceux de Solenso des Kanakuy Bwa et ceux de Pasakongo des Bwesye. On retrouve cette même diversité dans les autres « variétés » de Bobo.

Henri Labouret avait déjà évoqué cette complexité mais c'était pour conclure que Bobo et Bwaba ne formaient qu'un seul peuple. Guy Le Moal va conclure très exactement le contraire, ce qui semble montrer que l'identification d'un groupe humain, comme essentiellement différent de ceux qui l'entourent, paraît bizarrement relever moins de l'ordre du constat ethnographique, que d'une décision que la connaissance ethnographique peut ensuite justifier comme elle avait pu justifier

d'autres décisions précédentes et opposées. Contrairement à ce que naïvement on croit habituellement, pas plus en ethnologie que dans les autres sciences, ce n'est pas de l'examen du monde qu'on extrait les concepts du savoir, ces concepts sont d'abord construits et confrontés ensuite à la réalité, pour y être confirmés ou abandonnés si ils se révèlent incapables d'en rendre compte.

La classification qui jusqu'alors faisait autorité, est celle de Maurice Delafosse que Guy Le Moal choisit comme point de départ de sa propre recherche.[396] Il commence par éliminer de cette classification les Bobo Gbé pour la raison qu'ils seraient « *parfaitement introuvables* » alors que Delafosse en avait inventorié 36 660[397]. Il conseille ensuite de « *supprimer à tout jamais le terme de Niénigué* » car, affirme-t-il, « *les gens jusqu'ici désigné sous ce nom sont des Bwa* ».(p. 425) Enfin il exclut les Bobo Dyula au prétexte que le mot Dyula ne désignerait, en Mandé, qu'un métier, celui de commerçant. Cela serait confirmé par le fait qu'ils s'appellent eux-mêmes Zara, qui se traduit par colporteur. Pourtant, sur cette question, Guy le Moal reconnaît que les renseignements qui les concernent sont confus, sinon contradictoires, qu'on ne sait pas s'ils sont une ethnie originale ou les résultats d'un métissage, ou encore une entité politique créée par un conquérant du pays. La dernière hypothèse lui paraît la plus vraisemblable, même s'il reconnaît qu'elle ne se fonde pas sur des documents irréfutables. Malgré toutes ces obscurités, il pense pouvoir conclure sur un ton de certitude, que les Dyula sont à l'origine des Soninké qui, s'étant emparé de Kong, y ont fondé une « *puissante dynastie* » ; qu'ils ont ensuite été rejoints par des Bobo Fing se faisant appeler Bobo-Dyula, puis par d'autres encore qui, se convertissant à l'Islam, décidaient de se faire appeler Bobo-Dyula.

Restent les deux dernières « tribus » du classement de Maurice Delafosse, les Bobo Oulé et les Bobo Fing. Contrairement aux Bobo Gbé, les Bobo Oulé « *sont une réalité* .» Il peut même définir précisément leur territoire (il va de Sofara au Mali jusqu'à Houndé au sud-est et aux approches de Bobo-Dioulasso au sud-ouest) et dire, à l'unité près, combien ils étaient au moment de la publication de son article: 194 310 dont 123 881 en Haute- Volta. Les Bobo Oulé se désignent eux-mêmes comme des Bwa ou Bwaba[398].

Tranchant avec les choix de ses prédécesseurs, Guy Le Moal affirme : « *Le nom authentique de ces gens est Bwa ou Bwaba. À toutes nos enquêtes c'est ce terme que nous avons retrouvé et les missionnaires des différentes missions Bobo nous ont*

---

[396] Rappelons que selon Maurice Delafosse le « groupe » Bobo constituerait un « seul peuple » qui comprendrait quatre « tribus »: les Bobo Gbé, les Bobo Oulé, les Bobo Fing et les Nienigué. Il classe les Bobo-Dioula à part dans la famille Mandé

[397] Guy Le Moal écrit que Delafosse les avait localisés dans la circonscription de San mais ajoute que lui-même a enquêté dans cette région « *sans jamais entendre parler de Bobo Gbé* .». Ce terme serait donc inconnu des indigènes et « *les missionnaires installés depuis de très nombreuses années en ignoraient même l'existence* »1957 : 421.

[398] Comme Chéron, Delafosse, Crémer et Tressan avaient utilisé d'autres termes, Guy Le Moal commente leurs erreurs: Certaines des appellations qu'ils ont citées n'ont jamais pu être retrouvées lors de ses propres enquêtes. Beaucoup d'entre eux ont cité des termes désignant des fractions du « peuple Bwaba » qui le plus souvent sont composés du mot Bwa (Kanakuy-Bwa, Bwesye, Bwabula).

confirmé que c'était bien leur nom. »[399] Passant de l'appellation à la réalité qu'elle désigne, il précise que les Bwaba « *ne forment pas un tout homogène* », que leurs coutumes sont « *diversifiées* » et que leur langue est « *un inextricable enchevêtrement de dialectes* » au point que des habitants de régions différentes « *ne se comprennent absolument pas* ».

Pour qualifier les Bwaba, plutôt que de race ou d'ethnie, il emploie le terme de peuple, mais les critères qu'il avance pour justifier que, malgré ces « *différences internes* » les Bwaba sont un peuple, ne semblent guère plus précis que ceux précédemment invoqués pour dire que les Bobo étaient une race ou une ethnie qui englobait les Bwaba : Il y aurait, selon lui, « *de façon visible , un type culturel* » commun aux Bwaba. Les Bwaba auraient « *le vague sentiment de leur unité,* » sentiment qui se manifesterait par le fait que tous se donnent le même nom : Bwaba. La référence à Renan est implicite et appliquée pour la première fois à une population africaine : ce serait le sentiment d'appartenance et non l'homogénéité institutionnelle, culturelle ou linguistique qui ferait l'unité du peuple. Mais cette manière de distinguer les peuples est, à peine indiquée, vite abandonnée par Guy le Moal au profit de considérations plus classiques, culturelles et linguistiques.

Après avoir affirmé que, malgré leurs différences « *coutumières et linguistiques,* » les Bwaba formaient un seul peuple, Guy Le Moal affirme, avec autant de certitude, que les deux peuples, les Bobo Oulé et les Bobo Fing, longtemps considérés comme des variétés d'un groupe ethnique unique, les Bobo, sont « *absolument étrangers* » pour des considérations également « *coutumières et linguistiques.* » Ses propres recherches chez les Bobo Fing, des sondages effectués chez les Bwaba et les avis recueillis auprès des rares personnes connaissant ce pays (Mgr Lesourd, le Père Montjoie, le père Cuénot et les missionnaires de Mandiakuy, Dédougou et Wakara), lui permettent « *d'affirmer qu'en aucun cas on ne saurait rattacher les Bobo Fing aux Bwa et vice versa, les deux populations sont absolument étrangères tant par la langue que par les coutumes, elles appartiennent seulement au même niveau culturel* ». Cette certitude est illustrée par une carte, reproduite ci après, qui délimite de façon extrêmement précise le territoire des Bobo et des Bwa.

Illustrant ce qu'il entend par cette expression de « *niveau culturel* » (que ses prédécesseurs devaient ignorer ce qui expliquerait leur erreur) Guy Le Moal y fait entrer le culte du do commun aux Bwaba et aux Bobo, un mode de vie « *comparable* », un système familial « *de même type* », un habitat qui est « *le même* » et, chez les deux peuples, un rôle identique des masques dans les rituels d'initiation. Pourtant ces ressemblances ne seraient pas suffisantes pour en faire un même peuple, car il existerait, entre les deux cultes du do, des « *différences fondamentales* » qu'il ne signale pas. D'autre part les « *institutions* » ne s'appliqueraient pas « *de la même façon* » dans un système familial semblable. L'initiation serait beaucoup plus sévère chez les Bobo Fing que chez leurs voisins. Et surtout « *la langue des Bwa est Voltaïque alors que celle des Bobo Fing est Mandé* ».(425-426)

---

[399] 1957 : 423. L'ensemble des citations qui suivent se trouvent également sur cette page.



Carte extraite de « Notes sur les populations Bobo » de Guy Le Moal

On fera remarquer que le critère linguistique ne paraissait décisif ni pour Maurice Delafosse ni pour Henri Labouret,[400] mais surtout qu'il est difficile de comprendre au nom de quelle logique Guy le Moal peut affirmer, à la fois que les Bwaba forment un seul peuple bien que parlant des dialectes tellement différents qu'ils peuvent ne pas se comprendre entre eux, et que les Bobo ne sont pas des Bwaba parce qu'ils ne parlent pas la même langue qu'eux.

Henri Labouret et Guy le Moal, à partir de matériaux ethnographiques globalement semblables, dans lesquels les différences et ressemblances entre les deux peuples s'équilibrent, aboutissent donc à des conclusions parfaitement opposées. On retiendra cette divergence comme une preuve supplémentaire du fait que la connaissance de la culture d'un peuple ne permet pas, de manière décisive, de définir son identité ni de le distinguer de ceux dont la culture est proche. Sans doute conscient de cette difficulté, Guy Le Moal propose, pour y parvenir, de faire usage d'un critère qui appartient au monde fluctuant et insaisissable des représentations collectives, le « vague sentiment » des intéressés et la manière dont ils se nomment. Ce critère associé à celui de la diversité des cultures, que personne ne peut ni contester ni prouver, puisqu'aucune caractéristique objective ne permet de distinguer vraiment des peuples dont les modes de productions, l'organisation sociale et politique et l'environnement religieux sont proches sinon semblables, va s'imposer comme le seul et très approximatif moyen de justifier ce qui n'a nul besoin de l'être, puisque cela fait partie des fondamentaux de l'idéologie coloniale et post-coloniale, les divisions ethniques caractéristiques du peuplement africain.

[400] Maurice Delafosse avait écrit dans *Haut-Sénégal Niger* que la classification des peuples d'après leurs langues ne pouvait donner « *toute la satisfaction désirable* » car « *bien des peuples en effet, pour des raisons diverses (conquêtes, contacts géographiques,etc.), ont adopté la langue d'autres peuples*[...]*sans d'ailleurs adopter leurs mœurs ni leur caractère, tandis que, par contre et pour des raisons inverses deux fractions d'un même peuple peuvent parler deux idiomes complètement distincts.* » Tome 1 : 111. Sur le même sujet Henri Labouret avait affirmé : « *les différences linguistiques tranchées que l'on remarque entre ces deux dialectes (la langue Voltaïque et la langue Mandé) [...] ne sont pas un argument contre l'unité ethnique du peuple bobo lui-même.* » 1924 : XXVIII.

CARTES ETHNO-DÉMOGRAPHIQUES

L'Institut Français d'Afrique Noire a été créé en 1936, par arrêté du Gouverneur Général Brévié, pour « *répondre aux besoins scientifiques de l'Afrique Noire.* » Il a succédé au Comité d'Études historiques et scientifiques de l'AOF, créé lui-même en 1915, à l'initiative du Gouverneur Général Clozel. L'arrêté portant création de l'IFAN définit ainsi son but principal : « *l'étude scientifique de l'Afrique Noire en général et de l'A.O.F. en particulier, du pays, de ses habitants, de son histoire, de son évolution, de ses ressources, de ses productions* ». Pour le réaliser, il se chargeait « *de susciter et de promouvoir les travaux scientifiques de toute nature, d'organiser et de coordonner les recherches scientifiques relatives à l'A.O.F. en assurant la liaison et la collaboration avec les organismes scientifiques de la Métropole ou des pays voisins, de constituer dans les Musées, les Archives, les Bibliothèques, les collections et la documentation nécessaire et d'assurer la publication des travaux scientifiques* ». Théodore Monod, assistant au Muséum National d'histoire naturelle, devient en 1937 secrétaire général de l'I.F.A.N. qui publie régulièrement, à partir de 1939 un *Bulletin de l'I.F.A.N.* et des *Notes africaines.* À la suite de la création, en 1957, de l'Université de Dakar, l'IFAN est devenu un des Instituts universitaires de cette dernière.[401]

En 1963, l'I.F.A.N, sous la responsabilité de G. Brasseur et G. Le Moal, achève la publication des cartes ethno-démographiques de l'Ouest-Africain par celle de la « feuille 3 et 4 nord », qui correspondent à la plus grande partie de la Haute-Volta et de l'actuel Mali. La partie proprement ethnographique du texte est l'œuvre de Guy le Moal.

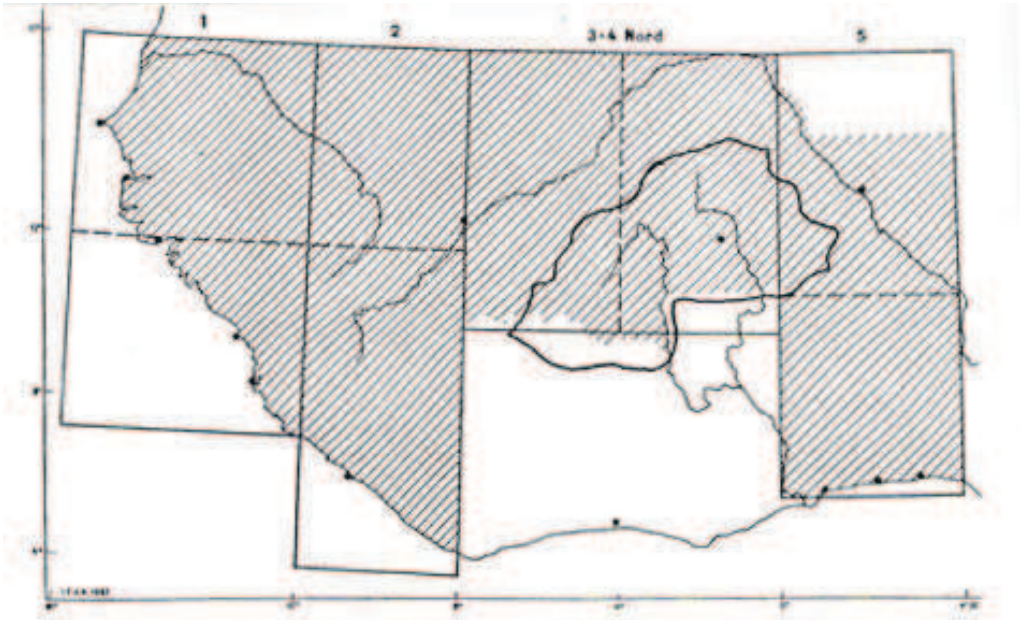


Tableau d'assemblage des CARTES ETHNO-DÉMOGRAPHIQUES de l'Ouest-Africain

[401] L'ensemble de ces citations qui précèdent sont extraites du numéro spécial de « *Notes africaines* » consacré à l'histoire de L'I.F.A.N. et publié en avril 1961

Le projet est de recenser les populations en fonction de leur appartenance ethnique et de les localiser. Les sources d'information des auteurs sont des monographies établies par les chefs-lieux de circonscription et également le résultat de la *Mission d'Études et d'Aménagement du Niger.* À ces sources écrites s'ajoutent des sources orales : « *Ce sont tous les interprètes des Cercles qui ont permis les contacts avec les chefs traditionnels interrogés et qui les uns et les autres, toujours avec la meilleure grâce, ont permis de subvenir aux lacunes des sources écrites.* »

G. Brasseur et G. Le Moal établissent leur classification en distinguant les grands groupes, comme les Maures et les Touareg, les Peul, les Mandé, les Voltaïques et les ethnies, qui en constituent autant de divisions comme les Bobo, les Bwa, les Dyula, Marka et Samo. Chacune d'entre elles est représentée par un sigle distinctif qui est reporté sur les cartes (Il y a un sigle pour 500 habitants). Cette classification, comme l'indiquent les auteurs, n'a pas été déduite d'un recensement, mais le recensement est venu remplir une classification préétablie à partir de l'œuvre de H. Baumann et D. Westermann, *Les Peuples et les civilisation d'Afrique,* dont la première édition est de 1947.

G. Brasseur et G Le Moal ont ainsi identifié et localisé, dans les feuilles « 3-4 Nord », 80 ethnies[402], dont certaines sont minuscules, mais qui sont toutes mêlées entre elles. Quand on consulte leur carte, il est impossible d'y trouver une seule zone qui soit habitée par une seule ethnie. C'est notamment le cas des Bobo Oulé ou Bwaba qui cohabitent, dans la boucle du Mouhoun, avec pas moins de huit ethnies différentes [403] et du côté du plateau gréseux et de la rive droite du Bani avec sept[404].

En prenant connaissance de la partie ethnographique qui accompagne les cartes, on ne peut s'empêcher de s'interroger sur ce qui fonde cette répartition et de se demander comment, dans cet ensemble de populations mêlées, Guy Le Moal, sans jamais fournir les critères qui lui auraient permis de le faire, a pu décider que tel groupe pouvait être considéré comme formant une ethnie. On s'interroge, en particulier, lorsqu'il divise, en plusieurs ethnies, des populations qu'il présente lui-même comme constituant une véritable nation dotée d'un État, ou encore des populations qui ont une organisation sociale, politique et religieuse et plus généralement une culture semblables.

Le passage qu'il consacre à l'empire mossi illustre parfaitement cette obscurité. Dans un premier temps il décrit le peuple mossi comme ayant « *constitué un État dont l'organisation administrative centralisée a pu créer une unité politique* » et « *forgé une véritable nation* » qui a gardé pendant plusieurs siècles « *une belle cohésion et constitué un ensemble si homogène qu'il défia les envahisseurs* ». La population y est divisée en deux catégories sociales, des nobles descendants des conquérants venus d'au-delà du Dagomba au XIIe siècle, et des paysans qui ont accepté la tutelle des premiers. Tous parlent une même langue, le Moré. État, nation,

[402] Comme les Ko « centrés » sur la seule ville de Boromo et les Wara qui vivent dans seulement 6 villages
[403] Les Marka, Peul, Mossi, Nouna, Kô, Bobo Dyula, Dyula, Wilé
[404] Les Mossi, Marka, Peul, Foula, Soninké et Bobo Dyula.

organisation administrative centralisée, voilà qui tranche avec l'image convenue de l'Afrique des ethnies. Mais il faut croire que l'image en question ne peut être abandonnée aussi facilement, car Guy le Moal parvient à doubler cette première analyse institutionnelle, d'un retour à des représentations plus classiques. Comme si le terme de nation lui avait échappé, il évoque, dans un deuxième temps, une assez curieuse « *ethnie mossi* », constituée des deux catégories sociales, celles des nobles et des paysans, déjà évoquées. Cette première ethnie cohabite avec cinq autres groupes ethniques « *d'autochtones ou de migrants venus à partir du XVIIIe siècle* » et forme avec elles ce qu'il appelle un « *grand ensemble ethnique* ».

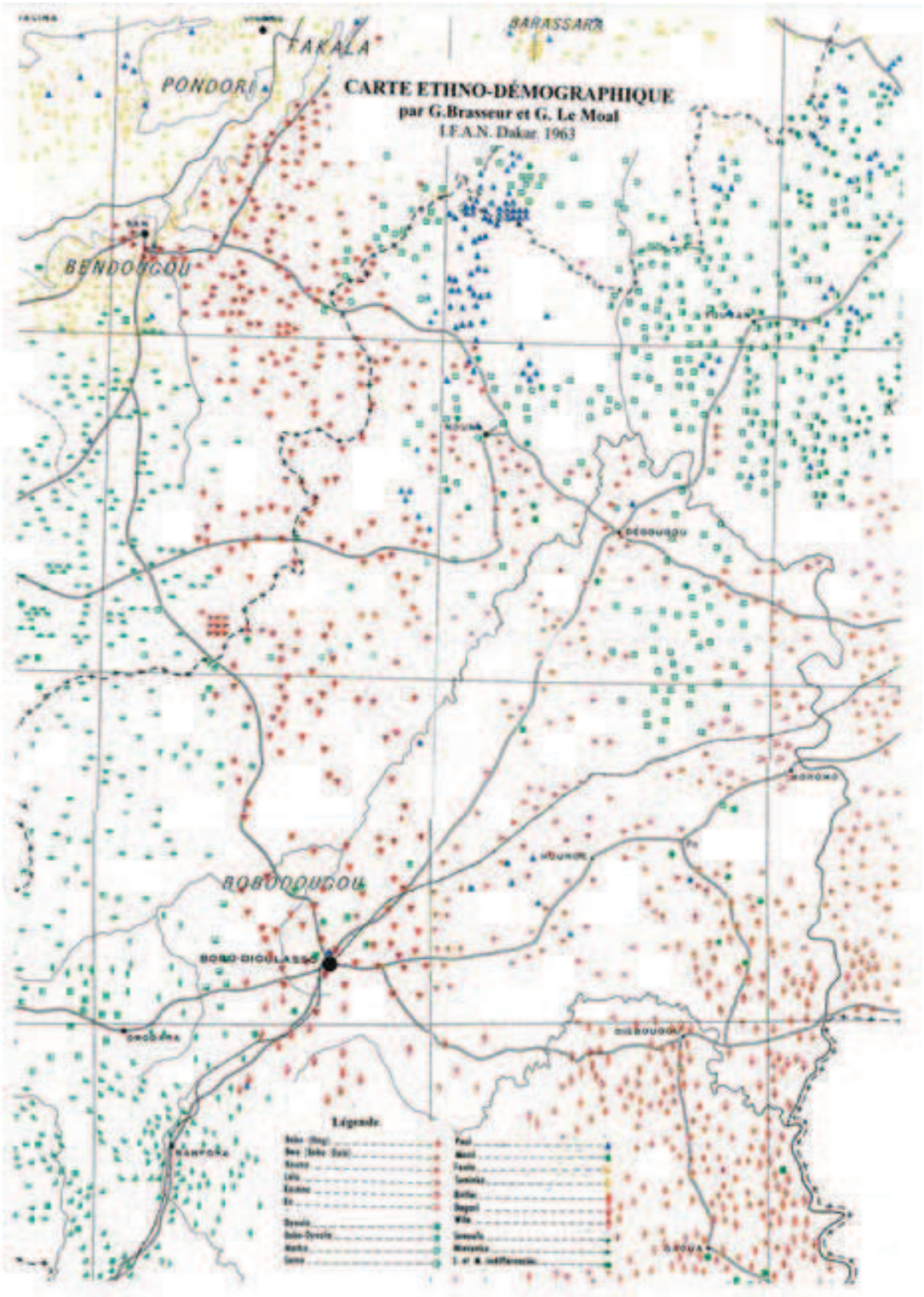
Complétant cette double construction contradictoire au niveau de l'usage des concepts, il rattache, sans vraiment les rattacher tout en les rattachant, les Mossi et les Gourmantché.[405] L'organisation politique des Gourmantché est « *calquée sur celle des Mossi* », les structures sociales (chefferie organisée et hiérarchisée dominant des paysans) des deux ethnies sont identiques. Aussi bien chez les Mossi que chez les Gourmantché « *la société est patrilinéaire et l'autorité du chef de famille s'applique à un groupe familial étendu. L'habitat est dispersé en petits groupes de concessions dans les champs de culture* ». Pourtant les Gourmantché apparaissent sur la carte ethno-démographique avec un sigle distinctif. (I5 -I6)

Si les Mossi constituent un « *ensemble ethnique* » tout en étant en même temps une nation, les Gurunsi dont il dit clairement qu'ils possèdent une organisation collective et une culture commune seraient, quant à eux, plutôt une « *série de populations ethniquement différentes.* » Il reconnaît que leur classification est incertaine, les rares écrits sur eux se contredisant, mais malgré cela, il se propose de classer à part les « *vrais* » Gurunsi, que sont les Léna, Nouna et Kassena, auxquels on rattache souvent trois autres populations qui parlent une même langue, et deux autres « *culturellement apparentées* » aux précédentes, qui parlent le Moré. Ces huit ethnies ont de nombreux traits culturels communs : elles n'ont pas de système politique centralisé, l'organisation sociale repose sur une conception de la famille où l'autorité est exercée par un patriarche. Ils sont tous paysans. La religion et le culte des ancêtres jouent un grand rôle social et il y a des sociétés de masques. Cette proximité d'ensemble n'empêche pas Guy Le Moal de considérer que ces huit groupes sont ethniquement différents, sans préciser en quoi ils se distinguent.[406] Il les fait figurer sur la carte au moyen de signes distinctifs.

---

[405] Selon la légende les Gourmantché auraient été fondés par le propre fils de Ouedraoggo ancêtre légendaire de l'empire Mossi.

[406] Ces huit ethnies sont les Léla qui « *ont gardé leur autonomie culturelle* », les Nouna qui « *sont les plus nombreux,* » les Kasséna qui « *sont proches des Léla* », les Sisala qui « *vivent au Ghana,* » les Pogouli qui « *ont été refoulés par les Dagari,* » les Ko qui « *vivent à Boromo,* » les Nankana qui « *sont proches de Kassena* » et enfin les Kousase qui sont « *très peu connus.* » : I6 et I7.


CARTE ETHNO-DÉMOGRAPHIQUE
par G.Brasseur et G. Le Moal
I.F.A.N. Dakar 1963
FAKALA
BARASSARA
PONDORI
BENDOUGOU
BOBODIOULASSO
Légende

Au sujet des Bwaba ou Bwa, si Guy Le Moal confirme bien la séparation entre les Bobo (Bobo Fing) et les Bwa (Bobo Oulé), celle-ci est affirmée avec moins de force que dans la *Note sur les populations Bobo* où ils étaient dits « *absolument étrangers* », puisqu'il s'agirait seulement de « *populations assez différenciées* ». Et effectivement la différenciation, hors l'usage de deux langues (l'une mandé, l'autre voltaïque) est assez peu marquée : Ils partagent des caractéristiques sociales et religieuses plutôt fondamentales [407] alors que leurs différences peuvent paraître accessoires : Les Bwa sont plus nombreux que les Bobo, leur territoire est plus étalé, leur système familial est « *moins rigoureux* », leurs villages sont divisés en quartiers et ils élèvent de petits troupeaux, ce que ne font pas les Bobo.

Les classifications publiées par l'IFAN présentent les mêmes caractères d'incertitude et de flou dans le maniement des concepts, que les classifications précédentes de Louis Gustave Binger, François Crozat et Parfait Louis Monteil, celle de Maurice Delafosse et de Henri Labouret. Ils partagent la seule et unique certitude qui est celle de la réalité de l'existence des ethnies. Ce concept dérivé du concept de race, dont il conserve implicitement l'idée d'une origine et d'une filiation biologique sans oser la poser explicitement, continue à être utilisé malgré l'abandon, pour des raisons évoquées, de la raciologie, mais il n'est jamais clairement défini, sans doute parce qu'il est inutile de définir ce qui, idéologiquement, est de l'ordre de l'a priori.

Comme chez ses prédécesseurs, pour chaque ethnie, Guy le Moal cherche à la décrire du point de vue de l'organisation sociale et politique, ainsi que des coutumes et des représentations, mais sans parvenir à faire correspondre à chaque appellation une réalité culturelle spécifique. Lorsque la parenté est grande entre deux ou plusieurs ethnies ne portant pas le même nom, il construit de nouveaux concepts comme ceux de « *type culturel* », « *niveau culturel* », « *fond commun* », « *vague sentiment d'unité* » dont le caractère approximatif saute aux yeux.

[407] Ils vivent de l'agriculture, construisent leurs maisons de façon semblable, leur société est constitué d'un réseau complexe de relations familiales, ils pratiquent également le culte du do.

JEAN CAPRON TENTE

D'« *IDENTIFIER LE GROUPE ETHNIQUE BWA* »

Jean Capron, directeur de recherche au CNRS, professeur à l'Université de Ouagadougou, puis de Tours, est « le spécialiste » des Bwa, comme Michel Izard l'est des Mossi, Françoise Héritier des Samo, Guy le Moal des Bobo, Henri Labouret des Lobi. Dès 1955 il entreprend des recherches d'ethno-sociologie bwa, recherches poursuivies sans interruption jusqu'à la parution, en 1972 de son ouvrage *Communautés villageoises Bwa,* publié par l'Institut d'ethnologie de Paris et le Musée de l'Homme. Cet ouvrage ainsi que ses autres publications sont une référence incontournable pour qui veut étudier à son tour la société et le peuple Bwaba, en ce sens qu'il récapitule l'ensemble des connaissances accumulées par tous ceux qui, à des titres divers et occupant des fonctions multiples, ont étudié les populations de l'ouest de la Haute Volta. Comme l'ont déjà noté tous ceux qui ont écrit avant lui, la situation démographique de ces régions est caractérisée par un « mélange de races », de nombreuses ressemblances entre les solutions que les uns et les autres ont adoptées pour cultiver, produire et vivre ensemble, et une porosité des groupes qui leur fait souvent adopter les traditions de ceux avec qui ils cohabitent. Et il va tenter de répondre à la question toujours reprise et jamais vraiment résolue : sans occulter ce qui rapproche les Bwaba des autres peuples, tout ce qu'ils partagent culturellement avec eux, ce qu'ils ont, au cours de l'histoire, hérité les uns des autres, rechercher ce en quoi ils se distinguent nettement de tous ceux qui ont les mêmes activités, se divisent socialement de la même manière, réalisent un modèle familial et une organisation du pouvoir semblables. Jean Capron, qui emploie de manière équivalente, pour parler des Bwa, les termes d'ethnie, de groupe ethnique, de population voire de peuple et même de *nation,* qu'il prend toutefois la précaution d'écrire en caractères italiques, ne doute pas que les Bwa existent et possèdent une identité collective propre et il cherche à concevoir et formuler en quoi elle consiste. C'est l'objet principal de son livre, *Communautés villageoises Bwa,* qu'il résume lui-même ainsi : « *Il s'agit d'identifier le groupe ethnique Bwa.* »[408]

[408] 1973 : 65. Il y a trois graphies différentes pour désigner ce « *groupe ethnique* »: Bwa, plutôt utilisée dans le nord et au Mali, Bwawa qu'on trouve chez Nazi Boni et Bwaba plutôt en usage dans le sud du pays, à Sara notamment. Jean Capron n'use que la première. -



Carte extraite de **J. CAPRON** *.1973*
Les communautés villageoises Bwa

Depuis les premiers textes qui traitent des Bobo et après ceux des érudits coloniaux, les travaux qui relèvent explicitement de l'ethnologie, comme ceux de Labouret et le Moal, se sont accumulés et constituent une somme de connaissances et de propositions de classements et d'identifications diverses et quelquefois contradictoires dont dispose Jean Capron, et par rapports auxquelles il doit se situer.

Jusque là, les deux seuls critères utilisés pour identifier un peuple et définir une ethnie ont été la race et l'organisation sociale et économique, les modes de vie, coutumes et mœurs, ensemble qu'on peut regrouper sous le terme de culture. Comme le premier critère a été, en général, abandonné après 1950, et que l'autre n'est pas pertinent, l'identification se présente comme une tentative, semblable à celle de Sisyphe, toujours recommencée et jamais concluante. Cela d'ailleurs ne change rien à la conviction de tous ceux qui écrivent sur elle que l'ethnie Bwaba, comme toutes les ethnies africaines, existe réellement. Jean Capron en fait indiscutablement partie. Sa propre tentative d'identification se heurte aux mêmes difficultés que celles qu'avaient connues ses prédécesseurs, développe les mêmes contradictions et, en ce sens, l'étude critique de son texte ne peut éviter de reprendre un argumentaire maintes fois développé et, conséquemment, paraître répétitive. Mais, conscient des difficultés qu'il rencontre pour distinguer de façon décisive les divers peuples de cette région de l'ouest du Burkina et d'une partie du Mali en ne se servant que des matériaux ethnographiques et linguistiques utilisés habituellement, il tente de trouver d'autres critères qui relèvent des mentalités collectives, représentations et personnalités sociales, concepts flous s'il en est, mais qui permettent de dire en quoi la société bwa est différente de celles avec lesquelles elle partage tant de points communs.

Sur la question de savoir si les Bobo et les Bwa constituent un même peuple ou deux peuples différents -question qui a opposé Henri Labouret et Guy le Moal- Jean Capron opte pour la thèse défendue par ce dernier et affirme nettement que les Bwa sont une ethnie distincte de celle des Bobo. Comme lui, il délimite les régions naturelles de ce qu'il appelle « *le pays bwa*. »[409] Bien que celui-ci ne possède « *aucune frontière naturelle,* » car il est « *largement ouvert sur toutes les régions qui l'entourent,* »[410] il peut en dessiner très précisément les « *limites,* » réservant le terme de frontière à celle qui sépare le Mali de la Haute-Volta. Il publie dans son livre la carte du « *pays bwa* »[411] qui est reproduite ci-après.

---

[409] La rive droite du Bani, le plateau gréseux qui sépare la falaise de Banfora de celle de Bandiagara, la vallée de la Volta noire, les collines birrimiennes située au sud de Houndé.

[410] 1973: 3.

[411] Cette délimitation du pays bwa pose quelques problèmes surtout à partir du moment où Jean Capron ne dit rien sur sa méthode de recensement. Il est possible que, comme Guy le Moal il se soit adressé aux interprètes des Cercles pour interroger les chefs traditionnels qui lui ont indiqué s'il avait à faire avec un village bwa ou non. Le « *pays bwa* » serait alors le pays habité par ceux qui se disent Bwa. Comparé à la méthode de Binger elle représente un progrès. Reste une autre question à laquelle il n'est pas possible de répondre: Comme dans ce « *pays* » , Guy le Moal lui-même l'a montré après que la plupart des ethnographes l'aient indiqué, les Bwaba cohabitent avec des Peul, des Marka, des Mossi, des Gurunsi et des Bobo, à partir de quelle proportion de Bwaba un village est-il comptabilisé comme faisant partie du « *pays* » et inversement en dessous de quelle proportion en est -il exclu.

Après avoir dressé la liste de toutes les fausses appellations utilisées jusqu'alors pour désigner partie ou totalité de cette ethnie et fait remarquer qu'un certain nombre d'entre elles n'étaient même pas connues des intéressés, Jean Capron décide de n'employer qu'un seul terme, celui de Bwa que tous, selon ses informations et enquêtes, de Mandiakuy à Houndé en passant par Solenso et Bondokuy, se donnent. L'usage généralisé des termes Bwa ou Bwaba lui a été confirmé par les missionnaires.

Une fois la carte des limites du pays bwa établie, pour pouvoir identifier le peuple qui est censé y vivre, Jean Capron analyse son « *environnement ethnique et culturel* » en recourant aux « *matériaux ethnographiques et linguistiques* » qui concernent l'ensemble des ethnies en faisant partie.[412] Ces matériaux portent sur la religion, les classifications sociales, les règles de filiation et d'alliance, la conception de la famille et du pouvoir, l'habitat,... en un mot sur la culture propre à chaque peuple. Comme ces matériaux sont la récapitulation de ce qui a été recueilli par les voyageurs, administrateurs, ethnographes, militaires et missionnaires qui sont venus avant lui, en les synthétisant, il reproduit les problèmes de classification auxquels leurs auteurs s'étaient confrontés, l'arbitraire dont les premiers avaient fait preuve, ainsi que le suivisme de ceux qui leur avaient succédé. Comme eux il constate de sérieuses différences à l'intérieur de certains groupes réputés uniques, et de grandes ressemblances entre d'autres envisagés comme différents. La plupart du temps, malgré ces différences et ces ressemblances, il confirme les classifications convenues comme si les matériaux ethnographiques n'étaient pas décisifs pour classer et identifier les divers groupes ethniques.

« *L'environnement ethnique et culturel* » des Bwa

Concernant les divergences importantes qui peuvent exister à l'intérieur d'une même territoire, Jean Capron cite le pays gurunsi où, selon J. L. Boutillier, deux conceptions du pouvoir coexistent, dont la première « *est à l'origine de l'organisation des groupes locaux* » et qui relève du système segmentaire, l'autre, qui « *a donné naissance à l'organisation cantonale,* » relève d'un système à pouvoir centralisé.

À propos des Bwa, c'est chez G. Manessy qu'il trouve les informations sur l'existence d'au moins 17 dialectes, dont certains sont suffisamment différents pour que « *l'inter compréhension demande un long apprentissage* » et qu'on puisse « *presque parler de bilinguisme.* »(43) Après enquête, il juge que n'existeraient pas au niveau des institutions et des pratiques de différences suffisamment importantes, correspondant aux divers dialectes, pour justifier de diviser les Bwa en plusieurs groupes distincts.

Alors qu'il vient de montrer l'importance du culte de Dô dans la prise de conscience de l'appartenance à un peuple qui va bien au delà des villages et mêmes des groupements régionaux, il aborde la classification de ceux qui, localisés autour de

[412] On peut penser qu'il considère ces « *matériaux* » comme décisifs dans la mesure où il affirme, a contrario, que l'absence de matériaux « *sérieux* » ne permet pas, par exemple, de classer les Gurunsi et d'identifier les Samo.

Boromo, sont appelés Bwa-Kademba ou Léla. Ces derniers auraient emprunté à une ethnie voisine les Ko, un culte différent du culte de Dô, celui de Lane. La pratique de ce culte aurait amené une restructuration de la société car « *au culte de Lane sont liées une division de la société en classes d'âge, une organisation des rituels socio-religieux, une production et une utilisation de matériel cultuels, en particulier de masques à étages, entièrement nouvelles* ».

Pourtant Jean Capron affirme que cela « *ne saurait justifier l'élévation au rang de groupe ethnique des communautés villageoises Kademba et Lela* ». Sans s'expliquer vraiment sur les raisons de ce refus, il fait seulement allusion au fait que ce « *particularisme religieux n'apparaîtrait pas essentiel aux populations et il se retranche derrière l'autorité de le Moal pour confirmer que « les gens désignés sous le nom de Kademba et Lela sont des Bwa* ».[413]

Dans son livre, Jean Capron cite assez peu d'autres exemples de situations qui auraient pu l'amener à diviser un ensemble ethnique en plusieurs ethnies. Il cite davantage de cas de ressemblances pouvant justifier un regroupement ethnique. Mais dans l'un et l'autre cas, il ne change rien aux classifications établies au moment où il écrit.

Situés à l'est du pays bwa, les Boro se rapprochent beaucoup des Bobo et des Ba. Leur filiation est patrilinéaire, leurs villages sont divisés en quartiers et la population en classes d'âges. La progression initiatique dure toute la vie et la compensation matrimoniale prend la forme de prestations de travail. Comme chez les Bwa, les Gurunsi ont une organisation sociale qui repose sur une conception de la famille où l'autorité est exercée par le patriarche ; la grande famille est un centre d'habitation et de production agricole ; la filiation y est patrilinéaire et la résidence patrilocale ; l'horizon social de la famille s'agrandit aux lignages et aux relations entre lignages, sans toutefois déboucher sur un pouvoir politique élargi ; la religion, dans laquelle le culte des ancêtres est central, joue un grand rôle social ; « *les sociétés de masques sont très actives et réalisent une intégration nationale qui pallie l'absence de tout pouvoir politique centralisé* » et ainsi permet de « *maintenir le sentiment d'appartenance et de solidarité ethnique* ».(55) On ne peut s'empêcher de rapprocher le rôle et le statut que Jean Capron définit comme celui des maîtres de la terre gurunsi de l'exercice de cette même fonction dans le village de Sara.[414] La chefferie de la terre appartient, chez les Gurunsi comme à Sara, au lignage de l'ancêtre qui est considéré comme étant arrivé le premier, et aux lignages de ceux qui sont venus l'aider. Il y a un rapport entre l'ensemble du lignage et la terre qui fait que le chef de terre ne commande pas, n'est pas un chef de village mais, en présidant aux sacrifices et en réglant les conflits entre les personnes, est un médiateur entre la terre et le groupe local.

[413] Développement de la questioin : 25 à 26.
[414] Voir chapitre VIII de cette thèse.

Même si la pauvreté relative de la littérature ethnologique consacrée aux Samo ne permet pas de l'établir avec toute la certitude désirable, Jean Capron écrit que les systèmes samo et bwa lui paraissent « *à bien des égards très proches l'un de l'autre* ». Il cite dans le désordre la compensation matrimoniale par le travail ; l'attitude libérale vis à vis des manifestation d'indépendance des femmes ; la division des villages en quartiers, chacun d'entre eux étant habité par des familles alliées ; l'autonomie des unités lignagères ; les luttes armées entre villages pendant la période pré-coloniale ; le groupement de plusieurs villages en ligues, qui sont autant de points communs entre les société bwa et samo.

Sur ces trois proximités et ressemblances, Jean Capron maintient les classifications établies et ne cherche pas à dire ce qui fait que ces quatre peuples qui partagent, d'une certaine façon, la même culture, doivent être considérés comme des ethnies distinctes. Il le fait par contre quand il cherche à comprendre ce qui fait que, malgré la cohabitation et la proximité, les Bwa ne sont ni des Bobo ni des Marka.

Les « *options existentielles* » des Marka et des Bwa

Les Marka sont venus, à partir du XIIe siècle, « *s'insinuer* » au milieu des Bwa. Les systèmes politiques des uns et des autres sont « *proches* » et leurs économies villageoises « *complémentaires* .» Jean Capron estime que, depuis le temps où ils se sont installés en pays bwa, les Marka se sont « *intégrés* » à tous les circuits d'échanges sociaux régionaux et ont « *adopté* » les pratiques religieuses des Bwa. Pratiquant la religion de Dô, ils participent à la « *constitution d'une espace religieux régional* ». Ils participent même aux conflits entre les villages, conflits vécus comme des manifestations sociales qui « *renforcent la cohésion interne des cellules communales* ». À l'origine, les Marka sont des commerçants mais, vivant au milieu des Bwa, ils sont devenus aussi des cultivateurs pendant que les Bwa devenaient, de leur côté, des commerçants.

Comme, malgré ces rapprochements particulièrement importants, Jean Capron maintient qu'il s'agit de deux ethnies distinctes qui partagent une même organisation politique et économique, des rituels religieux et des pratiques, il cherche à dire ce qui explique cette séparation en utilisant un critère nouveau et subtil qui ne relève pas des structures culturelles de ces deux peuples, mais de ce qu'il appelle leurs « *options existentielles divergentes*» .Jean Capron cite deux de ces options : les Bwa, attachés à la terre considèreraient avec un certain mépris les Marka, parce qu'ils font travailler la terre par leurs esclaves et pratiquent le tissage, travail réservé chez les Bwa aux griots qu'ils méprisent. Les Marka, grâce aux échanges marchands, pourraient acquérir des biens de consommation qu'ils n'auraient pas eux mêmes produits, ce qui conforterait l'individualisme économique incompatible avec le communautarisme de la société. Ces options divergentes auraient empêché « *toute éventualité de contamination culturelle profonde* », comme si la pratique religieuse, l'activité

économique et les systèmes politiques semblables, voire communs, ne constituaient qu'une « *contamination superficielle* » !

La minceur des arguments, confrontée à la liste de ce que partagent les Bwa et les Marka, et la suprématie des premiers aboutissant au maintien de la distinction ethnique essentielle entre les deux peuples, pousse à s'interroger sur le pourquoi de cette permanence. S'agit-il d'une décision arbitraire de l'ethnologue qui continuerait à être idéologiquement prisonnier du dogme colonial des divisions ethniques propres au continent africain ? Ou bien cette distinction, comme toutes les autres, aurait-elle un fondement dans la manière dont les membres de ces ethnies vivent et se représentent leurs différences ? Il n'y a pas de réponse à cette question dans le livre de Jean Capron.[415]

La « *personnalité sociale* » des Bobo et des Bwa

L'expression *personnalité sociale* est de Jean Capron. On sait que, à partir de Binger, les Bobo ont été considérés comme formant un seul peuple, comprenant aussi des commerçants dyula. Lorsque les missionnaires et les administrateurs eurent restitué à certaines catégories de Bobo, les Bobo-Oulé et les Bobo- Niéniégué le nom qu'ils se donnent, Bwa ou Bwaba, les divers ethnographes ont continué à considérer qu'il s'agissait toujours d'une seule et même ethnie. C'est Guy le Moal qui, le premier, a décidé de les séparer, Jean Capron se ralliant à cette dernière thèse. Avant d'aller plus loin, on peut faire remarquer que les différences entre les Bobo-Fing et les autres Bobo- Oulé ne devaient pas sauter aux yeux, puisque il aura fallu plus de soixante ans d'observations pour s'apercevoir qu'en réalité les deux ethnies étaient, selon la formule de le Moal, absolument étrangères.

Comme pour les Marka, Jean Capron, compilant toutes les observations déjà faites sur les deux peuples, énumère les traits communs aux deux ethnies. Bobo et Bwa ont la même religion, la religion de do. Elle est commune dans tous ses aspects : dogme, rituels, « *ambition culturelle.* » L'habitat et les modes de vies sont « *comparables* », la morphologie sociale « *identique***.** » Entrant dans les détails de cette identité, il cite l'organisation des unités de production et de distribution dans le cadre de la famille, le pouvoir communal du village, la participation des classes d'âge à des activités collectives et les relations entre villages.

La différence entre eux, décisive au point qu'il faille abandonner l'idée d'un « *ensemble ethnique homogène* » groupant les deux populations, (mais sans aller jusqu'à dire, comme le Moal, qu'elles sont absolument étrangères), serait constituée par l'état d'esprit, la manière dont ces institutions sont vécues, dont ces traditions sont pratiquées. Les divers éléments qui constituent leurs cultures étant semblables sinon identiques, faute de pouvoir trouver en eux ou dans leur groupement une spécificité qui pourrait faire l'objet de constatations objectives, c'est du côté, invérifiable, de types de comportements et d'attitudes spécifiques qui seraient à la fois collectifs et

[415] Passage sur les options existentielles des Marka et des Bwa : 62.

individuels, qu'il regroupe sous le terme de *personnalité sociale,* que Jean Capron pense pouvoir définir ce qui distingue les deux ethnies.

Manière d'être à la fois collective et individuelle puisque d'un côté la société est décrite comme une personne[416] et que les individus d'un même groupe ethnique sont présentés comme ayant un comportement et même des traits de caractère communs. Chez les Bwa, il s'agit d'un « *individualisme à fleur de peau* » ou d'une « *impertinence sociale que compense un goût très vif pour les activités communautaires* ». Ces comportements et traits de caractère individuels expliquent l'absence de rigidité des institutions sociales, politiques et religieuses. Ils expliquent également pourquoi les institutions sociales « *évoluent librement* » et « *apparaissent en perpétuel devenir* ». Dans la société bwa les particularismes « *prolifèrent* », particularismes qui démontrent « *l'esprit d'indépendance des paysans bwa si peu respectueux de l'ordre établi, si peu enclins à aliéner leur personnalité* ».[417] Les institutions se sont transformées « *profondément* » depuis un siècle, quand elles n'ont pas disparu.[418] Ces transformations seraient facilitées par le fait que les Bwa seraient moins attachés aux formes d'organisation sociale, qui sont les leurs, qu'aux « *valeurs profondes* » dont ces institutions assuraient le « *plein épanouissement* », ce qui explique qu'ils aient été capables d'évoluer, de changer les institutions, pour peu que ces changements aient respecté ces valeurs profondes.

Se référant en permanence à Guy le Moal, le tableau qu'il dresse des manières d'être des Bobo est quasiment le portrait inversé de celles des Bwa. La société bobo est « *figée dans ses traditions* » parce que les Bobo ont « *l'esprit orthodoxe* » et se gardent de toute initiative individuelle. Loin d'affirmer clairement que cette mentalité découlerait des institutions, il suggère plutôt que les institutions découlent de cette mentalité. Le chef de famille dispose d'une « *autorité absolue* » ; le Bobo est « *assujetti toute sa vie* » aux chefs de sa classe d'âge ; l'initiation est « *particulièrement dure* ». Mais s'il en est ainsi c'est que les Bobo, en ne « *cédant que lentement aux sollicitations de l'économie nouvelle* [et] *refusant l'engagement politique* », opposant aux missionnaires catholiques la « *tranquille assurance de ceux que la foi habite,* »[419]« *ont conservé à leur société le visage que lui ont façonné leurs ancêtres* » .La conséquence c'est que la société bobo est conservatrice, « *fidèle à elle-même , consciente de son originalité qui consiste dans son refus de composer avec les manières nouvelles ».*

---

[416] « *La société montre dans ses comportements une méfiance instinctive vis-à-vis de toute hiérarchie autoritaire, de tout pouvoir qui ne puisse être à tout moment contrôlé et remis en cause.* » 1973 : 30.

[417] Ensemble des citations sur la personnalité sociale des Bwa : 30. Comparaison entre Bobo et Bwaba : 26 à 32.

[418] Jean Capron cite l'éparpillement des unités économiques, l'abandon de certaines formes de vie communautaire, la restructuration des pouvoirs communaux, de l'accession à la vie politique moderne, de l'appauvrissement continu des traditions religieuses, de la conversion d'une fraction importante de la population à la religion catholique.

[419] Apparemment Jean Capron ne s'est guère renseigné sur la manière dont les Bobo et les Bwa ont accueilli les missionnaires. Sinon il aurait appris qu' à Mandyakuy, en pays Bwa, ils avaient rencontré beaucoup plus de difficultés qu'en pays bobo-fing comme le prouve la lecture des *Rapports Annuels.*

Le raisonnement de Jean Capron est formellement cohérent. À partir du moment où il a d'abord démontré que la religion, les structures sociales, l'organisation du pouvoir dans la famille et dans le village sont les mêmes chez les Bwa et les Bobo et convaincu que les deux ethnies sont distinctes, il ne peut trouver de différences qu'au niveau des manières dont les individus vivent ces institutions semblables voire identiques. Mais par voie de conséquences il se doit d'expliquer l'origine de ces différences de mentalité, de comprendre pourquoi le paysan bwa est à ce point attaché à son indépendance et le paysan bobo conservateur.

Faisant ainsi le portrait type « du » Bwa ou « du » Bobo, Jean Capron semble succomber à la tentation, fort répandue, de l'élaboration des stéréotypes, à laquelle n'avaient pu résister, avant lui, Parfait-Louis Monteil, Louis Tauxier et les missionnaires.

Il existe une version plus subtile et plus scientifique du stéréotype, c'est ce que le psychanalyste américain Abram Kardiner appelle la *personnalité de base,* notion introduite en France par Mikel Dufrenne en 1966. On peut la définir comme l'ensemble des éléments constitutifs de la personnalité que possèdent en commun les membres d'une société donnée. Ce socle commun des personnalités individuelles est conçu comme produit par les infrastructures, les pratiques sociales et les représentations d'un groupe donné. Définie ainsi, la *personnalité de base* s'applique mal au cas des Bwa et des Bobo puisque, selon Jean Capron, ils auraient développé une *personnalité de base* très différente en vivant dans des sociétés très semblables. D'ailleurs Jean Capron récuse l'explication par la *personnalité de base* au prétexte qu'elle serait « *mal définie*» .Mais c'est pour évoquer une « *coupure ethnique ancienne entre les deux groupes* ». On croit comprendre alors que « le » Bwa serait identifiable par des traits de caractère et des types de comportement constitutifs, par une « *nature* » qui ne découlerait pas de l'organisation de la société dans laquelle il vit mais qui, au contraire, expliqueraient celle-ci. L'emploi qu'il fait de l'expression de « *personnalité sociale, d'une manière d'être au monde »* des Bwa est suffisamment ambigu pour que la connotation ethnique puisse être relevée. En effet, comme on l'aura noté, il attribue à tous les Bwa existants, mais aussi à ceux qui les ont précédés et à ceux qui viendront, des attitudes et des comportements dont on ne peut déterminer l'origine, comme le « *refus de toute hiérarchie autoritaire et de toute domination autocratique, l'impertinence sociale, la phobie de l'arbitraire* ». S'il nuance sa pensée en affirmant que cette personnalité est un produit de l'histoire, dont l'apparition ne peut être datée, la permanence diachronique qu'il lui attribue n'est pas loin de ressembler à une nature.

Le sentiment *national*

Sans doute pour exprimer le fait que le terme ne lui paraît pas totalement approprié, Jean Capron, quand il emploie le mot national à propos des Bwa, utilise toujours une graphie italique, ce qu'il ne fait pas quand il explique que ces populations seraient, davantage qu'une ethnie, un peuple, conscient de son unité.

Ce thème est largement développé dans son livre et on peut penser, qu'à côté de la nébuleuse personnalité sociale, la non moins vague conscience d'appartenir à un peuple, est le deuxième élément qui lui permet de dire que les Bwa forment un ensemble social un et distinct de ceux qui l'entourent, et donc de les identifier comme tels.

Cette conscience de ne former qu'un seul peuple et de parler la même langue, malgré d'importantes différences dialectales, Jean Capron le présente quelquefois comme un vague sentiment d'unité , qui apparaît notamment dans le nom qu'ils se donnent et qui est partout le même, vague sentiment qui ne s'accompagne que d'une connaissance confuse des dimensions de ce peuple. Il écrit à ce sujet que « *le Bwa est d'abord d'un village, a conscience de liens particuliers avec d'autres villages et ne connaît pas de limites précises à cet espace géographique discontinu qui renferme des communautés villageoises qu'il peut avoir visitées mais dont il ne connaît la nationalité que par ouïe dire* ».(34) Pourtant, malgré ce flou dans la représentation de leur territoire, les Bwa disposent d'une institution et une croyance qui pourrait conforter la conscience d'appartenir à une communauté élargie, même si elle n'est pas clairement délimitée et n'est définie ni en termes historiques ni en termes politiques, une « *communauté religieuse, une église, Dô, figure centrale de croyances qui lient les Bwa entre eux* ». Cette liaison va au-delà des villages, des groupements de villages et même des régions à dialecte particulier, « *elle vaut pour tous les initiés possédant Dô, fussent-ils installés à plusieurs centaines de kilomètres le uns des autres* ».(.26)

Mais Jean Capron va bien au-delà de ces éléments qui lui permettent d'affirmer que les Bwa ont le sentiment de leur unité, il est vrai dans un contexte idéologique où la décolonisation semble avancer à grands pas, où le tiermondisme est défendu par des auteurs célèbres et représenté par des chefs d'États influents, et alors que le droit des peuples à disposer d'eux mêmes fait partie de la charte de l'O.N.U. Quand il évoque la guerre de 1915-1916, il y voit une tentative de reconquête d'une indépendance qui aurait préexisté à la colonisation, une reconstruction du peuple bwa, une volonté d'exister en tant que peuple et surtout une volonté d'être un.

VII

UNE ILLUSION PARTAGÉE

IDENTIFICATION LABORIEUSE ET ILLUSION IDENTITAIRE

Quand les premiers explorateurs rencontrent ceux qu'on leur dit s'appeler des Bobo, il ne leur est pas possible de se soustraire à une évidence empirique. Les populations qu'ils découvrent en parcourant l'Afrique de l'ouest sont diverses, et cette diversité se marque de multiples manières : l'habillement ou son absence, l'habitat, l'activité, les techniques utilisées et les rituels qu'ils peuvent observer. Cette diversité ne peut que confirmer ce qu'ils considèrent comme une vérité scientifiquement établie : l'espèce humaine est divisée en races, qui elles-mêmes se subdivisent en familles, groupes, tribus,…

Dès lors, fréquentant les représentants des couches dirigeantes du pays avec lesquels ils peuvent communiquer, puisqu'ils parlent également l'arabe, comment n'adopteraient-ils pas les appellations par lesquelles leurs interlocuteurs désignent les peuples de la région environnante et ne penseraient-ils pas que ces appellations correspondent à une réalité de nature raciale ou ethnique ? La conviction que des caractères distinctifs, de quelque nature qu'ils soient, correspondent à la diversité des appellations ne sera jamais remise en question par les difficultés éprouvées à repérer précisément cette correspondance.

Mais, tout comme les érudits coloniaux et les ethnologues à leur suite, ils ne se contentent pas des classifications nominales que leur apprennent leurs hôtes ; ils cherchent à en savoir plus, en les interrogeant et en observant autour d'eux, pour repérer ce qui différencierait réellement ceux qui leur sont désignés sous des noms différents. C'est là qu'ils rencontrent une première difficulté, que Louis Gustave Binger exprime très clairement : aucun caractère physique ne permet d'identifier les Bobo, ni les variétés qui les composent et qu'il désigne par des noms différents. En effet, il affirme qu'on ne peut les distinguer ni par la couleur de la peau, ni par le profil, ni par « *les traits habituellement attribués aux nègres, le nez épaté et les grosses lèvres lippues* ».[420] C'est ce qui l'amène, comme le font d'ailleurs la plupart des anthropologues qui travaillent après lui sur les variétés de la famille bobo, à chercher à la différencier des autres peuples et à distinguer les variétés de Bobo entre elles par des caractéristiques qui n'ont rien à voir avec leur nature, mais relèvent de l'organisation sociale et politique, des us et coutumes, des croyances, en un mot de la culture.

En cherchant à identifier de cette manière les diverses variétés de Bobo, ils rencontrent une deuxième difficulté que constitue le type même de peuplement de la région de Bobo-Dioulasso et de la boucle du Mouhoun. François Crozat qualifie ce peuplement de singulier. Ce qui frappe ce dernier, c'est la cohabitation, dans la même région et quelquefois le même village, de groupements aux appellations différentes mais qui ont une origine commune et des mœurs et coutumes semblables. À sa suite,

[420] 1980 : 399.

les érudits coloniaux (même s'ils s'entendent difficilement sur les localisations et les appellations elles-mêmes et mettent en évidence, comme Maurice Delafosse, les parentés entre les divers groupes voltaïques), maintiennent l'idée qu'il est possible de les préciser. Louis Tauxier, étudiant particulièrement des Bobo qui habitent au milieu d'autres ethnies, décrit tous les échanges, les mimétismes et métissages, les phénomènes d'acculturation que cette cohabitation amène. Henri Labouret, quant à lui, en arrive à dire que les Bobo et les Bwaba sont un seul et même groupe ethnique, tant leur organisation sociale et leurs croyances sont proches. Plus ils accumulent des observations et apprennent à connaître en détails les peuples qu'ils cherchent à identifier, plus cette identification devient difficile car la somme des informations qu'ils recueillent confirme l'enchevêtrement de peuples décrit par François Crozat, au lieu de leur permettre de les distinguer clairement. Le recours, à partir des années cinquante, à la notion de culture comme caractéristique d'un groupe donné ne permet pas de résoudre cette difficulté, et Guy le Moal et Jean Capron en sont réduits à dire que ce qui distingue deux ethnies proches sinon semblables, c'est non pas la culture, mais une manière d'être au monde et des options existentielles différentes. Quant à ce qui caractériserait le peuple Bwa, c'est une personnalité sociale particulière, un vague sentiment d'unité ou encore la conscience d'appartenir à un peuple.

Cherchant à isoler une organisation sociale et politique ou plus généralement une culture spécifique pour chaque ethnie, tous ceux qui, depuis les explorateurs jusqu'aux ethnologues universitaires, ont cherché à le faire, n'y sont pas parvenus de manière décisive. Mais, devant cet échec, ils n'ont pas reconnu que l'identité ethnique, comme celle des Bwaba, ne correspondant pas à une réalité observable, n'était, en définitive, qu'une représentation. Une représentation qui n'existe que parce qu'elle est posée, à la fois par ceux qui n'en font pas partie ,et ceux qui ont besoin de dire qu'ils existent comme groupe, à partir de prises de positions idéologiques, ou de besoins qui relèvent de la psychologie collective. Il est difficile de comprendre sans cela l'obstination avec laquelle tous affirment l'existence des ethnies, tout en exposant des observations qui révèlent une tout autre réalité.

Loin de remettre en question la conviction de l'existence d'ethnies parfaitement distinctes, la somme de connaissances et d'observations, qui ont été collectées depuis le début de la colonisation dans la région et les villages de la boucle du Mouhoun, la renforce de fait. En effet, ces connaissances permettent de décrire une organisation sociale et politique, des traditions, des comportements et des traits de caractère de ceux qui habitent dans cette région. Elles donnent corps à l'idée que cette organisation, ces traditions, ces comportements, même si on n'arrive pas à démontrer clairement qu'ils caractérisent une population particulière, doivent tout de même correspondre à quelque chose de réel.

La persistance de cette conviction est également renforcée par le recours, toujours idéologiquement convaincant, aux stéréotypes du Bwaba, qui ne manquent pas dans les écrits coloniaux, depuis le « *cultivateur pacifique* » de Louis Tauxier, jusqu'à « *l'individualiste à fleur de peau* » de Jean Capron, en passant par « *l'individualiste qui subordonne tout à sa pioche* » du Père Lesourd. Le stéréotype, et

sa version scientifique, la personnalité de base, sont d'autant plus convaincants que l'idée que tous les membres d'un même groupe se ressemblent et se comportent tous de la même manière, les exceptions, comme chacun sait, confirmant la règle, semble être une forme de pensée extrêmement répandue. Elle participe d'un irrationnel collectif auquel il est difficile de ne pas souscrire.

L'illusion identitaire s'appuie sur ces deux éléments : la conviction que les classifications ethniques doivent certainement correspondre à une réalité, et la prégnance des stéréotypes. Ce n'est pas tant l'idée d'identité ethnique, en elle-même, qui est une illusion, mais la croyance en l'existence d'une réalité culturelle qui corresponde à la représentation identitaire. Elle ne consiste pas seulement dans le fait que la réalité culturelle qu'elle est censée exprimer n'existe pas comme singularité isolable, mais aussi dans la croyance que cette réalité culturelle existe certainement, même si on ne peut la dire. Comme toutes les illusions, l'illusion identitaire persiste même si l'analyse de la réalité qu'elle prétend refléter la contredit. C'est qu'elle n'est pas déduite de l'étude de la réalité, mais qu'elle la précède, et se fonde sur des impressions d'ordre affectif, ou des convictions idéologiques, que l'étude de la réalité, quand elle ne leur correspond pas, parvient difficilement à remettre en cause. En ce sens elle ne se résume pas à une erreur qui porte sur son objet ; elle révèle aussi une intentionnalité subjective et sociale, des motivations qui peuvent être analysées.

La force de cette illusion est telle que, malgré les difficultés éprouvées pendant presque un siècle pour identifier l'ethnie bwaba et les modifications successives au niveau des appellations, des localisations, de la question controversée de l'unité ou de la différence entre les Bobo et les Bwaba, la certitude de l'existence d'une ethnie bwaba est devenue aujourd'hui, dans les milieux où on connaît leur existence, dans les ouvrages scientifiques ou de vulgarisation et également dans l'opinion burkinabé, une vérité établie.

En 1968 paraît, sous la direction de Georges Balandier et Jacques Maquet un *Dictionnaire des civilisations africaines* qui consacre un article aux Bwa. Ils les présente comme un groupe qui, au milieu du peuplement Bobo, se distingue par « *la langue, les coutumes, la production artistique* ». « *L'association initiatique des masques, do, est présente partout.* [...] *Tous ont aussi le même genre de vie.* »[421] Depuis 1975, les Éditions Jeune Afrique, à partir d'une documentation savante[422], publient régulièrement des mises à jour d'un atlas de la Haute-Volta puis du Burkina Faso, où sont régulièrement reproduits la même carte des « *groupes ethniques* »[423] et le même article intitulé *Ethnies* qui commence par cette phrase : « *La population est constituée d'une soixantaine d'ethnies d'importance numérique inégale, et qui n'occupent pas toujours des aires géographiques précises.* » Depuis l'édition de 1991, l'article est complété par un tableau intitulé « *pourcentage des principaux groupes*

[421] 1968 : 73-74

[422] À savoir l'Institut Géographique National, le Centre Voltaïque de la Recherche Scientifique, l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer.

[423] Voir annexe 1, carte C 11.

ethniques par rapport à la population totale ». Selon ce tableau, les Bwa représenteraient 3 % de la population totale du pays.

En 1986, s'inspirant des écrits de Jean Capron, Claudette Savonnet-Guyot définit la société bwaba par des traits spécifiques comme « *l'articulation du pouvoir lignager et du pouvoir politique, réalisée au seul niveau villageois* ». Cette « *société originale a permis le développement d'une civilisation de village* » et façonné un type d'homme « *capable d'imaginer et de promouvoir des formes de démocratie qui ne peuvent s'épanouir ni dans les sociétés lignagères, où les unités politiques limitées à un groupe familial restent soumises à l'autorité de leur doyen, ni dans les Etats centralisés où s'est imposé un pouvoir plus ou moins féodal* ».[424]

[424] 1986 : 49.

UNE « INTÉRIORISATION PROGRESSIVE »

OU UNE AUTRE VISION

Quand on séjourne ne serait-ce que quelques jours au Burkina et qu'on échange avec les habitants de ce pays, on est bien loin d'être porté spontanément à penser que l'identité ethnique des Bwaba comme de tous les autres groupes ethniques est une illusion, tant les burkinabé paraissent spontanément capables de reconnaître l'appartenance ethnique de ceux qu'ils rencontrent. Quand on les interroge, ils disent savoir reconnaître au premier coup d'œil ou à leur accent, les représentants des autres ethnies et même leur attribuer des traits de caractère ou de comportement qui leur sont propres. S'ils n'y arrivent pas, ils sont certains que ces traits existent réellement. Pourtant, quand on leur demande de dire les signes caractéristiques de cette appartenance, leurs réponses sont loin d'être claires et on se dit que l'illusion identitaire n'est certainement pas une spécialité coloniale.

À la question « à quoi on reconnaît un Bwaba » N.B, professeur de Sciences dans un lycée de Ouagadougou et qui se proclame Nouna répond : « *Ils habitent à l'ouest et présentent, comme toute ethnie, un certain nombre de caractéristiques … que je ne connais pas bien. Je ne peux pas dire en quoi ils se distinguent des autres mais cela doit exister.* » On ne peut exprimer plus clairement que la conviction de l'existence de caractéristiques culturelles spécifiques propres à chaque ethnie précède la mise en évidence de ces caractéristiques et même, à la limite, dispense d'avoir à le faire. Répondant à la même question, beaucoup font allusion à la réputation d'amateurs de dolo (la bière de mil) des Bwaba. D'autres jugements, d'une grande généralité et qui pourraient donc s'appliquer à un autre peuple, leurs sont attribués comme : « *C'est un peuple que nous savons franc, direct et physiquement bien posé, fort*. »(T.D.) ou encore : « *Ils sont reconnus comme des gens francs qui disent ce qu'ils pensent. Ils ont de la fierté et de l'honneur.* » (M.O.) Y.S, qui se dit appartenir à l'ethnie San, les reconnaît au fait qu'ils ressemblent aux membres de son propre peuple : « *Je ne connais pas grand-chose des Bwaba. Ce que m'ont dit mes parents, c'est que les Bwaba sont des cousins. C'est tout. En les côtoyant, l'idée que je me suis faite, c'est qu'ils partagent beaucoup de traits avec les San, comme la franchise ou la force physique. Ce sont de bons archers comme les San. Comme pour nous, la chefferie n'est pas leur fort. Ils sont indépendants, ils sont citoyens, ils ne se soumettent pas comme les Mossi.* »

Quand on pose la question aux Bwaba eux-mêmes, la réponse est certes flatteuse mais ne comporte pratiquement pas de traits qui ne puissent être revendiqués par n'importe quel autre groupe humain et tout aussi gratuitement, comme : « *Les Bwaba sont des gens qui réellement n'aiment pas tromper, qui aiment dire la vérité et,*

quand ils sont décidés à faire quelque chose, ils ne se cachent pas. Ils sont simples. » Ou encore : « *Un Bwaba, c'est un homme de confiance. Quand il dit oui, c'est oui.* » (P.D.) « *C'est une tribu qui est très docile, mais s'il arrive qu'elle se révolte, elle est prête à tout...Généralement les Bwaba sont de grands travailleurs et le développement de la culture cotonnière est passé par nous.* »(J.D.) G.T. appuie ses jugements sur une référence à des situations : « *Élevés dans un cadre social sans autorité au dessus de la famille, ils rejettent toute idée de soumission* [...] *Ce sont des gens très courageux et très combattants qui ne supportent pas l'injustice. Ils ne font pas des courbettes. On a vu des Bwaba démissionner, refuser certains postes parce qu'ils voient que par la suite ils seront obligés de louvoyer, de lécher des bottes.* »

Y.T, devant qui je fais référence aux stéréotypes les plus fréquemment évoqués dans les écrits coloniaux, accepte parmi eux celui du « sauvage » et récuse celui du « fainéant ». Il justifie sa réponse en faisant référence à des situations passées.[425] Pourtant, quand je lui propose de dresser le portrait du Bwaba, il répond tout de suite que cela sera difficile car il est concerné personnellement. Il énonce quelques traits seulement d'une grande généralité et toujours en référence au passé : « *Le Bwaba aujourd'hui s'est beaucoup modifié, sinon ils étaient vraiment costauds, mangeaient et travaillaient beaucoup. Ils n'avaient pas peur d'affronter la mort, surtout quand il fallait gagner une bataille*. » Mais très vite, plutôt que de construire à son tour une version autochtone du stéréotype du Bwaba, il évoque ses activités (agriculture, chasse, sport), ses plaisirs (le dolo et la musique). Même si, dans ces quelques fragments, il apparaît que les Bwaba et ceux qui parlent d'eux ont du mal à se représenter clairement ce qui fait leur différence avec d'autres peuples, ce qui n'est pas remis en doute, c'est l'existence même d'un peuple bwaba, formellement identique à celui défini par les textes coloniaux.

Les classifications ethniques, laborieusement construites pendant la colonisation et fixées après l'indépendance du pays, ont été globalement acceptées et reproduites par les intéressés, en y intégrant même les quelques confusions qui ont accompagné l'identification des Bwaba. On est alors tenté de penser que, du moins au plan des appellations et des territoires d'implantation, les Bwaba ont repris, telles qu'elles, les classifications coloniales, comme le suggère Joseph Tanden Diarra, par une « *intériorisation progressive* [...] *des catégories élaborées par les dominants* ».[426] Pourtant, avant de se rallier à ce schéma simple et peut-être simpliste, il est nécessaire de vérifier, à partir des écrits bwaba postérieurs à l'indépendance et d'échanges avec ceux qui se revendiquent de cette appartenance ethnique, quelles représentations ils

[425] Il déclare : « *Si le mot sauvage veut dire barbare, les Bwaba étaient des barbares. Pour entrer dans un certain statut, il leur fallait tuer un homme ou un fauve. Quant à dire qu'il est fainéant, là, vraiment ! Si vous voyiez les jeunes hommes retourner la terre avec la daba, c'était formidable, on aurait dit une charrue. Moi-même je me demande aujourd'hui comment ils faisaient.* »

[426] 2007 :14.

s'en font, si elles se résument à une intériorisation des représentations coloniales ou si elles s'en distinguent au moins partiellement.

Les premiers écrits Bwaba

Ce n'est qu'à partir des années soixante qu'on trouve enfin des textes écrits sur les Bwaba par eux-mêmes. Si l'on veut essayer de comprendre comment les Bwaba se représentent leur peuple et dans quelle mesure ils intériorisent ou pas ce qu'ont écrit les auxiliaires et acteurs de la colonisation, on peut, comme on le fera plus loin, enquêter sur le terrain mais, au préalable, il est intéressant d'analyser les quelques textes écrits par des militants et intellectuels bwaba à partir des années 60. Il s'agit de *Crépuscule des temps anciens* de Nazi Boni et de *La révolte des Bobo en 1916 dans le cercle de Dédougou* de Blamy Gnankambary. Je les ai choisis à cause de l'audience qu'ils ont eu auprès de ceux qui lisent le français, des habitants des villes, des intellectuels et militants politiques qui ont gardé des contacts étroits avec leur village d'origine, où ils retournent souvent. Beaucoup d'entre eux sont particulièrement préoccupés de respecter les traditions, de les maintenir, de mieux connaître celles qui paraissent en voie de disparition. Cette volonté qui n'est pas sans rapport avec le passé d'humiliation et d'exploitation subi quelquefois par eux-mêmes, mais plus souvent par leurs ascendants, les amène à valoriser ce qui avait été l'objet du mépris colonial. Il est vraisemblable qu'ils ont constitué des vecteurs de diffusion des idées et des connaissances contenues dans les livres de Nazi Boni et Blamy Gnankambary auprès de ceux qui ne pouvaient les lire.

En prenant connaissance de ces écrits, on constate une curieuse convergence avec les écrits ethnographiques français. Leurs auteurs, surtout à partir du moment où des transformations profondes sont apparues dans les sociétés indigènes du fait de la colonisation, de l'action des missionnaires et plus tard de l'influence des modèles culturels occidentaux, se sont efforcés de garder les traces de ce qui était en train de changer voire de disparaître et, pour le faire, de chercher dans le passé plus ou moins récent, une « authenticité » perdue. Ainsi, la société qu'ils décrivent, en s'intéressant prioritairement aux traditions les plus exotiques, est souvent celle du passé. Aux débuts de la colonisation, ils montrent l'écart qui séparait les « sauvages » des « civilisés .» Après les indépendances ils ont, en reconstituant un passé en voie de disparition, cherché à garder la trace de la diversité des cultures, dangereusement compromise par « *une civilisation mondiale, destructrice des particularismes auxquels revient l'honneur d'avoir créé les valeurs esthétiques et spirituelles qui donnent son prix à la vie et que nous recueillons précieusement dans les bibliothèques et dans les musées parce que nous nous sentons de moins en moins certains d'être capables d'en produire d'aussi évidentes* ».[427]

Nazi Boni et Blamy Gnankambary, pour des raisons différentes, s'intéressent aussi prioritairement au passé, comme temps d'une civilisation perdue, ou d'une force collective vaincue. Ce n'est pas seulement pour en garder le souvenir, mais

[427] Claude Lévi-Strauss. 2001: 171-172.

pour retrouver ou reconstituer un passé qui puisse justifier le combat pour une véritable indépendance, combat qui se déroule sous leur yeux et qui était, selon eux, en germe dans les mouvements de résistance à la colonisation. Blamy Gnankambary écrit, à la fin de son article, qu'entre 1946 et 1958, une fois le travail forcé aboli et la citoyenneté des indigènes reconnue, « *le dernier objectif de nos devanciers fut atteint, l'autonomie puis l'indépendance. Il fut obtenu de la France, par un simple vote, ce que quarante ans plus tôt, nos aïeux n'ont pu obtenir par les armes* ».[428] Quant à Nazi Boni, il présente son livre comme ne se limitant pas à exprimer la nostalgie d'un passé irrémédiablement perdu. Dans l'avant-propos, il écrit que « *l'invasion du continent noir par les européens* » a « *décivilisé* » l'Afrique, que la colonisation faite « *dans l'ignorance quasi-totale de l'âme nègre* » lui a fait perdre de « *nobles principes et d'excellentes pratiques* », en un mot un « *trésor culturel* », qu'il se propose de retrouver avant qu'il ne soit trop tard. Le retrouver non pas pour se replier vers le passé, mais pour que « *l'Africanité renaisse, s'adapte, se réalise* , [...] *refoule ses rancœurs, se réconcilie avec elle-même, avec le reste du monde, singulièrement avec l'Europe* ».

Crépuscule des temps anciens

Nazi Boni est né à Bwan, à quelques kilomètres de Bondokuy, en 1909. Enseignant et militant politique opposé à Houphouët-Boigny, il siège comme député à l'Assemblée nationale en 1948 et préside l'Assemblée territoriale de Haute-Volta en 1957. C'est pendant la période où il est contraint à l'exil qu'il écrit *Crépuscule des temps anciens*. Dans ce livre qui couvre « *la période d'environ trois siècles qui s'étale de l'apogée à la chute du Bwamu* », suite à la défaite de 1916, il se propose de « *faire connaître un peuple d'Afrique noire* ». Il ne prétend pas faire œuvre scientifique mais « *regarder vivre ce peuple, collecter ses vieilles traditions* [...] *et transcrire le tout sans rien farder* ». Il annonce que son livre n'est ni un « *code coutumier ni un formulaire de recettes incantatoires,* » mais qu'il y est question de « *l'expérience de la vie paysanne, religieuse, guerrière et sentimentale d'un peuple en action à une époque antérieure à la colonisation* ».[429]

La question de l'identité sera abordée plus loin, mais d'ores et déjà il est important de noter que Nazi Boni n'emploie jamais le terme d'ethnie, mais celui de peuple bwawa[430] « *conscient de son unité* » et qui occupe un territoire, le Bwamu, dont il fournit lui-même les délimitations par l'énumération des peuples qui l'entourent[431] et des cours d'eau qui le traversent, le Tuy, la Volta noire et le Bani. Il affirme et développe l'idée que si le peuple bwawa est uni, c'est parce qu'il sait l'être mais aussi parce qu'on retrouve « *du nord au sud et de l'est à l'ouest du Bwamu* […] *les mêmes*

[428] 1978 : 38.

[429] I962 : 18-19

[430] Comme cela a déjà été noté ce terme est synonyme de Bwa ou Bwaba . Leur emploi varie d'une région à l'autre. Le Bwamu désigne à la fois le territoire et la langue

[431] Le « royaume de Ségou » au nord, « le Lobi » au sud, les « pays gurunsi et samo » à l'est, les « contrées Bobo-Fing et Senoufo » au sud ouest

légendes, les mêmes croyances, les mêmes rites, le même fourmillement dans les cités populeuses, bâties de pisé ».(30) Autant dire que l'identité laborieusement découverte sinon construite précédemment et de l'extérieur, est reprise, réaffirmée avec davantage de force mais qualifiée différemment, plus proche de l'idée que Renan se faisait de la nation, que celle de la race et son succédané ethnique.

Le paradis perdu

L'identité collective d'un peuple se fonde très souvent sur une histoire de son origine. Il est difficile, aussi bien pour une personne que pour un groupe, de dire qui on est, si on ne sait pas d'où on vient et depuis quand on existe, en décrivant son propre passé. Cette description est souvent un mélange d'histoire et de mythologie. Celle des Bwawa, telle que la raconte Nazi Boni, est nettement mythique.

Parmi les légendes que, selon, Nazi Boni, tous les Bwawa partagent, figure celle d'une période, éloignée d'environ trois siècles, où le Bwamu était une sorte de jardin d'Eden, de paradis où « *un incontestable mimétisme existait entre la Nature et l'homme,* [...] *où l'harmonie était parfaite entre les êtres et les choses.* » L'humanité « *innocente et naïve* » n'avait pas encore été «*corrompue* » et son « *instinct* » correspondait spontanément « *aux exigences des dieux* » . « *Vaste Eldorado, le Bwamu étalait orgueilleusement ses splendeurs sous un firmament dont la clémence répondait inlassablement, avec faveur, à ses désirs. Terre d'abondance il était, existence dorée il avait.* » (23) Cette « *portion du paradis terrestre jadis légué à Adam et Ève* » a, comme l'autre, disparu par la faute d'une femme.[432] Mais elle n'a pas disparu brusquement. Elle « *refusait de mourir* » et se prolongeait par un temps que Nazi Boni appelle justement le « *crépuscule des temps anciens »,* [...] *crépuscule vivace, coriace, qui se rebellait devant l'aurore des temps nouveaux* ».[433]

Hors cette évocation mythologique qui semble constituer la seule histoire ou vision du passé de ce peuple, Nazi Boni ne fait guère qu'une seule allusion à des évènements proprement historiques, une guerre qui aurait « *cassé* » et dépeuplé la ville de Bwan. Cet évènement est décrit avec force détails[434] mais aucune précision de date n'est donnée, et « *l'ennemi* » n'est pas nommé autrement que par ce qualificatif et celui « *d'envahisseur* ».

---

[432] « *Il fallut qu'une femme transgressât les recommandation de dombéni (Dieu) pour que le ciel s'envolât très haut et emportât les richesses et ce qui alimentait le genre humain.* » : 23.

[433] Cette période de temps, à mi-chemin entre le paradis et le monde d'aujourd'hui fait penser à celui qui, dans la mythologie développée par Jean-Jacques Rousseau, sépare le début de l'état de nature de l'état social. Cette période qu'il qualifie de « *jeunesse du monde* », et qui aurait pu se prolonger indéfiniment si des évènements n'avaient obligé les hommes à conclure le contrat social, tenant un « *juste milieu entre l'indolence de l'état primitif* » et les « *progrès ultérieurs* » a « *du être l'époque la plus heureuse et la plus durable.*» 1954 : 117.

[434] « *Tous les hommes valides sortirent leurs arc et leurs carquois*[…]*les femmes se saisirent de pilons et de haches[…]il y eut des hurlements, des cris d'horreur*[…] *On peut trouver aux environs de la ville les traces des destructions opérées, ruines de quartiers dévastés, vestiges de hauts fourneaux*[…] *on peut évaluer à 7 000 âmes la population qui avait échappé au massacre.* » : 47.

Le regard intérieur

Nazi Boni, ayant choisi de ne pas faire œuvre scientifique, retranscrit ce qu'il a appris auprès des « Anciens », sans rien « *farder* » ni « *estomper certaines réalités d'apparence primitive* ». Il écrit aussi avoir voulu que l'originalité de son livre réside « *dans sa sincérité pour ne pas dire son pragmatisme* ».(p. 19) Il ne faut pas s'étonner si on ne trouve pas dans *Crépuscule des temps anciens* une description systématique de l'organisation sociale et politique du Bwamu, ni même de la plupart de ses traditions et des normes qui régissent la vie collective. Certes, au cours du récit, l'auteur y fait souvent allusion, mais il choisit de décrire plutôt le vécu des personnages qui partagent « *les mêmes légendes, les mêmes croyances, les mêmes rituels* » et qui se préoccupent avant tout des « *quatre choses qui faisaient le bonheur des Bwawa : les sports, le flirt, la musique et la danse* ».(30) Il décrit avec force détails l'agitation, les mouvements de foule, la musique et les danses, lors des funérailles d'un chef de terre ; les sentiments amoureux, les désirs sexuels, la jalousie et les trahisons dans les couples officiels et officieux ; l'ambition d'un père qui veut faire de son fils un guerrier et qui, jaloux du prestige d'un de ses rivaux, cherche à le tuer ; les rivalités entre la génération des initiés et celle de ceux qui souhaitent les remplacer ; les souffrances lors de l'initiation... Ces vécus individuels ou collectifs renvoient aux mêmes réalités que celles décrites par les travaux d'ethnographie, que ce soit à propos du rôle du chef de terre, de la référence quasi permanente aux « *Ancêtres* », des cérémonies des funérailles, de la liberté des mœurs et des normes et interdits qui régissent les rapports entre les hommes et les femmes, du culte de la force. Ce dernier thème est particulièrement développé.

Le culte de la force découlerait, selon Nazi Boni, du fait que « *au Bwamu on admirait les hommes grands, beaux et forts* ». Il explique que, dans la vie quotidienne, tous les hommes étaient armés pour pouvoir riposter en cas d'agression imprévue, ce qui paraît avoir été fréquent. Les enfants et les jeunes gens pratiquaient, pour acquérir cette force, de nombreux exercices physiques et on leur apprenait à se mettre à l'affût, surprendre un ennemi, le désarmer et le décapiter en pleine course. Lors des funérailles du chef de terre de Bwan, comme Kya le bêro avait, en hommage au mort, apporté la tête et les membres d'un homme qu'il avait tué par « *passion de la gloire,* » les restes du mort avaient été jetés sur la tombe du chef défunt et ensuite « *déposés dans les branches d'un arbre pour servir de cible aux enfants pendant les exercices de tir à l'arc* ». (90)

Mais plutôt que de détailler, comme l'avait fait Jean Cremer, les normes qui autorisaient le meurtre, les moyens employés pour purifier le meurtrier et arrêter l'enchaînement de la vengeance, il présente, sans la résoudre, la contradiction qui consistait en même temps à vouloir, à la fois, condamner certains meurtres, et glorifier leurs auteurs, comme s'il voulait implicitement indiquer l'ambiguïté même de ces

pratiques, lorsque les deux attitudes étaient adoptées en même temps. [435] Nazi Boni accorde une grande place, dans son livre, au portrait de deux personnages, Kya et Tèrhè, le bêro et le héros, qui se consacrent également au culte de la force mais qui s'opposent profondément dans la manière même dont ils l'exercent. Alors que Kya « *tue pour la passion de la gloire, pour le plaisir de tuer, par habitude* », Tèrhè « *tue pour se défendre et pour défendre la patrie, pour préserver l'honneur de sa famille. Il tue pour délivrer les opprimés. Il tue par devoir* ». Plus loin dans le récit, il fait de Tèrhè un des héros de la guerre contre l'armée coloniale. L'existence d'un tel personnage pose question dans la mesure où, contrairement à celui du bêro attesté par les ethnographes et de nombreux récits bwaba, on n'en trouve pas trace dans ces mêmes recueils et qu'il joue un rôle social très différent de celui du bêro. On ne peut savoir s'il s'agit d'une invention moralisatrice de Nazi Boni ou si la résistance à la colonisation aurait permis à de tels guerriers de se mettre « *au service de la patrie* ».

Le passage de Binger, la conquête et la guerre de 1915-1916 vues de l'intérieur

Le vécu collectif le plus intéressant, parce que le plus novateur par rapport aux autres récits historiques, est sans doute celui à partir duquel Nazi Boni a construit une représentation identitaire qui prolonge celle des ethnologues, la durcit et la transforme.

La visite de Louis-Gustave Binger avait été précédée de malheurs : un hivernage trop pluvieux et une invasion de criquets ayant entraîné de très mauvaises récoltes. Les greniers vides, les habitants s'étaient nourris de racines qui avaient intoxiqué des milliers de personnes. Il y eut tant de morts que « *les funérailles furent suspendues et l'on ne fit plus d'offrandes aux mânes, dieux, fétiches et génies qui avaient déserté* ».(214) Quant à Louis-Gustave Binger, « *un homme tout rouge avec de longs cheveux noirs, un nansara* », sa venue provoqua le réunion du conseil des anciens, pour savoir s'il s'agissait d'un « *être phénoménal descendu du ciel », ou un « génie rouge des cavernes* ». Les devins proposèrent qu'il soit traité avec ménagement et le conseil des anciens décida qu'il ne fallait pas le tuer, car l'hospitalité était sacrée. Le passage de Binger avait provoqué des interrogations et le pressentiment, confirmé par des prophéties, que l'avenir était inquiétant, que de « *nouvelles puissances* » risquaient d'arriver et le Bwamu de connaître de « *nouveaux soleils* ». L'arrivée de cette nouvelle puissance obligea les génies à se terrer, ce qui voulait dire que le monde était en train de changer. Quant à ce que les Bwaba auraient retenu des raisons qu'il a invoquées lui-même pour expliquer sa venue, cela se résume à peu de choses : il a demandé aux anciens « *l'autorisation de laisser venir ses frères* » et annoncé des

[435] Il raconte qu'un bêro nommé Kya s'était rendu dans une ville voisine de Bwan dans l'intention de tuer. Il avait été surpris par les habitants qui l'avaient mis à mort. Ceux de Bwan avaient d'abord été indignés puis finirent par reconnaître que Kya avait tous les torts parce que « *les deux villes n'étaient pas en guerre. L'expédition de Kya ne se justifiait pas et ne pouvait bénéficier de la bénédiction des ancêtres.* » Mais il ajoute : « *on fit contre mauvaise fortune bon cœur. Kya eut des obsèques de héros national.* » : 211.

choses merveilleuses comme d'ouvrir de larges sentiers sans épines, ce qui n'a, semble-t-il, émerveillé personne.[436]

Sur le déroulement de la guerre de 1915-1916, Nazi Boni se contente de quelques références à des batailles et à la progression de l'armée française. Par contre, il apporte à la connaissance de cette période pendant la conquête, des informations sur la manière dont les Bwaba auraient été au courant de la progression de la conquête, des forces des Français, et se seraient préparés à la guerre. Ce qu'il écrit permet de penser que les Africains étaient attentifs à l' arrivée des français, étaient parfaitement renseignés sur leur avancée et devaient posséder un système et des moyens de communication efficaces. Il affirme que les Bwaba ont été rapidement au courant de l'occupation de Bobo-Dioulasso et de celle de Koury, qu'ils avaient appris que, progressivement, tout le territoire avait été peu à peu conquis : Dédougou, Ouagadougou, Ouahigouya et même Bamako. Nazi Boni écrit : « *Les nouvelles se multipliaient, se croisaient, s'entrecroisaient. Des récits fabuleux couraient le Bwamu au sujet de cette nouvelle « force » qui était en train de posséder le pays des hommes noirs.* » Les Bwaba savaient que Bwan avait été « *cassée* » et entendu parler de la bataille de Massala. Ils discutaient de l'arrivée de « *la Force* », qu'ils étaient tentés de prendre pour une troupe de mauvais génies descendus du ciel, et étaient impressionnés par l'armement des Blancs. « *Dès lors naquit et se développa, en temps record, la mystique d'une guerre imminente, à soutenir inexorablement pour défendre ce pays contre « les usurpateurs de la Terre des Ancêtres.* »[437]

Quant il décrit le déroulement de la guerre de 1915-1916, Nazi Boni insiste moins sur l'hostilité à l'égard des Blancs que sur la haine à l'égard des « *ennemis de l'intérieur et des traîtres et mercenaires noirs* ». Il détaille les mesures prises pour mener à bien une véritable « *épuration.* » Au moment du déclenchement des hostilités, les Bwaba choisissent d'attaquer non pas l'armée française, mais Tibiri Coulibaly, parce qu'il « *s'était prostitué avec la nouvelle Force* ». Ils massacrent les Dyula « *ces fils de chiens croqueurs de cauris, espions venus derrière les Blancs* ». Après la victoire de Bondokuy et la fuite de l'armée française, ayant pourtant constaté que « *le Blanc craignait la mort et qu'il n'était qu'une divinité déchue*», plutôt que de poursuivre leur avantage, ils décident de se retourner contre le chef de canton de Wakuy, un Africain nommé Kamma, qui avait lancé un « *appel solennel au Bwawa pour les inviter à se soumettre aux Blancs qu'il disait invincibles*», et envoyé ses archers rejoindre les défenseurs de Bondokuy.[438]

Enfin, sans décrire en détail la fin des affrontements et la défaite des Africains coalisés, il insiste fortement sur l'héroïsme des seuls Bwaba : « *Les Anciens jurèrent qu'au grand jamais la profanation de la « Terre des Ancêtres » ne les trouverait ou ne les laisserait vivants. Plutôt Humu-la-mort que Wobamu-l'Esclavage !* [...] *certains allèrent jusqu'à supplier les troupes ennemies, à l'occasion*

[436] Témoin cette réaction citée par Nazi Boni : « *Il a bu la gourde des fous ! Ses sentiers, nous n'en avons pas besoin*[..]*Nous préférons utiliser nos pistes ou même franchir les fourrés sans sentiers. Nous ne sommes pas aussi douillets que lui.* » : 216. Ensemble des citations concernant le passage de Binger : 215 à 218.

[437] Sur l'existence d'un système de communication : 220 à 222.

[438] Sur l'épuration: 223 à 23O

de représailles, de les passer par les armes : ils furent exécutés.»(p. 233) Il cite abondamment les rapports des militaires français qui font leur éloge et n'hésite pas à évoquer leur « *patriotisme* » : « *On accueillit en triomphe (c'était après le siège et la destruction de Wakuy) les fils du Bwamu. On exécuta le pas de guerre, la danse des braves et on chanta à pleins poumons l'hymne à la patrie:* « *Si les ennemis viennent en rangs serrés, en rang clairsemés nous sortirons et nous les écraserons.* »(23O)

Vocabulaire

Si on récapitule, dans le livre de Nazi Boni, les très nombreuses expressions dans lesquelles il est question du Bwamu, il apparaît clairement que celui-ci n'est pas seulement à ses yeux un territoire approximatif, mais une entité à la fois culturelle et politique, dont il parle comme d'une personne et qui s'apparente davantage, de par le vocabulaire employé, à une nation qu'à une race ou une ethnie. Ainsi le Bwamu a une « *physionomie* », c'est un « *monde fabuleux* », un vaste « *Eldorado, un reste de paradis terrestre accordé par Dombéni*, [...] *la Terre sacrée des Ancêtres* ». D'un bout à l'autre du Bwamu, les Bwawa, qui semblent en être les seuls habitants, participent aux mêmes activités : « *Quand la nuit tombait, tout le Bwamu luttait, chantait, dansait.* » Quand l'armée coloniale remporte la victoire, elle met fin non à l'insurrection de peuples mêlés, mais à « *l'indépendance du Bwamu* », comme s'il s'agissait d'un ensemble politique défini et organisé comme tel qui, depuis l'arrivée de l'armée française, est « *dominé par une puissance étrangère* ». Cette entité a une conscience (« *Les malheurs incitent le Bwamu a prendre conscience de ses responsabilités* ») ; prend des décisions (« *il fallait les tenir dans l'ignorance des grandes décisions du Bwamu* ») ; se mobilise (« l*e Bwamu était prêt à se battre et il se battrait* ») ; est sanctionné quand un de ses membres commet une faute (« *Les dieux avaient décidé de sanctionner le Bwamu parce qu'une femme avait coupé du bois mort dans un lieu sacré.* »[439]) Ce vocabulaire employé ne suggère pas seulement que le Bwamu aurait été une entité collective autonome naturelle, qui n'aurait eu besoin pour exister d'aucune institution qui la représente et l'organise, mais seulement d'une conscience collective qui aurait joué ce rôle de rassemblement.

Nul ne peut douter qu'à l'intérieur et autour de la boucle du Mouhoun, des formes de solidarité s'étaient développées et avaient permis une véritable organisation de la lutte à partir de réseaux d'alliance qui existaient déjà. Mais que cela révèle l'existence d'un peuple naturellement différent de ceux qui l'entourent, et dont les membres aient conscience de leur unité « *nationale* », cela est peu crédible. Sans doute il y a un point commun entre le processus de construction des nations européennes et ce qu'évoque Nazi Boni : c'est la même instrumentalisation de l'histoire et sa réécriture pour rechercher, dans un passé mythique, l'origine de la nation ou du peuple. Mais la construction d'une nation est un processus long et complexe, qui peut difficilement se réaliser sans l'intervention d'un pouvoir centralisé, d'une administration, de moyens et

[439] Dans le langage politique de la démocratie, on a pris l'habitude d'annoncer les décisions des gouvernements comme si elle étaient prises par « La France » qui, elle aussi, pense,veut, décide, gagne la guerre.

agents de propagande, qui inculquent idéologiquement et culturellement le sentiment d'appartenance.

Surtout préoccupé de s'en tenir à ce qui met en évidence l'existence d'un peuple conscient de son unité, Nazi Boni néglige de parler de deux points sur lesquels la quasi totalité de ceux qui ont écrit sur la guerre de 1915-1916 sont d'accord : les causes immédiates de l'insurrection et son caractère inter ethnique. De nombreux témoignages et les documents d'archives montrent que les causes immédiates du déclenchement de cette guerre ont été les violences subies sur les chantiers de travail forcé, les abus des chefs de canton et l'accélération du recrutement de la « force noire .» Nazi Boni, qui ne les évoque pas, ne met en avant qu'un seul mobile typiquement nationaliste : « *L'idée de la domination par une puissance étrangère était inconcevable pour de vrais Bwawa.* »(221) Alors que les mêmes textes mettent l'accent sur le fait que rapidement, en 1915, plusieurs peuples dans et autour de la boucle du Mouhoun, se sont engagés ensemble dans la guerre, Nazi Boni en fait une révolte des seuls Bwaba. Il évite de signaler que l'initiative du déclenchement des hostilités revient aux Marka. Il reconnaît que les Marka, au début du siège de Bondokuy « *rivalisaient d'ardeur guerrière* », mais il ajoute qu'ils abandonnèrent la lutte au deuxième jour . À la suite de quoi il n'en parle plus et pourtant on sait par les documents militaires français reproduits par Blamy Gnankambary, que les Marka ont continué à se battre jusqu'en mai 1916 et que, en pays Bambara et dans les régions de Sikasso, Bandiagara et Koutiala, la guerre s'est poursuivie jusqu'en juillet, alors que les Bwaba avaient abandonné la lutte et cherchaient à reconstruire leurs villages et à reconstituer ce que la guerre avait détruit.

La révolte Bobo de 1916 dans le cercle de Dédougou

Le propos de Blamy Gnankambary est différent de celui de Nazi Boni, à la fois dans la forme et le contenu. Il est originaire de Dédougou. Devant rédiger, en 1965, un mémoire de fin de stage à l'École Nationale d'Administration de la Haute-Volta, il choisit de raconter les évènements de 1915-1916. Pour le faire, il a utilisé les archives coloniales et recueilli les témoignages de ceux qui avaient participé à la guerre. Le texte de son mémoire a ensuite, en 1978, été publié dans les *Notes et documents voltaïques,* par le Centre Voltaïque de la recherche Scientifique, ce qui lui confère un caractère scientifique, confirmé par de nombreuses citation d'extraits de son texte dans les écrits de Jean Hebert, Jean Capron, Patrick Royer et Jeanne Kambou-Ferrand. Pourtant l'intention de Blamy Gnankambary n'est pas seulement scientifique. Introduisant son travail, il écrit avoir constaté que ni dans les établissements scolaires, ni dans les milieux politiques, on ne fait mention de cette guerre et que, si ce silence pouvait se justifier sous le régime colonial, il n'a plus de raison d'être dix ans après l'indépendance. C'est donc le souci de « *porter à la connaissance de tous que la dignité et l'honneur étaient l'apanage de nos ancêtres* » qui l'a conduit à vouloir reconstituer les évènements de 1916 dans le cercle de Dédougou. On retrouve dans le

texte de Blamy Gnankambary des thématiques semblables à celles développées par Nazi Boni, dont certaines sont partiellement corrigées par des références au déroulement de la guerre.

Harmonie pré coloniale et malheurs de la colonisation

Dans une introduction où il traite de l'organisation sociale et politique traditionnelle, il mêle à la description proprement dite[440] des qualificatifs qui évoquent, non pas le paradis terrestre, mais la vie heureuse et l'organisation harmonieuse de la période pré coloniale : « *Au sein de chaque village, la sécurité des citoyens était assurée grâce à des coutumes solidement établies... les rapports entre les différents villages étaient excellent*s[...] *on pouvait circuler librement d'un village à l'autre sans risquer sa vie : des honneurs particuliers étaient d'ailleurs réservés aux étrangers*[...] *l'organisation des aïeux était parfaite* [...] *la vie était belle, agréable* [...] *tout le monde mangeait à sa faim et on vivait vieux.* » Cette description apparaîtra bien étrange si l'on se réfère aux témoignages concordants des historiens sur l'insécurité qui régnait dans le pays, à une époque qui est encore désignée aujourd'hui, par les bwaba eux-mêmes, comme celle des guerres civiles. On peut avancer que Blamy Gnankambary a voulu, en idéalisant le passé pré-colonial, moins décrire une réalité idyllique que chercher à contester un des arguments les plus fréquemment invoqués dans la littérature coloniale pour justifier la conquête de l'Afrique.[441] D'ailleurs, il indique lui-même expressément qu'il cherche à aller à l'encontre de la fausse image répandue par la propagande coloniale qui, pour appuyer la thèse « *selon laquelle la colonisation aurait apporté l'ordre et la paix, et qu'on avait fait croire que l'insécurité régnait avant la colonisation* ». (4)

Cette contre image est immédiatement suivie de l'exposé des conséquences négatives de l'occupation coloniale. Il y insiste sur deux « *fléaux* [le travail forcé et le recrutement de main d'œuvre], *qui ont ruiné nos aïeux, troublé la vie paysanne, entraînant à la fois le délaissement des cultures et parfois l'abandon de la vie familiale* ».(7)

Ayant ainsi opposé le bonheur de la période pré-coloniale et les malheurs de la colonisation, il peut alors analyser l'enchaînement qui a amené en profondeur ce

---

[440] « *Chaque ville était administrée comme les anciennes cités grecques*[..]*les gros villages avaient autorité sur les petits[..]a famille était une unité de production sous la direction d'un chef* [...]*l'association des familles constituait le quartier ayant un chef à sa tête* [...] *le village regroupait plusieurs quartier. Il avait à sa tête un chef de terre, élu parmi les premiers occupants et qui était moins un chef qu'un médiateur.* » : 3 et 4.

[441] A titre d'exemple on peut citer ce passage d'un discours prononcé par Gabriel Hanotaux au congrés de géographie d'Oran: « *L'Afrique est devenue le pays par excellence de l'esclavage*[...] *le rapt, la violence, la guerre perpétuelle ont été les procédés indispensables de la vie sociale. L'insécurité est devenue la règle, la férocité de la bête a remonté jusqu'à l'homme, la servitude est devenue l'aboutissant de cette forme de civilisation comme la liberté est l'aboutissant de la civilisation européenne* [...] *La vie africaine apparaît comme un soulèvement immense de tribus les unes contre les autres, agitant les ombres noires et les gestes farouches des vainqueurs autour des foyers qui éclairent la nuit les figures résignées des vaincus et des prisonniers.* » BCAF Juin 1902 : 242

qu'il appelle la « révolte Bobo »[442]: « *La vie n'était plus gaie dans les villages* [...] *des hommes fuyaient en brousse pour échapper aux violences de toutes sortes* [...]*ne mangeant plus à leur faim* [...] *ils ne ressemblaient plus qu'à des animaux parqués* [...] *Partout on regrettait le passé. La nature elle-même semblait se retourner contre les Africains puisque les gris-gris ne répondaient plus aux sacrifices et la famine, comme on ne l'avait jamais connue auparavant, s'était abattue sur le pays*. » Cette situation aurait amené dans chaque village « *des voix autorisées* [à déclarer que] *Dieu nous tourne le dos* [et que]*pour qu'il nous regarde à nouveau, il faut que nous soyons nous mêmes. Chassons ces éléments nuisibles ennemis de Dieu* ». (8)

Quelques différences

Alors que Nazi Boni semblait suggérer que la révolte avait concerné presque essentiellement les seuls Bwaba qui cherchaient à libérer le seul Bwamu, Blamy Gnankambary insiste, au contraire, sur le fait qu'elle a, dés le départ, réuni plusieurs peuples, s'est étendue au delà du Bwamu et s'est déclenchée au même moment dans des lieux très éloignés. Également, contrairement à Nazi Boni, il met bien en évidence le rôle déterminant joué par les Marka dans la préparation, le déclenchement et la maîtrise des opérations de guerre, en évoquant notamment la mise en place par eux, dans le cercle de Dédougou, de quatre régions ayant chacune à leur tête un chef de guerre. Plus que lui, qui n'y fait qu'une rapide allusion, il décrit la contagion du mouvement et son extension rapide aux cercles de Bobo, Houndé, Gaoua, Koudougou, Léo, Pô et même Dori où habitent des Touareg. Au moment d'écrire, en conclusion, ce qu'on peut retenir d'essentiel de ce « *soulèvement populaire* », il revient sur son déclenchement simultané à Dédougou et Dori, s'étonnant que des peuples aussi différents que les « *Marka-Bobo* » et les Touareg aient pu « *se soulever en même temps contre le même maître* ». (36) Il semblerait aussi que, outre cette multiplicité des régions et des peuples soulevés, il y ait eu une coordination entre plusieurs peuples et pas seulement entre les Bwaba et les Marka. Blamy Gnankambary indique que pour la défense du village de Dâ, qui était un village marka, « *lieu de pèlerinage de presque tous les animistes de la région,... des combattants de chaque village insurgé s'y étaient rassemblés* ».(29) Par rapport à Nazi Boni qui, tout au long de son récit, insiste sur les traditions du peuple Bwaba et sur l'unité quasi nationale qui le caractérise, Blamy Gnankambary paraît en avoir une perception assez différente. Il ne traite jamais du pays Bwamu en tant que tel et semble lui préférer une autre réalité qu'il appelle le « *pays Bwa-Dafing* » et, au lieu d'insister sur ce qui distingue les deux peuples, il les réunit dans l'expression de « *peuple Marka-Bobo*. » Pour expliquer le caractère circonstanciel de ce rapprochement, il reconnaît que les deux ethnies, bien qu'ayant beaucoup de points communs, habitent des villages différents, ne « *sont pas issues de la même souche et ne parlent pas la même langue* » mais que « *devant les*

[442] Blamy Gnankambary n'est pas très cohérent dans l'emploi des appellations utilisant tantôt celle de Bobo tantôt celle de Bwaba. Il n'est pas le seul à utiliser cette diversité. Si aujourd'hui au Burkina l'appellation Bwaba ou Bwa paraît la plus fréquente, il n 'est pas rare que les Burkinabé et les Bwaba eux-mêmes continuent à s'appeler Bobo ou même Niéniégué.

dangers extérieurs, Bwaba, Dyula et Marka formaient un seul peuple pour faire face à un ennemi commun ».(36)

Des convergences

Au delà de ces quelques différences, les deux textes présentent des convergences de fond. Ils montrent tous les deux, en citant également les rapports militaires français qui confirment leur analyse, que « *le motif le plus profond* » de cette guerre, qui avait été à l'origine du soulèvement, était « *le désir des populations de rester elles-mêmes* ».[443] Sans négliger de signaler l'existence de villages qui avaient soutenu l'armée coloniale, ils disent également que ce ne sont pas seulement les guerriers, mais tout un peuple, y compris les vieillards, les femmes et les enfants, qui se sont rassemblé pour tenter de chasser les français. Ils font la preuve que ces peuples, rassemblés ou révoltés en même temps, avaient été capables de s'organiser, de choisir des tactiques différentes en fonction des changements de situations et du déséquilibre des forces, et de mettre sérieusement en danger la puissance coloniale, non pas pour défendre seulement la « *Terre des Ancêtres du Bwamu* », mais celle d'une grande partie du Soudan.

On retrouve chez Blamy Gnankambary, pour caractériser le mouvement, un vocabulaire semblable à celui de Nazi Boni. Comme lui, il stigmatise les « *traitres autochtones* » pour désigner ceux qui soutiennent l'armée française, il emploie les expressions de « *soulèvement populaire , de nationalistes , de mouvement révolutionnaire* » et il met le mot pacification entre guillemets. Il conclut ainsi son article : « *Trente ans ont passé depuis que nos pères se sont fait tuer pour que soit appliqué en Afrique l'un des principes essentiels de la révolution Française, l'égalité entre les hommes.* »(38)

Le choix de cet ensemble de mots pourrait être interprété comme une projection dans le passé des projets politiques et de la volonté de libération qui était manifeste au moment où ces deux auteurs écrivaient leur livre, et on pourrait leur reprocher de réécrire l'histoire et de prêter aux acteurs de 1915 des intentions nées quarante ans plus tard. La représentation de l'ethnie bwaba, surtout chez Nazi Boni, comme celle d'un peuple conscient de son unité serait alors une représentation informée d'un patriotisme et d'un militantisme postérieurs.[444]

Ce que les Bwaba ont en commun

[443] B.Gnankambary : 36.

[444] De la même manière, au début du XIXe siècle, au moment où la nation française se construisait, des récits historiques reconstituaient un passé mythique pendant lequel l'âme du peuple qui n'existait pas encore et la volonté des rois se réunissaient en une force qui aurait contenu en germe ce qui ne pouvait apparaître que bien plus tard.

G.T est technicien agricole. Originaire de Bondokuy, il est très attaché à son village et à son identité. Militant politique, il a été très engagé pendant la période révolutionnaire. Lecteur de Nazi Boni, c'est lui qui m'a fait connaître et communiqué le texte de Blamy Gnankambary.

Quand je lui demande ce qu'il dirait pour se présenter, il répond : « *Je suis Africain de l'Afrique de l'ouest et, si on veut en savoir davantage, je dirai que je suis Bwaba avant d'être Burkinabé*. » Pour lui c'est une vérité établie que le Burkina est formé d'une soixantaine d'ethnies, qu'il ne s'agit pas d'une nation mais d'une « *juxtaposition d'ethnies* » et que « *l'appartenance à l'ethnie est beaucoup plus forte que l'appartenance au pays* ». Ce sentiment d'appartenance fait que si quelqu'un devant lui insulte les Bwaba en disant qu'ils ne valent rien, il se sentira « *beaucoup plus touché que si on le dit des Burkinabé* » et ajoute « *quand on parle ainsi des Bwaba, c'est comme si on s'attaquait à ma personne, je me sens touché dans mon amour propre* ». Et il pense qu'il en est de même pour ceux qui appartiennent à d'autres ethnies. Ce sentiment d'appartenance est associé à l'expérience d'un vécu commun, qui en est peut-être la cause, ainsi qu'à celle d'une communication immédiate et d'une communauté de modes de vie dans le village et son environnement immédiat. Ce vécu commun s'étendrait bien au delà du village : « *Quand je vais au Mali, dans la région de San, je me sens plus chez moi qu'à Fada ou Koupéla parce que je comprends tout ce qu'on dit et que je retrouve les mêmes coutumes que chez moi.* »

Interrogé sur le sens qu'il donne au mot ethnie, il répond que c'est une entité composée de gens qui « *parlent la même langue, qui ont la même culture, qui occupent un territoire donné. Ils ont une organisation type, des coutumes et des rites différents des autres sauf avec nos cousins Bobo qui ont les mêmes coutumes que nous et les Sangaré, des Peuls venus du nord, qui sont devenus Bwaba* ».

Sachant, comme il le dit lui-même, que les Bwaba du Mali, ayant été islamisés et christianisés, ne font plus la coutume du Dô et que, dans l'ensemble du Bwamu, on trouve des gens « *de religions différentes, de coutumes différentes, qui, venus d'autres ethnies, sont devenus des Bwaba,* » il révise en partie sa définition précédente en disant que « *s'il y avait une priorité pour dire ce que les Bwaba ont en commun, je dirais la langue, après la langue la terre, après la terre le culte du Dô et même le culte du Dô serait facultatif parce que tout le monde n'est pas animiste* ». En disant cela, il confirme qu'entre les caractéristiques d'un peuple (comme la langue, la culture et les coutumes) et le sentiment d'appartenance, il n'y a pas de relation de cause à effet, le sentiment n'étant pas seulement le produit de ces caractéristiques, puisqu'il subsiste à leur changement et même à une partie de leur disparition.

Comparant la situation au Burkina avec celle de la France, il confirme que cette dernière est, contrairement au Burkina, une nation, et que, ou parce que, tout le monde parle français. Au courant des revendications de certains mouvements corses ou basques, il constate qu'on n'a jamais parlé en France d'ethnie corse ou basque, alors

que les différences qui existent entre ces différentes populations (langue, culture et coutumes) sont de même nature que celles qui distinguent théoriquement les ethnies. À la question de savoir pourquoi on n'emploie pas les mêmes termes pour désigner ces groupes de populations, il n'exclut pas qu'il s'agisse d'une différence d'évolution[445], mais juge en définitive que l'existence d'une terminologie spécifique pour l'Afrique est un résultat de la colonisation : « *C'est le Blanc qui a amené ça, qui a appelé ethnie une ethnie. S'il avait dit peuple, on aurait adopté ça aussi. Le Blanc est venu dire que, comme nous sommes sauvages et primitifs, nous étions divisés en ethnies. Il y en, a même qui disent des clans*. »

Y.T. est un intellectuel bwaba, inspecteur de l'enseignement. Il est né à Passakongo mais réside là où il travaille, à Kaya, au nord-est de Ouagadougou. J'ai pu avoir de longs entretiens avec lui, à plusieurs reprises. Son témoignage pourrait être sujet à caution à cause de sa singularité. Il exprime sans doute un vécu subjectif mais aussi les croyances, les normes les représentations qu'il a héritées de ceux qui l'ont fait naître et grandir, mais aussi celles que, dans sa formation d'intellectuel, lecteur de Nazi Boni, il a reçues de diverses sources et à partir desquelles il s'est construit une vision de l'identité et de la culture de son ethnie. On posera comme hypothèse que cette vision est en grande partie celle que les Bwaba, en général, se font de leur identité, de leur passé et leur présent. Les représentations individuelles, sur de tels sujets, reflètent inévitablement des représentations collectives. Ce témoignage permet donc de se faire une idée de la manière dont les Bwaba ont intériorisé, repris ou transformé les représentations coloniales de leur peuple et de celles exprimées par Nazi Boni et Blamy Gnankambary, ou encore s'ils se représentent leur propre identité d'une manière vraiment différente de celle qu'ont construite les observateurs extérieurs.

« *Nous les Bwaba* »

Y.T. est parfaitement convaincu qu'il existe, ou plutôt qu'il a existé, un peuplement singulier, peuplement que ce dernier ne désigne jamais comme une ethnie [446], mais le plus souvent par le pluriel « *les Bwaba* » ou encore « *la société bwaba* .» Quand ils parlent d'eux-mêmes comme collectivité, les Bwaba disent seulement « *Bwabawa* », ce qui signifie « *nous les Bwaba* .» Il n'existe, en Bwamu, aucun terme qui corresponde, même approximativement, à celui de peuple, nation ou ethnie.

Y.T. est tout à fait conscient que de nombreux aspects de l'organisation de cette société, des croyances et rituels se retrouvent chez d'autres populations voisines, comme l'existence des « *castes* » de griots et de forgerons, qui existent aussi chez les Samohos, les Dafing et les Bobo ; ou comme le culte du Dô commun aux Bobo, aux Gurunsi de la région de Dédougou et aux Bwaba. Il reconnaît et précise ce que les

[445] « *Peut-être que nous allons évoluer nous aussi et que dans quelques dizaines d'années nous serons devenus une nation*. »

[446] Il n'a employé ce mot, lors de nos entretiens, que deux fois, mais c'était pour désigner le lignage.

Burkinabé désignent comme des « parentés » ou des « cousinages » : « *Les Samoho, les Dafing, les Bobo se rapprochent beaucoup de nous. Les Peuls, quand ils sont venus, ne s'alignaient pas sur nous, mais nous avons réussi à les intégrer. Beaucoup parlent bwamu et ont même oublié la langue peul. Ils vont voir les Bwaba pour faire des sacrifices.* » Mais il décrit et analyse d'abord et surtout ce que les Bwaba ont en commun, ce qu'ils partagent, ce à quoi on les reconnaît, et affirme que le sentiment d'appartenance à cet ensemble est très fort. La question des scarifications résume à elle seule l'ambiguïté de cette position et les contradictions de la situation propre à cette région, à la fois de grande proximité entre les peuples et de volonté aussi bien coloniale qu'autochtone, de les dire et de se dire différent. Y.T. affirme que « *quand elles existaient* » « *les Bwaba se reconnaissaient à leurs cicatrices* » et que c'est l'administration coloniale qui les a interdites.[447] Pourtant à la remarque, « elles étaient donc les mêmes de San à Houndé », il répond : « *Quand vous voyez un Bobo, un Samoho, ils ont les mêmes cicatrices que nous et mêmes les femmes Samoho venaient cicatriser les enfants bwaba. Nous partageons les mêmes cicatrices avec les Dafing et les Samoho mais selon nos parents il y a un signe distinctif que je ne connais pas. Et en tout cas les scarifications étaient une forme de carte d'identité.* » Il faut bien qu'on reconnaisse les Bwaba à un signe distinctif, et que ce signe existe ou ait existé ,même si on ne sait pas le repérer. On retrouve, dans la bouche d'Y. T. la même conviction a priori que celle exprimée par de B.N [448]: « *Je ne peux pas dire en quoi les Bwaba se distinguent des autres mais cela doit exister.* »

Dans la même perspective de ce qui, d'un point de vue ethnographique, caractériserait la société Bwaba, sans qu'il s'agisse nécessairement de spécificité, il cite le caractère fondamental de la structure lignagère en ces termes : *« Ce qui est fondamental, c'est le lignage, le lignage autour d'un nom. Dans un village, chacun se reconnaît appartenant à un lignage et on reconnait le lignage par le nom. Autour des patriarches du lignage s'organise l'agriculture, activité naturelle des Bwaba. On cultive ensemble pour organiser la résistance et éviter de se faire enlever comme esclave ou se faire tuer par un guerroyeur en quête de puissance et de renommée. On organise aussi la cérémonie d'adoration des ancêtres dans le lignage. Les biens étaient gérés par les patriarches du lignage, les biens, c'est-à-dire les produits de l'agriculture. Il semblerait même qu'au moment où on avait pour tout vêtement un seul boubou il était géré collectivement. Quand le lignage déléguait quelqu'un pour aller dans un autre village, il empruntait le boubou de la famille. Les chefs de lignages se rassemblaient à la fin de la saison des pluies pour célébrer le Gnilé et pour l'initiation. »*

[447] « O*n a circulé dans les villages en disant de ne plus cicatriser les enfants.* »

[448] Voir dans cette thèse : 226.

Le « *foyer culturel* » des Bwaba

Mais cette perspective qui a été essentiellement celle des écrivains coloniaux, des ethnographes et ethnologues, est secondaire dans son propos. Et de plus Y.T. s'en distingue en décrivant cette société comme vécue de l'intérieur par ceux qui y sont nés. Pour dire l'essentiel de son propos, c'est-à-dire ce en quoi les Bwaba se distinguent des autres, il emploie une argumentation proche de celle de Nazi Boni. À partir de constats qu'il a pu faire lui-même et de ce qu'il a entendu dire et lu sur la question, il définit « *ce qui réunit* » les Bwaba d'un village ou d'une région, ou ce en quoi « *ils se reconnaissent* » et le généralise à « *tous les Bwaba* ». Il affirme par exemple que : « *Dans le village, à Passakongo, nous parlons la même langue, nous partageons les mêmes croyances. Je partage les mêmes coutumes avec la communauté du village. Si je voyage jusqu'à Bondokuy, c'est la même chose. J'ai le sentiment d'une communauté. C'est un sentiment très fort.* » Au delà même de ce qu'il a pu constater, il affirme : « *Tous les Bwaba ont leur Gnilé, tous les Bwaba ont Dô, tous les Bwaba ont des ancêtres qu'ils adorent.* » Il appelle cette communauté de croyances et de coutumes un « *foyer culturel* ».[449]

« *Le « foyer culturel », c'est une coutume qui existe au sein d'une communauté au sein de laquelle tout le monde est d'accord. Au sein de la famille bwaba, il y a des éléments sur lesquels nous nous entendons, le Bwaba de Dédougou, de Bondokuy ou du Mali. Il y a Dô. Quand vous parlez du Dô, il y a respect. Quand vous parlez du Gnilé*[450] *, il y a respect. C'étaient aussi des éléments par lesquels on se tenait unis ou bien on transmettait certains comportements à la société. Par exemple il était interdit de violer le Gnilé. Celui qui volait ou qui couchait avec une femme en brousse violait le Gnilé.* » Celui qui avait « *violé* » le Gnilé devait offrir un animal en sacrifice pour « *laver* » la transgression, faute de quoi une « *calamité s'abattait sur la région* ». « *La coutume du Dô à Bondokuy et chez nous, à Passakongo, est la même. Si je suis initié à Dédougou et que j'aille à Bondokuy on va m'admettre au rite du Dô parce que je suis initié et que j'ai certains secrets. C'est la même chose pour le Gnilé. Chaque village a son Gnilé et autour du Gnilé il s'est développé beaucoup d'autres considérations comme des interdits et si je vais ailleurs que dans mon village les interdits seront les mêmes. C'est la même chose pour le culte des ancêtres.* »

« *Tous les Bwaba* »

[449] Dans un livre intitulé *Le proverbe chez les Bwa du Mali*, Cécile Leguy fait précéder l'étude du discours proverbial d'une analyse succinte de la société bwa telle qu'elle l'a observée au nord-est de San. Ce qu'elle écrit sur la, réligion, Dieu et le rôle du Dô, l'opposition entre les nobles et les gens de caste, la structure familiale, tout cela paraît assez semblable à ce qui peut s'observer dans la région de Sara, région située bien plus au sud, ce qui confirmerait les propos de Y.T.

[450] Le Gnilé est le Dieu de la brousse, de la nature sauvage en dehors du village. C'est « *un Dieu protecteur qui fait beaucoup de bien et de mal. Il est représenté par un lieu, une pierre, un petit bois qu'on dit la tête du Gnilé* »

Ce n'est pas tant l'existence d'un « *foyer culturel* » qui est contestable que son extension à un ensemble de population à la fois très vaste et disséminé sur un territoire qui est loin d'être unifié. Que dans une communauté villageoise les habitants partagent les mêmes croyances et les mêmes coutumes, cela relève du truisme, ou plutôt, concernant les Bwaba, relevait du truisme quand il y avait un peuplement stable sans apports migratoires importants, ce qui n'est plus la cas aujourd'hui. Mais ce qui pose problème, c'est la généralisation à « *tous les Bwaba* » qui fait écho à la phrase de Nazi Boni déjà citée : « *Du nord au sud et de l'est à l'ouest du Bwamu* […] *les mêmes légendes, les mêmes croyances, les mêmes rites, le même fourmillement dans les cités populeuses, bâties de pisé.* »[451]

Quand on lui demande comment un Bwaba, qui ne pouvait s'être déplacé dans l'ensemble du Bwamu, pouvait être assuré qu'effectivement il existait, en dehors de la région qu'il connaissait, un peuple possédant le même « *foyer culturel*, » Y.T. reconnaît que c'est une question à laquelle il est difficile de répondre. Il émet toutefois l'hypothèse que la « *caste* » des griots, qui voyageait beaucoup, « *transmettait le message de village en village* ». Lui-même, quand il était petit avait, par exemple, entendu parler de la puissance du fétiche de Fonkuy, que de nombreux Bwaba venus de loin s'y rendaient pour y faire des sacrifices, alors qu'il n'a connu réellement Fonkuy que beaucoup plus tard. Ainsi les griots auraient pu aussi « *véhiculer le message de l'unité d'un peuple* ».

Sur ce même sujet de l'acquisition d'un savoir sur l'au-delà du village, et à propos de la guerre de 1915, Y.T. explique qu'il existait un véritable système de communication, qui permettait de transmettre des nouvelles ou des consignes de village en village. Si, par exemple, une événement grave s'était produit à San, « *la nouvelle se transmettait de village en village et en 2 ou 3 jours elle était parvenue à Nouna et à Dédougou* ». Ce sont les griots qui, concrètement, se chargeaient d'annoncer la nouvelle : « *Le griot jouait du tam-tam et il demandait à tous les combattants qui voulaient défendre l'honneur, de sortir avec leur arme. Ils sortaient et venaient se poster pour défendre les limites de leur frontière*. » Pour répandre ensuite la nouvelle, une ou deux personnes du village informé étaient déléguées dans le village voisin, et la nouvelle se répandait de proche en proche. Il est logique de penser que ce réseau de communication fonctionnait de la même manière avant et après 1915, sur de tout autres sujets que la mobilisation en vue de la guerre et pouvait avoir transmis des informations sur la présence de Bwaba dans des régions éloignées.

Il est possible également que l'idée qu'il existait un peuple Bwaba, au delà de ce que pouvait apprendre l'expérience d'une communauté locale, ait été communiquée aux intéressés par les Français, administrateurs, missionnaires, instituteurs qui savaient sans doute, pour l'avoir lu, et, par certains écrit, que les Bwaba étaient une ethnie parmi d'autres, dont le territoire pouvait être défini. À ce sujet Y.T. fait remarquer que les Bwaba « *ont eu plus de contact avec les colons qu'avec d'autres ethnies du Burkina* » parce qu'ils les ont combattu, qu'ils étaient nombreux à participer

[451] 1962 : 30.

aux deux guerres mondiales, et qu'à cette occasion ils ont « *côtoyé le blanc, plus que les Mossi même* », et qu'ils sont allés très tôt « *à l'école du Blanc* ». Quand les anciens combattants « *sont revenus, ils tenaient à ce que leurs enfants soient scolarisés par les missionnaires. L'État n'avait pas encore ouvert d'écoles. C'est pour cela que les premiers intellectuels, formés par la mission catholique, ont été des gars de l'ouest.* » Et il en conclut : « *d'une manière ou d'une autre, même si on n'avait pas accès à leurs écrits, le fait qu'on ait eu beaucoup de contacts avec les colons, ça a du influencer légèrement notre pensée* ».

Enfin la notion de foyer culturel étendue à tous les Bwaba paraît obéir à une tout autre logique que celle des constatations purement ethnographiques. Y.T. le suggère sans vraiment l'expliciter. Il note que cette notion fait écho à des débats qui ont agité les intellectuels africains dans la période où lui-même faisait ses études, dans les années 60. Il dit : « *Il fallait trouver quelque chose qui montre que l'Afrique avait contribué au développement de la société ou du monde actuel. Les intellectuels africains se sont demandés si il existait une philosophie africaine.*[452] *Au début ils ont eu des problèmes entre eux pour s'entendre sur cette question. Petit à petit ils ont compris qu'en fait pour répondre à la question il fallait qu'on cherche en quoi consistait le* « *foyer culturel* » *de l'Afrique dans le passé.* .» Connaissant les classifications coloniales et constatant que dans la région qu'il connaît il existe une véritable communauté de croyances et de coutumes, il applique ce concept de « foyer culturel » aux Bwaba et l'étend à tous ceux qui ont été désignés ou se sont désignés comme tels. Ce concept n'est donc pas seulement le résultat d'une observation. La généralisation qu'il contient est à la fois une reconnaissance des classifications ethniques, une manière de combattre les visions méprisantes véhiculées par l'idéologie coloniale et la proclamation de l'existence d'une véritable civilisation africaine. Ce double mouvement de pensée était déjà manifeste chez Nazi Boni et Blamy Gnankambary.

Un passé révolu qui fonde le présent

Quand il décrit les éléments, déjà cités, du foyer culturel et d'autres qui relèvent plus généralement de pratiques et de coutumes propres aux Bwaba ou qu'ils partagent avec d'autres mais qui ont disparues ou sont en train de disparaître, Y.T. laisse entendre que ce qui caractérise les Bwaba ou la société bwaba, c'est son passé. Le « *sentiment très fort* » de partager les mêmes croyances et les mêmes pratiques ne serait qu'un partage de souvenirs. Ce en quoi les Bwaba « *se rassemblent* » serait la représentation mémorisée de ce en quoi ils se rassemblaient, dans un passé qui n'existe pratiquement plus.

Parmi les croyances et les pratiques que les Bwaba avaient en commun et qu'ils continueraient à partager au moins sous forme de mémoire, certaines ont

[452] C'est le problème posé notamment par Marcien Towa dans un livre intitulé *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle publié* à Yaoundé (éditions Clé) en 1971.

vraiment disparu ou se maintiennent quelques temps sous d'autres formes, d'autres enfin sont en train de se perdre progressivement. Ce qui paraît avoir complètement disparu, aux dires de Y.T, c'est la pratique de l'esclavage, des sacrifices humains et de l'anthropophagie. Un autre aspect de ce que « *les Bwaba partageaient* » et qu'ils ne partagent plus réellement, c'est ce qui concerne la violence, son traitement et la place éminente qui était réservée à ceux qui avaient tué à la guerre.

Y.T. cite évidemment tout cela comme relevant du passé. Pourtant, s'il semble considérer que l'anthropophagie et l'esclavage ont véritablement disparu et n'appartiennent pas au foyer culturel, pour ce qui concerne le goût de la guerre et le prestige de ceux qui ont tué, il persiste à dire, renonçant à l'usage de l'imparfait de l'indicatif, que les Bwaba « *sont* » de guerriers, qu'ils « *n'ont* » ni peur de mourir, ni du combat sanglant, « *qu'ils se jettent et veulent montrer* » qu'ils « *sont* » des hommes. Il va même jusqu'à expliquer pourquoi le Bwaba n'a pas peur de la mort en évoquant des croyances qui sont aussi décrites au présent : « *Pour le Bwaba il y a deux formes de vie, il y a la vie que nous partageons en commun chaque jour, mais après la mort il y a une autre vie et vous devez retourner chez vos ancêtres avec des circuits que les connaisseurs vous tracent. Mourir ça veut dire revivre de l'autre côté donc ils n'ont pas peur de mourir.* » Ce jeu entre le présent et le passé, avec quelquefois des phrases qui commencent au présent et s'achèvent au passé, semble essentiel pour pouvoir définir ce qui caractérise les Bwaba.

Même quand il décrit des institutions, des croyances et des pratiques qui existent encore ou plutôt qui subsistent, Y.T. en parle le plus souvent au passé. Il déclare par exemple : tous les Bwaba « *ont »* leur Gnilé et des ancêtres qu'ils «*adoraient*» avant l'arrivée du catholicisme ; j'ai le sentiment d'une communauté, ce sentiment « *était très fort* » ; c'est Dô et le Gnilé et aussi les funérailles qui «*réunissaient le village* » ; les biens « *étaient gérés* »par les patriarches du lignage ; «*Il y a »* des éléments sur lesquels nous nous entendons (Dô et le Gnilé), des éléments par lesquels on se «*tenait unis et on transmettait certains comportements* ».

Y. T. emploie logiquement l'imparfait de l'indicatif quand il cherche à décrire ce qui a vraiment disparu. Mais, quand il parle d'une réalité au présent pour ensuite la confirmer au passé, il veut sans doute exprimer le fait que cette réalité, qui étaient bien vivante dans le passé, est en train de disparaître, ce qui semble être le cas du culte du Dô et de l'initiation.

Comme il s'agit d'éléments essentiels du foyer culturel, on peut émettre l'idée que si l'identité bwaba consiste dans ce que les bwaba « *partagent* », ce en quoi ils « *se reconnaissent* » et qui fait qu'ils « *se sentent unis,* » cette identité s'est construite dans le passé, et ce qui en subsiste n'est qu'une version dégradée. Mais cette dégradation ne suffit pas à décrire ce que partagent les Bwaba. Ce qu'ils étaient dans le passé et qu'ils ne peuvent plus réaliser, ils le sont encore. Ils ne le sont plus dans la réalité, mais dans une image d'eux-mêmes qui persiste et qui les définit, même s'ils ne peuvent plus agir conformément à cette image. Image qui ne les définit pas seulement, qui les fait aussi exister comme un « nous » qui vient de ce passé. Y.T. dit à peu près la même chose en d'autres termes : « *Il est donc établi que tous les Bwaba pratiquent la*

coutume du Dô et honorent à la fois le Gnilé et les ancêtres. Les gens se détachent de ces pratiques mais il reste que cette manière de faire qui a caractérisé beaucoup de Bwa, a fait aussi qu'aujourd'hui nous nous ressemblons et que nous partageons une façon de penser, de croire et de nous comporter. »

Dans cette représentation de ce qu'ils sont à partir de ce qu'ils ont été et la mémorisation des rituels et des croyances perdues ou de moins en moins pratiquées, le passé cessant d'être vécu, peut se transformer en patrimoine et la folklorisation de la culture peut devenir un spectacle. Cela s'est déjà produit dans quelques lieux. Y.T. raconte que, dans le passé, les forgerons bwaba savaient trouver le minerai de fer dans le sol, construire des hauts fourneaux et couler du fer. Maintenant ils « *achètent le fer, des rails de chemin de fer et des poteaux métalliques et ils le forgent. S'ils voulaient le couler dans les hauts fourneaux ça coûterait plus cher, ce ne serait pas rentable. Dernièrement on a organisé une journée culturelle à Kaya. On a construit un haut fourneau et ont a fait couler du fer. Des Français sont venus pour assister au spectacle* ». À Béréba en août 2009, l'A.D.D.B[453], afin de « *relancer la culture bwaba* »[454] a organisé des spectacles de danse de masques en feuilles ou en fibre. « *Les visiteurs ont pu manger des mets typiques bwaba et se rincer les yeux* [...] *les plus curieux pouvaient même admirer dans la foule les scarifications faciales caractéristiques de ce groupe ethnique de la région de la Boucle du Mouhoun.* » Depuis plus d'une dizaine d'années déjà à Pouni, un amphithéâtre a été construit et chaque année des touristes peuvent assister au spectacle de la danse des masques, les mêmes que ceux qui habituellement président à l'initiation.

[453] Association pour le développement de Béréba.

[454] Le site internet, <allaAfrica.com> qui relate l'évènement le justifie ainsi : « Lorsque les Bwaba ne sauront plus danser ou chanter dans leur langue, alors la culture bwaba disparaîtra. »

AU-DELÀ D'UNE ILLUSION PARTAGÉE

Quand on analyse les représentations que les Bwaba, au travers des écrits de Nazi Boni et Blamy Gnankambary et des dires de ceux qui auraient pu être le plus aisément influencés par les écrits coloniaux et ethnographiques, l'idée d'une intériorisation des classifications coloniales vient immédiatement à l'esprit.

Le plus marquant de ces points communs est à l'évidence la construction par les uns, et la reconnaissance par les autres, des classifications ethniques, des appellations et des délimitations de territoire. Sur ce point, la vision des Bwaba paraît être une simple reproduction des représentations coloniales. Il leur arrive même, comme à ceux qui ont écrit sur eux, d'employer encore aujourd'hui les appellations introduites par Louis-Gustave Binger et de se dire Bobo, bien que sachant que le terme de Bwaba est « *plus précis.* »[455]

Les Bwaba paraissent reproduire les écrits coloniaux et universitaires, ou du moins ne pas les contredire, quand ils analysent et décrivent leurs croyances, coutumes et rituels, ainsi que leur organisation sociale et politique. La réalité décrite étant un objet perceptible, les ethnographes s'étant le plus souvent informés auprès des Bwaba et ayant, au cours du XXe siècle, éliminé peu à peu les jugements justificateurs de la colonisation, la convergence paraît logique. Pourtant, si les divers éléments de ces descriptions et analyses sont les mêmes, la formulation globale est différente. Alors que les ethnographes et ethnologues, observant cette société de l'extérieur, parlent des Bwaba à la troisième personne et pensent pouvoir dire ce qu'ils « sont », les Bwaba parlent d'eux à la première personne, emploient la formule « nous les Bwaba », arrivent difficilement à dire ce qu'ils sont, mais expriment plutôt ce qu'ils partagent, ce en quoi ils se reconnaissent.

Sur un troisième point, on note une reproduction ou une convergence : alors que la société qu'ils ont sous les yeux se transforme sous l'action de la colonisation et, plus tard, de la marchandisation, ils se focalisent eux aussi sur le passé, et décrivent ce qu'était cette société avant ces transformations. Pourtant cette convergence fait apparaître des motivations et des contenus nettement différents.

Les érudits coloniaux, ethnographes et ethnologues, cherchent à identifier chaque groupe ethnique et à justifier les classifications issues de la raciologie. Or, pendant qu'ils tentent de le faire, l'administration coloniale, en imposant des contraintes communes et des pouvoirs semblables sur l'ensemble de la colonie, uniformise les conditions de vie. De leur côté, les missionnaires tentent d'obtenir un abandon des croyances particulières et une adhésion à une religion unique. Cette uniformisation aurait pu faire que les différenciations entre les diverses populations

[455] Y.T. lui-même lors de nos entretiens, au bout de quelques dizaines de minutes, s'est mis à employer le terme de Bobo en lieu et place de celui de Bwaba et par la suite l'a employé presque aussi souvent que l'autre alors qu'il savait pertinemment qu'il s'agissait d'une appellation exogène... Alors qu'il vient d'employer le terme de Bobo à la place de celui de bwaba et que je le lui fais remarquer, il répond : « *il faut que je sois précis parce que les Bobo sont de la région de Bobo-Dioulasso*. »

s'atténuent. La vision du passé permettait et permet encore d'éviter cet écueil. Le passé offre beaucoup plus de possibilités que le présent de repérer des différences réelles ou supposées entre chaque groupe. Le recours au passé permet aussi de renforcer l'idée même d'ethnie comme communauté naturelle et immuable, l'idée, issue de la raciologie du XIXe siècle, que les caractéristiques de tout groupe humain seraient à rechercher du côté de la nature commune des individus qui les constituent. Quand il est défini par une nature ou une essence intemporelle, le groupe ethnique est immuable. La vision d'un passé, qui ne peut changer, s'harmonise parfaitement avec cette pensée essentialiste ou plutôt, si on ose ce néologisme, « essentialisante. »

Les raisons et motivations de ce recours au passé sont évidemment différentes pour Nazi Boni, Blamy Gnankambary et les intellectuels Bwaba. Ils ont besoin de trouver ou retrouver une dignité que la colonisation leur a fait perdre, et pour cela la reconstituer et reconstruire un passé glorieux et heureux. Ils ont besoin, en se représentant ce qu'ils étaient avant d'être soumis et vaincus par une force extérieure, en mémorisant leur propre résistance, de savoir qui ils sont.

Sur ces divers points, avec les nuances qui viennent d'être précisées, on peut parler d'une relative reproduction par des Bwaba, du moins par ceux qui, nés dans des villages, les ont quittés pour travailler et habiter en ville, de constructions identitaires coloniales et post coloniales. Ils partagent aussi, partiellement, l'illusion que celles-ci véhiculent. Ils se distinguent néanmoins de cet héritage en ce que ce qui nourrit leur croyance que l'ethnie bwaba ne se limite pas à une simple représentation mais existe réellement, est généré par de tout autres mobiles que ceux qui animaient les pionniers de la colonisation et ceux qui leur ont succédé. Une seconde différence vient de ce que, bien que reproduisant les grandes lignes des classifications, et notamment les délimitations géographiques et la référence à la culture, aux coutumes et rituels comme critères de distinction, il parlent de cet ensemble comme ce qu'ils partagent, ce qui les unit, plutôt que ce qui définit leur ethnie et leur donnerait des caractéristiques communes.

Cette idée d'une communauté de croyances et de pratiques, ce sentiment d'appartenance qui s'oppose à la vision externe d'une population dont les membres seraient naturellement ou même héréditairement semblables et qui constitueraient, grâce à cette « mêmeté » un groupe ethnique, cette idée demande à être vérifiée sur une plus grande échelle que les quelques textes et témoignages précédents. Il importe de chercher à comprendre ce qui fait exister ce sentiment et permet d'affirmer cette idée. Il importe de définir la nature même du lien qui s'exprime dans ce sentiment, puisqu'il s'avère que ni le concept de nation -inadapté- ni celui d'ethnie -vide de contenu- ne permettent d'en rendre compte. L'affirmation selon laquelle ce partage est généralisable à ce que les écrits coloniaux ont défini comme le pays bwamu est aussi à vérifier, sans préjuger de la dimension de ce phénomène de généralisation.

Pour cela, la référence systématique au passé doit être abandonnée et il s'agit de comprendre et de connaître, dans une société qui a été profondément

transformée par la colonisation proprement dite et ce qui a suivi, ce qui structure aujourd'hui le sentiment d'appartenance à une collectivité qu'il faudrait essayer de définir autrement que par une représentation vide de contenu, l'ethnie, et celle, inactuelle, de nation.

VIII

LES TRACES DE L'HISTOIRE ET LES TRANFORMATIONS

DE LA VIE COLLECTIVE D'UN VILLAGE BWABA

En continuité avec l'histoire de cette région de l'Afrique de l'ouest et en référence critique aux représentations coloniales de l'identité ethnique, de l'organisation sociale et politique des Bobo et des Bwaba, je me propose de reprendre l'ensemble de ces problématiques par une étude de terrain dans le village de Sara et son environnement. Le but est de formuler des réponses à quelques questions déjà évoquées à propos des Bwaba en général : De quelle nature est, aujourd'hui, l'organisation sociale et politique de ce village considéré dans ses rapports avec la région environnante, en relation avec ce qu'elle avait pu être avant la colonisation ? Quels sont les changements que la colonisation et l'entrée dans l'économie de marché ont entraînés ? Est-ce que les Bwaba vivant à Sara ont une attitude semblable à celle des intellectuels précédemment cités et, si c'est le cas, comment ils vivent et expriment ce qu'ils ont en commun, ce qu'ils partagent ?

Afin de pouvoir répondre à ces questions, lors de séjours répétés (une dizaine échelonnés sur 17 ans), j'ai essayé de comprendre les modes de vie, les normes implicites, le rythme des activités, le sens des coutumes, la nature des relations entre les générations, les hommes et les femmes, les enfants et les adultes, les autochtones et les « étrangers .» Au cours de ces séjours, je me suis régulièrement entretenu avec une vingtaine d'habitants du village mais aussi avec ses ressortissants à Ouagadougou, Bobo-Dioulasso, Banfora, et aussi en France. Quand c'était possible et accepté, j'ai enregistré les échanges que j'ai pu avoir avec des chefs coutumiers dont les descendants des lignages fondateurs, des cultivateurs traditionnels et ceux qui tentent de transformer les modes de production et d'introduire de nouvelles cultures, des forgerons et des griots, des femmes, des responsables des structures « modernes » du village. Leur propos sont cités en italiques et accompagnés de leurs initiales. Parmi eux, certains m'ont apporté une aide particulière et précieuse. Ils m'ont permis de rencontrer des personnes ressources que je ne connaissais pas, et des autorités coutumières, qui n'auraient peut-être pas accepté de me recevoir et répondre à mes questions sans eux. Je leur ai soumis mon texte afin qu'ils puissent vérifier si les informations qui y figurent étaient conformes à ce qui avait été dit ou ce qui pouvait en être déduit. Cela a amené ponctuellement l'un d'eux à poursuivre l'enquête, pour lui-même, au delà de ce que j'avais déjà recueilli et à me communiquer le résultat de ses investigations.

J'ai complété ces informations par une correspondance régulière avec quelques habitants et des natifs du village qui travaillent en ville, ainsi que par la lecture des textes administratifs, enquêtes démographiques et économiques, rapports de commissions gouvernementales, celle de la presse burkinabé et des publications des ONG travaillant dans la région. J'ai pris connaissance des comptes rendus des

assemblées générales que le « Comité de coordination »[456] tient chaque année, quand il réunit les habitants, ainsi que ceux de ses propres réunions. J'ai pu prendre connaissance des rapports d'activité de l'Association des parents d'élèves, des Groupements de cultivateurs de coton, du Comité de gestion du dispensaire et du dépôt pharmaceutique.

[456] Organisme dont il sera souvent question par la suite et qui regroupe toutes les associations du village : les associations de cultivateurs, de producteurs de coton, de femmes, de scolaires, ainsi que celles chargées de la gestion de l'école, de la bibliothèque, du dispensaire et du dépôt pharmaceutique, du centre d'alphabétisation en dyula.

LA TERRE DE SARA ET SA POPULATION

Sara est un village situé sur l'axe routier qui va de Bobo-Dioulasso à Dédougou et au-delà à Ouahigouya, au croisement de la piste qui mène vers Houndé et Boromo. Administrativement, le village fait partie de la province du Tuy, qui forme avec le Kénédugu et le Houet la région dite des Hauts Bassins, « *un véritable château d'eau traversé par le Mouhoun, la Comoé, le Houet, le Bafing et le Tuy. Elle abonde en ressources en eau. Les roches aquifères y sont épaisses et productives.* » C'est une zone de « *savane arborée* » . Le climat y est de type « *tropical sud saoudien* ».[457] Il comporte deux saisons : une saison humide, qui va de mai à novembre, et une saison sèche appelée aussi *hivernage*. La pluviométrie, assez abondante, varie de 800 à 1000 millimètres par an. De ce fait, il s'agit d'une région de forte production céréalière. On y pratique des cultures vivrières, le mil, les sorghos blanc et rouge, le maïs, le riz et le fonio, et des cultures de rente, le coton, l'arachide et le sésame.

Selon les documents qui émanent de l'Institut national de la statistique et de la démographie et de divers ministères[458], la région des Hauts Bassins, qui s'étend sur 25 606 kilomètres carrés, ce qui représente 9 % du territoire du Burkina Faso, a produit, en 2002-2003, 27 % de la production nationale de riz, 39 % de celle du maïs et 40 % de celle du coton. Le bilan céréalier, lors de la campagne 2004-2005, pour l'ensemble de la région, a été de 361 371 tonnes, pour une estimation des besoins de 201 860 tonnes. La production présente un excédent important et un taux de couverture de +152. Par comparaison, la région Centre, où se trouve la ville de Ouagadougou, a enregistré pour des besoins moindres (185 510 tonnes) un déficit important, équivalent à un taux de couverture de -17. Lors du recensement de 2006, partiellement publié et exploité, la province du Tuy comptait 228 458 habitants. Le département de Bèkuy, qui en fait partie et coïncide avec la « commune rurale » de « Bèkuy-village de Sara », mise en place en 2006, avait cette année-là 16 654 habitants, soit une augmentation de 17 % par rapport au recensement précédent de 1996. Le village de Sara proprement dit avait 3 016 habitants en 1996 et, selon une approximation obtenue par des informations sur place et l'hypothèse que l'augmentation a été homogène pour l'ensemble du département, environ 3 500 habitants en 2006.

Quant à la composition ethnique de la population dans l'ensemble de la région, elle est très composite. Si des groupes dits ethniques ont été jadis théoriquement dominants dans une zone particulière, ils ne le sont plus. On peut voir

---

[457] *Profil des régions du Burkina.* Ministère de l'économie et du développement. 2005.

[458] Soit : *Recensement général de la population et de l'habitation de 2006.* I.N.S.D. 2008.
Profil des régions du Burkina. Ministère de l'Économie et du Développement. 2005.
Recensement général de la population et de l'habitat. Résultats définitifs. Ministère de l'Économie et des Finances. 2008.

une illustration de cette diversité dans celle des langues parlées. Dans les trois provinces qui forment la région, c'est la langue des Mossi, le moré, qui domine.

Dans la province du Tuy, qui est la partie sud de ce que Jean Capron avait appelé le « Pays Bwa », 43 % des habitants parlent le moré[459] et seulement 34,34 % le bwamu. Cette diversité amène la plupart des habitants de cette région, comme du Burkina en général, à maîtriser plusieurs langues : celle de la maison et celles de la rue. J'ai pu vérifier à Sara que, si la grande majorité de la population parle le bwamu, ils sont nombreux à parler aussi le dyula[460], quelques-uns le moré et ceux qui sont allés à l'école, le français.

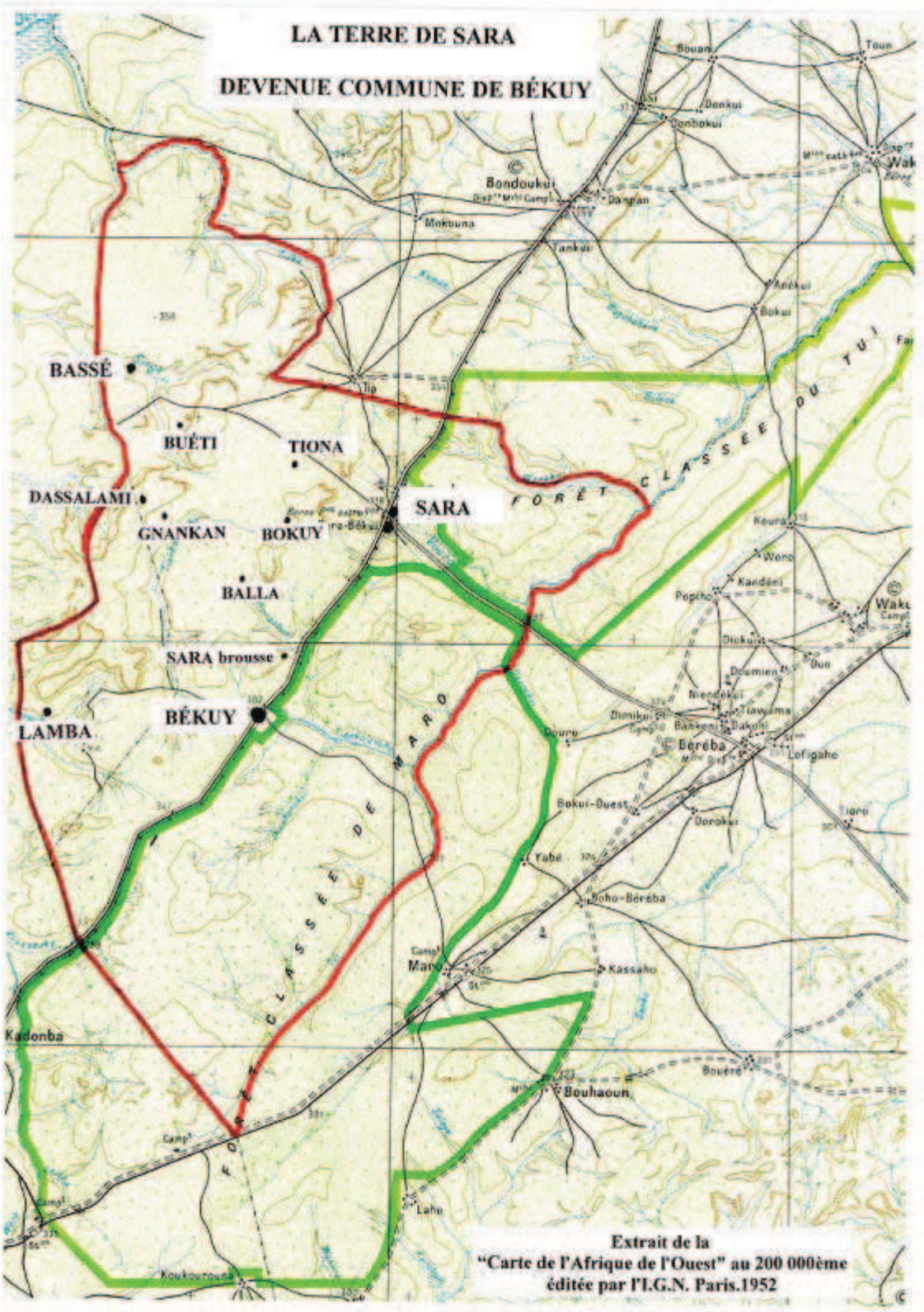
Le mixage des populations est en grande partie dû à des phénomènes migratoires qui, certes, sont permanents depuis plusieurs siècles, mais se sont accélérés depuis une cinquantaine d'années. Selon le recensement de 2006, pour l'ensemble de la région des Hauts-Bassins, 9% des Burkinabé originaires de cette région vivent et travaillent à l'étranger et 17% de ceux qui y résident sont originaires d'autres pays de l'Afrique de l'ouest. Quant aux mouvements migratoires internes, pour la seule province du Tuy, en 2006, l'INSD, pour une population totale de 1 469 604 habitants, a comptabilisé 9 178 sortants, ce qui représente 10,18% de la population et 46 581 entrants (19,10 %). À cause de ces mouvements migratoires, mais aussi d'un solde démographique positif, la population du Tuy est en constante augmentation. Elle représentait en 1985 14,94 % de la population totale du Burkina Faso, 15,58 % en 1996 et 16,12 % en 2005. On retiendra de ces quelques chiffres que le village de Sara est situé dans une région où la production agricole est excédentaire par rapport aux besoins de la population, que celle-ci est en constante augmentation et que des phénomènes migratoires importants ont amené la coexistence de peuples d'origines différentes.

[459] Dans l'ensemble du Burkina, la langue moré est parlée par 45,6 % de la population.

[460] L'apprentissage du dyula se fait dans la rue. Depuis une dizaine d'années un centre d'alphabétisation en dyula, qui permet aux pratiquants de lire et d'écrire dans cette langue, fonctionne dans le village.



Extrait de la carte du Burkina Faso au 1/1 000 000ème
éditée par l'Institut Géographique du Burkina. Ouagadougou


LA TERRE DE SARA
DEVENUE COMMUNE DE BÉKUY
BASSÉ
BUÉTI
TIONA
DASSALAMI
GNANKAN
BOKUY
SARA
BALLA
SARA brousse
BÉKUY
LAMBA
FORÊT CLASSÉE DU TUI
FORÊT CLASSÉE DE MARO
Bouaké
Toun
Bondoukui
Mokouna
Bokui
Koura
Wono
Kandéni
Popoho
Dioulakoro
Duo
Niendékui
Tiawama
Bakoni
Béréba
Lofigaho
Bokui-Ouest
Yabé
Boho-Béréba
Kassaho
Bouaké
Bouhaoun
Kadonba
Lahu
Koukourouna
Extrait de la
"Carte de l'Afrique de l'Ouest" au 200 000ème
éditée par l'I.G.N. Paris.1952

Par l'appellation « terre de Sara », je désigne le territoire que les habitants de Sara savent leur « appartenir » au sens où ils peuvent le cultiver, y habiter, offrir des sacrifices aux ancêtres et au *Gnilé,* puissance surnaturelle assimilée à la « brousse »[461], en respectant les normes sociales et religieuses qui s'appliquent aux divers lieux de cet espace[462]. Sur la carte d'Afrique de l'ouest éditée par l'IGN en 1952, que j'ai présentée à plusieurs d'entre eux, ils ont pu, à partir de l'identification des cours d'eau, des pistes et du relief, repérer très précisément la délimitation de cette terre. Entre les points les plus éloignés, du nord au sud, il y a 48 kilomètres et dans la plus grande largeur, au niveau du village de Sara, 24. L'ensemble a une superficie d'environ 540 kilomètres carrés. Cette délimitation correspond, à un détail près, aux « limites de cercle » de l'administration coloniale au moment où cette carte a été éditée et, aujourd'hui, à la « Commune de Bèkuy/village de Sara », sans qu'il me soit possible d'affirmer que l'administration coloniale aurait entériné des délimitations traditionnelles ou que, à l'inverse, les habitants du village se sont appropriés celles que la colonisation avait définies. La terre de Sara comprend des zones de forêt, des villages conprenant des constructions et des zones de culture, et enfin des hameaux de culture.

Le village

Le village, avant d'être incendié et détruit à deux reprises par l'armée française en 1915, se situait à l'ouest du grand axe de circulation Bobo-Dioulasso - Dédougou. Il a été reconstruit le long de cet axe, mais de l'autre côté. Il s'est étendu depuis et il contient une partie plus ancienne, le « vieux village » où ont été construites les premières habitations des divers lignages, et des constructions plus récentes, situées le long des deux voies de circulation. Depuis que celle qui va de Bobo-Dioulasso à Dédougou a été goudronnée (2008), les constructions de boutiques se multiplient sur son trajet. Au centre du village on trouve un espace utilisé pour les assemblées villageoises et pour le marché hebdomadaire. C'est là qu'ont été construits la mosquée, l'église et l'ancien cimetière. L'école occupe un grand terrain à quelques centaines de mètres au sud du village, le dispensaire et ses annexes sont le long de la route principale, à la hauteur du croisement avec la piste de Houndé. Une bibliothèque, construite en 2001 par une O.N.G. américaine, se trouve à côté du dispensaire et d'un hangar où sont stockés les intrants utilisés pour la culture du coton. Deux centres d'alphabétisation en langue dyula ont été construits en 2000 et 2007. Un centre populaire de loisirs est en cours de construction. Depuis un an une gendarmerie a été installée à la sortie sud du village, sur la route de Bèkuy.

---

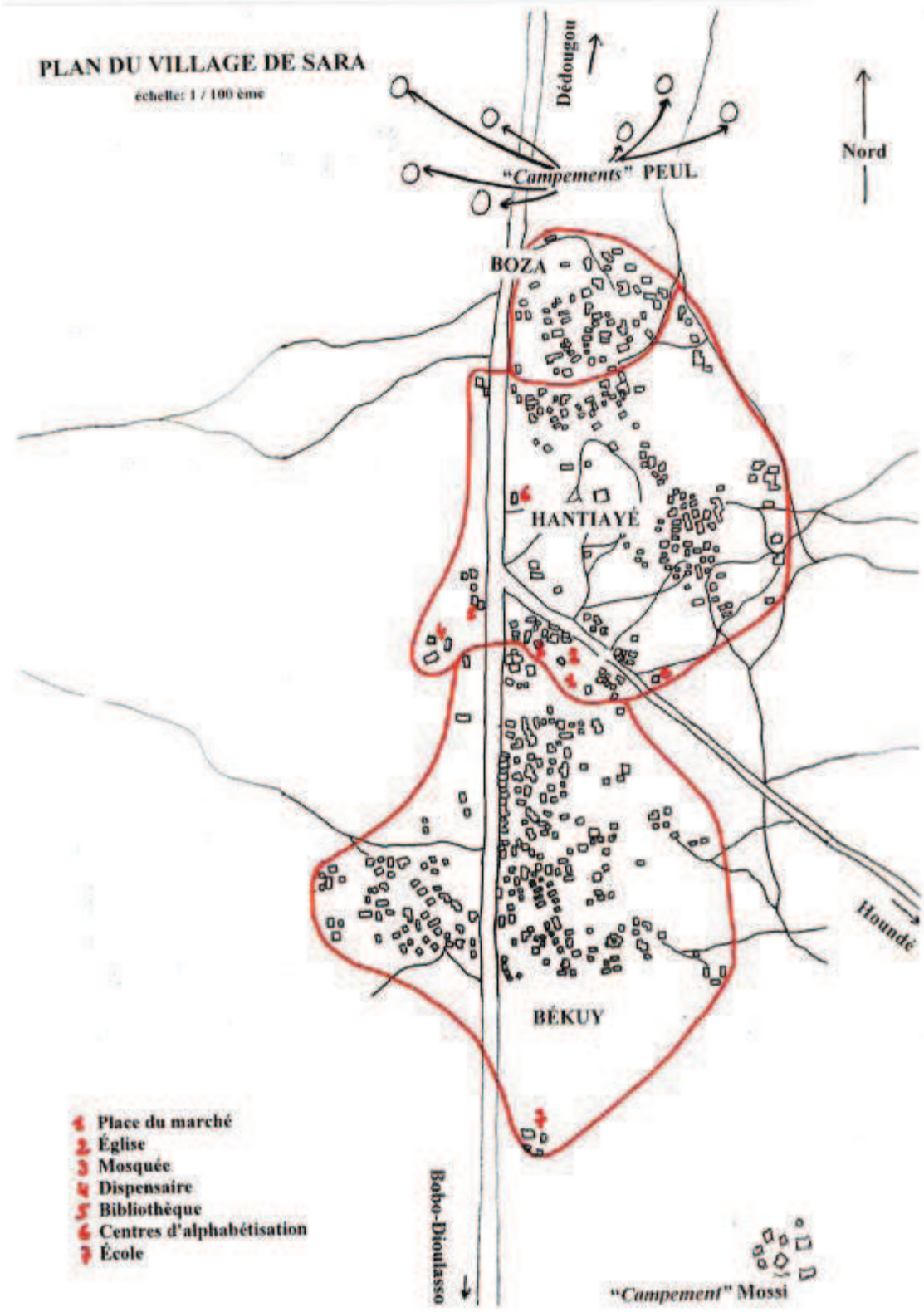
[461] Ce terme, que les géographes jugent impropre, est celui que les Bwaba utilisent couramment pour désigner les zones non cultivées de leur territoire. C'est une traduction approximative mais très répandue du mot bwamu, *Mana*. Malgré son inexactitude je continuerai à l'employer à cause de l'usage qui en est fait.

[462] Les normes et interdits qui s'appliquent en brousse et dans les hameaux de culture ne sont pas les mêmes que ceux des villages. Les masques viennent de la brousse et y retournent. Des temps particulièrement importants de l'initiation se déroulent en brousse. La violence y est interdite. Les actes sexuels aussi. Si l'adultère est toléré au village, par contre il entraîne la sécheresse quand il a lieu en brousse et donc aussi dans les hameauxde culture, du moins tant que ces hameaux, n'étant pas habités en permanence, étaient considérés comme parties de la brousse. Maintenant que ceux qui y habitent y vivent toute l'année, l'adultère y est considéré comme s'il se produisait dans le village.

Le « vieux village » et ses extensions récentes sont divisés en trois quartiers délimités très précisément : Bèkuy, Hantiayé et Boza. Ce ne sont pas seulement des espaces à l'intérieur desquels sont construites des habitations, ils représentent un niveau d'organisation sociale, politique et religieuse, intermédiaire entre les lignages et le village. À une exception près[463] , chaque lignage n'est domicilié que dans un seul quartier. Si le quartier de Boza est quelquefois décrit comme faisant partie d'Hantiayé, la séparation entre Bèkuy et Hantiayé est nettement marquée, peut-être à cause de l'histoire, et se manifeste, aux dires des habitants, entre autres dans des manières de se comporter vis-à-vis de la tradition ou, à l'inverse, de la modernité. Cette dualité, inscrite dans l'espace et dans l'histoire, a d'ailleurs été notée telle quelle sur la carte IGN de 1952 où sont distingués « Sara Hantiayé » et, en plus petits caractères, « Sara Bèkuy », comme s'il s'agissait de deux villages distincts. Cette dualité avait d'ailleurs amené l'administration coloniale à désigner non pas un chef de village, mais deux, l'un à Hantiayé et l'autre à Bèkuy.

Au nord et à quelques centaines de mètres du village se trouvent des « campements » ou des « camps », en fait des concessions d'éleveurs peul désignées ainsi par les villageois. Ces termes sont aussi employés pour désigner le groupement d'habitations des griots. Au sud et au-delà de l'école, des Mossi se sont regroupés également dans un « campement. » L'utilisation d'un terme particulier pour désigner en réalité des quartiers où habitent des griots, dont on sait par ailleurs qu'ils sont méprisés par les « nobles », et des « étrangers », semble suggérer au moins une mise à l'écart de ces populations. Le plus curieux est que cette discrimination n'existe qu'en Français. Le mot campement, ou son synonyme camp, serait la traduction de *kuy* qui désigne en Bwamu, de façon générale, tous les quartiers, quels que soient leurs habitants. Comme *Bè-kuy,* le quartier du chef, *Foré-kuy*, le quartier des Peul et *Karaba-kuy* celui des griots.

[463] Les Tiaho, dont une partie habite Hantiayé et l'autre Bèkuy. Cette exception serait due au fait que lors de la guerre évoquée dans la note précédente, une partie des Tiaho se serait réfugiée chez les Domboué dans le quartier d'Hantiayé et l'autre partie à Bèkuy.


PLAN DU VILLAGE DE SARA
échelle: 1 / 100 ème
Dédougou
Nord
"Campements" PEUL
BOZA
HANTIAYÉ
BÉKUY
Houndé
Bobo-Dioulasso
"Campement" Mossi
1 Place du marché
2 Église
3 Mosquée
4 Dispensaire
5 Bibliothèque
6 Centres d'alphabétisation
7 École

La population du village et de ses hameaux de culture peut s'analyser de diverses manières, selon le statut social et l'activité économique, l'appartenance ethnique, la date d'arrivée dans le village et la pratique religieuse. Ces critères peuvent évidemment se combiner : les forgerons se définissent par leur activité économique, leurs pouvoirs religieux et politiques et le fait qu'ils constituent une sorte de caste. Les Peul, musulmans, traditionnellement éleveurs, cultivent aussi la terre. En mêlant statut social et activité économique, on peut distinguer les cultivateurs qu'on appelle aussi quelquefois les « nobles », les éleveurs, les forgerons et les griots, les commerçants et artisans, et enfin les agents de l'État.

Les cultivateurs sont évidemment les plus nombreux. D'ailleurs, tous les habitants du village cultivent la terre, même quand ils exercent une autre fonction et ont une autre activité, y compris les forgerons et les griots, les commerçants et artisans, et même certains fonctionnaires de la santé et de l'école nommés temporairement dans le village. Un infirmier qui a été nommé à Sara en 2007 y cultive un champ et possède des bœufs. De même, un pasteur évangéliste, installé récemment au village, s'est vu attribuer un champ. Cela semble montrer que l'adage, on ne refuse pas la terre à celui qui en a besoin, s'applique toujours malgré la pénurie.

Les forgerons, avant la colonisation, extrayaient le minerai de fer et le transformaient en métal dans des hauts fourneaux. Aujourd'hui, ils se contentent de le forger, mais ils travaillent aussi le cuir. Ils enterrent les morts, les interrogent en cas de décès suspect. Ils jouent ainsi un rôle, extrêmement important, d'intermédiaires entre les vivants et les morts, entre Dieu et les hommes et, quand il y a un conflit entre des personnes, comme par exemple entre une femme et son mari, « *c'est le forgeron qui va demander pardon* ».(G.T.) Enfin, il « *est à côté du chef de terre. C'est lui que le chef de terre utilise pour faire les sacrifices, demander aux mânes des ancêtres qu'ils apportent le bonheur au village* ».(G.T) Il y a deux lignages de forgerons : Kahinkuy[464] à Bèkuy et Gnankan-Kahin[465] à Boza.

Les griots sont musiciens, tisserands et gardiens de la mémoire collective. Comme musiciens, seuls habilités à jouer du balafon, ils animent les grandes cérémonies, les fêtes, les funérailles, ils rythment les travaux collectifs. « *Autrefois les griots étaient aux côtés des combattants lors des guerres entre familles ou villages. Aux champs ou lors d'activités importantes, ils galvanisaient l'ardeur des combattants et des travailleurs et chantaient les hauts faits des braves.* » (H.D.) Ils tissent le coton et confectionnent des couvertures ou des habits qu'ils vendent sur place ou sur les marchés extérieurs. Ils sont enfin la mémoire du lieu où ils sont installés et « *la "bibliothèque" du pays bwa car ils sont l'œil et l'oreille de tout ce qui se passe. Ils connaissent bien les histoires des différents clans de tout le village* ».(H.D) Outre ces trois fonctions, ils jouent aussi un rôle de négociateurs et de médiateurs dans les conflits entre les personnes. « *Si, par exemple je veux une femme en mariage je vois le griot, il va dire aux parents que j'ai des visions sur sa fille. Il revient avec la réponse. Comme le griot n'est pas une personne avec qui, dans la société Bwaba on peut faire la bagarre, qu'il est neutre et qu'on peut l'insulter sans que ça lui pose des*

[464] Kahin en bwamu veut dire forgeron et kuy désigne à la fois le lignage et le quartier. Kahinkuy est donc le quartier et le lignage des forgerons.

[465] Gnankan est le nom d'un lignage de cultivateurs qui est allié à des forgerons.

problèmes, quand il y a par exemple un conflit vraiment difficile à régler entre deux personnes, les griots rentrent là dedans. » (Y.T.) Pendant la période coloniale, ils ont été déterminants dans la diffusion des informations de village à village. Ils procèdent à l'initiation de leurs jeunes gens à part des autres Bwaba et ils possèdent une catégorie particulière de masques, les masques blancs. Leurs ressources proviennent de la vente de leurs tissages et de l'argent qu'on leur donne quand ils chantent les louanges de quelqu'un, en particulier lors des funérailles. Ils peuvent aussi, quand ils s'estiment maltraités, « *chanter les défaillances et les échecs de vos ancêtres pour vous humilier.* »(H.D.)

J-C. Kan écrit à leur propos : « *La vocation du griot s'exerce dans le bruit et l'agitation. Musicien professionnel, il est mêlé à tous les actes de la vie sociale : naissances, mariages, cérémonies religieuses. Victime d'une déconsidération à cause de ses flatteries, il n'est pourtant pas question qu'on se passe de ses services.* »[466]Et en effet, bien qu'assurant des fonctions importantes, les griots sont souvent l'objet de jugements négatifs et méprisants : « *Ils n'ont pas d'importance, juste chargés d'apporter des informations, d'égayer la population, de faire les clowns... Chez nous dans la société Bwaba, le griot et le chien c'est la même chose. Le griot n'a aucune valeur.* » (G.T.) « *Le griot qui vient dans ma maison n'osera pas venir s'asseoir sur un fauteuil il n'en a pas le droit. S'il s'assoit on ne lui dit rien nous continuons de causer mais quand il va nous dire au revoir on lui dit de transporter son fauteuil. S'il ne les transporte pas nous disons aux enfants d'amener le fauteuil et de le donner.* » (Y.T.)[467]

À Bèkuy, les griots de Wakuy « appartiennent » aux Bazoun de Bèkuy, à Boza, les griots de Kakabéni « appartiennent » aux Bazoun de Konkuy et à Hantiayé ceux de Kéranouma « appartiennent » aux Damounouma. J'ai recueilli deux versions légèrement différentes, mais complémentaires, du sens ce terme « appartenir » à tel ou tel lignage. Pour H.D cela signifie que lignage qui les a accueillis se porte garant d'eux en cas de difficultés. « *S'ils ont un différend ou d'autres problèmes sérieux avec quelqu'un dans le village, ce sont ces familles qui sont responsables.* »(H.D.) Y.T. L'explique à partir d'un exemple : « *Par exemple les Tamini sont importants, ils ont une société de culture. Les griots sont venus jouer au tam-tam chez eux. Les Tamini les ont bien reçus. Ils ont été bien logés. Ils peuvent demander au lignage Tamini de loger chez eux et ils seront désormais leurs griots. Ils appartiennent aux Tamini qui ont droit de vie et de mort sur leurs griots. Mais jamais les Tamini ne vont manger et laisser la famille griot mourir de faim. Même s'il faut partager le dernier sac de mil on va enlever pour le griot*. »

---

[466] 1986 : 40.

[467] Cette pratique semble toutefois relever d'un passé récent puisqu'il ajoute : « *Maintenant on n'ose plus le faire. Les griots viennent chez nous nous buvons Dôlo ensemble*. »





La Forge



Seuls les Griots peuvent jouer du balafon



Ils sont aussi tisserands

Les forgerons et les griots ont été, dans le passé, des groupes endogamiques. Ce n'est plus le cas pour les forgerons, mais l'interdit du mariage avec les griots est maintenu : « *Il est strictement interdit qu'un bobo épouse une griotte. J'ai voulu me marier avec une griotte. Son père était fonctionnaire. Quand j'ai appris qu'il était de l'ouest et qu'il connaissait donc la règle, j'ai abandonné la fille. Je ne sais pas sur quoi sont fondées toutes ces coutumes on ne peut pas expliquer le fondement exact mais on est obligé de les respecter. Peut-être que ça va changer mais ce n'est pas pour tout de suite Ça mettra encore des années*.»(Y.T.) Ce qui reste strictement interdit dans les villages est possible en ville mais dans ce cas, celui qui à épousé une griotte en ville n'est pas vraiment bien reçu au village et on lui fait sentir son erreur : « *Tu peux épouser une griotte mais tu ne peux plus retourner au village ou alors tu perds toute considération. Si tu es de passage au village, on ne te frappe pas, on peut causer avec toi mais sur les choses sérieuses on te t'informe même pas, on considère que tu n'existes pas.* » (G.T.)

La monétisation des échanges, les besoins en équipements agricoles ou domestiques et les aléas de la vente du coton amènent ceux qui n'étaient que des cultivateurs à associer d'autres métiers à cette activité. Aujourd'hui, on trouve dans le village des artisans (7 tailleurs et 4 maçons), un transporteur, une dizaine de commerçants (épicerie, carburant, buvette, restaurants, vente de meubles en bambou de production locale). Quelques cultivateurs(7) ont acheté des moulins mécaniques et vivent en partie du travail de concassage des céréales. Les progrès de la scolarisation, même s'ils sont lents[468], les difficultés de vie au village, dues notamment à la pénurie de terres cultivables, et l'attrait de la vie urbaine, amènent les jeunes gens à chercher du travail en ville. Ils constituent une catégorie de population qu'on peut considérer comme continuant à faire partie du village malgré son éloignement, tant la relation avec ceux qui y sont restés est forte, renforcée qu'elle est par les traditions[469]. Ils reviennent souvent au village, participent aux funérailles et aux fêtes qui s'y déroulent, logent souvent leurs jeunes frères et sœurs qui font des études en collège ou lycée, soutiennent financièrement leurs parents. Cette assistance n'est pas complètement spontanée ou, si elle semble l'être devenue, c'est par intégration de normes sociales et religieuses qui en font une attitude qui va de soi, aussi bien pour ceux qui aident, que pour ceux qui sont aidés. Tous ceux qui, originaires de Sara, vivent et travaillent à Ouagadougou, ont créé une association des « ressortissants de Sara », appelée *Senimi,* ce qui signifie en bwamu « Aidons-nous.» Cette association, de plus d'une centaine de natifs du village, est représentée dans le Comité de coordination et finance une partie de ses projets de développement.

Les habitants du village se distinguent aussi entre eux en fonction de leur appartenance ethnique, qui peut être associée à un type d'activité et un moment de

[468] En 2009, il y avait 398 enfants qui fréquentaient l'école primaire du village, ce qui correspond à un peu moins de la moitié de la population d'âge scolaire.

[469] On sait que ceux qui se sont installés à Sara venant d'un autre village continuent à s'en réclamer, sont tenus d'y retourner pour offrir des sacrifices, y régler des questions d'alliances et de respecter les règles organisant les funérailles.

l'histoire du village. Même si on conteste la réalité de ces distinctions ethniques ou, ce qui revient au même, si on sait leur caractère illusoire, cette illusion est partagée par tous. À Sara cohabitent des Bwaba, des Dafing, des Peul, des Mossi et des Dyula. Les Bwaba se considèrent comme les autochtones du village même s'ils n'ont pas tous fondé le village ou s'y sont installés au cours du temps, venant d'ailleurs, jusqu'à une époque récente.

Les Peul vivent, comme cela a été dit, dans des « campements » au nombre de 7, chacun constituant une concession familiale, dont la population varie de 10 à 30 habitants. Ils sont en tout environ 150 personnes. Ils sont installés au village depuis environ cinquante ans. Les premiers sont arrivés en 1945 et d'autres en 56. Deux lignages (Sankaré et Sidibé) se répartissent dans ces concessions, dont la construction est différente des autres maisons du village[470]. Quand ils sont arrivés on leur a donné des terres, mais leur activité principale reste l'élevage des bœufs, que les cultivateurs leurs confient. Les troupeaux peuvent atteindre 300 têtes. Deux familles Dafing vivent avec eux et les aident à garder les troupeaux. « *Il ont droit au lait mais pas à la vache et au veau sauf si vous vous êtes entendus. Avant ils étaient uniquement des éleveurs mais aujourd'hui ils sont devenus aussi cultivateurs. Ils sont intégrés. Beaucoup parlent bwamu beaucoup ont même oublié la langue peul. Ils vont voir les Bwaba pour faire des sacrifices.* » (Y.T.) Ils sont endogames ce qui explique sans doute qu'il n'y ait « *pas encore eu de mariage avec des Bwaba. Mais ils prennent des prénoms bwaba et parlent le bwamu de Bondokuy* ». (A.B.)

Les migrations des Mossi sont plus récentes. Elles datent des années 72-73 et 82-84, années de grande sécheresse. En dehors de trois familles qui vivent dans le quartier de Bèkuy, la plupart sont installés dans un « campement » à l'écart du village, mais aussi dans les hameaux de culture. Ils sont cultivateurs et commerçants. Aujourd'hui 5 familles de Dafing (Konaté, Koro, Sako, Yé) vivent dans le quartier de Bèkuy. Ils sont tous musulmans. « *Pour la plupart des Dafing, le village de Sara n'est qu'une halte provisoire sur la route de la Côte-d'Ivoire. Un petit nombre se sédentarise et s'intègre. Dans ce cas, ils gardent contact avec leur village d'origine où ils se font enterrer.* » (H.D.) Les Dyula se sont installés le long de la grand-route, entre le marché et la banque des céréales, pour y faire du commerce. Ils sont tous également musulmans. L'ensemble des « étrangers », selon les informations que j'ai pu recueillir, ne dépasse pas le nombre de 500, ce qui voudrait dire que, contrairement à ce qui se passe dans l'ensemble du territoire de la commune de Bèkuy-village de Sara, les Bwaba, environ 3000 sur un total de 3500, sont majoritaires dans le village.

Une autre manière de distinguer les habitants consiste à le faire à partir de leur ordre d'arrivée dans le village. C'est ainsi qu'on distinguera les premiers fondateurs (Tiaho, Dicko et Boni), les familles qui sont venues rapidement les rejoindre et qui ont des terres (Domboué, Bazoun) et les autres familles venues plus tard, intégrées ou en cours d'intégration, qu'elles soient bwaba ou « étrangères .»

[470] Alors que, dans le village, les constructions, en banco ou en parpaing et ciment, sont de forme cubique ou parallélépipédique couvertes d'une terrasse en banco ou en tôle, les habitations des Peul sont cylindriques et recouvertes de toits en paille.







Quant aux appartenances religieuses, on trouve à Sara des pratiquants de la religion que les coloniaux et les missionnaires appelaient fétichiste ou animiste, terme repris d'ailleurs par tous ceux qui s'en revendiquent, de l'islam et du catholicisme. Les Dafing, Peul et Dyula sont majoritairement musulmans. Les Mossi également avec quelques nuances : « *Certains Mossi venant du nord étaient des chrétiens mais ils finissent par changer de religion pour des raisons d'intégration à leur communauté.* »(H.D.) Les Bwaba, eux, se partagent entre les trois religions de manière assez complexe. Sur les 22 lignages bwaba répertoriés en 2008 par le Comité de coordination, dans 7 d'entre eux, seuls les rituels animistes sont pratiqués et dans 7 autres, au milieu d'une majorité d'animistes, se trouvent quelques couples convertis au catholicisme. 3 lignages sont unanimement composés de catholiques baptisés, qui ne pratiquent toutefois pas tous cette religion. À l'inverse, dans un lignage majoritairement converti au catholicisme, on trouve deux couples animistes. On ne trouve aucun lignage intégralement musulman.

Il est à noter d'autre part que cette distribution n'est pas la même dans les trois quartiers. À Boza les animistes sont largement majoritaires. C'est dans ce quartier que vivent les Dicko, co-fondateurs du village, les Boni qui se sont associés à eux dès l'origine, et deux lignages de Pémou alliés à celui des forgerons Tè, tout ceci pouvant expliquer leur attachement à la religion traditionnelle et le peu d'impact de l'évangélisation. À Hantiayé, les catholiques sont nombreux et quasiment majoritaires dans les trois familles alliées des Karabanouma, Wanhounouma et Damounouma, qui ont le même patronyme, Domboué :

« *Chez les Karabanouma, à part le grand-père Gniky et la femme de son frère Dofini, les autres sont des chrétiens et portent tous des noms chrétiens. Les Wanhounouma sont tous chrétiens. Un catéchiste, Éloi, qui a célébré longtemps la messe à Sara, était des leurs. Les Damounouma sont officiellement tous chrétiens, même si certains ne vont pas à l'église. C'est vrai que le vieux Yénilo joue la carte de gardien des mœurs avec le vieux Nazounta mais ils ont été baptisés sous le drapeau français. Ce sont tous les deux des anciens combattants.* » (H.D.) C'est dans le quartier de Bèkuy que l'on trouve les familles musulmanes (qui cohabitent avec les animistes), alors que les chrétiens y sont très peu nombreux (deux couples et leurs enfants). Les trois familles qui pratiquent la religion musulmane sont des Mossi et des Dyula.

Cette répartition hétérogène est un aspect non négligeable de la différence, sinon l'opposition déjà notée entre ces quartiers. D'autre part, elle ne prend pas en compte le fait que de nombreux catholiques continuent, sinon à pratiquer, du moins à accepter l'existence, dans leur propre entourage, des rites présumés « païens .» Les pratiquants de ces diverses religions cohabitent d'autant plus aisément que de nombreux phénomènes de syncrétisme peuvent s'y repérer et que des rituels différents peuvent s'associer sans difficultés. Notamment lors des funérailles au cours desquelles, lorsque le défunt était chrétien, les rituels « animistes » sont souvent associés à une messe.

Les autres villages et les hameaux de brousse

Ce que révèle l'histoire de cette terre, c'est que les lignages fondateurs du village de Sara ont, à l'origine, défriché d'abord autour de ce qu'est devenu le village, *lohô* en bwamu, puis ont implanté autour de ce lieu des hameaux de culture, *mana mahoun,* où certains lignages, qui n'avaient pu trouver de champs à proximité du village cultivaient la terre pendant la saison des pluies et retournaient vivre au village pendant la saison sèche. Comme il y avait alors dans ces hameaux beaucoup de terres disponibles, il s'y pratiquait la mise en jachère des champs tous les trois ans, et ce roulement faisait que les lieux de cultures changeaient au même rythme. Aujourd'hui, la pénurie de terres cultivables (à cause de l'existence des forêts classées et de l'arrivée de nombreux migrants) fait que le roulement des jachères n'est plus pratiqué, et que ceux qui cultivent dans ces hameaux finissent par y habiter. Les hameaux de culture deviennent « *comme un village* ».(K.D.)[471] À partir de 1972, où a commencé un fort courant d'immigration en provenance du plateau mossi, leur population a considérablement crû et les migrants y sont majoritaires.

La terre de Sara comprend aujourd'hui quatre villages (Sara, Bèkuy, Bassé et Lamba) et huit hameaux de culture (Buéti, Gnankan, Balla, Bokuy, Tiona, Sara brousse et Dassalamy). Bèkuy était, jusque vers les années 1930, un hameau de culture de Sara, appelé Buo. Le chef du village de Sara, suite à son expulsion sur laquelle je reviendrai, s'y étant réfugié, des habitants du quartiers de Bèkuy l'ont rejoint. À partir de 1972, un grand nombre d'immigrés s'y sont installés. Il y avait 3800 habitants en 1996. On peut les évaluer aujourd'hui à environ 4000. La grande majorité de la population est constituée de Mossi, Samo, Dafing et Peul. Seules trois familles bwaba, représentant une centaine de personnes, y résident, deux d'entre elles (les Bazoun et les Barou) ayant des parents à Sara. En 1981, Bèkuy est devenue préfecture.

À Bassé et Lamba se tient un marché hebdomadaire et une école y a été construite. Il y a aussi un dispensaire à Bassé où vivent aujourd'hui plus de 5 000 habitants Ils ont introduit une demande pour devenir préfecture d'un nouveau département.

Buéti, aujourd'hui hameau de culture, est en réalité un ancien village dont la population s'était déplacée à Sara, pour « *échapper à la violence des guerres civiles. On trouve encore les traces des anciennes habitations. Il y avait des forgerons. On voit encore une chaîne qui sort du sol et les restes d'un haut fourneau* ». (A.B.) À Buéti ainsi qu'à Gnankan, les plus peuplés des hameaux de culture (ils comptent chacun environ 1 000 habitants), les Bwaba, qui appartiennent aux familles Pémou, Domboué, Boni,

[471] L'inverse s'est aussi produit. " *Les Tamini qui habitent aujourd'hui dans le quartier de Bèkuy de chaque côté de la route viennent de Tonkonon. Quand ils y habitaient, c'était un village. Depuis qu'ils sont partis il est devenu un hameau de culture" (K.D.).*

Dofini, Tè et Bazoun de Sara, représentent seulement 10 % de la population. À Balla, ils sont encore plus minoritaires. À Tiona, Sara brousse, Bokuy ne vivent que des « étrangers. »

Il ressort de ce qui précède que la complexité du peuplement, et le métissage ethnique tel qu'il existe dans les provinces des Hauts Bassins, se confirment dans la terre de Sara, avec cette particularité que les Bwaba sont majoritaires dans le village qui à l'origine contrôlait l'ensemble de ce territoire, et qu'ils sont, à l'inverse, minoritaires et même, dans certains cas absents, dans les autres villages et hameaux de culture.

D'autre part les organismes divers mis en place par l'État burkinabé et par les O. N. G. qui sont intervenus dans le village, mais surtout la monétisation des échanges, la culture du coton, la nécessité pour tous d'accéder aux produits de consommation autres que de produits alimentaires, ont introduit une forme de pouvoir et d'organisation des rapports sociaux et d'échange évidemment très différents de ceux que les explorateurs avaient partiellement découverts. Cette évolution a amené des transformations de l'organisation sociale et politique, de l'imaginaire religieux ainsi que des rituels qui la rendaient possible et respectée. Pour mieux comprendre ces changements, il est éclairant de prendre connaissance de l'histoire de ce village telle que ses habitants la reconstituent, et telle qu'elle apparaît dans les écrits coloniaux et les documents officiels.

FONDATION ET HISTOIRE

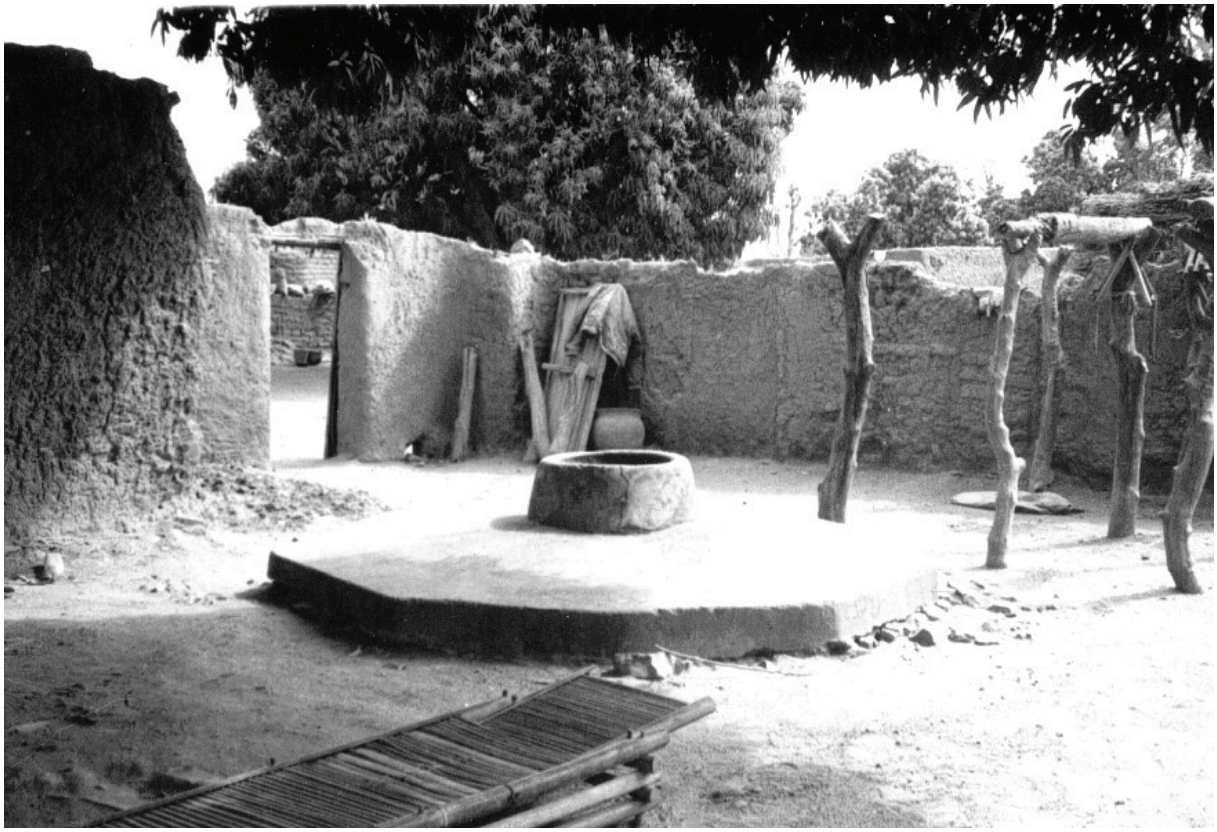
Les récits de fondation

Les récits de fondation qu'on trouve dans tous les villages de cette région disent qu'à une époque indéterminée, des hommes dont on ne sait pas toujours d'où ils viennent, mais qu'on peut nommer, et dont les descendants habitent le village, ont choisi, dans la brousse, un lieu favorable à la culture, ont vérifié que les divinités de l'endroit les autorisaient à s'y installer, ont défriché la terre et construit des habitations.

À Sara j'ai pu recueillir une dizaine de versions convergentes du récit de sa fondation. Il n'est pas possible de dater cette fondation. D'une manière générale, quand on essaie de mesurer approximativement l'éloignement dans le passé, on a peu de réponses ou pas du tout. Cela s'explique évidemment par l'absence de calendrier et de traces écrites, mais également par une conception du temps différente de la nôtre. Tous ceux que j'ai interrogés, sur l'origine du village ou de leur lignage, ont fait à peu près la même réponse : ils peuvent nommer leur père et grands pères sur 4, 5 ou 6 générations, ils savent le nom de l'ancêtre qui en est à l'origine, ils connaissent les circonstances de sa vie, mais ne peuvent, ni évidemment dater ces évènements, ni même nommer **ceux** qui s'intercalent entre l'ancêtre et le dernier aïeul connu. Entre eux, il y a un vide de connaissance. Ce vide de connaissance signifie-t-il que ce qui est raconté sur l'ancêtre et les origines a pu être inventé ? À partir du moment où ce récit, s'est fixé, s'est transmis et continue de se transmettre de génération en génération, on serait tenté de penser qu'il relate des évènements tels qu'ils se sont produits, même si une lacune sépare l'immédiat et le lointain. D'autant plus qu'on n'a aucune raison de considérer que la tradition orale, plus que la tradition écrite, défigurerait ou inventerait le passé.

Si ces récits ne permettent pas de s'assurer qu'ils racontent ce qui s'est réellement passé ni d'affirmer le contraire, ils nous sont d'une grande utilité pour comprendre comment et pourquoi le village s'est organisé jusqu'à aujourd'hui ; ils donnent sens aux relations entre les groupes sociaux et familiaux et disent l'importance des rangs d'immigration qui déterminent la possession du pouvoir et le rapport à la terre. En effet, comme on le verra, ils ne s'arrêtent pas à la fondation elle-même, ils racontent aussi comment et pourquoi d'autres lignages sont venus rejoindre les premiers arrivés.





Voici un des récits de fondation que j'ai pu recueillir, récits qui, avec des variantes dans l'expression, racontent les mêmes évènements : « S*elon ce que j'ai entendu dire dans les causeries, le village a été créé par deux familles mais on ne sait pas entre les deux qui est venue la première. Un Tiaho est arrivé sur le territoire où se trouve aujourd'hui le village de Sara et y a déposé une pierre. Un Dicko est venu et il a attaché de l'herbe. Tiaho n'a pas fait attention à Dicko et Dicko n'a pas fait attention à Tiaho. Plus tard, quand Dicko est revenu sur les lieux, Tiaho était là. Il y a eu entre eux des petites discussions. Tiaho a présenté sa signature qui était le dépôt de la pierre et l'autre l'herbe attachée. Il paraît que l'herbe que Dicko avait attachée était brûlée mais la cendre qui était là présentait toujours l'attachement de l'herbe. Finalement ils se sont entendus, se sont installés et ont décidé de ne pas se marier entre eux. Ils ont été les premiers fondateurs du village.* » Par la suite, « *Tiaho et Dicko n'arrivaient pas à construire de maisons ; elles s'écroulaient régulièrement et ils construisaient en vain. C'est alors que Boni, qui était de passage, est venu. Tiaho et Dicko lui ont exposé leurs problèmes. Pour Boni la construction était un jeu d'enfant. Il a construit dans la journée et quand il a eu fini, il a envoyé un jeune chercher du feuillage. Le jeune, couvert de feuillage a contourné la maison trois fois. Le lendemain les murs étaient intacts. Au fur et à mesure qu'il poursuivait la construction il faisait tourner un masque trois fois. C'est Boni qui a apporté la coutume des masques de feuilles, la coutume du do.* » (M.T.)

Il m'a paru important de confronter ce récit à ceux des descendants des lignages fondateurs, Dicko et Tiaho. Les uns et les autres l'ont confirmé et ajouté quelques informations complémentaires. Le chef coutumier du lignage Dicko raconte : « *Celui qui est venu le premier s'appelait Kaho. Quand il est venu, il a attaché une touffe d'herbe, il l'a déposée et il est parti. Ensuite Tiaho Dembè est venu aussi, quelque temps après. Il a déposé son canari et après ils sont venus se croiser. Chacun a dit qu'il était le premier à venir. Il fallait des preuves et chacun est allé montrer son témoin. Dicko sa touffe d'herbe qui avait été brûlée par un feu de brousse mais qui existait toujours et ils sont allés vérifier que Tiaho avait bien déposé son canari. Ils disent puisque c'est comme ça on va s'entendre et ils vont s'asseoir ensemble. C'est comme ça que ça a commencé. Du moment où ils se sont unis pour former un seul village, ils sont devenus des frères ; ils se sont installés ensemble. Kaho a eu un fils qui s'appelait Zomizoun, ce qui veut dire « qui a eu une habitation.* »(B.D.) Il confirme aussi que les Boni ont été les seconds à venir.

Le chef coutumier des Tiaho confirme, lui aussi, le récit de fondation et il ajoute : « *Le premier Tiaho était un chasseur. Il voyageait. Il s'est installé à Sara et avec les Dicko, ils ont formé une seule famille.* »(B.D.) Il confirme également que les Boni, qui venaient de Bohokari, leur ont fait connaître le travail du fer et leur ont « *apporté la daba* ». À leur demande, après être allés consulter « *leurs parents* », ils se sont installés au village et ils ont contracté une alliance avec les Tiaho et Dicko. Les membres de ces trois lignages, encore aujourd'hui, ne se marient pas ensemble.

Aujourd'hui les Dicko et les Boni vivent à Boza et les Tiaho à Bèkuy, mais « *c'est la force coloniale qui les a séparés. Ils ont été amenés à quitter le lieu où était construit le village. Les Tiaho sont de l'autre côté, mais ils sont toujours considérés comme des frères* ».(B.D.) Quant aux Boni, ils sont installés à Boza depuis la fondation du village qu'ils ont aidé à bâtir. Ils sont apparentés à une autre famille de forgerons qui résident dans l'autre quartier, celui de Bèkuy. Ces derniers « *appartiennent aux Boni de Boza ce qui fait qu'ils viennent faire leur initiation à Boza, avec eux et les Pémou* ».(H.D.).

D'un point de vue symbolique et anthropologique, ce récit est riche de sens : il n'y a pas eu, à Sara, un fondateur mais deux qui « *sont devenus des frères* » et se sont immédiatement liés à un troisième au point de former une seule « *famille* » .Ce récit d'origine préfigure ce qui semble constituer le fondement même de l'organisation sociale et politique du village : l'importance des lignages fondateurs, qui transforment la nature sauvage et y installent la « *maison des hommes* » ; et le besoin sinon la nécessité qu'ils éprouvent, aussi importants et décisifs soient-ils, de s'allier étroitement, au point qu'entre les alliés l'inceste est interdit. D'un point de vue anthropologique, cela sous-entend que le lien interhumain est primordial ou au moins nécessaire, que l'alliance n'est pas fortuite et secondaire, mais fondatrice de la cohabitation entre les lignages, créatrice de lien social que le lignage seul est impuissant à réaliser.

« *Trouver de la compagnie* »

La suite du récit des origines suggère que la dualité elle-même ne pouvait suffire pour fonder le village solidement. Pour « *grandir* » il a fallu aussi « *trouver de la compagnie.* » Ainsi, « *Au temps des guerres civiles, il fallait être nombreux pour se défendre. Après s'être installés, Kaho Dicko et Dembè Tiaho se sont consultés : "à deux nous ne pouvons pas grandir rapidement. Il nous faut trouver de la compagnie, des gens pour nous aider.» Ils ont commencé à intercepter des gens qui étaient de passage. Pendant les négociations certains ont demandé en échange, au niveau des traditions, certains pouvoirs, comme le couteau pour égorger sur la terre.* » (L.P.)

Les Bazoun de Bèkuy sont comptés parmi les premiers qui sont venus aider les fondateurs. Tout le monde s'accorde pour dire qu'ils sont venus de Kanakuy (en bwamu « le quartier des voleurs »), à l'ouest du village et qu'ils ont obtenu certains pouvoirs. Mais les raisons de leur venue sont évoquées diversement. Le chef coutumier des Bazoun parle d'une relation d'amitié qui aurait amené ses ancêtres à venir vivre à Sara. Celui des Dicko dit que c'est « *pour pouvoir unir leur force ensemble et résister aux menaces extérieures* ». Tous les autres à qui j'ai posé la question disent que les Bazoun étaient des voleurs et que pour se défendre contre eux, on les a fait venir en leur offrant des pouvoirs coutumiers. Un exemple parmi d'autres : « *Ils étaient des bandits. Ils volaient des bœufs, des chèvres, des gens et n'importe quoi. Expulsés de leur village, Kanakuy, ils se sont réfugiés sur les collines. Ceux de Sara ont découvert qu'il y avait des étrangers sur les collines qui continuaient à voler*

les chèvres qui sortaient hors du village. Les habitants ont trouvé les moyens de les appeler pour qu'ils restent avec eux. Ils ont accepté de venir mais ont posé leurs conditions. » (A.B.) Le plus âgé des griots de Bèkuy confirme : « *Les Bazoun vivaient dans les collines. Ils volaient du bétail dans les greniers. Les Tiaho et les Dicko se sont organisés. Ils ont encerclé les Bazoun et les ont invités à venir au village. Ils leur ont donné le couteau. Ils égorgent mais n'ont pas droit aux bons morceaux, seulement les côtes devant, entre la tête et la taille.* » (V.T.) « *Ils ont demandé à pouvoir manger,* » ce qui leur fut accordé[472], et « *pour qu'ils cessent de voler, on leur a donné le couteau.* »(G.Ti.) Ils sont ainsi devenus des chefs coutumiers importants, mais subordonnés aux Dicko et Tiaho. Ils interviennent dans les sacrifices qui concernent le village, mais ce sont les descendants des lignages fondateurs qui sont les « *ordonnateurs* ». Les Bazoun ne font qu'exécuter.

À une époque tout aussi indéterminée mais proche de la fondation, pendant laquelle certains sont venus « *rejoindre leurs frères qui étaient déjà installés,* » des *zumbaa,* qui venaient de Djenné et vendaient du sel, se sont arrêtés à Sara. Ce terme, *zumba* (*zumbaa* au pluriel)*,* dans la langue bwamu, désigne non pas un lignage mais une activité, celle de marchand. Un *zumba* est un Dyula[473]. Lors d'un de leur passage au village « *la viande était empoisonnée. Les gens mouraient. Ils avaient un contrepoison. Ils ont soigné et guéri les gens et se sont installés au village* ». Deux lignages alliés, les Barou et les Domboué, se réclament aujourd'hui de cette ascendance, sans que la filiation soit clairement établie. L'un des plus anciens aujourd'hui d'une des familles Domboué me dit : « *On ne sait pas d'où viennent les Domboué, mais on sait qu'avec les Barou on est de la même famille, même si on ne porte pas le même nom.* » et à la question, que je lui pose : « comment savez-vous que vous êtes de la même famille ? », il répond : « *On tient ces informations des ancêtres* » et surtout : « o*n fait les sacrifices ensemble. C'est le sacrifice qui est le lien.* » (G.D.)

« *Les Bazoun de Hantiayé vivaient à Konkuy, un petit village, à deux kilomètres, vers le nord. On sait où c'est. Comme ils étaient à côté de Sara, ils se fréquentaient, ils se connaissaient. Ceux de Sara voulaient les faire venir pour renforcer le village. Ils cherchaient des frères pour venir s'ajouter à eux. Ceux de Konkuy n'étaient pas d'accord pour venir. Comme ça durait, ceux de Sara ont cherché un moyen pour les convaincre. Une nuit de pluie, ils ont chargé une grande quantité de fumier de brebis pour aller le mettre dans les puits de Konkuy. L'eau n'était plus potable pour la consommation. Il fallait aller au marigot à 2 kilomètres pour trouver de l'eau. Les habitants de Konkuy ont fini par accepter de venir à Sara, tout en gardant les pouvoirs qu'ils avaient. La forêt classée occupe aujourd'hui leur ancien territoire, sinon, à l'origine, les Bazoun avaient des terres jusqu'à la limite de Béréba. Elles font frontière avec Béréba et Bondokuy. Donc les Bazoun ont une terre vaste,*

---

[472] En mémoire de cette demande un rite a été institué, encore en vigueur : une fois par an ils passent de famille en famille avec un panier que l'on remplit de nourriture

[473] Comme on l'a vu, le capitaine Binger signale, dans son livre *Du Niger au golfe de Guinée,* l'existence de tels marchands parmi les Bobo eux-mêmes. Il y note que des Bobo-Fing et des Bobo-Niéniégué, « *avancés en civilisation* », font du commerce, se proclament eux-mêmes Bobo-Dyula et constituent « *la caste élevée des Bobo en général.* »

récupérée par la forêt classée qui arrive jusqu'au village de Sara à la grande route, qui va de Bobo à Dédougou. Ils sont chefs de terre. » (A.B.)

À partir de ces quelques exemples, il semble établi, au moins dans la mémoire collective, que plusieurs lignages sont venus, dans un temps impossible à préciser « *rejoindre leurs frères déjà installés* »,(L.P.) que, parmi eux, certains ont négocié leur venue en exigeant de posséder des pouvoirs, d'autres ont été contraints par la force ou la ruse de rejoindre le village. Il y avait, semble-t-il, dans les environs, des petits villages. Leurs habitants, qui de gré ou de force avaient rejoint ceux de Sara, « *avaient des terres là où ils habitaient. Une fois installés à Sara, ils ont gardé leur propriété et ils continuent à aller faire les sacrifices dans les villages d'origine* ». (D.B.)

Le résultat c'est qu'un premier réseau de lignages associés, et même pour certains liés au point d'interdire l'inceste entre eux, est considéré, dans la mémoire collective, comme ayant fondé le village et contribué à son l'agrandissement. Leurs descendants, qui s'appellent Dicko, Tiaho, Boni, Bazoun de Kanakuy, Domboué et Barou, Bazoun de Konkuy sont aujourd'hui connus comme ayant hérité des pouvoirs et des terres de ceux qui les ont précédés. Ils ordonnent, participent ou « *sont invités* » aux sacrifices faits au nom du village. On les dit « chefs de terre » ou « chefs coutumiers. » Certains d'entre eux, sans être ni l'un ni l'autre, sont considérés comme propriétaires de leurs terres au sens où ils en disposent à leur guise et peuvent les prêter ou les donner à d'autres lignages. Les héritiers des Tiaho et des Dicko continuent à faire des sacrifices au nom du village, dans un lieu qu'ils sont seuls à connaître. Cette persistance signifie-t-elle que le pouvoir de ce réseau de lignages s'exerce toujours sur le village et n'est pas devenu une persistance culturelle ou, pire,

« folklorique », sans réelle efficacité ? Au mois de février de cette année, j'ai assisté à une cérémonie officielle, présidée par le préfet du département et le maire de Bèkuy-village de Sara, en présence des corps constitués et des habitants. Après les discours des autorités, la parole a été donnée à un représentant du lignage Tiaho. Reconnaissance, par le nouveau pouvoir, d'un pouvoir coutumier réel, ou révérence formelle envers un vestige du passé ? On peut se poser cette question sachant que dans le même temps, le gouvernement burkinabè, notamment à Sara, remet en cause la propriété traditionnelle de la terre, en tentant d'y imposer un système foncier de type occidental, avec la création de lotissements et de véritable titres de propriété, susceptibles d'être vendus. La question est posée et la réponse s'inscrira dans la solution qui sera trouvée entre autres à ce conflit de pouvoirs.

« *Au temps des guerres civiles* » et de la colonisation

La période qui va de la fondation à l'arrivée des Blancs a été vraisemblablement marquée par l'existence de dangers tels que les hommes étaient contraints de se regrouper et de nouer des alliances pour pouvoir les surmonter. Cette période est le plus souvent désignée par l'expression « *au temps des guerres civiles.* » Le village de Sara paraît avoir été tenu à l'écart des affrontements violents avec les Peul de Dokuy et les Marka de Wahabou, mais a certainement connu ce que les explorateurs ont appelé les guerres inter villageoises et les conflits entre les cultivateurs et les caravanes de marchands dyula.[474] Hors l'évocation globale d'une situation d'insécurité, un seul conflit inter villageois m'a été rapporté. Il s'agit de la destruction, par d'autres Bwaba, d'un village nommé Bènékuy, qui se trouvait à quelques kilomètres à l'est de Sara, près du « *marigot* », le Tuy. Cette destruction aurait amené des familles à se réfugier à Sara. Par contre, les dangers que couraient ceux qui se déplaçaient hors des villages sont très souvent évoqués, certains expliquant même que, pour s'en garantir, les cultivateurs se rassemblaient par plusieurs dizaines pour aller aux champs. Ce serait même, selon eux, la cause principale qui aurait amené la pratique généralisée des travaux collectifs de culture et de récolte.

Deux thèmes reviennent souvent dans les entretiens concernant la période coloniale : la désignation des chefs du village et le travail forcé. Le fait paraît établi au moins dans la mémoire collective qui, sur ce point est unanime : avant l'arrivée du pouvoir colonial, il n'y avait pas de chef de village, au sens de chef politique, à Sara et, dit-on, en général chez les Bwaba. « *Quand il y avait une décision importante à prendre, les chefs de familles se réunissaient chez le chef de terre et prenaient une décision commune. S'ils décidaient de faire un sacrifice chaque famille devait y contribuer.* »(H.D.) S'il n'y avait pas de chef de village chez les Bwaba, il y avait, comme on l'a vu, dans un certain nombre de villages proches de Sara, comme Koroma, Bossora, Satiri, Bondokuy et Wahabou, des Dyula, Ouattara et Sanou, ou des Dafing, qui jouaient ce rôle et contrôlaient ou dominaient ces villages. Ce sont ces « envahisseurs », pour reprendre l'expression de François Crozat, que l'administration coloniale avait nommés chefs de village ou même chefs de canton. À Sara, comme « *il n'y avait que des Bwaba et pas d'autre race,* » (A.B.) ce sont des autochtones qui ont été choisis par l'administration. Elle a désigné deux chefs de village qu'il vaudrait mieux appeler deux chefs de quartier : à Bèkuy Madi Bazoun et à Hantiayé Gnamou Dofini. « *Quand les colons sont venus, ils ont demandé qui était chef de terre et ils en ont fait un chef de village. Ils lui ont donné une certaine force, des armes et de l'argent. Ils l'ont chargé de recruter pour le travail forcé. Une fois désigné, Madi Bazoun a pris*

[474] On se souvient que le capitaine Binger avait décidé, à Bossora, de changer d'itinéraire pour éviter de rencontrer les "*pillards de Sara*". C'est aussi à Bossora qu'il avait évoqué une expédition punitive dirigée aussi contre ce même village.

quelqu'un de chez lui, Karafoa, qui était chargé de surveiller ceux qui travaillaient. Il surveillait ses frères sur les chantiers, un fouet à la main et monté sur un cheval. C'est ce que m'a raconté mon arrière-grand-père, qui était né vers 1911. Il avait été tellement persécuté par ce Karafoa qu'il avait été obligé de partir du village et de se réfugier à Maro, le village de ses beaux-parents, pendant 7 ans. » (H.D.)

Le travail forcé, qui a permis la construction des routes de Sara à Houndé et de Bobo-Dioulasso à Dédougou, mais aussi celle de la ligne de chemin de fer et des locaux du chef de canton, a laissé, comme partout ailleurs, de bien mauvais souvenirs et des formes de résistance particulières. La fuite dans la brousse ou dans d'autres villages était le moyen le plus simple pour échapper au travail forcé. Cela se produisait surtout lorsque quelqu'un, qui avait déjà subi une période de travail forcé, était recruté pour la seconde fois. Une autre méthode, plus subtile, consistait à nouer des alliances entre familles. Comme les recruteurs exigeaient un nombre égal de corvéables pour chaque famille, si deux familles s'alliaient, jusqu'à adopter un seul nom patronymique, le nombre de recrutés de force était divisé par deux. « *Pour donner moins d'hommes pour le travail forcé on était obligé d'aller coller avec une autre famille. Les Karabanouma sont venus s'établir chez les Domboué et on a pris leur nom. Il y a aujourd'hui des Tiaho qui habitent à côté de l'église. Avant les travaux forcés, ils s'appelaient Gnama. Pour limiter les dégâts des travaux forcés, ils se sont associés aux Tiaho et ont pris leur nom.* » (Y.D.)

Le premier chef du quartier de Bèkuy était Madi Bazoun. Il a gardé une solide réputation de grande sévérité. Son fils Kani, qui a pris sa succession, « *persécutait tellement les habitants du quartier de Bèkuy qu'ils n'arrivaient plus à s'en sortir. Pour avoir la paix, ceux de Bèkuy se sont concertés. Ils ont délégué mon vieux qui s'appelait Gnilé. Il est allé à Bobo et a fait appel aux missionnaires. Ils se disaient si on est chrétien on ne peut plus nous persécuter* ». (L.T.) On ne trouve pas trace dans les *Rapports annuels* des Pères blancs de cette affaire, mais que ce soit à la suite de leur intervention ou pour mettre fin aux exactions de Kani, toujours est-il que le commandant de cercle l'a obligé à quitter le village[475]. Après un court séjour à Douro et à Kadomba, il a fini par s'installer dans un hameau de culture de Sara, Buo, devenu ensuite Bèkuy-village pour le distinguer de Bèkuy-quartier. C'est Soubiesse Bazoun qui lui a succédé. Il a continué à être le chef de quartier de Bèkuy jusqu'en 1972. À Hantiayé se sont succédé Gnamou Dofini, Dicko Kankani et Domboué Donfiko

.

[475] Selon les dires d'un chrétien de Sara qui fait la différence entre le *« travail forcé légal »* (celui qui était imposé par l'administration coloniale) et le *« travail forcé illégal »* (celui que Kani imposait pour son propre compte), *« les missionnaires avaient protesté contre le seul travail forcé illégal et ils demandaient aux chrétiens d'accomplir le travail forcé légal et de payer les impôts. Le commandant de cercle leur avait donné raison. »*(A.B.)

Vincent Kaoumbirien Domboué recruté en 1946 dans l'armée française, a été élu chef du quartier d'Hantiayé en 1972. Il a été considéré tacitement comme chef du village de Sara jusqu'à sa mort en 2004.



Son bureau où des images pieuses côtoient sa médaille militaire

Après l'indépendance

Les chefs de quartier désignés par l'administration coloniale sont restés en place quelques années après l'indépendance. En 1972, un chef de village, Vincent Domboué, a été élu. Lui aussi est resté en place quand, au moment de la révolution sankariste, le fils de Soubiesse Bazoun représentait les CDR. En 1975, à l'initiative d'une ONG allemande, un Groupement villageois s'est constitué et a géré pour le compte du village la production et la vente du coton. En 1980, à la suite de la visite du Président de la République Seize Zerbo, c'est l'ancien hameau de culture de Sara, devenu Bèkuy, qui a été érigé en préfecture. Après l'élimination de Thomas Sankara, les chefs traditionnels considérés, pendant la période révolutionnaire, comme des « *forces féodales et rétrogrades* », sont réhabilités en octobre 1987. En 1992, après l'adoption de la constitution du 2 juin 1991 qui fondait la IVe république, le gouvernement burkinabé décide de faire désigner par les préfets de département, qui entérinent de fait les propositions venues des villages, un Délégué administratif, qui est à la fois le représentant et le relais de l'État auprès des villageois.

Pendant tous ces changements et malgré eux, entre 1972 et 2004, année de sa mort, Vincent Domboué est resté en place et a toujours été considéré comme le chef du village, beaucoup plus à cause de sa personnalité que de la continuité d'un mandat bien ancien. Enfin, en 2005, pour l'ensemble des quatre villages, Bèkuy, Sara, Bassé, Lamba et des huit hameaux de culture, une commune rurale, « Bèkuy-village de Sara » a été créée. Son siège est à Bèkuy.

Ainsi se sont succédées, pendant un siècle, trois organisations du pouvoir. Celle qui existait avant la colonisation s'est à la fois modifiée et maintenue en partie dans la réalité et plus complètement dans la mémoire collective. Celle qui avait été imposée par l'administration coloniale a été prolongée, après l'indépendance, par plusieurs tentatives successives de mettre en place des structures de type associatif et d'institutions administratives, calquées sur le modèle occidental. À cette organisation stratifiée dans le temps et qui garde trace et maintenance partielle du passé, il convient d'ajouter l'intervention, pour compléter les insuffisances de l'État, d'O.N.G. et d'associations caritatives.

Avant d'analyser plus en détails cette organisation complexe et saisir la signification et l'importance des changements que cela a entraîné, il est nécessaire de chercher à comprendre l'organisation sociale et politique du village, telle qu'elle pouvait exister avant et pendant la colonisation, à partir de ce qui en demeure.

L'ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE

Les lignages, leurs alliances et leur pouvoir

Le terme de politique sera employé ici dans un sens large qui est aussi le sens étymologique, à savoir : ce qui concerne la vie collective dans un groupe organisé par un système de normes, de règles, d'interdits et de coutumes qui permet l'établissement de relations entre les membres. Quant au lignage, il désigne « *un groupe de filiation unilinéaire, dont les membres se réclament* [...] *en ligne agnatique d'un ancêtre commun connu. Les membres du lignage sont capables de restituer les relations généalogiques qui les lient les uns aux autres ainsi qu'à l'ancêtre fondateur du lignage. En tant qu'unité sociale, le lignage combine résidence, filiation, principe d'autorité et patrimoine* ».[476] Les lignages se subdivisent, comme on me l'a souvent dit à Sara, « *quand ses membres cessent de cultiver en commun* ». J'appellerai ces subdivisons « grandes familles » pour éviter de les confondre avec les familles nucléaires qui commencent à devenir indépendantes, économiquement au moins.

Pourtant la distinction entre lignage et grande famille n'est pas toujours évidente. Comme on en verra de nombreuses illustrations, plusieurs lignages peuvent s'apparenter et se diviser. Dans ce dernier cas, les grandes familles issues de ces divisions présentent toutes la même organisation et les mêmes pouvoirs que ceux du lignage dont elles sont issues, tout en conservant entre elles une étroite liaison. Cette ambiguïté est renforcée par le fait que ces trois groupes de parenté : lignage, grande famille et famille nucléaire, sont désignés par un seul mot bwamu, *zoun,* qui est traduit en français par le mot famille. Par souci de clarté, je continuerai à employer les trois termes, lignage, grande famille et famille nucléaire, puisque pour chacun de ces systèmes de parenté il existe une instance de pouvoir parfaitement distincte : les « chefs et conseils de famille » des lignages ne sont pas les mêmes et n'ont pas les mêmes attributions que les « chefs et conseils » des grandes familles qu'ils regroupent.

En 2008, à la suite de mauvaises récoltes et un risque de famine, le Comité de coordination a eu à répartir une aide alimentaire. Pour le faire, il a répertorié 22 « *grandes familles* » bwaba. À Hantiayé : Tamounouma, Karabanouma, Damounouma, Wanhounouma, Kokuy, Konzo, Konkuy, Penkoyé et Kakabeni. À Boza : Gnankan, Hemokuy, Gnankankahin, Namouni, Farakuy, Kahayé et Lenouma. À Bèkuy : Dembio, Bèkuy, Kahinkuy, Tionkona, Zoumba et Vakuy. Ces appellations désignent tantôt des grandes familles, tantôt des lignages. Elles sont différentes des patronymes de ceux qui en font partie. Pémou est le patronyme de ceux qui appartiennent au lignage Gnankan, Dicko à Kahoyé, Tiaho à Dembio.

Ces appellations de lignages ou de grandes familles ont des significations variées : Elles peuvent indiquer :

[476] P. Bonte et Michel Izard. 2002: 421.

La résidence : le village ou hameau d'origine du lignage comme Gnankan, Konkuy ou Vakuy. Ou encore Le quartier où habite le lignage ou la grande famille : comme Kahinkuy, le quartier (*kuy*) des forgerons (*kahin*) ou Bèkuy (le quartier du *Bè,* du chef) ;

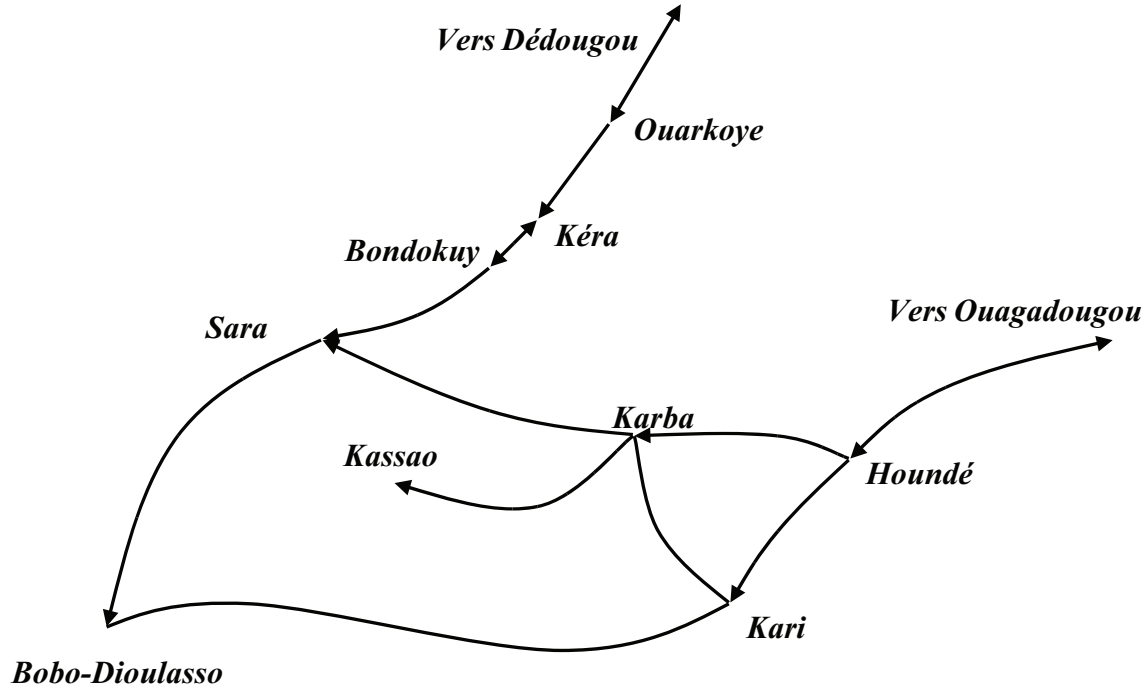
La filiation : référence à l'ancêtre à l'origine du lignage ou de la grande famille. Le mot *nouma* signifiant « les enfants de », Karabanouma peut se traduire par « les enfants de Karaba, » Tamounouma « les enfants de Tamou »... Une autre façon de se référer à l'ancêtre fondateur est de faire suivre son nom du suffixe *yé,* qui peut se traduire par « qui habitent chez. » Les Dofini se désignent comme des Penkoyé, « ceux qui habitent chez Penko. »

L'appartenance à une catégorie sociale. Le lignage des forgerons, qui est allié au lignage Gnankan, est appelé Gnankankahin, les forgerons de Gnankan . Namouni est le nom de la hyène.

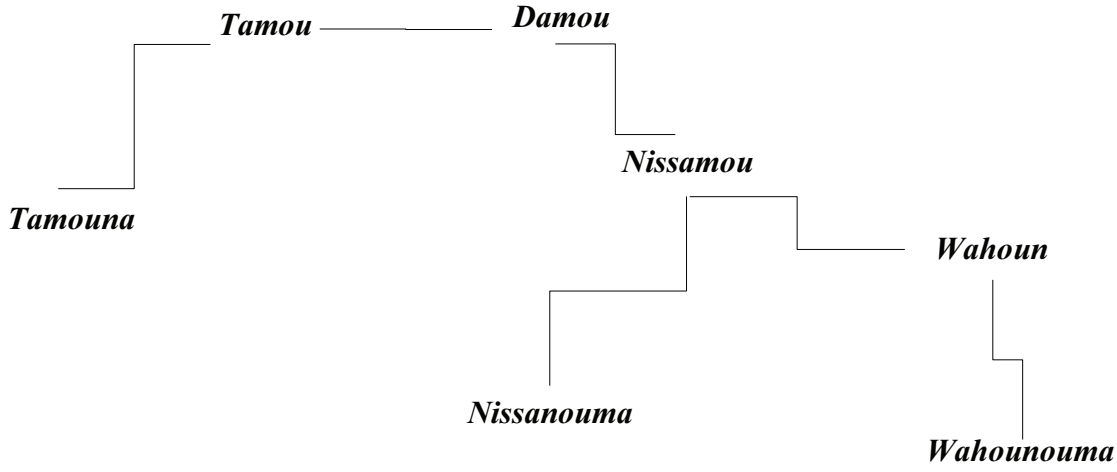
Quelques exemples de réseaux

À partir de la manière dont se sont construits certains lignages considérés comme importants dans le village, on peut voir la complexité des relations qui s'y nouent et dénouent et comprendre que, dans les réseaux qui ainsi se constituent, se trouve certainement un élément, sinon l'élément fondamental, de l'organisation sociale et politique à Sara.

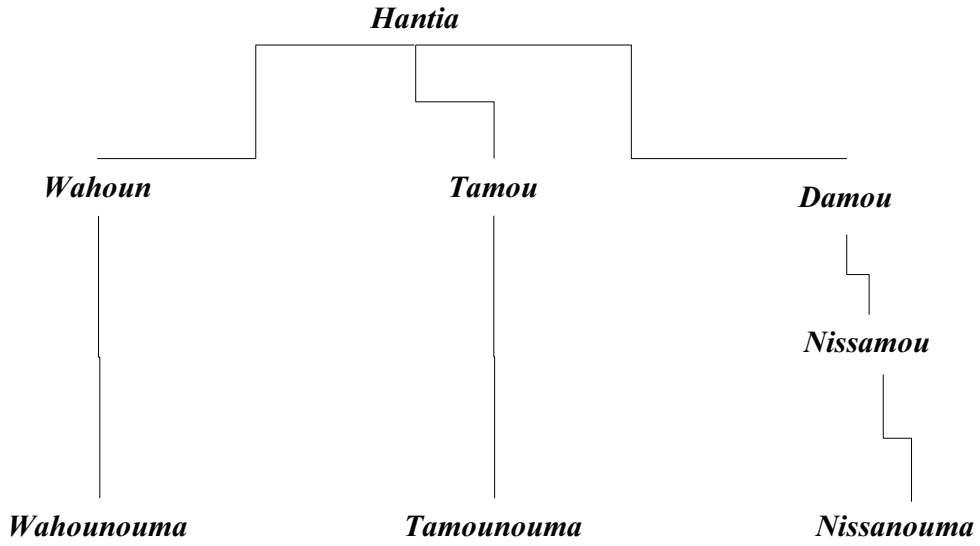
À une époque partiellement indéterminée, mais antérieure au milieu du XXe siècle, des Bwaba répondant au patronyme de Domboué ont quitté le village de Kari, près de Houndé, et se sont installés successivement à Karba, Kassao, puis Sara et, plus au nord, à Kéra et Ouarkoye.



Il existe deux versions racontant l'installation des Domboué qui, venant de Kari, ont élu domicile à Sara. Selon la première, celui qui s'est d'abord installé à Sara serait un certain Tamou. Il avait un frère, dont il s'est séparé pour cultiver la terre, et chacun d'eux est considéré comme l'ancêtre d'une des deux grandes familles qui portent leur nom, les Tamounouma et les Damounouma. Deux descendants successifs de Tamou se sont à leur tour séparés et ont donné naissance à deux autres grandes familles, les Nissanouma et les Wahounouma.



Selon une autre version, confirmée par Yénilo Domboué, ce serait Hantia qui serait venu de Kari et qui aurait donné son nom au quartier (Hantia yè: chez Hantia) ; il aurait eu trois fils, Wahoun, Tamou et Damou. Cette version serait confirmée par le fait qu'aujourd'hui encore c'est un descendant de Wahoun, Apollinaire Domboué, qui est considéré comme ayant la « suprématie généalogique » par rapport aux descendants de Tamou et Damou, même s'ils sont plus âgés que lui, ce qui est le cas.



À peu près au même moment où ceux qui étaient venus de Kari s'installaient à Sara, il s'y trouvait des marchands bwaba, dont on ignore le patronyme, qu'on désigne par leur activité, le mot *zumba* signifiant en bwamu commerçant. À la suite de circonstances déjà évoquées, ils se sont sédentarisés eux aussi dans le village et un système d'alliances , ou plutôt d'apparentements s'est mis en place entre des Domboué et des *zumbaa*[477], donnant naissance à un lignage qu'on désignera sous le terme de Domboué-*Zoumba*, le premier terme étant le patronyme que ces *zoumbaa* ont adopté du fait de l'alliance, et le deuxième leur activité.

Selon la tradition recueillie auprès des descendants actuels de ce lignage, à l'origine se trouverait un certain Moutian, fils de Kérékéré, qui aurait lui-même été « *accueilli par les Domboué de Kari* ».(G.D.)[478] À partir de Moutian, les versions divergent légèrement. Certains disent que Karaba auraient été un descendant de Mountian, d'autres qu'il aurait été probablement « accueilli à Sara par la famille de Mountian.» (G.D)

C'est à partir de Karaba, et là les sources convergent à nouveau, qu'apparaissent les Domboué- *Zoumbaa.* Karaba aurait accueilli ou plutôt « *adopté* », donc noué une alliance avec « *deux frères de sang* », Yaro et Zourou. « *Ils étaient des chasseurs professionnels (D'ailleurs tout le village connait que ce métier est encore celui des descendants actuels des Yaronouma et Zourounouma). Ils ne cultivaient pas de champs. Quand ils sont arrivés à Sara, les Karabanouma, qui les ont probablement accueillis («adoptés»), possédaient un fusil sans le savoir faire et ne détenaient pas les secrets de la brousse* [...] *Alors, Yaro et Zourou allaient à la chasse et tout ce qu'ils gagnaient était d'abord présenté au chef des Karabanouma qui enlevait sa part, et ensuite ils pouvaient vendre le reste et se procurer de la nourriture. Par la suite, les Zourounouma et Yaronouma ont pu se payer leur propre fusil et ils sont devenus autonomes mais toujours est-il que tout fruit de la chasse appartient aux Karabanouma qui sont leur tuteur à Sara.*»(G.D) Yaro et Zourou qui, au début, travaillaient ensemble et avec Karaba se sont en ensuite séparés et ont donné naissance à deux familles, les Yaronouma et les Zourounouma, qui sont encore représentées au village et connues sous cette appellation. Une autre famille de *Zoumbaa,* dont le patronyme est Barou, vit aujourd'hui à Bèkuy quartier et Bèkuy village. Elle est apparentée aux Domboué-*Zoumbaa*.

---

[477] *Zoumbaa* est le pluriel de *Zoumba*

[478] Ce n'est pas le seul exemple de changement de patronyme. Les Bazoun de Kanakuy s'appelaient Coulibaly quand ils habitaient dans leur village d'origine. « *Ils ont changé de nom quand ils ont pris d'autres pouvoirs. Le nom de Bazoun couvre ces pouvoirs.* »(A.B).

On peut représenter ce système d'alliances sur deux niveaux:

1° niveau:

2

Domboué de Kari —— **Moutian** —— **Karaba**

Ou

Domboué de Kari —— **Moutian**

↓

Karaba

° niveau:

Domboué-Zoumba

Barou —— ***Karaba*** —— ***Yaro*** —— ***Zourou***

Karabanouma	***Yaronouma***	***Zourounouma***

Il y a donc aujourd'hui à Sara sept grandes familles qui portent le patronyme Domboué, qui habitent toutes dans le quartier d'Hantiayé et qui formaient, jusqu'à une date récente, un groupe exogamique. Les descendants actuels de ces sept grandes familles connaissent le nom de ceux qui les séparent pour les uns de Karaba, pour les autres de Tamou, et cela sur cinq générations.

Cette alliance entre les « Domboué de Kari » et les « *Zumbaa*-Domboué » crée une solidarité très forte mais n'efface pourtant pas les différences d'origine. Les « Domboué de Kari » ont toujours des relations avec ceux qui habitent leur village d'origine, même si elles sont en train de s'amenuiser. « *Jusqu'à une époque récente, il y avait des liens entre tous ces villages, quand il y avait des funérailles à Kassao ou à Ouarkoye l'information partait de Kari.* »(Y.D.) Ce n'est plus tout à fait le cas mais elles sont toujours « *intenses entre ceux de Kari et les Tamounouma. Lors de certains décès, tant que ceux de Kari ne se sont pas présentés, on ne peut pas enterrer le mort et vice versa* [...] *Avec les autres villages les liens sont presque rompus mais je sais qu'à Kassao où certaines de nos sœurs de Sara sont mariées, les difficultés qu'elles peuvent éprouver (litiges matrimoniaux ou de dot) sont réglées par les Domboué de Kassao et non par leurs parents à Sara* ». (H.D.)

Les descendants actuels des « *Zoumbaa*-Domboué » n'ont pas non plus oublié leur origine. « *Les Barou et nous Karabanouma, Yaronouma et Zourounouma,*

sommes toujours des Zoumbaa. Jusqu'à aujourd'hui, quand il y a des sacrifices ou des funérailles dans le village, nous nous distinguons des autres Domboué au moment de la répartition de la viande du sacrifice par exemple... On nous appelle toujours aussi des Zoumbaa ou des Zumbanouma. » (G.D.)

Ces alliances (entre *Zoumbaa*-Domboué, Barou et Domboué de Kari) ne sont pas les seules et l'ensemble des familles Domboué est aussi allié aux Dofini de Penkoyé. Cette alliance a été forte puisque les Dofini et les Domboué, jusqu'à une date récente, ne se mariaient pas entre eux. « *Nous faisons l'initiation ensemble mais aussi les cultures de femmes*[479]*, les funérailles, les travaux collectifs. Quand quelqu'un veut construire une maison, tous y participent.* » (A.D.) Toutefois ils ont gardé leur nom, Dofini, *« parce qu'ils ont une particularité qui les distingue des Domboué, celle d'être propriétaires des masques en fibre* ».(H.D) Selon certains témoignages, les Dofini seraient en réalité des « *neveux* » des Domboué venus de Kari, descendants soit d'une sœur, soit d'une fille de Hantia, qui aurait épousé un Dofini et donné cette descendance.

Pour être complet, il convient d'ajouter que les Wahounouma sont alliés à une famille Pampani qu'ils ont accueillie. « *Ils peuvent se marier ensemble mais les Pampani sont sous tutelle. Quand il y a des funérailles d'un Pampani, ce sont les Domboué qui parlent en leur nom. Ils ont les mêmes fétiches.* » (K.D.) Les Karabanouma sont, eux, apparentés à une famille Boni de Boza.[480] De plus, ils ont accueilli un Dafing musulman. Ils l'ont logé lui et sa famille, lui ont prêté un terrain pour bâtir une maison, et des champs. Mais la tutelle est moins forte que celle des Pampani : « *Ce Dafing est musulman et nous n'avons pas les mêmes fétiches.* »

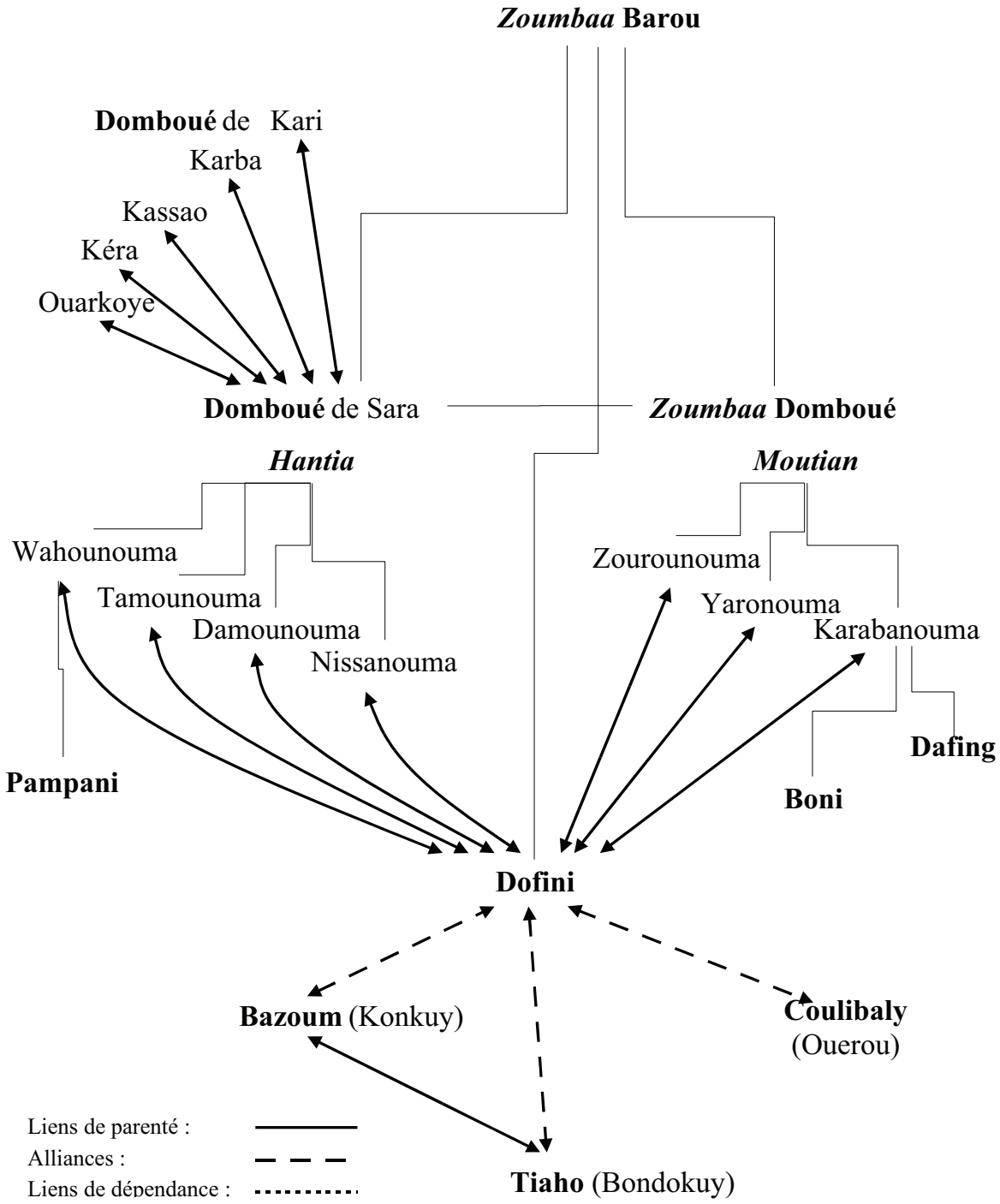
Domboué, Barou, Dofini, Pampani : cet ensemble d'alliances est ouvert sur l'extérieur, puisque des liens les relient à des lignages ou des familles situées dans d'autres villages, en particulier ceux d'où elles sont venues dans le passé. Cet ensemble est ouvert, dans un deuxième sens, dans la mesure où, par exemple, les Dofini sont eux-mêmes alliés aux Bazoun de Konkuy, aux Coulibaly de Ouerou, village proche de Satiri et aux Tiaho de Bondokuy, eux-mêmes alliés aux Bazoun de Konkuy.

C'est un ensemble ouvert et qui semble pouvoir se modifier selon les circonstances. Il a déjà été évoqué l'insécurité du « *temps des guerres civiles* » qui aurait amené les cultures collectives, et les alliances entre familles pour diminuer le poids du travail forcé. Dans tous les cas où une alliance a été conclue, « *elle est datée et il y a un fait précis qui fait qu'il y a alliance* ».(V.P.) Elle est à la fois scellée et marquée par une alliance de fétiches « *qui fait que du coup on devient une même*

[479] Les "cultures de femmes", en bwamu « *hanu vèro* », constituent une compensation matrimoniale. Il s'agit de journées de travail (6 en tout, souvent groupées deux par deux) « *qui sont demandées par la famille de la femme et effectuées par le mari qui, pour cela, et afin de montrer sa puissance et son prestige, obtient la participation du plus grand nombre possible de parents et d'amis. Il peut y avoir jusqu'à une centaine de travailleurs. À la fin des six jours, la famille de la femme peut tuer un bœuf, mais « la pure tradition, au sixième jour de la culture, c'est de tuer et de manger un chien.* » (K.D.)

[480] « *À Boza il y a une famille Boni. Je sais qu'il n'y a pas de lien de sang avec nous les Domboué. Cela ne concerne que ma branche (Karabanouma) mais il n'y a pas de mariage possible entre nous parce que dans le temps l'un ou l'autre des arrière-grands-pères a été sauvé par quelqu'un de l'autre famille et il y a une alliance de fétiches qui fait que du coup on devient la même famille.* »(K.D)

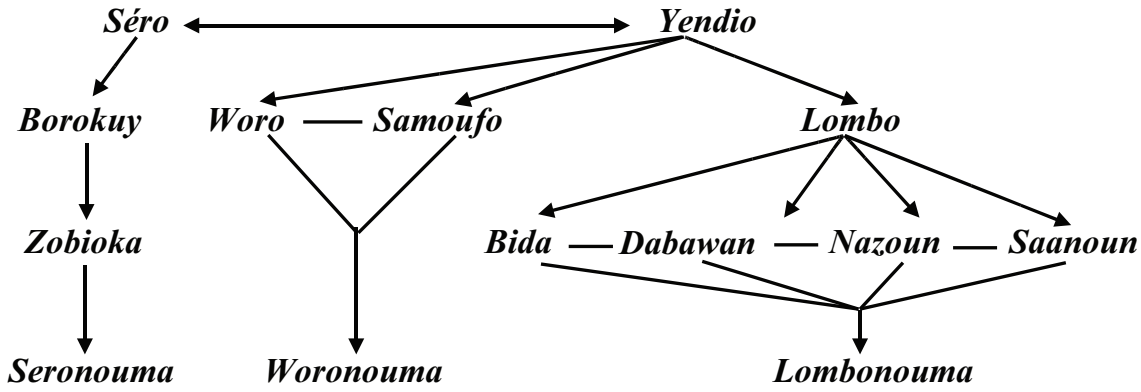
famille ».(K.D.) Mais il faut ajouter que ces alliances qui ont été scellées, peuvent être rompues comme le montre la modification des règles de prohibition de l'inceste, survenue en 1992 dans l'ensemble Domboué-Barou-Dofini, exemple qui sera évoqué en détails plus loin.



L'étude succincte du réseau formé par ces quatre lignages fortement apparentés et par leurs alliés permet d'y repérer trois types d'alliances : la plus forte, celle qui est instituée et structurée par la prohibition de l'inceste, impliquait et implique

encore en grande partie l'organisation en commun de travaux divers, des cultures de femmes, des funérailles et des rituels de sacrifices. On dira, reprenant les expressions locales, que ces lignages sont « *apparentés* », et qu'ils sont seulement « *alliés* » s'ils partagent les mêmes activités et obligations que ceux qui sont « *apparentés* », mais sans l'interdit du mariage. Il existe un troisième type d'alliance où l'on note une certaine inégalité entre les partenaires, un lien de subordination qui se marque de diverses manières. Cette classification est à la fois illustrée et confirmée par l'analyse de deux autres réseaux choisis pour leur particularité.

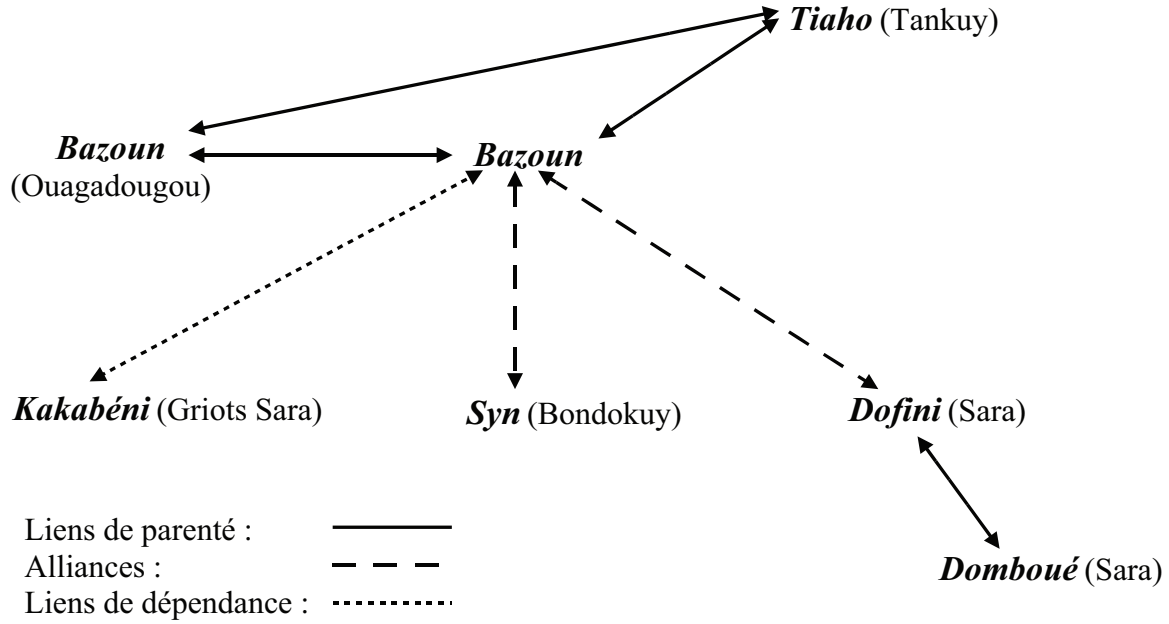
Les Bazoun de Konkuy ne font pas partie des lignages fondateurs ni même de ceux qui les ont rejoints rapidement. Comme cela a déjà été noté, ils ont été contraints de venir s'installer à Sara, mais ils ont conservé leurs terres, leur pouvoir coutumier et leurs lieux de sacrifice, le nom de leur village d'origine qu'ils utilisent pour désigner à la fois leur lignage et le quartier où ils habitent et enfin une certaine indépendance par rapport aux chefs coutumiers des lignages fondateurs. Ils pratiquent séparément les cérémonies d'initiation. Ils sont volontiers solidaires des autres habitants du quartier d'Hantiayé et ont une place importante dans les structures modernes du village, mais tiennent à dire qu'ils sont indépendants, comme en témoigne cette déclaration : « *Le chef coutumier du village n'avait pas le pouvoir sur les Bazoun de Konkuy qui ne dépendent que d'eux-mêmes. Ils ont un village, leur coutume est à part. Quand le chef coutumier du village voulait faire un sacrifice pour tout le village, il le traversait et pouvait attraper des poulets sans les demander. Personne ne pouvait refuser. Arrivé au quartier de Konkuy, il fallait qu'il s'adresse au plus âgé, à l'ancien de la famille et qu'il demande son aide. Les Bazoun pouvaient donner ce qu'ils voulaient. Jamais, avant, on n'attrapait par force les poulets des Bazoun de Konkuy. Parce qu'ils sont des chefs eux aussi.* » (A.B.)



La structure du lignage des Bazoun de Konkuy est simple et prolongée par de nombreuses alliances. Les premiers ancêtres connus aujourd'hui s'appellent Sero et Yendio. Ils seraient nés aux environs de 1850. Le premier a donné naissance au lignage des Seronouma, dont la plupart des membres sont maintenant installés à Ouagadougou. Les descendants de Yendio, Lombo et Woro, qui se sont séparés pour

cultiver chacun de leur côté, sont restés à Sara et sont à l'origine de deux grandes familles, les Lombonouma et Woronouma. Les Woronouma, détenteurs du pouvoir coutumier, mais convertis au catholicisme depuis 1935, ont cédé le couteau aux Lombonouma.

Les Bazoun de Konkuy réalisent les trois types d'alliance repérées chez les Domboué. On peut les représenter ainsi:



Ils sont « apparentés » aux Tiaho de Tankuy : « *Avec les Tiaho, on peut pas se marier c'est trop rapproché. C'est pas le même nom mais c'est trop rapproché. C'est un peu bizarre* [...] *Nous faisons les sacrifices en commun. Quand mon papa est décédé, les Tiaho de Bondokuy ont amené un boubou pour l'enterrer. S'il y a un danger chez nous, ils amènent leur contribution. À notre tour, s'il y a danger là-bas, on amène notre contribution. On s'aide comme ça. Même sans danger on s'aide. Aux temps anciens peut-être ils étaient parentés mais avec une situation grave comme la guerre, ils se sont dispersés.* » (A.B.) Ils sont également « alliés » aux Syn de Bondokuy et aux Dofini de Sara : « *Nous sommes amis et presque frères. Nous marions leurs filles mais il y a beaucoup de choses que nous faisons ensemble. Ici quand tu accordes la terre à quelqu'un il doit te donner chaque année une partie de la récolte. Mais entre les Bazoun et les Dofini il n'y a pas cette obligation. Ce qui nous appartient leur appartient.* » (A.B.) Enfin, les Griots de Kakabéni, qui habitent le même quartier, leur « *appartiennent* »: « *Avant ils appartenaient aux Domboué. Mais ils avaient fait un prêt chez leurs logeurs et n'ont pu le rembourser. Ils sont venus demander à mon grand-père Yendio s'il pouvait leur donner des cauri et en échange, ils se sont engagés à rester chez lui. Il n'y a pas de mariage entre nous. S'ils ont des filles chez nous c'est nous qui autorisons le mariage. Ils nous sont soumis*. » (A.B.)

À partir du moment où deux lignages comme ceux des Domboué et des Bazoun, se trouvent liés par l'intermédiaire d'un troisième, celui des Dofini, ils constituent un ensemble complexe et ouvert, qui fait penser à une toile d'araignée ou, pour employer la métaphore chère à Édouard Glissant, un archipel où quatre grandes familles Bazoun apparentées à deux lignages et alliées à trois, rejoignent sept grandes familles Domboué apparentées à deux lignages et alliées à deux. Par ces diverses alliances qui constituent des liens sociaux impliquant de véritables pratiques communes, tous sont en relation avec des parents et alliés qui habitent dans huit agglomérations différentes[481]. Ce qui est vrai des Domboué ou des Bazoun l'est évidemment aussi pour tous les lignages du village : « *La plupart des familles ont des parentés ailleurs. Les Tè ont des parents à Bossora, les Bazoun de Bèkuy à Kanakuy, les Tamini à Tia, les Boni à Béréba, les Dofini à Bagassi. Ils font les sacrifices et funérailles ensemble, se rencontrent fréquemment et s'aident mutuellement.* » (A.B.)

Le troisième exemple d'apparentement de lignages présente cette particularité de lier des cultivateurs et des forgerons, les Gnankan et les Gnankankahin, dont les patronymes sont respectivement ceux de Pémou et de Tè. Il s'agit d'un lien de dépendance. Gnankan est le nom d'un lignage de cultivateurs, qui se subdivise en 3 grandes familles. C'est aussi le nom d'un hameau de culture où le lignage possède des champs. Les Pémou de Gnankan sont apparentés à un autre lignage de cultivateurs, résidant aussi à Boza, et nommé Hémokuy, lui-même divisé en 6 grandes familles. Les membres de ces deux lignages portent le même nom, Pémou. Gnankankahin est le nom du lignage de forgerons qui ne travaillent pas le fer mais le cuir et peuvent, comme tous les forgerons, interroger les morts. Comme leur nom le suggère, ils « *appartiennent* » aux Pémou. « *Selon les traditions bwaba, il n'y a pas de forgerons indépendants. Ils appartiennent toujours à une autre famille. Les autres forgerons de Sara, les Karafoa, appartiennent aux Boni.* » (L.P.) Grâce à cette alliance, les Tè, qui ne possèdent pas de terres, cultivent celles que les Pémou leur ont concédées. Leur dépendance est aussi marquée par le fait qu'il y a un seul chef coutumier pour les deux lignages, chef coutumier qui est toujours un Pémou. « *Il y a un seul chef coutumier pour les deux familles, mais chacune a aussi un chef de famille que nous appelons quelquefois le chef de concession. Chez nous, les Tè, c'est le papa qui est le chef et chez eux, les Pémou, c'est le vieux Tibiri. Mais quand on se réunit, c'est toujours un Pémou qui dirige. Nous sommes subordonnés aux Pémou, le chef de conseil est toujours un Pémou même s'il est plus jeune en âge et en génération que le chef de la famille Tè. Mais les décisions sont démocratiques, prises en conseil.* » (M.T.) Ayant des fétiches distincts mais d'autres communs, les Pémou et les Tè ne sont pas seulement alliés, ils sont apparentés, ils ne se marient pas entre eux.

[481] Ouagadougou, Bondokuy, Ouarkoye, Kéra, Kassao, Karba, Kary, Kankuy.

Les pouvoirs des chefs coutumiers de lignages

À partir de l'histoire de la fondation du village et des quelques exemples de la manière dont sont organisés certains réseaux, il est possible de lister les domaines de la vie collective qui relèvent de la compétence des lignages apparentés et alliés, et d'analyser la nature et l'étendue du pouvoir des chefs coutumiers qui sont à la tête des lignages ou des alliances de lignages. Ce pouvoir paraît très étendu. Il se fonde sur la « propriété » de la terre, la maîtrise les rituels d'initiation et de sacrifices, la gestion des conflits et le contrôle des échanges matrimoniaux et va jusqu'à pouvoir modifier les « liens de sang » et l'interdit de l'inceste.

La « propriété » et la gestion de la terre

Les chefs de terre sont des chefs coutumiers de lignages, ou de réseaux de lignages, qui ont hérité de leurs ancêtres, ou à qui a été attribuée dans le passé, une terre précisément délimitée. Ils peuvent la cultiver, en donner ou prêter une partie à ceux qui en demandent l'usage ou la « propriété », qu'ils soient bwaba ou « étrangers .» Ils la transmettent à leurs descendants et ne disposent évidemment d'aucun titre de propriété. Mais une tradition orale leur assure la légitimité de cette possession, qui n'a pas grand-chose à voir avec la « propriété » en usage en occident depuis la fin de la féodalité[482], dans le sens où elle n'est pas individuelle et ne peut se vendre. La terre étant considérée comme la demeure des ancêtres, le pouvoir du chef de terre ne se limite pas à la possession et la gestion de la terre. Il a une dimension religieuse qui fait du chef une sorte d'intermédiaire entre les vivants et les ancêtres. C'est pourquoi il est indissociablement chef de terre et chef coutumier et joue un rôle central, à la fois religieux et politique. « *Chez nous, nous ne reconnaissons, de manière coutumière, que le chef de terre. Le chef de terre est un dépositaire des coutumes et il a un pouvoir sans partage. Si quelqu'un tue, on doit laver le sang et c'est le chef de terre qui impose le sacrifice d'un bœuf, qui fait le sacrifice qui doit conduire au bien-être de tous les habitants du village.* » (J.D.)

Ce pouvoir « *sans partage* » a été en partie remis en cause, pendant la période coloniale, par l'action des missionnaires mais aussi, plus tard, par la scolarisation et l'influence culturelle occidentale. Il reste aujourd'hui encore important dans le domaine de la simple gestion de la terre, mais des décisions gouvernementales nouvelles, qui seront évoquées plus loin, le menacent sérieusement.

Au moment de la fondation du village, la chefferie de la terre était assumée par les lignages fondateurs, Tiaho, Dicko et Boni. Ils ont ensuite attribué des terres à ceux qui, volontaires ou contraints, étaient venus les aider. Ainsi quelques lignages

[482] « Droit d'user, de jouir et de disposer d'un bien .» Dictionnaire historique de la langue française dirigé par A. Rey. 2000.

sont devenus maintenant « *véritablement propriétaires des terres et peuvent les prêter à d'autres sans que les fondateurs aient à intervenir.* »(H.D.) Il s'agit des Domboué, des Pémou, des Barou, des Dofini et des Tamini. Les Bazoun ont conservé la maîtrise de la terre qu'ils avaient à Konkuy, avant de venir vivre à Sara. Tous les lignages ne sont pas « *propriétaires* » de la terre qu'ils cultivent quelquefois depuis très longtemps. Il y en a qui sont seulement « *usagers* » de terres qu'on leur a prêtées. Il s'agit véritablement d'un prêt qui s'accompagne de conditions et n'est pas, théoriquement, définitif. « *Quand quelqu'un demande une terre et qu'on la lui accorde, on vérifie par un sacrifice si son intention est bonne, s'ils n'est pas jaloux. On fait un sacrifice. Si la réponse est mauvaise, on prête quand même la terre mais il meurt.* » (A.B.)[483] « *La terre on ne la donne pas on la « loue .» Ce n'est pas vraiment une location mais symboliquement, à la fin des cultures, on donne un ou deux paniers de mil au propriétaire. Cela veut dire que celui à qui on « loue » la terre, elle ne lui appartient pas mais, tant qu'il est vivant, on le laisse en paix. S'il fait un verger, tant que les arbres sont vivants, la terre continue de lui appartenir. C'est pour ça que les gens disent que tu restes toujours l'étranger de quelqu'un. Ma maison est construite sur la terre des Apollinaire. Je ne peux pas imaginer qu'ils me délogent mais si je veux faire quelque chose dans l'espace qui sépare ma maison du dispensaire, sur un terrain qui leur appartient, je suis sûr qu'il faut leur demander leur avis.* » (K.D.)

Cette conception de la propriété est loin d'être le seul fait des Bwaba. Elle est répandue dans l'ensemble du Burkina Faso, comme semble l'attester un rapport d'experts commandé par le ministère de l'Agriculture burkinabé, qui concerne l'ensemble du pays (publié en décembre 2005). On peut y lire : « *Le chef de terre ou de lignage, en tant que mandataire de la communauté ou des ayants droit, est chargé : d'accomplir les rites agraires qui assurent la paix et la productivité à la communauté villageoise ; d'assurer la gestion durable et équitable du patrimoine foncier commun, notamment les réserves foncières ; d'arbitrer le règlement des litiges fonciers au sein de la communauté ou des différends fonciers avec des villages voisins.* » [484]

La maîtrise des rituels de sacrifices

C'est également au niveau des lignages et des réseaux de lignages que se décident et se réalisent tous les sacrifices qui les concernent. « *Chaque famille a ses ancêtres et on peut jurer par le nom des ancêtres. Il y a un fétiche par famille, qui représente les ancêtres et il y a un lieu qui est désigné pour faire des sacrifices. Dans chaque famille il y a celui qui tient le couteau. On fait des sacrifices quand on se pose une question, il vaudrait mieux dire quand on a une attente, un désir, un vœu. C'est*

[483] K.D. confirme : « *Le sacrifice est un moyen de lutte contre ceux qui ne veulent pas du bien. Il y en a qui ont monnayé la terre et qui sont morts.* »

[484] *"Diagnostic de la situation de sécurisation foncière en milieu rural.»* Rapport final publié par le ministère de l'Agriculture. Décembre 2005: 10.

plus souvent pour répondre à quelque chose ou pour prévenir. » (V.P.) Celui qui « *tient le couteau* », que ce soit au niveau du lignage ou de la grande famille, est l'homme le plus âgé de la lignée qui est considérée comme généalogiquement prééminente. « *Tenir le couteau, cela veut dire être devant le fétiche avec le couteau et immoler la bête sur les ancêtres, donc parler au nom de tous. Parler au fétiche c'est plus important encore que de tuer*[485]*. Mon père qui a presque perdu la vue a délégué le droit de tuer à un autre mais pas celui de parler.* » (K.D.)

Mais il y a aussi, dans certains lignages, ceux qui sont capables d'entrer en contact avec les ancêtres et d'en recevoir des messages, messages qui sont considérés comme signalant l'existence d'un problème à identifier, puis à résoudre. V.P., née dans les années 50 dans une famille chrétienne, est devenue religieuse. Elle raconte : « *Tu as vu, près de chez moi les deux canaris qui contiennent les fétiches. Je ne sais pas ce qu'il y a dedans mais, quand j'étais enfant j'ai vu souvent celui qui était désigné et qui venait prendre les fétiches dans le canari. Il était carrément possédé. Il montait sur les terrasses sans échelle, il sautait, tombait dans les puits et il avait toujours les deux mains comme ça, collées. Je crois qu'il y avait quelque chose dans le canari, qu'il sortait et qu'il tenait entre ses mains. Il y avait un autre fétiche au fond de la maison de ma grand-mère. Il y entrait souvent. Personne ne pouvait le maîtriser. À la fin il replongeait les mains dans le canari et il lâchait le fétiche. Il tombait alors sans force. Petit à petit il reprenait ses forces et redevenait normal. Dans ce cas-là, la grand-mère Dofini était la seule qui pouvait l'approcher. Elle était mariée au grand-père et elle avait fini par avoir du pouvoir. Parce que son mari tenait le couteau, elle avait été amenée par l'âge, progressivement, à entrer dans les fétiches de la famille.* » Cette transe signifiait, pour ceux qui la voyaient, qu'il y avait un problème, une faute commise ou un danger et qu'il convenait d'interroger les ancêtres, au moyen d'un sacrifice, afin d'en connaître la cause.

La gestion des conflits et le contrôle des échanges matrimoniaux

Même quand la culture ne se fait plus en commun ou, comme pour les Bazoun de Konkuy, ne se serait jamais faite en commun[486], même s'il y a dans chaque grande famille un chef coutumier et des conseils de famille, le chef coutumier du lignage continue à avoir un rôle et un pouvoir prépondérants. « *Sur les trois grandes familles des Bazoun, les Woronouma, les Lombonouma et les Biohanouma, c'est le plus âgé qui dirige. Il coordonne toutes les familles. Toutes les réunions se font chez lui. Si on a une culture de femmes à faire et à aider un beau-parent on se réunit, on va ensemble, ou bien s'il y a des funérailles on se réunit, on les fait ensemble, ou s'il y a des manifestations de joie, on se réunit, on les fait ensemble. Si quelqu'un demande une terre des Bazoun, s'il y a un mouvement au village et que tous les quartiers doivent cotiser, il est le premier à être averti et il convoque les trois grandes familles.*

[485] Ce sont les Dicko et les Tiaho qui décident et dirigent les sacrifices pour tout le village et les Bazoun de Kankuy, à qui ils ont confié le couteau, qui immolent les animaux.

[486] *« Il n'y a jamais eu la production en commun de tous les Bazoun. »*(A.B)

S'il y a une fille du lignage qui a eu un problème avec son mari, on le règle ensemble si c'est grave. Si c'est pas très grave, on le fait dans les grandes familles. » (A. B.)

Selon des informations convergentes sinon unanimes, les décisions du chef coutumier sont presque toujours prises après consultation du conseil de famille qui réunit tous les hommes adultes : « *S'il y a une décision importante à prendre, tous les membres de la grande famille se retrouvent chez le grand-père. Même s'il est pauvre, on se retrouve chez lui. On harmonise les idées et on prend une décision collective. Le grand-père ne peut décider seul. Il met l'ordre du jour et il y a débat.* »

Le chef coutumier joue un rôle important dans l'exercice d'une justice toujours compensatoire et jamais pénale. Quand, au village ou « *en brousse* », se produisent des vols ou des violences mais aussi des bagarres, comme ces actes sont interdits, c'est lui qui contraint les coupables à offrir un ou plusieurs animaux qu'il sacrifie en demandant « *à ce que soit pardonné le mal qui s'est passé* ». Les conflits les plus fréquents aujourd'hui sont les conflits fonciers. Dans ce domaine, quand il est « *propriétaire* » d'une terre, le chef coutumier a théoriquement un grand pouvoir, mais qui se révèle pratiquement difficile à faire respecter. S'il était, dans le passé, facilité par l'existence de croyances partagées, celles-ci perdant de leur influence et de leur crédibilité, il en devient moins efficace. L.P. explique : « *Les migrants nous posent des problèmes. La terre, on la leur prête à condition qu'ils respectent certaines règles. Chez nous, la bagarre est interdite sur la terre. Ils ne doivent pas y verser du sang humain. Chaque année ils doivent apporter une ou deux tines de céréales pour le chef de famille. Sur la terre qu'on leur a prêtée, ils peuvent cueillir tous les fruits sauf ceux du néré. On leur montre les limites du terrain qu'on leur a prêté. Mais souvent ils ne respectent pas ces règles et aussi dépassent les limites de ce terrain. On aurait alors le droit de leur retirer la terre. Quand il y a mésentente entre un migrant et un membre de la famille, le conseil de famille se réunit et souvent, la décision, c'est la demande que la personne abandonne ses terres pour aller quelque part.* »

Dans le domaine des échanges matrimoniaux, le pouvoir du chef coutumier est aujourd'hui en partie réduit, du fait que les parents ne décident plus des alliances de leurs enfants, la décision de se marier étant prise par les intéressés eux-mêmes. Toutefois quand un garçon demande la main d'une fille de la famille, le chef coutumier est saisi afin qu'il donne son accord, ce qu'il fait dans la plupart des cas. Quelques exemples semblent prouver que si les règles de prohibition de l'inceste s'imposent sans difficultés, par contre les chefs coutumiers ont du mal à imposer leur volonté dans le cas où ils veulent s'opposer à une liaison ou un mariage[487]. Par contre, leur pouvoir semble ne pas avoir changé en ce qui concerne la résolution des conflits matrimoniaux qui engagent les filles du lignage. S'il y a une mésentente entre le mari et la femme, celle-ci revient dans sa famille pour se plaindre de la conduite du mari qui peut, par exemple, avoir été violent avec elle. « *On appelle le mari. Il a peur de venir parce qu'il sait qu'il a mal fait. Il peut demander à un forgeron ou à un griot, que nous les*

[487] Je pense notamment ici à un lignage dans lequel le chef d'une grande famille a tenté de s'opposer au choix d'un de ses propres enfants. C'est en vain qu'il a obtenu une décision du conseil de famille demandant la rupture de la liaison que son fils avait établie avec une femme du village.

Bwaba nous utilisons comme parlementaires. Le parlementaire dit : un tel m'a envoyé pour présenter ses excuses. Il demande pardon et qu'on lui rende sa femme. Quand ce qu'il a fait est grave, on peut lui demander d'amener une chèvre. » (L.P.)

La création et la suppression des « liens de sang »

À Sara, comme semble-t-il chez la plupart des peuples de la boucle du Mouhoun, les rapports sexuels et a fortiori le mariage sont interdits entre les membres d'une même famille, d'un même lignage et de lignages apparentés. À ce premier interdit s'ajoute un autre interdit assimilable à celui que Françoise Héritier appelle « inceste du deuxième type. » « *Ceux qui appartiennent à la même maison et viennent d'un même ancêtre sont frères de sang. Donc leur sang ne saurait se croiser sur une même fille de leur vivant. Ils ne peuvent pas se marier entre eux mais également ils ont l'obligation de se respecter et de ne pas fréquenter une même fille si un de leurs frères a déjà eu des relations avec elle de son vivant. Par contre si le frère venait à mourir, cela deviendrait possible.* » (H.D.)

Ces règles, comme toutes celles qui régissent, dans d'autres sociétés, la prohibition de l'inceste, sont rigides. Par contre, la définition même du groupe familial et des « liens de sang » évoqués paraît être beaucoup moins classique. Comme le déclare un représentant d'un des lignages complexes précédemment étudiés : « *On peut être de la même famille bien que portant des noms différents et deux familles qui ne portent pas le même nom peuvent n'en faire qu'une parce qu'il y a eu alliance entre elles. Elles font les sacrifices ensemble. C'est le sacrifice qui est le lien.* » (G.D.) De fait, selon les exemples de réseaux de lignages précédemment cités, la définition du groupe social à l'intérieur duquel l'inceste est prohibé ne réunit pas nécessairement les descendants d'un même ancêtre, des « frères de sang », mais peut être défini et modifié, selon les circonstances, par ceux qui en font partie. Même si, selon les croyances des Bwaba, ce sont les ancêtres, s'exprimant à travers les sacrifices, qui le décident, le pouvoir des représentants vivants du lignage qui décident de saisir les ancêtres n'est peut-être pas, selon ces mêmes croyances, décisif, mais il l'est dans la réalité. Sous couvert de ces rituels, la définition de la nature et de la dimension du groupe social en fonction des circonstances me paraît être une caractéristique importante de l'organisation sociale et politique. Même quand les raisons d'une alliance incluant la prohibition de l'inceste ne sont pas connues, comme c'est le cas entre les Bazoun de Konkuy et les Tiaho de Bondokuy, l'explication fait référence à la situation: « *Aux temps anciens les Bazoun et les Tiaho étaient peut-être apparentés et avec la guerre ils se sont dispersés. Ils étaient peut-être de même famille avant mais avec une situation grave ils se sont dispersés.* » (A.B.)

On a déjà noté que des alliances incluant la prohibition de l'inceste s'étaient nouées dans le passé entre lignages, à l'origine sans lien de parenté, quand l'un d'entre eux en accueillait un autre, ou pour atténuer l'impact du travail forcé, ou encore pour

affronter ensemble des situations en permanence dangereuses, le fait de cultiver ensemble devenant peut-être à la fois le signe et la raison d'être d'un apparentement.

Inversement, ces alliances scellées par un sacrifice peuvent être défaites par le même moyen. En 1992, à la demande d'un certain nombre de jeunes hommes appartenant au lignage Domboué et suite à un sacrifice accepté par les ancêtres et par les « *vieux* », l'interdit de l'inceste a été levé entre les Domboué de Kari, les Zumbaa-Domboué et les Dofini, mais également entre les trois familles des Domboué de Kari. « *Cette restriction de l'interdit de l'inceste s'est déjà produite dans des petits villages de la région mais pour une autre raison : leur déclin démographique. À cause de ce déclin, le village n'est plus attractif pour les jeunes filles des villages environnants et elles ne cherchent plus à s'y marier. En permettant les mariages internes, ces petits villages espèrent lutter contre leur déclin démographique. Cela s'est passé à Yabè près de Maro.* » (K.D.)

Alliances de lignages et quartiers

Règlements des conflits, gestion de la terre, pouvoir de nouer et dénouer des alliances et de procéder aux sacrifices ; l'essentiel de ce qui fait la vie collective dans le village paraît être réglé par des chefs coutumiers, dont les compétences reproduisent la complexité des divers groupements familiaux, lignages, subdivisions ou réseaux de lignages. De plus, comme on l'a noté, ces lignages forment des réseaux d'alliance et sont, par ailleurs, cantonnés dans un espace précisément délimité, le quartier, qui devient ainsi un lieu d'activités propres et un niveau d'organisation sociale et politique d'autant plus capital que c'est dans le quartier, sous l'autorité d'un réseau de lignages avec lequel pratiquement il se confond[488], que les initiations masculines ont lieu. « *Le quartier correspond à un espace géographique mais surtout il rassemble plusieurs concessions. Une concession rassemble traditionnellement tous ceux qui travaillent dans un même champ. Dans une famille il peut y avoir plusieurs concessions. Les familles résident toutes dans un même quartier. On ne trouverait pas un seul Domboué en dehors d'Hantiayé et aucun Pémou hors de Boza.* » (K.D.)

Sara est divisé en deux ou quatre quartiers: Bèkuy, Hantiayé, Boza et Konkuy, mais souvent on ne cite que les deux premiers. Ceux de Boza reconnaissent volontiers faire partie d'Hantiayé, tout comme les Bazoun dont le quartier, Konkuy, n'est que la survivance déplacée d'un village d'où ils sont venus. À Hantiayé on trouve deux grands groupements : d'une part le réseau complexe de lignages Domboué-Dofini et leurs « protégés » les Pampani, et d'autre part les Bazoun de Konkuy ainsi que les Griot (Kakabéni) qui dépendent d'eux. On y trouve aussi un lignage Tiaho. Cette apparente diversité recouvre en réalité une grande homogénéité : Les alliances sinon

[488] Un signe de cette confusion est le mot *kuy* employé comme un suffixe terminant les appellations des lignages et qui désigne aussi, employé seul, le quartier.

les parentés entre Domboué, Dofini et Bazoun sont fortes. Quant aux Tiaho, selon ce qu'ils en disent eux-mêmes, ils auraient été accueillis par les Domboué lors d'une guerre civile, avant l'arrivée des Français. À Bèkuy c'est l'ensemble des lignages Tiaho et Bazoun qui ont l'initiative, à cause du rôle qu'ils ont eu lors de la fondation du village. À Boza les lignages dominant sont liés entre eux. Ce sont les Dicko et les Boni d'une part, les Pémou et Tè d'autre part. C'est aussi au niveau du quartier que l'on trouve des lignages de griots ou de forgerons, qui sont « accueillis » ou « possédés » par des lignages dominants.

L'unité du quartier se manifeste par des activités communes. Des travaux collectifs sont menés au niveau du quartier. En 2005, un organisme avait proposé la réalisation d'un forage, à condition que la population fasse un dépôt bancaire durant un an. Deux groupes d'habitants de Sara ont collecté cette somme et obtenu le forage : un campement peul et le quartier de Konkuy. Pour les chantiers décidés par le Comité de coordination, comme la construction de trois salles de classe à l'école en 2005 et du Centre populaire de loisirs en 2009, le collectage des matériaux de construction (sable et pierres) et la main-d'œuvre ont été assurés par quartier. Les travaux de femmes se font par quartier. À Sara, il n'y a pas de fête de village mais il y a des fêtes de quartier : « *À Boza, au moins une fois par an, il y a une fête de quartier. Au début de l'hivernage, la fête est annoncée pour l'année suivante. Les jeunes travaillent pour avoir de l'argent. Quand la somme recherchée est atteinte, on fixe la date. La fête dure trois ou quatre jours. Les balafons viennent. On danse, on mange ensemble. On choisit un tissu et tout le monde s'en fait faire un habit.* » (L.P.)

Les initiations aux masques de feuille se font par réseaux de lignages et quartiers. Il y a trois groupes d'initiation correspondant aux trois quartiers, Bèkuy, Hantiayé et Boza. Toutefois les forgerons de Bèkuy qui « *appartiennent* » aux Boni de Boza sont initiés dans ce dernier quartier. À Bèkuy, le jour prévu pour l'initiation, deux groupes distincts se forment, d'un côté les Bazoun et les Tamini, de l'autre les Tiaho qui pratiquent l'initiation à part des autres. « *Sur les lieux des rites les deux groupes ont chacun leur arbre de Dô et ils se mélangent pas. Le dolo apporté par les initiés ne se partage pas non plus*. » (H.D.) Chaque quartier a un chef appelé « *dombê* » mais aussi « *Dâgnouhounikinlé* », ce qui peut être traduit par « le chef de la racine familiale » ou encore « *kuynikinlé* », le « plus vieux du quartier .» Il est le plus ancien de la plus ancienne promotion des initiés. Il « *ne gère que tout ce qui est relatif aux masques, aux périodes de sortie, à l'initiation, au Dô, aux amendes relatives au Dô et aux travaux y afférant* ».(H.D.) Aujourd'hui le chef du quartier de Bèkuy est Hèmo Bazoun, celui d'Hantiayé est Gniky Domboué, celui de Boza Gnilé Tè.

Les masques de feuilles ne se manifestent pas seulement au moment de l'initiation. Partant de Boza, à l'invitation d'un représentant du lignage des Boni, ils procèdent chaque année à la bénédiction des récoltes au cours d'un rituel appelé « *le mil du vautour* .» L.P. raconte: « *Les nouveaux initiés se dirigent vers la brousse pour aller fouiller et trouver de quoi battre le mil. Le lendemain les masques arrivent en poussant des cris, font le tour du village et se dirigent vers l'arbre sacré du Dô. Ainsi le mil ramassé dans les champs avant la cérémonie pour le battre et les nouvelles*

récoltes sont bénies. Les masques se promènent ensuite dans le quartier de Boza pour donner des bénédictions à ceux qui sont intéressés. Les enfants crient, courent se cacher au fond des maisons. Le soir, avant le coucher du soleil, les masques se regroupent sous leur arbre et viennent vers le quartier, en file indienne, avec les mêmes cris que le matin. Dômbê (vieux chef du Dô) sort sous le fromager du quartier et les accueille avec du mil écrasé en petits morceaux et trempé dans une calebasse d'eau. Chaque masque prend une ou deux poignées de ce mil et boit un peu de son eau. Après ce repas les masques, génies du Dô, génies de la brousse, font le tour du village entier pour qu'il soit béni et pour rappeler la mémoire de la construction du premier bâtiment lors de la création du village. Ensuite ils se dirigent vers l'arbre sacré et la cérémonie prend fin avec le retour des jeunes dans le quartier. »

Cette organisation du quartier était vraisemblablement la même dans le pays environnant. Étudiant les structures politiques du cercle de Dédougou dans le premier quart du XXe siècle, Blamy Gnankambary écrit : « *Plusieurs familles formaient un quartier ayant à sa tête un chef* », titre qui « *revient de droit à l'un des chefs de famille installés les premiers dans le quartier. C'est sous son arbitrage que sont réglées les affaires intéressant le quartier.* »[489] De même Jean Cremer, médecin colonial affecté à Koury, dans le cercle de Dédougou, à une centaine de kilomètres de Sara, écrit à propos des quartiers : les villages « *sont généralement divisés en quartiers séparés les uns des autres par des espaces libres ou des cultures. Ils ont les mêmes intérêts généraux, souvent contrariés par des rivalités particulières tendant à développer la personnalité de chaque quartier, dont la population possède parfois des divinités spéciales... Le plus fréquemment les villages ont trois quartiers* ».[490]

Les pouvoirs dans le village

C'est au niveau du village que l'organisation sociale et politique, la nature et l'origine des pouvoirs ont été le plus modifiées pendant et surtout après la colonisation proprement dite. La principale modification a consisté à imposer la présence de chefs de villages, qui n'avaient pas d'équivalent dans l'organisation sociale et politique du pays, cohabitaient avec les chefs coutumiers et imposaient par la force des mesures que la population ne pouvait accepter. Dans la période post-coloniale ces chefs de village exogènes, désignés d'abord par le pouvoir central, l'ont été ensuite avec une participation des habitants. Leurs fonctions et leurs méthodes n'ont plus rien à voir avec celle des chefs imposés par le pouvoir colonial, mais ils subsistent et continuent de cohabiter avec les chefs coutumiers. Cette dualité mérite d'être approfondie.

Comme cela a déjà été noté, avant et au tout début de la colonisation, à Sara et dans une vaste région de l'actuel ouest du Burkina Faso, il n'y avait pas de chef de

489 1978 : 3.
490 1924 : 9.

village au sens de chef politique, comme cela existait par exemple sur le plateau mossi. Par contre, il existait une chefferie coutumière autour des lignages fondateurs (Tiaho, Dicko et Boni) et de celui à qui ils avaient donné une partie de leur pouvoir, Bazoun de Kanakuy. Ce ou ces chefs coutumiers n'agissaient et n'agissent jamais seuls. Saisi d'un problème concernant le village, le chef coutumier convoquait les doyens des divers lignages, par l'intermédiaire d'un forgeron qui l'assistait et lui servait de porte-parole. Une fois le conseil terminé, chaque doyen répercutait ce qui avait été décidé au nom du village, et chaque chef de famille transmettait le message aux siens.

Dans le témoignage qui suit et qui décrit les pouvoirs du chef coutumier, mon interlocuteur emploie tantôt le pluriel tantôt le singulier, le pluriel désignant les trois lignages fondateurs, et le singulier celui à qui ils avaient confié le couteau. Cette complexité correspond sans doute à la réalité du pouvoir coutumier, de nature véritablement collective même s'il est assumé par une seule personne, celle qui officie dans les sacrifices au nom du village. On notera aussi qu'il parle le plus souvent au passé comme pour signifier que son autorité n'est plus ce qu'elle a été. « *Aux temps anciens, il faisait régner la paix et pouvait intervenir s'il y avait un danger. Il pouvait dire : sans sacrifice, il y a un malheur qui va arriver au village. S'il y a un conflit entre village et village, il est le premier concerné pour régler cette affaire et pour tout ce qui est au village, dans sa région comme ça. C'est pas pour aller faire la guerre mais* [silence] *c'est lui qui dirige* [...] *Avant, il décidait pour tout le village. Il faisait des sacrifices pour la prospérité du village ou bien s'il y avait quelque chose qui n'allait pas au village, ou bien s'il fallait expulser un étranger qui avait mal fait. C'est lui qui était chargé de régler ces problèmes* [...] *Quand les gens voulaient demander la pluie, ce sont eux qui étaient chargés de le faire. Ils pouvaient donner des ordres aux autres membres du village. Si tu coupais quelqu'un avec un couteau, ils avaient le droit de te sanctionner (par exemple de te demander de donner tant de poulets ou bien des chèvres). Et quand le chef coutumier du village voulait faire le sacrifice général du village, il traversait le village avec un panier. S'il voyait des poulets, il les attrapait sans payer et sans demander au propriétaire. Personne ne pouvait refuser.* » (A.B)

Les descendants des lignages fondateurs sont toujours là. Ils sont toujours considérés comme les chefs de terre du village, ils font toujours les sacrifices qui concernent le village mais, la situation ayant changé, les problèmes qu'ils ont à résoudre sont différents. Ce qui n'existe plus et qui amenait une mobilisation de l'ensemble du village, ce sont les guerres inter villageoises et la résistance à l'invasion coloniale, c'est aussi la guerre larvée avec les Dyula qui avaient été mis à la tête de villages environnants, guerre à laquelle fait allusion François Crozat[491]. Cette situation amenait une mobilisation de l'ensemble du village[492]. Ont disparu aussi les alliances entre villages pour résister à de possibles envahisseurs. Ces alliances, aux dires de Louis-Gustave Binger, confirmées par Jean Cremer, avaient pris la forme de

[491] Lors de son séjour à Bossora où il est reçu par Mamadou Sanou, il apprend que les habitants de Sara, village de Bobo indépendants situé au nord-est, ont effectué plusieurs pillages dans les jours qui ont précédé.

[492] A. B. à qui je demande quelle a été l'attitude de ses grands-parents lors de la guerre de 1915, me répond : « *Je ne peux pas savoir. Quand c'est le village tout le monde y donne la main. Ils font la guerre ensemble. On ne peut pas dire c'est tel ou tel quartier, non, c'est tout le monde.* »

confédérations de villages qui prenaient le nom du village principal autour duquel se regroupaient les autres. Selon eux Sara aurait été à la tête d'une de ces confédérations dans lesquelles « *les gros villages protégeaient les plus petits et recevaient en échange des hommes en cas de conflits* ».[493] Tout cela entraînait, pour les chefs coutumiers, une responsabilité qu'ils n'exercent plus : protéger le village, y faire régner la paix, porter la guerre contre des ennemis extérieurs. Il faudrait ajouter qu'ils ont, semble-t-il, perdu de la crédibilité quant à l'efficacité de certains rituels dont ils se servaient pour faire pleuvoir ou éloigner les calamités. Mais la transformation la plus importante survenue pendant la période coloniale a été la mise en place, pour la première fois sans doute, d'un véritable pouvoir politique au niveau du village, pouvoir politique imposé de l'extérieur, mais qui était attribué à des chefs coutumiers ou à des représentants de lignages jouissant d'un prestige certain.

Contrairement à ce qui s'était passé dans la région de Bobo-Dioulasso et dans tous les villages de la boucle du Mouhoun, où les chefs de village imposés par l'administration coloniale étaient des « envahisseurs étrangers », à Sara, comme aucun d'entre eux n'avait réussi à s'implanter avant l'arrivée des Français, l'administration désigna tout naturellement, dans un premier temps, un représentant du lignage des Bazoun de Konkuy, Madi Bazoun. À la suite de l'expulsion de son fils dans les années trente, il y eut à Sara deux chefs distincts affectés aux deux quartiers de Bèkuy et Hantiayé, au lieu d'un seul pour tout le village. En l'absence de documents officiels expliquant ce choix, on peut émettre l'hypothèse que le pouvoir colonial, soucieux de confier la tâche de chef de village à ceux qui jouissaient déjà, d'une manière ou d'une autre, d'une autorité auprès de la population, avait tenu compte de la division du village en deux quartiers, division renforcée par le fait que les chrétiens convertis étaient en majorité à Hantiayé et que c'est eux qui avaient obtenu le départ du premier chef. À Bèkuy, le chef choisi appartenait encore à la famille Bazoun. À Hantiayé, se sont succédés trois représentants des familles les plus importantes du quartier, à savoir Gnamou Dofini, Kankani Dicko et Donfiko Domboué.

Ces chefs du village disposaient d'un pouvoir nouveau, complètement différent de celui qu'ils avaient déjà et à cause duquel ils avaient été choisis, un pouvoir coercitif important, venu de l'extérieur de la société bwaba, mais qui était en même temps, renforçant cette extériorité, un « faux pouvoir », car en réalité ils ne faisaient qu'appliquer les décisions des administrateurs et des commandants de cercles.

Sans véritable prestige puisqu'il était révocable, imposant aux habitants des contraintes insupportables et inhumaines, profitant personnellement de l'autorité déléguée qui lui était attribuée pour exiger des prélèvements ou du travail forcé pour son compte personnel, le chef de village ne pouvait qu'être impopulaire[494]. Ce pouvoir inévitablement impopulaire, l'administration coloniale avait cru habile de le faire

[493] J. Cremer 1924 : 10.

[494] Nobila Ouedraoggo, ancien chef de village explique: « *ne pouvant avouer à ses sujets qu'il n'était plus le véritable maître, de peur de voir son prestige remis en cause à leurs yeux, devenu en quelque sorte le bouc émissaire, responsable de tous les péchés, il perdra petit à petit la considération, et, partant, le respect, la soumission volontaire d'une bonne partie de son peuple.* » 1995 : 72.

exercer, en particulier à Sara, par des chefs coutumiers doués d'un certain prestige puisque proche des lignages fondateurs. Mais ils ne parvinrent pas, ni à Sara ni ailleurs, à se faire accepter, à cause des mesures qu'ils imposaient par la force aux habitants.

À l'inverse on aurait pu s'attendre à ce que, en assumant un rôle qui allait à contresens de leur fonction d'origine, à savoir « *protéger le village du malheur et y faire régner la paix* » (Y.T.), la chefferie traditionnelle en soit définitivement déconsidérée. Pourtant si certains de ceux qui avaient accepté de relayer l'oppression coloniale ont vu leur prestige personnel et celui de leur famille durablement atteint[495], la chefferie coutumière, dans son ensemble, ne semble pas avoir été elle-même remise en question par la concurrence des chefs de village, ni par le fait que certains de ses membres aient accepté un rôle incompatible avec leurs fonctions traditionnelles.

Au centre d'une organisation économique, sociale et politique, justifiée et renforcée par des croyances et des rituels, fondatrice, au sens fort du terme, de la vie collective, la chefferie coutumière ne pouvait, du jour au lendemain, disparaître du seul fait de l'apparition de contraintes venues de l'extérieur, d'autant plus que le pouvoir colonial s'est bien gardé de la mettre en cause elle-même. Il s'est contenté de la doubler d'un pouvoir qui n'avait rien à voir avec celui qu'elle exerçait.

Les deux pouvoirs étaient tellement différents et opposés, à la fois par les attributions que par la manière dont ils s'exerçaient, qu'ils ont coexisté jusqu'à l'indépendance du pays et même, sous une forme assez proche, après celle-ci. En effet si les chefs coutumiers sont toujours là, le pouvoir de chef de village mis en place pendant la colonisation a subsisté lui aussi de son côté, tel quel, mais aussi sous des appellations différentes. Certes, ce pouvoir a pris des formes moins arbitraires et moins violentes et il fait partie de la vie du village, mais la situation, d'une certaine façon, n'a pas changé. On retrouve les deux pouvoirs parallèles, dont l'association s'organise peu à peu, celui des chefs coutumiers et celui des diverses autorités politiques, imposées jadis par la force et aujourd'hui acceptées, reconnues d'autant plus que la population est consultée pour leur désignation.

Fonction sociale et politique des croyances et des rituels

L'organisation sociale et politique qui existait à Sara avant l'arrivée des colons, et qui persiste en grande partie encore aujourd'hui, repose sur un modèle de pouvoir, celui de chef coutumier, et elle implique des relations sociales d'obligation réciproque et des normes qui rendent possible la vie commune. La justification de ces normes, des modes de vie et des manières de se comporter qui en découlent est assurée par un ensemble de croyances, rituels et pratiques de nature religieuse. Ils constituent

[495] Ce qui est à l'évidence le cas des Bazoun de Kanakuy qui, c'est le moins qu'on puisse dire, ne jouissent pas d'une bonne image dans le village, comme le prouve l'insistance avec laquelle beaucoup de ceux avec qui j'ai conversé reviennent sur leur réputation d'anciens voleurs, peut-être pour ne pas dire qu'ils ont été aussi complices des colons.

l'essentiel d'une pression sociale qui, en faisant apparaître les normes et modèles de comportement comme allant de soi, permet au système politique mis en place d'assurer la survie du groupe et l'instauration de rapports sociaux qui favorisent la cohabitation et la réciprocité des échanges.

Deux pratiques me paraissent sur ce point particulièrement importantes: d'une part l'omniprésence du culte des ancêtres et le recours à leurs messages en toute occasion pour accepter l'ordre du monde, sanctionner les fautes et les manquements à cet ordre, et d'autre part le culte du Dô et les rites d'initiation. Chacune d'entre elles correspond à une des deux caractéristiques structurantes de la vie collective dans le village de Sara, la gérontocratie et les solidarités générationnelles.

L'interrogation des ancêtres

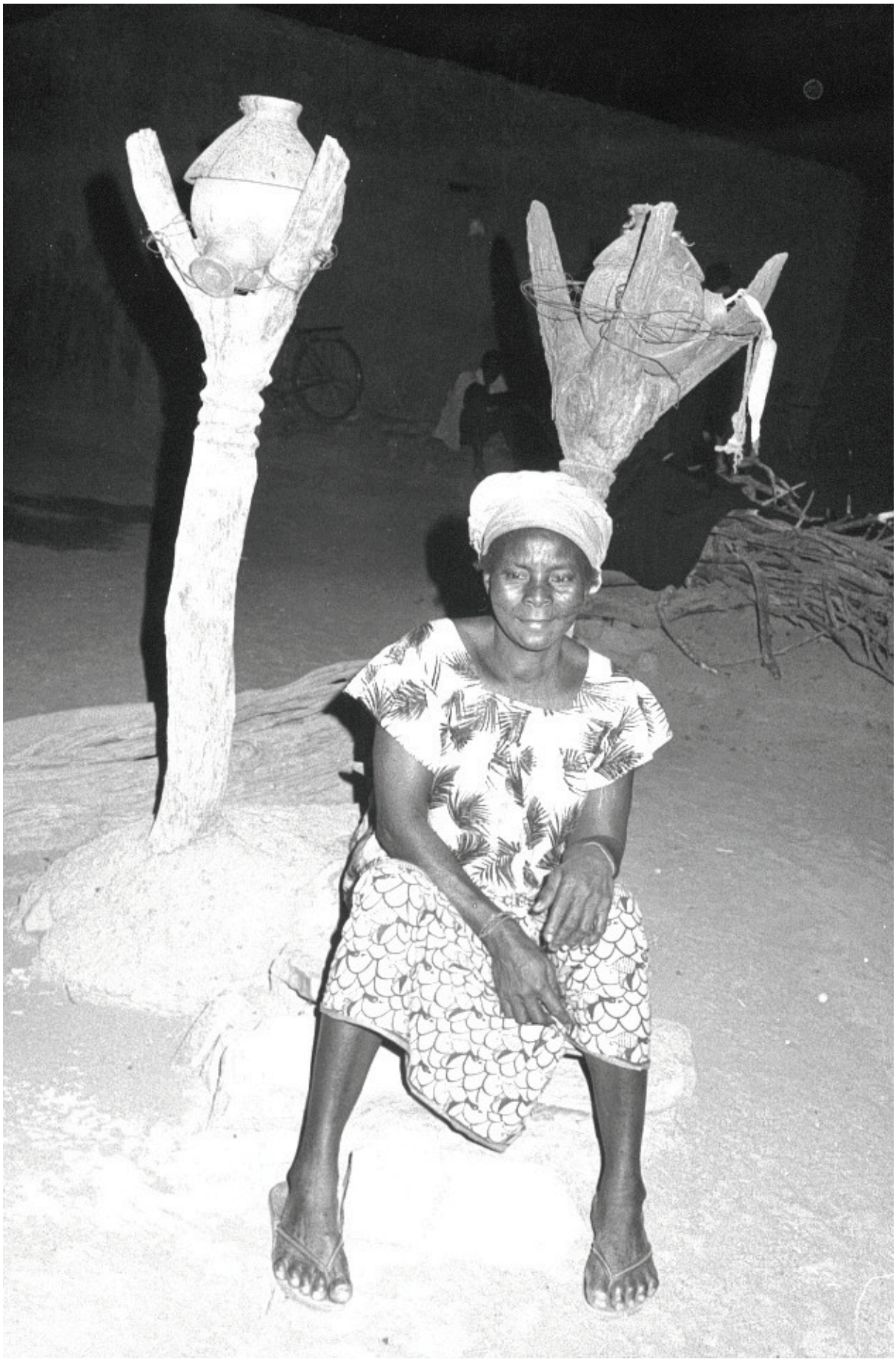
On peut énoncer ainsi le principe même du sacrifice : il s'agit d'entrer en contact, par l'intermédiaire du fétiche, avec les ancêtres, le plus souvent pour les interroger sur tout ce dont on ne connaît pas l'explication. On leur pose alors une question du genre : « Est-ce que la mort ou la maladie, ou la sécheresse ou... serait due à... », puis on sacrifie un animal et selon sa position au moment de la mort, on connaît la réponse des ancêtres, qui est positive ou négative. En cas de réponse négative une autre hypothèse est émise, confirmée ou non par un nouveau sacrifice, jusqu'à ce qu'il y ait une réponse positive, qui transforme l'interrogation en certitude. Ces sacrifices permettent de réguler la vie collective, de justifier les évènements qui viennent la perturber, d'expliquer ce qui paraît incompréhensible, de répondre à une interrogation [496], d'accepter la réparation d'une faute grave comme l'inceste, de punir celui qui a fait du tort à la communauté. Il peut y avoir des sacrifices de sollicitation[497] ou de remerciement, quand une demande faite précédemment a été exaucée[498]. « *Quand il y a de nouvelles récoltes, on ne peut pas en manger tant qu'on n'a pas offert la récolte. Offrir la récolte ça veut dire venir, par exemple, devant un petit monticule où on sait qu'est enterré le premier grand-père. On lui dit : Nous avons réuni nos forces, nous avons travaillé, voilà votre part. On peut alors égorger un poulet et selon la façon dont il se débat et dont il tombe, on sait si c'est bien accepté ou pas.* » (V.P.) Il existe aussi des sacrifices de souhait. « *On peut dire : si mon fils revient de France en bonne santé, si untel peut avoir telle fille en mariage, j'immolerai un poulet, ou un mouton ou un bœuf sur les mânes des ancêtres.* »(K.D.)

---

[496] *« Le grand frère du conseiller pédagogique avait perdu son enfant. On se demandait pourquoi les traitements n'avaient pas eu d'efficacité et on a appris que sa tante avait promis, sous réserve que son frère trouve une femme, d'offrir une chèvre aux ancêtres et ne l'avait pas fait. La cause de la mort de l'enfant était cette promesse non tenue. »*(K.D.)

[497] « *Je peux proposer un sacrifice pour que mon fils réussisse à l'école. »*(K.D.)

[498] « *Quand j'étais à l'école à Béréba loin de chez moi, ma tante faisait un sacrifice chaque fois que je revenais en bonne santé.* »(K.D.)



Quand la promesse est faite et si elle est exaucée, un nouveau sacrifice de remerciements s'impose, avec les risques habituels si on ne le réalise pas[499]. L'obligation de procéder à un sacrifice peut être aussi une forme de sanction, infligée par les chefs coutumiers, par exemple à ceux qui commettent l'adultère dans la brousse, font couler le sang dans le village, transgressent l'interdit de l'inceste, ne respectent pas les rituels et ceux qui sont chargés de les appliquer. Ce sacrifice n'est pas seulement une sanction, il est aussi un moyen de réconciliation, de restauration d'un ordre qui a été perturbé.

Ces rituels manifestent la place centrale qu'occupent les ancêtres dans la vie quotidienne et les croyances des Bwaba de Sara. Leur invocation et le recours à leurs jugements et interventions sont à ce point présents dans la vie quotidienne et dans les représentations collectives qu'ils semblent subsister chez des convertis qui, lorsqu'ils ont renoncé à pratiquer eux-mêmes des sacrifices, continuent à vouer un véritable culte aux ancêtres, alors que ce culte a été condamné et interdit par les missionnaires. À titre d'exemple, ces propos d'une catholique très pratiquante : « *Pratiquement on ne peut rien faire sans les ancêtres. Dans la vie quotidienne, ils sont toujours associés en paroles. Même quand un petit rien t'arrive tu évoques les ancêtres. Ces croyances ont été systématiquement rejetées par les missionnaires qui disaient qu'elles étaient incompatibles avec la foi chrétienne. Mais c'est très difficile pour les chrétiens de se passer des ancêtres. On naît avec. Il y a beaucoup de chrétiens qui n'arrivent pas à franchir le pas surtout quand ils vont au village. Dans la religion chrétienne on invoque les saints, pourquoi on n'invoquerait pas les ancêtres qui représentent beaucoup plus pour nous ? Jeanne d'Arc représente quelque chose pour les Français mais mon grand-père me touche plus que Jeanne d'Arc.* » (V.P.)

S'agissant du poids que représente cette invocation systématique des ancêtres dans la vie quotidienne, on notera que ce sont eux qui sont, dans l'imaginaire, les vrais détenteurs du pouvoir, puisque les chefs coutumiers les consultent avant de décider quoi que ce soit, et que tout ce qui se fait, se décide, se projette a besoin de leur approbation. Il peut paraître étrange, pour qui ne partage pas ces croyances, que la phrase célèbre attribuée à Auguste Comte, « les morts gouvernent les vivants », puisse prendre un sens qui est, pour les Bwaba, tout sauf métaphorique. Ce qui nous apparaît comme une croyance naïve mais qui est, pour les Bwaba une certitude profondément enracinée dans la conscience collective, est un des fondements de l'organisation sociale et politique à Sara et partout où le culte et la consultation des ancêtres sont pratiqués. Cette place prééminente des ancêtres n'est certainement pas sans relation avec le caractère gérontocratique de la société. Ce sont les plus âgés qui occupent les postes de responsabilité. Le pouvoir qu'ils exercent et le respect dont ils sont l'objet est parfaitement cohérent avec le culte des ancêtres. Ce pouvoir et ce respect sont certainement confortés par le culte et le prestige de ceux qui les ont précédés, et dont ils sont appelés à faire partie dans un avenir proche.

---

[499] Quelqu'un peut dire : « *Aidez mon parent à avoir une femme. Si mon vœu se réalise, j'égorgerai un poulet .» S'il meurt sans avoir pu ou voulu réaliser sa promesse, on dira que c'est là la cause de sa mort*. » (K.D.)

Dô et l'initiation

Les Bwaba affirment l'existence d'un Dieu unique *Dombéni,* créateur de l'univers mais il « *n'intervient jamais directement dans la vie des humains: il ne possède pas d'autel, ne reçoit jamais de sacrifice. Il ne juge ni ne punit les actions contraires à la coutume.* »[500] Dô, fils et frère de Dombéni est un intermédiaire entre Dieu et les hommes. C'est lui qui, descendu sur la terre « *a enseigné aux hommes les techniques matérielles : agriculture, tissage, fonte des métaux* [...] *qui leur a dicté aux les règles de vie de la c ommunauté humaine* [...] *qui a instauré entre les hommes et Dieu ce "courtant d'échanges" qui garantit la perennité de la communauté. »*[501] Les réponses qui m'ont été faites, quand j'ai posé la question de savoir ce qu'était Dô, n'ont pas toujours été claires, mais elles disent toutes la place centrale qu'occupe Dô dans la religion bwaba, dans l'éducation initiatique, et dans la vie sociale. Une tradition rapporte même que Dô retracerait l'histoire des bwaba « *depuis l'époque où il vivait à l'état sauvage. À l'état sauvage il était nu et à un certain moment donné il a découvert la végétation autour de lui et il a commencé à se protéger, à mettre des feuilles autour de lui et c'est le masque en feuille. Ensuite il a découvert la fibre et il a fait les masques en fibre. À un moment donné il a trouvé que les fibres on pouvait les faire autrement. Il a commencé à tisser et il a fait un masque avec des tissages. Ce qui fait que les trois différents types de masques retracent un peu l'histoire. Voilà à peu près l'origine du masque. Ce qui fait que les masques, quand ils sortent, ils sortent de la brousse parce que c'est de là que l'homme est venu, nous sommes venus de la brousse. Et quand ils ont fini ils repartent en brousse* ». (H.D.) Interrogés au sujet de Dô, mes interlocuteurs ont un peu de mal à dire si c'est un Dieu, un grigri, un fétiche ou une force morale et politique, peut-être parce qu'il est tout cela à la fois : « *Dô, bon,.....* [long silence], *quelquefois nous l'appelons discipline. C'est une discipline puisque.... Dô, en fait, c'est pas un Dieu en tant que tel comme peut être un grigri. On peut dire aussi que c'est un Dieu parce qu'on l'adore et on passe des pactes avec lui. Si ce qu'on demande est exaucé, on le remercie. Je ne peux pas le définir comme ça en tant que tel mais je sais que Dô c'est, les mots me manquent pour bien l'expliquer...* [long silence], *c'est le Dieu des masques de feuilles. De génération en génération, dès que des jeunes s'approchent de l'âge d'homme, ils sont regroupés et sont initiés au Dô.* » (Y.T.) « *Dô est un fétiche commun, il n'y a pas de fétiche réel qui le matérialise, il y a seulement un arbre nommé dodê qui est l'endroit où on fait les initiations et d'où les masques partent avant de venir au village. Le fétiche c'est la force morale du Dô, qui est surtout le respect de l'ancien et des règles de la société.* » (H.D.)

Autant s'il paraît difficile de dire ce qu'il est, autant le rôle social qu'il joue notamment dans l'initiation et plus généralement dans l'imposition des valeurs, des normes, des règles de comportement qui régissent la vie collective paraît clair pour ceux qui m'en ont parlé : « *À l'époque, l'Église disait que Dô était une forme d'adoration des fétiches, donc du diable. Mais je crois que le culte du Dô était aussi une forme d'organisation sociale. C'était le système de commandement du village. Il*

[500] Jean Capron, 1963: 96.
[501] Ibidem.

harmonisait les générations et donnait des directions. Les initiés étaient de la même génération. Les décisions se prenaient de promotion en promotion. Celui qui était anciennement initié pouvait imposer une tâche à ceux qui l'avaient été après lui. À l'époque, Dô permettait de regrouper et d'harmoniser les jeunes en une force pour pouvoir faire des travaux champêtres, par exemple récolter ou battre le maïs. Si un jeune était assis et qu'un autre qui avait pris l'initiation avant lui arrivait, il devait lui céder la place. C'était le culte du Dô qui régissait tout cela. » (H.D.)

Renforcement des pouvoir existants, assimilation des valeurs du groupe social, imposition de normes, hiérarchisation et harmonisation des générations, animation des activités collectives, il s'agit bien d'un imaginaire qui permet de structurer la vie collective, et d'imposer l'obéissance aux normes qui la rendent possible.

Il y a à Sara des « sociétés de Dô » dirigées par un *dombè*, un chef de Dô. Ces sociétés regroupent les jeunes gens par génération et leur donnent une éducation civique et religieuse dont le temps fort est l'initiation pendant laquelle ils apprennent à connaître les valeurs sociales de la communauté. Disposant de moyens de coercition, elles veillent au fonctionnement harmonieux des rapports sociaux, condition d'une vie communautaire paisible. Dô est également incarné par des « masques de feuilles », qui jouent un rôle important dans l'initiation et disposent d'un pouvoir de répression considérable.

Le culte de Dô ne se limite pas à l'initiation des jeunes hommes, mais elle en est la manifestation la plus importante. « *L'initiation des hommes est une étape importante dans la vie de l'individu, sur le plan des relations entre générations. Une fois initié on accède au rang d'homme, avec des droits et des devoirs. Pour y arriver, le jeune homme est mis dans une situation où il doit apprendre, endurer et respecter. Hors du village, dans la brousse, c'est là qu'il y a les dieux, les intermédiaires entre les hommes et le grand Dieu. C'est dans la brousse que l'homme va puiser sa force, qu'il va apprendre, qu'il va évoluer, qu'il va devenir le nouvel homme capable de participer avec les autres à la vie de la cité.* » (K.D.)

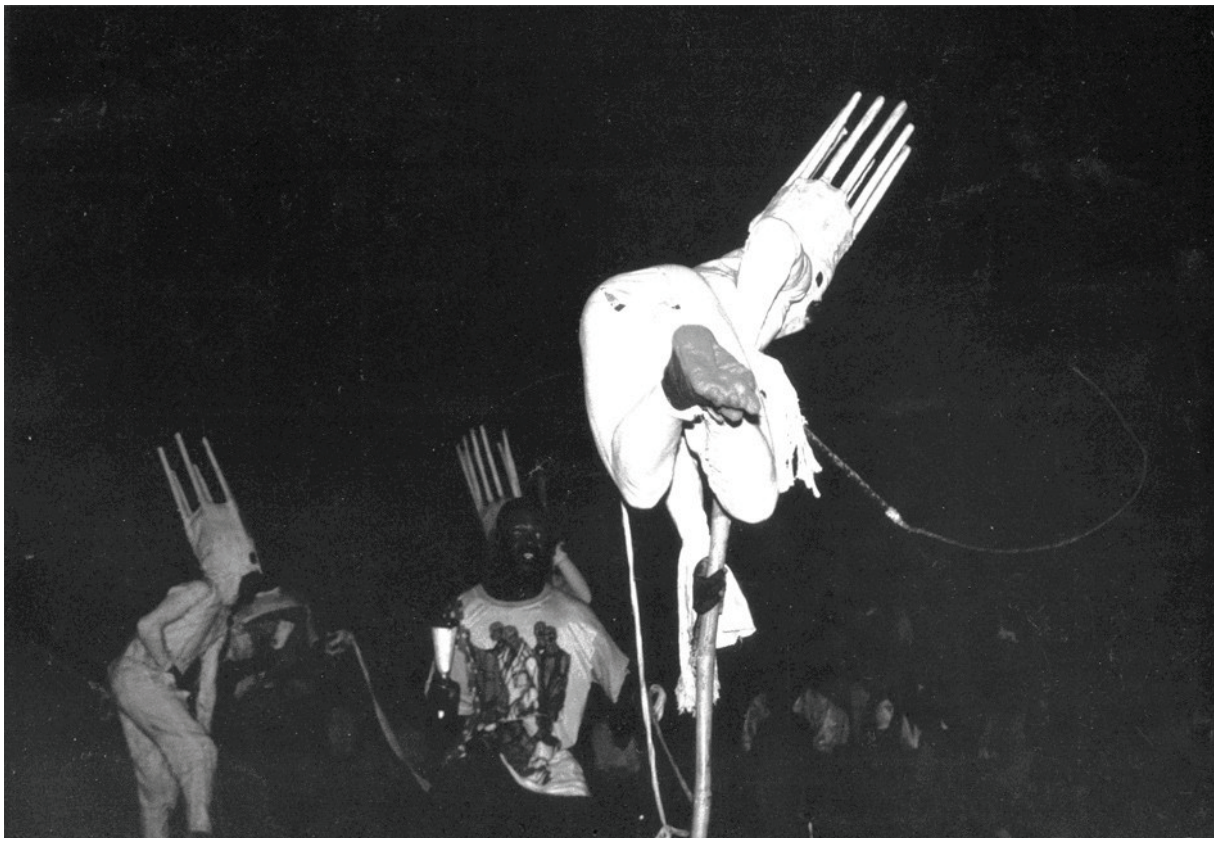
Il y a, pour les hommes, trois types d'initiation. L'initiation par les masques en feuilles est obligatoire pour tous les Bwaba du village à l'exclusion des griots qui ont leur propre rituel d'initiation et une société de masque particulière, les masques blancs. Il existe enfin un troisième type d'initiation que certains disent « privée », celle dirigée par les masques en fibre. « *L'initiation aux masques en fibre se fait autour d'un langage secret, djouan en Bwamu, que les initiés doivent apprendre et maîtriser.* »(K.B.) Elle est dirigée par deux lignages, celui des Tamini et celui des Boni mais « *le vrai pouvoir des masques en fibres viendrait des forgerons Boni qui maîtriseraient mieux que les Tamini le langage secret. Les Tamini auraient reçu ce pouvoir d'initiation d'une femme de la famille des forgerons Boni. Elle était mariée à un Tamini et, ayant trouvé un masque en fibre en brousse, elle l'aurait confiée à ses beaux (sa belle famille)* ». (H.D.) Pour Y.T. L'initiation aux masques en fibre succèderait à celle aux

masques de feuilles : « *Il y a deux phases d'initiation. La première phase consiste à s'initier aux masques en feuilles, la seconde aux masques en fibres .»* Pour d'autres, elle pourrait s'ajouter à la première, mais n'en dispense pas. Il est assez difficile d'obtenir des informations concordantes sur cette initiation où l'on apprend des connaissances secrètes et à laquelle tous les habitants ne sont pas initiés.

C'est de l'initiation aux masques en feuilles qu'il sera question ci-dessous, parce qu'elle devrait avoir été acquise par tous les hommes bwaba, à cause de son implication dans la transmission de la culture et dans la solidarité des classes d'âge. On m'en a parlé sans difficulté. L'initiation, qui peut durer 4 à 5 mois, commence au village et se continue dans la brousse. Là, les futurs initiés reçoivent un enseignement et subissent des épreuves physiques, qui sont considérées aussi comme des enseignements. Trois générations participent à l'initiation : celle de ceux qui sont initiés, de ceux qui les initient et de ceux qui ont initié ceux qui initient. En plus de ces trois générations interviennent aussi « *ceux qui ont le pouvoir de communiquer avec la nature*, *les sacrificateurs,* » (K.D.) le ou les chefs coutumiers et le chef du Dô. Quand l'initiation est terminée, les nouveaux initiés apprennent à confectionner les masques en feuilles. Elle est suivie d'une fête avec danse des masques, chants et repas.

Pendant l'initiation, des relations complexes se mettent en place entre les trois générations qui y interviennent. Ces relations se fixent et se prolongent au delà de la période d'initiation proprement dite. « *Les futurs initiés sont encadrés par la génération précédente, eux-mêmes surveillés par leurs aînés qui sont là pour dire : vous y allez trop fort. Ce n'est pas comme ça qu'on a fait avec vous. Ils modèrent parce qu'ils sont assagis tandis que ceux qui prennent en mains les futurs initiés se vengent un peu de ce qu'ils ont subi. Ils sont très durs et aussi, ils savent qu'ils vont bientôt être en concurrence avec les futurs initiés. Quand l'initiation sera finie, ils seront en face d'hommes plus jeunes, plus vigoureux peut-être, des rivaux dans les travaux champêtres et aussi dans la conquête des femmes.* » (Y.D.) Les deux générations qui dirigent l'initiation ne se distinguent pas seulement par leur rôle, mais aussi par ce qu'elles représentent symboliquement. Les premiers, les initiateurs, symbolisent et apprennent la force, l'endurance ; les autres, ceux qui les contrôlent, la maturité et la sagesse. Outre les représentants de ces trois classes d'âge interviennent aussi les chefs coutumiers et les chefs de do qui sont « *en quelque sorte les sacrificateurs* ».(Y.D)







Les masques en feuilles sortent de la brousse pour *battre le mil du vautour*



Les masques en fibres

L'initiation est une épreuve longue qui peut durer plusieurs mois. Elle débute au bord du village et se prolonge en brousse « *là où sont les dieux. C'est là que les initiés vont apprendre, évoluer, acquérir les qualités qui en feront des hommes nouveaux* ». (Y.D.) C'est dans la brousse qu'ils subissent les épreuves qui leur sont imposées et qu'ils reçoivent un enseignement. Elle se termine par la confection des masques en feuilles que tout initié peut revêtir, ce qu'il fait avant de se rendre au village pour se soumettre à une dernière épreuve, une course physiquement éprouvante [502].

Elle comprend donc des épreuves[503]physiques et morales, dans lesquelles les initiés doivent faire preuve des qualités, qui sont considérées, dans la collectivité, comme des modèles de comportement. Elle comprend aussi une transmission organisée de l'héritage culturel de toute la société, savoirs, techniques, valeurs, normes et règles de conduite et des épreuves. Mis en situation d'apprendre, d'endurer et de respecter, « *on dit que l'initié apprend non pour vaincre mais pour convaincre. Il faut qu'il soit puissant, qu'il soit capable de se faire respecter au point de ne pas avoir besoin d'user de la force* ». Les épreuves sont rudes, mais il s'agit de les supporter d'autant plus que « *pour tout parent c'est important que son fils domine cette période d'endurance. Il faut qu'il soit courageux parce que ça rayonne sur la famille. Si au contraire il pleure c'est un déshonneur pour elle* ». (G.T.)

Dans chaque génération d'initiés une dizaine d'entre eux est choisie et reçoit un enseignement spécial. Cette élite « *connaît tous les secrets. Les autres ne connaissent rien. J'ai été initié mais je ne connais rien. J'ai un petit frère qui sait ces choses ; il ne les dira jamais, même pas à son père. S'il les dit il meurt. Ces dix-là ils connaissent tous les secrets de do. Ce sont eux qui, chaque année, avant les sorties de masques, se réunissent et organisent tout* ». (G.T.)

Il en résulte toute une série de conséquences importantes concernant le statut acquis par ceux qui sont initiés, les relations entre les habitants et surtout entre ceux qui ont été initiés ensemble, qui forment une *konu.* Elle permet d'organiser des activités communes et de respecter les obligations de chaque classe d'âge, comme d'entretenir le patrimoine (sanctuaires et masques), de travailler en commun pour récolter de l'argent afin de financer des fêtes, participer aux compétitions que représentent les travaux de femmes. « *Quand quelqu'un a des dettes les autres se cotisent pour l'aider. Quand il y a un puits à creuser tous les initiés doivent participer.* »(L.P.) Le Comité de Coordination, créé en 1992 et renouvelé en 2000, où siègent les responsables des diverses associations villageoises et des représentants des quartiers, a, chaque fois, regroupé, en fait, des villageois de la même génération qui n'ont pas tous (il y a des chrétiens parmi eux) été initiés ensemble mais qui auraient pu l'être.

---

[502] Celui qui la gagne «*en est honoré toute sa vie* »(L.P.)

[503] « *On peut t'envoyer chercher de l'eau au village nu. On peut te dire tout d'un coup, en pleine brousse : on a faim débrouillez-vous pour trouver à manger. On peut rester un mois en brousse sans revenir au village où ne vont que ceux à qui on le commande. »*(K.D.)

Les classes d'âge ne sont pas seulement distinguées entre elles, elles sont aussi hiérarchisées, les plus anciens étant les plus respectés, les tâches les plus lourdes allant aux plus jeunes, les privilèges et les honneurs aux anciens. Au sommet de la hiérarchie on trouve ceux qui ont été admis à l'initiation secrète.

Mais la conséquence la plus remarquable est le fait que les initiés et, qui plus est, les masques, se trouvent investis d'un pouvoir qui apparaît comme sacré, qui s'exerce souverainement et sans contrôle sur les plus jeunes et les plus faibles, tout en respectant la hiérarchie des générations et, d'une façon générale, celle existant dans le village (chefferie et anciens). « *Quelquefois les masques frappent des gens innocents ou des jeunes qui attendent l'initiation prochaine. C'est pour forcer la discipline et pour les inciter à accepter l'initiation qui fera qu'ils ne seront plus battus. Si nous étant jeunes nous devons aller faire un travail, nous ne le refusons pas parce que celui qui est venu apporter la nouvelle est un initié. De peur d'être battu on accepte d'aller à cette activité d'intérêt commun sans pour autant se plaindre. Des fois dans une discussion avec quelqu'un qui est initié, quelqu'un d'une génération plus âgée, le plus petit cède pour ne pas être amendé.* » (Y.T.)

« *Quand tu es initié tu es comme un demi dieu et tu peux taper qui tu veux et surtout les enfants. Tu ne peux pas taper ton initiateur ni un vieux parce que là tu risques gros mais tu peux embêter les élèves ou ta belle-sœur. Ils ne peuvent pas riposter, ils ne peuvent que s'enfuir. On ne peut pas porter la main sur un masque, c'est très grave. Et ça, tu ne verras personne, même pas un chrétien ou un musulman, le faire. Il le respecte alors qu'il n'est pas initié. Si un masque vient, le chrétien et le musulman courent comme tout le monde. Ils ne vont pas désobéir à la loi. Quand j'étais petit, j'allais à l'école à Béréba. Au temps des masques quelquefois ils m'attendaient sur la route. J'avais toujours peur parce qu'ils lancent des bâtons et le bâton peut te tuer. Si tu meurs, on va dire que c'est Dô qui t'a appelé. Si quelque chose t'arrive à cause des masques ou de l'initiation, il n'y a pas de sanctions parce qu'on dit... par exemple l'initiation à Béréba, quand les initiés arrivent après une course épuisante, ils doivent sauter sur un petit monticule. C'est facile. Mais si tu cognes et que tu meures on dit que c'est Dô qui t'a voulu. Quand on lance des bâtons si tu meurs on dit que c'est le pourcentage réclamé par le Dieu de la brousse. Ça ne peut pas porter à contestation.* » (K.D.)

Au vu de l'histoire de la fondation du village, des systèmes d'apparentement et d'alliances (illustrés par quelques exemples) et à travers l'analyse de l'étendue du pouvoir des chefs coutumiers, on est tenté de considérer que l'organisation en réseau constitue, encore aujourd'hui, le fondement de l'organisation sociale et politique dans le village de Sara. Comme on l'a vu, les lignages, souvent apparentés et alliés entre eux, mais également divisés en grandes familles, sont structurés par un pouvoir coutumier qui maîtrise sa propre production, contrôle les échanges matrimoniaux, noue des alliances qui peuvent modifier les normes régissant la prohibition de l'inceste, maîtrise l'initiation des jeunes hommes. Le pouvoir y est exercé par le plus âgé de la

grande famille qui en est généalogiquement dépositaire. Toutes les décisions concernant la production, les alliances, les rites en général, les conflits qui surviennent dans le lignage, sont prises par lui, après consultation d'un conseil qui réunit tous les hommes adultes. Cela expliquerait qu'avant l'arrivée des colons, s'il n'y avait pas de chef de village, c'est que le besoin ne pouvait s'en faire sentir, puisque toute la vie collective était régulée au niveau des lignages et réseaux. Mais justement ce n'est plus le cas et depuis environ un siècle, à côté des chefs coutumiers existe un pouvoir véritablement politique dans le village.

Cette organisation de la vie collective et du pouvoir était, et est encore en partie, au plan de l'imaginaire et du symbolique, soutenue, justifiée, imposée, grâce à un ensemble de croyances et de rituels comme le culte des ancêtres, le recours systématique aux sacrifices, le culte du Dô et le recours à l'initiation. Or, comme on l'a noté, l'administration coloniale a surajouté à cette organisation et au système de pouvoir coutumier, un autre système de pouvoir décentralisé, porte-parole du pouvoir central, système de pouvoir qui a été reconduit, à quelques nuances près, par l'État voltaïque, puis burkinabé. L'organisation sociale et politique du village est donc aujourd'hui structurée autour de deux axes. Les lignages et associations de lignages qui débordent le cadre du village et mettent en réseau de parenté et de solidarité des grandes familles habitant dans la région environnante, et ces nouveaux pouvoirs.

D'autre part, l'influence conjuguée de l'administration, des missionnaires et de l'école ont amené certains sinon à renoncer à leurs croyances, du moins à ne plus pratiquer certains cultes et certains rituels qui assuraient la force et la cohérence de l'organisation sociale et politique. Pour ceux qui les pratiquent encore, l'idée qu'ils n'ont plus l'efficacité qu'ils pouvaient avoir dans le passé commence à se répandre. À cela s'ajoute le fait que l'initiation ne rassemble plus qu'une partie des générations nouvelles, gênant la transmission des normes et de valeurs de la collectivité.

Ce ne sont là que les transformations les plus visibles, dues à la disparition de certains types de relations entre les peuples telles qu'elles existaient dans la période pré-coloniale, à la colonisation proprement dite, et à l'entrée dans l'économie de marché, transformations qu'il importe d'analyser en y intégrant la manière dont elles sont perçues par les Bwaba eux-mêmes.

LES TRANSFORMATIONS DE LA VIE COLLECTIVE

La connaissance des transformations de la vie collective des populations qui se reconnaissent sous l'appellation de bwaba n'est pas aisée, si l'on se fonde seulement sur les écrits coloniaux et post-coloniaux qui les concernent. Il n'y est jamais question de changement. Les structures sociales et les traditions paraissent figées et inchangées depuis la nuit des temps, quand cette immobilité n'est pas conçue comme le signe même de l'authenticité.

Les concepts de race et d'ethnie, quand ils servent de référence, ce qui n'est pas toujours le cas, du moins de manière explicite, sont difficilement compatibles avec l'idée de changement. La définition de la race, telle qu'elle avait cours à la fin du XIXe siècle, selon laquelle « *tous les individus appartenant à une race déterminée ont des caractères communs qui se sont perpétués par hérédité à travers les siècles* »,[504] exclut toute possibilité de changement. Quant à l'ethnie, même si elle n'est pas simplement une autre façon de nommer les «variétés» raciales, elle induit la recherche et la présupposition de caractéristiques spécifiques communes à un groupe donné, caractéristiques nécessairement stables sinon définitives, de l'ordre de la nature plus que de l'histoire, faute de quoi l'ethnie ne serait pas identifiable. Elle induit que l'organisation de la vie collective serait le reflet des caractères ethniques et non une construction collective pour s'adapter à une situation mouvante. André Prost, par exemple, écrit que c'est parce qu'ils avaient le goût de la liberté, refusaient toute autorité, n'en « *faisaient qu'à leur tête* » que, « *avant l'occupation française, nos Bobo étaient sans chefs, chaque village ou presque formait sa petite république* ».[505] Louis Tauxier voit, dans l'absence d'un pouvoir politique centralisé, la conséquence d'un trait de nature quand il écrit : « *les Bobo sont incapables constitutivement de fonder des pouvoirs publics solides et étendus.* »[506] Louis Capron propose une formulation plus subtile, celle de personnalité sociale, qui serait à l'origine de comportements propres aux Bwaba. Afin d'être assurés de la spécificité des caractères de chaque ethnie, la plupart de ceux qui écrivent sur ce sujet se fondent sur la connaissance du passé, recherchent ou présupposent une origine qui consacrerait cette spécificité et qui, par définition puisqu'elle est passée, ne saurait changer.

Paradoxalement, dans le même temps où la colonisation transformait profondément les conditions de vie des indigènes, remettait en question l'organisation sociale et politique que les peuples s'étaient donnée et dévalorisait leurs croyances, les ethnographes, soucieux de garder la mémoire de ce qui était en train de disparaître, ne cherchaient pas à décrire les changements et transformations de la société auxquels ils participaient ou qu'ils pouvaient constater.

Mais si, pris individuellement, ils ne sont d'aucune utilité pour essayer de décrire et comprendre les transformations de la vie collective dans le Bwamu et à Sara,

---

[504] Dictionnaire Larousse, 1897.
[505] 1970 : 363.
[506] 1912 : 62.

la mise en perspective de l'ensemble de leurs écrits permet de repérer tous les changements qui se sont produits tout au long de la colonisation et de la période post-coloniale. Et il est évident que ces changements ont été nombreux et considérables, aussi bien pendant la colonisation proprement dite, que dans la période qui a suivi. Claude Lévi-Srauss a écrit en 1952, dans *Race et histoire* : « *La civilisation occidentale a établi ses soldats, ses comptoirs, ses plantations et ses missionnaires dans le monde entier ; elle est, directement ou indirectement, intervenue dans la vie des populations de couleur ; elle a bouleversé de fond en comble leur mode traditionnel d'existence, soit en imposant le sien, soit en instaurant des conditions qui engendraient l'effondrement des cadres existants sans les remplacer par autre chose.* »[507] On ne peut évidemment pas nier tous les bouversements occasionnés par la colonisation, les milliers de morts et les destructions qui ont accompagné la conquête et la «pacification », la barbarie des travaux forcés et des enrôlements de porteurs, la destruction des villages et des biens pendant la « révolte » de 1915. Il n'est pas certain que ce qui a suivi la période proprement coloniale, qu'on le dénomme néocolonialisme ou post-colonialisme, n'ait pas provoqué au moins autant de changements que ce qui a précédé. Quoiqu'il en soit, le propos n'est pas de faire un examen critique de l'oppression coloniale et de ce qui a suivi, mais d'analyser les transformations à long terme qui ont affecté pendant la période proprement coloniale, l'organisation sociale et politique du village de Sara et l'ensemble des croyances et rituels qui permettaient sa réalisation, et, pour ce qui concerne la période post-coloniale, de constater l'impact de l'introduction des échanges marchands et de l'impératif du développement. Sur ces sujets, on essaiera d'éviter de porter des jugements de valeurs, de dire si ces transformations sont positives ou négatives, tout simplement parce que aucun système de référence axiologique objectif n'existe qui pourrait permettre d'affirmer que la civilisation occidentale est supérieure à n'importe quelle autre, ce qui l'aurait autorisée à tenter de l'imposer aux peuples colonisés, ni que les sociétés africaines recèleraient des valeurs d'authenticité que la civilisation moderne aurait définitivement perdues.

S'agissant du village de Sara tel qu'il est devenu et qu'il est aujourd'hui, on cherchera seulement, à partir de ce qu'on sait qu'il a été, de lister et de catégoriser les changements, en posant comme hypothèse que les transformations de la vie collective des Bwaba, qu'elles aient été imposés par des changements de situation, la colonisation ou l'entrée dans l'économie de marché, ne s'expliquent pas seulement par une intervention étrangère. Il peut arriver qu'ils soient également déterminés par la manière dont les villageois ont réagi à cette contrainte extérieure et ont essayé de construire, à partir de là, un nouvel équilibre. Certes les changements imposés de l'extérieur peuvent remettre en question les fondements mêmes de l'organisation collective ou des représentations essentielles, mais ils peuvent aboutir à une adaptation de ces fondements et de ces représentations à une situation qui s'est modifiée. Ils peuvent amener un abandon progressif de ce qui n'a plus de raison d'être, puisque ce qui l'avait fait naître n'existe plus ; ou encore, s'ils s'agit de pratiques ou de représentations, se transformer en phénomène patrimonial voire folklorique de ce qui avait précédemment

[507] 1987 : 53.

une tout autre finalité. Ils peuvent aussi être tranformés et mis en harmonie avec l'héritage du passé. Autant de modalités qui demandent à être précisées concrètement, en essayant de comprendre comment, à partir d'une organisation sociale et politique adaptée à la situation pré-coloniale, les populations autochtones ont à la fois résisté aux changements imposés, été désorganisées et se sont réorganisées pour s'adapter à la domination militaire et administrative française, à l'évangélisation, et pour survivre dans une économie marchande et libérale.

Il y a deux manières de catégoriser ces transformations. On peut distinguer entre celles qui sont seulement les conséquences d'un changement de situation dû indirectement à la colonisation, celles qui ont été imposées directement par l'administration coloniale, les agents de la colonisation ou provoquées par leur présence et, enfin, celles qui sont survenues après l'indépendance et qui relèvent, selon les analyses, du néo-colonialisme ou de l'entrée dans l'économie de marché. On peut aussi distinguer entre les disparitions complètes, le dépérissement progressif de l'organisation collective et des représentations et pratiques traditionnelles et enfin l'apparition de nouveaux pouvoirs, de l'impératif du développement et de son impact sur la situation foncière. Ces deux manières de distinguer les transformations se recoupent pratiquement.

Disparitions, prolongements, mémoire du « temps des guerres civiles »

À partir de ce qui ressort des premiers écrits coloniaux, de ce que nous apprennent des travaux historique et ce qu'en disent ceux qui y vivent aujourd'hui, entre ce qu'était la vie et l'organisation des populations de la boucle du Mouhoun et ce qu'elle est devenue, on peut parler, pour reprendre l'expression employée par Claude Lévi-Strauss, de véritables bouleversements. Pendant la période pré-coloniale, les populations de ces régions, regroupées dans des villages de cultivateurs, avaient subi, comme on l'a vu, les razzias des Peul au nord, le Djihâd des musulmans marka installés à Wahabou, et les tentatives des Wattara et des Sanou de contrôler les villages situés sur le grand axe commercial qui passait par Kong, Bobo Dioulasso, Ouarkoye et Lanfièra. Si l'on ajoute à cela l'existence de l'hostilité entre les villages, qui pouvait entraîner de véritables combats, on peut en déduire qu'une grande insécurité régnait dans le pays, insécurité qui est souvent évoquée, aujourd'hui encore, pour expliquer que les cultures dans les champs étaient collectives, rassemblant un grand nombre de cultivateurs, qui pouvaient ainsi se protéger d'agressions toujours possibles.









Pour se défendre contre les agressions extérieures, la plupart des villages s'étaient entourés de murailles fermées la nuit, leurs habitants avaient inventé des techniques de défense et de guerre, s'étaient regroupées en confédérations et utilisaient un système de communication permettant d'alerter les villages environnants et de mobiliser leurs guerriers. Au sujet des techniques de guerre, on m'a raconté que, à Sanaba, près de Dédougou, lorsque les premiers cavaliers peul ont organisé des razzia pour enlever des esclaves, les villages n'étaient pas fermés par des murailles et « *les cavaliers peul les traversaient très facilement et très vite et s'emparaient de ceux qu'ils destinaient à vendre comme esclaves. Les Bwaba de Sanaba ont alors construit des fortifications pour gêner les incursions des Peul. Après plusieurs attaques au cours desquelles, malgré les fortifications, les Peul avaient réussi à enlever des esclaves, des guerriers Bwaba s'étaient enterrés pour qu'on ne puisse les capturer et cherchaient à tuer les cavaliers peul avec leurs flèches empoisonnées. Les Peul ayant riposté à cette tactique en décapitant ceux qui s'étaient enterrés, les Bwaba ont inventé une arme dont ils pouvaient se servir à distance pour assommer leurs ennemis, un véritable boomerang qu'ils appelaient, en bwamu, kaô* ».(E.C.) La construction de fortifications autour des villages paraît avoir été généralisée dans la région nord de la boucle du Mouhoun, près de Dédougou et au delà. Les écrits des militaires français attestent que de telles fortifications, qu'ils appelent des *tata,* existaient aussi dans d'autres régions d'Afrique de l'ouest. Jean Cremer, dans ses *Matériaux ethnographiques* publiés par Henri Labouret, décrit les « *issues étroites, souvent en chicane,* [qui] *peuvent être barrées par des poutres mobiles. On y accumule, en cas de danger, des troncs d'arbres, des portes en bois, des mortiers, des pilons, tout ce qui est susceptible de renforcer une barricade* ».[508]Selon les témoignages recueillis au village de Sara, de telles fortifications n'y existaient pas, ni d'ailleurs à Bondokuy et leurs environs. Cela s'expliquerait, selon les mêmes informateurs, par le fait que les cavaliers peul ne seraient pas descendus jusque là. La violence et l'insécurité provenaient, semble-t-il, essentiellement des conflits avec le village de Bossora, gouverné par un Sanou, des guerres intervillageoises et des agressions de *bêro.* Louis-Gustave Binger, lors de son passage à Bossora, évoque une expédition punitive organisée contre les habitants de Sara, accusés d'avoir pillé les caravanes dyula aux environs de l'agglomération.[509] Quatre ans plus tard, François Crozat fait état d'un conflit semblable, entre les mêmes belligérants. La région comprise entre Satiri et Bondokuy était alors jugée par eux et par ceux qui les recevaient, comme dangereuse. Louis-Gustave Binger signale qu'un village de forgerons, Kadou, aurait été abandonné par ses habitants, parce qu'ils vivaient « *dans des transes continuelles causées par le village de Sara, fort village* [...] *qui est toujours en hostilité avec eux*» .Il ajoute : « *Il y a là toute une région dont la cruauté des habitants est de notoriété publique ; personne n'y pénètre quoique la route directe pour se rendre dans le Dafina passe par Sara.*»[510] Lui-même, et après lui François Crozat et Parfait-Louis Monteil, éviteront cette région, faisant un large détour vers l'ouest. Cette réputation est confirmée aujourd'hui par les habitants du village qui disent : « *dans le temps, Sara était un*

[508] 1924 : 10.
[509] 1980 : 404.
[510] Ibid.: 398.

village redouté. Il y avait des vrais guerriers. Tous les petits villages autour avaient été détruits pour obliger leurs habitants à venir vivre à Sara ».(A.B.) Cette situation, contrairement à ce qui se passait plus au nord, ne nécessitait sans doute pas la contruction de murailles, mais beaucoup de vigilance à l'égard des mouvements de représailles possibles, ou des agressions de *bêro*. À Sara, on essayait de les prévenir, quand les groupes de cultivateurs se trouvaient dans les champs, en « *mettant, pour chaque groupe de cultivateurs, des veilleurs dans les arbres des alentours qui avertissaient de la venue du danger* ». (A.B.)

Comme cela est attesté par les écrits des explorateurs et des érudits coloniaux, pendant la période pré coloniale, les villages situés dans et autour de la boucle du Mouhoun, quel qu'en ait été le peuplement, avaient noué des alliances, s'étaient regroupés autour de villages plus importants.[511] D'après ce qui se dit à Sara sur ces alliances, il y en aurait eu entre Béréba et Houndé, Bondokuy et Ouarkoye et Ouarkoye et Dédougou. Au sujet du village lui-même, les choses sont moins claires. H.D. pense que « *Sara devait certainement avoir des alliances avec ceux de Konkuy, Bokuy, Sansa (Béréba), Gnankan* ». A.B, qui affirme qu'il existait une véritable association entre Fakena et Bondokuy, doute qu'il y en ait eu une entre Sara et d'autres villages des alentours. Il dit ne pas en avoir entendu parler et surtout pense que la possibilité qu'une confédération se soit constituée autour de son village est peu probable. Il explique en effet que « *après la fin des guerres civiles*[512]*, dans les villages d'alentours, il ne restait plus grand monde. Ils avaient fui la guerre et s'étaient réfugiés à Sara. Et aussi ses habitants avaient obligé ceux qui se trouvaient dans les petits villages d'alentours à les abandonner pour venir vivre à Sara. Tout autour il n'y avait pas de gros villages. Béréba était loin* ». S'il n'y avait pas eu, contrairement à ce qu'a écrit L-G.Binger, de véritable confédération autour du village de Sara, il semble qu'il y ait eu, à l'inverse, une hostilité durable entre Bondokuy et Sara. C'est du moins ce qu'avance H. D. : « *Sara et Bondokuy étaient tout le temps en guerre et cela jusqu'à une période récente où cette hostilité était toujours dans les esprits des gens.*» Il émet d'ailleurs une hypothèse difficile à vérifer : « *dans la langue bwamu il y a des variétés dialectales et une même variété distingue chaque gros village. Le bwamu parlé à Sara n'est pas celui de Bondoukuy même si en général on se comprend. Par exemple, pour dire* moi *ceux de Bondokuy et de certains villages autour de lui prononcent* N'dèn *alors que ceux de Sara disent* M'bou *, ceux de Béréba disent* N'doun *et ceux de Wakara* Mité *, etc* [...] *et d'ailleurs je reconnais facilement la provenance d'un bwaba par ses accents et certaines prononciations. Est-ce que ceux qui étaient dominants imposaient les langues aux autres ou c'était des liens familliaux qui étaient à l'origine de ces différences, je ne peux répondre.* »

---

[511] « Les Confédérations de villages existaient avant l'occupation française sous la forme d'une alliance impliquant protection de dépendance entre des gros villages et des centres voisins moins importants. Les gros villages protégeaient les plus petits et recevaient en échange des hommes en cas de conflit, des prestations en temps normal,très rarement un tribut. Il est à remarquer qu'après avoir reçu la demande de protection, le suzerain remettait au vassal un mouton et une poule blanche, qui étaient sacrifiés aux ancêtres des protégés. » J. Cremer.1924 : 11.

[512] Par cette expression A.B désigne les guerres qui avaient précédé la colonisation et celles qui avaient eu lieu contre les Français.

À la fois renforçant et rendant possible cet ensemble de relations intervillageoises, instituées ou pas, un système de communication organisé existait entre les diverses agglomérations, pendant la période pré-coloniale, et semble s'être maintenu pendant les premières décennies du XXe siècle . Quand ils étaient au courant d'un danger, « *Les gens de Sara déléguaient une ou deux personnes pour donner le message à Bondokuy, Bondokuy dépêchait deux ou trois personnes qui allaient dans le village suivant et ainsi de suite. Ceux qui avaient joué leur rôle revenaient . Ils savaient que l'autre village allait jouer son rôle. Il appartenait à chaque village de faire sortir ses combattants pour se défendre. Le griot jouait du tam-tam et il disait à tous les jeunes qui sont vraiment des combattants et qui sont dignes, qui veulent défendre l'honneur, de sortir avec des armes et tout le monde sortait.* »(Y.T.) L'information qui circulait de village en village n'était pas limitée aux alertes en cas de danger, et les griots semblent avoir joué un rôle important dans la diffusion des nouvelles, de l'information sur ce qui se passait ailleurs. Par exemple, l'arrivée de Louis-Gustave Binger avait été signalée dans le pays qu'il devait traverser avant qu'il ne le fasse. L'occupation par l'armée française de Bobo-Dioulasso, ou la chute de Dédougou, les avancées des troupes coloniales, étaient connues en quelques jours. « *Les griots voyageaient beaucoup, étaient au courant d'évènements dont ils avaient été témoins ou dont ils avaient entendu parler lors de leurs déplacements et ainsi transmettaient le message de village en village . Il y avait aussi quelques personnes qui étaient en quête de puissance, qui voyageaient et rapportaient des messages.*»(Y.T.)

Les guérillas avec les chefs dyula installés sur la route empruntée par les caravanes, et l'existence de conflits inter-villageois avaient amené un véritable culte de la force, une exaltation des guerriers et des *bêro.* Nazi Boni a particulièrement insisté, comme on l'a vu, dans *Crépuscule des temps anciens*, sur le prestige dont ils jouissaient et Jean Cremer sur les diverses manières de traiter la violence. Lors d'un entretien avec un habitant d'un village voisin de Sara, comme il était question de certains jugements que les missionnaires avaient portés sur ceux qu'ils appelaient alors des Bobo, les considérant comme des sauvages et des fainéants, mon interlocuteur, tout en contestant le second jugement, s'est déclaré tout à fait d'accord avec le premier : « *Sauvage moi j'accepte ça, si le mot sauvage veut dire barbare, les Bwaba étaient très barbares. Ils vous rossaient jusqu'à vous tuer. Dans la société bwaba, pour accéder à un certain statut, il fallait tuer un homme ou un fauve. Même si vous lui aviez rien fait le Bwaba pouvait vous tuer pour y accéder. Le premier missionnaire qui est arrivé à Massala on l'a tué et enterré. On le sait parce que plus tard un autre missionnaire l'a su en causant avec les habitants. Il a demandé qu'on lui montre la tombe. On l'a fait. On a trouvé les os et on les a transférés en France… avant l'arrivée des blancs, celui qui s'aventurait en brousse risquait sa vie car tuer était normal et vous classait parmi ceux qui avaient de l'audience et qui pouvaient poser le pied sur le gros tambour. Il y en avait même qui, pour se montrer des hommes, sortaient de leur village et, s'ils rencontraient quelqu'un dans la brousse, le tuaient, ramenaient, en guise de trophée, une partie du corps pour prouver qu'ils avaient vraiment tué un être humain, et pour être considéré, faire partie d'une espèce de... je ne sais pas, d'une sorte de caste.* »(Y.T.) Il ajoute que « *le Bwaba avait ça dans le corps* » que « *cela*

faisait partie de sa culture » et il confirme que le prestige dont jouissaient ceux qui avaient été capables du tuer un homme explique que les bwaba n'aient eu aucun mal à faire la guerre, et l'aient même recherchée : « *Quand on joue le mat-mat, qu'il y a une invasion, que vous avez des fils et qu'aucun n'est parti à la guerre, les parents meurent de honte, ils sont malades parce qu'il n'y a pas d'honneur à rester dans la maison à refuser le danger. C'était des idées comme ça en cours à l'époque.* »

À ce sujet, il est important de rappeler, comme le montrent les témoignages recueillis par Jean Crémer, que si la violence avait pu être à la fois largement répandue et son exercice un honneur, il ne s'agissait pas d'une violence sauvage et incontrôlée. Son usage étant régulé par des normes et des rituels, son traitement étant différent selon les lieux et la nature des relations entre protagonistes. Dans les villages et la brousse, la violence était -et continue d'être- interdite et la trangression à cette règle sanctionnée par un sacrifice. Entre les villages réunis par des systèmes d'alliance, de croyances et de rituels communs, à la suite des exploits d'un *bêro,* la vengeance des proches de la victime était justifiée et en même temps des sacrifices, l'intervention des anciens, des forgerons et des masques de do, permettaient de mettre un terme au conflit et de « marier les flèches » selon l'expression recueillie par Jean Cremer. Par contre avec les « étrangers », ceux qui cherchaient à les conquérir, les Peul, Marka, Dyula ou Français, la guerre ne comportait aucune solution autre que la destruction des villages et l'extermination des combattants. Cette manière de traiter la violence, différente du système pénal en usage en occident serait encore, selon Raymond Verdier, en vigueur dans des « sociétés extra occidentales. » Il la définit ainsi : « *Le système vindicatoire circonscrit un certain espace social à l'intérieur duquel s'exerce la vengeance et au-delà duquel elle fait place à l'hostilité et à la guerre : comme il y a un lieu où la vengeance est interdite à cause de la distance sociale trop proche des partenaires, il y a un autre lieu où elle cesse de jouer par suite de la trop grande distance sociale entre eux... La ritualisation tend, d'un côté à réfrener et canaliser la pulsion ou passion vindicative, de l'autre à lier les partenaires dans un schéma de réciprocité qui ouvre la voie à la réconciliation et à la paix.* »[513]

Avec la fin des guerres intervillageoises, la chute des principautés peul et marka, et avec l'acceptation résignée de la domination coloniale, tout ce qui avait permis aux populations de la région du Mouhoun de s'organiser pour survivre et résister aux tentatives de domination internes et externes, n'avait plus de raison d'être. Il en est ainsi de la construction des fortifications autour des villages, des confédérations de villages, des systèmes d'alerte et, plus indirectement, de l' exaltation de la force et du système vindicatoire qui permettaient de réguler les guerres inter-villageoises.

Après la défaite de 1916, la plupart des villages fortifiés, ayant été incendiés et détruits par l'armée française, ont été recontruits sans les murailles qui les entouraient. Lors de la reconstruction du village de Sara, en 1916, l'administration coloniale avait obligé les habitants à le rebâtir à un croisement de route et non plus,

[513] « *La vengeance* » ouvrage collectif en 4 volumes publié avec le concours du CNRS et publié à Paris en 1980 aux éditions Cujas. Cet extrait se trouve dans le tome I : 24 et 25.

comme il l'était auparavant, dans la « *brousse.* » Le résultat a été une plus grande dispersion des constructions, les gens s'étant « *détachés des familles* » et étant allé construire « *en dehors des vieux blocs* ».(Y.D.) le système vindicatoire mis en lumière par Jean Cremer a été progressivement remplacé par une justice pénale de type occidental. Ne subsiste plus que l'interdit de la violence à l'intérieur du village et dans les hameaux de brousse.

Quant au culte de la force et à l'exaltation du courage guerrier (dont les militaires français ont eux-mêmes, en 1915, fait l'éloge), ne pouvant plus s'exercer sur le terrain qui les avait fait naître, il se seraient prolongés sous d'autres formes et expliqueraient, selon certains informateurs, que les Bwaba, après 1915, se soient volontairement engagés, et en masse, dans l'armée française : « *Des parents que j'ai connus et qui étaient des anciens combattants, je sais qu'ils sont allés volontairement au recrutement militaire. On les a pas forcés à aller. Ils voulaient faire la guerre. Ils ne pouvaient plus la faire dans le pays, il fallait la faire ailleurs et les blancs ont exploité ça très bien.* (Y.T.) H.D est natif du village de Sara. Interrogé sur les raisons qui ont poussé son grand père à s'engager dans l'armée française, il confirme les dires de Y.T. : « *Mon grand père m'a fait comprendre que chez nous un guerrier qui revient de guerre, c'est un symbole vivant et une fierté pour la famille. Il y avait un voisin qui était parti faire la guerre et dans la famille il y avait aucun jeune qui l'avait fait. On ressentait cela comme un déshonneur parce qu'il n'y avait aucun fils capable d'aller faire la guerre. Il était le seul dans la famille qui était en âge d'aller faire la guerre et donc il a demandé à partir.* »

Aujourd'hui, la possibilité de se couvrir de gloire en faisant la guerre dans l'armée française n'existant plus, il subsiste de cette période une certaine nostalgie et on se remémore les exploits de personnages hors du commun, avec la conviction qu'ils ont réellement existé.

C'est le cas, à Sara, de Kangourou et Habo. «*Kangourou, c'était mon grand père. Il était grand, gros et fort. Il était capable de tout. L'amulette qu'il portait était aussi grande que la ceinture d'un homme de grande taille. Pour le réveiller il fallait que trois jeunes gens bien bâtis le tapent à coups de pilon sinon on n'y arrivait pas. Chaque fois qu'il voulait goûter les fruits du baobab, il rassemblait les enfants de neuf ou dix ans qu'il lançait en l'air et qui lui servaient de bâtons pour lapider les fruits. Celui qui arrivait à en cueillir un, il le rattrapait au vol et le déposait. Celui qui avait échoué se retrouvait sur le sol mort ou fracturé. En temps de guerre il écrasait tout sur son passage, sans flèche ni feu.»*(L.P.) « *Il était de la grande famille des Bazoun de Konkuy, avant qu'ils viennent s'installer à Sara. On ne m'a pas dit qui était son père et sa mère. Je ne sais pas d'où il venait. Il était très costaud, personne ne pouvait lui serrer la main. Avec ce qu'il faisait aux enfants, la situation s'aggravait. Ils ont vu qu'il faisait du mal dans le quartier. Ils ont voulu l'éliminer. Ils ont convoqué une réunion de famille dans la salle du plus âgé de la famille, ont creusé un trou dans la salle et l'ont recouvert d'une natte. Quand Kangourou a voulu s'asseoir sur la natte il est tombé dans le trou et n'a pu remonter. Ils ont jeté des cailloux et de l'eau chaude et*

l'ont enfermé. Mon père l'a connu et moi j'ai vu son bracelet dans le grand baobab qui a poussé sur les ruines de sa maison. » (A.B.)

Habo, quant à lui, était un véritable bêro impliqué dans la « guerre » que Sara et Bondokuy se faisaient avant que la « paix coloniale » ne s'installe définitivement. Il aurait aussi combattu les Français: « *Il terrorisait les gens de la région de Bondokuy. Il savait si bien se servir de son arc qu'à entendre seulement siffler sa flèche, on se voyait déjà mort. Quand il pleuvait, il passait de maison en maison et arrachait le lozano qui sert de versoir à l'eau tombant de la toiture. L'eau entrant dans la maison, le chef de famille sortait pour arranger le versoir et était servi d'un couteau tranchant. Sa ruse le poussait à se faire attraper, ficeler et, au moment où son ennemi chantait victoire, il se délivrait et personne ne pouvait le rattraper car il courait comme un cheval.*»(L.P.) « *C'était un bêro. Après la guerre, quand les gens se sont retrouvés, lui il s'est retourné contre les gens de Bondokuy. Il partait la nuit, il se mettait derrière les constructions. Si quelqu'un sortait de la maison, il le tuait avec ses flèches et retournait à Sara. Mais il ne faisait pas de mal aux filles de Sara qui sont mariées à Bondokuy. Comme elles le savaient, quand elles sortaient de la maison, elles disaient : je suis de Sara. Il a fait son combat seul jusqu'à mourir. On l'a jamais attrapé. Il était de la famille Tiaho de Konzo. C'était un guerrier pour défendre le village, contre les ennemis du village. Il s'est battu contre les Français mais avec des flèches on ne peut pas combattre ceux qui ont des fusils. Mon père l'a connu. Il est mort après Kangourou. C'était à la fin de la guerre qui a ravagé le Bwamu.* »(A.B.)

Lohô, en Bwamu, signifie le village et si on y ajoute le suffixe *fo,* l'ensemble, *Lohôfo* se traduit par « le village est fini.» *Lohôfo* est aussi le prénom de celui qui se réclame de ce passé disparu : « *Un de mes aïeux s'appelait aussi Lohôfo au temps où nos villages se faisaient la guerre. Quand le grand tambour résonnait, le message était : sortez, sortez, Sara, cité des fantômes, grands guerriers invincibles, imbattables, qui ravagent tout sur leur passage, sortez, vous êtes alertés. En ce temps l'unique religion était l'animisme. Les coutumes du culte suprême, Dô, grâce auquel le village a pu être construit, se répétaient chaque année par les initiations ou des sacrifices afin que Sara ait la force de continuer à construire. Nos forgerons étaient redoutés par leur pouvoir de se transformer en hyènes, de prendre un objet lourd par le bout de la langue, faire transporter par un coq un canari de dolo etc... On les voyait capables de tout. Le Nazou, le Nkono, fétiches repousseurs de mauvais esprits et grands fétiches de guerre étaient connus pour leur puissance. Tout cela faisait de Sara un village fier, puissant. Aujourd'hui, le village est encore fini sous une autre forme : les colons ont amené d'autres religions et créé des lieux de refuge pour les hommes lâches*. »(L.P.)

La mémoire que les Bwaba de Sara paraissent avoir gardée, ou du moins celle que j'ai pu recueillir de cette période, contraste avec celle que les historiens et ethnographes ont constituée. La trace mémorielle d'une éventuelle confédération structurée autour du village de Sara est assez confuse et, en dehors de l'hostilité avec Bondokuy et de la soumission des petites agglomérations environnantes, je n'ai pu

recueillir de récit circonstancié sur les guerres intervillageoises ou sur les conflits avec les Marka de Wahabou. Ces différences avec ce qu'on trouve dans les écrits coloniaux, comme aussi l'absence de fortifications, paraissent indiquer que les situations étant différentes entre les diverses régions, les manières de s'y adapter variaient aussi. Mais cela ne suffit pas à expliquer certaines différences. On ne parle pas, ou on ne m'a guère parlé, sauf en termes très généraux, des accrochages qui eurent lieu dans l'ensemble de la boucle avec les militaires français entre 1900 et 1914. Mais c'est surtout à propos de la guerre de 1915-1916 que le contraste est étonnant. Sachant l'importance que les militaires français, les historiens, mais aussi les missionnaires et les écrivains bwaba ont accordé à ces évènements, sachant aussi, selon les mêmes sources, que le village a participé activement à cette guerre, j'ai évidemment cherché à savoir quelle mémoire les habitants de Sara gardaient de ces évènements et ce que les contemporains leur en avaient raconté. Leur réponse a toujours pris la forme de « *mon père...mon grand père ne m'en ont rien dit.* » Ayant eu la possibilité de rencontrer un griot important de Bondokuy, ville dans laquelle l'armée française avait été vaincue en 1915, je lui ai demandé comment cela s'était passé. Il n' a pu -ou voulu- rien m'en dire. Sachant que sur l'oppression coloniale, les guerres inter-villageoises et l'histoire du village, ils n'ont manifesté aucune réticence à m'en parler, cette « amnésie » sur ce seul point pose question. On peut se demander s'il ne s'agirait pas d'une dénégation, qui pourrait signifier qu'on ne veut plus rien savoir, ou dire, pour faire disparaître à jamais jusqu'au souvenir d'un peuple qui, après avoir vaincu les Blancs, aurait ensuite disparu.

Ce qui s'est produit et a été construit, institué au « temps des guerres civiles », avec des différences d'une région à l'autre a disparu. Dans la mesure où tout cela structurait et unifiait les populations qui y participaient dans un ensemble régional qui dépassait largement les limites des terres villageoises, ces pratiques, avant de disparaître ont pu donner naissance au sentiment qu'une certaine communauté existait réellement entre villages éloignés. Le Bwamu étant le nom d'un territoire dans lequel ces alliances, ces normes, ces techniques ont pu avoir donné naissance à un sentiment d'appartenance, ce sentiment d'appartenance, devenu mémoire d'un passé révolu, pourrait nourrir l'illusion identitaire d'aujourd'hui, une mémoire qui serait, sur quelques points, assez différente de celle que les observateurs extérieurs ont construite. Elle nous apparaît marquée par la nostalgie d'un passé glorieux ce qui fait dire à l'un des habitants de Sara que ce village était jadis « *fier et puissant* » et qu'il est aujourd'hui « *fini*. »

« Dépérissement, régression, disparition lente » ...?

Ce sont des expressions qui reviennent souvent dans les propos des Bwaba du village. Ceux qui les tiennent sont surtout, mais pas uniquement, ceux qui se disent attachés aux traditions et qui pratiquent les rituels que les missionnaires regroupaient sous le terme d'animisme. Ils prétendent que « *les coutumes* » sont en train, très progressivement, de perdre de l'importance.

On dit, par exemple : «*Bon, ça continue d'exister mais ça disparaît petit à petit en tout cas. Quand un vieux te raconte ce qui se passait avant et ce qui se passe aujourd'hui, il y a une grande différence. Ce n'est plus rigoureux comme avant. Il y a encore des sacrifices mais pas comme avant*. »(L.P) Ou encore : « *toutes nos anciennes coutumes comme le Gnilé, les ancêtres, Dô, sont en régression. aujourd'hui*. »(G.T.)

On évoque le passé comme un temps où les rituels permettaient d'échapper aux malheurs : « *Dans le temps les épidémies, c'est par coïncidence ou bien c'est des réalités qui sait... mais des épidémies graves ne se sont jamais abattues sur le village et ensuite par exemple, les criquets , dans le temps, ont survolé le village sans s'y arrêter et commettre des ravages.*»(M.T.)

On raconte que certains, dans un passé même récent, pouvaient agir efficacement sur le climat : « *Aujourd'hui les chefs coutumiers du village font toujours des sacrifices mais ça marche pas ; ils ont peut-être perdu les voies à suivre pour le faire. Même chez nous, dans notre quartier ancien, moi j'ai vu. Mon grand-père, l'aîné de mes parents, s'il y avait manque de pluie, il se levait avec sa gourde, le matin, il la remplissait d'eau et allait à l'endroit avec son poulet. Il faisait son sacrifice et demandait la pluie. Au retour il était pas rentré à la maison que la pluie le trouvait sur la route. Ça il le faisait. Je l'ai vu faire.*»(A.B)

On reconnaît que, à cause du dépérissement de certaines coutumes, il est souvent impossible de contraindre quelqu'un à qui on a prêté de la terre et qui ne respecte pas les règles, à la restituer alors que « *avant c'était facile. On disait si tu quittes pas on va lancer les mauvais esprits de la terre contre toi. Par peur il quittait. Mais de nos jours avec l'évolution les gens ils savent que c'est des trucs qui sont moins importants donc des fois ils quittent pas et on peut rien faire.*»(L.P.)

Pour K. D. Il n'y a pas de doute. Il parle de « *dépérissement progressif* » des traditions et de la solidarité communautaire même s'il reconnaît qu'on assiste à « *quelques resurgences dans la pratique du Dô.*»

La nostalgie d'un passé affublé de toutes les valeurs n'est certes pas propre aux Bwaba, mais il n'est pas certain qu'il s'agisse seulement du phantasme classique du « bon vieux temps », tel qu'il est évoqué à n'importe quelle époque et dans n'importe quel pays. La colonisation a réellement cherché à supprimer des croyances et des pratiques jugées barbares. Les missionnaires, puis les catéchistes, ont imposé l'abandon de celles qui constituent l'essentiel de l'imaginaire lié à l'organisation sociale et politique : les sacrifices, l'initiation et le culte de Dô. L'adoption des échanges marchands, l'influence de l'école, des modes de vie des modèles occidentaux et l'introduction de nouvelles technologies sont en train de transformer le village. Il importe donc d'essayer de chercher à vérifier si on peut vraiment parler de dépérissement et, si c'est le cas, à le mieux définir à partir de ce qu'en disent les habitants du village, mais aussi d'autres Bwaba des régions environnantes.

Le problème est que, quand ils en parlent, leurs propos ne sont guère unanimes, et qu'il est difficile de faire la différence entre un dépérissement réel et ses

représentations qui prennent la forme de qualifications, que les uns et les autres appliquent aux changements survenus dans un passé indéterminé.

Y.T, originaire de la région de Passakongo, explique que « *avant l'arrivée des Blancs les Bwaba étaient fortement animistes, ils adoraient plusieurs dieux et fétiches, des bois sacrés, des puits sacrés, des forêts sacrées.* » Comme certains fétiches réclamaient des sacrifices humains, les Bwaba «*égorgaient des personnes humaines à ces fétiches et les rites coutumiers les amenaient à manger la chair humaine. C'est l'administration coloniale qui a mis fin à ces pratiques en brûlant les fétiches dans les années 30-40, quand nos mamans étaient des jeunes filles... Il y avait même une secte très connue dans toutes les régions bwaba la secte des Labakayuna (Labakayuana veut dire manger et laisser la tête). Ceux qui sont nés dans les années 20-25 connaissaient cette secte. Elle était secrète. Ils venaient et les êtres qu'ils pouvaient maîtriser, comme les enfants ou les femmes, ils les volaient, les sacrifiaient vivants sur le grigri et les mangeaient...avant l'arrivée des Blancs les Bwaba étaient fortement animistes.*» Les fétiches en question existeraient toujours, mais ils exigeraient maintenant le sacrifice d'un chien noir : « *quand vous entendez que sur un fétiche on doit égorger un chien noir, ça veut dire que dans l'ancien temps c'était des hommes qu'on égorgeait* ».(G.T.) A.B, cultivateur à Sara, conteste en partie ces informations, surtout la consommation de chair humaine. Il pense que les sacrifices humains ont peut-être « *existé dans un village ou une petite région mais à Sara ça ne s'est jamais produit. Ceux qui tuaient les gens d'accord mais ils n'ont jamais mangé la chair de quelqu'un. Jamais, jamais, ça s'est fait. J'ai entendu dire que les Bobo-Dyula et les Bobo-Fing tuaient les gens sur les fétiches mais on ne m'a jamais dit qu'ils mangeaient la chair. Ils pouvaient égorger mais ils ne mangeaient pas*» .Au sujet des *Labakayuna* il confirme leur existence, mais explique que c'étaient des « *humains tranformés* : *J'ai beaucoup entendu parler de ça chez les vieux. C'est une sorte d'ethnie qui se tranforme en animal sauvage qui attrape les gens et les mange en laissant la tête. C'est un humain mais s'il veut le faire il se transforme en lion ou en panthère. Le lion ou la panthère qui tue mange et laisse la tête ce n'est pas un animal naturel c'est un humain qui s'est tranformé en animal.*» K.D. Confirme les assertions de A. B.

On note les mêmes divergences à propos des sacrifices d'enfants. Selon des témoignages que j'ai pu recueillir, ily aurait eu à Sara, et ceci jusqu'à une époque assez récente, des sacrifices d'enfants. « *À l'époque* (vraisemblablement dans les années 30 à 40) *, on devait donner chaque année un enfant à une rivière. Chaque famille, à tour de rôle, devait donner un enfant. On le tuait, c'était un sacrifice. Quand est arrivé le tour de la famille Tiaho* (un descendant de ceux qui avaient fondé le village), *celui qui, dans cette famille, était devenu catéchiste, a refusé. Il a refusé aussi l'initiation et toutes les traditions. Depuis qu'il a refusé les autres familles qui devaient donner un enfant ont aussi refusé*. »(H.D.) L.T., l'un des descendants actuels de ce lignage, lui aussi converti, confirme en partie cette information : « *les Tiaho avaient leur Dô à eux. Pour faire l'initiation ils devaient offrir un garçon et une fille à la source du marigot. Quand c'est arrivé au tour de mon papa, il a dit qu'il était chrétien et qu'il n'avait pas d'enfant à donner. Depuis nous avons été écartés du Dô et nous ne le faisons plus.* » A.B.,

proche des Tiaho puisqu'il est lui-même chrétien, ne conteste pas qu'il ait pu y avoir, à Sara, des sacrifices d'enfants[514], mais affirme n'avoir jamais entendu parler de cette obligation particulière de livrer un enfant chaque année à la rivière et conteste même la possibilité qu'il y ait pu avoir des sacrifices au nom du village tout entier au bord d'une rivière : « *Je n'ai jamais entendu dire qu'on donnait des enfants en sacrifice à la rivière. Non, je n'en ai jamais entendu parler. Il n'y a pas de rivière où on fait des sacrifices au nom de tout le village. Il y a plusieurs lignages qui ont des terres le long du marigot et chacune peut faire des sacrifices sur la partie qui leur appartient, sur le rivage au bord du ruisseau. Mais ce sont des sacrifices particuliers, pas des sacrifices pour tout le village*.» .

Si l'on met à part cette question particulière des sacrifices d'enfants, pour envisager l'ensemble des rituels que , dans les écrits coloniaux, on désigne le plus souvent au moyen du terme d'animisme, il semble que l'adoption de la foi catholique a eu pour résultat, chez ceux qui se sont convertis, l'abandon de ces rituels. À Sara, les chrétiens vraiment pratiquants n'ont pas été initiés, ne procèdent pas aux sacrifices et les chefs de familles, lignages et quartiers chrétiens renoncent personnellement au « couteau. » Pourtant cet abandon ne semble pas avoir entraîné celui de ceux qui ne se sont pas convertis. D'autre part, dans les familles ou lignages qui sont partagés entre animistes et catholiques, les rituels et pratiques coexistent, sans que cette coexistence pose un quelconque problème et remette en question l'unité familiale. Rappelons que sur les 22 lignages bwaba, 3 seulement sont entièrement convertis au catholicisme et dans 7 autres il y a cohabitation entre animistes et catholiques. Dans ce dernier cas les catholiques ne participent pas aux rituels animistes, mais ils ne s'y opposent pas et même les rendent possibles. Lorsqu'un chef de famille, désigné généalogiquement pour « *tenir le couteau* », ne peut ou ne veut pas exercer cette responsablité parce qu'il est catholique, il délègue ce pouvoir à un frère plus jeune.

Chez les Domboué de Kari, les trois grandes familles sont théoriquement catholiques, mais « *si l'on veut voir à la loupe, aucune famille ne l'est entièrement car il y en a beaucoup qui sont baptisés mais parce qu'ils sont polygames ou initiés ne vont plus à l'église et ne pratiquent aucune religion*. *Indépendamment du fait que certains se réclament du catholicisme, les pouvoirs du chef et du détenteur du couteau concernent toute les familles et tout le monde s'y plie* ».(H.D.) Le détenteur du couteau pour les trois grandes familles se prénomme Yénilo et il a exercé cette fonction sous trois chefs de lignages successifs: Yabouais, Vincent et maintenant Nazounta. Or, Vincent était un catholique pratiquant, remplaçant quelquefois le prêtre pour la messe hebdomadaire. Cela n'empêchait pas Yénilo de « *venir le consulter avant de faire les sacrifices auxquels Vincent n'assistait pas* ».(H.D.) En 2005, j'ai assisté aux funérailles de Vincent Domboué, personnage très important du village, converti depuis son jeune âge à la religion catholique et qui présidait le culte dominical en l'absence de prêtre. Au cours de la journée, se sont déroulés successivement une messe, le sacrifice d'un

[514] En 2008, on a trouvé à Sara un enfant sacrifié. L'auteur s'en est accusé auprès de la gendarmerie Il est en prison.

bœuf sur la charrue du défunt pendant que les griots proclamaient ses louanges, et le défilé d'une société de chasseurs tirant des coups de feu. Il manquait pourtant une manifestation très importante dans des funérailles traditionnelles, la musique des balafons jouée par les griots. Mais le défunt ayant souhaité qu'ils ne se manifestent pas, les organisateurs de la cérémonie ont respecté sa volonté. Pourtant, une religieuse catholique originaire du village regrettait amèrement qu'on ait cru devoir respecter la volonté du défunt car, selon elle, une cérémonie de funérailles sans les balafons n'avait pas trop de sens.

Chez les Bazoun de Konkuy, dans les années 30, « *Jean et Valentin se sont convertis au catholicisme et à leur suite la grande famille est née au christianisme et toute leur descendance a renoncé à pratiquer les sacrifices traditionnels, à faire initier les enfants, à consulter les fétiches* ». Les autres grandes familles Bazoun (il y en a trois en tout qui font partie d'un même lignage) ne se sont pas converties mais lors des réunions du lignage « *ceux qui font des sacrifices et ceux qui n'en font pas, on s'associe, on fait la réunion ensemble, on se concerte. Mon père avait hérité du couteau. Il était habilité à sacrifier les animaux mais comme il était catholique il ne le faisait pas. Quand d'autres voulaient le faire, il disait : allez les faire à part. Il ne donnait pas l'autorisation de le remplacer mais il laissait faire* ». (A.B.)

Sachant que dans les familles catholiques qui ont théoriquement renoncé au «paganisme », certaines pratiques se maintiennent, on serait en droit de penser que dans celles qui ne se sont pas converties, malgré ce qui a été dit sur le dépérissement, ce maintien est encore plus net.

Et en effet, quand on entend un représentant d'une des familles les plus traditionalistes du village, une famille de forgerons qui habite le quartier de Boza réputé pour son attachement aux traditions, parler de ce qui s'y passe, on serait tenté de dire que rien ne semble avoir changé : « *Le chef coutumier, c'est mon père. Dès qu'il y a quelque chose on s'adresse à lui, il donne son point de vue et par rapport à ce qu'il propose on essaie de voir s'il n'y a pas quelque chose à changer. Il est le plus vieux et comme d'habitude c'est le plus vieux qui assume les rôle de la coutume, c'est lui qui fait les sacrifices. Cela veut dire qu'il va faire des sacrifices chaque fois qu'il y a un problème, qu'on demande quelque chose comme pour obtenir une bonne récolte ou que quelque chose ne va pas et qu'on va essayer de savoir ce qui ne va pas.* » (M.T.) Dans une autre famille où pourtant une partie des membres est devenue catholique, là aussi tout semble fonctionner comme avant, du moins en ce qui concerne le pouvoir du chef de famille : « *Dans la grande famille, s'il y a une décision importante à prendre, tous les membres de la grande famille se retrouvent chez le grand-père. On harmonise les idées et on prend une décision collective sur tout ce qui concerne les problèmes de décès, de mariage. Le grand père ne peut pas décider seul, Il décide de l'ordre du jour mais il y a un débat.* »(H.D.) Et en effet si l'on compare ce qu'on peut savoir de la vie du village aujourd'hui et ce qu'elle pouvait être dans un passé relativement récent, il semble bien qu'au moins en apparence les structures familiales et lignagères, la position sociale et le pouvoir de nature patriarcale, la place et le rôle des femmes, et de nombreuses traditions, comme par exemple l'interrogation des morts, se sont

maintenus comme ils existaient dans le passé. K.D. fait remarquer, au sujet de l'interrogation des morts, que si cette pratique se maintient, les sanctions qui devraient s'en suivre ne sont plus appliquées.

Mais si ces structures et ces traditions paraissent se maintenir sans difficultés il semble que ce soit pas tout à fait le cas pour ce qui est de l'initiation et du culte de Dô. C'est du moins ce que suggère un intellectuel Bwaba originaire d'une localité proche de Sara : « p*our nous qui avons été initiés il y a plus de vingt ans nous reconnaissons tous Dô parce qu'il y avait une école d'initiation et quand vous êtes initié au Dô vous faites obligatoirement ce qui vient du Dô. Mais aujourd'hui beaucoup d'enfants échappent à l'initiation ça veut dire que de ce côté aussi les premières croyances sur lesquelles se fondaient le foyer culturel bwaba sont en régression aujourd'hui* ». (Y.T.)

Le nombre des jeunes hommes initiés a normalement diminué dans les familles catholiques du fait de l'interdit posé par les missionnaires puis les catéchistes. Dans le quartier de Hantiayé où, il est vrai, se trouvent la plupart des familles catholiques, et alors qu'en principe l'initiation a lieu tous les 15 ans, il n'y en a pas eu entre 1977 et 2002. Mais les informations concernant les autres familles sont contradictoires il est difficile de se faire une idée précise de la situation. Cela est d'autant plus difficile que « *seuls les anciens connaissent le nombre des initiés . Ce nombre doit rester confidentiel. La seule chose qu'on sait c'est qu'il est pair et jamais impair* ». (L.P.) Alors que Y.T, cité ci-dessus parle de régression, ceux que j'ai interrogés dans le village, sont moins catégoriques. Dans le quartier de Boza où les chrétiens sont vraiment minoritaires, alors que le nombre d'initiés avait diminué régulièrement entre 1965 et 1995, il a de nouveau augmenté en 2004. L'un des habitants du quartier confirme même que cette augmentation concerne tout le village : « *Il y a quelques années seul le quartier de Boza était assidu pour Dô et les initiations mais actuellement tous les jeunes des autres quartiers s'y intéressent énormément.* »(L.P.)

Au delà de la simple question du nombre d'initiés en diminution ou en augmentation, se pose celle de l'éventuelle diminution du rôle politique des initiés. Sur cette question aussi il est assez difficile de trancher, tant les jugements des uns et des autres peuvent diverger. Certains voient dans ce qu'ils pensent être une généralisation du système du « rachat » un signe de dépérissement. Le rachat en question se fait à l'initiative de la famille et consiste à désigner en vue de son initiation un enfant beaucoup plus jeune que l'âge normal qui est de 15 ans. Dans ce cas « *il ne va pas à l'initiation, ne fait ni la course ni la pratique mais son grand père se porte garant pour lui et il contribue à l'initiation en apportant soit un canari de dolo soit des poulets ou d'autres choses* ».(H.D.) Les raisons qui peuvent expliquer l'existence des ces rachats sont diverses. A.B explique que cela a toujours existé du simple fait que « *le nombre d'initiés doit toujours être un nombre pair. Quand les candidats sont en nombre impair, on cherche à y ajouter un racheté* ». Mais aujourd'hui d'autres raisons semblent avoir amené davantage de rachats. K.D. explique que dans les années soixante, comme il n'y avait pas d'école primaire à Sara, certains enfants d'âge

scolaire allaient à l'école de Béréba, village voisin situé à une vingtaine de kilomètres. Les enfants scolarisés y résidaient en permanence et ne pouvaient donc, quand ils arrivaient à l'âge convenu, participer réellement à la totalité des rituels d'initiation. Ils ont alors été «*rachetés* » et, bien que n'ayant participé que très peu ou pas du tout à l'initiation, ils ont été considérés comme initiés. Lui même a été « *racheté* » pour cette raison en 1966.

L'augmentation sensible du nombre de ceux qui sont rachetés pose un problème à cause de la différence d'âge dans un groupe qui devrait rassembler ceux de la même génération appelés à jouer un rôle politique important. En 1977, trois enfants qui occupent aujourd'hui des postes de responsabilité dans les structures modernes du village, âgés alors de moins de 10 ans, ont été ainsi « *rachetés* » et initiés en même temps que ceux qui avaient environ 15 ans de plus qu'eux. « *Ils n'ont pas fait vraiment l'initiation. Ils sont considérés comme s'ils étaient de la même génération d'initiation que ceux qui sont plus âgés qu'eux, donc on ne peut pas dire que c'est une génération d'initiation qui dirige le village*. » (H.D.)

Il est donc très difficile de trancher sur cette question du dépérissement ou non de l'initiation et par voie de conséquence du rôle politique des initiés. A.B., qui lui-même n'en fait pas partie étant chrétien convaincu, pense toutefois que l'initiation continue d'être « *le moteur des travaux communs. Ce sont toujours les initiés qui sont chargés de déplacer le corps en cas de décès, de nettoyer les puits, de participer aux cultures de femmes*[515] *qui sont toujours très très pratiquées* ». Mais il ajoute, ce qui contredit partiellement cette déclaration, que pour faire partie d'une structure comme le Comité de coordination, qui constitue aujourd'hui une organisation politiquement et économiquement importante du village, « *il ne suffit pas d'être initié il faut montrer qu'on est capable d'exercer des responsabilités dans une des associations du village ou avoir été désigné pour représenter un quartier* ». À ce Comité de coordination participent d'ailleurs des Dyula, Mossi, Peul et Dafing, qui bien évidemment n'ont pas été initiés.

Sachant que, selon la tradition, ce sont les générations d'initiés qui doivent prendre en charge la vie collective du village, cette apparition d'un autre mode de désignation de ceux qui parlent et agissent au nom de la collectivité introduit un changement important. D'autre part, même si le nombre d'initiés ne diminue pas sensiblement, la mise à l'écart des jeunes issus de familles chrétiennes, ajoutée à ce mélange de « rachetés » et de ceux qui ont été réellement initiés, avec les décalages d'âge que cela entraîne, aboutit à une fragilisation d'un élément fondamental de l'organisation sociale et politique, et a certainement des répercussions sur l'obeissance qui est dûe au Dô et à ceux qui l'incarnent. Traditionnellement, « *Dô force la discipline, le respect* [...] *quand on dit à des jeunes, demain nous devons aller faire ceci ou cela, faire ce travail, les jeunes ne refusent pas parce que celui qui est venu apporter la nouvelle est un initié ; de peur d'être battu par un masque demain on accepte d'aller à cette activité d'intérêt commun sans pour autant se plaindre.* »(M.T.) «

[515] Ils ne sont évidemment pas les seuls à partciper à cette compensation matrimoniale qui oblige le mari et tous ceux qui, à cause du lien familial ou par soldarité, à travailler aux champs de la famille de la femme.

C'est Dô qui était le système de commandement du village, qui harmonisait les générations et qui donnait des directions. Les décisions se prenaient de promotion en promotion. Si moi on m'a confié une tâche je la confie à une génération qui a fait l'initation après moi. A l'époque, Dô permettait de regrouper et d'harmoniser les jeunes en une force pour pouvoir faire des travaux champêtres par exemple les récoltes, battre le maïs. Si je me suis assis et qu'un initié qui a pris l'initiation avant moi vient, par respect, je dois lui céder la place. C'était le culte du Dô qui régissait tout cela. Aujourd'hui la direction des jeunes a changé même si ces valeurs sont toujours dans les têtes. »(H.D)

La perte d'autorité de ceux qui sont porteurs de celle du Dô, comme la perte d'éfficacité de certains sacrifices, évoquée précédemment, sont généralement reconnues aussi bien par les animistes que par les chrétiens. On dit par exemple que le culte du Dô n'est pas appliqué comme avant. Quand on « *pénalisait quelqu'un* (la punition pouvait être de fournir 2 litres de dolo ou plus) *il obéissait tout de suite. Maintenant il n'obéit plus et il quitte Dô* ». (A.B.) les causes évoquées pour expliquer cette transformation ne se limitent pas à l'influence du catholicisme. A.B.y voit surtout une défaillance de transmission entre les générations. Il dit avoir constaté que les rituels pour faire venir la pluie ne sont plus efficaces et que cela s'expliquerait parce que ceux qui officient pour obtenir la pluie « *ne sont plus en règle avec les ancêtres*», mais aussi et surtout parce que « *la transmission des savoirs ne se fait plus entre les anciens et les jeunes générations. Mon père savait comment obtenir la pluie mais comme je suis catholique il ne m'a pas transmis. Le grand frère de mon père connaissait les produits de la brousse qui guérissaient les maladies mais il ne m'a pas transmis. J'ai essayé de retrouver. J'ai retrouvé un peu mais pas tout.* » Tout en affirmant à plusieurs reprises qu'on ne sait pas pourquoi la transmission ne se fait plus, il évoque quelques raisons pouvant expliquer cette défaillance : « *La transmission se faisait quand l'enfant respectait les vieux. Comme le respect a diminué les vieux ne communiquent plus. C'est à la génération montante de demander aux vieux de leur tranmettre mais ils demandent pas et ne sont pas souvent présents aux sacrifices. Avant, quand un jeune faisait une bêtise, tout le monde pouvait le corriger. Maintenant ce sont les parents seuls qui ont le droit de le faire. Les autres voient faire mais ne peuvent rien dire.*»

Il est difficile, faute de recherches plus spécifiques et approfondies d'aller au delà de ce constat plutôt imprécis selon lequel « les coutumes » seraient en train, très progressivement, de perdre de l'importance, constat confus dans la mesure où de nombreux témoignages de persistance obligent à le nuancer, constat ambigu aussi, dans la mesure où il est connoté par la nostalgie d'un Bwamu disparu. Difficile de savoir si ce mouvement, qui lui même n'est pas très clair, va encore s'amplifier, ou si ces coutumes vont se maintenir, en se transformant par exemple en patrimoine culturel, dés lors qu'elles auront cessé d'être pratiquées en vue des finalités qui leur avaient donné naissance.

Individualisation et solidarités

Un autre changement, plus facile à identifier car il relève plus de l'organisation collective que des représentations, est en train de se produire dans la production agricole, l'appropriation des biens et la vie sociale : le passage de l'exploitation collective à l'exploitation individuelle. Au dela de ce constat, on se posera la question de savoir si cette individualisation de la production agricole est le signe le plus visible d'une diffusion de l'individualisme et une dissolution parallèle des solidarités existantes à tous les niveaux de la vie collective.

Dans le passé, le travail aux champs et la production agricole en général rassemblaient tout un lignage ou une grande famille et le stockage dans des greniers était également collectif[516]. « *Le chef de lignage désignait un chef magasinier qui distribuait la nourriture à tous les membres de la lignée. Ça existe encore au village dans certaines lignées.*»(A. B.) « *Avant c'était un régime patriarcal. Il y avait un père dominant qui dirigeait toutes les activités. On cultivait ensemble et tout ce qu'on cultivait on le mettait dans un grenier commun. Le grand père gérait toutes les ressources familiales. Il donnait une partie de l'argent aux jeunes pour subvenir à quelques besoins mais le reste était mis de côté pour satisfaire les besoins de la famille tels que les maladies, les funérailles et au cas où il y aurait un problème de vivres ou pour acheter ou autre. Quand j'étais plus jeune, dans les années 70 à 80 c'était comme ça. Aujourd'hui même s'il y a un champ commun pour les cultures vivrières, chacun veut avoir un lopin pour cultiver le coton. Il n'est pas exclu que demain il ne soit plus question de travailler en commun pour les cultures vivrières. Déjà dans certaines familles c'est comme ça. Ils cultivent tout à part.* »(H.D.)

Cela paraît être une affaire entendue, la production, le stockage et la distribution des biens assurés collectivement au niveau des lignages ou des grandes familles ont pratiquement disparu. C'est maintenant de plus en plus au niveau des familles nucléaires que l'on trouve l'initiative et la maîtrise des moyens de production et d'échange. On pourrait même citer de nombreux exemples d'initiatives proprement individuelles pour trouver de nouvelles ressources financières, comme de développer une activité artisanale ou commerciale, un élevage destiné à la vente sur les marchés intérieurs, ou encore du jardinage en période sèche.

Cette disparition pose à nouveau le dilemne déjà évoqué du dépérissement ou de l'daptation. La culture collective nous paraît avoir été en parfaite cohérence avec l'existence même du lignage comme structure familiale de base, cellule politique dans laquelle s'exerçait le pouvoir unique du chef de lignage. La logique du système imposait la culture, le stockage et la consommaqtion collectifs.

---

[516] Ce collectivisme paraît avoir été poussé assez loin selon les dires d'Y.T. : «*Les biens étaient gérés par les patriarches du lignage. Il semblerait même qu'au moment où on n'avait pas de vêtements un seul boubou il était géré de la sorte. Quand le lignage vous déléguait pour aller dans un village on prend le boubou de la famille sinon vous restez avec votre cache sexe tant que vous restez au village Il semblerait que c'était comme ça.* »

Le passage, qui n'est contesté par personne, à une production sinon individualiste du moins réduite à la famille nucléaire, n'est ni expliqué ni justifié de manière unanime dans le village. Pour K.D. Il s'agit d'une remise en cause d'un des fondements de la vie collective. D'autres, peut-être moins conscients de l'enjeu, tentent d'expliquer ce changement par des modification de situation, comme A. B. qui explique que « *avant la colonisation, il y avait des guerres civiles. Pour que quelques uns puissent faire la guerre il fallait que les autres cultivent en commun. Ensuite, pendant la période coloniale, comme les travaux forcés enlevaient de la main d'œuvre, ceux qui restaient se regroupaient. La modernisation a amené la division mais ce qui a joué aussi c'est la mauvaise gestion des greniers collectifs et la redistribution des bénéfices suite à la vente du coton. Tout cela a créé de l'insatisfaction et poussé à rechercher des ressources individuelles* ».(A.B.) Les mêmes qui pensent et disent que le travail en commun étaient déjà une manière de s'adapter à une situation particulière (la violence inter-villageoise, les guerres civiles, la travail forcé), analysent l'individualisation de la production comme la conséquence à la fois de la disparition de ce qui avait obligé les lignages à se regrouper, et de l'apparition de contraintes qui conduisent à une gestion individuelle de la terre. Les contraintes les plus souvent évoquées sont l'apparition de besoins individuels qui ne peuvent être satisfaits que si l'on gagne personnellement de l'argent en vendant des produits agricoles ou en se louant pour, par exemple, la cueillette du coton. Cette recherche d'autres activités pour des ressources complémentaire est d'autant plus nécessaire que la rentabilité de la vente du coton, soumise aux variations imprévisibles du marché international, est devenue chaque année plus aléatoire.

La production et la vente du coton a été un facteur très important sinon décisif qui a poussé chacun à produire pour lui-même. La vente du coton est le principal moyen d'acquérir du numéraire, d'accéder ainsi à des services indispensables et acquérir des biens dont il est difficile de se passer. La S.O.F.I.T.E.X. , société privée dans laquelle l'État possède 35 % des actions, collecte, transforme et vend le coton dans toute la région ouest du Burkina Faso.[517] Or cette société oblige les producteurs à travailler seuls et pour eux seuls ou plutôt leur famille, dans la mesure où elle les rétribue individuellement et qu'ils doivent assumer, également individuellement, des dettes éventuelles. Alors que, jusqu'en 1989, elle traitait avec un seul groupement de producteurs pour tout le village, elle a, depuis, contraint les producteurs à se grouper dans plusieurs G.P.C.(Groupements de Producteurs de Coton)[518], ce qui lui facilite la collecte et semble maintenir une certaine forme de production collective. En réalité il n'en est rien. La S.O.F.I.T.E.X. Fournit, « gratuitement », aux producteurs, les intrants dont chacun déclare avoir besoin et, après avoir collecté le coton et l'avoir vendu sur le marché international, elle restitue à chaque groupement ce qui reste, une fois déduit le prix des intrants. Ce sont les groupements qui assurent la distribution des bénéfices individuels éventuels et qui contraignent ceux dont la récolté n'a pas été bonne à régler leur dette. « *À Sara, les G.P.C. Se sont constitués soit par affinité soit à cause de la proximité des champs. Les*

[517] Deux autres sociétés privées, la SOCOMA et Faso Coton couvrent l'est et le centre du Burkina Faso.

[518] Il y en a à Sara, une quinzaine. Chacun regroupe entre 15 et 30 producteurs

intrants sont distribués aux divers GPC. Un responsable est désigné dans chaque GPC. Chacun lui dit la quantité qu'il désire et il va chercher les intrants. On peut lui refuser une partie parce que la production du groupe l'année précédente n'a pas été suffisante. En cas de difficultés c'est lui qui est responsable. C'est à lui de voir qui n'a pas beaucoup produit . Si c'est le cas le groupe est obligé de punir celui qui n'a pas beaucoup produit : comme le groupe est obligé de payer les dettes éventuelles il se retourne contre celui qui n'a pas assez travaillé et l'oblige à rembourser sa dette. L'individu ressent automatiquement le poids de sa dette sur les autres qui vont le poursuivre pour l'obliger à rembourser. Il y a en a qui ont été obligés de vendre les boeufs et la charrette pour pouvoir rembourser la dette.»(H.D.)

Ces contraintes ont évidemment accéléré le passage de la culture collective à la culture individuelle du coton. Ce qui a accéléré le processus, c'est que cette culture a été pendant longtemps le seul moyen d'acquérir de l'argent, acquisition qui se fait à titre individuel par ceux qui ont produit le coton. La production de coton étant individuelle elle implique que le producteur ait la jouissance, elle aussi individuelle, d'un champ. Ce qui pourrait être à l'origine d'une évolution du mode de transmission de l'usage de la terre, celle-ci se faisant de plus en plus de père à fils, après avoir été de chef de lignage à chef de lignage. On peut alors se demander si, avec l'introduction de l'économie marchande et avec l'influence du modèle occidental, on n'assisterait pas à un processus plus global, ,qui conduirait de l'individuation de la culture agricole à l'individualisme comme valeur sociale. Pourtant cette dérive ne semble pas affecter pour l'instant, l'existence de solidarités traditionnelles et on assiste même à la mise en place, au niveau de la production, de nouvelles alliances, de nouvelles manières de travailler ensemble et de se regrouper pour mieux produire et mieux vivre. La mise en commun, après avoir été un moyen de se défendre contre la violence des armes, paraît être utilisée aujourd'hui pour résister à la violence du marché.

Les solidarités traditionnelles se maintiennent dans les lignages que l'on appelle plus fréquemment les grandes fa milles, solidarités instituées et spontanées. Solidarités instituées, comme « *dans le quartier de Konkuy, qui regroupe tous les Bazoun, où il y a une caisse commune alimentée par des cotisations. Elles sert à payer les déplacements et les frais des funérailles. Si nous recevons des étrangers qui concernent tout le quartier on prend dans la caisse. Dans le village chaque lignage a une caisse. Une organisation avec un bureau, un secrétaire, un trésorier. Quelqu'un est chargé d'informer les autres qui sont éloignés s'il y a des étrangers ou des funérailles* ». Outre cette organisation, si, dans l'une de ces grandes familles, quelqu'un reçoit un étranger, entreprend des travaux ou encore veut célébrer des funérailles, chacun des membres de la grande famille « *y contribue, selon ses moyens; en apportant des vivres, des liquidités, une présence morale et la force de travail. Si on veut construire une maison tout le monde aide, les femmes apportent de l'eau, les jeunes travaillent la terre pour faire du banco ou apportent des briques, bien sûr tout ça gratuitement. N'importe qui du village qui passe par là donne un coup de main, même les Dyula ou les Dafing. La solidarité existe surtout entre les lignages apparentés. Mais elle concerne aussi tout le monde indépendamment des liens*

existants ou pas. Cela dépend de la personne. Si tu es connu, on vient t'aider, si toi-même tu participes à des travaux communs tout le monde vient, apparenté ou pas , étranger ou pas ».(A.B.)

Les cultures de femmes sont une forme de solidarité traditionnelle et sont toujours pratiquées aujourd'hui. C'est une compensation matrimoniale appelée en Bwamu *hanu vèro*. Elle prend la forme de six journées de travail, souvent groupées deux par deux et qui sont dues à la famille de la femme et effectuées par le mari qui, pour cela, et afin de montrer sa puissance et son prestige, obtient la participation du plus grand nombre possible de parents et d'amis. Il peut y avoir jusqu'à une centaine de travailleurs. À la fin des six jours, la famille de la femme peut tuer un bœuf, mais « *la pure tradition, au sixième jour de la culture, c'est de tuer et de manger un chien* ». (K.D.) « *Quand il y a des cultures de femmes, les Bazoun, Domboué, Pampani, Dofini, Tiaho on les fait ensemble. On peut aussi demander à des amis qui ne sont pas de ces familles. Ça peut être des Dyula, des Dafing, mais pas des Peul qui vont pas aux cultures de femmes. Les griots y participent en faisant de la musique. Pour la cueillette du coton, pour désherber, pour labourer on demande aux maris de ses filles. Chacun vient avec sa charrue. Celui pour qui on fait ce travail nourrit tout le monde le jour et la nuit après le travail. Il tue un cochon, une chèvre. Quand la femme est dans un autre village il y a aussi culture de femmes dans sa famille d'origine..*»(A.B.)

Une autre forme d'organisation, qui peut être considérée comme s'étant établie en continuité avec le passé, est celle qui concerne la « *jeunesse* » (entre 15 et 40 ans) qui se retrouve pour organiser des activités spécifiques et aussi pour assumer des travaux collectifs au bénéfice du village. Il y a là à la fois une continuité avec ce qui était de la responsabilité des générations d'initiés, et des changements dans la mesure où les non-initiés, mais aussi les « étrangers », font partie des groupes de jeunesse et enfin parce que de nouveaux objectifs leur sont proposés. Depuis 1976, il y a plusieurs groupes de jeunesse, chacun représentant un quartier, qui à la fois séparent et regroupent les Bwaba et les étrangers. C'est ainsi qu'il y a un groupe dans le quartier de Boza, un autre à Hantiayé. Pour le quartier de Bèkuy où, comme cela été dit, il y a une forte implantation mossi et dyula, il y a deux groupes : l'un appelé Bèkuy-Dyula-et-mossi, l'autre Bèkuy-bwaba. Enfin les Peul constituent à eux seuls un dernier groupe. « *Chaque groupe a une caisse, organise des fêtes et des soirées dansantes. Mais il y a aussi un regroupement de tous ces jeunes pour le foot ou d'autres activités qui concernent tout le village* ». Quand il y a un projet de construction au bénéfice de la collectivité, comme ce fut le cas pour celle des trois classes supplémentaires pour l'école en 2003, ou du centre populaire de loisirs en 2008, chaque groupe doit accomplir une partie du travail[519]. Pour justifier la séparation entre les Bwaba et les étrangers, le maçon du village qui a dirigé ces travaux explique que si « *ces séparations n'existaient pas, quand il a des travaux collectifs, personne ne prendrait de responsabilité et on n'arriverait pas à convaincre les membres des groupes à venir travailler alors que ceux qui les connaissent puisqu'ils sont du même quartier y arrivent plus facilement* ».

[519] Qui consiste à rassembler les matériaux comme sable, gravier, pierres « sauvages » et à fournir la main d'œuvre pour la construction.

De nouvelles formes de solidarité se développent sous le forme de petits regroupements d'habitants du village, toutes appartenances « ethniques » confondues, qui s'emparent des idées réalisées ailleurs, ou des possibilités d'équipement ou de vente de leur production, que peuvent leur offrir l'État ou des O.N.G.

En 2 000, comme il n'existe aucune forme de sécurité sociale au niveau de l'État et qu'en cas de maladie l'intégralité des soins est payante, le personnel infirmer du village a proposé la réalisation d'une « mutuelle de santé », sur le modèle de ce qui avait été réalisé ailleurs. Moyennant une cotisation annuelle et personnelle de 500 francs CFA, les membres de cette mutuelle bénéficient de la gratuité de l'ordonnance, de la réduction du prix des médicaments fournis par le dispensaire et une partie des frais d'évacuation par ambulance en cas de maladie grave. Plus de 300 habitants y ont adhéré ce qui représente 10 % de la population.

L'État burkinabé propose en 2002 de réaliser des forages dans les quartiers de Sara, à condition qu'ils soient prévus pour alimenter un groupe d'au moins 350 personnes et que les habitants se cotisent et déposent pendant un an, dans une banque, une somme de 300 000 francs CFA puis, à partir de la réalisation du forage, une somme annuelle de 50 000 francs CFA pour assurer l'entretien du forage. Dans le quartier de Konkuy, un des cultivateurs importants du quartier, ayant eu connaissance de cette possibilité, provoque la réunion d'une trentaine de personnes habitant son quartier et celui de Boza, parmi lesquelles des Peul et des Dafing. Un bureau du forage regroupant des membres du quartier est mis en place, parmi lesquels les Bazoun de Konkuy, les Pémou, Tè, Boni et Dicko de Boza, les Domboué Pampani et Tiaho de Hantiayé, les Dofini de Pinkoyé..., en tout 17 cultivateurs chefs de famille, soit à peu près la moitié de ceux qui sont concernés par le projet. Ils proposent que « *toute personne ayant plus de 15 ans »* cotise pour un montant de 1 000 francs CFA. Les 300 000 francs ont été versés. Trois ans après le dépôt en banque, un forage de 60 mètres de profondeur a été réalisé et alimente gratuitement en eau potable ceux qui ont cotisé, mais aussi l'ensemble des habitants du quartier et une bonne partie du reste du village. Sur la terre de Sara, trois autres forages ont été réalisés de la même manière, l'un dans le *campement* peul et les deux autres dans les hameaux de culture de Gnankan et Tiona.

Un problème d'alimentation se pose régulièrement à Sara et dans toute la région qu'on peut résumer ainsi : à la fin des récoltes, les cultivateurs cherchent à en vendre une partie, car c'est la période des fêtes et ils ont besoin d'argent. Ils vendent donc une partie de leur production à des marchands qui, jouant sur le besoin pressant de liquidités des vendeurs, la leur achètent au prix le plus bas possible. Mais lorsque vient la période de la soudure, une grande partie de ceux qui ont vendu à la fin de l'hivernage a besoin de racheter de la nourriture auprès des mêmes marchands, mais ces derniers la vendent au prix fort. Une tentative de banque des céréales a été expérimentée en 1995 mais a échoué. En 1994, à l'initiative d'un intellectuel, fils de cultivateur de Dédougou, et grâce à un apport de capitaux canadiens, a été créée une Union de Groupements de Producteurs de Céréales du Burkina qui, dans la région de la boucle du Mouhoun, fonctionne comme une banque de céréales, gérée par les seuls

producteurs[520]. Cette participation suppose que les cultivateurs se groupent de manière à pouvoir fournir au moins 30 tonnes de céréales. À Sara , depuis 2004, deux groupes se sont constitués, qui rassemblent chacun 17 producteurs. Ils ne produisent plus en commun, par lignage, comme dans le passé, pour se protéger de la violence : ils se regroupent pour éviter d'être victimes de la spéculation des commerçants.

Ces quelques constatations (individualisation de la production, changement du mode de transmission de la terre, maintien de solidarités traditionnelles et création de nouveaux groupements d'intérêt) donnent à penser que cette capacité à maintenir et à renouveler de fortes solidarités (que d'aucuns se plairaient à attribuer à une africanité profonde, ou à des traits culturels liés à une ethnicité incontournable), s'expliquent peut-être par la nécessité de s'adapter aux changements des situations économiques et politiques.

L'accueil et l'intégration des « étrangers»

Du fait d'un fort courant de migration interne, les Bwaba sont en train de devenir minoritaires dans ce qu'ils continuent à appeler le Bwamu, qui correspond à peu près, au Burkina Faso, aux provinces du Tuy et du Mouhoun. Les migrants, qu'on appelle les étrangers, même s'ils sont encore minoritaires dans le village lui-même, sont plus nombreux que les autochtones dans l'ensemble de la commune rurale. On les désigne au moyen de leurs appelations ethniques, celles de Mossi, Dyula, Peul et Dafing, mais ce ne sont pas les seuls à être considérés comme des étrangers.

En effet, quand, à Sara, on parle d'un étranger, on ne désigne pas uniquement ceux qui appartiennent à d'autres peuples repérés par ces appelations. « *Un Dafing c'est un étranger mais un Bwaba d'un autre village c'est aussi un étranger. Un étranger c'est quelqu'un qui vient d'ailleurs, quelqu'un qui vit dans un autre village et y repart après son séjour. Il n'est pas étranger si il a une maison à Sara et si ses parents sont à Sara*.» (A.B.) Cela paraît impliquer que quiconque a une maison à Sara cesse d'être un étranger. Ce n'est pas aussi simple. L'accueil des étrangers est régi par un certain nombre de règles, non écrites, évoquées de manière quasi identique par tous ceux auprès de qui je me suis informé. La règle générale est que, quand un étranger veut s'installer au village, « *il faut qu'il «descende» chez quelqu'un qu'il connaît, par exemple un de ses frères qui habite déjà le village et il s'installe chez lui* ».(H.D.)

A.B. confirme cette règle et ajoute : « *L'accueil des étrangers est le même, qu'il soit Bwaba, Mossi ou Dyula. Il faut qu'il connaisse quelqu'un qui le loge et qui devient responsable de lui, responsable de ce dont il a besoin. Il lui donne des conseils. S'il en a il peut lui prêter de la terre ou lui conseiller d'aller chez quelqu'un qui en a. L'étranger doit toujours passer par celui qui l'a reçu. C'est lui qui le connaît. il est responsable et il répond pour lui. Son étranger est sous tutelle.* » Si l'étranger

[520] Dans chaque zone (Sara-Bondokuy, Ouarkoye, Solenso, Dédougou) un animateur, informé des prévisions de production, paie immédiatement aux groupes de producteurs un prix plancher. Au moment de la soudure les producteur peuvent racheter des céréales au prix plancher .Ils peuvent emprunter sur un an sans intérêt jusqu'à 20 % du prix de vente de leur production.

s'installe durablement, s'il a des enfants et une famille, « *c'est une famille de plus dans le quartier. Il fait la même chose que les autres. Il participe aux travaux communs. S'il y a construction d'une maison nouvelle il participe. Mais il garde toujours son origine. Un Dafing reste un Dafing parce qu'il s'appelle toujours avec le même nom. C'est le nom de famille qui fait la séparation* ». K. D. confirme qu'il reste un Dafing, mais également «*qu'il reste un étranger* ».

Les autochtones bwaba, qui ont ainsi fixé des règles d'accueil, paraissent ainsi soucieux de bien recevoir les étrangers et leur société est ouverte. Et effectivement, il y a à Sara de nombreux migrants africains et pas seulement des Mossi, Dyula, Peul et Dafing. Il y a aussi des Bwaba venus des environs, des Griots à l'origine incertaine, des commerçants, des fonctionnaires de la santé, instituteurs et gendarmes venus de tout le Burkina, accueillis en tant que représentans du pouvoir, et d'autres africains venus de pays limitrophes, comme ce forgeron malien qui fabrique plus d'outils et de charrues que les forgerons traditionnels. La société villageoise est donc vraiment ouverte aux étrangers, mais on remarquera qu'en se donnant des règles d'accueil et en les respectant, cette même société signifie que les étrangers ne peuvent pas s'y installer librement. D'autre part, les étrangers sont, comme tous ceux, Bwaba compris, qui ne possèdent pas de terre, dans l'obligation de la demander à ceux qui en ont et de se soumettre aux règles que ces derniers leur imposent quant à l'usage qu'ils peuvent en faire. Les étrangers sont donc en même temps accueillis et tenus à distance.

La même ambivalence se remarque à propos de leur intégration. Ils sont à la fois conviés à participer à toutes les activiés du village et partiellement mis à part. « *On leur a attribué des terres. Ils se sont installés progressivement et progressivement se sont intégrés à la population*. »(H.D.) et de fait ils sont présents dans tous les groupements, les associations et le Comité de coordination.

Certains groupements de producteurs de coton (G.P.C.) ont reçu des appelations qui semblent impliquer une appartenance ethnique. Il y a par exemple un « G.P.C bwaba » mais des Mossi et des Dafing en font partie. Il y a un « G.P.C. Mossi » et des Bwaba en font partie. Ce mélange est du au fait que la composition des groupements « *dépend de la proximité des champs de ceux qui en font partie. Les producteurs choisissent un point de vente proche de leurs champs, ils se regroupent donc géographiquement* ». (A.B.) Et pourtant l'appelation ethnique est maintenue.

En 2008 quand, à cause de la pénurie alimentaire, il a été procédé à une distribution de céréales, tous les lignages ont reçu la même quantité de nourriture. Pourtant, à cette occasion, le Comité de coordination a fait la liste des lignages habitant le village et pouvant donc bénéficier, dans la plus parfaite égalité, de cette distribution. Or sur cette liste, les lignages bwaba sont désignés par leur nom, les lignages étrangers par leur appartenance ethnique.

Quand une famille étrangère est installée au village elle participe , comme toutes les autres familles, à toutes les activités de travail ou de loisir mais, pour reprendre l'expression citée ci-dessus, « *un Dafing reste un Dafing* » et, mis à part quelques lignages qui cohabitent avec les Bwaba dans l'ancien quartier de Bèkuy, des

Dyula, Mossi et Peul se sont regroupés dans des quartiers qu'on appelle, en Français seulement, des campements.

L'ambivalence qui caractérise l'attitude des Bwaba vis à vis des étrangers qu'ils acceuillent, cherchent à intégrer et tiennent à distance, pourrait suggérer que l'appartenance identitaire, malgré tous les changements survenus dans l'organisation collective et les modes de vie, malgré la mixité des peuplements et un certain partage du pouvoir, est perçue comme telle et explique les distances qui viennent d'être évoquées.

C'est ainsi que, par exemple, les liens de parenté et d'alliance délimitent un groupe à l'intérieur duquel des règles de comportement, des droits et des devoirs, sont différents de ceux qui sont d'usage à l'égard des autres lignages autochtones, et davantage encore à celui des étrangers. C'est ainsi que « *dans la grande famille maternelle on peut prendre sans demander et bien sûr sans acheter, comme par exemple un poulet.*[521] *Dans la famille du papa il faut demander. Dans ma petite famille ce qui m'appartient appartient à mes enfants. Ils peuvent tout utiliser comme ils veulent mais ça doit rester un bien commun ils doivent pas en faire un usage à l'insu des autres.* » (A.B.) « *À Sara par exemple on peut n'avoir rien à manger, on peut être pauvre mais il serait très difficile de mourir de faim on peut toujours aller trouver quelqu'un, surtout dans la petite ou la grande famille. S'il n'y a rien chez moi je peux aller manger chez mon grand frère, chez la mère ou bien chez un ami. Je peux aller chez Dofini ou quelqu'un d'autre et je mange. Tu peux exiger de manger partout au village surtout dans la grande famille. Chez Victorien Tamini, qui est d'une famille sans alliance avec la mienne, Je n'ai pas besoin de l'exiger parce que sa femme est ma tante. Pour lui c'est un devoir. Dès que j'arrive il est obligé de me donner à manger. Chez Boni Karafoa qui est un forgeron, je peux demander à manger. Il n'y a pas de véritable problème. Je n'arrive pas en disant je veux manger, mais si j'ai vraiment faim je peux demander à sa femme. Je peux demander ce qu'il y a à manger et s'il y a quelque chose automatiquement il vont me le donner.*»(H.D.)

À la question en est-il de même chez les Mossi ou les Peul ? Il répond que « *c'est un peu compliqué. Je ne peux pas l'affirmer. On peut aller manger chez un Dafing si il t'invite. Mais on ne peut pas aller chez la femme d'un Dafing et lui dire je veux manger alors que chez un frère si la femme te donne pas à manger tu peux le demander* ».

Pourtant on remarquera, concernant ces droits de prendre et d'être nourri, qu'ils sont justifiés par l'appartenance au même lignage (ou à des lignages apparentés ou alliés) et si on ne peut pas manger chez un Mossi, ce peut être simplement à cause de l'absence de liens lignagers avec lui. De même la dépendance à l'égard des chefs de terre et l'obligation de respecter les règles d'usage que ceux-ci imposent, sont les mêmes pour tous ceux qui veulent s'installer dans le village, quelle que soit leur appartenance. On a aussi noté que le terme d'étranger était attribué sans distinction à tous ceux qui venaient d'ailleurs et n'avaient pas de domicile fixe dans le village.

[521] Selon une autre source, le droit de prendre chez l'oncle serait strictement limité aux poulets.

C'est par rapport à ce contexte, à l'existence de liens d'appartenance à des réseaux de lignages et à la place particulière qui est faite aux étrangers en général que l'on peut se demander ce que signifient les appelations ethniques qui sont d'un usage courant à Sara. S'agit-il de l'appropriation des classifications coloniales multiples et contradictoires, ou plus simplement d'un sentiment fondé sur la réalité de liens et d'obligations particulières entre les Bwaba, mais différentes avec les autres ? Certes, on peut repérer quelques traces des représentations coloniales dans le fait que, bien que les habitants du village, comme d'ailleurs l'ensemble des Burkinabé, emploient de préférence le terme de Bwaba qui est dit endogène, ils continuent à se servir assez souvent de ceux de Bobo ou de Niéniégué qui sont exogènes. Par contre, ni la catégorie d'ethnie, ni celles suggérées par Jean Capron et Nazi Boni de peuple ou de nation, ne sont d'usage au village. Pour dire ce qui les rassemble, ils emploient le terme de « Bwabawa », qui se traduit par « nous les Bwaba » et de Bwamu pour désigner, d'une façon très vague, le pays dans lequel ils habitent et la langue qu'ils parlent.

C'est donc à partir de la réalité de ce qu'ils partagent dans les réseaux de lignages, dans la vie des quartiers, dans les rituels qu'ils pratiquent ou qu'ils savent être pratiqués, que se fonde leur conviction d'être différents des étrangers au sens large, et des Mossi, Peul, Dafing et Dyula en particulier. Ils les identifient aussi du fait qu'ils parlent une autre langue, qu'ils sont pour la plupart musulmans, partagent entre eux des modes de vie auxquels ils n'ont pas accès, et exercent des activités (commerce et élevage) que, dans un passé récent, ils ne pratiquaient pas eux-mêmes.

Les Bwaba ont en commun une langue et en apprennent d'autres pour pouvoir communiquer avec les étrangers[522]. Ils ont une histoire commune, pratiquent une religion très proche de celle des Bobo. Ils produisent des biens et organisent des échanges. Ils se sont donnés des normes de comportement et ont défini des formes de pouvoir. Mais ceux qui vivent avec eux dans le même village peuvent (et certains le font) apprendre à parler Bwamu, sont partie prenante de son histoire depuis leur installation, participent à la production, aux échanges des biens et aux nouvelles formes de pouvoir. Quant aux croyances et rituels, une partie des Bwaba ne les partage plus et par ailleurs nombre de ces pratiques, comme les sacrifices d'animaux, le culte des ancêtres, les rituels de masques, ne sont pas une spécificité bwaba. Si l'on voulait identifier et isoler ce que certains pourraient appeler une culture bwaba, cela s'avèrerait difficile pour des raisons objectives dans une société aux apports migratoires très importants et où les activités économiques de production et d'échange ainsi que l'organisation politique moderne sont accessibles à tous, où les échanges interculturels, qui étaient déjà signalés au début du XXe siècle, sont permanents. À ces raisons s'ajoute l'attitude que les Bwaba adoptent vis à vis des étrangers, faite d'ouverture et de distance. Le maintien des appelations ethniques participe de cette situation et de son ambiguïté. On peut croire être différent tout en partageant des représentations, une organisation et des modes de vie plutôt semblables.

[522] Selon un sondage que j'ai pu faire auprès des membres de 4 lignages sur les 17 qui existent dans le village, parmi tous ceux qui étaient nés après 1950, tous sans exception parlaient en plus du Bwamu une deuxième langue africaine, le Dyula. Ceux qui sont allés à l'école (aujourd'hui environ 17 %) parlent aussi Français.

Les nouveaux pouvoirs

Dans les années 30, après que, grâce à l'appui des missionnaires, Kani Bazoun, le fils du premier chef de village nommé par l'administration coloniale, ait été chassé, il avait été remplacé par deux chefs de village distincts, l'un, Soubiesse Bazoun pour le quartier de Bèkuy, l'autre, Gnamou Dofini, pour celui de Hantiayé. Dans les années soixante, après que la Haute-Volta ait cessé officiellement d'être une colonie et soit devenue un pays théoriquement indépendant, les chefs de quartier imposés par l'administration coloniale sont restés en place. Le travail forcé avait été supprimé en 1945, les tâches qui incombait aux chefs de village, pendant la colonisation, avaient toutes disparues, sauf la perception de l'impôt de capitation. Les deux chefs de village ont alors continué à être, auprès des habitants, le relais du pouvoir post-colonial, comme ils avaient été celui du pouvoir colonial. En 1972, à la mort de Donfiko Domboué, qui était le chef de Hantiayé, pour le remplacer, on a fait « voter » les habitants du quartier réunis sur la place centrale. Deux candidats se sont présentés devant la population du village rassemblée. Chacun a été appelé à choisir l'un des deux et manifester son choix, en se rangeant derrière celui qu'il avait choisi. Celui qui a été suivi par la file la plus grande a été déclaré élu. Il s'agissait de Vincent Domboué, ancien combattant rentré au village en 1962 et chrétien convaincu. Son élection a été ensuite confirmée par un décret du ministère de l'intérieur, en date du 15-XII-1972. Dans le quartier de Bèkuy par contre, à la mort de l'ancien chef colonial, il n'y a pas eu d'élection et Vincent Domboué a été, jusqu'à sa mort, considéré comme le chef de tout le village.

En 1983, sous la révolution sankariste, la chefferie sous toutes ses formes a été en principe supprimée en même temps que l'impôt de capitation et les chefs de villages remplacés par des CDR (Conseil de Défense de la Révolution), nouveaux représentants du pouvoir central : ils étaient chargés de la « conscientisation politique » et ils relayaient les mots d'ordre venus de Ouagadougou, comme la lutte contre les feux de brousse, la divagation des animaux, l'excision. Ils reprenaient et faisaient appliquer, dans le village, toutes les décisions du CNR (Centre National de la Révolution). La dualité villageoise a alors été respectée puisqu'ils étaient deux, un par quartier, élus de la manière classique. Et à nouveau ils ont été choisis parmi les lignages importants du village. À Bèkuy c'est un membre du lignage des Bazoun de Kanakuy qui a été élu et, à Hantiayé, Apollinaire Domboué. En 1987 quand Thomas Sankara est assassiné et que la Révolution est arrêtée, les anciens chefs de village retrouvent leur place.

En 1992, le gouvernement burkinabé décide de faire désigner par les préfets de département, qui entérinent de fait les propositions venues des villages, un Délégué Administratif, représentant et relais de l'État auprès des villageois. Pendant tous ces changements et malgré eux, entre 1972 et 2004, année de sa mort, Vincent Domboué est resté en place et a toujours été considéré comme le chef de village, beaucoup plus à cause de sa personnalité que de la continuité d'un mandat bien ancien. En 2005 ,

regroupant l'ensemble des quatre villages Bèkuy, Sara, Bassé et Lamba et les huit hameaux de culture, une commune rurale a été créée. Les conseillers municipaux ont été, comme dans la quasi totalité du pays, élus sur la liste du parti dominant du Président du Burkina Faso. Sans véritables ressources financière propres, la municipalité, qui a des projets de développement, n'a pas beaucoup de moyens pour les réaliser.

Pour résumer la situation actuelle, on pourrait dire qu'il existe trois instances de pouvoir, qui sont venues se surajouter aux pouvoirs coutumiers, en principe supprimés pendant la période révolutionnaire : celui du délégué administratif qui est le relais du pouvoir d'État, celui du conseil municipal élu, et celui des diverses associations qui gèrent des services comme l'école ou la santé et regroupent les villageois en fonction de leur activité économique. Ces associations sont représentées, depuis 1992, dans un Comité de Coordination, qui est également représentatif des divers quartiers et des communautés « étrangères .» Il coordonne leur action et prend en charge une partie des projets dits « de développement.»

Le délégué administratif

Aujourd'hui, la gestion administrative du village est, en principe, assumée par le délégué administratif . Mais c'est le préfet qui « *gouverne la vie du village.* »(H.D.) Quand une décision de l'État concerne le village, le préfet la communique au délégué administratif . S'il s'agit de la construction d'un bâtiment dont le financement est réalisé par l'État, c'est le village qui est tenu d'en assurer la gestion. « *C'est le village qui désigne le Délégué administratif . Mais on ne bat pas campagne. Le préfet organise une réunion. Vient qui veut. On propose quelqu'un pour être délégué administratif et on demande à l'assemblée si elle est d'accord. On vote à main levée.* » Tout le monde peut théoriquement être candidat mais le premier, en 1992 a été désigné parce que « *il était allé à l'école et savait lire.* » Le deuxième est aussi dans ce cas et, de plus, il fait partie de la génération qui « *est aux affaires...Ça limite le nombre de possibilités.* » (H.D.)

Le tissu associatif

Depuis 1965, diverses associations regroupent les différentes catégories d'habitants, œuvrent pour le développement du village et gèrent les institutions mises en place. Comme les associations française régies par la loi de 1901, elles sont dirigées par un président, un secrétaire, un trésorier auxquels s'ajoutent des conseillers , choisis parmi les membres masculins les plus âgés de l'association. Elles ont été crées, spontanément ou à la demande d'organismes extérieurs, à des dates qui s'échelonnent entre 1976 et 1990. Le Groupement Villageois a rassemblé entre 1976 et 1989 les producteurs de coton. L'Association des Parents d'Élèves à été créée après la

construction de l'école en 1976. Elle assure l'entretien des locaux, la fourniture du matériel scolaire et la gestion de la cantine. L'Union des Scolaires de Sara, qui existait déjà en 1972, a été réactivée par la première génération de ceux qui sont allés à l'école à Sara, au moment où ils sont entrés au collège,en 1985. L'Association des Femmes a été mise en place pendant la période révolutionnaire, soit en 1983-1984. Elle se propose d'organiser entre les femmes qui y adhèrent, une solidarité qui prend notamment la forme d'une tontine. Elles cultivent un champ en commun et en vendent la production. Les ressources ainsi collectées leur permettent d'acheter des outils de travail et d'obtenir des prêts auprès d'une banque d'action sociale, dont le siège se trouve à Houndé. Le Coges gère le dispensaire et ses divers services depuis 1990.

Entre 1965 et 1992 ces diverses associations ont œuvré séparément les unes des autres, et l'ensemble du village a disposé de ressources propres, par l'intermédiaire du Groupement villageois des producteurs de coton. Il s'agissait d'un organisme créé à la demande de la S.O.F.I.T.E.X. qui, après avoir vendu le coton, payait directement le Groupement villageois. Celui-ci prélevait sur la somme totale une part, appellée ristourne, dont il avait la gestion. Cette ristourne, prévue à l'origine pour acheter des intrants et du matériel agricole a été, de fait, utilisée, à Sara comme dans des nombreux villages, pour construire des bâtiments à usage public, comme des écoles et des dispensaires. Les ristournes provenant de la vente du coton étaient déposées dans un organisme coopératif, L'U.C.E.G.B, dont une succursale, la C.O.P.E.C, qui a fonctionné entre 1984 et 1998, était gérée à Sara par l'un des habitants. Ainsi, sur place, le Groupement villageois pouvait disposer d'une réserve financière et aussi emprunter à cet organisme. Grâce à ces réserves financières, une école à trois classes a été construite à Sara en 1976[523] et un dispensaire en 1990. Comme cela a été dit, la S.O.F.I.T.E.X. a mis fin, en 1997, au versement des ristournes au Groupement villageois, et exigé que les producteurs se divisent en petits groupes qui ne prélèvent plus sur le prix de vente du coton de quoi financer les projets du village.

[523] S'ajoutant aux ristournes dues à la vente du coton, les cotisations de tous les habitants du village ont permis cette construction.

Le Comité de coordination

Depuis 1992, une association française s'est créée qui souhaitait nouer des liens d'amitié avec le village de Sara. Elle a demandé, pour faciliter les relations avec les diverses associations du village, que se crée un Comité de coordination qui les regroupe. Ce Comité a alors pris le relais du Groupement villageois pour décider et réaliser des projets de développement. Il les soumet à l'association qui les finance en partie, le Comité restant le maître d'œuvre et le village fournissant la main d'œuvre.

Cette collaboration prend évidemment de l'importance à la suite de la dissolution par la S.O.F.I.T.E.X. du Groupement villageois, de la fin des versements de ristournes, et aussi de la dissolution de la COPEC, qui survient en 1999. Prétextant une mauvaise gestion, le siège de Ouagadougou de l'U.C.E.C.B. décide de dissoudre les C.O.P.E.C, de récupérer l'ensemble des fonds déposés dans les COPEC, et procède à un remboursement partiel des dépôts[524]. Sans ressources propres et sans les possibilités d'emprunt que l'existence de la COPEC avaient permises, le Comité de Coordination ne peut compter, pour des projets de développement, que sur le recrutement d'une main d'œuvre bénévole, un système de cotisations, l'aide des associations ou ONG et de ce que l'État burkinabé peut vouloir réaliser[525]. En 1992, quand le premier Comité de coordination est mis en place il regroupe les responsables des divers organismes et associations actives au village : le Groupement villageois, le C. O. G. E. S. qui gère le dispensaire, l'association des parents d'élèves, celle des femmes, de la jeunesse et des scolaires. Vincent Domboué, considéré comme le chef du village en est le « conseiller.» Aucun représentant des pouvoirs traditionnels n'en fait partie et la totalité de ses membres provient des quartiers de Boza et Hantiayé. Ils sont allés à l'école où ils ont appris le français. Un bon nombre d'entre eux fait partie de la même génération , même si tous n'ont pas, pour des raisons religieuses, été initiés ensemble. Comme le dit celui qui était alors représentant des scolaires : « *Tous ceux qu'on mettait en avant dans les différentes activités et rencontres c'étaient ceux qui savaient lire et écrire, qui avaient eu la chance d'aller à l'école.* »

En 1994, le représentant d'un des lignages fondateurs du village , celui des Bazoun de Kanakuy, ancien militaire à la retraite, se fondant sur le fait que le quartier de Bèkuy où il habite n'est pas représenté dans le Comité de coordination, sans en chasser les anciens membres, obtient non seulement d'en faire partie mais en devient président et obtient que ses proches, eux aussi de Bèkuy, occupent les postes de responsabilité. Vincent Domboué reste conseiller. Pendant 6 ans le Comité de coordination se réunira mais n'élaborera aucun projet de développement au point que, en 2000, une nouvelle génération , celle de ceux qui ont été ou auraient pu être initiés

[524] À Sara par exemple les coopérateurs se verront rembourser 37 % des sommes qu'ils avaient déposées

[525] C'est ainsi, par exemple que, en 2001, souhaitant normaliser l'école en construisant trois classes supplémentaires et trois logements d'instituteurs, le Comité de Coordination a organisé, avec l'ensemble de la population la collecte des matériaux de construction (sable, gravier, pierres) dans l'environnement du village et l'apport de main d'œuvre au maçon qui avait renoncé lui-même à une partie de ses gains. Une association française a financé l'achat des matériaux de construction industriels.

ensemble quand ils avaient 15 ans, obtient la démission de l'ensemble du Comité et propose une composition différente : à côté des responsables d'association, il y a aura des représentants des divers quartiers et des autres communautés: dyula, dafing, mossi et peul. Deux des membres actifs du premier Comité sont devenus conseillers. Entre 2000 et 2009 ce troisième Comité va réaliser la normalisation de l'école (passage de 3 à 6 classes) et le Centre populaire de loisirs.

Le Comité villageois de développement

Depuis 2005 une « commune rurale » a été élue sur l'ensemble du territoire anciennement considéré comme la « terre de Sara .» Elle comprend les quatre villages, Sara, Bèkuy, Lamba, Bassé et 8 hameaux de culture. Les élus ont mis en place, dans chaque village, un « Comité villageois de développement », qui théoriquement est en charge des projets de développement et par voie de conséquence, est amené sinon à remplacer de Comité de coordination, du moins à le commander. Le problème est que ce Comité ne dispose que de peu de ressources pour mener à bien des projets ambitieux. Pour y parvenir, il a imposé tout un système de taxes que doivent acquitter ceux qui vendent sur le marché hebdomadaire, ceux qui traversent le village et transportent de la marchandise en vue de la vendre, ceux qui puisent de l'eau aux bornes fontaines alimentées depuis deux ans par un château d'eau. Avant les élections municipales de 2005, celui qui voulait ramasser du sable donnait au « propriétaire » 2000 francs. Aujourd'hui il doit en donner donner 2 000 au propriétaire et 2 000 à la mairie.

Alors que les autorités traditionnelles sont toujours en place au niveau des lignages et des quartiers , que les descendants des lignages fondateurs continuent de gérer la terre et de faire des sacrifices pour assurer la paix du village, un autre type d'institutions et de pouvoirs s' est, surtout depuis l'indépendance du pays, mis en place avec pour but principal le « développement du village » sur le modèle occidental. Il ne s'agit plus de maintenir le village en paix et à l'abri des difficultés et des malheurs en faisant appel au soutien des ancêtres, mais de réaliser des constructions d'écoles, dispensaires, forages, adductions d'eau, bibliothèques, centre culturels... et de gérer leur fonctionnement. Ceux qui exercent ce nouveau pouvoir se proposent également d'augmenter et de rationnaliser la production agricole et cherchent à équiper le village de tout ce qui constitue le mode de vie des habitants de l'ancienne puissance coloniale. Ils maîtrisent la construction de nouveaux bâtiments et la gestion des services qui les abritent, mais pas leur financement. Celui-ci est assuré quelquefois par l'État burkinabé, des O.N.G, ou des opérateurs privés.

Ces nouveaux pouvoirs sont profondément différents de ceux, traditionnels, avec lesquels ils cohabitent sans véritable conflit. Ils sont différents d'abord parce qu'ils s'exercent « à l'occidentale », sans le soutien des rituels de sacrifices et la

consultation des fétiches, mais aussi parce que ceux qui y exercent des responsabilités n'y accèdent pas automatiquement (du fait de leur rang de naissance ou de leur appartenance aux lignages fondateurs ou dominants), mais par une désignation collective qui utilise des critères assez complexes. Entrent en ligne de compte le fait d'être allé à l'école, mais aussi l'appartenance aux divers quartiers, aux diverses ethnies et une certaine réputation. Comme l'explique H.D. : « *au moment de l'instauration des Groupements villageois et de la nomination des Délégués administratifs ceux qu'on mettait en avant des diverses activités et rencontres, c'étaient ceux qui savaient lire et écrire . Ceux qui avaient eu la chance d'aller à l'école étaient dans presque toutes les bureaux et associations du village. Mais avec le temps, comme ils étaient soupçonnés de mauvaise gestion, d'autres, plus jeunes, qui étaient aussi allés à l'école, tous du même âge, la génération de 70 et 71, leur ont succédé. La population qui les désigne a son mot à dire. L. avait voulu succéder à P. pour diriger le Comité villageois de Développement. Il avait le soutien du maire, mais la population qui était à l'assemblée générale a tout simplement refusé de l'élire, parce qu'elle le trouvait inaccessible et trop éloigné des gens. Pour la formation des bureaux c'est surtout la représentation par quartier qui est mise en avant et aussi l'appartenance à des grandes familles comme les Tiaho, Bazoun, Dofini, Boni, Pémou. Et comme il faut aussi savoir lire et écrire et qu'il faut aussi intégrer les représentants des autres communautés, cela fait que le nombre des membres des bureaux est souvent pléthorique à cause du souci de vouloir satisfaire tous les quartiers et tous les clans et qu'aucune famille ou quartier ne puisse dire qu'ils n'ont pas été associés*.»

Ces nouveaux pouvoirs coexistent d'autant plus facilement avec les pouvoirs traditionnels qu'ils n'ont pas du tout le même rôle, qu'ils s'efforçent d'être représentatifs de tous les lignages importants du village et des classes d'âge successives (qui correspondent à peu près aux générations d'initiés) et, qu'enfin, ils font appel aux formes de solidarité traditionnelles qui obligent les divers groupes organisés de la jeunesse à effectuer les travaux collectifs demandés par les associations ou le Comité de coordination.

La question foncière et la menace qui pèse sur le pouvoir des chefs de terre

Si, faisant usage de la terminologie occidentale, on demande à un habitant de Sara qui est aujourd'hui « propriétaire » de la terre, la réponse qu'il fait laisse entendre que rien n'aurait véritablement changé, depuis la fondation du village. Traditionnellement les Bwaba, comme beaucoup de peuples africains, considèrent que la terre n'appartient à personne en particulier, mais à la fois aux ancêtres et à ceux qui vivront dans l'avenir, et qu'elle est gérée de leur vivant par les descendants des premiers arrivés et de ceux à qui ils ont confié la gestion d'une partie. Comme l'explique A.B, « *La terre ne peut être vendue. Elle est gérée par les chefs de terre et répartie entre plusieurs lignages. Chaque part est délimitée par des arbres ou de grandes buttes. Dans les lignages des chefs de terre ou de ceux qui, sans en avoir le titre, ont reçu de ces dernier des terres, celles-ci sont gérées par le « tinaso », qui est*

aussi chef de famille et qui est assisté d'un conseil de famille. Il peut en céder ou en prêter une partie à un étranger et la reprendre quand il veut,[526] *mais en général ça ne se fait pas sauf si ça a été dit au moment où elle a été prêtée. Mais si au moment où on le fait on dit que le don de la terre est définitif, on ne peut la récupérer. On peut aussi construire sur la terre qui a été accordée à condition que cela ait été dit. Le sacrifice se fait de moins en moins. Quand quelqu'un demande une terre le conseil de famille se réunit. On demande si quelqu'un en a besoin . Si elle n'intéresse personne le conseil prend la décision de l'accorder ou non. Si on l'accorde on le délimite par des arbres.*» Ces prêts et ces dons obéissent à l'adage, qui est mis en pratique dans toutes la région de l'ouest du Burkina -sinon dans le Burkina tout entier- selon lequel on ne refuse pas la terre à celui qui en a besoin.[527]

Remises en cause

Pourtant cet ensemble de normes et de façons de faire est peu à peu remis en cause, du fait de changements importants comme l'augmentation de la population et les phénomènes migratoires. Cela entraîne des difficultés croissantes pour maintenir la tradition.

Rappelons que la terre de Sara, jusque à une époque récente (dans les années 70) était vaste et correspondait à l'actuel département de Bèkuy, même si elle avait été, pendant la période coloniale, amputée des territoires des forêts classées du Tuy et de Maro. Jusqu'en 1930 environ la terre de Sara était occupée par le village lui-même et quelques hameaux de culture, où ceux du village, qui n'avaient pu trouver de terre aux alentours immédiats, se déplaçaient, au moment des cultures, pour revenir ensuite à Sara. Les terres étaient abondantes, au point qu'on pouvait y pratiquer l'assolement triennal. À partir de 1972, à cause de la sécheresse et de la famine qui a touché tout le centre et le nord du Burkina, de nombreux migrants sont venus s'installer à Sara, mais surtout à Bèkuy et dans la plupart des hameaux de culture, qui ont vu leur population augmenter très fortement. Il en résulte que les anciens hameaux de cultures sont beaucoup plus peuplés que le village d'origine et cette population est formée, en grande majorité, d'immigrés venus pour la plupart du plateau mossi.

Cette augmentation de la population a amené une pénurie des terres. Il ne paraît plus possible d'accueillir de nouveaux immigrants, ni d'accorder aux autochtones une augmentation de leurs champs à partir du moment où la totalité des terres cultivables, aux dires des habitants, est déjà cultivée. Cette situation se trouve aggravée par le changement survenu dans le mode de transmission des héritages terriens. Jusqu'à une époque récente, la terre du lignage se transmettait de chef de

[526] « *Ce don ou ce prêt se fait à certaines conditions comme de respecter les limites définies, de donner un panier de céréales à la fin de chaque récolte, de ne pas cueillir les fruits du karité dans le cas où l'ex "propriétaire " se les réserve. Un sacrifice peut conclure l'accord.*»(H.D.)

[527] Il est à noter toutefois que, du moins à Sara, ces prêts de terre sont un peu différents lorsqu'il s'agit de Griots : « *les 3 familles de Griots: Bihoun, Tè, Coulibaly n'ont pas de terre. On peut leur prêter de petites superficies, de 5 à 15 hectares, mais il ne peuvent cultiver que le temps qu'on les laisse le faire.*»

lignage à chef de lignage. Aujourd'hui c'est chaque enfant mâle, devenu adulte, qui demande le partage de la terre du père. Ainsi chaque terre de lignage est morcelée, avec le risque que ce morcellement aboutisse, à terme, à des lopins insuffisants pour nourrir une famille, au sens occidental du terme.

Le problème c'est que, alors que le nombre de migrants augmentait et que la pénurie s'annonçait, les chefs de terres et assimilés ont continué à prêter ou donner la terre aux étrangers qui la demandaient. Aujourd'hui alors que les exigences des enfants et le maintien d'arrivées d'immigrés fait apparaître clairement la pénurie des terres cultivables, les chefs de terres tentent de reprendre les terres qu'ils avaient prêtées ou données aux étrangers. Une véritable dialogue de sourds s'est établi entre les uns et les autres, faisant courir le risque de vrais conflits. Dans un passé récent, la coutume voulait que celui à qui la terre avait été attribuée apporte en fin de récolte un ou plusieurs sacs de céréales. De son point de vue, il s'estimait avoir le droit de garder définitivement l'usage de la terre. Quant à celui qui avait reçu ces dons, il pensait également avoir été « payé » par ces dons, et n'avait plus rien à réclamer. Mais les conflits sont venus des enfants de ceux qui avaient donné la terre et qui ne peuvent se contenter de leur part, une fois la terre paternelle divisée entre eux.

« *Pour ceux dont les parents ont prêté la terre, il n'est pas question que ceux qui l'ont reçue deviennent vraiment propriétaires mais ceux qui ont payé veulent le devenir et il y a des conflits à Sara, conflits qui n'ont toutefois pas encore donné lieu à de véritables conflits.* »(H.D.) Il n'y a pas eu jusqu'à présent de conflits parce que comme l'explique et le déplore H.D. Les étrangers à qui les chefs de terres ont récemment demandé de rendre les terres ont accepté de le faire et sont partis : « *Ceux à qui on a retiré les terres et à qui on proposé de n'en garder qu'une petite partie (mais qui n'est pas suffisante pour vivre) s'en vont. Il y a une forte communauté dafing qui est partie et une grande famille mossi qui vient de partir. C'était vraiment regrettable. Ils habitaient sur la route de Houndé à gauche près du cimetière. Également la famille Zonga qui habitait près de l'école, est partie l'an passé. Le fils qui habite Ouagadougou et qui fait partie de l'association des ressortissants de Sara est démobilisé. Il n'a plus d'intérêt pour Sara bien sûr. Aujourd'hui il y a beaucoup de familles qui ne savent plus où aller. Des générations d'enfants qui ne connaissent même plus les familles d'origine et qui ne savent pas où aller. Il y a une famille dafing qui est près du grand baobab à Boza. Ils sont là depuis l'indépendance et ils ne savent pas où aller. C'est un peu difficile parce qu'ils sont vraiment intégrés. Ils sont associés à toutes les instances.*»

La « sécurisation foncière »

Dans le même temps où ces difficultés apparaissaient, des lois étaient votées et des décisions politiques étaient prises, et cela depuis plus de vingt ans, qui remettaient théoriquement en cause le pouvoir des chefs de terres. Cependant l'application de ces lois avait été différée, surtout en milieu rural, jusqu'à ces dernières années, sans doute parce que le pouvoir avait mesuré l'importance de l'enjeu et les

difficultés qu'il rencontrerait pour faire disparaître un système auquel les villageois étaient profondément attachés, du fait notamment de sa signification religieuse.

En 1984, sous la révolution sankariste[528], une loi avait nationalisé l'ensemble du territoire burkinabé, mais n'avait été appliquée que dans les grandes villes. En 1991 la Banque Mondiale avait obtenu du gouvernement burkinabé qu'il reconstitue des titres fonciers. En 1996 , bien que l'État ait continué à se dire propriétaire de la terre, il rendait possible l'utilisation privative et la définition des titres de propriété.

En 2005, le ministère de l'agriculture burkinabé demande à quatre consultants[529] un rapport sur la situation foncière, afin de pouvoir élaborer des mesures assurant une politique de « sécurisation foncière en milieu rural. » Les objectifs à long terme du ministère de l'agriculture sont clairs : « *Augmenter la production et améliorer la productivité rurale afin d'insérer les opérateurs ruraux burkinabé dans une économie de marché » et de « résoudre la crise foncière rurale.* » Le moyen principal envisagé est l'attribution de titres fonciers, d'abord dans les villages, puis dans les champs, afin d'assurer la « sécurisation foncière » définie comme « *l'ensemble des processus, actions et mesures visant à protéger l'utilisateur de l'espace rural contre tout trouble de jouissance de ses droits sur la terre* ».

Pour y parvenir, il faut résoudre un problème de taille formulé en des termes qui euphémisent les difficultés de l'opération : il s'agit de réaliser un « équilibre entre la légalité foncière » (conformité des droits fonciers à la législation foncière en vigueur) » et la «légitimité foncière » (conformité des droits fonciers à la perception locale de ce qui est ressenti par les communautés de base comme juste et équitable). L'équilibre en question se révèle particulièrement difficile à réaliser, si l'on prend conscience du fossé qui sépare les système traditionnels de gestion de la terre, de ce qui est proclamé à la fois par la constitution de la quatrième république de l'État burkinabé et son Code civil inspiré du code Napoléon, qui précisent que le droit de propriété est un droit fondamental du citoyen burkinabé. Ce droit est défini comme « *le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou règlements.*»(art.544 du Code Civil). Selon cette définition le propriétaire foncier a, selon les termes empruntés à la législation française, le droit d'user, de jouir et d'abuser de sa propriété. Si l'on ajoute que ce droit est perpétuel et dure aussi longtemps que la chose sur laquelle il porte, on mesure la distance qu'il y a entre cette conception de la propriété et la manière dont les Bwaba gèrent la terre des ancêtres, et que « l'équilibre » entre les deux paraît bien difficile -sinon impossible à atteindre- sauf à arriver à contraindre ou convaincre les chefs de terre à renoncer à un des fondements essentiels de leur société. En réalité,

[528] Le 26 mars 1983, lors d'un meeting à Ouagadougou Thomas Sankara dénonçant les « ennemis du peuple » comptait parmi eux les chefs coutumiers. À leur propos il déclarait notamment : « ce sont ces forces de l'obscurité, ces forces qui, sous des couverts spirituels, sous des couverts coutumiers, au lieu de servir réellement les intérêts moraux de peuple, son en train de l'exploiter. Il faut les combattre et nous les combattrons. »

[529] H.Bary, H. Ouédraogo, S.Sanou et D.Thiéba. Le rapport a été publié par le ministère de l'agriculture du Burkina Faso en Décembre 2005 sous le titre *Diagnostic de la situation de sécurisation foncière en milieu rural.* »

en même temps que de protéger les « utilisateurs de l'espace rural » il s'agit, en évitant de provoquer un refus ou une forte résistance des chefs de terre, d'obtenir qu'ils acceptent de ne plus gérer la terre et que celle ci puisse se vendre librement, condition conçue comme nécessaire si l'on veut que les paysans burkinabé « *entrent dans l'économie de marché.* »

Évolution des droits fonciers et modification des pouvoirs coutumiers

Toutefois ce projet d'introduction de la propriété privée dans des sociétés qui ne la connaissaient pas est grandement facilité par le fait que, dans la réalité, un changement allant dans ce sens est en train de se faire.

Étudiant la situation des droits fonciers à l'ouest du Burkina Faso, dans la zone dite de vieille colonisation, les rapporteurs chargés du diagnostic commencent par rappeler les dimensions religieuses des institutions coutumières de gestion de la terre[530], énumérer les pouvoirs des chefs de terre[531] et insistent sur la spécificité de ces droits fonciers[532], montrant également qu'il s'agissait d'un mode de gestion qui n'était absolument pas lié à telle ou telle ethnie, mais était mis en pratique dans l'ensemble du pays, sinon même de toute l'Afrique de l'ouest. Ils enchaînent ensuite très vite sur le constat d'une évolution des pratiques coutumières, évolution qui préfigure vraisemblablement leur disparition à plus ou moins long terme. Ils évoquent ce qui a déjà été constaté dans le village de Sara : la croissance démographique, le morcellement du patrimoine foncier lignager en unités de production plus petites, la volonté des autochtones de se créer des réserves foncières, et celle des allochtones de rechercher de nouveaux modes de transactions, comme la location ou la vente, et concluent que tout cela a entraîné, de fait, la remise en question des droits fonciers traditionnels. Ils écrivent :

« *Quand bien même le principe coutumier de l'inaliénabilité de la terre continue d'être revendiqué en public, les pratiques d'aliénation de terres rurales, généralement clandestines, constituent aujourd'hui un secret de polichinelle. Les transactions monétaires sont courantes (locations ; ventes...), même si elles ne sont ni toujours approuvées par les autorités coutumières, ni officiellement reconnues par l'administration (la terre appartenant en principe à l'État). Les autorités coutumières admettent cependant en pratique le transfert des terres, à titre de propriété privée, au profit des particuliers. En témoignent la signature de procès verbaux de palabres. Parfois même ce sont des chefs coutumiers qui, à l'insu de la population locale, sont les acteurs des transactions foncières occultes aboutissant à la cession de terres rurales communautaires.* » Passant du constat au commentaire, ils ajoutent: « *La*

[530] La terre est le lien entre les vivants et les morts puisqu'elle est le lieu de résidence des ancêtres.

[531] accomplir les rites agraires assurant la paix et la prospérité, gérer le patrimoine, répartir les réserves foncières aux membres du lignage, attribuer la terre aux étrangers, arbitrer les litiges.

[532] la propriété individuelle en est exclue. Le chef de terre n'est pas propriétaire mais gestionnaire et représentant des intérêts fonciers de la communauté.

généralisation progressive de l'appropriation foncière familiale et individuelle atteste la faculté extraordinaire d'adaptation des systèmes fonciers dits coutumiers.»[533]

La terre est donc en train de devenir, dans la réalité et non plus seulement dans les textes, un bien marchand que l'on achète, que l'on vend ou que l'on accumule, en milieu urbain comme en milieu rural. Mais cette pratique n'étant conforme ni à la gestion traditionnelle qui interdit toute vente, ni à la législation moderne (puisque ceux qui vendent ne possèdent aucune titre de propriété), il faut donc tenter de la légaliser.

La solution proposée par le rapport s'articule sur la reconnaissance par la loi de l'appropriation privative des terres rurales et urbaines, et sur la reconnaissance que la possession ancestrale des terres, selon les coutumes locales, ne suffit pas, en droit burkinabé, à fonder valablement la propriété de la terre. La reconnaissance de l'appropriation privée devrait se faire par la création d'un droit de jouissance, d'abord distinct du droit de propriété, qui pourra, ensuite, se transformer en droit de propriété. Quant au « *rôle essentiel des autorités coutumières* », il devrait être réduit à ceux de « *conseil* » des institutions villageoises , «*d'autorité morale* » qui pourrait assurer la transparence des transactions foncières rurales, de « *consultant* » sur les questions d'aménagement du terroir et de mise en valeur des ressources naturelles. Il pourrait aussi être chargé de « *la mise en œuvre des mécanismes alternatifs de gestion des conflits* ».[534]

Projet de lotissement

Un an après la publication du rapport sur la sécurisation foncière, un Code de l'urbanisme est adopté, qui définit les règles des opérations d'urbanisme et notamment celles qui s'appliquent à la définition et l'exécution des plans de lotissement. Les habitants du village apprennent au cours de l'année 2007 « *qu'une loi va être votée d'ici 2010 qui va permettre à l'État de vendre la terre à ceux qui la possèdent déjà et à ceux qui voudraient en acquérir. Il est prévu que le cœur des villages restera en l'état. Il est prévu aussi des lotissements autour du centre du village. Le but de cette vente serait de donner des ressources à la mairie* ». (A.B.)

[533] 15.
[534] 89.

BURKINA FASO

PROVINCE DU TUY

DEPARTEMENT DE BEKUY
COMMUNE RURALE DE BEKUY
Village de Sara

Superficie : à Lever = 335 hectares
Superficie à aménager : 230 hectares
En parcelle de 500 m² soit 2000 Parcelles

PROJET DE LOTISSEMENT



Levé et Dressé
Par la Brigade Topographique S.A.R.L
01 BP 280 OUAGADOUGOU 01
Tél : 50-30-67-06

NOVEMBRE 2007

Echelle : 1/15 000e

Et en effet, en novembre de cette année là, un projet de lotissement du village de Sara est élaboré. Il prévoit la réalisation de 2000 parcelles de 500 m^2 sur 230 hectares. Contrairement à ce qui se passe dans les villages d'alentour, où le lotissement est le plus souvent réalisé à l'extérieur du village, à Sara, il englobe toutes les construction et un certain nombre de parcelles cultivées. Sont concernés des champs qui appartiennent aux Dicko, aux Tiaho, aux Bazoun de Kanakuy, et aux Dofini. Les parcelles à usage d'habitation ne seront pas vendues, mais attribuées contre paiement d'une « taxe de jouissance », qui serait de 100 francs CFA le m^2, ce qui donnerait un prix de parcelle de 50.000 CFA . Des techniciens doivent définir l'emplacement des voies de circulation et les parcelles à usage d'habitation. Il a fallu trois réunions et, lors de la troisième, la présence de la gendarmerie, pour que les représentants des lignages acceptent le projet.

Lors de la première réunion, en fin 2007, « *les présents n'étaient pas d'accord. Ils disaient que quand il y avait eu la guerre contre les français tous les vivres avaient été brûlés, tous les biens avaient été gâtés. Les gens avaient fui le village et s'étaient réfugiés à Douro, Kassao, Kèra et aussi dans la forêt et dans les hameaux. Le village avait été détruit et on avait été obligé de le reconstruire dans un autre lieu. On avait demandé aux ancêtres qu'il n'y ait plus un dégât pareil. Ils ont dit qu'ils ne voulaient plus revoir un déplacement de maisons comme au moment de la guerre. Le déplacement des maisons est aussi grave que la guerre. Parce que si on fait le lotissement on va aussi détruire les maisons, faire des lignes comme à Ouaga ou à Bobo. Il y a des gens qui vont perdre leur terrain. Ça a choqué tout le monde* ».(A.B.)

En 2008 il y a eu une nouvelle réunion avec le maire et la gendarmerie. Il a été promis qu'on ne toucherait pas aux maisons, ni aux lieux de sacrifices, « *mais les représentants des lignages n'étaient toujours pas d'accord parce qu'il y en a qui ont des champs autour des maisons et que ces champs vont être lotis. Si on leur prend leur terre ils auront du mal pour se nourrir. Le maire a répondu qu'on prendrait, pour le lotissement, une petite surface mais pas trop* ».(A.B.)

Depuis il n'y a plus eu de rencontres. Une équipe de géomètres est venue faire le plan du lotissement, qui n'a été communiqué à personne au village. A.B., qui a appris de son frère aîné ce qui s'était passé lors des réunions de chefs de lignages ajoute que, après cette dernière réunion , le maire est venu le voir pour lui demander son avis. Il me rapporte qu'il lui a dit, reprenant l'argumentation des chefs de lignages : « *C'est une bonne chose parce que ça peut donner des ressources à la commune et la possibilité de construire quelque chose de collectif pour le village, ce qui aujourd'hui n'est pas toujours possible. Il aurait fallu faire comme à Bondokuy*[535]*, construire en dehors du village mais à Sara c'est pas possible parce que, à cause de la proximité de la forêt classée et, de l'autre côté, de l'existence des montagnes, on ne peut plus trouver de terre à défricher. Si on décide de lotir les champs qui sont dans le village ceux qui les cultivent ne pourront plus se nourrir.*»

[535] À Bondokuy où le lotissement s'est fait en dehors du village ce sont surtout des gens qui habitent Ouagadougou, Bobo Dioulasso ou Dédougou, qui ont acheté des parcelles pour y construire des commerces ou des logements à louer. La quasi totalité des parcelles ont été vendues.

PERMANENCES, CHANGEMENTS ET CONTINUITÉ

Cette étude de terrain, dans et autour du village de Sara, amène à se poser des questions auxquelles il est bien difficile de répondre catégoriquement. Dans un premier temps, il est apparu que l'organisation sociale et politique des Bwaba, ce peuple dit quelquefois « sans État », se caractérisait par l'existence de réseaux de parentés et d'alliances étendus au delà du village, et d'autres qui s'organisent à l'intérieur des quartiers. On a pu constater aussi que le village lui-même ne paraît pas avoir été, dans le passé, une instance politique significative. Enfin on a vu que les rituels et croyances, qui s'expriment aux divers niveaux où se nouent les liens sociaux, le lignage et le quartier, donnent sens à ces liens et aux relations avec l'environnement naturel.

Mais le nombre et l'importance des transformations de la vie collective qui se sont produites et continuent de modifier le paysage démographique, social et politique, amènent tout naturellement à se demander si ces réseaux qu'on a vu être en cohérence avec un style de pouvoir, des solidarités générationnelles et de quartier, et un imaginaire religieux, ne risquent pas d'être profondément transformés au point qu'un autre type de société soit en train de naître et de remettre en question non pas tant l'illusion d'une identité ethnique bwaba, mais le sentiment d'appartenir à un groupe humain certes aux dimensions confuses, mais qui est fondé sur des liens réels et particuliers.

La question est difficile car elle est rationnellement floue et idéologiquement mobilisatrice. Rationnellement floue, dans la mesure où il est difficile de mener de front des approches diachroniques et synchroniques qui ouvrent sur des discours sinon contradictoires du moins fortement contrastés. Idéologiquement mobilisatrice, car il s'agit d'une situation marquée par la colonisation qui a imposé, de l'extérieur, des changements, inévitablement interprétés contradictoirement comme des destructions ou des progrès, selon la position idéologique ou militante de ceux qui en parlent.

Un intellectuel originaire de Sara à qui je demandais, en 1992, ce qu'était en train de devenir son village, énumérait les changements qui, selon ses propres termes, « sonnaient le glas de l'homogénéité sociale villageoise. »[536] À l'inverse, comme cela a déjà été noté, les auteurs du rapport sur la sécurisation foncière exaltent « la faculté extraordinaire d'adaptation des systèmes coutumiers.»

Les processus qui sont en train de transformer les modes de vie et l'organisation collective du village sont trop complexes et contradictoires pour qu'on

[536] « *l'école, les nouvelles religions modifient le paysage social et culturel ... L'animisme, en principe dominant, voit sa pratique , ainsi que les coutumes qui l'accompagnent, s'amenuiser... L'autosuffisance alimentaire est compromise dans une région pourtant favorisée par la pluviométrie, à cause de l'importance croissante de la culture du coton...La course au numéraire divise les familles et occasionne des départs en exil. Les disparités sociales se renforcent et l'on peut parler désormais de paysans moyennement riches, de petits propriétaires peu aisés, d'ouvriers agricoles.* »

puisse les ramener à l'un des termes de cette dualité simplificatrice. Cela n'implique pas qu'on ne puisse rien dire sur ces transformations, mais on doit se contenter de repérer un certain nombre de modalités de changements, sans pouvoir aller au delà de cette disparité. Cela d'autant plus que tout ce qu'on a pu constater sur ce qui se passe dans le village est en train de changer. Je me contenterai donc de reprendre, en guise de conclusion, l'essentiel des constats précédents.

Les croyances et rituels qui fondent l'organisation sociale et politique, malgré une perte marginale de crédibilité, persistent en coexistant avec d'autres pratiques religieuses. Les réseaux de lignages, tout en s'adaptant aux nouveaux modes de production agricole, restent un fondement essentiel de la vie collective. Les nouveaux pouvoirs, et ceux qui les exercent, orientent l'activité vers des objectifs nouveaux et étrangers à ce qui pouvait préoccuper le village dans le passé, mais font appel aux systèmes de solidarité coutumiers. Les étrangers sont accueillis et en même temps tenus à l'écart. Ils prennent une place de plus en plus importante dans la vie collective sans, pour l'instant, que cela remette en question certains clivages entre autochtones et allochtones. La perte progressive de pouvoir de la chefferie de la terre, qui entraînait une différence de traitement entre les uns et les autres, pourrait changer la donne.

À partir de l'étude de terrain dans et autour du village de Sara, il ne m'a donc pas été possible, pour tenter de concilier la permanence de l'organisation sociale et politique, des croyances et des rituels qui la fondent, et les transformations de la vie collective, d'aller au delà de cette énumération disparate des permanences, changements, adaptations ou transformations. Ce mélange de changements et de continuité n'a rien là d'étonnant à condition qu'on abandonne la perspective ethniciste qui présuppose que cette organisation et ces croyances sont l'expression d'une mystérieuse identité collective immuable, de comportements constitutifs d'un improbable patrimoine héréditaire et néanmoins culturel, et qu'on accepte de reconnaître que dans la société bwaba, comme dans toute société, ils sont seulement une réponse collective à une situation physique, géographique et inter-humaine, réponse qui change au fur et à mesure que cette situation évolue, sans rompre brutalement avec ce qu'elle était précédemment, ou le renier.

CONCLUSION

LES APPORTS DE L'ÉTUDE CRITIQUE ET DE L'HISTOIRE

Le choix d'une construction identitaire parmi d'autres

À partir de la fin du XIXe siècle, la conquête et l'administration coloniale de l'Afrique de l'ouest s'accompagne d'une entreprise de catégorisation et d'identification des peuples conquis. L'État républicain y est directement impliqué en tant qu'État, dans la mesure où l'exercice de la violence symbolique légitime implique aussi le pouvoir de nommer, d'identifier, de catégoriser. Ce pouvoir n'est pas exercé seulement par l'État et ses agents, mais aussi par tous ceux -et ils sont nombreux- qui écrivent et discourent sur les peuples à conquérir ou qui ont été conquis. Beaucoup d'entre eux ne sont pas nécessairement commandités pour le faire, comme les voyageurs, les explorateurs, les missionnaires ou les militaires en campagne et, d'une façon générale, tous ceux qui sont impliqués physiquement ou idéologiquement dans le processus colonial.

Au moment où les premiers explorateurs préparent la conquête, des représentations des peuples africains se sont répandues depuis plus d'un siècle et un appareil classificatoire est disponible. Depuis le milieu du XVIIIe siècle, les relations de voyage, les articles de l'encyclopédie, des écrits comme ceux de Cornélius de Paw, de l'abbé Demaret, de Buffon, ont diffusé des connaissances sur l'Afrique, connaissances associées à une « idéologie coloniale » et à « l'anthropologie des philosophes » pour reprendre les expressions de Michèle Duchet[537]. Parallèlement, à la même époque, les classifications des naturalistes ont imposé l'idée que l'espèce humaine est divisée en races, et celles-ci en variétés. Mais ils ne sont pas d'accord entre eux sur la nombre et la distribution des diverses catégories. Par contre ceux qui les lisent ne peuvent douter qu'une telle classification ne soit nécessaire et ne corresponde à la réalité.

Quand les premiers explorateurs se lancent dans la découverte des populations de la région Bani Volta, on peut imaginer qu'ayant lu la plupart des ouvrages consacrés à l'Afrique de l'ouest, ils se font déjà une idée de la nature des indigènes qu'ils vont côtoyer; les observations qu'ils peuvent faire viennent confirmer ce qu'ils savent déjà. Par ailleurs, persuadés que les classifications raciales sont scientifiques, ils cherchent à les appliquer en catégorisant et identifiant les populations rencontrées.

L'identification des variétés de Bobo doit beaucoup à Louis-Gustave Binger et ce qu'il établit ne sera pas fondamentalement remis en cause par la suite. Cela pose question quand on sait le peu de jours qu'il a passé dans leur pays, l'absence de contact direct avec les Bobo, et la méthode utilisée pour établir cette classification.

---

[537] Anthropologie et histoire au siècle des Lumières, 1995.

Pourtant l'identification ethnique à laquelle il consacre beaucoup d'attention [538] se révèle très difficile, tant le peuplement de la région traversée est complexe. Depuis le XIe siècle jusqu'à aujourd'hui, c'est une terre d'immigration lentement colonisée par des groupes venus le plus souvent des vallées du Niger : groupes de cultivateurs, d'éleveurs, de marchands et de guerriers, mais aussi de groupes qui étaient tout à la fois cultivateurs et guerriers, guerriers et marchands, guerriers et éleveurs. C'est dire l'interpénétration et l'enchevêtrement du peuplement à l'intérieur duquel il va tenter de distinguer, par des caractéristiques ethniques, des populations qui cohabitent depuis des siècles.

Comme il ne peut communiquer directement avec les Bobo, c'est à partir des dires des représentants des diverses autorités qui tentent de les dominer, que Louis-Gustave Binger va identifier les diverses variétés de Bobo. Adoptant les sobriquets par lesquels les Mandé-Dyula les nomment, et convaincu que ces appellations ne peuvent que correspondre à des réalités ethnographiques distinctes, il essaie ensuite de repérer des indicateurs qui pourraient lui permettre, non pas tant de justifier, que d'illustrer simplement les identités supposées correspondre aux noms de couleur que les Mandé-Dyula ont utilisées pour diviser les Bobo entre eux. Affirmant d'emblée que ces «variétés » ne correspondent pas à des caractéristiques physiques, il évoque en vrac ce qui pourrait permettre de les identifier, à savoir les cicatrices, la nudité, les parures et «l'accoutrement », l'outillage et les armes, l'habitat, les cultures et jusqu'au paysage qui entoure les villages. Mais constatant que cela ne permet pas de distinguer entre elles les variétés de Bobo tant elles se ressemblent, il maintient pourtant qu'elles existent réellement et continue à se référer implicitement à une similitude supposée entre tous les membres du même groupement ethnique et à « *quelque chose de supposément profond, fondamental, constant ou fondateur* »[539] qui unifierait chaque groupement.

Son raisonnement suit un ordre qui est très exactement l'inverse de celui que toute connaissance d'ordre expérimental devrait suivre, à savoir commencer par accumuler des connaissances[540], dans le cas présent d'ordre ethnographique, ensuite, à partir d'un travail de comparaison et de synthèse, repérer des groupes que l'on puisse identifier et distinguer les uns des autres, et enfin proposer une classification. On pourrait ici faire remarquer que cette erreur méthodologique tient au fait que Louis-Gustave Binger n'est pas un scientifique, mais un militaire, qui n'a évidemment pas reçu une quelconque formation épistémologique. Mais comme, par la suite, le même raisonnement, inverse de celui qui est alors pratiqué dans les sciences expérimentales, sera suivi par des ethnographes reconnus des sociétés savantes et de l'université, les raisons de cette inversion sont à rechercher ailleurs. D'abord et essentiellement dans l'existence d'un véritable impératif classificatoire, élément important de l'idéologie

[538] Cette volonté est évidente. En parcourant son livre on remarque que, à chaque rencontre nouvelle de groupes de population, la seule caractéristique qui semble l'intéresser c'est l'appartenance ethnique. Qu'il s'agisse de paysans, d'artisans, de guerriers ou de commerçants ne lui semble pas important de le repérer et encore moins de le signaler.

[539] Éléments qui appartiennent à la définition « dure » de l'identité ethnique selon R. Brubaker, 2001 : 74.

[540] On se souvient que c'est cette démarche que Buffon définit comme celle qui devrait être suivie pour qui veut identifier les variétés de l'espèce humaine. Voir dans cette thèse : 84.

coloniale, considéré comme devant nécessairement correspondre à la réalité, au point que son absence de vérification expérimentale ne peut suffire à le remettre en cause. À cette raison concernant aussi ceux qui vont reprendre le travail de classification et d'identification inauguré par Louis-Gustave Binger, s'ajoute pour ce dernier une raison particulière de ne pas être très exigeant quant à la cohérence de sa propre démarche ethnographique. Pour l'entreprise coloniale à laquelle il participe, une catégorisation, même grossière et approximative, des populations africaines et une validation peu convaincante de cette dernière, à partir d'une étude de terrain, suffisent largement à préparer l'arrivée des colonnes militaires qui vont conquérir le pays. Il ne faut pas oublier que Louis-Gustave Binger n'est pas venu au Soudan pour faire œuvre scientifique, mais pour une « *reconnaissance géographique de la boucle du Niger* » et une mission politique : « *relier les établissements du Soudan français au golfe de Guinée.* »[541]

En 1908, Maurice Delafosse est chargé, par le gouverneur général Clozel, de dresser le tableau des « divisions ethniques » des populations du Haut-Sénégal Niger et de « *rattacher chaque fraction au groupement ethnique qui est le sien propre »* Il est conscient des difficultés de l'entreprise et émet des réserves, assez semblables à celles émises par Buffon, sur les diverses méthodes possibles pour y parvenir. Ces réserves ne l'empêchent pas de proposer une classification assez semblable à celles des naturalistes. La race y est subdivisée successivement en familles, groupes, peuples et tribus. Il parvient sans difficulté à situer les Bobo dans cette classification posée a priori : ils feraient partie de la « famille voltaïque », qui serait elle-même une subdivision d'une des cinq races noires. Pourtant il reconnaît qu'on ne sait pas grand chose sur l'histoire des Bobo... Cherchant à décrire leurs «caractères extérieurs et moraux », il ne parvient pas à les distinguer de leurs voisins. Pour Maurice Delafosse aussi, l'impératif classificatoire prime sur la validité des identifications. Synthétisant les enquêtes menées sur le terrain par les administrateurs coloniaux, il a connaissance des noms par lesquels chaque «tribu» s'auto-désigne (Tian, Tara, Boua et Niénigué), mais il décide de ne pas les employer et s'en tient au terme générique de Bobo. Guy Le Moal, faisant en 1957 une enquête ethno-démographique, relèvera une multiplicité encore plus grande des appellations que les autres peuples leur donnent, et de celles qu'ils se donnent eux-mêmes (Sohokuy, Tara, Bwa), qui peuvent même varier pour un même groupe, selon l'origine géographique de ceux qui les emploient[542]. Lui aussi choisit de ne pas en faire usage et ne retient que la dualité simplificatrice Bobo-Bwaba.

Louis-Gustave Binger, on l'a noté, subdivise la « grande famille Bobo » en plusieurs variétés : les Bobo-Dyula, Bobo-Fing, Bobo-Oulé et Bobo-Niéniégué. Peut-être sous l'influence des missionnaires implantés à Mandiakuy qui découvrent que les habitants de cette dernière région se nomment eux-mêmes « Boua » et que les langues parlées à Bobo-Dioulasso et Mandiakuy ne sont pas les mêmes, la classification

[541] L-G. Binger I980 : 1

[542] Les habitants de San appellent ceux de Dioulasso des Bwa, ceux de Bondokuy des Kyiho, ceux de Solenso des Kanakuy Bwa et ceux de Pasakongo des Bwesye.

«bingérienne» est partiellement remise en cause. Un érudit colonial, Henri Labouret, en 1924, puis, beaucoup plus tard, des chercheurs comme Guy Le Moal, en 1957, et Jean Capron, en 1972, la simplifient en opposant Bobo et Bwaba et se demandent s' ils sont un seul et même groupe ethnique ou s'il faut, au contraire, les distinguer, quitte à admettre qu'ils pourraient avoir un même « niveau culturel .» Tous les trois reconnaissent une grande proximité dans leurs modes de vie, leur habitat, le culte du Dô, le rôle des masques lors de l'initiation qu'ils partagent... et Labouret, tirant les conséquences de ces proximités et suivant l'avis de Guébhard, pense et écrit qu'il s'agit d'un même peuple, même s'ils parlent deux langues différentes.[543] Le Moal, à partir de constatations semblables, affirme que les deux populations sont «absolument étrangères. » Jean Capron se rallie à cette thèse.

Entre leurs écrits et ceux des explorateurs on note une différence importante, qui pourrait être le signe qu'ils se libèrent en partie du modèle idéologique colonial classique. On pouvait dire des premiers écrits coloniaux que leurs auteurs étaient victimes d'une illusion. Persuadés que les classifications ethniques devaient nécessairement correspondre à une réalité d'ordre culturel et ne parvenant pas à la trouver, ils persistaient à penser que même si des éléments objectifs d'identification n'étaient pas repérables, les groupes humains « *étaient* » constitutivement distincts. Le Moal et Capron, devant les mêmes difficultés, proposent de trouver des marqueurs d'identification dans des « *manières d'être au monde* », des « *options existentielles* » différentes, une « *personnalité sociale* » particulière, « *un vague sentiment d'unité* » ou encore « *la conscience d'appartenir à un peuple* ». Ces deux dernières expressions tiennent sans doute compte des représentations que les Bwaba sont censés se faire de leur propre identité, ce qui peut paraître nouveau. Mais Capron, plus que Le Moal, a aussi recours, pour dire la différence entre les Bwaba et les Bobo, à des stéréotypes qui semblent faire partie d'un « portrait moral », ou de traits de psychologie collective comme le « *refus de toute hiérarchie autoritaire* », « *toute domination autocratique* », « *l'impertinence sociale* », « *la phobie de l'arbitraire* .» Ces manières de faire et ces états d'esprit paraissent bien vagues, subjectifs et difficiles à vérifier réellement sur le terrain.

Par ailleurs, le changement entrevu avec l'introduction d'une référence à la manière dont les Bwaba se représentent leur propre identité est bizarrement associé à un durcissement de la définition la plus classique de l'identité ethnique des deux peuples en question. Cela apparaît dans la publication des cartes ethno-démographiques qui supposent que l'appartenance ethnique est à ce point évidente qu'on peut recenser, à l'unité près, le nombre des membres de chaque groupe et ce dans la représentation que Guy Le Moal et Jean Capron font d'un « pays Bwa » entouré de frontières, qui paraissent tout aussi réelles et précises que celles d'un État souverain.

---

[543] Henri Labouret écrit à ce sujet: « les différences linguistiques tranchées que l'on remarque entre ces deux dialectes ne sont pas un argument contre l'unité ethnique du peuple bobo lui-même. » 1924 : XXVIII. Maurice Delafosse pense également qu'un peuple « peut adopter la langue d'un peuple d'origine différente sans adopter ses mœurs. Deux fractions d'un même peuple peuvent parler des langues différentes.» 1972, tome I : 111.

Les écrits coloniaux et post-coloniaux, entre 1890 et les années soixante ont contribué à construire une représentation de l'identité ethnique des Bwaba qui implique « *une conception forte des liens qui relient les membres du groupe entre eux et de l'homogénéité du groupe* [...] *un haut degré de « groupalité », d'une « identité » ou d'une similitude entre les membres du groupe en même temps que d'une distinction nette à l'égard des non-membres et d'une frontière clairement marquée entre l'intérieur et l'extérieur* ».[544] Mais cette conception de l'identité cadre mal avec la réalité du terrain. Elle est manifestement inadaptée au peuplement de la région où vivaient la plupart de ceux que les Mandé-Dyula appelaient des Bobo, et les observations ethnographiques les concernant pouvaient s'appliquer, pour la plupart, à d'autres groupes . Par ailleurs, elles ne constituaient pas un ensemble congruant attribuable à une seule ethnie.

Cela ne veut pas dire que n'existaient pas dans la région traversée par Binger, dont les populations ont été étudiées pendant plus d'un demi-siècle, de multiples groupes humains ayant tissé des liens de solidarité et de dépendance, capables de produire ensemble des biens, de les échanger en obéissant à des normes et en partageant des croyances. Ces groupes, comme l'ont montré Maurice Delafosse et Guy Le Moal, s'auto-désignaient -ou étaient désignés par d'autres- au moyen de multiples appellations. Mais face à la complexité de ces groupements et des appellations imbriquées, les militaires, administrateurs et ethnographes qui ont écrit sur eux ont préféré les simplifications toutes faites fournies par les Mandé-Dyula et ont appliqué aux populations entremêlées une grille classificatoire préétablie et un concept, celui d'ethnie, réservé aux populations non civilisées, grille et concept grâce auxquels ils ont découpé ethniquement cette multiplicité. Le découpage n'étant pas issu d'un constat de spécificités objectives, mais, une fois décidé, pouvant être facilement illustré culturellement, est méthodologiquement contestable. Un autre découpage aurait été possible comme le montre la tentative avortée de Louis Tauxier[545] et les conclusions contraires de Labouret et le Moal. Et en effet, quel que soit le découpage qu'on peut faire d'une population, il est toujours possible de le justifier en repérant des phénomènes culturels qui semblent caractériser les divers groupes qu'on a choisis de séparer pour des raisons qui ne relèvent pas de la connaissance.

La colonisation n'a pas créé les ethnies mais ceux qui avaient en charge la connaissance des peuples colonisés ont construit leur représentation identitaire. Initiée par Binger, reprise et partiellement modifiée par ceux qui lui ont succédé, cette construction a été formalisée par des enquêtes démographiques chiffrées.

La représentation identitaire des Bwaba, comme toutes celles du Burkina et de l'Afrique de l'ouest, est devenue d'un usage très largement répandu. Les appellations ethniques construites pendant la période coloniale sont aujourd'hui utilisées dans les

[544] Brubaker, 2001 : 74

[545] Dans son livre Le noir du Soudan , il divise sa population non pas d'abord en ethnies mais en catégories qui en regroupent plusieurs comme celle des cultivateurs patriarcaux, des cultivateurs éleveurs, des guerriers et des pasteurs. Mais il n'abandonne pas pour autant les classifications ethniques convenues, simplement il les regroupe, suivant une méthode qu'il présente comme sociologique, à partir de la vie matérielle, l'activité agricole et les modes d'exploitation.

écrits, savants ou pas, qui traitent des peuples de la région. Les africanistes les considèrent comme établies, les Burkinabé les reconnaissent. Il n'y a d'ailleurs là rien de scandaleux ni d'exceptionnel. Toutes les identités collectives -y compris les identités nationales- ne sont-elles pas des constructions tout aussi artificielles que celle des Bwaba et également revendiquées comme correspondant à une réalité ?

Connaissance du passé et transformations forcées

Louis-Gustave Binger a sans doute été à l'origine de classifications ethniques contestables mais il a également (en partie d'ailleurs pour tenter en vain de fonder ces dernières), ouvert la voie à une connaissance des peuples africains qui s'est peu à peu détachée des préjugés principaux de l'idéologie coloniale : une raciologie infiltrée de jugements de valeur, le mythe du progrès qui permettait d'assimiler colonisation et civilisation, un dualisme foncier séparant des types d'hommes et des formes de société. Les écrits coloniaux ne se limitent pas à un travail de classification et de catégorisation. Se succédant dans le temps, les comptes-rendus d'exploration, les observations des érudits coloniaux, les travaux des chercheurs ont permis d'accumuler une somme de connaissances d'ordre ethnographique qu'il est possible d'analyser indépendamment de son usage dans les classifications ethniques. Ces connaissances qui auraient dû confirmer la simplicité de celles-ci, les invalident, en manifestent le caractère arbitraire et mettent en évidence la complexité du peuplement dans et autour de la boucle du Mouhoun.

Ces connaissances se sont construites comme une tradition et l'on constate que leurs auteurs se réfèrent toujours aux écrits de ceux qui les ont précédés. Il s'y réfèrent sans se contenter de les répéter et leurs connaissances évoluent en même temps qu'elles croissent et gagnent en objectivité et en empathie. La position de leurs auteurs change, par rapport au pouvoir colonial, au cours du siècle et, par voie de conséquence, les raisons qu'ils ont d'écrire ainsi que le contenu de leurs observations. Explorer un pays pour préparer la conquête n'amène pas à regarder les indigènes ni à voir les mêmes choses, que quand, nommé dans un poste administratif on sillonne le pays pour observer la vie et les mœurs des habitants, et encore moins quand on cherche à entrer dans le monde de la recherche universitaire et celui des sociétés savantes. De même, on ne peut aborder l'étude des sociétés africaines avec les mêmes préjugés et les mêmes motivations quand on partage l'idéologie qui a présidé à la conquête ou quand, après 1945, on devient sensible aux arguments du mouvement anticolonialiste.

Les connaissances que l'on peut retirer de la lecture de ces écrits sont importantes pour une autre raison : échelonnés dans le temps, ils permettent de repérer les destructions et les transformations provoquées par la conquête et l'administration coloniale et de pouvoir comprendre comment peuvent vivre et s'organiser les habitants d'un village en sachant ce qu'ils ont été, ce qu'ils ont renoncé à être et ce qu'ils cherchent à devenir.

Louis-Gustave Binger note que les Bobo vivent nus, cultivent la terre et pratiquent l'élevage. Il nous apprend que, dans l'ensemble d'un région plus vaste que celle occupée par les diverses variétés de Bobo, il n'existait pas de souveraineté unique, chaque village étant à la fois indépendant et faisant partie de confédérations de villages. Il fait état à la fois de ces alliances et des guerres inter-villageoises. Enfin il signale l'importance du commerce entre le Sahara et le golfe de Guinée, dans ce que les Africains appellent aujourd'hui la « sous-région. »

François Crozat reprend les informations de Louis-Gustave Binger et les enrichit en insistant sur le caractère « singulier » du peuplement entre Sikasso et Lanfièra où les populations autochtones, aux appellations différentes, ont une origine commune, une organisation et des mœurs semblables. D'autre part, il décrit avec détails les relations diverses et complexes qui se nouaient et se dénouaient alors entre États centralisés, les maisons de guerre et les villages de cultivateurs.

Jean Crémer est le premier à négliger la question des classifications ethniques pour observer et recueillir les témoignages de ceux dont il pratique la langue. Il apporte sur la connaissance de ceux qu'il appelle des Bobo, de nombreuses informations concernant les hommes libres, les cultivateurs, les forgerons, les griots, les éleveurs peul, sur leurs rôles respectifs, ainsi que sur le statut des captifs de case. Il est le premier à montrer l'importance du « prêtre de la terre » et des rituels religieux dans les pratiques agricoles. Il étudie la structure familiale et le rôle des chefs de lignages, signale l'importance des quartiers. Il recueille et reproduit de nombreux témoignages sur l'existence des *Bêro*, la pratique du meurtre comme moyen d'acquérir du prestige, celle de la vengeance et de sa codification. Il décrit également, à partir de ce que lui disent ses informateurs, les types d'alliances qui pouvaient exister entre les villages, avant l'arrivée des colons, la manière dont se déroulaient et s'arrêtaient les guerres inter-villageoises, la manière dont les Bobo pratiquaient et traitaient la violence aux trois niveaux du village ; les relations entre villages et lors des guerres avec des peuples différents.

Louis Tauxier, tout en reprenant de nombreuses observations faites par ses prédécesseurs et les confirmant, étudie l'organisation et les mœurs des Bobo vivant dans des villages Nounouma. Il note d'une part l'unicité institutionnelle et les ressemblances de comportement dans un même village chez ceux qui devraient théoriquement être différents et, à l'inverse, de grandes variations d'un village à l'autre dans de très nombreux domaines. Il suggère que ces différences pourraient s'expliquer par l'adoption, par les migrants, des formes d'organisation du pays dans lequel ils se sont implantés. Il cite le cas des Bobo vivant à Djenné et qui auraient adopté un système de justice pénale semblable à celle des Toucouleur.

Au début des années 60, au moment où Jean Capron commence à étudier les « communautés Bwa », les confédérations de villages, les alliances et les guerres inter-villageoises n'existent plus, tout comme la pratique du meurtre de prestige et de la vengeance collective. Le système de régulation de la violence décrit par Jean Cremer a laissé la place à la justice pénale coloniale. Le commerce international entre

le Sahara et le golfe de Guinée a été remplacé par des relations commerciales exclusives avec la puissance coloniale. Jean Capron cite, dans un article paru en 1963 [546] ce qui a changé du fait de la colonisation : « *L'éclatement des grandes familles patriarcales* [...], *l'introduction d'une économie de type occidental* [...], *l'émancipation des jeunes générations, les atteintes multiples aux hiérarchies traditionnelles*[...], *la dévitalisation très sensible des rituels traditionnels.* »

Ainsi, au fur et à mesure que la connaissance ethnographique puis ethnologique s'enrichit, s'affine et se libère de l'idéologie coloniale, qu'elle se révèle capable d'observer, de décrire et de comprendre les sociétés indigènes, le pouvoir colonial provoque la disparition ou la transformation en profondeur de ce qui fait l'objet de ces observations. Ce qui est décrit comme des traits ethniques des peuples observés devient une image du passé transmise par ceux qui l'ont vécu et ceux qui en ont entendu parler. Parmi eux, les ethnographes et ethnologues reconstituent cette image avec peut-être l'idée que quelque chose de fondamental, une caractéristique qui constituerait l'essence de cette société, subsiste malgré les changements. C'est ce que fait Jean Capron qui semble vouloir énumérer les changements qu'elle a connus pour montrer que, malgré ces changements, la société bwa s'est montrée en mesure de pouvoir maintenir une « *cohésion sociale remarquable* ». Pour le justifier il rappelle les principaux traits culturels que la tradition ethnographique attribue aux Bwaba et qui se seraient maintenus malgré les transformations coloniales. Il s'agit de l'autonomie politique des villages, de l'importance des structures lignagères, des pouvoirs économiques et traditionnels des chefs de maisons, de celui des chefs de terre, des conduites de fraternité et du culte du Dô. Plus tard il résume ces permanences en évoquant une « *personnalité sociale* » qui trouverait peut-être son origine dans une « *coupure ethnique ancienne* »[547]entre les Bobo et les Bwaba. L'emploi d'expressions comme celle de « *manière d'être au monde* » des Bwa est suffisamment ambigu pour que la connotation ethnique puisse être relevée. De Binger à Capron la connaissance que nous pouvons avoir des Bobo -devenus des Bwaba- s'est enrichie, mais la référence ethnique demeure.

L'histoire de la colonisation et des résistances des Africains offre de tout autres perspectives. À ce sujet, les écrits des militaires et des missionnaires, s'ils sont en général d'un apport ethnographique négligeable, se révèlent très instructifs sur les manières dont les Africains ont tenté de s'opposer à la domination étrangère, et comment ils ont réagi à la prédication chrétienne. Dans ce domaine, les différenciations ethniques, que d'ailleurs les militaires et les missionnaires ne cherchaient pas à repérer de manière systématique, se révèlent sans répercussion notable sur le comportement de ceux qui sont concernés par la colonisation et l'évangélisation. Les rapports des militaires qui rendent compte des résistances des Africains assiégés par eux dans les villages souvent fortifiés, sont d'une grande

[546] « Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises bwa traditionnelles » Études voltaïques, 4 : 75-123

[547] 1972 : 32.

uniformité, quelles que soient les régions où ces évènements se produisent. La lecture des lettres d'Émile Dussaulx en sont un bon exemple. Rien dans ces rapports ou ces témoignages qui note une quelconque différence entre les tactiques ou les comportements des Bobo, des Lobi, Samo ou Gurunsi. Les attaques de convois, les refus de payer l'impôt, les fuites dans la brousse pour échapper au travail forcé se ressemblent et ne sont pas modifiés par l'appartenance ethnique de chacun. Les Bwaba, présumés « *impertinents* » par nature, ne se font pas remarquer par une attitude différente de celle des Bobo, théoriquement plus respectueux de l'autorité.

Lors de la guerre de 1915 c'est tout le territoire soudanais jusqu'au Sahara qui s'est soulevé. Ce que l'on a faussement appelé la révolte des Bwaba a été initié par d'autres et a rassemblé tous les peuples de la région qui va de Dédougou à Bobo-Dioulasso. De même, dans cette région, des villages bwaba ont refusé de rejoindre les forces « rebelles » et ont aidé les militaires français. Là encore personne n'a pu dire que la volonté de chasser les Français ait eu un quelconque rapport avec l'appartenance ethnique. Les Bwaba, pas plus que les Samo ou les Bobo, n'ont accueilli d'une manière particulière la prédication missionnaire. À Bobo comme à Mandiakuy, Toma ou Réo, les Pères blancs ont rencontré des Africains qui se distinguaient entre eux non par ce qu'ils étaient, mais par le choix d'une attitude vis à vis de ceux qui voulaient les faire renoncer à leurs croyances. Certains ont pu chercher en se convertissant, à se libérer du pouvoir des anciens, d'autres tenaient seulement à bénéficier des soins médicaux pratiqués par les missionnaires, ou devenaient chrétiens parce qu'en le faisant ils espéraient échapper aux contraintes les plus insupportables de la domination coloniale.

Dans le moment même où les érudits coloniaux, administrateurs et ethnologues tenaient à différencier les groupes de population, l'administration coloniale et les missionnaires traitaient tous les Voltaïques de la même manière ; et les Voltaïques adoptaient un éventail d'attitudes qui allait de la révolte à la soumission, de l'adhésion à l'instrumentalisation. Rien dans tout cela qui puisse laisser supposer que ces réactions aient eu un rapport avec les appartenances qui, souvent associées à des stéréotypes, auraient dû se vérifier par des différences d'attitude.

À la suite de l'analyse des principaux écrits coloniaux et postcoloniaux sur les bwaba et d'une étude de terrain limitée[548] je pense avoir pu établir le caractère factice et très approximatif des classifications ethniques mises en place pendant la colonisation et l'échec des tentatives, multiples, pour faire correspondre à des appellations arbitraires des traits objectifs d'ordre sociologique et culturel qui auraient permis de singulariser une ethnie bwaba.

Les mêmes écrits m'ont permis de mettre en évidence que, dans la vaste région où les ethnologues les ont localisés et qu'ils considèrent eux-même comme leur

[548] Limitée au sens où je n'ai pu faire dans le village de Sara que de courts séjours, nombreux certes mais ne dépassant pas deux mois de durée et que pour cette raison notamment je n'ai pu apprendre la langue parlée dans le village et communiquer directement avec ceux qui ne parlaient pas français . J'ai pu le faire grâce à de interprètes mais j'ai parfaitement conscience de ce que j'ai pu perdre en compréhension par l'absence d'échange direct avec des personnages importants du village et de ce que qu'aurait pu m'apporter l'analyse linguistique au niveau sémantique et syntagmatique.

territoire, il existait, à l'arrivée des colons, une organisation sociale et politique liée à un imaginaire religieux et à des symboliques. Les ethnographes et les ethnologues ont contribué à les faire connaître. Cette organisation, cet imaginaire et cette symbolique, souvent commune à plusieurs peuples aux appellations distinctes, ont été en grande partie rendus caducs, quand ils n'étaient pas détruits, par la colonisation et l'entrée dans l'économie de marché.

Je pense avoir montré également que face à la politique coloniale et la prédication missionnaire aucune des réactions des Africains n'a permis de mettre en évidence une attitude et un comportement qui pourrait s'expliquer par une quelconque appartenance ethnique.

L'APPORT DE L'ÉTUDE DE TERRAIN

La logique voudrait que, suite à cette analyse critique des écrits coloniaux et post-coloniaux je conclus que l'ethnie bwaba est une invention coloniale et n'a jamais existé. Mais il ressort de l'étude de terrain que ce qui existe, prolongement de ce qui existait avant la colonisation et qui, transformé par elle, est une forme d'organisation qui a créé des liens de solidarité unissant des réseaux de lignages, et les séparant des étrangers. Ces liens ont donné naissance à des représentations d'un espace indéfini dans lequel se trouveraient, parlant des langues semblables, d'autres réseaux liés par un imaginaire et des rituels communs. Que cela ne corresponde pas aux définitions des groupes ethniques et de l'identité dont l'administration coloniale et ses auxiliaires faisaient usage, c'est évident. Mais les concepts d'ethnie et d'identité collective ont depuis évolué et intégré une critique de ces concepts.

Avant de mettre un terme provisoire à ma réflexion, j'ai trouvé éclairant de confronter ce que j'ai pu apprendre sur les Bwaba avec des définitions actuelles du fait ethnique et de l'identité collective.

Indicateurs, marqueurs et stéréotypes

Dans sa contribution à l'ouvrage collectif édité sous la direction de J. P. Digard *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan,* Christian Bromberger pense, malgré sans doute toutes les critiques qui lui ont été faites, que le concept d'ethnie est «*commode* » parce qu'il permet de désigner des groupements humains « *nettement individualisés et conscients de leur spécificité, à un échelon intermédiaire entre les segments sociaux minimum (groupes de parentés et / ou de parenté) et les grandes unités démographiques procédant des découpages étatiques* ». Il rappelle les divers critères d'identification mis en avant par ceux qui ont cherché à le définir : l'ensemble des traits qui caractérisent le groupe, les liens de solidarité qui en assurent la cohésion et le sentiment d'appartenance. Plutôt que de considérer que l'un de ces critères est déterminant, il propose de les associer et d'adopter la définition de Y. Bromlei : « *On peut définir grosso modo l'ethnie au sens étroit du terme comme un ensemble d'hommes historiquement constitué présentant des caractéristiques communes de culture relativement stables et certains traits correspondants de mentalité, ainsi que la conscience de son unité et de son altérité vis-à-vis d'ensembles semblables.* »[549] Il examine ensuite les propriétés différentielles d'un groupe ethnique de l'Iran en examinant successivement, à son propos, les *indicateurs,* « *traits objectifs de différenciation,* » les *marqueurs,* «*traits reconnus et retenus par les usagers comme symboles d'identité et d'altérité,* » et les s*téréotypes,* « *jugements de valeurs, transmis par la tradition, portés sur l'en – et l'hors – groupe* ».

[549] Bromberger, 1988, Comment peut-on être Răsti ? : 89.

Si l'on applique cette grille d'analyse à ce que nous savons des Bwaba, est-ce qu'on constate qu'ils sont réellement « *un ensemble d'hommes présentant des traits objectifs permettant de les singulariser, revendiquant pour eux-mêmes des symboles d'identité et à la fois désignés et définis par des stéréotypes* »?

Absence d'*indicateurs* spécifiques

Au vu des écrits coloniaux et des recherches ethnologiques, les indicateurs ethno-culturels qui auraient pu permettre de distinguer les Bwaba de leurs voisins paraissent moins nombreux que ceux qu'ils partagent avec d'autres groupes, notamment avec ceux qui cohabitent avec eux depuis longtemps, comme les Dafing, ou ceux qui les entourent, qu'ils appellent souvent des « cousins », les Samo, les Bobo et les Gurunsi. Cette particularité a été souvent constatée, même par ceux qui étaient pourtant convaincus à l'avance que des traits spécifiques devaient exister. Les ressemblances, ou même similitudes, qu'ils disent avoir constatées portent sur des aspects essentiels de l'organisation sociale et politique, les modes de vie, les rituels et croyances. Ce qui est plus remarquable encore c'est que, au fur et à mesure que la connaissance ethnologique progresse et que les auteurs prennent du recul par rapport à l'idéologie coloniale, les notations sur les proximités inter-ethniques se font plus nombreuses. Alors que Louis-Gustave Binger en était resté à des similitudes entre les Bobo, Dafing et Samo, portant sur la construction, l'absence d'autorité politique, les confédérations de villages et les guerres inter-villageoises, Jean Capron multiplie les observations de proximité avec les peuples qui environnent les Bwaba.

La chefferie de la terre, exercée par les lignages fondateurs, existe dans la plus grande partie du territoire voltaïque.[550] La famille, unité de production et organisation sociale de base, se retrouve chez les Gurunsi et les Bobo ; la filiation patrilinéaire, chez les Boro, Gurunsi, Bobo ; les Samo, Boro et Bobo pratiquent aussi la compensation matrimoniale sous forme de travail. Les réseaux de lignages sans pouvoir politique élargi existent aussi chez les Gurunsi et les Samo ; la division du village en quartiers, chez les Bobo et Samo ; les confédérations de villages, chez les Dafing et les Samo. Le culte du Dô, l'initiation et la participation des classes d'âge à la vie collective sont communs aux Bobo et Bwaba. Il y a aussi des sociétés de masques qui président à l'initiation chez les Gurunsi et les Bobo. Ceci sans parler de la production agricole qui est la principale activité de tous ces peuples de cultivateurs ; de l'existence et du rôle des griots et des forgerons qu'on retrouve à peu près partout ; du culte des ancêtres et de la pratique des sacrifices d'animaux, qui vont bien au-delà de la région Bani-Volta. On sait que Jean Capron, n'ayant pu trouver de trait objectif qui serait propre aux Bwaba, comme il tenait à démontrer leur singularité, pense l'avoir trouvée dans une mentalité, des manières d'être, ce que Christian Bromberger appelle des marqueurs.

---

[550] Boutillier, 1964 : 40.

Des *marqueurs* religieux, linguistiques et mémoriels

Malgré l'absence de traits vraiment spécifiques, la conscience d'appartenir à un groupe humain différent de ses voisins, y compris de ses « cousins », est très forte chez les Bwaba. Elle paraît être fondée sur deux références partagées par ceux qui vivent à Sara, ceux des villages environnants et même par ceux qui ont quitté le Bwamu et vivent en ville ou à l'étranger. Ces références sont le culte du Dô, l'initiation qui en constitue la manifestation la plus importante, l'usage d'une langue et le culte de la force, représenté comme relevant du passé, mais continuant à caractériser les Bwaba.

La conviction que ce culte du Dô est « *ce à quoi on reconnaît les Bwaba* » se vérifie aisément dans un espace géographique relativement étendu, celui dans lequel les lignages sont alliés ou apparentés et que leur activité amène les Bwaba à parcourir. Elle n'est pas remise en cause par le fait, connu de tous, que les Bobo et les Nouna de la région de Dédougou pratiquent aussi ce culte.

La langue est représentée comme unique, alors que ses nombreuses variantes, constatées par les observateurs, peuvent être à ce point différentes que l'inter-compréhension en devient très difficile. Si les différences dialectales sont reconnues, c'est l'intonation qui est considérée par les Bwaba comme signe d'unité linguistique. [551]

La référence au passé guerrier des Bwaba, à « l'ancien temps », où des gens allaient tuer quelqu'un qui ne leur avait rien fait, simplement pour montrer leur bravoure et où les guerres entre villages avaient aussi pour but de montrer qu'on était plus fort, n'est pas seulement historique puisque les comportements qui sont évoqués paraissent désigner une caractéristique de « *l'être bwaba* » qui, alors même qu'il ne peut plus se conduire de la même manière, continue à le définir. On dit ainsi que « *le Bwaba d'aujourd'hui reste un guerrier qui n'a pas peur de mourir ni du combat sanglant* », que les Bwaba « *sont des gens très courageux et très combattants qui ne supportent pas l'injustice* ». Associée à cette représentation, il y a aussi celle d'un peuple qui, à cause d'un cadre social sans autorité au-dessus de la famille, rejetterait toute idée de soumission, l'histoire telle qu'on la raconte aujourd'hui apportant la preuve que « *les Bwaba ne se sont jamais laissés soumettre et ont toujours fait face aux oppressions, face aux Mossi qui ont essayé mais ne sont jamais arrivés au Bwamu, face à l'empire de Ségou, aux Sénoufo qui se sont aussi arrêtés aux portes du Bwamu* ». (E.C.) Cette représentation est également associée à l'affirmation de la force physique et de la grande taille qui seraient elles aussi des caractéristiques « du » Bwaba.

[551] « Quelqu'un peut être Dafing ou d'une autre ethnie, être né dans le Bwamu et donc avoir appris le Bwamu comme langue maternelle, mais dans ce cas, s'il parle Bwamu et n'est pas bwaba, tu le sens à travers son langage. Son accent est différent, même s'il maîtrise la langue. »(L.P.) « À l'accent on reconnaît les Bwaba surtout s'ils sont nés et ont grandi en milieu rural et même s'ils parlent une autre langue. »(M.O.)

Des stéréotypes multiples et changeants

Ils sont évidemment liés à la question de l'identité comme catégorie de pratique sociale, qu'elle soit ethnique ou de tout autre nature. « *Le sens courant d'identité évoque fortement au moins l'idée d'une sorte de « similitude » à travers le temps, d'une persistance de quelque chose qui demeure identique* ».[552] Le stéréotype n'affirme rien d'autre que cette similitude renforcée par l'usage du verbe être, qui renvoie implicitement à une permanence dans le temps sinon à une essence, un être, la formule utilisée étant « les bwaba sont » ou « le bwaba est. »

Ayant cherché à connaître, pour un travail de maîtrise, le regard que les autres Burkinabé portent sur les Bwaba, il ne m'a pas semblé que les stéréotypes, du moins ceux dont j'ai eu connaissance, soient nombreux et précis ni surtout ouvertement critiques. Le plus répandu est celui selon lequel ils seraient portés sur la boisson, amateurs de dolo (bière de mil), jugement qui se formule très souvent ainsi : « *Un bon Bwaba boit.* »[553] S'y ajoutent d'autres considérations moins unanimes, comme celles de leur force physique et de leur grande taille, de leur caractère fougueux et violent, qui est évoqué plutôt par les Bobo qui se disent eux-mêmes « *plus posés et lents à réagir* ». On évoque également leur franchise[554], la liberté de mœurs des jeunes filles assimilée au libertinage, leur attachement au fétichisme, comme leur peu d'empressement à se convertir à l'Islam. Il est intéressant de constater aussi qu'un bon nombre des « cousins bobo, gurunsi ou samo », donc culturellement proches, que j'ai interrogés, avaient du mal à formuler ce qui, de leur point de vue, permettait de distinguer les Bwaba d'eux-mêmes et des autres Burkinabé. [555]

Aux stéréotypes formulés par les Burkinabé s'ajoutent ceux élaborés par les acteurs de la colonisation qui se proposent tous de définir la spécificité ethnique des Bwaba. Ceux qui sont formulés par les explorateurs et érudits coloniaux procèdent à peu près de la même manière. À partir d'une situation particulière d'un point de vue politique social ou économique, ils en déduisent un type humain au caractère et au comportement qui serait à la fois le résultat et la cause de cette situation. Le raisonnement consiste ainsi à transformer de simples comportements ou habitudes de vie en traits ethniques essentiels, au sens philosophique du terme.

François Crozat, après avoir séparé les Bobo en deux catégories (les Bobo *soumis* et les Bobo *indépendants*) qui sont le résultat de l'histoire, écrit que les uns sont « *d'une timidité excessive et d'une incroyable pusillanimité* », les autres « *d'humeur batailleuse* ». Louis-Parfait Monteil, à partir d'observations sur les constructions de

---

552 Brubaker, 2001 : 74.

553 « On pense qu'ils sont portés sur le dolo. L'accoutumance à cette boisson semble les caractériser socialement. » (M.O.)

554 « C'est un peuple que nous savons franc, direct et physiquement bien posé, fort. » (T.D.) « Ils sont reconnus comme des gens francs qui disent ce qu'ils pensent. Ils ont de la fierté et de l'honneur. » (M.O.)

555 « Ils habitent à l'ouest et présentent, comme toute ethnie, un certain nombre de caractéristiques… que je ne connais pas bien.» (N.B. , Gurunsi.)« Je ne connais pas grand-chose des Bwaba. Ce que m'ont dit mes parents, c'est que les Bwaba sont des cousins. C'est tout.»(Y.S. , Samo.)

leurs habitations en déduit qu'ils sont « *une race craintive* [...] *de nature timorée et à la faible sociabilité* ». Louis Tauxier s'appuie, lui, sur le constat que n'existe, au-delà du village, aucun pouvoir politique ou religieux, pour affirmer qu'ils sont « *des anarchistes, constitutivement incapables de fonder des pouvoirs publics* ». Jean Capron, à partir de ce qu'est leur organisation sociale et politique, propose un stéréotype plus nuancé mais qui semble aller dans le même sens : les Bwa seraient « *peu respectueux de l'ordre établi,* [...] *d'une méfiance instinctive vis-à-vis de toute hiérarchie autoritaire,* [...] *d'un individualisme à fleur de peau* [et] *d' un esprit d'indépendance que chacun se plaît à reconnaître* ». [556] Les stéréotypes forgés par les missionnaires ont nettement évolué au cours de la colonisation. D'abord fortement influencés par les clichés racistes de l'époque ils représentent les Bobo comme « *indisciplinés, récalcitrants, ivrognes, batailleurs* », «*primitifs ou dégénérés* ». Du fait qu'aucune civilisation moderne ne les ait « *pénétrés* [...] *Ils sont restés primitifs, avec tous les défauts et toutes les qualités de leur âge* .»[557] Vivant depuis quelques années au milieu d'eux, à Mandiakuy ils leur attribuent des traits légèrement moins péjoratifs, mais assez contradictoires. Ce seraient de « *grands amateurs de farniente* » plutôt sympathiques et qui passent beaucoup de temps à travailler aux champs. Ceux de Bobo-Dioulasso seraient différents : d'un « *individualisme très prononcé* », ils auraient une vie familiale très forte, où aucun comportement individualiste n'est possible où le chef de famille jouissant d'une « *véritable autorité* .»[558]

Aucun de ces stéréotypes coloniaux n'a survécu à ceux qui les avaient formulés et n'a donné lieu à une tradition. Quant aux représentations de « *l'en- et l'hors groupe*» pour employer la formule de Christian Bromberger, elles sont disparates et peu significatives. Rien à voir avec les stéréotypes que lui-même a répertoriés à propos des Răsti, qui font référence à l'histoire, se retrouvent dans des créations littéraires et se fondent sur des systèmes de classifications du chaud et du froid, du sec et de l'humide. Les stéréotypes coloniaux et post-coloniaux paraissent d'une grande pauvreté si on les compare à ceux attribués à d'autres peuples africains, comme les Touareg ou les Peul, à propos desquels se sont construits de véritables mythes. Une telle construction aurait peut-être pu se faire quand, à partir des années cinquante, la mémoire de la guerre de 1915-1916 a fait l'objet de récits historiques émanant d'intellectuels militants mais aussi de Français favorables à la décolonisation. Les rapports des militaires français repris et répétés, les écrits de Nazi Boni ou Blamy Gnankambary, du Père blanc Jean Hebert ou de l'ethnologue Jean Capron, auraient dû donner naissance, peut-être pas à un véritable mythe bwaba mais, en continuité avec la mémoire « *du temps des guerres civiles* » et de la grande époque des *Bêro,* à un ensemble de stéréotypes faisant des Bwaba des guerriers intrépides, des résistants de toujours à la domination étrangère, des rebelles ou des anarchistes ayant toujours

---

[556] 1973 : 31.

[557] Voir dans cette thgèse : 185 à 192.

[558] Les champs sont cultivés en commun sous sa direction. Il peut « maudire, chasser les mauvais sujets de sa famille, être juge des querelles internes. » Les jeunes qui veulent se dégager de l'influence des vieux ne le peuvent sans de sérieuses difficultés.Ces citations concernant les stéréotypes des missionnaires sont extraites de cetted thèse : 185 à 192.

refusé de se soumettre à une autorité étrangère, coloniale ou pas. Même si ces thèmes sont repris par quelques écrits contemporains et évoqués dans les conversations des intellectuels bwaba, la construction du mythe ne s'est pas faite, ou plutôt, esquissée, elle ne s'est pas généralisée. À la différence des Touareg et des Peul, sur lesquels une abondante littérature existe depuis le XVIIIe siècle, les Bwaba sont inconnus du grand public et des milieux qui auraient pu chercher à mythifier ce peuple. Les enjeux idéologiques et politiques qui sous-tendent ce genre de constructions n'étaient pas suffisamment conséquents pour qu'elle ait lieu.

Il apparaît, si l'on fait usage des critères que Christian Bromberger propose pour définir un groupe ethnique, que l'étude de la vie collective dans le village de Sara et ses environs ne permet pas d'isoler des indicateurs spécifiques, et que les stéréotypes ne sont pas d'un grand secours pour le faire. Par contre la conscience d'appartenir à un groupe différent de ses voisins est à la fois exprimée clairement par les Bwaba et justifie implicitement nombre de leurs comportements.

Cette conviction d'être un peuple singulier et spécifique que les Bwaba partagent, malgré le peu de réalité objective des indicateurs et marqueurs d'identité qui les concernent, se fonde sur la réalité de pratiques, de manières de se comporter, de traditions et de croyances, communes à ceux d'un même quartier, d'un même village, de réseaux de lignages, dont on a vu qu'ils pouvaient s'étendre sur un territoire assez vaste et être, à leur tour, liés entre eux par des alliances, voire même des liens de parenté. À l'intérieur de cet espace se déploie cette toile d'araignée, dont l'extension est indéfinie mais partiellement vérifiable au fil des circonstances et des rencontres. À partir de là, une généralisation est possible et le Bwamu peut être représenté comme le territoire où « *on retrouve partout les mêmes légendes, les mêmes croyances, les mêmes rites* ».[559] Qu'importe si ces légendes, croyances et rites sont les mêmes que celles des Bobo, Samo ou Gurunsi, les liens de dépendance et de solidarité qui existent entre les Bwaba font que ces légendes, ces croyances et ces rites leur apparaissent comme propres à leur communauté. C'est toute la différence qu'il y a entre ce qui peut être constaté de l'extérieur, et ce qui est subjectivement vécu et représenté par les Bwaba eux-mêmes.

Cette conviction qu'ont les Bwaba de partager des pratiques et des croyances qui les définissent comme un groupe différent de ceux qui les entourent, est renforcée par des liens particuliers qui les distinguent des « étrangers », qui restent des étrangers quand bien même ils parleraient le Bwamu, participeraient aux rituels religieux, à la vie des associations, siègeraient dans les organismes de pouvoir ou gèreraient les institutions du village comme l'école ou le dispensaire. Un ami bwaba natif de Sara, à qui je faisais lire le passage de cette thèse qui décrit la manière dont les étrangers sont accueillis et peu à peu intégrés au village, tout en approuvant le contenu de ce qui était écrit, a ajouté : un « *Dafing restera toujours un étranger* ». Restent-ils étrangers parce qu'ils sont venus d'ailleurs, parce que certains d'entre eux sont

[559] Nazi Boni, 1962 : 30.

musulmans et parlent une langue différente, parce que, pour certains, ils ont été dans le passé des envahisseurs, ou alors plus simplement parce qu'ils ne font partie ni des lignages fondateurs, ni de ceux qui sont venus les rejoindre pour construire le village ou de ceux que les circonstances ont associé aux précédents ? Peut-être pour toutes ces raisons en même temps. Quoi qu'il en soit, il en résulte que la présence des étrangers confirme l'existence de liens particuliers entre ceux qui se disent Bwaba.

S'il est possible, pour ceux qui voyagent, de vérifier qu'ailleurs la langue est semblable, que le culte du Dô y est aussi pratiqué, que les croyances et rituels, les modes de vie et les normes sociales sont semblables, aucun d'entre eux ne paraît être en mesure de connaître les dimensions de la totalité d'un territoire appelé Bwamu qui est censé abriter tous les Bwaba et leur appartenir, sauf s'il prend connaissance des cartes ethno-démographiques publiées par l'I. F. A. N. ou de la carte du « pays Bwa» dessinée par Jean Capron. Cela ne change rien à l'idée que, pour eux, le Bwamu existe, que c'est le territoire approximatif où vivent ceux avec qui ils partagent des modes de vie et des croyances.

Le caractère indéfini du territoire des Bwaba va de pair avec une absence de récits historiques sur la fondation, sur la naissance de la collectivité, comme sur des évènements historiques qui se seraient produits alors. Ce n'est pas faute de pouvoir et de savoir mémoriser le passé, car dans tous les villages de la région on connait et on raconte une histoire de sa fondation, alors qu'il n'y aucune histoire des Bwaba. Les évènements marquants des siècles précédents, les guerres civiles, l'arrivée des Français, les destructions coloniales, le travail forcé et la résistance à ces diverses formes de domination ne font pas partie, à Sara, d'une histoire des Bwaba mais du passé du village, comme s'il ne pouvait y avoir d'histoire que de ceux qui sont réellement liés entre eux. La conscience d'appartenir à une ethnie apparaît comme une extrapolation qui, au delà d'un ensemble de réseaux d'alliance nécessairement limités dans l'espace, se projette comme une unité abstraite sans contenu historique.

À partir de l'étude de terrain et compte tenu des réserves déjà indiquées, je pense pouvoir conclure que le concept de groupe ethnique, aussi bien dans son acception proprement coloniale, que dans celle proposée par Christian Bromberger, ne correspond pas à ce que j'ai pu apprendre sur l'organisation sociale et politique, l'imaginaire et les rituels qui la fondent, dans et autour du village de Sara. Cette organisation m'est apparue comme un réseau complexe de lignages, dont l'extension ne peut être que partiellement circonscrite par ceux qui en font partie. D'autre part, du partage des modes de vie et des croyances, de l'expérience des solidarités et de l'adhésion à des normes et valeurs communes, est née la représentation illusoire d'un ensemble qui n'est jamais nommé comme étant une ethnie, encore moins comme une nation, mais comme un «Bwabawa», littéralement « nous les Bwaba », lié à un territoire le « Bwamu », espace sans frontières mais imaginairement clos.

Ce terme de «Bwabawa» pourrait-il définir l'« identité » bwaba? Ce n'est pas aussi simple car il semble que, dans le domaine des sciences sociales, ce concept , dans son usage analytique, soit remis en cause comme l'a été, en ethnologie, celui

d'ethnie. Dans un article publié sous le titre *Au delà de l'« identité »*[560], Rogers Brubaker, après avoir montré que le terme d'identité « *est trop ambigu, trop écartelé entre son acception "dure" et son acception "faible", entre ses connotations essentialistes et ses nuances constructivistes, pour satisfaire aux exigences de l'analyse sociale* », (p. 66) propose de lui substituer d'autres termes qui permettent de mettre en lumière les processus de mise en commun et de partage. Il s'agit notamment de ce qu'il appelle l'autocompréhension qu'il définit comme « *le sentiment d'appartenir à un groupe spécifique et limité, impliquant à la fois que l'on éprouve une solidarité et un accord total avec les compagnons qui font partie du groupe et que l'on se sent différent, voire que l'on nourrit une antipathie à l'égard des personnes extérieures.*»(p. 78) Proches de ce terme la communalité désigne plus particulièrement le *partage d'un attribut commun*, la connexité, les *attaches relationnelles qui lient les gens entre eux* et la groupalité, le *sentiment d'appartenir à un groupe particulier, limité, solidaire.* (p. 79)

Ces nouveaux termes, en lieu et place de celui d'identité, correspondent tout à fait à ce que révèle l'étude de terrain dans et autour du village de Sara.

Au terme de ce travail, je pense avoir pu résoudre les questionnements qui avaient été à l'origine de ma recherche : remettre en question les classifications ethniques des Bobo et des Bwaba ; saisir la nature de l'organisation collective dans et autour du village de Sara ; comprendre, à partir de cette organisation et des liens de solidarité et de dépendance existant entre les habitants du village, comment a pu se construire la représentation d'une appartenance à un « nous » territorialement indéterminé ; saisir toutes les transformations subies par la population de la boucle du Mouhoun pendant la colonisation et après l'entrée dans l'économie de marché. Reste une question, fondamentale pourtant, que ce travail pose, mais ne permet pas de résoudre, c'est celle qui porte sur la nature et la portée des changements survenus depuis un peu plus d'un siècle : l'apparition d'un nouveau type de pouvoir et la menace qui pèse sur la gestion traditionnelle de la terre ; une certaine désaffection à l'égard des pratiques rituelles traditionnelles ; la pénurie des terres cultivables et l'augmentation constante du nombre des migrants ; la scolarisation qui amène ceux qui ont réussi à quitter le village pour travailler en ville ; la canalisation de l'activité vers des objectifs de développement, vers la recherche de moyens pour acquérir de l'argent, vers l'acquisition d'équipements et de biens de consommation venus de l'occident ; la poursuite de la colonisation par la mainmise sur les ressources du pays et la paupérisation qui en résulte. Toutes ces transformations vont-elles aboutir à une remise en question de l'équilibre de cette société ou bien, comme l'écrivait Jean Capron, « *la personnalité sociale bwa* [...] *qui se dessine au travers du nœud de « valeurs héritées » qui modèle de l'intérieur les changements sociaux et culturels contemporains, plonge ses racines dans un passé lointain dont nous ignorons tout, se perpétuera longtemps encore* ».[561] La question est posée.

---

[560] 2001 Actes de la recherche en sciences sociales, 139 : 66-85.

[561] 1972 : 70.

ANNEXES

ANNEXE 1

Cartographie sommaire des appellations et des localisations

Rappelons que L-G. Binger avait divisé la « grande famille bobo » en 4 variétés: les Bobo-Dyula, les Bobo-Fing, les Bobo-Oulé et les Bobo-Niéniégué et que, pour le faire, il avait reproduit les appellations que lui avaient apprises les diverses autorités qui tentaient de dominer les Bobo. Rappelons aussi que Maurice Delafosse, puis les missionnaires avaient eu connaissance d'appellations que les populations désignées comme Bobo se donnaient à elles-mêmes à savoir, Bwa, Bwawa ou Bwaba, mais avaient continué à en faire une variété de Bobo. Rappelons enfin que dès 1960, Guy le Moal et à sa suite Jean Capron avaient établi après enquête que les Bobo et les Bwaba ne pouvaient être confondus et avaient restitué aux seconds le nom qu'ils se donnent à eux-même.

Pourtant cette distinction a eu du mal à se diffuser hors du monde savant où l'assimilation des Bwaba aux Bobo persiste au moins au niveau des appellations. La classification « bingérienne » a continué d'être utilisée jusqu'à aujourd'hui malgré la connaissance établie de son caractère arbitraire. Quant aux localisations des divers peuples ainsi nommés, elles n'ont jamais cessé de varier, du moins si l'on se fie à quelques cartes, reproduites ci-après, émanant de milieux différents et qui s'échelonnent sur un siècle. Elles ont été dressées par l'administration coloniale, des géographes et des ethnologues, des membres du parti colonial ou des missionnaires. Elles montrent la confusion qui a régné pendant toute la période coloniale dans les appellations et les localisations de la « famille » que Binger avait fait connaître sous le nom de Bobo. L'échantillon est limité mais on peut penser que s'y expriment les représentations ethniques qui avaient cours au moment où elles ont été publiées.

Sur les deux cartes éditées en 1899 par le *Comité de l'Afrique française* (C 2 et C 3) seuls les Bobo sont localisés. Pas de traces des « variétés .» C'est aussi le cas des cartes dressées par des services géographiques ou l'administration coloniale (C 5, C 7 et C 8) ou celle que les missionnaires dessinent en 1930 (C 6).Si ces diverses cartes usent d'une appellation unique, les localisations qu'elles proposent varient nettement C'est déjà le cas pour les deux cartes publiées la même année par le même organisme le *Comité de l'Afrique française.* La première situe les Bobo au nord de Ouarkoye et la seconde au sud de cette même ville. La carte élaborée en 1927 par le service géographique de l'A.O.F. (C 5) fait descendre le territoire des Bobo très au sud de Bobo- Dioulasso, remonter jusqu'aux frontières du Soudan et n'occuper que la moitié ouest de la boucle du Mouhoun. Contredisant les données de cette carte, l'atlas publié par un comité d'éditions géographiques (C 8) situe les Bobo au nord de la boucle du Mouhoun et de Ouarkoye. La carte dressée par l'administration coloniale sous la direction de Vidal de la Blache (C 7) va encore plus loin puisque , selon ce relevé, ils se trouveraient entre la boucle du Mouhoun et le fleuve Niger. Les missionnaires (C 6) localisent les Bobo sur un très vaste territoire qui va du fleuve Niger jusque très au sud de Bobo- Dioulasso.

Quant aux diverses variétés colorées introduites par Louis-Gustave Binger, les cartes successives s'y réfèrent assez peu. Sur celle dressée par Jacobi (C 1) il n'y a que des Bobo-Oulé situés entre San et Ouarkoye. Delafosse reprend en grande partie la classification de Binger, locale les Bobo-Fing entre les Bobo-Oulés et les Bobo-Niéniégué et surtout il « invente » une variété dont personne ne trouvera trace après lui, les Bobo-Gbé. Les variétés « bingériennes » réapparaissent curieusement en 1953 dans une carte fondée sur une classification raciologique d'un autre temps, celle que propose Léon Pales (C 10).

Les appellations Bwa, Bwaba et Bwawa sont absentes de toutes ces cartes. Elles apparaissent sur les cartes dressées par Guy Le Moal et Jean Capron (voir figures 13 et 15). Les atlas de *Jeune Afrique,* régulièrement mis à jour depuis 1975, comprennent une carte des groupes ethniques de la Haute-Volta puis du Burkina Faso (C 11) où les Bwa sont assimilés aux Bobo-Oulé et nettement séparés des Bobo.



Détail de la carte du **Soudan français** dressée par le lieutenant E.Jacobi, publiée le 1[e]juillet 1898 (Archives des Pères blancs. Paris. Dossier non numéroté) Échelle = 1 / 2.000.000.

C1


SÉGOU-SIKORO
GUÉNIÉ
BANAN
Sikasso
Bobo-Dioulasso
Mt Mina
Tengréla
Léra
Tiémbu
KONG
DJIMINI
Bondoukou
Séguéla
Takala
Kouadiokofi
Toumodi
Mts des Agbouas
Tiassalé
ÉBRIÉ
Assikasso
Bouna
Boualé
Lokhoso
Ouahigouya
YATENGA
OUAGHADOUGOU
Sati
Daboya
Liaba
KOUMASSI
Mampong
Nougoua
Sassandra
San-Pedro
Fresco
Gd Bassam
Assini
Cap C
Lahou
Grabo
Tabou
Béréby
Rivière Bandama
Rivière Sassandra
Rivière Cavally
Rivière Comoé
Rivière Volta
Rivière Bia
Rivière Tanoé
Rivière Aby
Rivière Lagunes
Rivière Agnéby
Rivière Boubo
Rivière Niouniourou
Rivière Nzi
Rivière Bandama Blanc
Rivière Bandama Rouge
Rivière Marahoué
Rivière Sassandra Blanc
Rivière Sassandra Noir
Rivière Bafing
Rivière Baoulé
Rivière Bagoé
Rivière Leraba
Rivière Kamadougou
Rivière Kourodougou
Rivière Kounkoun
Rivière Kankélédougou
Rivière Kankélédougou
Rivière Kankélédougou



Carte du **Soudan français** publiée en 1899 dans *Renseignements coloniaux*, 3, sans échelle.

C3



Détail de la carte du **Haut-Sénégal et Niger** dressée par A. Meunier et publiée dans Haut-Sénégal Niger de Maurice Delafosse, 1912. Échelle = 1 : 5.000.000.

C4


COLONIE DE LA HAUTE VOLTA
CARTE ADMINISTRATIVE
ET ETHNOGRAPHIQUE
à l'Echelle de 1/2.000.000e
Edition 1928
SOUDAN FRANÇAIS
CÔTE D'IVOIRE
GOLD COAST
CERCLE DE DÉDOUGOU
CERCLE DE BOBO-DIOULASSO
CERCLE DE GAOUA
CERCLE DE OUAGADOUGOU
CERCLE DE OUAHIGOUYA
CERCLE DE KAYA
CERCLE DE TOUGAN
CERCLE DE YAKO
CERCLE DE KOUDOUGOU
Région Inhabitée
DÉDOUGOU
BOBO-DIOULASSO
BANFORA
DIÉBOUGOU
GAOUA
KAMPTI
BATIÉ-SUD
HOUNDÉ
BOROMO
TÉHINI
OUAHIGOUYA
KAYA
TOUGAN
YAKO
KOUDOUGOU
OUAGADOUGOU
LÉO
RACES ET TRIBUS
Volta Noire
Volta Blanche
Volta rouge
Mouhoun
Comoé
Bougouriba
Sissili
Nazinon
Nakambé
Nouhao
Nienégué
Poulo et Rimaïbés
Samos
Sourtaulé
Tourkas
Marka
Nounoumas
Nankanas
Mo Yarsés
Gourmantchés
Bobos
Bwabas
Bwaba et Dioulas
Bwaba et Bobo
Bwaba et Gourounsis
Bwaba et Kassénas
Bwaba et Sissalas
Bwaba et Nounoumas
Bwaba et Yarsés
Bwaba et Gourmantchés
Bwaba et Peuls
Bwaba et Samos
Bwaba et Sourtaulé
Bwaba et Tourkas
Bwaba et Marka
Bwaba et Nankanas
Bwaba et Mo



Détail de la **carte ethnographique** dressée par les Pères blancs en 1930 portant aussi délimitation des Missions du Soudan (Archives des Pères blancs, Paris. Dossier non numéroté)

C6

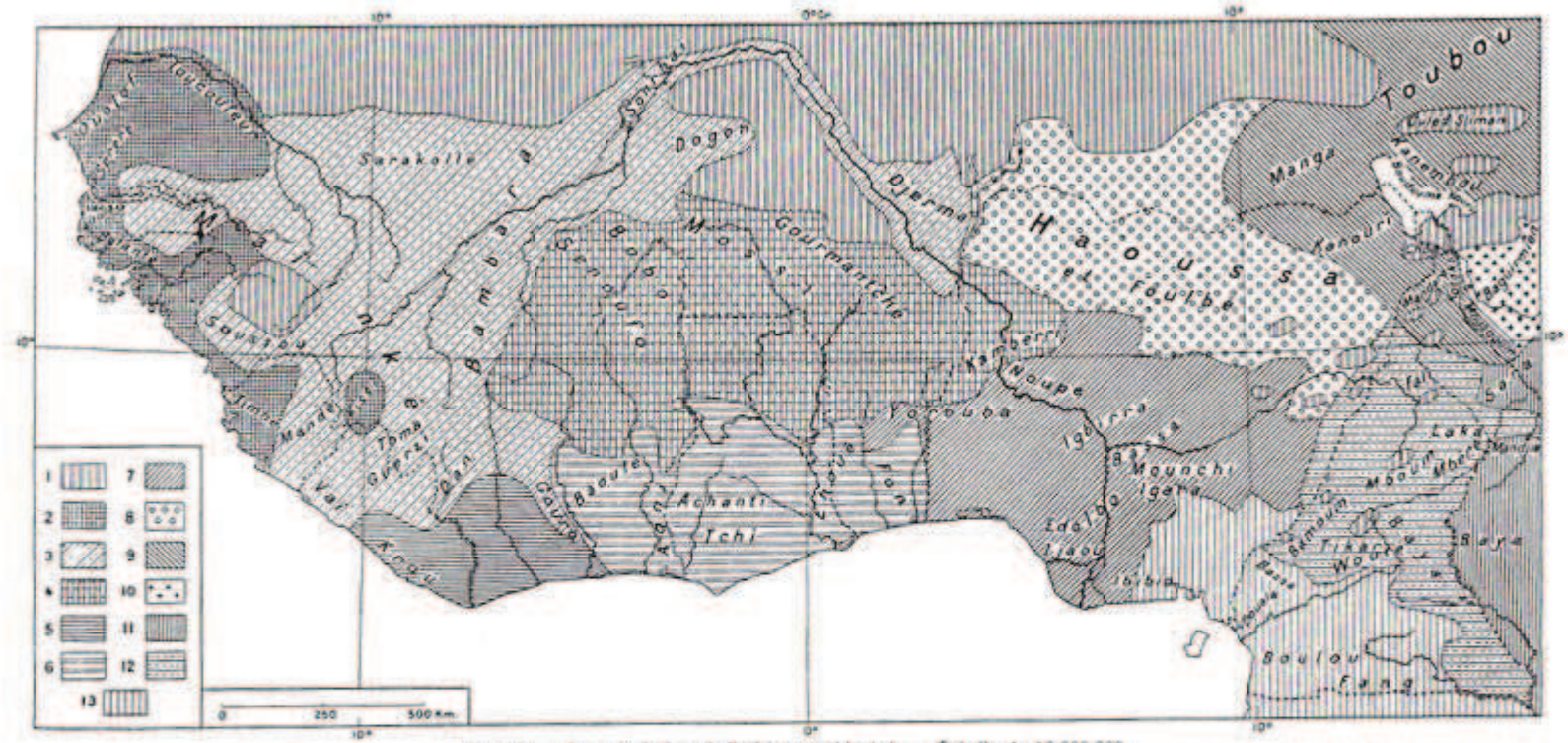


FIG. 104. — Les populations de l'Afrique occidentale. — Échelle, 1 : 16 000 000.

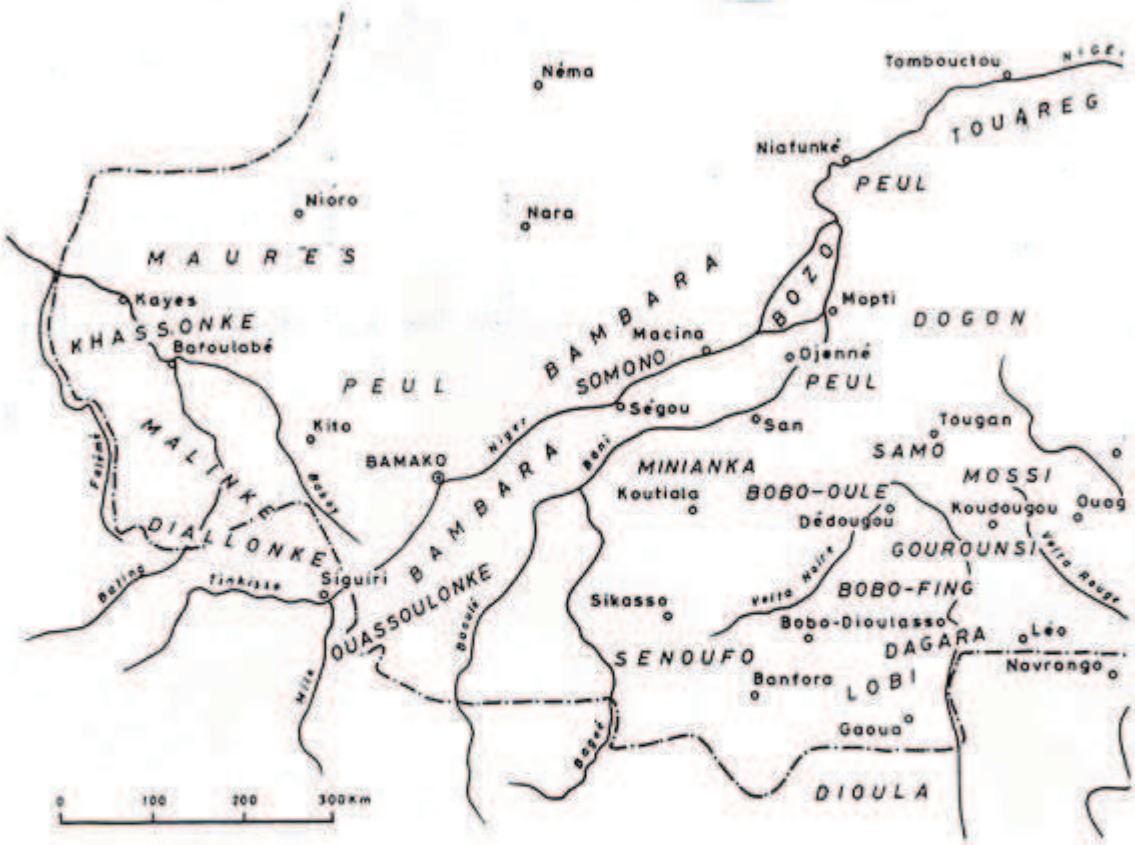
1, Populations non nigritiennes (Maures, Touaregs, Foulbés, Arabes du Tchad). — 2, Groupe sénégalais. — 3, Gr. mandé. — 4, Gr. mossi (voltaïque). — 5, Gr. libérien. — 6, Gr. ivoirien-dahoméen. 7, Gr. béninien. — 8, Gr. haoussa. — 9, Gr. subsaharien. — 10, Gr. tchadien. — 11, Gr. charien (Chari et Oubangui). — 12, Gr. camerounais. — 13, Gr. bantou et semi-bantou.

Carte extraite de *Géographie universelle.*
Sous la direction de P.Vidal de la Blache.
Tome XI: *Afrique septentrionale et occidentale.*
A.Colin. 1939.

C7

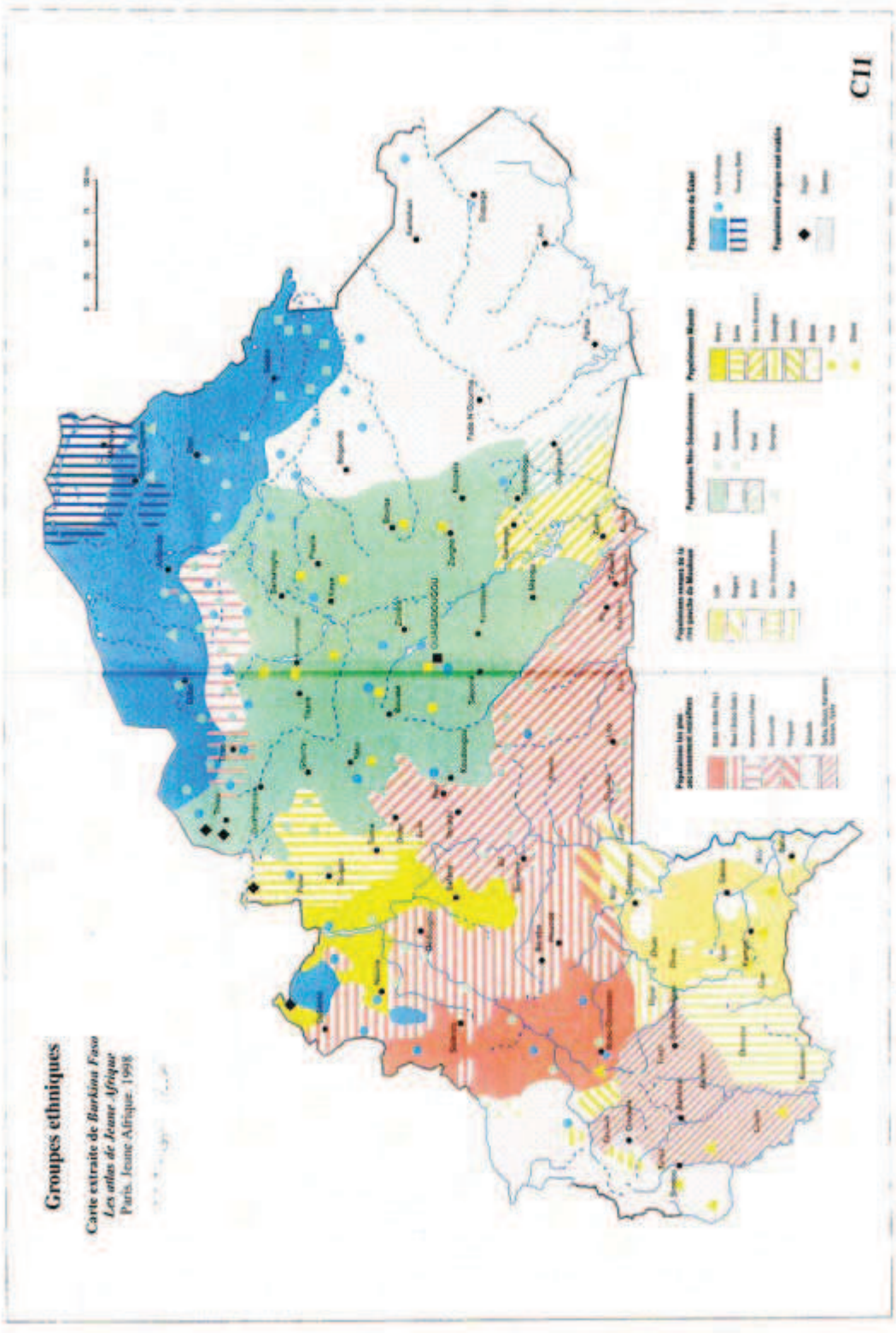

SAHARA ESPAGNOL
ALGÉRIE
LIBYE
MAURITANIE
MAURES
(Arabo-Berbères de langue arabe)
Adrar des Iforas
TOUAREG
(Berbères de langue berbère)
Air
HAOUSSA
SÉNÉGAL
SOUDAN FRANÇAIS
GAMBIE ANGLAISE
GUINEE PORTUGAISE
GUINEE FRANÇAISE
SIERRA LEONE
LIBERIA
CÔTE D'IVOIRE
GOLD COAST
TOGO
DAHOMEY
NIGERIA
AFRIQUE ÉQUATORIALE FRANÇAISE
CAMEROUN
Lac Tchad
Nigeria
Niger
Sénégal
Gambie
Bénoué
Tchad
Dakar
St Louis
Bathurst
Freetown
Monrovia
Conakry
Bamako
Niamey
Kano
Kaduna
Lagos
Porto Novo
Accra
Abidjan
Tombouctou
Gao
Agadès
Zinder
Fort Lamy
Fort Archambault
Fort Lamy
Fort Archambault
Fort Lamy
Fort Archambault


Détail de la carte dressée par le médecin L' colonel Léon Pales, chef de mission à la direction générale de la santé publique de l'A.O.F; parue dans Raciologie comparative de Léon Pales publié en 1953 par la société d'anthropologie de Paris.
Échelle = 1/ 3.000.000.e
Tombouctou
NIGER
Peul
Dogon
Sonra
Bozo
Samogo
Mossi
Gourma
Minianka
Bobo
Gourounsi
Dagari
Lobi
Sénoufo
Dagomba
Gonja
Cotocoli
Brong
Baoulé
Ashanti
Fanti
Dida
C9



PRINCIPALES POPULATIONS DU SOUDAN FRANÇAIS

Carte extraite de J-R. Benoist, 1987, *Église et pouvoir colonial au Soudan français*. Paris, Karthala.


C11
Groupes ethniques
Carte extraite de Burkina Faso
Les atlas de Jeune Afrique
Paris: Jeune Afrique, 1998

ANNEXE 2

Entretien avec A. B.

A.B est né à Sara dans un lignage important du village. Il est à la fois maçon et cultivateur, mais aussi éleveur de porcs et de volaille. Pour le compte de l'Institut National de Recherche Agronomique, il sélectionne et vend des semences de maïs. Il joue un rôle important dans son quartier et est actuellement conseiller du Comité de coordination.

On m'a raconté l'histoire comme ça : les Boni sont les premiers arrivés sur le sol, les premiers installés ici. Ils devraient être les chefs coutumiers et les chefs de terre de Sara mais ils ont donné certains de leurs propres pouvoirs à ceux qu'ils avaient appelés pour les renforcer. À Békuy il y a des Bazoun, des Tamini, des Tiaho. Une partie des Bazoun venait de Solenso. C'étaient des bandits. Ils volaient des bœufs , des chèvres, des gens et n'importe quoi. Ils ont été expulsés de leur village Ils se sont réfugiés sur les collines. Ceux de Sara ont découvert qu'il y avait des étrangers sur les collines où ils continuaient à voler les chèvres qui sortaient hors du village. Chez nous l'élevage c'est en divagation. Les habitants de Sara ont trouvé les moyens de les appeler pour qu'ils restent avec eux. Ils ont accepté de venir mais ont posé leurs conditions. Là où ils étaient, ils étaient chefs. Ils ont accepté de venir à condition de garder leur chefferie. Cela a été accepté c'est pour cela que les Boni ont un peu diminué de leur force au profit des Bazoun de Bèkuy. Maintenant les Boni, les Dicko, les Tiaho, les Bazoun font leurs sacrifices de coutumiers ensemble mais les vrais autochtones ce sont les Boni.

Est-ce que les descendants des lignages fondateurs ont aujourd'hui encore un rôle important?

Il sont les premiers arrivés, les autres sont venus après mais ils sont comme leurs enfants. Pourtant, ils ne sont pas de même famille, ils n'ont pas de liens. il sont chargés de faire régner la paix, d'intervenir s'il y a un danger, s'il y a un conflit entre village et village. Il font régner la paix en demandant des sacrifices. Avant, on pouvait dire: « sans sacrifice il y a un malheur qui va arriver au village.» Aux temps anciens c'était comme ça. Avant ils décidaient pour tout le village. Ils faisaient des sacrifices pour la paix du village ou bien s'il y avait quelque chose qui n'allait pas au village, ou bien s'il fallait expulser un étranger qui avait mal fait. Ou bien si les gens voulaient demander la pluie, ce sont eux qui étaient chargés de le faire. Ils pouvaient donner des ordres aux autres membres du village. Si tu coupais quelqu'un avec un couteau, ils avaient le droit de te sanctionner

D'où vient ta propre famille ?

Les Bazoun vivaient à Konkuy, un petit village, à deux kilomètres, vers le nord. On voit l'endroit mais il n'y a plus de murs. On sait où c'est. Comme ils étaient à

côté de Sara ils se fréquentaient, ils se connaissaient. Ceux de Sara voulaient les faire venir pour se regrouper, parce qu'au temps de la guerre civile il fallait être nombreux pour se défendre. Ils cherchaient des frères pour venir s'ajouter à eux. Ceux de Konkuy n'étaient pas d'accord pour venir. Comme ça durait, ils ont cherché un moyen pour les convaincre. Une nuit de pluie ils ont chargé une grande quantité de fumier de brebis pour aller le mettre dans les puits de Konkuy. L'eau n'était plus potable pour la consommation. Il fallait aller au marigot à 2 kilomètres pour trouver de l'eau. À un moment les habitants de Konkuy ont vu que c'était fatigant pour les femmes et ils ont accepté de venir à Sara, tout en gardant les pouvoirs qu'ils avaient. La forêt classée occupe aujourd'hui leur ancien territoire, sinon à l'origine les Bazoun avaient des terres jusqu'à la limite de Béréba. Elles font frontière avec Béréba et Bondokuy. Donc les Bazoun ont une terre vaste, récupérée par la forêt classée qui arrive jusqu'au village de Sara à la grande route , qui va de Bobo à Dédougou.

Quand ils étaient là-bas, à Konkuy il y en avait un, Naouro, on ne m'a pas dit d'où il venait, je ne sais pas s'il avait une maman ou s'il était venu de la brousse c'était un hercule très costaud. Les enfants, il les jetait dans les baobabs pour qu'ils lui cueillent du pain de singe. Celui qui n'était pas arrivé à le cueillir, il ne le rattrapait pas, le laissait tomber par terre où il mourrait. Les habitants ont vu qu'il représentait un danger mais qu'on pouvait pas l 'éliminer physiquement comme ça. L'heure venue ils ont trouvé l'idée pour l'éliminer. Ils ont creusé un trou très profond dans la maison du chef et convoqué une réunion de famille. ils ont couvert le trou avec une natte. Il a marché sur la natte et il est tombé au fond du puits. On a pu l'enfermer avec la terre et l'éliminer. C'est mon père qui me l'a raconté. J'ai même vu son bracelet. Il y a pas longtemps, il était toujours sur le baobab là-bas. Tellement gros que si je le mets autour de ma taille ça sort. On ne peut plus le voir. Quelqu'un l'a volé mais c'était là-bas. Je n'ai pas vu la personne mais son bracelet je l'ai vu. Plusieurs personnes ont vu ça. Quand j'étais petit on en parlait beaucoup

Est-ce que les Bazoun de Konkuy sont liés à d'autres familles ?

Les Bazoun sont venus à Sara en même temps que les Dofini. Ils sont amis et presque devenus frères. Ils sont restés ensemble. Ils se marient leurs filles mais il y a beaucoup de choses qu'ils font ensemble. Ici, dans les coutumes si tu n'as pas de terre tu vas demander une terre à quelqu'un. Il te donne mais à condition que tu lui donnes une partie de la récolte. Mais entre les Bazoun et les Dofini d'ici il n'y a pas cette procédure. Nous sommes mêmes, nous sommes pareils. Ce qui m'appartient leur appartient.

On est Bazoun mais on est en vraie famille avec les Tiaho de Bondokuy. Ce sont nos parents. On se marie pas. Moi je suis là bas je suis comme je suis chez moi. Les Tiaho de Bondokuy on peut pas se marier c'est trop rapproché. C'est pas le même nom mais c'est trop rapproché. Quand mon papa est décédé, les Tiaho de Bondokuy ont amené un boubou pour l'enterrer. Si il y a un danger chez nous ils amènent leur contribution. À notre tour, s'il y a danger là-bas, on amène notre contribution. On s'aide comme ça. Même sans danger on s'aide. Aux temps anciens peut-être ils étaient

apparentés et avec la guerre ils se sont dispersés. Ils étaient de même famille avant mais avec une situation grave ils se sont dispersés.

Depuis que j'habite chez toi j'ai remarqué que la cour est toujours pleine, qu'il y a sans cesse des gens qui viennent, discutent avec toi, repartent. Les nombreux visiteurs qui passent sont invités à manger, d'autres viennent apporter des vivres pour nourrir ton étranger comme tu dis. Il y a des habitudes, des règles ? En France on prétend que la solidarité est très forte en Afrique.

Dans la grande famille s'il y en a un qui reçoit un étranger ou qui a des travaux à faire, ou si quelqu'un est mort, chacun, autour, y contribue selon ses moyens en vivres, en liquidité, en présence morale et en force de travail. Si on veut construire une maison tout le monde aide, les femmes apportent de l'eau, les jeunes travaillent la terre pour faire du banco ou apportent des briques. Bien sûr gratuitement. N'importe qui du village qui passe par là donne un coup de main. même les Dyula ou les Dafing Dans le quartier de Konkuy, qui regroupe tous les Bazoun, il y a une caisse commune alimentée par des cotisations. Elle sert à payer les déplacements et les frais des funérailles. Si nous recevons des étrangers qui concernent tout le quartier on prend dans la caisse. Chaque lignage a une caisse, une organisation avec un bureau, un secrétaire, un trésorier. Quelqu'un est chargé d'informer les autres qui sont éloignés s'il y a des étrangers ou des funérailles

S'il y a des cultures de femmes, les Bazoun, Domboué, Pampani, Dofini, Tiaho on fait les cultures de femmes ensemble. On peut aussi demander à des amis qui ne sont pas de ces familles. Ça peut être des Dyula, des Dafing. pas des Peul qui vont pas aux cultures de femmes. Les griots y participent en faisant de la musique. On fait les cultures de femmes pour la cueillette du coton, pour désherber ou pour labourer. Chacun vient avec sa charrue. On peut ajouter des amis. Personne n'est payé. On les nourrit le jour et la nuit après le travail. On tue un cochon, une chèvre. Les cultures de femmes durent 6 jours ou plutôt trois fois deux jours. Pour toutes les deuxièmes journées il faut fournir du dolo. Il y a un 7° jour qui est un cadeau. On le met n'importe où et pour récompense on tue un chien. Quand la femme est dans un autre village il y a aussi culture de femmes.

La solidarité existe surtout entre les lignages apparentés. Mais la solidarité concerne aussi tout le monde indépendamment des liens existant ou pas. Cela dépend de la personne. Si tu es connu, on vient t'aider, si toi même tu participes à des travaux communs tout le monde vient, apparenté ou pas, étranger ou pas

Et l'étranger ? Qui c'est ? Comment on le traite ?

Un Dafing c'est un étranger mais un Bwaba d'un autre village c'est aussi un étranger. Un étranger c'est quelqu'un qui vit dans un autre village et repart. Il n'est pas étranger si il a une maison à Sara et si ses parents sont à Sara. Un étranger c'est quelqu'un qui vient d'ailleurs. L'accueil des étrangers est le même qu'il soit Bwaba ou Mossi ou Dyula. Celui qui veut s'installer il cherche à loger. Il faut qu'il connaisse quelqu'un qui le loge. Son logeur devient responsable de lui, responsable de ce dont il a besoin. Il lui donne des conseils. S'il en a il peut lui prêter de la terre ou lui

conseiller d'aller chez quelqu'un qui en a. On doit toujours passer par celui qui t'a reçu. C'est lui qui te connaît. il est responsable de toi et il répond pour toi. L'étranger est sous tutelle. Si ça dure s'il a des enfants c'est une famille de plus dans le quartier. L'étranger fait la même chose que les autres. Il participe aux travaux communs. S'il y a construction d'une maison nouvelle il participe. Il garde toujours son origine. Un Dafing reste un Dafing parce qu'il s'appelle toujours avec le même nom. C'est le nom de famille qui fait la séparation.

La parenté à plaisanterie, avec qui elle se pratique au village ? Est-ce qu'elle sert à quelque chose ?

Je ne sais pas comment ça s'est fait. On peut se prendre des objets sans grande valeur. On plaisante. On s'insulte mais ce ne sont pas des insultes qui provoquent la colère. Par exemple on dit « tu es mon esclave, tu dépends de moi.» L'autre dit la même chose. Ça ne gêne pas puisque c'est pas vrai. Si les pères sont du même âge, leurs fils peuvent se plaisanter entre eux. La plaisanterie n'est pas trop sévère. On se plaisante avec les beaux frères et belles sœurs. Je peux plaisanter les femmes de mes frères. Ça montre qu'il y a de bonnes relations. Si les relations ne sont pas bonnes on se salue on se parle mais on se plaisante pas, parce qu'alors l'autre se met tout de suite en colère et on arrête de plaisanter. Les Bwaba se plaisantent avec les Dafing, les Wattara, les Zoumbaa et les Peul, ceux de Sara avec ceux de Béréba. Les forgerons et les Peul se plaisantent aussi beaucoup entre eux.

On dit que les choses ont bien changé depuis quelques années, qu'on ne cultive pas tout à fait comme avant.

Les enfants d'un même père ou les enfants des frères d'un même père habitent ensemble, travaillent ensemble dans un même champ, ils suivent les conseils du vieux, tout leur bien est commun. Avant, ils mangeaient ensemble, les céréales étaient stockées dans un seul grenier et le vieux désignait celui qui s'occupait de la distribution des vivres : une tine tous les trois jours ou une par semaine ou plus. Avant les gens travaillaient en groupe. Mais, il y a eu des chefs des grandes familles qui ont mal géré les greniers collectifs et puis aussi l'incompréhension entre les hommes et les femmes de la même famille. Maintenant il y a des petites familles qui travaillent mieux que les grandes. Tout jeune qui se marie veut travailler seul. La vente du coton et la redistribution du bénéfice a connu des difficultés. Quand la vente ne couvre pas les frais d'achat des intrants le collectif doit couvrir les déficits de certains. Alors chacun recherche des ressources individuelles. Dans les années 80, mon frère aîné, Lazare, qui était parti travailler en Côte d'Ivoire, à son retour, a demandé un champ pour lui. Mais les autres, Maurice, Isaïe et moi on a continué à travailler ensemble. Quand Maurice s'est marié il a demandé un champ et puis Isaïe aussi. Aujourd'hui quand un fils va se marier, il demande un champ. Les jeunes de 25 à 30 ans sont dans des situations difficiles, ils n'arrivent plus à satisfaire leurs besoins personnels.

ANNEXE 3

Entretien avec H. D.

H.D est né à Sara dans les années 70. Il a vécu toute son enfance au village puis fait des études à Ouagadougou où il habite et travaille. Il est, avec d'autres, à l'origine de la création d'une association qui regroupe les ressortissants du village. C'est lui qui m'a permis de rencontrer les descendants des lignages fondateurs. Il m'a servi auprès d'eux d'interprète et a toujours répondu à mes demandes d'informations allant jusqu'à se déplacer jusqu'au village pour vérifier ce qu'il se proposait de me dire. Il a eu connaissance de mon travail au fur et à mesure de sa rédaction et a pu me communiquer les remarques que cette lecture l'amenait à faire.

À Sara on peut n'avoir rien à manger, on peut être pauvre mais il serait très difficile de mourir de faim S'il n'y a rien chez moi je peux aller manger chez mon grand frère, chez la mère ou bien chez un ami.

Tu peux aller aussi chez les Mossi, chez les Peuls ?

Là c'est un peu compliqué. Je ne peux pas l'affirmer. On peut aller manger chez un Dafing si il t'invite. Mais on ne peut pas aller chez la femme d'un Dafing et lui dire je veux manger alors que chez un frère si la femme te donne pas à manger tu peux le demander.

La vie à Sara a changé. Il y a un dépérissement qui en train de se faire. Avec la culture du coton les jeunes veulent avoir une certaine indépendance économique. Avant c'était un régime patriarcal. Il y avait un père dominant qui dirigeait toutes les activités. Tout ce qu'on travaillait on le mettait dans un grenier et le coton on le cultivait ensemble. Le grand père gérait toutes les ressources familiales. Il donnait une partie de l'argent à un jeune pour subvenir à quelques besoins mais le reste était mis de côté pour subvenir aux grands besoins de la famille tels que les maladies, les funérailles et au cas où il y aurait un problème de vivres ou pour acheter ou autre. Quand j'étais plus jeune c'était comme ça. Aujourd'hui chacun veut avoir une propriété à part. Même s'il y a un champ commun pour les propriétés vivrières, chacun veut avoir un lopin pour cultiver le coton

Cela veut dire que les cultures vivrières restent familiales et celle du coton individuelle?

Il n'est pas exclu que demain il ne soit plus question de travailler en commun pour les cultures vivrières. Déjà dans certaines familles c'est comme ça. Ils cultivent tout à part. Le nombre de jeunes croît et chacun veut avoir son lopin de terre à part et chacun veut toujours plus de coton. Le lopin de terre il faut le partager entre plusieurs personnes et il y a un problème foncier qui se pose. Il manque des terres. D'abord parce qu'une grande partie des terres de Sara a été récupérée par l'État pour faire la forêt classée. Le reste des terres ne suffit pas. Les terres qui avaient été attribuées aux communautés étrangères, aujourd'hui on les leur enlève

Qui prend la décision?

Chaque famille qui avaient des terres et qui les avaient prêtées, maintenant ils disent « il faut les rendre »

On donne la terre ou on la prête ?

C'est le chef de famille qui décide. A l'origine quand les chefs de terre comme les Bazoun de Bèkuy ou les Tiaho attribuaient la terre, ils faisaient des sacrifices. Avec les communautés étrangères c'est différent. Comme ce sont généralement des musulmans on ne fait pas de sacrifices. On donne la terre et on ne demande rien en échange. Simplement après les récoltes celui à qui on a donné la terre vient donner un sac de riz. Chaque année ils donnent quelque chose. Et à la longue cela devient leur propriété. Pour celui qui a donné la terre il a été en quelque sorte payé par ces dons. Mais le conflit est dû aux enfants de ceux qui ont attribué. Pour eux cela n'a pas été vendu. Pour les enfants de ceux qui ont prêté il n'est pas question qu'ils deviennent vraiment propriétaires mais ceux qui ont payé ils veulent le devenir et il y a des conflits

Comment se règlent ces conflits ?

À Sara il n'y a pas eu d'incident. Ceux à qui on a retiré les terres et à qui on propose de garder une petite partie, qui n'est pas suffisante pour vivre, s'en vont. Il y a une forte communauté dafing qui est partie et une grande famille mossi qui vient de partir. C'était vraiment regrettable. Ils habitaient sur la route de Houndé à gauche près du cimetière. La famille Zonga est partie l'an passé. Le fils qui habite Ouagadougou et qui fait partie de l'association des ressortissants de Sara est démobilisé. Il n'a plus d'intérêt pour Sara bien sûr. Aujourd'hui il y a beaucoup de familles qui ne savent plus où aller. Des générations d'enfants qui ne connaissent même plus les familles d'origine et qui ne savent pas où aller. Il y a une famille dafing qui est près du grand baobab à Boza. Ils sont là depuis l'indépendance et ils ne savent pas où aller. C'est un peu difficile parce qu'ils sont vraiment intégrés. Ils sont associés à toutes les instances.

Comment le village était gouverné dans le passé ?

Chez nous il n'y a pas de chef central mais on est régi par un ensemble de valeurs, la culture du Dô. Dô c'est un fétiche commun à tout le monde qui régit, harmonise la vie du village. Le village était régi par un chef de terre mais qui n'a pas de pouvoir de gestion centrale. Les décisions concernant le village étaient collégiales, prises par les chefs de famille chez le chef de terre. C'était comme cela la gestion du village à l'époque. S'il y avait des sacrifices à faire on les faisait et chaque famille devait apporter sa part. Et dans les initiations c'est comme ça qu'on faisait. Les grandes familles des Domboué et des Dofini font les initiations ensemble. Les Bazoun, les Tamini font les initiations ensemble. Les Pémou et les Boni , bien qu'ils soient de l'autre côté font les initiations et les masques ensemble ce qui signifie une certaine

appartenance. Les initiations se font par regroupements de grandes familles. Il y en a au moins trois. Peut-être plus. Les Tiaho ne font pas le culte du Do

Pourquoi ?

Je crois que c'est parce que à l'époque, à Sara, on devait donner un enfant à une rivière. Chaque année il fallait le faire. Chaque famille, à tour de rôle, devait donner un enfant. On le tuait, c'était un sacrifice. Quand est arrivé le tour de la famille Tiaho, celui qui était catéchiste a refusé. Depuis qu'il a refusé les autres familles qui devaient le faire ont aussi refusé. Tiaho a refusé aussi l'initiation et toutes les traditions. Son petit frère, Dominique, était très puissant. Il s'est converti lui aussi et ils ont fait tous les deux entrer l'Église à Sara. Dominique, je l'ai connu, il m'a raconté la puissance qu'il avait avec ses grigri. Quand il s'est converti il a décidé de les enterrer. Il m'a montré l'endroit. Il y a un baobab qui a poussé à l'emplacement où il les a enterrés.

À l'époque à l'Église on faisait comprendre que le Dô était une forme d'adoration des fétiches du diable. Mais je crois qu'aujourd'hui... le culte du Dô est une culture Bwaba, une forme d'organisation sociale. C'est le Dô qui était le système de commandement du village et qui harmonisait des générations et qui donnait des directions. Le Dô permettait de regrouper et d'harmoniser les jeunes en une force pour pouvoir faire des travaux champêtres par exemple les récoltes, battre le maïs.Le Dô fait partie de la vie même du Bwaba et ça retrace un peu l'histoire du Bwaba depuis qu'il était à l'état sauvage. À l'état sauvage il était nu et à un certain moment donné il a eu froid, il a commencé à se protéger, à mettre des feuilles autour de lui et c'est le masque en feuille. Ensuite il a découvert la fibre et il a fait les masques en fibre. À un moment donné il a trouvé que les fibres on pouvait les faire autrement. Il a commencé à tisser et il a fait un masque avec ça : les masques blancs. Ce qui fait que les trois différents types de masques retracent un peu l'histoire. Les masques blancs, les tisserands en ont fait une propriété pour eux vu que c'est eux qui avaient découvert la technique du tissage. C'est l'évolution du Bwaba depuis son état sauvage jusqu'à l'état où il a commencé à se solidariser et vivre en société. Voilà à peu près l'origine du masque. Ce qui fait que les masques, quand ils sortent, ils sortent de la brousse parce que c'est de là que l'homme est venu, nous sommes venus de la brousse, et quand ils ont fini ils repartent en brousse.

Les masques sont les représentants de Dô

Non le masque c'est le symbole vivant du Dô.

Est-ce qu'il est distinct de Dombéni?

Oui bien sûr. Dô n'est pas Dombéni. Cela dit Dô on peut le traduire directement par la culture. Dans tout le pays Bobo, Bwaba ou Bobo fing, tout le monde connaît le Dö. C'est les masques, l'initiation et la vie en société

Et aujourd'hui s'il y a des questions qui concernent l'ensemble du village par exemple: par exemple pour construire l'école ou quand la SOFITEX a décidé la suppression du GV pour le coton et exigé la création de G.P.C, comment se prennent les décisions?

Aujourd'hui tout ce qui est gestion administrative du village est en principe assumé par le délégué administratif, mais il ne peut pas prendre de décision concernant la direction du village. Il n'a pas de pouvoir.

Alors qui décide?

C'est le préfet qui gouverne la vie du village. Chaque fois qu'il y a une décision qui vient de la province le préfet prend attache avec le délégué administratif pour dire, par exemple, nous allons venir construire dans tel village un dispensaire, une école. Quand les financements sont assurés par l'État, c'est le village qui est obligé ensuite d'assurer la gestion. Quand les Groupements Villageois étaient vivants, grâce aux ristournes suite à la vente du coton, c'est le Groupement qui décidait de construire. Avant, si un producteur n'arrivait à atteindre ses objectifs c'était le Groupement villageois qui supportait les dettes. Maintenant ils veulent que ce soit l'individu lui-même qui supporte les dettes.

Le Délégué administratif est désigné comment?

C'est le village qui le désigne. Mais on ne bat pas campagne. Le préfet organise une réunion. Vient qui veut. On propose quelqu'un pour être délégué administratif et on demande à l'assemblée si elle est d'accord. On vote à main levée.

Tu me parles un peu de ton grand père et de la guerre ?

Domboué Sylvain, mon grand père, est né vers 1927. Son père était né vers 1900, je l'ai connu il est mort en 85. Il disait qu'il a construit des routes. Il a subi beaucoup de tortures pour la construction des routes. Il a participé à la construction du chemin de fer. Il partait ramasser des cailloux pour construire le chemin de fer. Ça il l'a fait de force. Chaque fois que le colonial demandait de la main d'œuvre, le chef de village, Bazoun de Békuy, qui avait été fait chef par le colonial, devait se charger de dire à chaque famille de fournir tant de personnes. On les fournissait. Il y avait un Bazoun qui avait été délégué pour surveiller ses frères sur les chantiers, un fouet à la main et monté sur un cheval. Jusqu'à notre génération on le voyait toujours. Je l'ai vu. Il s'appelait Karafoa. Il était devenu gendarme. Il est décédé aujourd'hui.

Il n'y en avait qu'un?

Il n'y en avait qu'un pour le village. Mon arrière grand père avait été obligé de fuir le village tellement il subissait le courroux des Bazoun. Il était parti à Maro. Il y est resté 7 ans.

Et sur la révolte de 1915, qu'est-ce que t'as dit ton grand père?

Il ne m'en a pas parlé

Il s'est engagé dans l'armée française. Pourquoi? Il a été engagé de force?

Lui il a été engagé volontaire. Ce qui fait d'ailleurs qu'il avait un salaire assez important. Il n'était pas adjudant comme mes oncles mais financièrement quand même il avait un bon salaire. Les anciens combattants ils avaient le même grade mais ils n'étaient pas traités de la même manière. Selon que tu étais engagé de force, comme Vincent, ou engagé volontaire comme mon grand père, le salaire était pas le même. Le traitement non plus.

Pourquoi s'était-il engagé?

Chez nous un guerrier qui revient de guerre c'est un symbole vivant et une fierté pour la famille. Il m'a fait comprendre qu'à l'époque dans la famille il y avait aucun jeune qui était parti faire la guerre. C'était un peu comme si dans la famille il y avait une frustration comme s'il n'y avait aucun fils capable d'aller faire la guerre. Il était un peu gêné. Comme il était le seul dans la famille qui était en âge d'aller faire la guerre il a demandé à partir.

Et le fait de faire la guerre pour la France ça le gênait pas

À l'époque, est-ce que pour eux c'était faire la guerre pour la France?

Il se considérait comme français?

Non il n'allait pas pour dire qu'il était français, c'était d'abord pour laver la face de l'affront de sa famille. L'affront parce que personne de la famille n'avait fait la guerre. Voilà pourquoi il fallait qu'il parte. Il s'est engagé volontaire. De Sara il est allé à Bobo et de Bobo à Bamako. De Bamako il est allé en Guinée à Kankan puis ensuite au Sénégal.

ANNEXE 4

Recueil de quelques récits portant sur le passé

L.P. est un personnage important du village. Il habite dans le quartier de Boza et cultive dans le hameau de culture de Gnankan. Très engagé dans la vie associative du village, il était, quand je l'ai connu en 1993, secrétaire du Groupement Villageois. Depuis cette époque, il joue un rôle important dans le Comité de coordination et, élu conseiller municipal de la commune rurale de Bèkuy-village de Sara en 2005, il siège au Conseil régional de la région des Hauts-Bassins. Très actif dans les structures modernes du village et soucieux de son développement, il est aussi très attaché aux traditions dites «fétichistes » et critique à l'égard de ceux qui les négligent. Il a mémorisé de nombreuses histoires et récits et m'en a confiés quelques uns que je reproduis ici.

Il m'explique que *s*on prénom est *Lohôfo.* C'est un nom composé de *lohô*, qui signifie le village et du suffixe *fo*, l'ensemble pouvant être traduit par : le village est fini. Il enchaîne en me disant que l'un de ses aïeux s'appelait aussi *Lohôfo* et que c'était « *au temps où nos villages se faisaient la guerre.* » Il enchaîne : « *Quand le grand tambour résonnait, son message était : sortez, sortez, Sara, cité des fantômes, grands guerriers invincibles, imbattables, qui ravagent tout sur leur passage, sortez, vous êtes alertés. En ce temps l'unique religion était l'animisme. Les coutumes du culte suprême, le Dô, grâce auquel le village a pu être construit, se répétaient et se répètent chaque année par les initiations ou des sacrifices afin que Sara ait la force de continuer à construire. Pour qu'un jeune garçon soit reconnu parmi les hommes, il faut qu'il soit initié au Dô et les jeunes filles deviennent femmes par le mariage. En ce temps, n*os *forgerons étaient redoutés par leur pouvoir de se transformer en hyènes, de prendre un objet lourd par le bout de la langue, faire transporter par un coq un canari de dolo. Ils étaient capables de tout. Nos griots, musiciens légendaires, étaient fabuleux et disponibles. Toutes ces collines qui nous entourent étaient bien arborées. Le Nazou, le Nkono, fétiches repousseurs de mauvais esprits et grands fétiches de guerre étaient connus pour leur puissance. Tout cela faisait de Sara un village fier, puissant. Aujourd'hui, le village est encore fini sous une autre forme. L'arrivée des colons avait amené d'autres religions et créé des lieux de refuge pour les hommes lâches. Cela n'était peut-être pas du à l'ignorance mais aux travaux forcés et surtout à l'animosité de certains chefs de village.»* (recueilli en 2002)

La fondation du village

« *Selon ce que les vieux nous racontent, au départ il y a deux personnes qui sont venues, ont découvert la forêt. Ils ne sont pas venus ensemble. Chacun croyait que c'était lui seul qui avait trouvé le coin pour s'y installer un jour. L'un s'appelait Kako Dicko l'autre Dembé Tiaho. Kako Dicko a laissé un signe. Il a attaché de l'herbe. Dembé Tiaho a pris un canari qu'il a caché quelque part. Quand ils ont décidé de venir s'installer, ils se sont croisés. L'un a dit : « qu'est-ce que tu fais ici, je*

suis le premier, le coin m'appartient.» L'autre a dit qu'il était aussi le premier. Ils ont vérifié que les signes étaient bien là, le canari et la touffe d'herbe. Le feu avait brûlé l'herbe ligotée mais il restait encore la cendre. Ils se sont entendus. Ils se sont installés. Il y a eu une parenté entre eux : on ne se marie pas. Il y a eu deux chefs de terre au départ, Tiaho et Dicko. Il y a toujours des Tiaho et des Dicko au village. Ils se sont installés et se sont consultés : « à deux nous ne pouvons pas grandir rapidement. Il nous faut trouver de la compagnie, des gens pour...ils ont commencé à intercepter des gens qui étaient de passage, à aller vers d'autres villages. C'est au niveau de ces négociations que certains se sont dépêchés pour avoir des pouvoirs traditionnels. Par exemple les Bazoun de Bèkuy ont demandé le couteau pour égorger sur la terre. Ils ont accepté de leur donner le pouvoir du couteau.

Dans le village on avait commencé à faire des constructions. On construisait, on construisait, mais ça ne marchait pas. Ce sont les Boni qui sont venus avec des techniques de construction et ça a réussi. Donc ils les ont intégrés dans les pouvoirs traditionnels. Le point fort des Boni c'est les coutumes des masques en feuilles. Ils ont dit aux premiers habitants que c'est par ces pouvoirs des masques qu'ils savaient construire des maisons résistantes. C'est pourquoi, les masques de feuilles font chaque année le tour du village pour rappeler la construction du village. Les Pémou, eux, sont descendus dans la famille Boni. D'autres sont descendus chez les Dicko et les Tiaho et dans d'autres familles encore.

Quand le village s'est agrandi, Il y avait des petits villages à côté. Les habitants de Sara se sont organisés et ont essayé de les convaincre de venir se joindre à eux. Ceux qui ont refusé ont été combattus, leurs villages cassés pour les obliger à venir.» (recueilli en 2008)

Le mil du vautour

« *Un bon soir de ce jour de la nouvelle année, le quartier de Boza est calme, silencieux. Un délégué du vieux forgeron du village, perché sur la terrasse de la demeure du vieux Boni, annonce : « Population de Boza, prêtez oreilles. On m'a chargé de dire à tous les jeunes derniers initiés au Dô que demain le mil du vautour sera battu et ils sont invités à y prendre part. Je vous remercie .» À ces mots, tous les jeunes de cette génération du Dô, dont je fais partie, s'apprêtent et se dirigent vers la brousse pour aller fouiller et trouver de quoi battre le mil. L'annonce de cet événement et le mouvement des jeunes initiés créent une inquiétude pour les garçons non initiés et les filles non mariées.*

Des vieux et vieilles assis devant leur concession disent : « demain nos oreilles prendront congé et nous serons moins embêtés par les gamins. Demain c'est le jeudi des bénédictions. Des masques viendront tous les soirs pour fouetter les non initiés et les non mariées, pour leur montrer que c'est un héritage pour quand ils auront l'âge.»

Le jeudi matin, très tôt, ces jeunes, qui sont rentrés tard dans la soirée, se réfugient quelque part vers l'ouest, hors du village. Bientôt des cris de you, you, you, hâ retentissent et tous ceux qui attendent les génies de la brousse courent aux abords du village pour voir arriver les masques. Ils arrivent, font le tour du village et se

dirigent vers l'arbre sacré du Dô. Ainsi le mil ramassé dans les champs avant la cérémonie pour le battre, le quartier et les nouvelles récoltes sont bénis. Les masques se promènent ensuite dans le quartier pour donner des bénédictions à ceux qui sont intéressés. Les enfants crient, courent se cacher au fond des maisons.

Le soir, avant le coucher du soleil les masques se regroupent sous leur arbre et viennent vers le quartier, en file indienne avec les mêmes cris que le matin. Le Dombé (vieux chef du Dô) sort sous le fromager du quartier et les accueille avec du mil écrasé en petits morceaux et trempé dans une calebasse d'eau. Chaque masque prend une ou deux poignées de ce mil et boit un peu de son eau. Après ce repas les génies du Dô, génies de la brousse, font le tour du village entier pour qu'il soit béni et rappeler la mémoire de la construction du premier bâtiment lors de la création du village. Ensuite ils se dirigent vers l'arbre sacré et la cérémonie prend fin avec le retour des jeunes dans le quartier. » (recueilli en 1996)

Le premier Pémou

« Un jour, le lion, la panthère et la hyène, allant à la chasse, se sont rencontrées sous un arbre appelé en français caïcedrat et en Bwamu pémou. Cet arbre offre une ombre accueillante. Le lion prit la parole : « Vous êtes mes frères carnivores. Je ne vous ferai aucun mal. Au contraire, je souhaite que nous nous entendions et que nous vivions ensemble sous l'ombre accueillante de cet arbre géant. Nous y rassemblerons nos proies, nous les mangerons ensemble et pourrons même faire des réserves pour les jours où nous rentrerons bredouilles.» Suite à ce discours l'entente fut faite et la vie suivit son cours. Un jour, comme nos trois amis revenaient de la chasse, le lion qui d'habitude ramenait de nombreuses proies, n'avait rien. Il avait sillonné la forêt et n'avait rencontré aucun gibier. Alors, pour ne pas revenir les mains vides, il ramassa un œuf et l'apporta aux deux autres. La hyène éclata de rire puis se ressaisit en disant: « roi, un œuf est mieux que rien, nous allons le manger. » Le lion rétorqua : « cet œuf me semble bizarre. Il veut peut-être dire quelque chose. Je le garderai et j'en prendrai soin. » La hyène reprit: « Attention, roi, si ton œuf est plein de mystères, un jour il nous séparera, mieux vaudrait le manger. » Le lion, d'un ton agressif répondit : « Non, cet œuf je le garderai. » Et il alla placer l'œuf au pied du pémou. Les jours s'écoulèrent. La hyène ne manquait pas de visiter l'œuf chaque matin. Un jour elle trouva un petit homme à la place de l'œuf et, à côté de lui, des débris de coquille. Elle poussa un cri, alerta les autres qui se retrouvèrent autour du bonhomme. La hyène, pas tranquille, dit au lion : « roi, tu as vu ce qu'est devenu ton œuf ? Dès le premier jour je t'avais dit qu'il fallait le manger car il nous chasserait d'ici. Ce bonhomme il faut le tuer. » Le lion répliqua : «ce qui arrive est un mystère de la nature. Je garderai ce bonhomme. Il mangera avec nous. Ne craignez rien. » Il l'appela Djélékazo , ce qui veut dire : petit mammifère allant sur deux pieds.

Djélékazo grandit. Un jour, poussé par la hyène jalouse, Djélékazo demanda au roi la permission d'aller à la chasse. Après avoir subi un orage, il rencontra une femme qui lui demanda de ramasser des flèches trempées dans un venin très puissant et étalées au soleil par ses enfants. Ses enfants, qui étaient en réalité des génies de la brousse que l'on appelle en bwamu nanwi-kakaba, étaient partis à la

chasse et comme elle était une femme, elle n'avait pas le droit de toucher aux flèches. De retour, ils trouvèrent leurs flèches à venin rangées, à l'abri de la pluie et apprenant de leur mère que c'était Djélékazo qui l'avait fait, ils le félicitèrent. Le lendemain ils lui apprirent leur secret sur la fabrication du venin, lui donnèrent un carquois et un arc, l'accompagnèrent sur la route et lui donnèrent leur bénédiction.

Sur sa route, Djélékazo abattit des animaux mais cacha son arme avant d'arriver dans sa famille. Là il demanda qu'on l'accompagne pour ramasser quelques cadavres d'animaux qu'il disait avoir rencontré sur son chemin. Ils partirent ensemble et quand Djélékazo leur montra de nombreux animaux abattus, chacun se demanda si c'était le petit qui les avait tués et comment il avait pu le faire. La hyène proposa alors que le lendemain, un jeudi, chacun fasse montre de ses talents. La hyène fut la première a montrer son talent, la panthère fit un grand trou en un rien de temps, le lion d'un bond vigoureux déracina un arbre, mais, son tour venant, Djélékazo refusa d'abord de s'exécuter. Mais comme le lion insistait, il prit son arme, demanda au lion de rester près de lui, tira une flèche de son carquois et, après avoir prononcé la phrase suivante « ko ho ta be a muzê lo ho dahun be» il la décocha sur un arbre qui prit feu. La panthère et la hyène s'enfuirent, le lion resta auprès de son fils. Quand l'arbre eut achevé de brûler, le lion invoqua les génies de la brousse et l'arbre revit.

Après un moment de silence, le lion prit la parole : «fils, nous allons nous séparer. Toi tu iras au village vivre avec tes semblables. Moi je resterai en brousse mais je te demande de ne pas cesser de me rendre visite. Il ne faudra jamais dire aux hommes comment tu es venu au monde. Si tu le leur dis, le jour où je te rencontrerai, je te tuerai. Il te faut, par contre, adorer Gnilé le dieu de la nature. » Ils se séparèrent. Djélékazo alla au village, s'y installa et, au bout de quelques années, se maria.

Un jour qu'il avait bu trop de bière de mil, Djélékazo révéla en public les secrets que son père lui avait interdit de dire. Cela parvient en rêve au lion. Il trembla et attendit férocement la future visite de son fils. Le lendemain du jour où il avait révélé ses secrets, Djélékazo, après avoir beaucoup réfléchi, se leva pour aller rendre visite à son père et lui parler des secrets du village. À la vue de Djélékazo, le lion rugit et dit : « Si tu fais un pas de plus je te broie» Djélékazo, à plusieurs reprises le supplia en disant : « père, sache qu'au village il y a un liquide consommable différent de l'eau, très bon , qu'on appelle dolo, qui enivre et amène celui qui boit à révéler ses secrets. » Le lion lui pardonna mais voulut connaître ce liquide. Djélékazo lui fixa un jour de rendez-vous au village et s'en retourna pour préparer du dolo. Le jour fixé arriva. Quand il fit nuit, Djélékazo sortit à la rencontre de son père, l'accueillit et le mena dans une chambre où se trouvait la jarre de dolo et le conseilla en ces termes :

« tu resteras ici jusqu'à la nuit prochaine. Demain des hommes viendront boire le dolo. Bois tant que tu veux mais reste tranquille pour que personne ne soupçonne ta présence. »

Le lendemain, beaucoup de gens étaient là pour boire du dolo. À un moment donné un grand soupir secoua la terre. Les hommes s'arrêtèrent pour écouter ce bruit. Le brouhaha reprit et Djélékazo essaya de calmer le roi qui n'arrivait pas à se ressaisir. Au contraire, il se leva d'un bond, s'étira, cassa la porte et traversa la foule en rugissant. Tout le monde se retrouva à terre comme s'il fallait qu'elle s'ouvre

pour qu'on puisse s'y cacher. Le lion gagna la forêt et à travers ses rugissements on pouvait comprendre qu'il disait : «Je suis invincible, Djélékazo est le seul que je craigne. »

Deux jours plus tard, Djélékazo alla en brousse et obtint la permission de s'approcher de lui. Le lion s'adressa à lui en ces termes : « Fils, tu as raison. Je te laisse la vie pour toujours. Maintenant je suis convaincu que la vie au village est bien différente de celle de la forêt. »

Djélékazo revint au village. Il y resta . On l'appelait Pémou Djélékazo. Il était adorateur du dieu de la nature, plein de connaissances magiques d'origine naturelle, résistant à beaucoup de choses comme l'arbre pémou résiste aux plus violents orages.

Ses descendants restent apparentés au lion et sont héritiers de ses connaissances qui de nos jours sont mal connues. Mais les Pémou continuent d'adorer le Dieu de la nature, le prient avant de commencer les semailles et le remercient après les récoltes.» (recueilli en 1997)

ANNEXE 5

Au sujet de l'identité bwaba, entretien avec Y. T.

Y.T. n'est pas de Sara. Il est né dans la région de Dédougou, à Passakongo. Inspecteur de l'enseignement, il habite actuellement Kaya. Il est lié à un ami personnel originaire de Bondokuy. C'est à ce titre que je l'ai rencontré et ai recueilli son témoignage. Il me semble exprimer assez bien ce qu'un intellectuel Bwaba a retenu de l'histoire de ce peuple et la manière dont il se représente son identité. On notera que, bien qu'il sache, comme il le dit lui-même, la différence existant entre les Bobo et les Bwaba, emploie indifféremment les deux termes pour désigner les seuls Bwaba.

Je travaille sur deux thèmes : l'organisation sociale et politique du village et l'identité bwaba, comment elle s'est construite, sur quoi elle se fonde. Qu'est-ce que vous pouvez me dire à ce sujet ?

On se reconnaît par la langue, la musique, par nos fétiches, les Gnilé, les ancêtres. Ensuite il y a la coutume du Dô mais nous la partageons avec les Gurunsi de la région de Dédougou et avec les Bobo. Aujourd'hui le Bwamu s'étend depuis le Mali jusqu'au pays Lobi. Après Pa il y a une ethnie qui s'appelle les Pouli. Quand ils jouent du balafon le bwaba se reconnaît dans cette musique. Quelqu'un, qui a fait la région pouli, m'a dit que, quand ils adorent les fétiches, ils parlent bwamu. Ce qui fait que nous nous sentons une nation c'est que tous les Bwaba reconnaissent qu'il y a un Dô, savent qu'il y a les ancêtres et reconnaissent le Dieu de la brousse le Gnilé. Ce sont des éléments à travers lesquels on se reconnaît. Ensuite il y a eu les scarifications. Elles ont été interdites par l'administration coloniale, il y a pas très longtemps.

Elles sont les mêmes dans tout le Bwamu ?

Nous partageons les mêmes cicatrices avec les Dafing, les Bobo et les Samoho. mais selon nos parents il y a un signe distinctif que je connais pas. En tout cas les scarifications étaient une forme de carte d'identité.

Mais si j'habite Sara et que je n'ai pas voyagé par exemple jusqu'à San, comment je peux savoir qu'il y a là-bas des Bwaba qui partagent tout cela avec moi ?

Franchement c'est une question difficile à traiter. Je suis de Dédougou mais je sais qu'il y a des Bobo à San. Les Bobo de Dédougou sont au courant qu'il y a des Bobo au Mali des Bobo . Il y a des Kondé au Mali et des Kondé à San qui se reconnaissent comme Bobo.

Les Bobo ou les Bwaba?

Les bwaba. Il faut que je sois plus précis parce que les Bobo sont de la région de bobo-Dioulasso. C'est très difficile de dire comment nous pouvons être au courant. Il y a la caste des griots qui elle voyageait beaucoup et transmettait le

message de village en village je pense qu'ils ont pu diffuser l'information. Dans la région de Ouarkoye il y a un village qu'on appelle Fonkuy. J'ai connu Fonkuy il y a pas très longtemps mais depuis que j'étais petit on entendait parler de la puissance de Fonkuy Gnilé. Le message se transmettait. Les griots y participaient et aussi quelques personnes qui voyageaient et qui étaient en quête de puissance.

Les écrits coloniaux ont répandu l'idée qu'il y avait des ethnies avec des frontières. Jean Capron a dit qu'il y avait un peuple bwaba et il a même fait une carte du pays bwaba, est-ce que les Bwaba en ont eu connaissance. Est-ce que ça n'a pas pu leur donner l'idée qu'ils faisaient partie d'une ethnie puisque les colons le disaient. Est-ce qu'ils avaient accès à ces textes ?

On avait pas tellement accès à ces textes. Moi même je ne connais pas Jean Capron mais ce qui est sûr c'est que nous avons eu plus de contact avec les colons qu'avec d'autres ethnies du Burkina parce que nous nous avons combattu les colons. Je vous ai dit que les Bwaba avaient été très nombreux à s'engager dans l'armée française, plus que les Mossi même. c'est par ces contacts que les colons ont su que les bwaba étaient des grands combattants. Nous nous sommes allés à l'école du blanc très tôt. Quand les anciens combattants, sont revenus ils tenaient à ce que leurs enfants soient scolarisés par les missionnaires. Donc, d'une manière ou d'une autre, même si on n'avait pas accès aux écrits le fait qu'on avait eu beaucoup de contacts avec les colons ça a du influencer légèrement la pensée.

Quand on se réfère à la multiplication des résistances à la colonisation et la guerre de 1915-1916, on peut penser qu'il y a fallu une organisation de la résistance qui allait bien au delà des villages, et des moyens de communication

Il n'y avait pas une grande organisation. Les Bobo sont des guerriers. Le Bobo n'a pas peur de mourir ni du combat sanglant vraiment il se jette, il veut montrer qu'il est aussi homme. C'était seulement dans cette idée là qu'il se révoltait. Quant au message, il se transmettait de village en village. Si par exemple il y avait une troupe qui venait du côté de San, en deux ou trois jour la nouvelle parvenait à Nouna et à Dédougou.

Comment cela ?

Le griot joue un tam-tam et il dit à tous les jeunes qui sont vraiment des combattants et qui veulent défendre l'honneur, de sortir avec leurs armes. Les jeunes de 20 à 40 ans sortent et vont se poster pour défendre les limites de leur frontière. Je vous ai parlé de l'échec que les Français ont subi, au début de la guerre à Bondokuy. Dans le village où on a appris la nouvelle de l'arrivée d'une colonne, on va déléguer une ou deux personnes pour donner le message à un autre village qui, lui aussi, dépêche deux ou trois personnes qui vont dans le village suivant et ainsi de suite. Quand les délégués ont joué leur rôle ils reviennent en sachant que les autres villages vont faire sortir les combattants. Et ils sortent facilement parce que les Bobo sont très volontaires. Même avant l'arrivée des blancs un étranger qui s'aventurait dans la brousse risquait sa vie. Tuer chez les Bobo c'était normal et ça vous classait parmi des

personnes qui ont une certaine audience et qui pouvait poser le pied sur le gros tambour. Il y en avait même qui, pour montrer leur courage, partaient du village et s'ils rencontraient un homme dans la brousse, ils le tuaient et ramenaient en trophée une partie du corps. Donc les Bobo avaient déjà ça dans le corps, ça faisait partie de leur culture. Donc pour faire la guerre ce n'était pas un problème chez les Bwaba.

Il y en a qui ont été engagés de force dans l'armée française.

Dans le plateau mossi peut-être et au début sinon la plupart des Bobo sont allés volontairement pour l'honneur de la famille. Quand on joue le tam-tam, qu'il y a une invasion et que vous vous avez des fils et que personne n'est parti à la guerre, les parents meurent de honte, ils sont malades parce qu'il n'y a pas d'honneur à rester dans la maison à refuser le danger. C'était des idées comme ça en cours à l'époque. Moi je sais que les parents que j'ai connus et qui étaient des anciens combattants, ce sont des jeunes qui sont allés volontairement au recrutement militaire. On les a pas forcés à aller. Ils voulaient faire la guerre. Ils ne pouvaient plus la faire dans le pays, il fallait la faire ailleurs et les blancs ont exploité ça très bien.

Est-ce que vous n'êtes pas en train d'énoncer un stéréotype ? Les premiers missionnaires disaient que les Bobo étaient des sauvages et des fainéants. Les militaires français, après la guerre de 1915, que les Bwaba étaient des guerriers. Il y a ainsi toute une série de jugements qui sont portés de l'extérieur. J'aimerais savoir quels jugements sont portés de l'intérieur. Est-ce que vous pouvez dresser un portrait du Bwaba ?

Sauvage moi j'accepte ça, si le mot sauvage veut dire barbare, les Bwaba étaient très très barbares. Les Bwaba aiment le défi guerrier la bataille. Ils n'avaient pas peur d'affronter la mort surtout quand il fallait gagner une bataille. Là ils n'avaient vraiment pas peur. Quand les missionnaires disent qu'ils sont fainéants ça c'est à discuter. S'il y a des qualificatifs qui sont exacts moi je les approuve, mais dans le travail,... là vraiment, si vous voyez des Bwaba de 18 ou 20 ans retourner la terre, vous êtes renversé, c'est formidable on dirait une charrue.

Faire le portrait du Bwaba, c'est difficile parce que ça me concerne Ils sont agriculteurs de naissance, ils chassent, ils aiment boire l'alcool pour se divertir, ils aiment que l'on joue leur louange. C'est pour cela que le griot qui joue les louanges, est très important. Qu'est-ce que je peux dire encore du Bwaba. Il est baraqué, il aime les travaux durs il aime la lutte, le sport.

Le portrait du Bwaba aujourd'hui s'est beaucoup modifié Il n'y a plus un prototype du Bwaba. Moi je préfère parler de foyer culturel bwaba.

Le foyer culturel ?

La force du Do peut être considérée comme un élément central du foyer culturel des Bwaba. Le foyer culturel c'est une coutume qui existe dans une communauté au sein de laquelle tout le monde est d'accord. Dans la famille bwaba ce sont tous les éléments sur lesquels nous nous entendons, les Bwaba de Dédougou, ceux de Bondokuy ou du Mali, comme le Dô. Quand vous parlez du Dô il y a respect,

quand vous parlez du Gnilé il y a respect. C'était aussi des éléments par lesquels on se tenait unis et qui se transmettaient de générations en générations. Par exemple, on peut dire qu'il est interdit de violer le Gnilé. Celui qui couche avec une femme en brousse il a violé le Gnilé. Celui qui a été surpris, doit suivre des coutumes pour que tout soit lavé, sinon il y aura une calamité qui va s'abattre dans la région. Et tous les Bwaba étaient d'accord. J'appelle ça foyer culturel.

Quand vous parlez des Bwaba et de leur foyer culturel, vous en parlez souvent au passé. Pourquoi ?

Aujourd'hui tout cela est en régression, et en particulier le Dô. Quand on disait le Dô exige telle ou telle adoration ou la participation à des travaux collectifs, ou pour réaliser une collecte, cela se faisait le plus simplement possible. Bien sûr, le Dô, nous le reconnaissons tous et ceux qui sont initiés font obligatoirement ce qu'exige le Dô. Mais aujourd'hui beaucoup d'enfants échappent à l'initiation ça veut dire que de ce côté aussi les premières croyances sur lesquelles se fondaient le foyer culturel bwaba sont en régression. Quand nous étions petits, dans les années soixante, ça marchait toujours très bien . Actuellement toutes nos anciennes coutumes comme le Gnilé, les ancêtres, le Dô, régressent parce qu'il y a eu des interpénétrations. À Dédougou il y a plus de Mossi que de Bwaba. Les gens se détachent de ces pratiques mais il reste que cette manière de faire a caractérisé les Bwaba. Ce passé a fait qu'aujourd'hui encore nous nous ressemblons, nous partageons des façons de penser de croire et de nous comporter.

ANNEXE 6

Je suis né à Sara il y a 52 ans

I. K. D. tient à faire savoir qu'il a été le premier bachelier né au village. Il est enseignant et réside en France depuis de nombreuses années. C'est lui qui m'a fait connaître son village et qui, au cours de longs et fréquents échanges, m'a permis d'approcher de l'intérieur les manières de vivre en usage à Sara. J'y suis retourné souvent avec lui et il m'a fait participer à des évènements importants de la vie du village. J'ai retenu quelques extraits de nos entretiens.

À l'école de Béréba

À cette époque toute la famille cultivait ensemble. Elle était réunie autour du grand père qui s'appelait Nazico. Il est mort alors que j'avais 3 ans. Il n'y avait pas d'école à Sara. Quand j'ai eu l'âge d'aller à l'école, mon père ne voulait pas que je fréquente l'école créée par son frère Vincent et tenue par des Pères blancs, il préférait que j'aille à l'école publique de Béréba. C'est pour cela que je n'ai pas étudié dans mon village. J'ai eu de la chance parce que l'école des missionnaires n'a duré que deux ans. À Béréba je suis allé chez un cousin et compagnon d'armes de mon père et sa femme, à qui il m'a confié, m'a donné le surnom de Kenkezo, qui veut dire « enfant imposé » et ce surnom a fâché ma mère. Après cela tous les enfants qui venaient étudier à Béréba étaient appelés aussi Kenkezo. Sara et Béréba sont des cousins à plaisanterie. Beaucoup de gens ne m'aimaient pas parce qu'ils me reprochaient de mieux réussir que leurs enfants. Du coup on me battait physiquement.

Cela veut dire qu'à ton époque les enfants étaient tous volontaires et ceux qui allaient à l'école voulaient réussir.

Ce n'était plus le gouvernement qui imposait mais les parents et il y avait des enfants qui ne voulaient pas y aller et des parents qui pensaient que ce n'était pas utile, surtout pour les filles. Parce que chez nous pendant longtemps quand une fille tombait enceinte on la renvoyait de l'école. C'était un gâchis à cause de l'investissement qu'ils avaient fait et la honte. On se disait si on envoie les filles à l'école il y a un double risque donc c'est pas la peine de les envoyer. Pendant longtemps les enfants du quartier de Boza sont moins allés à l'école que les autres. Ils étaient plus sauvages entre guillemets que nous. Il y a une chanson qui dit : « Si une jeune fille veut se marier à Sara dans quel quartier va-t-elle se marier ? Le quartier de ceux qui sont vers Bondokuy (Boza) est celui des gens qui dorment en brousse. Ce sont des sauvages. »

Au temps des masques ils m'attendaient sur la route. J'avais toujours peur parce qu'ils lancent des bâtons et le bâton peut te tuer. Si tu meurs on dira que c'est le Dô qui t'a appelé. C'est comme à l'armée ils ont droit à une proportion. Par exemple pendant l'initiation, ils descendent au village, lancent des bâtons et frappent les jeunes. Les masques peuvent venir pour l'initiation mais ils peuvent sortir sans

forcément qu'il y ait un cycle d'initiation parce que le chef des masques a dit que c'était le bon moment.

Seuls les masques ont le droit de battre impunément?

Oui, si les masques te battent c'est le droit coutumier. Si quelque chose t'arrive à cause des masques ou de l'initiation, il n'y a pas de sanctions parce qu'on dit...par exemple, pendant l'initiation, à Béréba, quand les initiés arrivent, ils doivent sauter sur un petit monticule. C'est facile. Mais si tu cognes tu meurt ça veut dire que c'est le Dô qui t'a voulu. Quand on lance des bâtons si tu meurs on dit que c'est le pourcentage réclamé par le Dieu de la brousse. Ça ne peut pas porter à contestation.

Changement des règles d'alliance

En 1998, Quand les jeunes ont demandé de modifier les alliances à l'intérieur du lignage Domboué et de permettre le mariage entre Domboué et Dofini ainsi que entre les diverses lignées de Domboué et que les anciens l'ont accepté, je n'étais pas d'accord et je l'ai écrit :

Les Dofini de Pekoye, parents des Domboué constituent un sous-groupe du quartier Hantiayé. Une loi ou une règle essentielle cimentait les Domboué et les Dofini. Il ne pouvait y avoir de mariage entre eux et pas d'adultère non plus. Et voilà que sur proposition des jeunes, les vieux modifient la règle: désormais on peut se marier entre nous, entre les diverses lignées des Domboué et aussi avec les Dofini, mais on conserve l'interdiction de l'adultère. À ma connaissance, seuls des petits villages de la région recourent à ce procédé de restriction de l'interdit de l'inceste, par exemple pour limiter leur déclin démographique, celui-ci étant dû au fait que n'étant pas assez attractif pour les jeunes filles des autres villages, celles-ci ne cherchent pas à s'y marier. En permettant les mariages internes, comme cela s'est passé à Yabé, près de Maro, ils espèrent estomper le déclin démographique. Rien de semblable n'existait à Sara. Cette décision nous enferme sur nous-mêmes et va diminuer notre dynamisme tout en affaiblissant le sentiment de famille et de groupe: à partir du moment où il est désormais possible à deux Domboué d'être rivaux auprès d'une Domboué, le lien de parenté ne peut que voler en éclats. Toute évolution n'est pas bonne à prendre et là nous allons perdre en cohésion sans forcément que cela amène un bénéfice quelconque y compris démographique.

Quand on est fort à l'intérieur, on peut s'ouvrir sans crainte à l'extérieur. S'enfermer sur soi-même est un signe de fragilité et non d'un élan de vitalité. Nous avons besoin de vitalité au moment où des mutations sont en cours, venues principalement de l'extérieur, et auxquelles l'adaptation nécessite une force intérieure à laquelle me semble-t-il on vient de porter un mauvais coup.

À propos d'une mort violente et mystérieuse

Lombo Tamini a 47 ans. Il est costaud, au propre et au figuré. Il est bien vu, sa famille aussi. C'est un ami proche de mon défunt père et de toute la famille. Le matin du 15 août à 5 heures du matin je suis sur la grand route et Lombo passe à vélo avec sa dernière fille. Il ne s'arrête pas et ne me salue pas. Je me dis que c'est parce qu'il ne s'est pas lavé la figure ou que la mission qu'il s'assigne nécessite qu'il ne soit pas trop bavard. À 14 heures, j'étais chez moi. Il y avait un cabaret et beaucoup de monde. C'était un moment festif. La mère de Lombo, femme amaigrie par une récente maladie, vient me voir et me dit: « Je veux te voir » Je la suis et au moment où je sors de la maison André lance : « cette femme ne parle jamais pour rien. » Je ne comprends pas ce qu'il veut dire et je me réserve de lui demander plus tard des explications. Sorti de la maison, la mère de Lombo me dit: « ton grand frère est malade et il a été amené au dispensaire. Je la suis. Je vois une masse assemblée et mon frère étalé sur le lit d'auscultation. On me laisse entrer et je lui demande ce qui ne va pas. Il dit avoir mal aux côtes et aux reins. L'infirmier me dit : « je crois qu'il a du manger quelque chose de malsain, de pourri contre lequel il réagit, il est déshydraté.» Il lui donne à boire. Les gens autour demandent si le malade va s'en sortir et je leur rapporte ce qu'a dit l'infirmier. Sa mère semble sceptique, d'autres aussi. L'infirmer lui fait une ordonnance et il rentre chez lui. Je rentre aussi chez moi et je vais revoir le malade une heure plus tard. Il est affaibli et va très souvent à la selle. À 18 heures 30 on entend des cris, des pleurs qui venaient de la maison de Lombo qui vient de mourir. Tout le monde se précipite vers la maison. Sur place c'est un déchaînement incroyable, beaucoup, beaucoup de monde, sans doute à cause de la personnalité du défunt et des circonstances de sa disparition. Déjà au dispensaire j'avais trouvé que son mal était bizarre et puis j'avais entendu dire je ne sais trop par qui qu'il avait bu un médicament tôt le matin justement quand je l'avais vu passer. Un de ses cousins me dit : « il y a des décisions à prendre. On ne peut pas le laisser comme ça. Il faut l'interroger. » . Ce sont les forgerons qui peuvent le faire mais comme ils sont en deuil, il disent d'attendre le lendemain et en attendant ils recommandent de mettre auprès du défunt 2 brins de paille d'un balai. Il n'y a pas unanimité au sein de la famille pour le faire. Le chef, le plus âgé, Denis Tamini est gêné car c'est l'un des plus vieux chrétiens du village et interroger le mort c'est une coutume animiste. Il finit par dire au groupe : « si c'est votre volonté on le fera. » Si certains s'opposent à l'interrogatoire du défunt c'est que, s'il désigne un coupable, cela va générer des conflits dans le village. Mais si on ne le fait pas c'est dangereux. La série peut continuer, si on n'a pas demandé la cause et cherché à réparer. la balle est déjà lancée.

On attend le lendemain et on fait la veillée funèbre. Je n'assiste pas à l'interrogation mais ma sœur me raconte les faits. Les forgerons sont venus et on a demandé à Lombo, porté par 4 jeunes « Est-ce que celui qui t'as tué vient du quartier de Bèkuy ?» Il n'a pas bougé c'est donc non. On lui demande si ce sont les Mossi, ceci à cause d'un conflit foncier qui les opposait. La réponse est négative. On lui demande

encore : « Est-ce quelqu'un de Hantiayé ? La réponse est aussi négative et on arrête là l'interrogatoire. Je me demande pourquoi on ne l'a pas interrogé sur Boza. Malgré tout on on commence le rituel des funérailles à 14 heures. Les balafons jouent, on pense pouvoir l'enterrer à 16 heures. On le lave, on l'habille. Tous ceux qui lui sont apparentés donnent des habits. On égorge un poulet, une chèvre, une vache. Avant l'enterrement a lieu une cérémonie que je n'avais jamais vue, un rite de la société secrète à laquelle Lombo appartenait. Les griots chantent et des femmes, avec des gestes de forgerons, cherchent à délier Lombo de ses liens d'appartenance à cette société secrète. 4 jeunes se saisissent du corps pour le mettre en terre. Et voilà que Lombo refuse d'aller en terre en poussant ailleurs ceux qui le portent. Il s'en va, entraînant ceux qui le portent. Certains disent: « c'est le groupe d'âge qui ne va pas. » On change de groupe. Ils sont 6 à la porter et 6 qui courent. Il y a du monde, du monde ! Les gens courent derrière. Ils traversent la grande route et vont chez les Tamini. On se dit que peut-être il y a eu un rite qui n'a pas été fait, on a oublié de faire danser, comme prévu, les masques en fibre à telle occasion. Mais il traverse le quartier de Bèkuy et arrive devant la maison de la première femme de Bebon. On va chercher Bebon. C'est un forgeron, un connaisseur des rites funéraires. Il va lui-même interroger le mort. Sa femme visée a, elle aussi, suivi le cortège. Il demande: «est-ce que c'est ma femme qui t'a tué ? » Il ne bouge pas, ce qui signifie non. « Est-ce moi-même l'auteur de ta mort en donnant l'ordre à mon épouse ? » Non. « Est-ce quelqu'un de mon quartier qui a commis le forfait ?» Non. Voilà Bebon lavé de tout soupçon et j'ajouterai même avec une certaine fierté.

Et le cortège repart à une vitesse incroyable. Les gens se relaient pour porter le mort. C'est lourd. Ça ne s'est jamais vu à Sara un mort qui traverse deux fois le village comme ça. Il va devant la maison d'Abdoulaye, là où, à 5 heures du matin il était allé boire un remède contre le ténia. Abdoulaye demande : « est-ce moi qui t'ai tué ? » Alors il vient cogner Abdoulaye. Il lui demande « Est-ce que c'est le médicament qui t'a tué ? » Non. «C'est donc moi ? » Oui. Alors il y a un grand brouhaha dans la foule qui voit en Abdoulaye l'assassin de Lombo.

Le cortège reprend la grande route et va chez le défunt. On exécute la danse des masques en fibre et enfin Lombo consent à aller en terre. Il était caché à 19 heures 30. Il paraît que de mémoire d'habitant de Sara on n'avait jamais vu une telle démonstration de force, un tel double parcours à travers tout le village pour désigner celui par qui la mort avait donné rendez-vous à un humain. Abdoulaye n'a pas été sanctionné.

Est-ce qu'il arrive qu'on punisse le coupable ?

Oui

Pourquoi Abdoulaye a-t-il été protégé ?

Je ne sais pas. Personne n'a été chargé de la sanction.

Quelle peut être la sanction ?

On peut décider de le mettre à mort. Il peut être chassé du village. C'est arrivé dans la quartier de Boza. C'était mon oncle, Kankamy. Il a été chassé on ne l'a jamais revu au village.

BIBLIOGRAPHIE

Liste des principales abréviations utilisées

Archives
ACNRST : Archives du Centre National de la Recherche Scientifique et Technique, Ouagadougou.
AN : Archives Nationales de France, Paris
APB : Archives des Pères Blancs, Paris
FR. CAOM : Centre d'Archives d'Outre Mer, Aix en Provence

Publications
BCAF : *Bulletin du Comité de l'Afrique française,* Paris
EV : *Études voltaïques,* Centre IFAN, Ouagadougou.
CEF : *Cahiers d'études africaines,* EHESS, Paris
IFAN : *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire,* Dakar.
JA : *Journal de la Société des Africanistes,* Paris. .
JOR : *Journal Officiel de la République,* Paris
NDV : *Notes et documents Voltaïques,* Centre Voltaïque de la Recherche Scientifique, Ouagadougou.
RA : *Rapports annuels,* Société des Missionnaires d'Afrique, Alger.
RC : *Renseignements coloniaux et documents* publiés par le Comité de l'Afrique française.
RHCF : *Revue de l'Histoire des colonies françaises,* Paris.

Manuscrits et travaux universitaires

ANONYME,1936, *Au pays des Bobo-Fings,* document polycopié, préfecture apostolique de Bobo-Dioulasso, APB, M 3 65 COL.
ANONYME, 1937, *Le pays des fétiches. Les Pères Blancs à Bobo-Dioulasso,* document polycopié, préfecture apostolique de Bobo-Dioulasso, APB, M4 60 ANO.
ANONYME, 1967, *Contribution à l'étude des rites de passage et des techniques des Bobo,* APB, M 3 70 MON.
HEBERT J, 1968, *Ma drôle de guerre,* APB, M 3 69 HEB.
HEBERT J, 1971, *Révoltes en Haute Volta,* APB, M368HEB.
HEBERT J. et BIKABA J, 1976, *La révolte des enfants des pères. I933-1934,* APB, M 3 68 HEB.
LAZOUMOU S, 1981, *La lutte du Burkina contre la colonisation,* manuscrit communiqué par l'auteur.
LAZOUMOU S, 1983, *Les rites du Dô chez les populations des cantons de Bondokuy et de Ouarkoye,* manuscrit communiqué par l'auteur.

PROST A, 1970, *Les missions des Pères Blancs en Afrique Occidentale avant 1939,* APB, K2 47 PRO.1970.
ROYER P, 2003, *Notes à partir des archives de l'AOF sur la région de Sara,* manuscrit communiqué par l'auteur.
BICABA J. F, 1974, *YUMU célébration de la mort et de la vie chez les Bwaba,* mémoire de l'Institut supérieur de culture religieuse, Abidjan.
DIARRA P, 1992, *La mission catholique auprès des Bwa avant et après l'indépendance du Mali,* thèse de théologie. Institut catholique de Paris.
KAN J.C, 1986, *Approches de la société Bwa du Bwée précolonial,* mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou.
MEYNET P, 1983, *Les groupements villageois dans la région de Solenzo,* mémoire de maîtrise en sciences sociales; Institut catholique de Paris.
SOUYRIS B, 2004, *Approches de l'identité bwaba,* mémoire de maîtrise, Université Paul Valéry de Montpellier III.
TIENDREBEOGO A, 1979, *Bobo-Dioulasso à la veille de l'arrivée des Français,* mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou.
ZONOU B, 2008, *Interactions entre problématiques foncières et identités socio-territoriales dans l'Ouest du Burkina Faso,* thèse de doctorat, Université de Toulouse.

Documents officiels

Profil des régions du Burkina, Ministère de l'Économie et du Développement, 2005.
Diagnostic de la situation de sécurisation foncière en milieu rural. Rapport final, Ministère de l'Agriculture, 2005
Recensement général de la population et de l'habitation, Institut National de la Statistique et de la Démographie, 2006.
Code de l'urbanisme et de la construction au Burkina Faso, loi n° 017-2006/AN du 18 Mai 2006.
Recensement général de la population et de l'habitation de 2006, Institut National de la Statistique et de la Démographie, 2008.
Recensement général de la population et de l'habitat. Résultats définitifs. Ministère de l'Économie et des Finances. 2008.

Ouvrages et articles

AGERON C.C, 1978, *France coloniale ou parti colonial ?,* Paris, Presses Universitaires de France,
AGERON C.C, 1984, « Le « parti » colonial », *L'Histoire,* 69, pp. 72-81.
AMSELLE J-L. et M'BOKOLO E (éds), 1985, *Au cœur de l'ethnie,* Paris, La Découverte.
AMSELLE J-L et SIBEUD E (éds), 1998, *Maurice Delafosse,* Paris, Maisonneuve et Larose.
AMSELLE J-L, 1999 (1°éd,1990), *Logiques métisses*, Paris, Payot.

AMSELLE J-L, 2002, « L'Afrique, un parc à thèmes » , *Les Temps Modernes,* 620-621, pp. 46-60.
ANGOULVANT G, « La politique indigène », *Bulletin du Comité de l'Afrique française,* 4, p. 149.
BALANDIER G. et MAQUET J (éds), 1968, *Dictionnaire des civilisations africaines,* Paris, Fernand Hazan.
BALIBAR E et WALLENSTEIN I, 1988, *Race, nation, classe, les identités ambiguës*, Paris, La découverte.
BAUMANN H et WESTERMANN D, 1946, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique,* Paris, Payot.
BAYART J. F, 1996, *L'illusion identitaire,* Paris, Fayard.
de BENOIST J. R, 1987, *Église et pouvoir colonial au Soudan français,* Paris, Karthala.
BERNARD A, 1939, « Les populations indigènes de l'Afrique occidentale » in P.Vidal de la Blache et L. Gallois (éds), *Géographie universelle*, Paris, A. Colin, pp. 420-433.
BERNUS E, 1997, « De L.G. Binger à Jules Verne », *Journal des Africanistes,* 67, 2, pp. 172-177.
BINGER L-G, 1891, *Esclavage islamisme et christianisme,* Paris, Société d'éditions scientifiques.
BINGER L-G, 1980 (1°éd, 1892), *Du Niger au golfe de Guinée,* Paris, Société des africanistes.
BINGER. L-G, 1903, *Le serment de l'explorateur,* Paris, Flammarion.
BLANCHARD P, BANCEL N et LEMAIRE S (éds), 2005, *La fracture coloniale,* Paris, La Découverte.
BONI N, 1962, *Crépuscule des temps anciens,* Paris, Présence africaine, 1962.
BONJOUR M, 1984, *Une grande aventure,* Calvisson, Ichtus.
BONTE P et IZARD M (éds), 2002, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* Paris, Presses Universitaires de France.
BOURDIEU P, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
BOUTILLIER J. L, 1964, « Les structures foncières en Haute-Volta », *Études voltaïques,* 5, pp. 10-179.
BRASSEUR G et Le MOAL G, 1963, *Carte Ethno-démographique,* Dakar, Institut Français d'Afrique Noire.
BROC N, 1988, *Dictionnaire illustré des explorateurs et grands voyageurs français du XIX° siècle,* Paris, CTNS.
BROMBERGER C, 1988, « Comment peut-on être Răsti ? Contenus, perceptions et implications du fait ethnique dans le nord de l'Iran », in J-P. Digard (éd.), .*Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan,* Paris, Éditions du C.N.R.S.
BRUBAKER R, 2001, « Au delà de «l'identité» », *Actes de la recherche en sciences sociales,* 139, pp. 66-85.
BRUNSCHWIG H, 1988, *L'Afrique noire au temps de l'Empire français*, Paris, Denoël.
BUFFON G.L, 1836, *Œuvres complètes. Augmentées de la classification de G.Cuvier,* Paris, Duménil.

CANUT C & SMITH E, 2006, « Pactes, alliances et plaisanteries. Pratiques locales, discours global », *Cahiers d'études africaines*, 184, pp. 687-754.
CAPRON J, 1957, « Quelques notes sur la société du Do chez les populations bwa du cercle de San », *Journal de la société des Africanistes*, XXVII, pp. 80-129.
CAPRON J, 1963 « Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises bwa traditionnelles » *Études voltaïques,* nouvelle série, 4, pp. 75-123
CAPRON J, 1969 « Association d'âge des Bwa Pwesya » in D. Paulme (éd), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'ouest,* Paris, Plon, pp. 24-62.
CAPRON J, 1972, *Communautés villageoises bwa,* Paris, Musée de l'Homme.
CAPRON J, 1978 « L'univers culturel Bwa », *Notes et documents voltaïques,*11, pp. 92-96.
CHAILLEY Ct, 1953, *Les grandes missions françaises en Afrique Occidentale,* Dakar, Institut Français d'Afrique Noire.
CLOZEL F-J, 1916, « Note sur 1916 », *Bulletin du Comité de l'Afrique française,* 10, p. 406.
COHEN W. B, 1981, *Français et Africains. Les noirs dans le regard des Blancs. 1530-1880,* Paris, Gallimard.
COLLOMB D, 1885, *Contribution à l'étude de l'ethnologie et de l'anthropologie des races du Haut-Niger,* Lyon, Pitrat.
COQUERY-VIDROVITCH C, 1984, « Le travail forcé en Afrique », *L'Histoire,* 69, pp. 100-105.
COQUERY-VIDROVITCH C, 1992, *L'Afrique Occidentale au temps des Français,* Paris, La Découverte..
COQUERY-VIDROVITCH C et MONIOT H, 2005, *L'Afrique Noire de 1800 à nos jours,* Paris, Presses Universitaires de France.
CREMER J, 1924, *Les Bobo. Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises,* Paris, Paul Geuthner.
CROZAT F, 1891 « Compte rendu du docteur Crozat sur sa mission au Mossi », *Journal Officiel de la République Française, 1891,* pp. 4797- 4850.
DELAFOSSE L, 1976, *Maurice Delafosse,* Paris, Société française d'histoire d'Outre Mer, 1976.
DELAFOSSE M, 1901, *Les Libériens et les Baoulé,* Paris, Librairie africaine et coloniale.
DELAFOSSE M, 1909, « Les états d'âme d'un colonial .» Paris. *Bulletin du Comité de l'Afrique Française,* 1909, 1 et 2, pp. 62-130 et 162-339. .
DELAFOSSE M, 1913, *Chroniques du Fouta sénégalais*, Paris, Larose.
DELAFOSSE M. « A.O.F » in G. HANOTAUX et A.MARTINEAU (éds), 1931, *Histoire des colonies française et de l'expansion de la France dans le monde,* Paris, Plon. pp. 240-356.
DELAFOSSE M, 1972 (1°éd, 1912), *Haut-Sénégal-Niger,* Paris, Maisonneuve et Larose.
DELAFOSSE M, 2005 (1°éd, 1927), *Les Nègres,* Paris, L'Harmattan.
DELAVIGNETTE R, 1947, *Les paysans noirs*, Paris, Stock.
DELONCLE P, 1938, *Binger, une vie d'explorateur. Carnet de route,* Paris, F.Sorlot.

DIALLO Y, « Identités et relations de plaisanterie chez les Peuls de l'ouest du Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, 184, pp. 779-794.
DORGELÈS R, 1941, *Sous le casque blanc,* Paris, éditions de France.
DUBOC Gal, 1938, *L'épopée coloniale en Afrique Occidentale Française (pacification de la région Niger-Volta 1915),* Paris, Gérard Malfère.
DUCHET M, 1995, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières,* Paris, Albin Michel.
DUSSAULX E, 2000, *Journal du Soudan (1894-1898),* Paris, L'Harmattan.
FAURE C, 1920, « La garnison européenne du Sénégal et le recrutement des premières troupes noirs », *Revue de l'histoire des colonies françaises,* 3° tr, pp.5-87.
FOUCAULT M, 1966, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard
FREREJEAN A et KLEIN C.A, 2002, *L'appel de l'Afrique. Les pionniers de l'Empire colonial français,* Paris, Perrin.
GNANKAMBARY B, 1978, « La révolte bobo de 1916 dans le cercle de Dédougou », *Notes et documents voltaïques,* avril-septembre 1978, 11, pp. 1-38.
GELLNER E, 1999, *Nations et nationalisme,* Paris, Payot.
GÉRAUD M-O, LESERVOISIER O et POTTIER R (éds), 2002, *Les notions clés de l'ethnologie,* Paris, Armand Colin.
GODELIER M, 2007, *Au fondement des sociétés humaines,* Paris, Albin Michel.
GOURAUD Gal, 1939, *Souvenirs d'un Africain au Soudan,* Paris, Tisné.
GUY C, 1899, « Les résultats géographiques et économiques des explorations du Niger », *Renseignements coloniaux*, 3, pp. 45-48.
HAGBERG S, « Bobo buveurs, Yarsé colporteurs. Parenté à plaisanterie dans le débat public burkinabé », *Cahiers d'études africaines*, 184, pp 861-882.
HANOTAUX G, 1902, « L'Afrique conquise », *Bulletin du Comité de l'Afrique française,* 6, pp. 242-246.
HARDY G, 1925, « Histoire coloniale et psychologie ethnique », *Revue de l'histoire , des colonies françaises,* XVIII, pp. 161-172.
HARDY G, 1928, « La politique de la France en Afrique occidentale », *Revue de l'histoire des colonies françaises,* XXI, pp. 325-332.
HOBSBAWM E, 1992, *Nations et nationalisme depuis 1780,* Paris, Gallimard.
HOBSBAWM E, . « Qu'est-ce qu'un conflit ethnique ? » *Actes de la Recherche en Science Sociales, 1993,* 100, pp. 51-57.
HUGO Cn, 1901, « Journal .» *Bulletin du Comité de l'Afrique française,* 8, pp. 302-307.
HUBERT R, 1932, *Au pays bobo,* Paris, Nouvelles éditions Argo.
ILIFFE J, 1997, *Les Africains. Histoire d'un continent,* Paris, Flammarion.
KAMBOU-FERRAND J-M, 1993, *Peuples voltaïques et conquête coloniale,* Paris, L'Harmattan.
LABOURET H, 1924, « Préface » de Cremer J, Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaise. Les Bobo, Paris, Paul Geuthner. pp. V-XXI.
LAMIZANA S, 2003, « Souvenirs d'enfance à Dianra » in Y.G. Madiéga et O.Nao (éds) Burkina Faso cent ans d'histoire, 1895-1995, Paris, Karthala. pp. 209-230.
LANIER L, 1891, *L'Afrique, choix de lectures de géographie,* Paris, Belin.

LANKOANDÉ S. T, 2003, *Noms de famille (patronymes) au Burkina Faso, Ouagadougou, édité à compte d'auteur, 2003.*
LEGUY C, 2001, *Le proverbe chez les Bwa du Mali*, Paris, Karthala.
LEIRIS M, 1969, *Race et civilisation,* Paris, Denoël.
LE MOAL G, 1957, « Note sur les populations Bobo », *Bulletin de l'I. F. A. N.,* t. XIX série B, 3-4, pp. 418-430.
LE MOAL G, 1969, « Les classes d'âge chez les Bobo (Haute-Volta) in D. Paulme (éd), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'ouest,* Paris, Plon. pp. 114-130.
LE MOAL G, 1976, « Le peuplement du pays bobo, bilan d'une enquête », *Cah. O. R. S. T. O .M., sér. Sci. hum,* 2, pp. 137142.
LE MOAL G, 1981 « Les activités religieuses des jeunes enfants chez les Bobo », *Journal des Africanistes,* t. 51. f.I-2, pp. 235-250.
LE MOAL G, 2008, *Masques Bobo*, Paris, Birot, IRD, MRAC.
LESSON M, 1847, *Description de mammifères et d'oiseaux précédée d'un tableau sur les races humaines.* Paris. Lévêque.
LÉVI-STRAUSS C, 1987, *Race et histoire.* Paris. Unesco et De noël.
LÉVI-STRAUSS C, 2001, *Race et culture,* Paris, Albin Michel.
LOMPO G-F, 1995, « Une circonscription administrative du temps colonial: le Cercle »in G.Massa et Y.G. Madiéga (éds) *La Haute-Volta coloniale,* Paris, Karthala. pp. 75-82.
MABILLE G, 1945, *L'appel du soudanais,* Paris, Société des Missions Évangéliques.
MANESSY G, 1960, *Tâches quotidiennes et travaux saisonniers en pays bwa*, publications de la section de langues et littératures de l'université de Dakar.
MANGIN C, 1929, *Regards sur la France d'Afrique,* Paris, Plon.
MARIN A, 1905, *Monseigneur Haquard, des Pères blancs,* Paris, Bonne Presse.
MARTINEAU A, 1921 « Au Collège de France », *Revue de l'Histoire des colonies françaises,* 9° année, pp. 173-202.
MERLET A, 1995, *Textes anciens sur le Burkina.* Paris-Ouagadougou. Sépia.
MEYNIER O, 1911, *L'Afrique noire,* Paris, Flammarion.
MICHEL M, 1984, « Les troupes coloniales arrivent », *L'Histoire,* 69, pp. 117-121.
MONOD T, 1951, « Le répertoire des populations d'Afrique Occidentale Française », in *Première conférence internationale des Africanistes de l'Ouest,* Dakar, Institut Français d'Afrique Noire. pp. 550-553.
MONTEIL P-L, 1894, *De Saint Louis à Tripoli par le lac Tchad,* Paris, Alcan.
MONTEIL P-L, 1924 *Quelques feuillets de l'histoire coloniale*. Paris. Société d'éditions Géographiques Maritimes et Coloniales.
NAUTILUS, 1903, « Le Soudan et la question cotonnière », *Renseignements coloniaux,* 4, pp. 73-90.
OUÉDRAOGO N.C, 1995, « La chefferie coutumière à l'épreuve de la colonisation » in G.Massa et Y.G. Madiéga (éds) *La Haute-Volta coloniale,* Paris, Karthala, pp. 63-74.
PALES L, 1953, *Raciologie comparative des populations de l'Afrique Occidentale,* Extrait des Bulletins et Mémoires de la société d'Anthropologie de Paris. t. IV, pp. 187-317.

PANDOLFI P, 2004, « La construction du mythe touareg », *Ethnologies comparées,* 7, pp 1 à 11.
PATERNOT M, 1946, *Lumière sur la Volta,* Lyon, Éditions de la plus grande France.
PAULIAT P, 2003, « Mémoires missionnaires » in Y.G. Madiéga et O.Nao (éds) *Burkina Faso cent ans d'histoire, 1895-1995,* Paris, Karthala, pp. 251-258.
PAYN R, 1911, « Les contingents auxiliaires et les Goums en Afrique Occidentale française », *Renseignements coloniaux,* 11, pp. 285-289.
PONTY W, 1909, « La politique indigène », *Bulletin du Comité de l'Afrique française,* 10, pp. 348-349.
POUTIGNAT P et STREIFF-FENART J. (éds), 1995, *Théories de l'ethnicité,* Paris, Presses Universitaires de France.
de PRÉVILLE A, 1894, *Les sociétés africaines, leur origine, leur évolution, leur avenir*, Paris, F.Didot.
PROUTEAUX M, 1931, « Quelques exemples de l'utilité pratique des études ethnologiques » *Journal des Africanistes,* 11, pp. 195-206..
QUIQUANDON Cp, 1891, « Renseignements sur la situation des colonies » *Journal Officiel de la République Française, 1891,* pp 1636-4702.
RADCLIFFE-BROWN A.R, 1968, *Structure et fonction dans la société primitive,* Paris, Éditions de Minuit.
De RASILLY B, 1965 « Bwa laada : coutumes et croyances bwa », *Bulletin de l'IFAN,* tome XXVII, P. 99-112.
RENAN E, 1992, *Qu'est-ce qu'une nation ?,* Paris, Pocket.
RICŒUR P, 1990, *Soi-même comme un autre,* Paris, Le Seuil.
ROUSSEAU J-J, 1964, *Du contrat social,* Paris, Gallimard.
ROLLAND J-F, 1976, *Le grand capitaine,* Paris, Grasset.
ROYER P, 2003, « La guerre coloniale du Bani-Volta, 1915-1916 », *Autrepart,* 26, pp. 35-51.
SAINT-PEUL A, 2008, *Voyage au pays des Bobo,* Paris, Cartouche.
SANOGO B, 2003, « Karamokoba »in in Y.G. Madiéga et O.Nao (éds) *Burkina Faso cent ans d'histoire, 1895-1995,* Paris, Karthala, pp. 607-630.
SAMBOULÉ J-B, 2001, *Halombo, chronique romancée du pays bwamu,* Ouagadougou, Hamaria.
SAUL M, 2003, « Les maisons de guerre des Watara dans l'ouest burkinabé précolonial » in Y.G. Madiéga et O.Nao (éds) *Burkina Faso cent ans d'histoire, 1895-1995,* Paris, Karthala, pp. 381-418.
SAVARESE E, 1998, *L'ordre colonial et sa légitimation en France métropolitaine,* Paris, L'Harmattan.
SAVONNET-GUYOT C, 1986, *État et sociétés au Burkina,* Paris, Karthala.
SCHWARTZ L, 1995, « La politique coloniale de mise en valeur agricole de la Haute-Volta » in G.Massa et Y.G. Madiéga (éds) *La Haute-Volta coloniale,* Paris, Karthala, pp. 263-292.
SELIGMAN C. G, 1935, *Les races de l'Afrique,* Paris, Payot.
SISSAO A. J, 2002, *Alliances et parentés à plaisanterie au Burkina Faso,* Ouagadougou, Sankofa & Gurli.

SIBEUD E, 1994, « La naissance de l'ethnographie africaniste en France avant 1914 », *Cahiers d'études Africaines,* 136, pp. 639-658.
SIBEUD E, 2002, *Une science impériale pour l'Afrique,* Paris, E.H.E.S.S.
SOUDET L, 1910, « Propos d'un voyageur en A. O. F. », *Bulletin du Comité de l'Afrique Française,* 1, pp. 6-11.
TANDEN DIARRA J, 2007, *Et si l'ethnie Bo n'existait pas ?* Paris, L'Harmattan.
TALLET B, 1989, « Le CNR face au monde rural »,*Politique africaine,* 33, pp 48- 72.
TAUXIER L, 1912, *Le noir du Soudan,* Paris, Laroze.
TAUXIER L, 1931, « Les Dorhosié et Dorhosié-Finng du cercle de Bobo-Dioulasso » *Journal des Africanistes,* pp. 78-86.
TAUXIER L, 2003, *Les États de Kong,* Paris, Karthala.
TYMOWSKI M, 2000, « Les esclaves du commandant Quiquandon », *Cahiers d'études africaines,* 158, pp. 351-361.
VERDIER R, 1980, *La vengeance,* Paris, Cujas.
VILLAMUR R, 1906, « La justice et les coutumes indigènes », *Bulletin du Comité de l'Afrique Française,* 9, pp. 246-247.
VITTI F, 1998, « Dans un "chaos de races"... » in Jean-Loup Amselle et Emmanuelle Sibeud (éds) *Maurice Delafosse,* Paris, Maisonneuve & Larose, pp. 49-64.
VOLLENHOVEN J. V, 1917, « Les chefs indigènes en A. O. F. », *Renseignements Coloniaux,* 12, pp. 265-271.
WEBER M, 1971, *Économie et société,* Paris, Plon.

Table des illustrations et des cartes

Figure 1 Les bassins de la Komoé, du Mouhoun et du Bani 33
Figure 2 Les maisons de guerre des Wattara 43
Figure 3 La Sénégambie, le Soudan français et la Guinée septentrionale 59
Figure 4 Itinéraire de Louis-Gustave Binger à travers le « pays bobo » 63
Figure 5 Localisation des diverses « variétés » de Bobo d'après L-G. Binger 69
Figure 6 Itinéraire de François Crozat à travers le « pays bobo » 77
Figure 7 Localisation des diverses « variétés » de Bobo d'après F. Crozat 83
Figure 8 Itinéraires en « pays bobo » relevés par Louis-Parfait Monteil 89
Figure 9 Localisation des diverses « variétés » de Bobo d'après L-P. Monteil 95
Figure 10 Localisation des diverses « tribus » de Bobo d'après M. Delafosse 119
Figure 11 Les implantations missionnaires au « pays bobo » de 1912 à 1935 183
Figure 12 La mission des Pères Blancs à Bobo-Dioulasso. Carte extraite du *pays des fétiches* 195
Figure 13 Les Bobo. Carte extraite de « Notes sur les populations Bobo » de Guy Le Moal 237
Figure 14 Carte ethno-démographique par G. Brasseur et G. Le Moal 243
Figure 15 Le pays Bwa. Carte extraite des *communautés villageoises Bwa* de J. Capron 247
Figure 16 Extrait de la carte du Burkina Faso 293
Figure 17 La terre de Sara dessinée à partir de la Carte de l'Afrique de l'ouest 295
Figure 18 Plan du village de Sara 299
Figure 19 La forge. 303
Seuls les Griots peuvent jouer du Balafon. Ils sont aussi tisserands. Photographies. 304
Figure 20 Saison sèche et saison des pluies 307
Figure 21 Dans la cour du lignage Dicko. Photographies 313
Figure 22 Le bureau de Vincent Kaoumbirien Domboué. Photographies 321
Figure 23 La gardienne des fétiches. Photographie 347
Figure 24 Les masques blancs. 353
Les masques en feuilles sortent de la brousse pour *battre le mil du vautour.* Masques en fibres. Photographies 354
Figure 25 Images. Photographies 361
Figure 26 Projet de lotissement 397

Table des matières

INTRODUCTION 5

Des questionnements entremêlés 10
Au sujet de l'ethnie
De l'identification...
...et de l'identité
De l'organisation sociale et politique
Perspectives et moyens de la recherche 22
Analyse critique des écrits coloniaux
Étude de terrain
Remarques terminologiques et orthographiques

I.
LA SITUATION PRÉ-COLONIALE 29

Les peuplements des plaines de l'Afrique de l'ouest du XIe au XVIIe siècle 31
Les migrations marka et peul du XIVe au XIXe siècle 35
La coexistence de maisons de guerre et de maisons de cultivateurs 37
Les États de Kong
Le royaume de Sikasso
Les maisons de guerre Watara
Les affrontements avec les théocraties musulmanes et les États peul 46
La *dina* de Sékou Amadou
L'État peul de Dokuy
Sidibé de Barani
Le « royaume » de Wahabou
Synthèse 50

II.
L-G. BINGER, F. CROZAT ET P-L. MONTEIL
CONSTRUISENT L'IDENTITÉ ETHNIQUE DES BOBO 53

L-G. Binger transforme les sobriquets dyula 57
en critères d'identification ethnique
La mission
Les sources d'information
Des sobriquets en guise d'appellations
Les diverses « fractions » de Bobo
Le « point de vue ethnographique »
F.Crozat décrit et analyse autrement la situation 75
Une mission plus diplomatique que d'exploration
Un bien curieux mélange
Itinéraires et rencontres 79

Un peuplement « singulier»
« *L'élément étranger, l'envahisseur et le maître* »
Un « *état de guerre permanent* »
Villages indépendants et grands centres commerciaux
P-L. Monteil, sur les traces de Crozat, construit des stéréotypes 87
La mission
Itinéraire
Une ethnographie rudimentaire
Généralisation et stéréotype
Découverte ou invention ? 97

III.
LES « ÉRUDITS COLONIAUX »
CONFIRMENT LES CLASSIFICATIONS ETHNIQUES
ET OBSERVENT CE QUI VA DISPARAÎTRE 101

L'a priori classificatoire et son application à l'Afrique de l'ouest 103
Histoire naturelle et anthropologie
La diffusion de la raciologie
La demande administrative
Les classifications des « groupements ethniques »dans *Haut-Sénégal Niger*
Maurice Delafosse, négrologue
Les subdivisions de la « race noire »
Les « érudits coloniaux » observent ce qui va disparaître 121
En 1912, les connaissances sur les Bobo sont rudimentaires
« Matériaux d'ethnographie »
Sur la violence et la guerre entre villages
Quand les Bobo cohabitent avec les Nounouma
« *L'incapacité constitutionnelle*» des Bobo
Une tentative d'identification

IV.
LA « PACIFICATION » ET LA GUERRE RÉVÈLENT
L'EXISTENCE DE RÉSEAUX D'ALLIANCES
ET MODIFIENT LES REPRÉSENTATIONS 141

La signature des traités de protectorat 145
Les résistances à la conquête et la « pacification » 148
Recrutements et corvées
Les opérations de « pacification »
L'administration coloniale crée de nouvelles contraintes 158
1915-1916, une insurrection populaire ou une « guerre de libération »
avant la lettre 165
Chronologie succincte
Ce que révèle la guerre de 1915-1916

V.
Coloniser, évangéliser, civiliser, libérer,...
L'AMBIVALENCE ET L'AMBIGUÏTÉ DES PÈRES BLANCS
ET LES RÉACTIONS DES « ÉVANGÉLISÉS » 179

Les Pères blancs et le pouvoir colonial 181
Une installation tardive et mouvementée
Les relations avec le pouvoir colonial
Lors de la guerre coloniale de 1915-1916
Une position ambivalente
L'évangélisation, moyens, obstacles et stratégies 193
Obstacles et stratégies
Les obstacles et les moyens de les surmonter
La « christianisation » du paganisme
Les raisons de se convertir
Enjeux et conflits de pouvoir 206
La « *révolte des enfants des Pères* »
Ethnographie rudimentaire et stéréotypes 216
Faute d'analyse ethnographique, des jugements divers
Mêlées à ces Jugements, quelques informations
Le pays des fétiches

VI.
LES CULTURES REMPLACENT LES RACES
ET LES CLASSIFICATIONS ETHNIQUES SE PRÉCISENT 225

Races, histoire, cultures 227
Longtemps considérés comme une seule race, Bobo et Bwaba sont,
pour Guy le Moal, « *absolument étrangers* » 234
Cartes ethno-démographiques 240
Jean Capron tente « *d'identifier le groupe ethnique bwa* » 246
« *L'environnement ethnique et culturel* » des Bwa
Les « *options existentielles* » des Marka et des Bwa
La « *personnalité sociale* » des Bobo et des Bwa
Le sentiment *national*

VII.
UNE ILLUSION PARTAGÉE 257

Identification laborieuse et illusion identitaire 259
Une « intériorisation progressive » ou une autre vision 263
Les premiers écrits bwaba

Crépuscule des temps anciens
La révolte Bobo de 1916 dans le cercle de Dédougou
Ce que les Bwaba ont en commun
« Nous les Bwaba »
Le *« foyer culturel »* des Bwaba
« *tous les Bwaba* »
Un passé révolu qui fonde le présent
Au-delà d'une illusion partagée 284

VIII.
LES TRACES DE L'HISTOIRE ET
LES TRANFORMATIONS DE LA VIE COLLECTIVE
D'UN VILLAGE BWABA 287

La terre de Sara et sa population 291
Le village
Les autres villages et les hameaux de brousse
Fondation et histoire 312
Les récits de fondation
« *Trouver de la compagnie* »
« *Au temps des guerres civiles* » et de la colonisation
Après l'indépendance
L'organisation sociale et politique 324
Les lignages, leurs alliances et leur pouvoir
Quelques exemples de réseaux
Les pouvoirs des chefs coutumiers de lignage
La « propriété » et la gestion de la terre
La maîtrise des rituels de sacrifice
La gestion des conflits et le contrôle des échanges matrimoniaux
La création et la suppression des « liens de sang »
Alliances de lignages et quartiers
Les pouvoirs dans le village
Fonction sociale et politique des croyances et rituels
L'interrogation des ancêtres
Dô et l'initiation
Les transformations de la vie collective 358
Disparitions, prolongements, mémoire du « *temps des guerres civiles* »
« *Dépérissement, régression, disparition lente* » ...?
Individualisation et solidarités
L'accueil et l'intégration des « *étrangers* »
Les nouveaux pouvoirs
Le délégué administratif
Le tissu associatif
Le Comité de coordination
Le Comité villageois de développement

La question foncière et la menace qui pèse sur le pouvoir des chefs de terre
Remises en cause
La « sécurisation foncière »
Évolution des droits fonciers et modification des pouvoirs coutumiers
Projet de lotissement
Permanences, changements et continuité 400

CONCLUSION 403

L'apport de l'étude critique et de l'histoire 405
Les choix d'une construction identitaire parmi d'autres possibles
Connaissance du passé et transformations forcées
L'apport de l'étude de terrain 415
Indicateurs, marqueurs et stéréotypes
Absence d'indicateurs spécifiques
Des marqueurs religieux, linguistiques et mémoriels
Des stéréotypes multiples et changeants

ANNEXES 423

1 Cartographie sommaire des appellations et des localisations 425
2 Entretien avec A. B. 449
3 Entretien avec H. D. 453
4 Recueil de quelques récits portant sur le passé 458
5 Au sujet de l'identité bwaba, entretien avec Y. T. 463
6 Je suis né à Sara il y a 52 ans 467

BIBLIOGRAPHIE 473

Bobo et Bwaba pendant et après la colonisation

Identité et organisation collective des populations africaines de la boucle du Mouhoun pendant le XXe siècle

Résumé:

Dans cette thèse, je me suis proposé de chercher à comprendre, en m'appuyant sur une étude critique d'écrits coloniaux et ethnographiques, comment se sont constituées les classifications des populations africaines à partir de présupposés raciologiques et les identifications réifiantes dans une région d'Afrique de l'ouest où le « mélange des races» avait frappé les premiers observateurs. Dans le même temps où ces représentations synchroniques s'imposaient, la conquête et l'administration coloniale ont contraint à des changements au niveau de l'activité productrice et du pouvoir et transformé la vie collective et l'univers imaginaire et religieux. Une étude de terrain dans et autour du village de Sara situé dans la boucle du Mouhoun complète l'étude des écrits coloniaux et permet de mettre en évidence l'existence de réseaux de lignages au fondement de l'organisation sociale et politique, des distinctions qui en sont issues entre les Bwaba et les «étrangers », ce qui semble être à l'origine d'un sentiment d'appartenance à un groupe humain géographiquement indéfini, en Bwamu « Bwabawa .» Cette étude confirme également l'existence des transformations qui sont apparues pendant et après la colonisation.

Abstract:

Based on analysis of colonial and ethnographic studies, I tried to understand in this thesis how established the classifications of African populations from racial presumptions and reifying identifications in a region of western Africa where the "mixture of races" had struck the first observers. As these synchronous representations stood out, the conquest and the colonial administration forced changes to the productivity and to the existing power, transforming the people's collective lives and their spiritual and religious worlds. A ground study in and around Sara's village, located in the loop of Mouhoun, completes the study of the colonial papers and highlights the existence of ethnic lineages in forming social and political structure, making distinctions between the Bwaba and the "foreigners", what seems to be at the origin of a feeling of membership of a geographically undefined human group, in Bwamu "Bwabawa.» This study also confirms the existence of transformations which appeared during and after colonization.

Mots - clés :
Ethnie
Identification
Appartenance
Chefferie
Pouvoir
Lignage
Initiation
Bobo
Bwaba

Key Words :
Ethnic group
Identification
Membership
Chefferie
Power
Lineage
Initiation
Bobo
Bwaba